



HAL
open science

Sanctuaires Shintô et Sociétés Locales dans le Japon de l'Epoque d'Edo : l'exemple de la province d'Izumi

Yannick Bardy

► **To cite this version:**

Yannick Bardy. Sanctuaires Shintô et Sociétés Locales dans le Japon de l'Epoque d'Edo : l'exemple de la province d'Izumi. Religions. Institut National des Langues et Civilisations Orientales- INALCO PARIS - LANGUES O', 2013. Français. NNT : 2013INAL0014 . tel-00947622

HAL Id: tel-00947622

<https://theses.hal.science/tel-00947622>

Submitted on 17 Feb 2014

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

Centre d'Etudes Japonaises

THÈSE

présentée par :

Yannick BARDY

soutenue le : 28 Novembre 2013

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'INALCO**

Discipline : **Histoire, société et civilisations**

Sanctuaires Shintô et Sociétés Locales dans le Japon de l'Epoque d'Edo

– l'exemple de la province d'Izumi –

(Premier Volume)

THÈSE dirigée par :

Monsieur MACÉ François

Professeur des Universités à l'INALCO

RAPPOREURS :

Monsieur CARRÉ Guillaume

Maître de Conférences à l'EHESS

Monsieur GOOSSAERT Vincent

Directeur d'Etudes à l'EPHE

MEMBRES DU JURY :

Monsieur MACÉ François

Professeur des Universités à l'INALCO

Madame KOUAME Nathalie

Maître de Conférences à l'INALCO, HdR

Monsieur CARRÉ Guillaume

Maître de Conférences à l'EHESS

Monsieur GOOSSAERT Vincent

Directeur d'Etudes à l'EPHE

Remerciements

Je souhaite tout d'abord remercier l'ensemble des personnes sans lesquelles ce travail n'aurait pas été possible, et en premier lieu mes parents qui m'ont supporté (dans tous les sens du terme) pendant mes longues études et qui m'ont assisté dans la correction de ce travail. Je pense également aux professeurs qui m'ont attiré puis guidé sur cette voie : M. Jean-Pierre Delumeau qui, le premier, m'a donné le goût de l'histoire japonaise, Mme Nathalie Kouamé qui a dirigé mes travaux de Master et M. François Macé qui a dirigé celui-ci. Il s'agit également de M. Tsukada Takashi qui m'a accueilli à l'Université Municipale d'Ôsaka (大阪市立大学) et de M. Guillaume Carré qui a eu la gentillesse de me présenter à M. Tsukada et qui depuis a continué à suivre mes progrès.

Je souhaite également remercier l'ensemble des étudiants et anciens étudiants de l'Université Municipale d'Ôsaka qui m'ont guidé dans bien des domaines, et à qui est revenue l'immense tâche de relire en un temps record la version originelle – en japonais – de cette étude. Je pense tout particulièrement à Mlles Saitô Hiroko et Mita Satoko, ainsi que MM. Hada Shin.ya et Yamashita Sôichi, dont les suggestions se sont bien souvent révélées précieuses.

Par ailleurs mes remerciements vont au bureau d'historiographie de la municipalité d'Izumi et au musée d'Histoire de la municipalité d'Izumi-sano qui m'ont tous deux donné l'accès à la documentation qu'ils conservent en leur locaux. Le premier en particulier s'est avéré particulièrement facile d'accès et d'utilisation (combien d'autres services de ce type permettent au chercheur étranger de transférer plusieurs gigaoctet de données sans paperasserie ni tracasserie ?), ainsi que précieux en conseils.

Pour finir, rappelons que ce travail n'aurait pas été possible sans le financement du gouvernement japonais par le biais de ses bourses de recherches dont nous espérons qu'elles survivront à la conjoncture et continueront de permettre à de jeunes chercheurs à se rendre sur place et se confronter aux sources de leur discipline et aux chercheurs japonais.

Avertissement

Cet ouvrage utilise le système de transcription Hepburn modifié pour l'écriture du japonais. Conformément à l'usage japonais, le nom de famille des personnes citées précède le nom personnel. Les signes suivants pourront être utilisés lors des traductions :

[] pour insérer un ou plusieurs mots sous-entendus, ne paraissant pas dans le texte mais nécessaire à la construction de la phrase en français ou à la bonne compréhension du propos ;

[...] pour indiquer une coupe dans le texte original ;

[=] pour préciser le sens général d'un terme spécifique sans équivalent en français, ou pour apporter une précision au propos pour en aider la compréhension ;

(()) pour signaler un passage dont la traduction semble délicate.

Concernant les sources, nous donnerons leur label à la fois en français et en japonais afin de rendre leur recherche plus aisée. Il commence par le nom de la famille qui détient les documents et suit la dénomination (numérotation) qui a été choisie par l'entité qui les a archivés. Enfin, lorsque ce ne sera pas précisé, il faudra comprendre que ces documents sont visibles au département d'historiographie de la municipalité d'Izumi.

Toutefois, afin de ne pas compliquer la lecture de notre travail, nous avons attribué un numéro à chaque document utilisé. Les documents recopiés dans ces pages sont enregistrés de la manière suivante : numéro de chapitre en chiffre romain suivi du numéro de document (ex. : document I-3) et sont répertoriés dans une table en fin de volumes. D'autres documents non recopiés pourront apparaître sous le format numéro de chapitre suivi d'une lettre capitale (ex. : document III-A).

Ensuite, nous utiliserons les abréviations suivantes pour certains ouvrages dont le nom est récurrent (les notices complètes se trouvent en bibliographies) :

IYDM = Izumi Yokoyama-dani no minzoku I – Ôsaka-fu bunkazai chôsa-hôkoku dai 26 shû (Folklore de la vallée Yokoyama (...))

IR = *Izumishi no rekishi* (Histoire de la municipalité d'Izumi), suivie du numéro de volume.

SISS = *Shinshû Izumisanoshi-shi* (Nouvelle histoire de la municipalité d'Izumi-sano), suivie du numéro de volume (le volume 2 et 3 sont parus ensemble dans un seul livre).

Les documents publiés dans SISS 6 seront numérotés de la manière suivante : SISS + numéro du document en chiffres romains (ex : document 13 : SISS-XIII)

SS-HSSU = « Shinoda-myôjin-sha to Shinodagô – Hôreki-ki no shasô-shake-ujiko kan sôron – » (Le sanctuaire Shinoda et le pays de Shinoda – la querelle de l'ère Hôreki entre le moine *shasô*, les prêtres et l'*ujiko*)

SMCS = « Senshû Minami-ôjimura to chiiki-shakai » (Village de Minami-ôji dans la province d'Izumi, et société locale)

SDNS = *Shidai Nihonshi* (Revue d'Histoire de l'université municipale d'Ôsaka)

Enfin, le Japon de l'époque d'Edo connaît deux religions officielles principales, le Shintô et le Bouddhisme, qui sont plus ou moins mélangées, chacune ayant des établissements et du personnel religieux. Pour les distinguer, nous utiliserons selon l'usage, les termes de :

* « prêtre » et « sanctuaire » dans le cas du Shintô,

* et de « moine » pour les religieux bouddhistes, et de « temple » ou « monastère » pour leurs institutions. « Temple » sera employé pour rendre le mot 寺, *tera* ou *ji* selon la lecture, et « monastère » pour 院, *in*. Dans tout les cas, le lecteur fera attention à ce que ces termes ne sont destinés à rendre compte ni de la puissance politique, économique, culturelle ou religieuse de l'établissement, ni du nombre de moines en résidence.

Sommaire

REMERCIEMENTS.....	3
AVERTISSEMENT.....	5
SOMMAIRE.....	7
TABLE DES ILLUSTRATIONS :	8
INDEX DES DOCUMENTS TRANSCRITS :	9
INTRODUCTION	11
Structures sociales de villages groupés autour d'un même sanctuaire :.....	11
Etudes préliminaires et courants historiographiques :.....	14
Situation, principes et objectifs :.....	32
PREMIERE PARTIE : LE SANCTUAIRE KASUGA ET SA COMMUNAUTE DE SEPT VILLAGES.	41
Chapitre 1 : La communauté des fidèles et le sanctuaire Kasuga :.....	44
Chapitre 2 : La prêtrise du sanctuaire Kasuga :.....	67
Chapitre 3 : La lignée de Yokota Shôbei et le village de Murodô :	107
Conclusion.....	135
DEUXIEME PARTIE : LE SANCTUAIRE SHINODA ET LES SEPT VILLAGES DU PAYS DE SHINODA.	139
Chapitre 1 : Le sanctuaire Shinoda et sa communauté de fidèles :.....	142
Chapitre 2 : 1755 – 1762 : évolutions de l'organisation sociale du sanctuaire :.....	148
Chapitre 3 : Le sanctuaire et le pays de Shinoda au prisme de l'affaire de 1828 :	164
Pour conclure :	187
TROISIEME PARTIE : LES SANCTUAIRES KAMINOMIYA ET SHIMONOMIYA ET LES VILLAGES DE LA VALLEE YOKOYAMA AU DEBUT DE L'EPOQUE D'EDO.....	191
Chapitre 1 : La vallée Yokoyama au début de l'époque d'Edo :.....	197
Chapitre 2 : Le sanctuaire Kaminomiya et l'Ouest de la vallée :	202
L'ouest de la vallée Yokoyama et les maisons Sawa et Ikebe :	218
Chapitre 3 : Le <i>miyaza</i> du sanctuaire Shimonomiya et l'Est de la vallée Yokoyama :..	219
Conclusion.....	289
QUATRIEME PARTIE : UN EXEMPLE DE SITUATION DANS LE SUD DE LA PROVINCE : LE SANCTUAIRE ÔISEKI ET LES « SIX VILLAGES ».....	293
Chapitre 1 : Le sanctuaire Ôiseki et son territoire :	297
Chapitre 2 : Le sanctuaire Ôiseki à partir du milieu de l'époque d'Edo :	305
Chapitre 3 : Fidèles et territoire du sanctuaire Ôiseki :.....	328
Pour conclure :	363
CONCLUSION GENERALE :	367
LEXIQUE :	399
BIBLIOGRAPHIE :	407
TABLE DES MATIERES.....	421

Table des illustrations :

Cartes :

Carte 1 : Les 68 provinces du Japon de l'époque d'Edo :	34
Carte 2 : La Province d'Izumi et ses principaux sanctuaires :	35
Carte 3 : La vallée Ikeda :	42
Carte 4 : Carte du sanctuaire Kasuga d'après la carte de 1871 :	55
Carte 5 : Le Pays de Shinoda :	140
Carte 6 : Carte schématique de la vallée Yokoyama vers le milieu de l'époque d'Edo :	196
Carte 7 : Le district de Hine : échelle 1 : 64 000	297

Figures et schémas :

Figure 1 : Schéma des bâtiments du sanctuaire Kasuga :	56
Figure 2 : Premier volume de l'âge des dieux : l'origine du syllabaire Iroha :	84
Figure 3 : Généalogie du « clan Yokota » :	109
Figure 4 : Organisation de l'assemblée (<i>za</i>) du sanctuaire Shimonomiya :	237
Figure 5 : Arbre généalogique de la famille de prêtre du sanctuaire Ôiseki	312
Figure 6 : Structure du <i>miyaza</i> du sanctuaire Ôiseki	337

Tableaux :

Tableau 1 : Volume de production et population des sept villages :	44
Tableau 2 : Murodô en 1784 à partir du "Registre des groupes de cinq familles, des noms et des revenus"	125
Tableau 3 : Murodô en 1833 à partir du "Registre des groupes de cinq familles, des noms et des revenus"	127
Tableau 4 : Les <i>toshiyori</i> de Murodô de la deuxième moitié du XVIII ^{ème} siècle au début de l'ère Meiji.	134
Tableau 5 : Les sept villages du Pays de Shinoda et Minami-ôji et Ma.i, vers 1832.....	143
Tableau 6 : Liste de prêtres du sanctuaire Kaminomiya (1558 - 1727)	204
Tableau 7 : Population et <i>kokudaka</i> des villages du Shimonogô	226
Tableau 8 : Noms et nombre des foyers membres du <i>miyaza</i> du Shimonomiya en 1689	228
Tableau 9 : Liste des prêtres selon Katsuragi Seiji.....	233
Tableau 10 : Chronologie de la dispute des années 1762 - 1765 :	270
Tableau 11 : Nombre de foyers dans les quatre villages, d'après le document SISS-XXVIII	336
Tableau 12 : Répartition du remboursement de l'emprunt en 1815 :	352

Index des documents transcrits :

Le lecteur pourra également se reporter aux documents transcrits en langue originale et reportés dans le deuxième volume de ce travail (Annexes).

Partie I :

Document I- 1 :	47
Document I- 2 :	48
Document I- 3 :	49
Document I- 4 :	51
Document I- 5 :	53
Document I- 6 :	57
Document I- 7 :	59
Document I- 8 :	61
Document I- 9 :	68
Document I- 10 :	71
Document I- 11 :	75
Document I- 12 :	78
Document I- 13 :	80
Document I- 14 :	83
Document I- 15 :	87
Document I- 16 :	90
Document I- 17 :	103
Document I- 18 :	105
Document I- 19 :	121
Document I- 20 :	129

Partie III :

Document III- 1 :	220
Document III- 2 :	223
Document III- 3 :	227
Document III- 4 :	232
Document III- 5 :	235
Document III- 6 :	241
Document III- 7 :	243
Document III- 8 :	249
Document III- 9 :	253
Document III- 10 :	257
Document III- 11 :	257
Document III- 12 :	264
Document III- 13 :	265

Partie IV :

Document IV- 1 :	313
Document IV- 2 :	314
Document IV- 3 :	321
Document IV- 4 :	322
Document IV- 5 :	331

Introduction

Structures sociales de villages groupés autour d'un même sanctuaire :

Durant le passage entre la fin de l'époque médiévale et le début de l'époque d'Edo (1600 – 1868), l'une des tâches menées par les pouvoirs qui se sont succédé a été d'asseoir le contrôle de la classe dominante formée des guerriers sur les paysans. Séparer les guerriers des paysans, fixer ces derniers à leurs terres et obtenir d'eux un impôt dont le montant est fixé au prorata de leur production, tels sont trois des principaux éléments de cette politique. L'un des moyens pour y parvenir a été l'établissement de cadastres précis enregistrant les propriétaires, une évaluation de la capacité productive des terres et mettant en place une administration locale capable de maintenir l'ordre et de réunir l'impôt. Dans bien des endroits, ces deux développements ont entraîné le découpage de nouvelles entités administratives, partageant les anciennes communautés médiévales (*sôson*, 惣村) en villages tels que nous les connaissons à l'époque d'Edo. Suite à ce processus de « découpage de villages » (*muragiri* 村切), les nouvelles communautés villageoises ont fondé de nouveaux sanctuaires shintô pour célébrer leurs divinités tutélaires, souvent nouvelles, là où auparavant il n'y avait en général qu'un sanctuaire pour l'ensemble de la commune médiévale. Mais ces derniers sanctuaires n'ont pas cessé d'exister pour autant et font dans bien des cas, l'objet d'un culte de la part de fidèles provenant des villages composant l'ancien *sôson* médiéval.

L'objectif que nous nous sommes fixé est l'étude de l'organisation sociale de groupes de villages dans la province d'Izumi 和泉国 au Sud d'Ôsaka, durant l'époque d'Edo. Les

recherches portant sur de tels regroupements sur l'ensemble d'une période passent par la nécessité de trouver ou déterminer un élément commun à chaque village. Par exemple, des montagnes boisées ou des étangs d'irrigations, qui font partie de la vie quotidienne et agricole, peuvent être la propriété de plusieurs villages qui les gèrent communément. Pour autant, en faire l'objet de recherches ne permet bien souvent pas de saisir d'autres aspects de ces villages et peut limiter le travail en matière de temporalité. Dans la province d'Izumi où se situe notre étude, les recherches en matière d'histoire sociale et locale portent en général sur des unités villageoises ou sur des groupes de villages non-voisins dont l'entité seigneuriale constitue l'élément commun. Le fief lui-même peut également être un axe d'étude, mais outre que les villages concernés peuvent être extrêmement dispersés, il n'est pas certain que l'appartenance institutionnelle à un fief soit suffisante pour forger une identité commune distincte et constante de même que la relation à une forêt ou un étang. Pour pouvoir étudier de telles sociétés composites sur deux siècles et demi, il faut qu'elles se soient constituées autour d'un élément commun, capable d'en constituer durablement tout ou partie de l'identité. Fief, montagne, irrigation... alors qu'ils jouent un rôle considérable dans la vie quotidienne des villageois, nous pouvons nous interroger sur la capacité de tels objets à constituer un noyau identitaire commun à un groupe de villages, au delà de quelques cas particuliers. En revanche, les aspects culturels et culturels du sanctuaire shintô nous ont amené à le considérer comme un biais valable pour l'étude de tels regroupements de villages.

Or, comme nous l'avons dit plus haut, depuis la fin de l'époque médiévale et malgré la création de nouvelles entités villageoises avec leur sanctuaire, il arrive que plusieurs villages voisins s'unissent autour du culte d'une divinité et pour en gérer le sanctuaire. Ces établissements religieux sont généralement considérés comme étant autrefois ceux des divinités tutélaires (*ujigami* 氏神) du pays (*gô* 郷) ou de la commune villageoise (*sôson* 惣村), et que si les villageois ont généralement établi des sanctuaires qui leur sont propres après le découpage au début de la période, ils ont néanmoins continué à vénérer leur ancienne divinité.¹

Ainsi, considérant qu'un sanctuaire constitue un lien communautaire fort et durable pour ses fidèles, nous avons choisi d'étudier ici des groupes de fidèles répartis dans plusieurs villages voisins les uns des autres, et d'analyser leurs rapports avec le sanctuaire qui leur est

¹ Ino.ue Tomokatsu 井上智勝, « Kinsei jinja tsûshi kô » 「近世神社通史稿」 (Histoire globale des sanctuaires de l'époque (pré-)Moderne), dans : *Kokuritsu-Rekishi-Minzoku-Hakubutsukan kenkyû hôkoku, Dai 148 shû, Shinbutsu shinkô ni kansuru tsûshiteki kenkyû* 『国立歴史民俗博物館研究報告、第 148 集、神仏信仰に関する通史的研究』 (Rapport de recherche du musée d'état d'histoire et d'ethnologie, n°148, Etudes d'histoire globale sur la foi dans le shintô et le bouddhisme), 2008, p. 269 à 286.

commun. Au travers du lien village – sanctuaire, nous espérons parvenir à mettre en avant certains particularismes du fonctionnement d'ensembles cohérents de villages qui ne seraient pas visibles par d'autres biais. Cependant, plus que l'étude du simple couple villageois – sanctuaire, nous nous pencherons sur la situation des prêtres et de leurs organisations, sur celles des moines chargés d'effectuer des cérémonies bouddhiques au sanctuaire shintô, ainsi que sur les éléments internes ou externes à la société villageoise capables d'exercer une influence ou un pouvoir sur eux. Plus précisément, au sein des sociétés villageoises, il s'agira d'étudier par exemple les organisations gérant les sanctuaires et composées de tout ou partie des communautés de fidèles (*ujiko* 氏子²), les officiers villageois ou les notables locaux. Du côté du sanctuaire, il faudra se pencher sur ceux qui sont chargés d'effectuer les rites : prêtres shintô (*kannushi* 神主, *negi* 禰宜³, etc.) ou moines, qu'ils soient « moines du sanctuaire » (*shasô* 社僧) ou « intendant » (*bettô* 别当)⁴. Il faudra encore étudier l'organisation du sanctuaire lui-même et, quand cela sera possible, le rôle et l'utilisation de chacune de ses parties. Enfin, concernant les influences extérieures, nous pensons là à ces organisations de prêtres, aux branches ou écoles bouddhiques, aux groupes d'artisans, ou, bien évidemment, aux administrations shogunales et à celles des fiefs. En somme, en étudiant un groupe de villages et son sanctuaire, nous serons confrontés à des questions variées dont l'étude est indispensable aux recherches sur les sociétés locales en province, durant l'époque d'Edo.

De ce fait, ce travail se trouve à l'intersection entre plusieurs courants de recherches, anciens ou récents, aussi avant d'entrer dans le vif du sujet, il nous paraît important de les présenter ici. Toutefois, nous souhaitons auparavant insister sur le fait que dans le cadre de

² Le terme *ujiko* est composé de *ko*, l'enfant, et d'*uji*, le « clan », et est à mettre en rapport avec un autre terme, *ujigami*, où *gami* signifie « la divinité ». Il s'agit donc de deux termes fonctionnant en couple : d'un côté une divinité d'un « clan » plus ou moins large et précisément défini, et de l'autre ce « clan ».

³ La fonction de prêtre peut être appelée de nombreuse manière, *kannushi* semblant être la plus courante, mais *shikan* 祠官 apparaît également, souvent pour désigner un prêtre ayant reçu une reconnaissance officielle. *Negi* est généralement utilisé pour des prêtres ayant une fonction secondaire et subordonnée, aussi traduirons-nous ce terme par « assistant du prêtre », mais notons que cette distinction n'est pas forcément adaptée à toutes les situations : en effet, dans les sanctuaires les plus importants comme celui d'Ise, les prêtres de rangs élevés sont appelés *negi* et leurs assistants *kannushi*. D'autres appellations, telles *shajin* 社人 ou *jinin* 神人 semblent désigner des personnes de rang inférieur ou des personnages dont le rôle se rapprocherait plus de celui d'un patron. Enfin, signalons l'usage d'un terme plus général, *shinshoku* 神職, qui peut désigner l'ensemble des desservants du Shintô.

⁴ Dans *Le sabre et l'encens* (Collège de France – Institut des Hautes Etudes Japonaises, 2005), Nathalie Kouamé indique à la note 24 p. 69 : « le terme *shasô* (« bonze d'un sanctuaire ») renvoie à la catégorie des moines bouddhistes qui sont attachés à un sanctuaire shintô. On appelle *bettôji* 别当寺 ou *jingûji* 神宮寺 le temple dans lequel ils résident. (...) A l'époque d'Edo, les *shasô* avait généralement un pouvoir plus important que celui des prêtres shintô ». Et à la note 38 p. 74 : « le terme *bettô* est polysémique. (...) il peut renvoyer à des temples qui sont attachés à un sanctuaire shintô (...) ou à des bonzes rattachés à ce genre de temples et qui administrent les diverses affaires du sanctuaire shintô (services liturgiques, gestion des terres, etc.). Dans cette dernière acception, le terme de *bettô* désigne une catégorie de bonzes *shasô* (...). De façon générale, le titre de *bettô* est donné au chef d'un office. »

cette recherche, l'étude de sanctuaires shintô et de leurs desservants n'est qu'un moyen utilisé pour étudier des sociétés paysannes japonaises de l'époque d'Edo et préciser que nous n'avons aucune prétention de faire de l'histoire religieuse dont les questions et enjeux nous dépassent. Notre objectif principal est bien l'étude du fonctionnement de groupes sociaux agissant à un niveau non-institutionnel, hors du cadre administratif officiel et basés sur des liens et organisations traditionnels.

Etudes préliminaires et courants historiographiques :

- Histoire religieuse :

Toutefois, les travaux d'histoire religieuse sur les sanctuaires sont anciens et il est important d'en avoir connaissance. Inoue Tomokatsu 井上智勝 (1967–), se basant sur les mots de Miyaji Naoichi 宮地直一 (1886 – 1949), explique qu'en Histoire, l'étude du Shintô est composée de deux axes : « l'histoire des sanctuaires » et « l'histoire du Shintô », et rappelle que « l'histoire des dieux » était populaire avant et pendant la seconde guerre mondiale. Il définit alors ces deux principaux axes de la manière suivante : « l'histoire des sanctuaires » consiste en des études « historiques ou formelles », tandis que « l'histoire du Shintô » est composée « d'études religieuses ou philosophiques » du Shintô.⁵ Il doit être possible de faire remonter l'origine de ces recherches aux savants de l'époque d'Edo qui, tels les « spécialistes des études nationales » (*kokugakusha* 国学者) ou Hayashi Razan 林羅山 (1583 – 1657), se sont intéressés au Japon et de ses origines. Cependant, sous l'influence du rejet de l'impérialisme et du Shintô d'Etat après-guerre, les historiens ont évité d'aborder tant les sanctuaires que l'empereur dans leurs travaux, et les spécialistes de l'époque d'Edo se sont contentés de reléguer l'empereur et sa cour à un état d'impotence afin de mieux les ignorer. Mais, entraîné par le mouvement de réévaluation de la place de l'empereur et de la cour de Kyôto qui débuta dans les années soixante-dix, et soutenu par les études des années quatre-vingt-dix sur les statuts sociaux et leurs marges⁶, les travaux sur les prêtres et les sanctuaires à l'époque d'Edo ont repris.⁷

⁵ Inoue Tomokatsu, *op. cit.*, p. 270.

⁶ Statuts sociaux : *mibun* ; marges statutaires : *mibunteki-shûen*. Le mouvement d'étude des marges statutaires fait l'objet d'une courte présentation dans le troisième point de cette partie.

⁷ Inoue Tomokatsu, *op. cit.*, p. 270.

- Les travaux sur les assemblées de sanctuaires (*miyaza*) :

En plus de « l'histoire du Shintô », des travaux relatifs aux « assemblées des sanctuaires » (*miyaza* 宮座)⁸ ont été effectués, non seulement en histoire, mais aussi du point de vue de nombreux champs d'études, tels que sociologie, ethnologie, anthropologie, etc. Ne serait-ce que dans les études historiques les travaux sont légions. Ces recherches remontent à la première moitié du 20^{ème} siècle et aux premiers travaux d'études folkloriques menés par Yanagita Kunio (1875 – 1962), et le travail fondateur sur les recherches centrées uniquement sur ces assemblées a été publié en 1941 par Higo Kazuo 肥後和男 (1899 – 1981)⁹. Après-guerre, dans cette période où l'histoire religieuse du Shintô semble marquer un temps d'arrêt, ce sont les ethnologues et spécialistes des études folkloristes qui feront vivre les études sur les sanctuaires, notamment au travers des travaux sur les *miyaza* et leurs apports dans ce domaine sont non-négligeables. Ils sont notamment les premiers à avoir étudié toute l'importance de ce groupe dans l'organisation de la vie agricole du village. Nous constatons cependant bien souvent que les chercheurs travaillant sur ce sujet en sont venus à se focaliser sur ces organisations elles-mêmes au détriment de leur environnement.

C'est ainsi qu'est née l'apparente nécessité de classer les *miyaza* ou de les positionner dans l'Histoire. Par exemple, Hagiwara Tatsuo 萩原龍夫 (1916 – 1985) affirmait que le *miyaza* est une institution typique de l'époque médiévale, alors que le système de gestion des sanctuaires durant l'antiquité est basé sur le système des *uji* 氏, les groupements familiaux instaurés alors par l'Etat, et que celui de l'époque « moderne »¹⁰ est basé sur l'*ujiko*,

⁸ Organisations dont l'appartenance était généralement un privilège, au moins dans la première moitié de la période. Mais nous verrons dans notre travail que tous les sanctuaires ne sont pas gérés par de telles organisations fermées et que réduire l'étude des sanctuaires ou de leurs communautés de fidèles aux seuls *miyaza* est un véritable problème méthodologique.

Outre les termes « *miyaza* », « assemblée du sanctuaire » ou « assemblée » tout court, il nous arrivera dans la suite de ce travail d'utiliser la forme abrégée de ce mot, *za*.

⁹ Higo Kazuo, *Miyaza no Kenkyū* 『宮座の研究』 (Etude sur les assemblées de sanctuaire), éd. Kōbundō, Tōkyō, 1941.

¹⁰ L'historiographie japonaise inspirée du modèle occidental de périodisation de l'Histoire, distingue une Antiquité (généralement défini comme correspondant aux époques Nara et Heian : du début VIII^{ème} à la fin XII^{ème} siècle), un Moyen-âge (qui correspondrait aux époques Kamakura et Muromachi : de la fin XII^{ème} à la deuxième moitié du XVI^{ème} siècle), ainsi qu'une époque contemporaine (de l'après-guerre à nos jours). Entre ces deux dernières périodes se trouvent deux époques, l'une appelée *kinsei*, les « siècles proches » et souvent nommée « époque pré-moderne » (de la deuxième moitié du XVI^{ème} siècle à 1868), et une autre appelée *kindai*, les « âges proches » et souvent considérée comme « l'époque moderne » (1868 – 1945).

Toutefois le fait d'appeler le *kinsei* « époque pré-moderne » pose plusieurs problèmes. Un est logique : il place une époque de transition (« avant l'époque moderne ») après une autre (« Moyen-âge »). Un autre est idéologique, ce terme renvoyant aux débats sur la modernité et les raisons du rattrapage économique et technique des pays occidentaux par le Japon (sur le sujet, lire par exemple Daniel V. Botsman, *Punishment and power in the making of modern Japan*, Princeton University Press, 2005). Et pourquoi appeler par un nom différant une époque qui ressemble tant à notre époque moderne, tant par la datation que par le fonctionnement de la société ? Ces raisons font que nous considérons ces termes comme plutôt inadaptés, aussi c'est avec prudence que nous désignerons la

la communauté des fidèles sans distinction de privilèges.¹¹ A l’opposé, Takeda Chôshima 竹田 聰洲 (1916 – 1980) voit que durant l’époque « pré-moderne », « d’une manière générale, leur nombre augmente et leur composition se concentre sur des membres d’une même couche sociale », aussi place-il cette époque au centre de l’histoire de ces fraternités.¹² Andô Seiichi 安藤精一 (1922–), lui, considère que « plutôt que parler d’époque médiévale ou pré-moderne, il vaut mieux considérer qu’il s’agit d’un élément de l’organisation féodale, commun aux deux périodes ». Pour lui, la division périodique est la suivante : tout d’abord vient la période basée sur le système des *uji*¹³ de l’antiquité, puis celle où le *miyaza* est un système inscrit dans la société féodale, et enfin l’époque « moderne » où le *miyaza* perd son aspect d’organisation pour privilégiés et entre dans le « système des *ujiko* », il est ouvert à tous les habitants et fidèles de la divinité.¹⁴

Cependant, à propos de cette affirmation, Harada Toshimaru 原田敏丸 (1925–) s’est demandé si Andô Seiichi « ne penserait pas que cette nature féodale implique un lien entre *miyaza* et pouvoir féodal ». Ce dernier répondit que « les *miyaza* ne sont pas des constructions imposées par le haut, par les pouvoirs politiques ou religieux. Ce sont des organisations fondées par des paysans en fonction des conditions économiques et sociales de leur communauté, et qui n’apparaissent pas là où ces conditions n’étaient pas remplies. »¹⁵ En somme, ces fraternités ont été établies et se sont développées au sein de la société féodale, en fonction des particularismes de chaque village, et pour cette raison, les *miyaza* de cette époque sont de « type féodal », dit-il. Pour renforcer son affirmation selon laquelle les *miyaza* ne sont pas plus caractéristiques de l’époque médiévale que de l’époque « pré-moderne », Andô Seiichi cite Takamaki Minoru 高牧實 (1933–) : « du point de vue de la période d’apparition et de développement des *miyaza*, nous ne pouvons pas dire qu’il s’agisse

période étudiée par « époque d’Edo » et que nous réserverons autant que possible, l’usage des termes « pré-moderne » et « moderne » placés entre guillemets aux citations .

¹¹ Hagiwara Takeo 萩原龍夫, *Chûsei saishi shoshiki no kenkyû zôhohan* 『中世祭祀組織の研究 増補版』 (Etudes des groupes organisant les rites et fêtes religieuses au Moyen-âge, édition augmentée), éd. Yoshikawa Kôbunkan, 1975, p. 452

¹² *Nihon shûkyôshi kôza, dai san kan* 『日本宗教史講座、第三巻』 (Cours d’histoire religieuse, vol. 3) 1967, p. 151

¹³ Andô Seiichi n’explique pas ce qu’il entend par « système d’*uji* de l’antiquité », cependant Ôgoshi Katsuaki dit que « à l’origine de la coutume du *miyaza*, il y a, dans la société basé sur le système des *uji* (« clans ») de l’antiquité, la séparation entre *bemin* (groupes familiaux centrés sur un métier et au service de la cour), *ryôtô* (serviteurs) et *ujigami* (氏上) ou *ujibito* qui étaient à la tête des clans *uji*. Il semble que ces derniers se chargeaient de la gestion des rites destinés à la divinité du clan. »

Cf. Ôgoshi Katsuaki 大越勝秋, *Miyaza, Izumi-chihô ni okeru sôgôteki kenkyû* 『宮座、和泉地方における総合的研究』 (Miyaza : étude générale dans la province d’Izumi), éd. Daimeyôdô, 1969, p. 18.

¹⁴ Andô Seiichi, *Kinsei miyaza no shiteki tenkai* 『近世宮座の史的展開』 (Développement historique des *miyaza* de l’époque « pré-moderne »), éd. Yoshikawa Kôbunkan, 2005, p.15.

¹⁵ *Idem*, p. 31.

seulement du Moyen-âge ou de l'époque pré-moderne. » Or celui-ci ajoute : « de plus, du fait que nous pouvons déjà voir des sociétés organisatrices de fêtes basées sur l'*ujiko* [= la communauté des fidèles dans son ensemble, sans distinction de privilèges], restreindre le Moyen-âge et l'époque pré-moderne aux seuls *miyaza* pose un problème de fond. »¹⁶ Ce à quoi Andô Seiichi ne répond pas, préférant poursuivre sur ses propres préoccupations : « ce à quoi il faut réfléchir, c'est : quelles sont les particularités des *miyaza*, quelle en est la nature véritable ? »¹⁷

Faut-il comprendre que les organisations de fidèles qui ne sont pas basées sur le privilège de la participation, qui existent pourtant dès l'époque d'Edo et selon toute vraisemblance dès la période qui précède, n'entrent pas dans le champ d'études sur les assemblées de sanctuaires du fait même de cette absence de privilège et sont donc à ce titre ignorées par Andô Seiichi et une partie de ses collègues ? Est-ce un problème de méthode, comme le suggère Takamaki Minoru, ou faut-il voir une autre raison plus profonde ?

Selon l'analyse d'Andô Seiichi, les *miyaza* suivent un mouvement global allant d'une organisation « féodale », c'est à dire inscrite dans la féodalité et pour laquelle le privilège de la participation est essentiel, à une organisation « moderne », ouverte à l'ensemble de l'*ujiko* formé de tous les habitants de la localité, qui apparaît d'abord progressivement à partir de la deuxième moitié de l'époque d'Edo puis très rapidement à partir de l'ère Meiji et l'entrée dans la « modernité ». Or cette analyse est faussée dans la mesure où elle ignore les cas où, dès l'origine, il n'y a pas eu de *miyaza* et donc de privilège de l'appartenance à un groupe social fermé. Sur ce point, il est impossible de dire si Andô Seiichi et ses collègues pensent cela en toute conscience, mais il est difficile de ne pas y voir le travail des idées et thèmes du modernisme.

C'est à dire que dans un système analytique où une société de privilèges et de monopoles renvoie à la société féodale tandis qu'une société sans privilèges est une société « moderne », le « système des *miyaza* » est lié à la société féodale, tandis que le « système *ujiko* » correspond à l'époque dite « moderne ». Or, dès le Moyen-âge et durant toute l'époque d'Edo il existe des organisations de fidèles qui ne sont pas fondées sur un privilège mais bien sur la participation de tous. Et pourtant, sous l'influence de cette pensée, seules les assemblées fermées par les privilèges qui s'ouvrent au cours de l'époque d'Edo ou durant les ères Meiji et suivantes (« l'époque moderne ») font l'objet des travaux des spécialistes des

¹⁶ Cf. note 8.

¹⁷ Pour la citation complète de Takamaki Minoru et la non-réponse d'Andô Seiichi, cf. Andô Seiichi, *op.cit.* : p. 33-34.

miyaza. Et de ces travaux émerge l'impression d'un bon déroulement de l'Histoire japonaise vers la modernité. Ces études jettent ainsi le doute sur les recherches sur les *miyaza* puisqu'elles incitent à se demander sans cesse si derrière les analyses proposées, l'intention ne serait pas de faire du passage des fraternités du sanctuaire d'un « système de *miyaza* » à un « système d'*ujiko* » un élément de preuve de la « modernisation » du Japon après l'époque d'Edo. Cet argumentaire ignorant dès le départ des données contradictoire incite donc à penser que consciemment ou inconsciemment, certains des plus âgés de ces spécialistes des *miyaza* restent ancrés dans la tentation moderniste de prouver que les caractéristiques du Japon d'avant-guerre, « moderne », se trouvaient déjà en gestation dans le Japon de l'époque d'Edo, « pré-moderne ». Peut-être est-ce aussi une preuve de plus, s'il en fallait, de la dangerosité de formuler un système puis à ignorer les éléments qui ne rentrent pas dans ce cadre parfait.

Un autre point faible des recherches sur les fraternités est qu'elles ne s'intéressent qu'à elles. *Kô*, *teraza* ou *miyaza*, quel que soit leur nom, ces fraternités qui ont pourtant été fondées par des paysans au sein de leur société villageoise, sont comme sorties de leur société pour être étudiées. Alors même que ce type de travaux ont été initiés dans le cadre d'études ethnologiques, beaucoup de ces recherches en viennent à ignorer l'ancrage de ces organisations dans leur société. Mais pouvons-nous vraiment comprendre leur nature et fonctionnement en travaillant ainsi ? Ce point étant en profonde relation avec les études sur les « sociétés locales », nous reviendrons dessus lorsque que nous aborderons ces travaux un peu plus loin.¹⁸

- Organisations de prêtres et études des marges statutaires :

Il est problématique, lors de travaux d'histoire religieuse, de sortir la religion et ses institutions du contexte social, et les études sur les organisations de religieux dans la société japonaise forment une sorte de réponse à ce problème. Au début des années quatre-vingt apparaît un nouveau courant historiographique, celui des travaux sur les « marges statutaires » (*mibun-teki shûen* 身分的周縁) visant à étudier au-delà des discours idéologiques la réalité de la société japonaise, en ciblant comme objet d'études des groupes sociaux jusque-là négligés

¹⁸ A propos des travers des recherches sur les *miyaza* que nous avons essayé de recenser ici, nous noterons tout de même que la vaste littérature disponible sur le sujet nous a incités à nous concentrer sur les travaux en relation avec nos propres recherches, notamment ceux d'Ôgoshi Katsuaki et d'Andô Seiichi. Or le premier était actif dans les années 1950 – 1960, et le second a dépassé les soixante-dix ans. Il reste à voir ce qu'il en est des travaux de la nouvelle génération.

par les travaux marxisants dominant l'historiographie japonaise, et ainsi, « revenir au peuple » proprement dit.¹⁹

Selon l'idéologie officielle du gouvernement de l'époque d'Edo, le shogunat ou *bakufu* 幕府, la société était divisée en quatre groupes sociaux, quatre statuts, dans l'ordre suivant : samurai-lettrés, paysans, artisans et commerçants. Cette conception, reprise de la Chine confucéenne, ignore de nombreux autres groupes sociaux, tels les pêcheurs, les prêtres, les lettrés non guerriers, les moines de bas rangs, ainsi que les deux statuts faisant l'objet d'une ségrégation : les « impurs », *eta*, et les mendiants, *hinin* (littéralement : les non-humains 非人, mot qui a peut-être été adopté par glissement de la langue depuis *hinnin* 貧人 : « pauvre »²⁰). Outre les statuts sociaux, l'Etat a fait en sorte que chaque individu soit inscrit dans un groupe social local, permettant l'enregistrement, le contrôle et le paiement d'une corvée ou d'un service dû à l'autorité seigneuriale (*yaku* 役). Succinctement, il s'agit en campagne du village pour les paysans (mais également pour les pêcheurs, *eta*, etc.), du quartier pour les habitants des bourgs (et plus particulièrement les propriétaires terriens) et de la maisonnée, *ie* 家, pour les guerriers ou assimilés (comme les nobles de cour). Pendant longtemps, l'historiographie s'est intéressée aux quatre statuts sociaux, le discours évoluant à la fin des années 1970, début des années 1980 vers un questionnement sur le lien entre le statut social, le lieu social et la charge due aux autorités. Ce questionnement a entraîné un renouvellement des problématiques, et certains chercheurs, comme Yoshida Nobuyuki 吉田伸之 (1947-) ou Tsukada Takashi 塚田孝 (1954-), se sont intéressés à l'étude de groupes « aux marges des statuts sociaux ». Ces travaux comportent plusieurs volets : l'un par exemple, porte sur les couches sociales les plus fragiles (*hinin*, *eta*, quartiers de prostitutions...), un autre sur des modalités de la sociabilité qui sortent des cadres connus, tels que les corps de métiers (*nakama* 仲間), associations d'acheteurs (*nakaga.i* 仲買) et autres, organisations reconnues officiellement par les autorités ou visant à l'être, en échange du paiement d'un droit (*myôgakin* 冥加金), et dont les membres – dont le nombre est fixé par les autorités – comportent certes des gens de même statut, mais qui n'habitent pas forcément dans le même quartier ou village.

¹⁹ A propos de ce courant historiographique, le lecteur pourra se référer pour plus de précision à l'article de Guillaume Carré : « Les marges statutaires dans le Japon prémoderne : enjeux et débats », dans : *Annales HSS*, 66^{ème} année – n°4, EHESS, Paris, octobre-décembre 2011, p. 955 – 976

²⁰ Cf. Tsukada Takashi : *Kinsei mibun-shakai no toraekata – Yamakawa Shuppansha kôkô nihonshi kyôkasho wo tsûshite* 『近世身分社会の捉え方 — 山川出版社高校日本史教科書を通して』 (Manières d'envisager la société statutaire de l'époque d'Edo – au travers des manuels de lycée de la maison d'édition Yamakawa), édité par le Centre de Recherche sur la Question des Populations Discriminées, Kyôto, 2010, p. 40 – 41.

Dans le cadre de ces travaux et à côté de l'histoire religieuse et des études sur les assemblées de sanctuaires, se sont développées des recherches sur les prêtres du Shintô et les organisations qu'ils ont pu former, officielles (et donc proches des corps de métiers) ou non. Le développement de ces nouveaux sujets a permis à l'histoire religieuse japonaise d'opérer un rapprochement avec l'histoire sociale et les thèmes chers au courant des études sur les marges statutaires. A l'origine de ce développement se trouve notamment Takano Tomohiko 高埜利彦 (1947-) et le groupe qui s'est formé autour de lui, qui poursuivent des recherches sur les diverses organisations qui se sont constituées autour de la cour impériale et de la noblesse curiale, ou encore Inoue Tomokatsu qui s'est intéressé aux organisations officielles de prêtres shintô.

Parmi ces organisations de prêtres, se trouve celle constituée autour de la maison Yoshida (吉田家) de Kyôto – qui est à l'origine de la doctrine du Shintô Unique (*Yuiitsu-Shintô* 唯一神道) et dont le chef porte le titre de maître du bureau des Affaires des Dieux 神祇管領長上 – et qui, s'appuyant sur le « Décret shogunal réglementant les sanctuaires et prêtres de type *kannushi* et *negi* » (*Shosha negi kannushi hatto* 「諸社禰宜神主法度」) de 1665, s'est efforcée d'unifier sous sa férule les prêtres de l'ensemble de l'archipel. La maison Yoshida prône le Shintô Unique – l'Unique Voie des Dieux – et pousse à la séparation entre les divinités du Shintô et celles du Bouddhisme, alors même que ces religions sont généralement en situation de syncrétisme. S'opposant au bouddhisme, les Yoshida inverse la doctrine héritée de l'école bouddhique Shingon qui voit dans les divinités du Shintô des émanations des bouddhas : pour le Shintô des Yoshida, ce sont les bouddhas et autres esprits du bouddhisme qui sont des émanations des divinités du Shintô. Or, le syncrétisme hérité du Shingon a, dans de très nombreux cas, pour conséquence que des moines sont chargés des rites des sanctuaires de province.²¹

Mais depuis le décret de 1665, un prêtre shintô souhaitant exercer de manière officielle et pouvoir porter les vêtements de cour adaptés à cette fonction doit recevoir une patente, *kyojô* 許状, émanant des Yoshida. De plus, ceux-ci prétextant servir d'intermédiaires pour leur divinité ancestrale, Amenokoya no Mikoto, ils se sont le droit d'accorder à des requérants des documents attribuant à leur divinité le titre de « Grande Divinité Lumineuse » (*Daimyôjin* 大明神) ou celui de « Grande Apparition Circonstanciée » (*Daigongen* 大権現), ou encore des rangs de cour, alors même que leur attribution reste un privilège impérial. Ces demandes de

²¹ Maeda Hiromi : « Court rank for village shrines, the Yoshida house's interactions with local shrines during the mid-Tokugawa Period », in *Japanese journal of religious studies* - 2002 Fall, 29 ; 3-4 - *Tracing Shinto in the history of kami Worship*, p. 327.

titres et de rangs pour les divinités, ainsi que de patentes pour les prêtres, ne sont pas anodines car dans un contexte où les familles de cour n'ont que peu de moyens financiers, les sommes accompagnant ces demandes permettent d'entretenir le train de vie et le fonctionnement de la maison Yoshida et de son organisation de prêtres, tandis que le paiement des intermédiaires, les achats de cadeaux et de vêtements pour l'entrevue avec les conseillers voire le chef de la famille, etc., font vivre les nombreux commerces et familles de cour qui gravitent autour des Yoshida.²²

La maison Shirakawa qui occupe depuis plusieurs siècles le poste de chef du Ministère des Affaires des Dieux, met en ordre ses traditions familiales en 1711, reçoit le soutien de *kokugakusha*, des savants spécialisés dans l'étude du Japon, de ses légendes et de son Histoire, tels qu'Usui Masatane 白井雅胤²³, et commence à son tour à distribuer des autorisations d'exercer à partir du milieu du 17^{ème} siècle, alors même que de son côté, la maison Yoshida cède aux pressions et cesse de distribuer des rangs de cour. Les titres tels que « Grande Divinité Lumineuse » qu'elle propose également sont beaucoup moins populaires qu'un rang de cour car déjà utilisés couramment et sans autorisation spéciale par les fidèles. Qui plus est, le nombre d'adhésions à son organisation diminue durant cette période, alors que la concurrence des Shirakawa prend forme.²⁴

A propos de la fondation de ces deux groupes, Tsukada Takashi a écrit en 2000 que ces organisations de prêtres sont proches de celles des maîtres du Yin et du Yang (*onmyôshi*), des ascètes du *shûgen*, des athlètes de sumo, des chefs de troupes (*zatô*) ou des fondeurs (*imoji*), etc., et que « ce sont des constructions sociales qui se sont organisées grâce au lien entre une famille de la noblesse de cour et un corps de métier, ou encore, par la possibilité de s'appuyer sur le prestige et l'autorité de la cour ».²⁵

Partant de ces propos, Inoue Tomokatsu a étudié l'administration centrale du groupe de prêtres centré sur la maison Yoshida et le processus de formation de cette organisation. Il insiste alors sur l'indépendance des prêtres de province, et sur le fait que dans un

²² Outre les Yoshida et les Shirakawa qui seront au cœur d'organisations de prêtres shintô, d'autres maisons curiales se verront ainsi accorder par le shogunat la mainmise sur une corporation (cf. citation de Tsukada Takashi, *infra*).

²³ A vécu au début – milieu du 18^{ème} siècle (dates exactes inconnues). Sur le personnage et son action, le lecteur pourra se reporter à : Inoue Tomokatsu : « Shingi Haku Shirakawa-ke no taitô to gakutô Usui Masatane » 「神祇伯白川家の台頭と学頭白井雅胤」 (Pensée et activité du directeur Usui Masatane : l'apparition d'une nouvelle famille dirigeante de prêtres shintô, la famille Shirakawa), dans : *Shûkyô kenkyû* 『宗教研究』 (Journal d'Etudes Religieuses), numéro 79 (4) : actes du 64^{ème} colloque, p. 999 – 1000, 2006.

²⁴ Voir à ce sujet : Maeda Hiromi, *op. cit.*

²⁵ Tsukada Takashi 塚田孝, *Mibunron kara rekishigaku wo kangaeru* 『身分論から歴史学を考える』 (Penser l'Histoire à partir des travaux sur les statuts sociaux), éd. Azekura Shobô 校倉書房, 2000, p.156.

environnement basé à la fois sur l'antique système administratif des provinces et districts (*koku-gun* 国郡) et sur une restructuration engendrée par les fiefs de provinces, le processus d'organisation des Yoshida s'est largement appuyé sur des réseaux locaux de prêtres, préexistants. En somme, il est dangereux d'établir une similitude entre ce système organisationnel, et la réorganisation des écoles bouddhiques imposée par le pouvoir shogunal et donnant naissance à une structure très hiérarchisée, avec un centre religieux, *honzan* 本山 à sa tête, des temples supérieurs, *honji* 本寺, qui lui sont subordonnés, et une multitude de temples et monastères inférieurs, *matsuji* 末寺, dépendant chacun d'un *honji*. Il est vrai que dans le cas des Yoshida, il existe une structure similaire, avec l'administration centrale, *honsho* 本所, des maîtres des décrets (*furekashira* 触頭) dans chaque province, chargés de contrôler les prêtres, *shinshoku* 神職, qui leur sont subordonnés. Cependant, les rapports de subordination ne sont pas les seuls à exister dans cette organisation, et qui plus est, pour les prêtres, l'affiliation est peut-être une subordination mais surtout la possibilité d'user de l'influence et du pouvoir de l'administration centrale en cas de problème.²⁶

De plus, outre les organisations de religieux du Shintô centrées sur des familles de la cour impériale, existent aussi des groupes et des fraternités de prêtres locaux. Ainsi, Usuboya Yoshifumi 靱矢嘉文 (1976-) a montré l'existence dans le Kantô²⁷ d'un groupe de prêtres appelé *nentô dokurei* 念頭独礼 (c'est à dire ayant le privilège de participer aux cérémonies et audiences du Nouvel An au palais du shogun) et indépendant des puissances centrales que sont les familles Yoshida et Shirakawa. Au sein de ce groupe, certains prêtres avaient reçu une patente de la part de l'une ou l'autre des deux familles, mais d'autres n'étaient pas affiliés, tandis que d'autres encore l'avaient été avant de cesser de l'être.²⁸ Cette fraternité était organisée autour d'une identité commune liée à leur relation privilégiée avec le shogunat, à savoir leur droit – et devoir – de participer aux cérémonies du premier mois de l'année se tenant au château d'Edo, et notamment leur participation à l'audience du shogun, *omemie* 御目

²⁶ Ino.ue Tomokatsu, « Kinsei Honsho no Seiritsu to Tenkai – Shingikanryô Chôjô Yoshida wo Chûshin ni – » 「近世本所の成立と展開—神祇管領長上吉田家を中心に—」 (Fondation et développement de centres administratifs durant l'époque d'Edo – le cas de la famille Yoshida, directeur-adjoint du ministère des Affaires des Dieux), dans *Nihonshi Kenkyû*, 487 『日本史研究 487』 (Recherches sur l'Histoire du Japon, n°487), 2003, p. 136-137. Egalement : *Kinsei no jinja to chôtei ken.i* 『近世の神社と朝廷権威』 (Les sanctuaires shintô de l'époque (pré)moderne) et le prestige de la cour), Yoshikawa Kôbunkan, 2007.

²⁷ « Région au delà de la Barrière de l'Est » : désigne les contrées à l'Est de Kyôto et notamment autour d'Edo.

²⁸ Usuboya Yoshifumi 靱矢嘉文, « Shinshoku no shûdanka to bakufu shihai – Musashi no kuni dokurei kannushizô wo jirei ni » 「神職の集団化と幕府支配—武蔵の国独礼神主層を事例に」 (Organisation des prêtres et pouvoir shogunal - l'exemple des prêtres de la province de Musashi participant à la cérémonie du Nouvel An au palais du Shogun), dans : sous la dir. de Ino.ue Tomokatsu et Takano Toshihiko 高埜利彦, *Kinsei no shûkyô to shakai*, 2, *Kokka kenryoku to shûkyô* 『近世の宗教と社会—2—国家権力と宗教』 (Religion et société durant l'époque d'Edo, vol. 2, pouvoir central et religion), 2008, p. 72.

見, ayant lieu le 6^{ème} jour de l'année. Du fait du faible nombre des prêtres participant à ces cérémonies, ils s'arrangeaient pour loger ensemble durant leur séjour à Edo, ou agissaient de concert, poussés par un sentiment partagé d'avoir un rang particulier, et constituèrent ainsi de fait une association de prêtres alors même qu'ils n'en avaient ni reçu l'ordre ni demandé l'autorisation au pouvoir central. A partir de cet exemple, nous comprenons l'importance d'approfondir les connaissances sur ces groupes et réseaux de prêtres en province. Aussi garderons-nous à l'esprit dans le présent travail, les résultats des recherches d'Usuboya Yoshifumi ainsi que celles sur les réseaux de prêtres locaux, ou centrés sur les Yoshida ou les Shirakawa.

- « Sociétés de temples », « sociétés de sanctuaires » et travaux sur les sociétés locales :

Outre l'histoire religieuse en relation avec les études sur les marges statutaires, et donc les travaux sur les prêtres et les groupes qu'ils constituent, les années 2000 ont connu un important développement de la prise en compte de la religion et de la vie religieuse dans l'histoire sociale. Là encore, nous relèverons toute l'importance que revêt pour l'historiographie japonaise ce regard nouveau porté sur la vie religieuse, conçue dès lors comme incluse dans la vie sociale, alors que les débats idéologiques tendaient jusque-là à éviter cette question. Cette démarche a été théorisée par Yoshida Nobuyuki en 2007 dans le premier chapitre de *Mibunteki shûen to kinsei shakai, 6, Jisha wo sasaeru hitobito*²⁹, où il définit ce qu'il appelle les « sociétés des temples et monastères » (*jiin shakai* 寺院社会). Il désigne ainsi « société de temples », l'organisation spatiale et sociale formée autour des temples et monastères. C'est à partir de ses propres recherches sur le temple Sensô-ji d'Edo, mais également à la lecture des travaux communs entre la municipalité d'Izumi et le département d'Histoire de l'Université Municipale d'Ôsaka sur le temple Sefuku-ji du mont Makio, ainsi que sur les temples du mont Matsuo³⁰, qu'il a développé cette grille d'analyse. Ses travaux relatifs au Sensô-ji font l'objet d'articles, dont un inclus dans le 8^{ème} chapitre du sixième volume de la série *Mibunteki shûen to kinsei shakai* précédemment évoqué, dans

²⁹ Ss la dir. de Yoshida Nobuyuki : *Mibunteki shûen to kinsei shakai, 6, Jisha wo sasaeru hitobito* 『身分的周縁と近世社会、6、寺社をささえる人びと』 (Les marges statutaires et la société de l'époque de l'époque d'Edo, vol. 6, Les gens qui soutiennent les temples et sanctuaires), Yoshikawa Kôbunkan, Tôkyô, 2007.

³⁰ Par le bureau d'historiographie de la municipalité d'Izumi 和泉市史編さん委員会 : *Izumishi no rekishi 1 – Yokoyama to Makio-san no rekishi* 『和泉市の歴史 1—横山と榎尾山の歴史』 (Histoire de la municipalité d'Izumi 1 – Histoire de la [vallée] Yokoyama et du mont Makio), 2005, et : *Izumishi no rekishi 2 – Matsuo-dani no rekishi to Matsuo-ji* 『和泉市の歴史 2—松尾谷の歴史と松尾寺』 (Histoire de la municipalité d'Izumi 2 – Histoire de la vallée Matsuo et du temple Matsuo-ji), 2008 (dorénavant, ces titres seront abrégés en « IR » suivi du numéro du volume).

lequel l'organisation interne de ce grand centre bouddhique ainsi que l'importance qu'il revêt pour les nombreux quartiers environnants sont longuement développés.

Ainsi, selon le professeur Yoshida, les caractéristiques des sociétés de temples urbaines sont les suivantes :

« elles sont basées sur une unité : le moine, qui a des caractéristiques similaires à la maisonnée des guerriers, *ie* 家. Comme les maisonnées guerrières, ils n'ont pas de lien avec le processus de production de leur territoire et dépendent complètement du « processus de répartition et de consommation », aussi sont-ils séparés des sociétés locales, ou autrement dit, ils développent encore d'avantage leur caractère urbain. En comparaison avec la maisonnée des guerriers, l'organisation des moines au cœur de la société du temple, est horizontale et comprend une forme d'égalitarisme.

Enfin, l'espace de ces temples est divisé en deux parties, l'une constituant « l'intérieur du temple », fermé aux personnes extérieures et composé d'organisations horizontales telles que les habitations des moines, et l'autre formée des environs du temple, enceinte incluse, qui est ouverte, et accepte et comporte des éléments variés venant du monde extérieur ».³¹

Or les environs du temple évoqués dans ce quatrième point, sont le lieu d'interactions sociales et économiques entre l'établissement religieux et les habitants ou les marchands travaillant aux alentours. C'est ainsi que le professeur Yoshida a mis en évidence le rôle des zones sises devant les portes d'un temple, *monzen* 門前, zones bien souvent exemptées d'impôts et appartenant à un monastère qui la loue à des marchands. Il a également montré le rôle que jouent les monastères du Sensô-ji pour les populations défavorisées des environs puisqu'ils possèdent et louent des habitations d'arrière-cour.

Le professeur Yoshida suggère ensuite la possibilité d'utiliser une telle approche théorique pour les plus grands sanctuaires shintô urbains, et de présenter les quatre points suivants pour les « sociétés de sanctuaires » (*jinja shakai* 神社社会) des grandes villes que sont déjà à l'époque Edo et Ôsaka :

« si nous inter-changeons les bâtiments du culte (*shaden* 社殿 ou *haiden* 拜殿) [des sanctuaires shintô] avec les bâtiments religieux et habitations des moines dans les temples bouddhiques, et les prêtres et moines du sanctuaire (moines *shasô* 社僧) avec les moines et les monastères de base (*shiin* 子院), nous obtenons pour les sociétés des sanctuaires, un caractère urbain et une structure proche de celle des sociétés des temples.

³¹ Yoshida Nobuyuki 吉田伸之, « Jiin, jinja to mibunteki shûen » 「寺院・神社と身分の周縁」 (Temples, sanctuaires et marges statutaires), *opus cité*, p. 3.

D'un point de vue spatial, comme dans les sociétés des temples, nous pouvons également distinguer deux parties, l'une constituant « l'intérieur du sanctuaire » (*shanai* 社内) formé des bâtiments du culte, des résidences des prêtres et de leurs familles (*shake* 社家) ou de celles des moines *shasô*, et l'autre étant « l'enceinte » (*keidai* 境内) qui entoure la première.

Ayant effectué une première comparaison entre les deux types de sociétés, le point le plus important restant à traiter est de savoir quels sont les particularismes des groupes de prêtres (sont-ils formés de relations horizontales ou non) et quelles sont les formes de la propriété dans ces sociétés de sanctuaires. »

Suite à cette définition, il ajoute : « Le plus gros obstacle [à ce type de travaux] est celui des quantités : villes – seigneuriales ou autres – ou provinces, nous pouvons nous attendre à ce que le nombre de sociétés de sanctuaires soit largement inférieur à celui des sociétés de temples. »³²

En 2008, se basant sur la présentation théorique des sociétés de temples du professeur Yoshida, Yamashita Sôichi 山下聡一 (1974-) a présenté l'étude concrète de la société formée par un sanctuaire d'Ôsaka. Après avoir pointé du doigt le fait que les études portant sur les sociétés locales formées autour de temples ou de sanctuaires comptent un certain retard, il insiste sur le fait que pour la compréhension de la société urbaine d'Ôsaka, il est indispensable de s'intéresser à l'architecture des sociétés de sanctuaires. Suite à quoi il entame la présentation des résultats de ses travaux sur le sanctuaire Ikutama et sur la fraternité constituée par ses prêtres, à l'époque d'Edo.³³

Il commence son analyse par la présentation de son organisation spatiale. Ainsi, il détermine concrètement l'emplacement des divers bâtiments présents sur le territoire du sanctuaire, comme celui des résidences des prêtres, et montre que ce territoire est composé de deux espaces distincts : « l'enceinte », *keidai*, et les terrains exemptés d'impôts par lettre au sceau vermillon (*shuinchi* 朱印地)³⁴. L'enceinte est constituée de l'espace interne du sanctuaire, *shanai*, qui est centré sur le pavillon principal ainsi que sur les autres bâtiments religieux shintô, des résidences des prêtres, des assistants du prêtre (*negi*) ou des moines,

³² Yoshida Nobuyuki 吉田伸之, *op. cit.*, p. 3 – 4.

³³ Yamashita Sôichi 山下聡一, « Kinsei Ôsaka Ikutama-jinja ni okeru shake nakama » 「近世大坂生玉神社における社家仲間」 (Fraternités de prêtres au sein du sanctuaire Ikutama d'Ôsaka durant l'époque d'Edo), dans : SDNS n°11, 2008, p. 57.

³⁴ Terrains accordés par le shogunat, appelés ainsi en référence à la couleur du sceau apposé au document attribuant ces terres. Les patentes seigneuriales accordant des terrains à des temples ou sanctuaires portaient un sceau noir. Les terres au sceaux vermillon ne couvraient pas forcément un grand espace mais donnaient de fait un rang élevé à l'établissement religieux qui pouvait se prévaloir de la reconnaissance du shogun.

situées à la périphérie, et enfin d'autres lieux tels que l'espace sis devant la porte (*monzen*). Beaucoup plus éloignées du centre se trouvent la grande rue ou encore les collines des sanctuaires. Par ailleurs, nous pouvons aussi distinguer deux espaces au sein du territoire du sanctuaire du point de vue de la circulation des personnes ne vivant pas dans le sanctuaire : un espace dont nous pouvons supposer l'entrée interdite et comportant les bâtiments centraux du culte, les temples et monastères, les résidences des prêtres et les bâtiments religieux proches des terres sises devant la porte ; l'autre étant par opposition un lieu ouvert à tous, comme les terrains au sein de l'enceinte et l'espace situé devant la porte.

Après cette analyse spatiale, Yamashita Sôichi poursuit par celle de l'organisation sociale interne du sanctuaire, et particulièrement celle des maisonnées des assistants du prêtre, et des prêtresses, *miko*, au travers de leurs règlements internes et notamment du mode de succession. Suite à quoi, il étudie la répartition des rôles entre ces maisonnées ainsi que leur base économique et, point particulièrement intéressant, la transformation de la prêtrise (des *negi*) en un métier basé sur un *kabu* 株, une autorisation d'exercer, monnayable, en nombre limité et nécessaire pour pouvoir travailler et récolter le fruit du travail, semblable aux *kabu* des fraternités et corps de métiers marchands. Ainsi, avec cette étude sur le sanctuaire Ikutama, Yamashita Sôichi prouve l'existence d'un espace et d'une société formés autour d'un sanctuaire puissant, poursuivant ainsi dans la direction montrée par le professeur Yoshida et confortant les sociétés de sanctuaires qu'il a imaginés. Cependant, Yamashita Sôichi lui-même l'a signalé : il reste dans ce travail de nombreux points laissés dans l'obscurité, et notamment celui qui nous intéresse le plus dans le cadre de nos recherches, à savoir les rapports entre le sanctuaire et la communauté des fidèles ou les habitants des environs.

Dans un autre registre, concernant les structures des sociétés locales de villes ou de provinces, le même professeur Yoshida se basant sur ses propres travaux sur les structures des sociétés locales au sein de la ville géante qu'était Edo, fait les remarques suivantes dans ses « Notes sur les potentats sociaux » : « nous pouvons considérer que les structures des sociétés provinciales ont [...] évolué en trois étapes, et nous pouvons dire que les principaux éléments à l'origine de leur détermination sont les trois suivants : les potentats sociaux, les communautés agricoles et les travailleurs « journaliers ». Et l'unité sociale constituée de ces

trois éléments, n'est ni plus ni moins que l'espace dans lequel prend forme la société rurale
». ³⁵

Un autre chercheur, Machida Tetsu 町田哲 (1971-), a repris cette vision et en a appliqué les méthodes à ses recherches sur les structures internes de villages de la province d'Izumi, prouvant ainsi que cette grille d'analyse pouvait être utilisée pour l'étude des sociétés locales rurales.³⁶ Dans ce cadre, il explique que « l'organisation interne d'un village [n'est pas seulement] faite de couches sociales ou de l'organisation de sa gestion », et que « le particularisme » d'un village « n'est pas seulement « les conditions naturelles » en rapport avec la propriété, mais aussi l'existence d'éléments tels que « les conditions historiques » et « les conditions sociales » ». Et d'énumérer les conditions:

« « les conditions naturelles » (montagnes, rivières, mer, terrains) ; leur utilisation (irrigation, cultures) [...] ; les formes d'unions telles que les agglomérations ou les assemblées ; les systèmes propres, au sein des villages, pour organiser leur gestion, par exemple ; les maisonnées ; les relations entre groupes de gestion individuels – tels que travailleurs journaliers ou grands fermiers, toutes ces petites entreprises qui sont à l'origine de la société de l'époque d'Edo. Tous ont chacun un particularisme, et se sont développés en lien avec le niveau de la « société politique » des pouvoirs shogunaux et seigneuriaux, qui assurent la propriété de manière systémique, au travers des cadastres, du système d'enregistrement dans un village³⁷ et de participation aux impôts et corvées ». ³⁸

Qui plus est, le professeur Machida a repris à son compte à la fois l'affirmation du professeur Tsukada Takashi sur l'importance d'analyser ensemble le niveau de la vie sociale locale et celui de la « société politique »³⁹, et les méthodes d'analyse propres aux études sur les marges statutaires, développées par le même Tsukada Takashi. Ainsi, « le système de paiement des impôts appartient au niveau de la « société politique », mais son application diffère grandement selon les conditions naturelles, sociales et historiques, et c'est dans la forme qu'il prend que l'on peut comprendre son particularisme et le sens de celui-ci. » De ce point de vue, l'objectif des études des sociétés locales est de « dessiner les formes

³⁵ Yoshida Nobuyuki 吉田伸之, « Shakai-teki kenryoku nôto » 「社会的権力ノート」 (Notes sur les potentats sociaux), dans : Yoshida Nobuyuki et Kurushima Hiroshi 久留島浩 (ed.), *Kinsei no shakai-teki kenryoku* 『近世の社会的権力』 (Potentats Sociaux à l'époque d'Edo), éd. Yamakawa, 1996.

³⁶ Matchida Tetsu 町田哲, *Kinsei Izumi no chiiki-shakai-kôzô* 『近世和泉の地域社会構造』 (Structures des Sociétés locales de la province d'Izumi à l'époque d'Edo), 2004, Ed. Yamakawa.

³⁷ Référence au *tera-uke seido* 寺請制度, système par lequel l'individu devait être enregistré dans un temple, le même pour toute la famille, de génération en génération.

³⁸ *Ibidem*, p. 4.

³⁹ Tsukada Takashi 塚田孝, « Rekishi no hôhô wo meguru dansô » 「歴史学の方法をめぐる断層」 (Les méthodes de l'Histoire et leurs failles), dans : SDNS 2, 1999.

d'existences des divers « groupes », au travers du « lieu » de leur établissement, ou de leurs relations avec d'autres groupes sociaux ». ⁴⁰

Enfin, nous pouvons dire que Machida Tetsu, se basant sur d'importants courants de l'historiographie contemporaine, tels que les études sur les sociétés locales ou celles sur les marges statutaires, a rédigé un des ouvrages les plus importants pour les chercheurs s'intéressant aux sociétés locales de la province d'Izumi à l'époque d'Edo. Il y présente ses travaux, menés sous de nombreux angles, portant sur cinq villages : Kurotori, Oda, Sakamoto-shinden, Fuseya-shinden et Ikedashimo. Il est à noter que ses études sur « l'assemblée d'Oda » (chapitre II), sur celle de Shinden (chapitre II, section 4), ainsi que sur l'assemblée d'Ikedashimo (chapitre 4, section 4), notamment, sont en rapport direct avec notre travail, et sont d'importantes recherches dans le domaine des rapports entre sanctuaire et société locale.

- Province d'Izumi et histoire des sociétés locales ou villageoises :

Concernant les travaux sur les sociétés locales dans la province d'Izumi à l'époque d'Edo, outre Machida Tetsu, plusieurs chercheurs ont abordé la question des rapports entre village et sanctuaire, au travers du rôle du *miyaza* dans le village.

Parmi eux, Yoshida Yuriko 吉田ゆり子 (1958-) s'est intéressée au début de l'époque d'Edo, période de transition qui voit la fondation et l'affermissement du système villageois. Un chapitre de son ouvrage *Heinô-bunri to chiiki-shakai* ⁴¹ nous concerne tout particulièrement puisqu'il est axé sur l'étude d'une vallée située dans le territoire de la municipalité de Saka.i, un peu au nord-est de la vallée Ikeda et du pays de Shinoda, et au Nord de la vallée Yokoyama, qui sont trois des zones géographiques qui font l'objet de notre travail. Dans ce chapitre, elle part de l'histoire des origines (*yuisho* 由緒) d'une famille locale importante, les Kotani du village Toyota, et de leur montée en puissance au cours du début de la période, pour se livrer à une analyse des petits seigneurs locaux (*shôryôshu* 小領主) et de leur séparation d'avec les paysans aisés (*dogô* 土豪), ainsi que sur les petits paysans (*kobyakushô* 小百姓) et le système d'inscription dans les villages (*mura-uke-seido* 村請制度). Dans cette optique, elle étudie également l'organisation des fidèles de la vallée, divisés en deux groupes de villages, les deux vénérant chacun la divinité d'un sanctuaire et servant de lieux de prise de décisions pour l'ensemble de la vallée. Elle montre de plus qu'au début de l'époque « pré-moderne », la famille Kotani gère les comptes de l'impôt annuel sur les

⁴⁰ Machida Tetsu, *op. cit.*, p. 13.

⁴¹ Yoshida Yuriko, *Heinô-bunri to chiiki-shakai* 『兵農分離と地域社会』 (Séparation entre guerriers et paysans et sociétés locales), éd. Asekurashobô, Tôkyô, 2000.

montagnes boisées de la vallée en tant que *yama-daikan* (« intendant des montagnes boisées » 山代官).

Parallèlement à cela, Yoshida Yuriko met en évidence la fondation de sanctuaires villageois en réponse au redécoupage du pays et à la délimitation des villages au cours du XVII^{ème} siècle, et le fait que le lien spirituel de ces populations glisse ainsi peu à peu d'un lien fort à la divinité tutélaire de la vallée à celle du village. Ce point est un exemple précieux de transition entre les deux types de divinités tutélaires, qu'il faudra garder à l'esprit notamment lors de l'étude des sanctuaires de la vallée Yokoyama. Elle montre toutefois que les assemblées générales ne sont pas démantelées mais plutôt qu'elles sont reprises en main de manière à soutenir la position dominante de la famille Kotani. Elle remarque finalement que cette famille ne descend pas d'un seigneur local, comme elle le prétend, mais est plutôt une figure locale parmi d'autres, qui s'est appuyée sur l'ancien système d'assemblée pour augmenter son influence et asseoir son pouvoir dans un contexte de réorganisation de la société locale. Ainsi, ce travail est un précédent important pour l'étude que nous menons. Toutefois, il faut rester prudent quant à l'assimilation de réalités d'une localité à celles d'une autre : malgré la proximité géographique et d'apparentes ressemblances avec certains des cas que nous allons présenter, des particularismes subsistent, qui font toute l'importance de ces études sur les sociétés locales.

Plus récemment, Hada Shin.ya 羽田真也 (1971-) a activement participé au développement des connaissances des communautés villageoises de l'ancien district d'Izumi (*Izumi-gun* 和泉郡), tant dans le cadre de son travail au bureau d'historiographie de la municipalité d'Izumi que dans celui de sa thèse⁴². Dans ce cadre, il a notamment été amené à étudier le village de Manchô. Ce travail nous intéresse du fait que Manchô faisait partie de l'un des groupes de villages au cœur de notre travail, et par ses résultats et les éléments qu'il a mis en évidence. En effet, non seulement il a analysé l'organisation de l'assemblée du sanctuaire de Manchô et ses évolutions, ses événements et rites, ses règles (notamment la manière d'y entrer ainsi que celle de déterminer les « anciens », *toshiyori*, qui dirigent cette assemblée) et son fonctionnement financier, mais en plus il a montré que la famille du responsable du village (*shôya* 庄屋) occupe une place particulière au sein de l'assemblée (*za*), au-dessus de toutes les autres, celle de *chôja* 長者, et que la branche collatérale de cette

⁴² Hada Shin.ya 羽田真也, *Kinsei sonraku ni okeru shakai chitsujo no kakuritsu to tenkai : Senshû Izumi-gun Ikeda-dani (to) Matsuo-dani wo taishô toshite* 『近世村落における社会秩序の確立と展開 : 泉州泉郡池田谷・松尾谷を対象として』 (Fondation et développement des règles de société des villages de l'époque (pré)moderne : à partir des vallées Ikeda et Matsuo du district d'Izumi dans la province d'Izumi), thèse de doctorat déposée à l'Université Kwansei Gakuin 関西学院大学, 2011.

famille occupe la deuxième place. A partir de là, il a également pu mettre en évidence les différences fondamentales entre les règles de fonctionnement du *za* et celles des officiers villageois. Dans cette étude, il s'intéresse aux rapports entre les officiers villageois et la fraternité, au travers des dissensions qui apparaissent au 18^{ème} siècle, nées des contradictions entre le mode de fonctionnement des officiers villageois qui s'efforcent de diriger de manière héréditaire, et celui d'une partie des paysans composant la fraternité, qui s'accrochent à une hiérarchie basée sur l'âge.⁴³

Tsukada Takashi est également l'auteur d'un travail⁴⁴ sur la vallée Matsuo au début de l'ère Meiji (1868 – 1912, ère qui suit l'époque d'Edo). Dans cet article, il se penche notamment sur la question des rapports entre la montagne boisée et l'espace environnant, ainsi que les problèmes qui sont apparus lors de l'expropriation de terres appartenant autrefois au sanctuaire du village et qui étaient exemptées d'impôts. Il y aborde également les problèmes liés aux « fusions » et déplacements de sanctuaires. Parmi les éléments qui sont en rapport avec notre travail actuel et qui ont particulièrement attiré notre attention dans cet article, se trouvent les questions de droits sur les terrains exemptés d'impôts et dépendant des sanctuaires, et sur l'importance des terrains communaux pour les villages. Au début de l'époque d'Edo, ce sont les villageois qui ont doté en terres leurs sanctuaires, les autorités seigneuriales ou shogunales leur accordant par la suite une exemption d'impôt. De ce fait, ces terres étaient considérées comme des terrains communaux. Mais durant l'époque Meiji, le nouveau gouvernement a d'abord confisqué les « terres au sceau vermillon », donc accordées par le shogunat, puis, lorsqu'il a ordonné le regroupement de sanctuaires et l'installation d'un prêtre dans le sanctuaire général ainsi constitué, les terres non-confisquées appartenant aux sanctuaires – et donc, en réalité, à l'ensemble de la communauté villageoise – ont fusionné avec le sanctuaire général et ont été attribuées aux prêtres⁴⁵. Et ainsi, dans bien des endroits,

⁴³ *Idem*, « Kinsei Senshû Ikeda-dani no seikatsu seikai » 「近世泉州池田谷の生活世界」 (Vivre dans la vallée Ikeda dans la province d'Izumi à l'époque d'Edo), dans *Rekishi hyôron*, n°709 『歴史評論 709』 (Discours sur l'Histoire), 2009, p. 87 à 89.

⁴⁴ Tsukada Takashi, « Chiikishi-kenkyû to gendai – Izumi-shi Matsuo chiiki wo sozai ni – » 「地域史研究と現代—和泉市松尾地域を素材に—」 (Études locales et époque contemporaine – à partir des alentours du [mont] Matsuo, municipalité d'Izumi), dans : *Jinmin no rekishigaku, dai 177 gô – Tokushû « Shin-jiyûshûgi »-jidai no Rekishi II* 『人民の歴史学、第 177 号—特集「新自由主義」時代の歴史 II』 (Histoire de Peuples, n°177, Ed ; Spéciale : Histoire de l'ère du « Néo-libéralisme », II), 2008.

⁴⁵ La fusion de sanctuaires – qui a pu se faire de deux manières : déplacement des objets du culte d'un sanctuaire vers celui qui est désigné comme sanctuaire principal, ou déménagement d'un sanctuaire (bâtiments compris) vers le terrain du sanctuaire principal – servait deux objectifs : contribuer à l'instauration d'un Shintô d'Etat afin de soutenir l'empereur, et dans ce but, créer un véritable clergé de professionnels entièrement dédiés au culte. Comme la plupart des sanctuaires étaient trop pauvres et trop petits pour assurer la subsistance d'un prêtre, la solution a été de regrouper des petits sanctuaires, terres comprises, afin de garantir au prêtre un niveau de vie suffisant.

les villageois se sont vus spoliés, en deux étapes, de terres qu'ils considéraient comme les leurs. Cet article apporte à la fois la mise en évidence par Tsukada Takashi de ces problèmes propres à l'ère Meiji, mais également l'idée qu'il est possible d'étudier les questions de propriété et d'usage des terrains appartenant à des sanctuaires durant l'époque d'Edo, à partir d'évènements ayant eu lieu durant l'ère Meiji. Enfin, il a également présenté une méthode importante pour l'histoire locale, consistant à définir un « axe » au travers duquel étudier l'histoire d'une région complexe, sujet dont nous reparlerons.

Enfin, les études d'histoire sociale se focalisant sur des sanctuaires de la province d'Izumi sont peu nombreuses. Dans le district d'Izumi, le « Sanctuaire Général des Cinq Sanctuaires »⁴⁶ de la province d'Izumi n'a fait l'objet que de quelques études superficielles, peut-être du fait du peu de documents disponibles. En revanche, les sanctuaires Hijiri 聖神社 (ou sanctuaire Shinoda 信太神社) du pays de Shinoda (*Shinoda-gô* 信太郷) et Kaminomiya 上宮 du Kaminogô 上之郷 (= « le Pays du Haut ») ont fait l'objet de travaux beaucoup plus poussés, le premier étant d'ailleurs toujours en cours d'étude. Nous reparlerons d'eux par la suite. Dans la partie haute de la vallée Ikeda, se trouve également un groupe de trois villages, Kurotori, Kokubun et Hira.i, qui géraient un sanctuaire en commun. Cependant les documents sont si peu nombreux que Hada Shin.ya a dû renoncer à l'étudier alors même qu'il travaillait sur ces villages. Entre ce groupe de villages et celui placé en aval et axé sur le sanctuaire Kasuga qui fait l'objet de notre première partie, se trouve Nôke, un village qui n'est rattaché à aucun de ces deux regroupements. L'analyse de ce particularisme aurait pu être intéressante tant du point de vue des histoires sociales et religieuses que de celle du développement local (processus de défrichement, migrations et implantations de nouvelles populations au cours de la deuxième moitié du Moyen-âge, etc.), seulement, il ne reste qu'un nombre infime de sources datant de l'époque d'Edo dans ce village. En dehors de ces sanctuaires, nous n'avons pas connaissance d'autres cas ayant fait l'objet d'études dans le domaine de l'histoire sociale.

⁴⁶ 五社惣社, *Goshasôsha* (actuel sanctuaire Ino.ue 井上神社) ; dans les premiers temps de l'époque Heian existaient déjà cinq sanctuaires importants en Izumi : dans l'ordre de leur numérotation officielle, les sanctuaires Ôtori, Anashi, Shinoda (ou Hijiri), Tsugawa et Hine. Le *Goshasôsha* aurait été fondé en 716, lorsque la province d'Izumi fut séparée de celle de Kawachi, afin de servir de lieu central pour la vénération des divinités des Cinq Sanctuaires.

Situation, principes et objectifs :

- Description de la province d'Izumi :

Avant d'entrer dans la première partie de notre travail, nous pensons nécessaire de présenter quelques repères historiques et géographiques sur la province d'Izumi où se situe notre enquête.

Concernant l'aspect géographique, nous nous référerons à la carte 1 pour situer cette province dans le Japon de l'époque d'Edo, et à la carte 2 pour la situation de quelques-uns des principaux sanctuaires de cette province, ainsi qu'un aperçu de sa géographie physique. Globalement, Izumi s'étend au Sud des villes marchandes d'Ôsaka et de Saka.i, cette dernière étant incluse dans la province. Elle s'étire le long de la côte de la mer Intérieure, et est formée d'une plaine côtière relativement étroite et d'une partie montagneuse dont le relief s'élève doucement jusqu'à atteindre une chaîne de montagnes plus élevées partant de la mer au Sud-ouest et s'étendant selon un axe Est-Ouest⁴⁷ qui sert de frontière naturelle entre les anciennes provinces d'Izumi et Kii. Aux environs du mont Iwawaki, la limite Est d'Izumi avec la province de Kawachi est moins claire : elle remonte au Nord par un labyrinthe de chaînes de basses collines, passant notamment à l'Est des monts Makio puis Amano. Au niveau routier, nous noterons l'existence de la route de Kishû (autre nom de la province de Kii), la Kishû-ka.idô 紀州街道, qui va d'Ôsaka à Kii en suivant la côte, ainsi que celle d'Oguri (Oguri-ka.idô 小栗街道, actuelle Kumano-ka.idô 熊野街道), qui partant d'Ôsaka passe par le sanctuaire Sumiyoshi comme la Kishû-ka.idô, pour ensuite suivre une course parallèle à celle-ci quoique plus enfoncée dans les montagnes. Elle est réputée pour faire le lien entre les divers lieux célèbres ou sacrés de la péninsule de Kii : les trois monts de Kumano, le mont Kôya et le mont Yoshino.

Cette province a été fondée en 716 en deux temps : elle est créée à l'origine par la séparation des districts d'Izumi 泉郡 (au centre) et de Hine 日根郡 (au Sud), qui faisaient jusque-là partie de la province de Kawachi, puis quelques jours plus tard, elle est agrandie par l'adjonction du district d'Ôtori 鳳郡 (au Nord). A l'époque d'Edo, il n'y a que deux villes dans cette province : Saka.i 堺 au Nord et Kishiwada au Sud. A cela il faut sans doute ajouter Ôsaka qui, bien que hors des limites provinciales, a une grande influence sur l'ensemble des

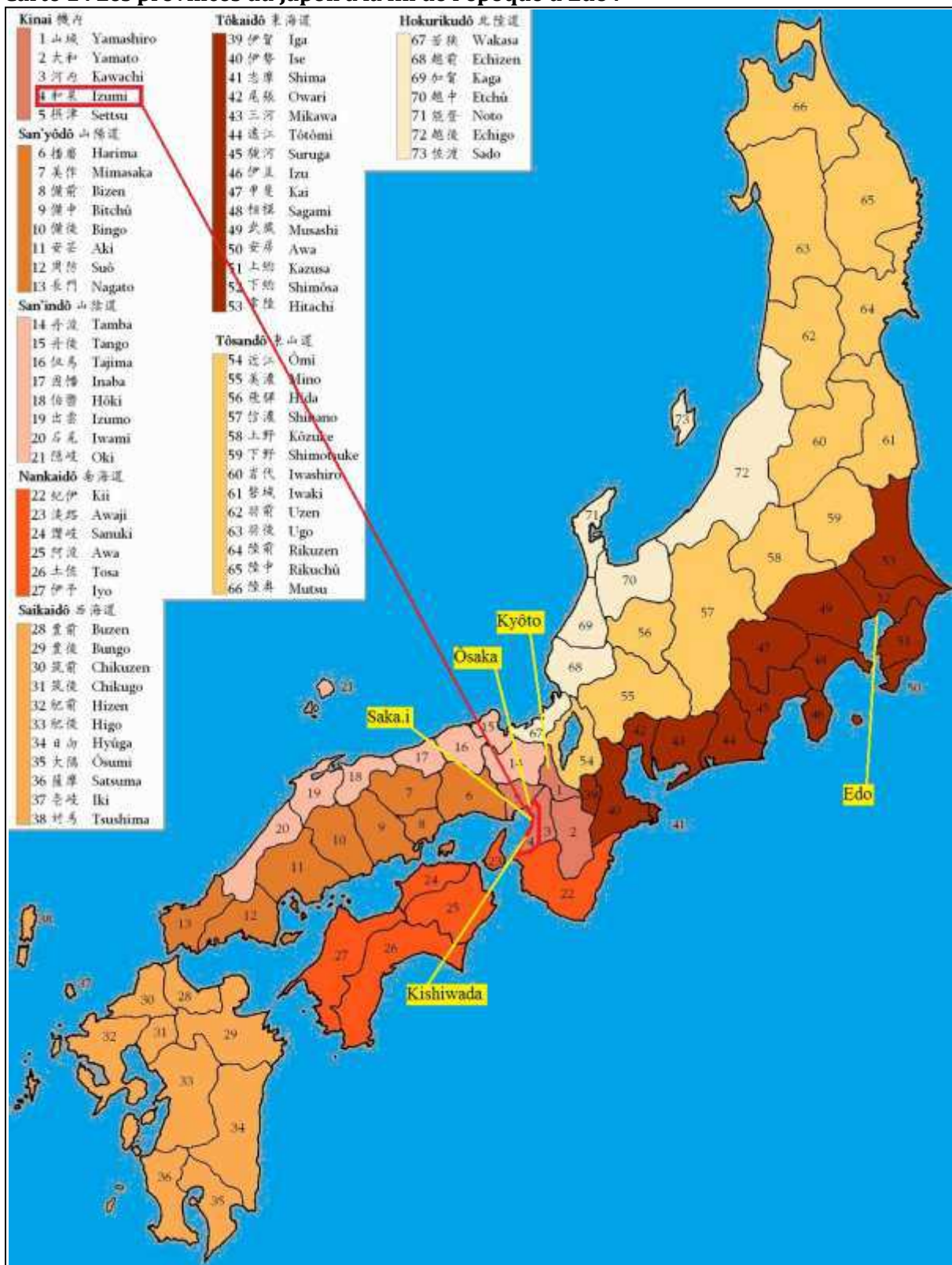
⁴⁷ Appelée chaîne de montagnes d'Izumi (Izumi-sanmyaku 和泉山脈), elle passe par les monts Mana.ita.ishi (420m), Izumi-Katsuragi (922 m) et Iwawaki (897 m), jusqu'au mont Kongô (1125 m) ; elle constitue la limite physique entre les actuels départements d'Ôsaka et de Wakayama.

territoires qui l'environnent, dont Izumi. Saka.i est une ancienne cité marchande, formée autour du commerce avec le monde Chinois au cours du XIV^{ème} siècle. Comparée à Venise par les occidentaux, elle est restée une ville active tout au long de la période d'Edo malgré l'interdiction d'envoyer des navires à l'étranger, le contrôle strict des relations avec les étrangers par le shogunat, et l'ombre que lui fait sa brillante voisine, Ôsaka. La ville draine toutefois une large part des produits des provinces environnantes, et notamment ceux venant d'Izumi, tels que l'huile. Comme Ôsaka, elle est administrée par un préfet et donc sous le contrôle direct du shogunat.

A l'inverse, Ôsaka est une ville récente, fondée à la fin du XVI^{ème} siècle par Hideyoshi et reconstruite par les premiers Tokugawa après les deux sièges d'Ôsaka (1614 – 1615) qui l'ont ravagée. La ville deviendra au cours du XVII^{ème} siècle la seconde ville du Japon, et en plus d'être une capitale administrative régionale, elle s'imposera comme le premier centre de commerce du pays, surnommée pour cela la « cuisine du Japon ». De ce fait, sa population est majoritairement bourgeoise, même si chaque fief y entretient une résidence-entrepôt (*kurayashiki* 蔵屋敷) qui lui sert notamment à vendre le riz récolté par les impôts. Cet environnement particulier donnera naissance à une véritable culture bourgeoise encore renommée de nos jours pour ses théâtres, estampes ou encore romans... La cité est administrée par deux préfets, qui sont alternativement en poste à Ôsaka pendant six mois, l'autre étant alors à Edo où il sert d'intermédiaire entre le préfet en poste et les plus hautes autorités shogunales. Enfin, le pouvoir d'arbitrage des disputes frontalières, entre autres pouvoirs de justice, a d'abord été aux mains du responsable de Kyôto pour l'ensemble des provinces du Kamigata, puis à partir du milieu du XVII^{ème} siècle, dans celles des préfets d'Ôsaka pour Izumi, Settsu et Kawachi. Toutefois, la province d'Izumi sera parfois placée sous l'autorité du préfet de Saka.i, notamment au début du XIX^{ème} siècle.

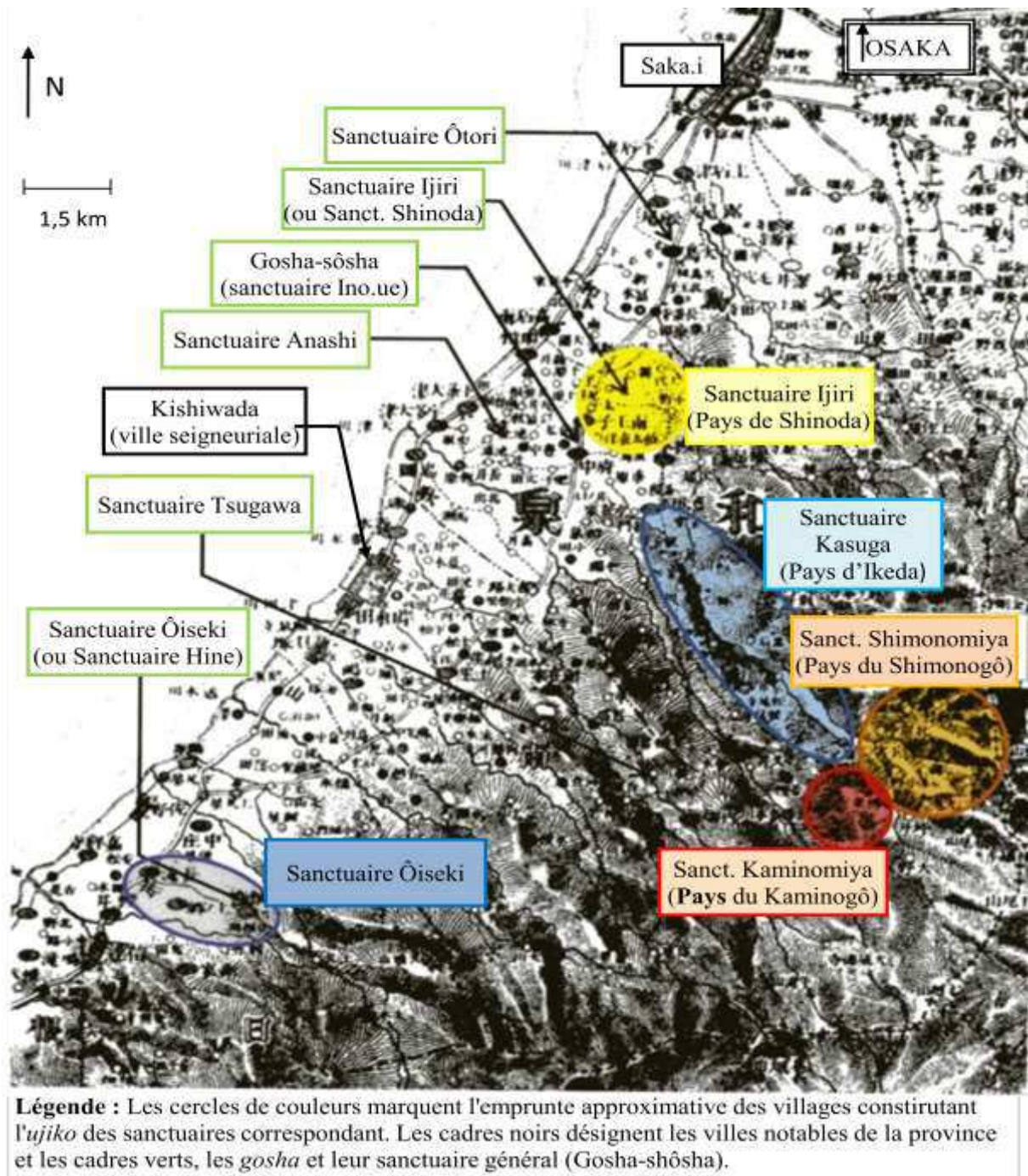
Pour finir, au Sud de la province se trouve Kishiwada, une petite ville seigneuriale née de la présence d'un château qui est le centre administratif du fief du même nom. Entre Saka.i et Kishiwada, s'étend une mosaïque de domaines seigneuriaux et shogunaux sans centre urbain notable. Même l'ancien cœur de l'administration de la province, Fuchû, n'est rien de plus qu'un petit village à l'intersection de deux routes. Parmi les domaines seigneuriaux, nous noterons la présence des *gosankyô* 御三卿 qui avaient là une partie des terres qui leur avaient été attribuées. Il s'agit de trois familles descendant de shogun : les Tayasu et Hitotsubashi, descendant des fils du 8^{ème} shogun Yoshimune (1684 – 1751), et les Kiyomizu, descendant du 9^{ème} shogun Iesada (1711 – 1761)). Comme les « trois familles » (*gosanke* 御三家) fondées par

Carte 1 : Les provinces du Japon à la fin de l'époque d'Edo :



Note : Fond de carte provenant du site www.nihon-token.com.

Carte 2 : La Province d'Izumi et ses principaux sanctuaires :



des descendants des fils du premier shogun, Tokugawa Ieyasu (1542 – 1616), les *gosankyô* pouvaient fournir des héritiers à la lignée shogunale.

Pour finir, un mot sur un problème fréquemment rencontré par ceux qui se confrontent à l'Histoire japonaise : celui des noms. Tout d'abord, il faut envisager au moins deux types de noms : le nom personnel (correspondant plus ou moins à nos prénoms) et un nom rendant

compte du groupe auquel se rattache l'individu (famille, maison marchande...). Le nom personnel (qui a la particularité d'être placé après le nom du groupe) n'est pas immuable : par exemple, l'entrée dans l'âge adulte est l'occasion d'un changement de nom, de même que le moment où l'individu laisse son activité à son successeur, se rasant le crâne et adoptant un nom à consonance bouddhique afin de prendre un statut proche de celui de certains moines. La succession à la tête d'une famille est également l'occasion d'un changement de nom, le successeur adoptant très souvent le nom de son prédécesseur, entraînant ainsi la fondation de lignées pouvant être identifiée par le nom commun à tous ces chefs de maisonnée. Au point que le nom personnel transmis de génération en génération a pu être utilisé comme titre pour certaines fonctions reconnues par le shogunat. C'est par exemple le cas de Dansaemon, chefs des *hinin* du Kantô jusqu'à l'ère Meiji. Enfin, notons qu'en de nombreux cas, des titres officiels associés à la cours et accordés par une autorité, sont utilisés soit en complément, soit en remplacement du nom personnel.

A propos des noms de famille, nous avons vu dans le tout premier paragraphe de cette introduction, que l'un de principes de base sur laquelle est fondée la société de l'époque d'Edo est la séparation entre les guerriers et le reste de la population (au premier rang de laquelle se trouvent les paysans). Il est alors classique de considérer que les roturiers n'avaient pas le droit de porter un nom (*myôji* 苗字), tandis que les guerriers et les nobles de la cour impériale avaient ce droit. Ceci dit, ainsi que le rappelle Guillaume Carré⁴⁸, d'autres appellations ont pu faire fonction de nom de famille, telles les *yagô* 屋号, les « appellations commerciales » que les marchands utilisaient et que les anciens employés de haut rang pouvaient adopter lorsqu'ils fondaient leur propre affaire, branche de la maison principale. Mais ces *yagô* ne concernaient pas que les maisons marchandes et se retrouvaient également chez les notables ruraux (avec l'écriture 家号). Ces « appellations de maisonnées », qui subsistent toujours par endroit en Izumi⁴⁹, renvoie à des familles étendues et plus particulièrement à la branche principale de cette famille.

Le droit de porter un nom familial pouvait être accordé par une autorité, généralement seigneuriale ou shogunale, à des roturiers, comme c'était souvent le cas pour des *shôya*. Cependant, il semble que dans les cas que nous avons rencontrés, les noms de personnes autorisées étaient déjà utilisés de manière informelle bien avant cette autorisation. Ceci

⁴⁸ « Par delà le premier ancêtre – Les généalogies truquées dans le Japon prémoderne (XVIe – XIXe siècles) », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, n°32, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, octobre 2010, p. 61.

⁴⁹ Voir par exemple : par les responsables de l'enquête commune (université-municipalité d'Izumi) *gôdôchôsa shikkô iinkai* 合同調査実行委員会, « Izumi-shi gôdôchôsa hôkoku » 和泉市合同調査報告 (Rapport sur l'enquête commune dans la municipalité d'Izumi), dans : SDNS n°15, Ôsaka, 2012, p. 147.

suggère que l'autorisation à porter un nom serait plutôt pour beaucoup l'autorisation d'utiliser leur nom familial dans les occasions et les documents officiels.

- Principes et objectifs de recherches :

Comme nous l'avons déjà évoqué, Tsukada Takashi a présenté l'importance de trouver dans une société un ou deux éléments qui feront le lien entre les divers groupes qui la composent, et ce lors de travaux sur une société locale et tout particulièrement quand celle-ci dépasse l'échelle d'un seul village et présente de fait une forte complexité.⁵⁰ C'est ce qui fut mis en pratique lors de la rédaction des trois volumes actuellement publiés sur l'histoire de la municipalité d'Izumi : le volume sur la vallée Yokoyama ayant pour axe principal le rapport au mont Makio et à son complexe bouddhique, celui sur la vallée Matsuo, axé sur l'importance du temple Matsuo, et enfin le volume sur la vallée Ikeda autour notamment du rôle des défrichements dans l'histoire locale.⁵¹

Dans le présent travail, nous allons nous pencher sur des regroupements de villages de la province d'Izumi. Ces groupes n'existant qu'au travers du rapport de chaque village au sein de chacun des groupes, à un sanctuaire commun, celui-ci devient de fait l'axe autour duquel s'organisera notre travail. Aussi nous focaliserons-nous sur le sanctuaire et son organisation interne, sur ses desservants et le groupe qui s'occupe de sa gestion et de l'organisation de ses fêtes, afin d'analyser ces sociétés villageoises et en faire ressortir les particularismes.

Pour cela, notre étude portera sur cinq sanctuaires de la province d'Izumi : trois études originales et deux synthèses de travaux. Chacun sera présenté individuellement de manière approfondie afin de faire ressortir les particularismes, avant de faire l'objet d'une analyse transversale lors de la conclusion.

Le premier sanctuaire abordé est le sanctuaire Kasuga (Kasuga-jinja 春日神社) de la vallée Ikeda 池田谷, dont le groupe de fidèles est composé des habitants de sept villages. Le second est le sanctuaire Shinoda (Shinoda-jinja 信太神社 ou Hijiri-jinja 聖神社), étudié par Mita Satoko 三田智子 (1981-)⁵². Il est situé en aval du premier et son groupe de fidèles est

⁵⁰ Tsukada Takashi, « Chiikishi-kenkyû to Gendai – Izumi-shi Matsuo Chiiki wo Sozai ni – » (Etudes Locales et Epoque Contemporaine – à Partir des Alentours du [mont] Matsuo, Municipalité d'Izumi), *opus* cité, p. 1 et 2.

⁵¹ HM1, 2 et 3.

⁵² Mita Satoko 三田智子, *Kinsei Izumi-no-kuni ni okeru kawata-mura no kenkyû – Izumi-gun Minami-ôji wo chûshin ni* 「近世和泉国におけるかわた村の研究—泉郡南王子村を中心に—」 (Les villages *kawata* de la province d'Izumi durant l'époque (pré)moderne – à partir de Minami-ôji, du village du district d'Izumi), thèse de doctorat déposée à l'Université Municipale d'Ôsaka, 2009.

Idem, « Senshû Minamiôji-mura to Chiiki Shakai » 「泉州南王子村と地域社会」 (Sociétés locales et le village de Minamiôji de la province d'Izumi), dans : Tsukada Takashi (ss. la dir.), *Mibunteki Shûen no Hikakushi – Hô to*

composé des habitants de sept à neuf villages, suivant la manière de compter : en plus des sept villages formant la base de l'*ujiko*, se trouvent un village de *kawata* (des populations discriminées de type *eta*), ainsi qu'un village de danseurs, faisant eux aussi l'objet d'une certaine discrimination. La proximité géographique avec le premier sanctuaire, le nombre de villages concernés, le mode de gestion, la complexité de l'organisation interne du sanctuaire, et pour finir, l'implication de ces deux villages particuliers, sont les raisons pour lesquelles nous avons choisi d'inclure une synthèse des travaux publiés de Mita Satoko dans ces pages. Les troisième et quatrième sanctuaires sont étroitement liés l'un à l'autre, au même titre que leurs communautés de fidèles, constituées respectivement de trois et sept villages. Ils se situent dans la vallée Yokoyama 横山谷 qui se trouve en amont de la vallée Ikeda, et le premier, le sanctuaire Kaminomiya, a été étudié par Yamashita Sôichi.⁵³ En revanche le second, le Shimonomiya 下宮, n'a fait l'objet d'aucun travail exhaustif, aussi l'avons-nous choisi comme l'un de nos sujets d'études. Toutefois, les deux étant fortement liés, nous avons considéré qu'il serait regrettable de ne pas présenter le résultat des travaux de Yamashita Sôichi. Pour finir le cinquième sanctuaire étudié sera l'Ôiseki-jinja 大井関神社, également appelé Hine-jinja 日根神社, et les quatre villages qui lui sont associés. Ils sont situés au Sud de la province, dans l'actuel territoire de la municipalité d'Izumi-sano 泉佐野市, ex-district de Hine. Les raisons de ce dernier choix sont doubles : tout d'abord la nécessité de trouver un sanctuaire avec une communauté de fidèles portant sur plusieurs villages et avec une documentation suffisamment large pour permettre un travail poussé ; ensuite, son éloignement des quatre premiers sanctuaires nous fait espérer de trouver là une situation suffisamment différente pour permettre des comparaisons et mises en perspectives.

Chacun de ces cas fera l'objet d'une partie, excepté les Kaminomiya et Shimonomiya de la vallée Yokoyama qui, ensemble, feront l'objet de la troisième partie. De plus, chaque fois, nous nous efforcerons lorsque ce sera possible, de progresser en fonction de deux grandes orientations détaillées ci-dessous, elles-mêmes composées de plusieurs axes, que nous reprendrons par la suite dans la conclusion pour essayer d'aboutir à une analyse transversale de ces situations.

Shakai no Shiten Kara 『身分的周縁の比較史—法と社会の視点から』 (Histoire comparative des marges statutaires – du point de vue de la loi et de la société), édition Seibundô, Ôsaka, 2010, p. 197-244.

Idem, « Shinoda-myôjin-sha to Shinodagô – Hôreki-ki no Shasô-Shake-Ujiko kan Sôron – 「信太明神社と信太郷—宝暦期の社僧・社家・氏子間争論」 (Le sanctuaire Shinoda et le pays de Shinoda – la querelle de l'ère Hôreki entre le moine *shasô*, les prêtres et l'*ujiko*), dans : SDNS n°15, Ôsaka, 2012, p. 43 à 65.

⁵³ IR1 et : par le bureau d'historiographie de la municipalité d'Izumi : *Izumi-shishi Kiyô, dai 8 shû – Makiosan to Yokoyama-dani no Chôsa Kenkyû* 『和泉市史紀要第 8 集—槇尾山と横山谷の調査研究』 (Bulletin d'histoire de la Municipalité d'Izumi, vol. 8, Enquête et études sur le mont Makio et la vallée Yokoyama), 2003.

La première orientation est celle de la « société du sanctuaire ». Suivant l'idée qu'un sanctuaire shintô est une structure complexe formant une société à part, nous pensons nécessaire d'essayer d'en saisir les composantes et les particularismes. Pour cela, nous étudierons l'état de ces sanctuaires (organisation spatiales, bâtiments, terres et dépendances) ainsi que leurs différents desservants : les moines *shasô* chargés de tout ou partie des rites religieux, ou les prêtres shintô et leur famille. Dans ce cadre nous nous intéresserons également aux rapports entre ces desservants et leurs supérieurs – quand ils en ont – ainsi qu'avec les fidèles du sanctuaire ou les autorités. Ces différents éléments et les conflits qui s'y rapportent nous permettront de dresser un tableau de l'organisation des sociétés formées par ces sanctuaires. Nous ferons notamment attention aux situations des prêtres et de leurs familles au début de l'époque d'Edo, ainsi qu'à leurs stratégies pour préserver ou améliorer leur place dans le sanctuaire et sa communauté à partir de la deuxième moitié de la période. Dans ce cadre, nous verrons également les réactions des fidèles et des moines *shasô* aux initiatives des prêtres. En outre, nous nous efforcerons de saisir les raisons et les moyens de l'implication des temples supérieurs et des organisations de prêtres (Yoshida principalement, mais aussi Shirakawa) dans les affaires de ces sanctuaires, et leurs évolutions sur l'ensemble de la période.

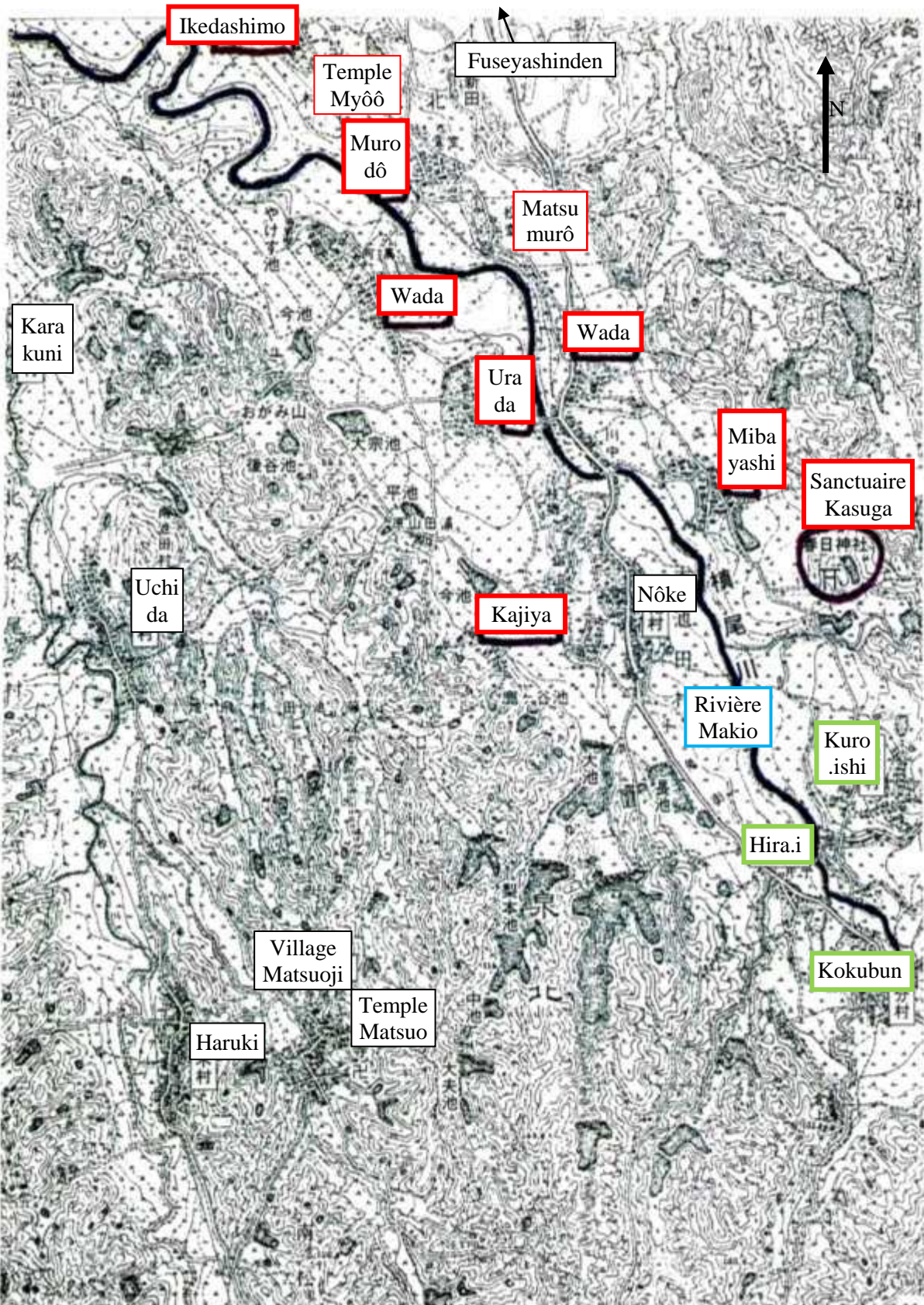
La seconde orientation concerne les sociétés locales entourant ces sanctuaires et incluant leurs fidèles. Là encore, cette analyse tournera autour de deux axes principaux, le premier étant le rapport de l'*ujiko* au sanctuaire. Il s'agit là de comprendre les liens entre le sanctuaire et ses fidèles. Parmi ces liens, le rapport spirituel est bien sûr indéniable, mais il est indispensable de mettre en évidence l'aspect concret de la participation des fidèles aux rites et fêtes religieuses, ou encore sur celui du don d'offrande. Dans cette optique, nous pourrions aussi être amenés à s'intéresser à l'utilisation des terres boisées du sanctuaire par les fidèles, à la mise en ferme de ses rizières, au financement de ses réparations ou de ses fêtes, ou encore à l'intervention des fidèles dans les disputes entre moines et prêtres. Le second axe porte sur l'analyse de ces organisations, pour en faire ressortir non seulement les structures, mais également les personnalités qui les dominent, laissant ainsi apparaître des modes d'organisations de la société rurale différents des structures apportées par la fondation du système étatique double « shogunat-fiefs ».

Première partie : le sanctuaire Kasuga et sa communauté de sept villages.

Dans cette première partie, nous nous intéresserons au sanctuaire Kasuga situé dans le village de Mibayashi, dans le district d'Izumi, de la province d'Izumi. La plupart des documents utilisés appartiennent à Yokota Shigeru, descendant d'une famille qui donna au moins six générations de prêtres au sanctuaire Kasuga tout au long de l'époque d'Edo, et qui habite dans l'actuel quartier (*chô*) de Murodô de la municipalité d'Izumi. En plus de ces documents, quelques-uns proviennent de la famille Kinoshita, qui eut un temps certaines responsabilités dans le village de Murodô, et d'autres de la famille Takahashi dont est issu le premier officier villageois, *shôya* 庄屋, du village Ikedashimo.

La communauté des fidèles, *ujiko* 氏子, de ce sanctuaire était composée de sept villages, dont nous pouvons penser que chacun avait formé une fraternité du sanctuaire, *miyaza* 宮座, au niveau du village et du sanctuaire du village. C'était du moins le cas pour les villages Murodô, Manchô et Ikedashimo (et chacun des hameaux composant ce dernier). De fait, il serait intéressant de se pencher sur un tel particularisme et d'étudier les éventuels rapports entre le sanctuaire Kasuga et ces *za* 座 de villages, mais à ce jour, aucun élément ne nous a permis d'aborder ce point. Toutefois, en gardant cette remarque à l'esprit, nous allons essayer de présenter les structures sociales et spatiales axées sur le sanctuaire Kasuga et la communauté de villages qui lui est liée.

Carte 3 : La vallée Ikeda :



Carte tirée du : Recueil de cartes topographiques au 1/20000 de l'ère Meiji, volume sur le Kansai, éditions Kashiwa-shobô. 0 260 m 520 m

Nous pensons qu'il faut pour ce faire, étudier les formes d'association de la communauté des fidèles, son fonctionnement, l'organisation spatiale du sanctuaire et de ses terrains ainsi que le mode d'utilisation des terrains de l'enceinte et des forêts exemptées d'impôts. Enfin, il faudra se pencher sur les deux personnalités qui sont au cœur de la vie religieuse : le prêtre, avec la place de la famille Yokota dans le sanctuaire et dans le groupe de fidèles, et le moine *shasô* 社僧 du temple Seon-ji de Murodô et ses rapports avec la communauté des fidèles. Nous nous servirons pour cela de la dispute qui les oppose l'un l'autre au début du XIX^{ème} siècle. Ces deux derniers points seront aussi l'occasion de voir la place et l'implication de l'organisation de prêtres formée par la maison Yoshida de Kyôto, dans le sanctuaire Kasuga.

Chapitre 1 : La communauté des fidèles et le sanctuaire Kasuga :

A) Une communauté de sept villages :

1) Les sept villages de la communauté des fidèles de la Grande Divinité Lumineuse Kasuga :

La communauté des fidèles du sanctuaire Kasuga de Mibayashi est constituée de sept villages de la vallée Ikeda : Mibayashi, Manchô, Kajiya, Wada, Murodô, Urada et Ikedashimo (cf. carte 3). Le sanctuaire est plus précisément situé à l'extrémité sud de la zone formée par ces villages, à la frontière avec le village Kuroishi qui n'est pas membre de l'*ujiko*.

Du point de vue de la domination seigneuriale, nous ne pouvons constater aucun point commun à l'ensemble du groupe. A partir de la deuxième moitié du XVIII^{ème} siècle, les sept villages sont répartis sur trois territoires : Manchô, Urada et Ikedashimo appartiennent à la famille Hitotsubashi, Kajiya, Wada, Murodô et une partie de Mibayashi dépendent du fief de Sekiyado, et enfin, l'autre partie de Mibayashi est un territoire shogunal avant de passer entre les mains de la famille Shimizu.

Tableau 1 : Volume de production et population des sept villages :

Village	Production en <i>koku</i> ⁵⁴ dans les années 1830-1840	population en 1876	<i>koku</i> /hab.
Ikedashimo	1360	1251	1.09
Kajiya	240	109	2.20
Manchô	617	369	1.67
Mibayashi	483	397	1.22
Murodô	540	341	1.58
Urada	415	402	1.03
Wada	295	188	1.56
Total	3950	3057	
Moyenne	564	436.7	1.3

Concernant le nombre de leurs habitants ainsi que le volume de leur production agricole imposable, nous nous reporterons au tableau 1 ci-dessus.⁵⁵ Nous pouvons voir que tant du point de vue de la population que de celui du volume de la production imposable, Ikedashimo sort largement du lot. Il s'agit en effet d'un grand village constitué de cinq

⁵⁴ Le *koku* est une mesure de volume de riz (=180L) servant durant l'époque d'Edo à l'estimation des richesses d'un fief ou d'un individu, ou du volume d'impôt dû par un village. L'impôt était ainsi calculé en volume de riz même lorsqu'il portait sur des champs, des forêts ou encore sur l'impôt dû par des marchands.

⁵⁵ Les chiffres donnés proviennent de : *Sumikawa Nihon Chimei Daijiten Dai 27 - Ôsakafu* 『角川日本地名大辞典 第27・大阪府』 (Grand dictionnaire Sumikawa, des noms de lieux du Japon, vol 27 : la région d'Ôsaka), éd. Sumikawa, 1983.

hameaux, formé au Nord de la vallée, à l'endroit où elle commence à s'élargir et à s'ouvrir sur la plaine côtière donnant sur la mer Intérieur. Ce village possède six sanctuaires (en plus de sanctuaires personnels, familiaux, etc.) : un par hameau (sanctuaires Senzai, Yasaka, Hachimangû et les deux Sugawara) et un pour l'ensemble du village, le sanctuaire Ôtoshi ou Daishôgun.

Les six autres villages possèdent également des sanctuaires autres que le Kasuga-jinja. Ainsi, alors que ce dernier se trouve sur le territoire du village de Mibayashi, celui-ci dispose également d'un sanctuaire propre, le sanctuaire Hakusan. Des sanctuaires du même nom se retrouvent à Urada, Murodô et Wada. Par ailleurs, à Wada se trouve également le sanctuaire Hogura répertorié dans la liste des divinités de l'ère Engi (X^{ème} siècle) et qui était – semble-t-il – géré en commun par Wada et Murodô. Enfin, Manchô possède deux sanctuaires : celui de la divinité Ogami⁵⁶ et le sanctuaire Nusakaki, tandis qu'il existe un Wakamiya-Hachimangû à Kajiya.

2) La communauté des fidèles et ses représentants :

Voyons maintenant de quelle manière les villages membres de la communauté des fidèles s'organisent pour administrer le sanctuaire. Selon les documents étudiés, les fidèles n'ont pas formé d'organisations semblables aux miyaza, fraternités auxquelles seules certaines familles participent, lesquelles ont la main haute sur le sanctuaire (ce sont souvent des descendants de ceux qui ont fondé le sanctuaire). Il s'agit donc d'un groupe relativement égalitaire, pour lequel la participation aux événements relatifs au sanctuaire n'est pas liée à un statut spécial, mais au simple fait d'habiter dans l'un des sept villages.

Pour autant, cette masse de plusieurs milliers d'individus ne s'occupe pas directement de la gestion du sanctuaire et de ses fêtes. Nous pouvons voir, à l'occasion de la querelle de 1805 concernant la prêtrise (cf. document I-11, chap. 2, A. 2)⁵⁷, que ce sont les officiers villageois qui sont au centre de la communauté des fidèles et qui discutent des divers aspects de la gestion du sanctuaire lors d'assemblées dans lesquelles chacun représente son village. Par ailleurs, d'autres documents montrent que le prêtre est lui-aussi généralement présent lors de ces assemblées. Ce petit groupe semble ainsi se comporter comme les conseils de fabriques qui existent en occident.

⁵⁶ 意賀美神社 : la prononciation exacte ne nous est pas connue et pourrait aussi être, par exemple, « Igami ». Cependant, nous assumons ici celle d'un sanctuaire du même nom situé un peu plus au sud de la province, dans le territoire de l'actuelle municipalité de Kishiwada, à Habitaki-chô.

⁵⁷ Yokota, Rouleau n°6 (1 et 2) ; [横田滋所蔵文書 – 1 卷 (1 と 2)]

Cependant, il est intéressant de voir à quels officiers villageois nous avons affaire. Les villages de la province d'Izumi sont en général administrés par trois types d'officiers villageois : le *shôya*, chef ou administrateur du village, secondé par les *toshiyori* 年寄, « anciens »⁵⁸, aidés des représentants des paysans, *hyakushô sôdai* 百姓惣代. Nous noterons toutefois que le fief Sekiyado a eu tendance à limiter le nombre de *shôya*, c'est ainsi que Murodô, par exemple, n'en a plus à partir du début du XVIII^{ème} siècle, la fonction étant officiellement remplie par celui de Mibayashi.

Dans les documents relatifs à la dispute évoquée précédemment, nous pouvons voir deux noms apparaître lors de la relation des discussions entre officiers villageois : « Heijûrô de Mibayashi » et « Sagoemon de notre village [= Murodô] ». Or il s'agit de deux *toshiyori*.

De même, si nous observons les signatures des décisions relatives au sanctuaire ou des demandes adressées par exemple à l'intendant, à un préfet ou à la maison Yoshida, il est très rare de trouver celle d'un *shôya*. Cela arrive parfois mais nous pouvons supposer qu'il s'agit alors de circonstances particulières. Par exemple, les trois documents rédigés en 1718 pour demander l'autorisation de demander le premier rang supérieur de cour pour la divinité du sanctuaire, puis pour rendre compte à l'intendant du résultat de cette procédure, tous les signataires sont des *shôya*, excepté pour Manchô et Ikedashimo dont les chefs de villages sont représentés par un *toshiyori*. Mais, après cette date, les signataires de ces documents sont généralement un ou deux *toshiyori* de chaque village, ou un ou deux *toshiyori* représentant la communauté tout entière. Nous pouvons donc dire qu'à partir de la deuxième moitié du XVIII^{ème} siècle, ceux qui agissent généralement en tant que représentants des sept villages et qui, à ce titre, s'occupent du sanctuaire sont, non pas les officiers villageois de rang le plus élevé, mais leurs seconds, les *toshiyori*.

Par ailleurs, dans une bonne part des documents, nous pouvons voir la mention « représentant de la communauté des fidèles », généralement liée aux voyages à Kyôto d'un petit groupe lors, par exemple, de l'affiliation à la maisonnée des Yoshida ou de son renouvellement. Il est difficile de déterminer si ceux qui la portent ont une place plus importante que les autres *toshiyori*. Cependant, l'un d'entre eux, Tokuemon de Manchô, est toujours du voyage lorsqu'il faut aller à Kyôto et apparaît très fréquemment parmi les signataires des documents, et ce sur une longue période qui pourrait bien correspondre à sa

⁵⁸ Dans le contexte des charges d'officier villageois, bien que le mot *toshiyori* signifie « ancien », la charge n'a rien à voir avec l'âge. Il n'est d'ailleurs pas rare qu'elle acquiert un caractère héréditaire et qu'un enfant puisse en hériter.

période d'activité : entre 1791 et 1842. Il est présent dans vingt-trois sur trente-cinq documents rédigés par l'assemblée des officiers villageois.

Document I- 1 :⁵⁹

[texte abrégé jusqu'aux signatures :]

Desservant⁶⁰ de la Grande Divinité Lumineuse du Premier Rang Kasuga

Yokota Zensaburô (sceau)

Fujiwara Yoshitoshi

Toshiyori de Murodô, représentant l'*ubusuna*⁶¹ [des sept villages]

Tôhei (sceau)

Toshiyori de Manchô, représentant l'*ubusuna* [des sept villages]

Tokuemon (sceau)

Ici, outre celle du prêtre Yokota Zensaburô, nous pouvons voir la signature de deux *toshiyori*, représentant l'*ujiko*. Nous notons tout d'abord que seuls deux officiers villageois signent ce document. Cela est fréquent et signifie clairement que les assemblées dans lesquelles les responsables des sept villages sont présents sont assez rares. Tôhei est un officier villageois de Murodô, le village où habite le prêtre, quant à Tokuemon, son village, Manchô, se situe juste en face de Murodô. Outre que le prêtre participe habituellement aux assemblées et aux décisions, il arrive que sa résidence qui est située à peu près au centre de l'aire couverte par l'*ujiko* serve de lieu de réunion. Par ailleurs, il est courant qu'un *shôya*⁶² ou un *toshiyori* de Mibayashi participe à la prise de décision, lorsqu'il n'y a que deux ou trois officiers villageois d'impliqués.

Ainsi, nous comprenons que bien que le groupe gérant le sanctuaire Kasuga soit composé des officiers villageois des sept villages, il est rare que les plus importants d'entre eux assistent réellement aux assemblées. En général, ce sont donc les *toshiyori* qui sont au cœur de cette organisation et il est fréquent que seul un petit nombre participe réellement aux décisions, agissant comme représentants de tous les autres. Et il faut aussi conserver à l'esprit que les officiers villageois de Murodô, village du prêtre, et de Mibayashi où se trouve le sanctuaire, sont souvent de ceux qui expédient les affaires courantes.

⁵⁹ Documents appartenant à M. Yokota Shigeru (abrégé en Yokota), classeur n°1 – Document 33 ; [横田滋所蔵文書一冊 1-33].

⁶⁰ Nous avons choisi de traduire ici *shikan* 祠官 par « desservant ». (cf. note 3)

⁶¹ Ecrit ici : 産子. A le même sens qu'*ujiko* : communauté des fidèles.

⁶² Ce village étant partagé entre deux seigneurs, il avait deux *shôya*, un pour chaque territoire.

3) Des fêtes religieuses :

Voyons maintenant ce que nous pouvons dire des fêtes et cérémonies religieuses. Plus particulièrement, nous allons nous pencher sur le rôle du prêtre et de la communauté des fidèles dans l'exécution des rites. Nous avons toutefois peu de détails sur leur déroulement précis avant l'ère Meiji, mais il est possible d'en avoir un aperçu à partir des documents suivants.

Le premier provient de la famille Takahashi, qui monopolisait la charge de *shōya* d'Ikedashimo :

Document I- 2 :⁶³

Missive – note pour mémoire –

A propos [du hameau] Yamabuke, depuis longtemps à l'occasion de la fête de la Divinité Lumineuse Kasuga, les jeunes rendent ensemble hommage à la divinité lors de leur visite au sanctuaire, cependant des dissensions sont apparues l'année dernière. Nous étions vingt, nous compris, à avoir participé aux préparatifs d'une danse du lion pour la fête qui se tiendra ce mois-ci. Et alors que nous devions l'exécuter, dix-huit ont exprimé leur désaccord. Nous avons déjà reporté ce problème et il nous a été répondu qu'il fallait faire la paix et, comme ce fut toujours le cas auparavant, quelle que soit notre manière de rendre hommage à la divinité, nous devons le faire. Cependant, alors que nous avons fait savoir à plusieurs reprises [le problème posé par] les dix-huit qui sont en désaccord, la dispute n'est toujours pas terminée. Aussi nous a-t-il été ordonné de ne pas faire de danse du lion et que les deux parties portent ensemble des lanternes au sanctuaire. De plus, bien que la danse du lion soit annulée, le calme n'étant pas revenu, nous ne devons pas recommencer à nous disputer pour les autres fêtes religieuses. Ayant reçu ces instructions, nous confirmons qu'il en sera ainsi.

Année du Singe, 10^{ème} jour du 8^{ème} mois

[Signatures de 6 jeunes ou leurs représentants]

En ce qui nous concerne, nous ne pouvons accepter cela.

L'année où ce document a été rédigé est inconnue, mais il s'agit bien d'un texte datant de l'époque d'Edo. Le contenu concerne Yamabuke, l'un des cinq hameaux formant Ikedashimo. Nous comprenons ainsi qu'il est de coutume que les groupes de jeunes offrent une danse du lion ou éventuellement autre chose lors de la fête du sanctuaire Kasuga ayant lieu au 8^{ème} mois. Ici, un problème est apparu l'année précédente. Cependant, vingt jeunes ont pu se mettre d'accord pour préparer la danse du lion, mais de nouvelles dissensions sont apparues, mettant en péril l'exécution de cette danse. Après en avoir fait le rapport aux responsables du village, il leur a été dit de faire la paix et de présenter quelque chose. Malgré leurs efforts, ils n'y sont pas parvenus et à nouveau ce sont les officiers villageois (non-cités dans ce texte) qui leur ont donné les instructions à suivre. Nous noterons l'attention portée à la

⁶³ Documents appartenant à la famille Takahashi : « Grand » n°26 – 1 – 13 ; [高橋家 – 大 26 – 1 – 13]

fin du texte au fait de ne pas exporter cette dispute à d'autres fêtes. Nous remarquerons également la mention à la fin du document : seuls six des vingt jeunes ont accepté de le signer, les autres refusent de se plier à ce qui est exigé d'eux.

Le document suivant a été adressé par les représentants des jeunes de Murodô aux représentants de Matsumuro, l'un des deux hameaux qui constituent Murodô :

Document I- 3 :⁶⁴

Nous vous faisons parvenir ce billet :

Concernant la fête de la divinité tutélaire du groupe de village⁶⁵, chacun offre des lanternes tous les ans, le 15 du 8^{ème} mois, et les jeunes exécutent une danse du lion. [...] ⁶⁶année, le 15 du 8^{ème} mois, sur le chemin du retour [après] la danse du lion, il y avait vos préparatifs. Nous avons détruit les lanternes et nous sommes battus, et comme il fallait s'excuser, nous avons présenté nos excuses en passant par les représentants Shôsaemon, Rokusaemon et Kikuemon. Cependant, alors qu'à cette occasion, nous nous sommes laissés emporter sans aucune mesure et avons agi du début à la fin en fortes têtes, ((nous avons beaucoup réfléchi, et)) connaissant l'affaire en détails, tous nous nous sommes inquiétés : s'il fallait en venir à un procès, qu'allons-nous devenir ? Depuis, nous avons fait en sorte de nous comporter avec réserve et retenue, sans accrocs, et grâce aux lettres d'excuses que nous ont faites écrire les trois personnes précitées, il fut possible de trouver un accord à l'amiable, ce pourquoi nous vous sommes mille fois redevables. Nous comprenons que nous devons agir avec retenue. Naturellement, si à l'avenir nous devons à nouveau nous comporter de façon inappropriée, quelle que soit la manière dont cela sera réprimé, nous n'aurons rien à y redire. Que cela serve de preuve,

An 3 de l'ère Meiji

Année du cheval, 8^{ème} mois

Jeunes de Murodô

Représentants

(signatures de 14 jeunes

ainsi que de deux témoins)

Aux représentants de Matsumurô, dans le village

Ce billet d'excuses date du tout début de l'époque d'Edo mais nous pouvons estimer que la manière de rendre hommage au dieu n'a pas eu le temps d'évoluer notablement. Un autre point amène à relativiser l'emploi possible de ce document : l'expression « la divinité tutélaire du groupe de village ». En effet, Murodô appartient bien au groupe de sept villages gérant le sanctuaire Kasuga et l'expression japonaise *ujigami tachia.i* peut désigner le sanctuaire Kasuga, cependant, Wada et Murodô géraient en semble un autre sanctuaire que cette expression peut aussi désigner. En revanche, l'expression inverse de *tachia.i ujigami*

⁶⁴ Document appartenant à la famille Kinoshada : Kinoshada (livret) n°14 ; [紀之定家 - 冊 14]

⁶⁵ En japonais l'expression est *tachi.ai ujigami*, le *tachia.i* renvoyant à l'idée d'un lieu géré en commun par un groupe de villages.

⁶⁶ Partie abimée et illisible. Il peut s'agir du numéro de l'année, ou des termes permettant les expressions « cette année » ou « l'année dernière ».

apparaît de temps en temps dans les sources relatives au sanctuaire Kasuga. Même si la prudence reste de mise, cela nous amène à estimer que ce billet relate un incident en rapport avec la fête du 8^{ème} mois se tenant au sanctuaire Kasuga.

Il apparaît ainsi qu'après la fête, sur le chemin du retour, les jeunes du village ont laissé exploser leur violence contre les préparatifs de Matsumurô, détruisant notamment des lanternes. Afin de faire la paix, les représentants Shôsaemon, Rokuemon et Kikuemon⁶⁷ ont servi d'intermédiaires. Nous comprenons également que la fête du sanctuaire a lieu le 15 du 8^{ème} mois et qu'à cette occasion, les jeunes des hameaux composant Murodô préparent des lanternes et des danses du lion.

A partir des deux documents précédents, nous pouvons donc connaître la manière dont les villages rendent hommage à leur dieu : il revient aux groupes de jeunes de ces villages ou hameaux d'accomplir des danses du lion et de porter des lanternes jusqu'au sanctuaire. Nous noterons la violence et l'insoumission des groupes de jeunes, ce qui semble caractéristique de ces groupes à la fin de l'époque d'Edo et qui participent des changements de la société villageoise durant cette période.⁶⁸ Nous connaissons également la date de la principale fête du sanctuaire, mais celle-ci pose encore problème car le recueil Images Des Lieux Célèbres d'Izumi⁶⁹ indique le 16^{ème} jour du 8^{ème} mois. Cette date est confirmée dans un autre document⁷⁰ daté de 1832 et appartenant à la famille Kinosada, envoyé à l'intendant du fief par les villages Mibayashi, Kajiya, Murodô et Wada, pour demander l'autorisation d'effectuer des danses du lion lors de la fête du sanctuaire Kasuga. Face à cette contradiction apparente, il se peut que ce soit une erreur de considérer ce texte comme relatif au sanctuaire Kasuga, mais nous incitons le lecteur à comparer la fête du sanctuaire Kasuga avec celle du sanctuaire Shinoda qui fera l'objet de la seconde partie. Au sanctuaire Shinoda, l'*ujiko* dépose des lanternes devant le sanctuaire deux fois : le jour de la fête en soirée, mais aussi la veille au soir où avait lieu une fête simplifiée. Il se peut donc que le présent document face référence à une cérémonie ayant lieu la veille de la fête principale. Toutefois, nous manquons encore d'éléments nous permettant de trancher.

⁶⁷ Il s'agit de trois *toshiyori*.

⁶⁸ Ôtô Osamu 大藤修, *Kinsei Murabito no Raifu Saikuru* 『近世村人のライフサイクル』 (Le cycle de vie des villageois de l'époque d'Edo), dans la collection Nihonshi Libretto (Livrets du Japon), n°39 : 日本史リブレット Libretto n°39, ed. Yamakawa, réédité en 2009, p. 54.

⁶⁹ 『和泉名所図会』 (Izumi meisho-zue), 1796.

⁷⁰ Document appartenant à la famille Kinosada : Kinosada (livret) n°7 ; [紀之定家 - 冊 7]

Outre la fête du 8^{ème} mois et ses danses du lion, nous savons également qu'une cérémonie, « l'appel de la pluie », *amago.i* 雨乞, pouvait avoir lieu en période de sécheresse. Un exemple nous est donné dans le document suivant datant de 1718 :

Document I- 4 :⁷¹

Avec crainte et respect, nous vous adressons cette supplique.

Villages Mibayashi, Kajiya, Wada, Murodô
Urada, Manchô et Ikedashimo

La Divinité Lumineuse Kasuga, [dont le sanctuaire est] géré communément par les sept villages précités, se trouve sur le territoire de Mibayashi. Or l'été dernier ayant été très sec, nous avons organisé une cérémonie d'appel de la pluie. Ce vœu ayant été exaucé, nous souhaitons offrir un *gaku*⁷² [au sanctuaire] et nous voulons demander à la maison Yoshida de Kyôto de bien vouloir nous le donner. Aussi si l'administration seigneuriale pouvait nous envoyer une lettre que nous joindrions à la nôtre, nous vous en serions extrêmement reconnaissants.

Kyôhô 3, année du chien, 6^{ème} mois,

Shôya de Mibayashi, sur le territoire
de l'intendant shogunal Kogun Bun.emon
Idayu
Shôya de Mibayashi, territoire de [votre] fief
Isaemon
Shôya de Kajiya, *idem*
Sebei
Shôya de Wada, *idem*
Seidayu
Shôya de Murodô, *idem*
Sajimon
Shôya d'Urada, dans le fief du seigneur
Tsuchiya, gouverneur de Sagami
Gonbei
Toshiyori, pour le *shôya* de Manchô, *idem*
Sôsaemon
Shôya d'Ikedashimo, *idem*
Heisaemon
Prêtre, [habitant de] Murodô
Shôbei

A destination de l'administration seigneuriale.

A l'aide des précisions sur les signatures, nous comprenons que cette lettre est adressée au bureau seigneurial du fief Sekiyado. En effet, c'est le seul qui n'est pas nommé, mais est évoqué par l'usage du mode honorifique dans la partie précisant qui est Isaemon. Si cette missive est envoyée au fief Sekiyado et non à l'un des deux autres seigneurs, c'est que le sanctuaire Kasuga se trouve à Mibayashi (la partie dépendant de l'intendant shogunal étant

⁷¹ Yokota, Rouleau n°1 ; [横田滋所藏文書家 – 1 卷]

⁷² 額 : dans ce cas, un panneau de bois portant une calligraphie ou une peinture.

relativement petite, nous pouvons supposer que le sanctuaire n'est pas sur cette partie-là). Ainsi, selon le texte, lors de la sécheresse de 1717, l'*ujiko* a fait effectuer une cérémonie pour demander à la divinité de faire venir la pluie, et la pluie est tombée. Souhaitant remercier sa divinité, l'*ujiko* veut demander à la maison Yoshida de Kyôto de leur envoyer un panneau qu'ils pourraient accrocher dans le sanctuaire, mais il faut pour cela l'autorisation du seigneur dont dépend le sanctuaire. Notons que c'est à l'occasion cette demande adressée aux Yoshida que la divinité reçut le premier rang supérieur de la cour et que le prêtre, Yokota Shôbei (n°1)⁷³ intégra l'organisation des Yoshida. Le terme *gaku* désigne ici certainement un panneau de bois calligraphié, portant la mention « divinité Kasuga du premier rang supérieur de cour ». Nous noterons que cette demande est faite avant que le prêtre n'entre dans l'organisation de prêtres de la maison Yoshida, et donc avant qu'il n'y ait de lien formel entre elle et l'*ujiko*. A ce sujet, Maeda Hiromi a déjà signalé l'importance accordée par les villageois au premier rang de cour décerné par les Yoshida et l'émulation qui régnait entre les villages et qui entraîna la diffusion de cette pratique, de la deuxième moitié du XVII^{ème} siècle au milieu du XVIII^{ème} siècle.⁷⁴

Pendant deux générations, les descendants de Shôbei n°1 n'ont pas renouvelé leur affiliation aux Yoshida. Or, lorsqu'un sanctuaire est en cours de réparation, il faut mettre les objets sacrés à l'abri afin d'éviter les accidents et les malheurs qui pourrait en découler. Le déplacement de ces objets sacrés se fait pendant une cérémonie, *sengû* 遷宮, qui a lieu deux fois, au début des travaux et une fois ceux-ci terminés. Or cette cérémonie doit être pratiquée par un spécialiste de la religion. Les descendants de Shôbei n°1 ne l'étant pas, ils ne pouvaient l'accomplir, et c'était, semble-t-il, le temple Seon-ji de Murodô qui s'en chargeait. Cependant, en 1809, Jûemon, arrière-petit-fils de Shôbei n°1, renouvelle l'affiliation aux Yoshida et, dans la foulée, pratique une cérémonie de transfert des objets sacrés. Ceci est un des points de départ d'une dispute qui opposa deux camps en 1816, celui de Jûemon, devenu Higo, et celui du Seon-ji. Nous aurons l'occasion plus tard de revenir là-dessus, mais je voudrais présenter ici une partie du règlement qu'y mettra un terme à cette discorde :

⁷³ Trois Yokota Shôbei se suivant, nous donnerons leur nom suivi d'un numéro correspondant à leur ordre de succession.

⁷⁴ Maeda Hiromi, « Court Ranks for Village Shrines – The Yoshida House's Interaction With Villages Shrines in Mid-Tokugawa Period », *Japanese Journal of Religious Studies*, 2002, Fall, 29 ; 3–4, p. 332 et suivantes.

Document I- 5 :⁷⁵

(...)

2) Il est décidé que comme auparavant, l'ensemble des cérémonies shintô du sanctuaire Kasuga seront effectuées par le prêtre.

3) Les cérémonies de déplacement des objets sacrés [avant et après les réparations] [= *sengû*], seront effectuées par Yokota Higo. La nuit suivante, le temple Seon-ji devra faire une cérémonie bouddhique. Le prêtre ne devra pas faire obstacle à la cérémonie bouddhique que doit pratiquer le Seon-ji devant le sanctuaire.

Nota bene : lorsque le prêtre est en deuil ou a un empêchement, comme l'objet sacré provient des Yoshida, il faudra leur demander des instructions et s'y tenir.

(...)

En résumé, selon ce règlement, toutes les cérémonies du sanctuaire, *sengû* inclus, sont la prérogative du desservant, c'est à dire du prêtre, le Seon-ji n'ayant droit qu'à une petite concession, celle de pouvoir faire une cérémonie bouddhique le lendemain soir d'un *sengû*.

La fête du 8^{ème} mois et ses présentations d'art populaire telles que les danses du lion des groupes de jeunes, et les cérémonies extraordinaires telles que l'appel de la pluie ou les cérémonies de déplacement des objets sacrés, sont les seuls évènements religieux que nous avons pu découvrir grâce aux sources dont nous disposons. La pauvreté des sources nous empêche d'approfondir plus avant notre connaissance du déroulement de ces évènements religieux, cependant nous avons pu voir que les *toshiyori* des villages sont impliqués dans la gestion du sanctuaire, que le prêtre surtout, mais également le temple Seon-ji détiennent la mainmise sur les cérémonies religieuses, et que la fête annuelle du 8^{ème} mois est une occasion de rassemblement dépassant l'échelle du village, rassemblement à la base duquel se tiennent les groupes de jeunes de chaque agglomération intégrée à la communauté des fidèles.

B) Présentation du sanctuaire :

1) L'enceinte et les terres exemptées d'impôt (cf. carte 4) :

Il existe au moins trois cartes du sanctuaire ; l'une décrivant l'espace situé dans l'enceinte (*keidai* 境内) du sanctuaire, c'est-à-dire son territoire, les deux autres décrivant la disposition des bâtiments, notamment des petits sanctuaires disposés derrière le bâtiment principal et abritant diverses divinités vénérées au Kasuga-jinja.

Selon le document n°I-16 que nous verrons plus tard, « le territoire du sanctuaire fait 680 *tsubo*⁷⁶ dans les quatre directions », cependant selon un document du recueil appelé

⁷⁵ Yokota, Classeur n°1 – Document 24 ; [横田滋所蔵文書一冊 1–24]. Ce règlement sera présenté dans son intégralité plus tard (document I-17).

⁷⁶ Le *tsubo* 坪 est une unité de surface : 1 *tsubo* = 3,3 m² environ.

*Zokuyûroku*⁷⁷, rédigé par les *shôya* de Manchô à la fin de l'époque d'Edo, « les terres exemptées d'impôts du sanctuaire Kasuga mesurent 40680 *tsubo* ». La différence entre ces deux mentions porte sur les signes 四方 (dans le premier texte), qui désigne les quatre directions ou la surface, et 四万 (dans le second), qui signifie « 40.000 ». Le premier texte est en fait plutôt mal écrit et nous pouvons penser que c'est la deuxième écriture qui est la bonne. Ainsi, le sanctuaire possède des bois dans son enceinte et alentour, et l'ensemble mesure environ 134.000 m² (13,4 ha).

Le sanctuaire peut être décrit comme un ensemble de deux espaces inclus l'un dans l'autre : le groupe des bâtiments du sanctuaire, délimité par une haie, un muret ou une palissade en bois (suivant les endroits), et « l'enceinte » tout autour, constituée principalement de bois exemptés d'impôt.

Commençons par l'espace extérieur⁷⁸. La carte de 1871 (carte 4) nous montre que cette enceinte, traversée par une route principale courant de l'Ouest (direction de Mibayashi) à l'Est, elle-même coupée par une route secondaire orientée du Nord (s'arrêtant au sanctuaire, ou continuant vers la montagne sans que cette partie ne soit décrite) au Sud (en direction de la rivière), est ainsi partagée en quatre secteurs. Les bâtiments du sanctuaire sont dans le secteur Nord-est. Sur la route principale, à l'Ouest, est placé un grand *torii* 鳥居, portique marquant l'entrée des terres du sanctuaire. Au Sud de cette route se trouvent plusieurs étangs d'irrigation et quelques bois. A l'Est du sanctuaire, un autre étang d'irrigation le sépare d'une grande terre boisée qui semble comme détachée du reste de l'enceinte. Au Nord-Ouest du sanctuaire, nous pouvons voir au moins un bâtiment : il s'agit soit d'un grenier, soit d'un lieu d'offrande, *kusho* 供所 (la mention « lieu d'offrande » sur la carte n'étant pas juste à côté, il n'est pas certain qu'elle concerne ce bâtiment), et au-delà, des « rizières sacrées », *shinden* 神田. Enfin, près du sanctuaire et légèrement au Sud, se dresse un petit sanctuaire dédié Inari, le dieu-renard des récoltes et de la prospérité, très populaire durant l'époque d'Edo.

⁷⁷ 『俗邑録』 (Recueil de textes d'un village ordinaire) : une transcription est publiée dans les annales de la municipalité d'Izumi, vol. 15, portant sur les documents du village de Manchô, par le bureau d'historiographie de la municipalité d'Izumi : *Izumi Shishi Kiyô Dai 15 Shû – Izumi Manchô-mura Kyûki « Zokuyûroku »* 『和泉市史紀要第15集—和泉町村旧記『俗邑録』』, 2008. Il s'agit ici du document I-38, p. 34.

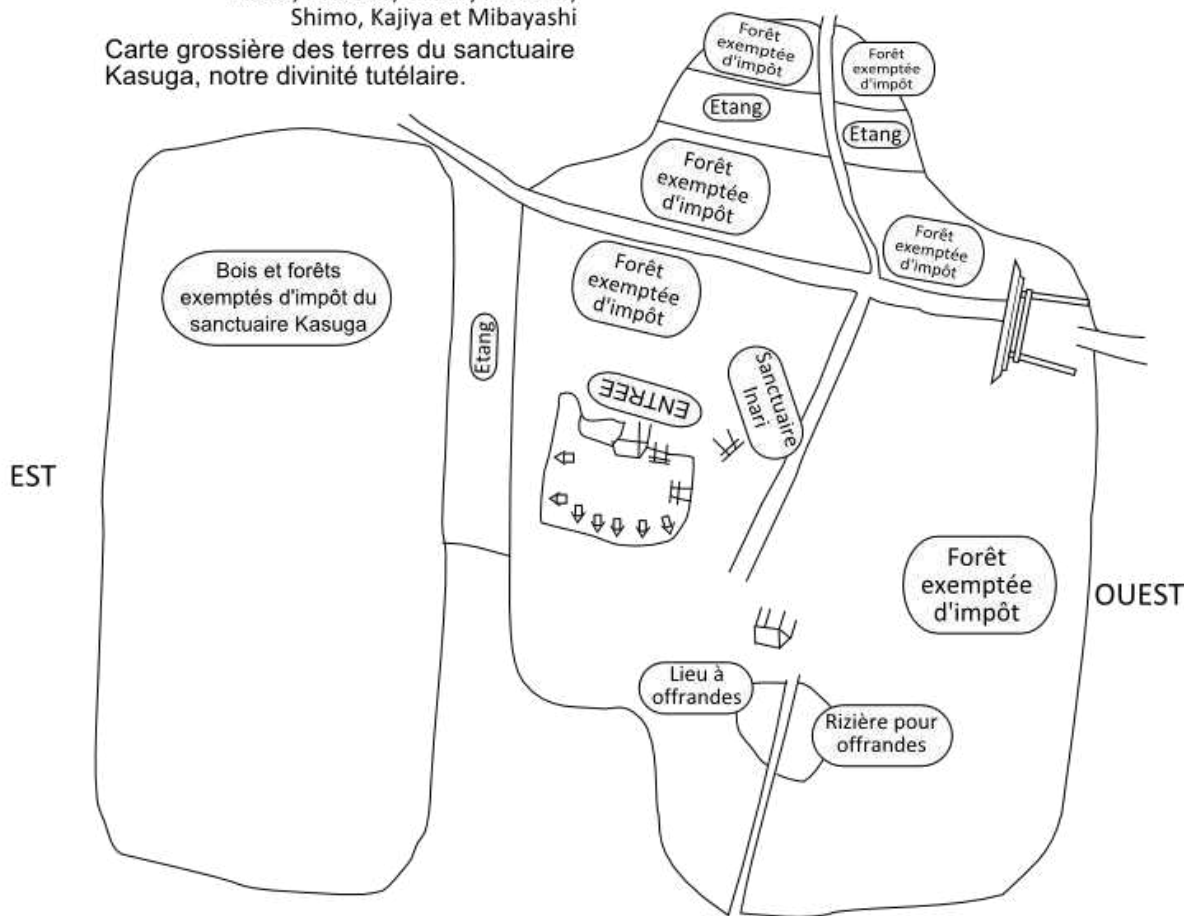
⁷⁸ Cette description est une synthèse faite à partir de deux cartes schématiques datant du XIX^{ème} siècle (date précise inconnue). Yokota, Classeur n°1 – Document 15 – 4, Classeur n°1 – Document 15 – 5 [横田滋所蔵文書—冊1-15-4] [冊1-15-5] et de la carte n°4 (cf. *infra*).

Carte 4 : Carte du sanctuaire Kasuga d'après la carte de 1871 :⁷⁹

Province d'Izumi, District d'Izumi

Assemblée des sept villages suivants :
Wada, Murodô, Urada, Manchô,
Shimo, Kajiya et Mibayashi

Carte grossière des terres du sanctuaire
Kasuga, notre divinité tutélaire.



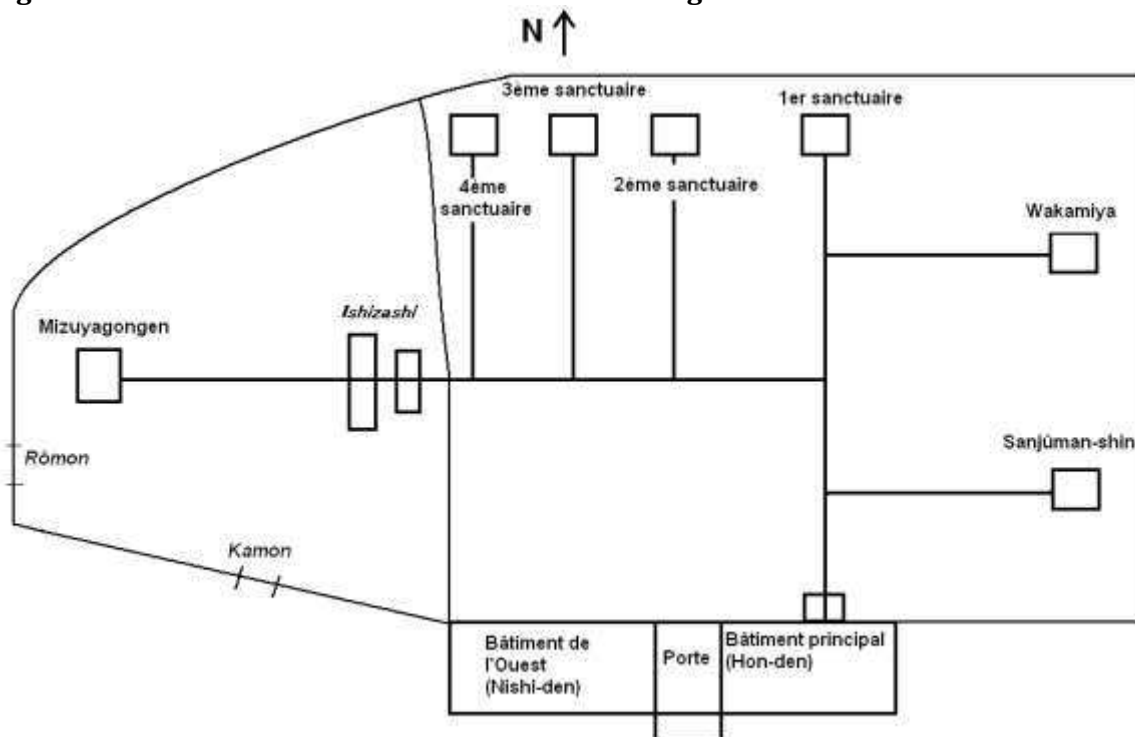
Nous certifions la conformité de cette carte,

Meiji 4 (1871), année du bélier, 3ème mois toshiyori du village :
Komeda Kichijirô (sceau)
shôya du même village :
Tsujiyayashi Junrô (sceau)

Passons maintenant à l'espace intérieur, le sanctuaire proprement dit. De forme grossièrement rectangulaire, il contient le bâtiment principal appuyé au muret qui sépare au Sud le complexe religieux de l'extérieur de l'enceinte. Au centre de ce bâtiment principal se trouve la porte principale, *gomon* 御門, du côté Est le *haiden* 拝殿 principal, et du côté Ouest le *haiden* de l'Ouest, bâtiment ou salle où se passent les cérémonies. De chaque côté du bâtiment, toujours au Sud du sanctuaire, se dresse une palissade, percée du côté Ouest d'une « porte des fleurs », *kamon* 花門. Les côtés Ouest, percé d'une porte nommée *rômon* 楼門, porte des cerisiers, Nord et Est du sanctuaire sont marqués par cette palissade qui devient muret au Nord.

⁷⁹ Yokota, Classeur n°1 – Document 15 – 6 ; [横田滋所蔵文書一冊 1-15 – 6]. Nous nous sommes efforcé de recopier la carte telle quelle, mais pour des raisons de lisibilité, nous avons dû omettre les noms des divinités de chacun des petits sanctuaires situés dans la partie entourée d'un mur. Cette liste est détaillée un peu plus loin.

Figure 1 : Schéma des bâtiments du sanctuaire Kasuga :⁸⁰



L'espace se trouvant à l'intérieur de la palissade est divisée en deux parties, Est et Ouest. Dans la partie Est, située juste derrière le bâtiment principal, se trouve un ensemble de six petits sanctuaires. Les premiers numérotés de 1 à 4 sont situés juste face au bâtiment principal : le premier est celui de Takemikazuchi no Mikoto, le second est celui de Futsunushi no Mikoto, le troisième est celui de Amanokoyane no Mikoto, le quatrième est celui de Himehira no Kami. Les deux autres sont placés le long du muret à l'Est : celui d'Owakamiya et celui des Trois Cent Mille Divinités (三十万神, lecture supposée : Sanjūman-kami). Un élément architectural appelé « *ishizashi* », 石ざし, de nature inconnue (il s'agit peut-être d'un escalier de pierre), sépare cette partie de celle située à l'Ouest. Au bout d'un chemin qui emprunte l'*ishizashi*, dans la partie Ouest, a été bâti un petit sanctuaire dédié au *gongen*⁸¹ Mizuya et où sont également vénérées les divinités Susano no Mikoto, Ônamuchi no Mikoto (également appelé Ôkuninushi no Mikoto), Kushinadahime no Mikoto, Ôusu no Mikoto (aussi appelé Yamatotakeru no Mikoto).

⁸⁰ D'après les documents Yokota, Classeur n°1 – Document 15 – 4, Classeur n°1 – Document 15 – 5 [横田滋所蔵文書 – 冊1 – 15 – 4] [冊1 – 15 – 5].

⁸¹ 権現 : forme sous laquelle un bouddha ou un bodhisattva apparaît dans le monde. Le syncrétisme shintô-bouddhique considère les divinités du Shintô comme des *gongen*, ce qui permet la fusion de ces deux croyances.

Dans un document⁸² de 1832, nous pouvons voir la mention : « Concernant les terres exemptées de l'impôt du sanctuaire de la Grande Divinité Lumineuse Kasuga de notre village, elles ne sont pas comptabilisées dans le *kokudaka* [du village] depuis l'époque de monseigneur l'intendant Ono Hannosuke, en 1697 ». Ainsi, alors que le village était encore sous administration shogunale, les terres du sanctuaire ont été exemptées et ne sont donc pas comptabilisées dans le calcul de l'impôt du village (= *kokudaka*) de Mibayashi. En 1834, le prêtre Yokota Higo rédige la note suivante au sujet du montant estimé de la valeur des terres non-imposables du sanctuaire :

Document I- 6 :⁸³

Rapport sur la valeur de l'impôt villageois, district d'Izumi, province d'Izumi :
Murodô, district d'Izumi, province d'Izumi, sur le territoire
du seigneur Kuze, gouverneur d'Okii
par le prêtre Yokota Higo

Revenus : 1 *to*, 3 *shô*, 9 *gô*, 3 *shaku*⁸⁴ ; terrains exemptés ; en Mibayashi, district d'Izumi

Nota bene : il n'y a pas eu d'évolution du fait de la baisse du revenu estimé des forêts, du changement du niveau d'imposition ou de construction de nouvelle rizière, etc.

Autres :

Revenus : 177 *koku*, 1 *to*, 2 *shô*, 1 *gô*, 7 *shaku* : terres du seigneur Miya.uchi

Revenus : 305 *koku*, 8 *to*, 4 *shô*, 1 *gô*, 4 *shaku* : terres du seigneur Kuze, gouverneur d'Okii

Revenus : 1 *to*, 4 *shô*, 6 *gô*, 7 *shaku* : terres exemptées d'impôt du sanctuaire Hakusan

Nota Bene : en dehors de ces terres, il n'y a pas d'autres terrains communaux.

Je certifie que la valeur des terrains exemptés d'impôts du sanctuaire Kasuga n'est pas différente de ce qui est inscrit dans le registre des noms de villages, districts et provinces, et également qu'il n'y a pas de nouvelle rizière, de champ imposable à hauteur de la moitié, de lieu de culture ou de forêt autres que ceux indiqués.

Tenpô 5 (1834), année du cheval, 5^{ème} mois

Prêtre Yokota Higo,
habitant de Murodô, dans le district d'Izumi, en Izumi,
sur le territoire du seigneur Kuze, gouverneur d'Okii

Pour le Bureau des Comptes

Ce document nous apprend que la valeur des terres du sanctuaire Kasuga était estimée à 1 *to*, 3 *shô*, 9 *gô* 3 *shaku*, soit 25,074 L d'équivalent riz. Il a été rédigé lors du calcul de l'impôt de Mibayashi, décrivant les ensembles de terres composant le village et le volume de

⁸² Yokota, Classeur n°1 – Document 26 ; [横田滋所蔵文書一冊 1–26].

⁸³ Yokota, Classeur n°1 – Document 28 ; [横田滋所蔵文書一冊 1–28].

⁸⁴ Unités complémentaires du *koku*, représentant respectivement un dixième, un centième, un millième et un dix-millième de *koku*, soit environ 18L, 1,8L, 0,18L et 0,018L.

leur production. En premier vient la partie du village dépendant du sanctuaire Kasuga, puis celles appartenant aux deux seigneurs et enfin celles du sanctuaire Hakusan, protecteur du village. Nous en apprenons ainsi un peu plus sur la répartition des terres entre les deux seigneurs, la famille Shimizu (Miya.uchi) en possédant à hauteur de 177 *koku*, soit environ 32000 L de riz, tandis que le seigneur du fief de Sekiyado, le « seigneur de Kuze, gouverneur d'Okii » en possède à hauteur de 305 *koku*, 55000 L de riz environ, ce qui porte l'ensemble du village à une production estimée à 483 *koku* (cf. Tableau 1). Par ailleurs, pour chacun des sanctuaires, il est précisé la nature de leur statut fiscal.

On notera les deux points suivants : l'autre sanctuaire qui se trouve sur le territoire de ce village possède lui-aussi des terrains qui sont exemptés d'impôts, et ses terres sont considérées par les habitants de Mibayashi comme des terrains communaux. Mais il est précisé qu'en dehors de celles-là il n'y a pas d'autres terres communales : le territoire du sanctuaire Kasuga n'en est donc pas ; nous reviendrons sur ce point plus tard. Ensuite, il est intéressant de souligner que, alors que ce sont les officiers villageois qui sont responsables du processus de collecte de l'impôt, et donc de la rédaction des comptes rendus sur l'estimation des terres, celle des terrains du sanctuaire est signée de la main du prêtre, c'est du domaine de sa responsabilité. Il faut toutefois noter qu'à cette époque le prêtre a déjà été reçu dans l'organisation de la maison Yoshida et possède donc une légitimité extérieure autant qu'intérieure. Au vu du type de gestion du sanctuaire, il est possible que ce ne soit pas lui qui rédigeait ce type d'attestations avant qu'il n'adhère au réseau des Yoshida, mais que ce soit plutôt un ou plusieurs des officiers villageois, peut-être ceux de Mibayashi, qui s'en occupaient. Dans ce cas, peut-être que le prêtre contresignait l'attestation. Toutefois, il ne reste aucun autre document de ce type, aussi nous en sommes réduits à émettre des hypothèses invérifiables.

2) Règlements sur l'utilisation des terrains de l'enceinte du sanctuaire :

Nous avons vu les différents éléments géographiques constitutifs du sanctuaire Kasuga, voyons maintenant ce qu'il en est de l'utilisation des bois et forêts dépendant de ce sanctuaire. Il est fréquent que les bois dépendant d'un sanctuaire soient officiellement sa propriété et soient à ce titre exemptés de l'impôt, mais que dans les faits, ces terrains soient traités en terres communales où les villageois viennent se servir en bois pour le feu ou éventuellement la construction, en herbe et en feuilles pour amender leurs champs, en herbes et champignons pour améliorer le quotidien ou se soigner, etc. Dans le cas présent, le sanctuaire n'appartient pas à un village mais à un groupe de villages à l'extrémité duquel il se

trouve : tous les fidèles n'ont donc pas la même facilité pour faire usage des forêts de l'enceinte. Aussi comment assuraient-ils un partage équitable des ressources de ces bois ?

Pour répondre à cette question, nous allons nous pencher sur quelques documents, à commencer par le plus ancien de tous ceux dont nous avons connaissance et traitant de ce sanctuaire : une lettre d'excuses datant de 1671.

Document I- 7 :⁸⁵

A propos des compensations.

Alors que les arbres sacrés du mont Kasuga sont l'objet d'un règlement, le moine du village Mibayashi ayant dit aux villageois de les couper, cela aurait dû faire l'objet d'une plainte auprès du shogunat, mais grâce à l'entremise de ces messieurs le moine du monastère Myôô du temple Ikeda, Kasaemon de Nôke, Saburôemon de Kokubun et Zen.emon de Kuro.ishi, cela s'est conclu par une amende de 6 pièces d'argent. A l'avenir, si nous devons être pris en train de ramasser des herbes, feuilles ou arbres du Mont Kasuga, nous paierons toute amende qui nous serait imposée quel qu'en soit le montant, et nous n'aurons absolument rien à y redire. Que cela serve de preuve,

Kanbun 11 (1671),
Année du sanglier, 17^{ème} jour du 9^{ème} mois

Mibayashi
shôya
Kiemon (signature)
Idem, *toshiyori*
Rokusaemon (sceau)
Idem
Gen.emon (sceau)
Ensemble du village

Prêtre
M. Jinsaemon
Shôya de Manchô
M. Chôsaemon
Idem, *toshiyori*
M. Sôsaemon
Shôya d'Urada
M. Kihei
Idem, *toshiyori*
M. Sakuemon
Shôya de Kajiya
M. Seizaemon
Idem, *toshiyori*
M. Tahei
Shôya de Shimo
M. Uhei
Idem, *toshiyori*
M. Jin.emon
Shôya de Wada
M. Seibei
Idem, *toshiyori*

⁸⁵ Takahashi, « Grand » n°19 – 6 ; [高橋家 – 大 19 – 6]

M. Tamedayu
Murodô
M. Sajiemon
Idem, *toshiyori*
M. Heiemon
Idem, moine *shasô*
Temple Seon-ji

Ce document de 1671 a été envoyé par le *shôya* de Mibayashi, ses deux assistants et l'ensemble du village, au prêtre, aux représentants des six autres villages formant la communauté des fidèles du sanctuaire Kasuga, et au Seon-ji de Murodô, considéré comme moine *shasô*.

Il nous apprend qu'une dispute est née lorsque les habitants de Mibayashi ont coupé des « arbres sacrés » du sanctuaire Kasuga, à l'instigation d'un moine de ce village. Ces arbres sont « *gohatto* » : ils font l'objet d'un règlement. Autrement dit, nous ne pouvons aller dans l'enceinte du sanctuaire et couper ces arbres sans permission. Nous apprenons également que le conflit a été résolu sans passer par un jugement officiel coûteux, long et dangereux, grâce à l'entremise de quatre personnages dont trois habitants de villages voisins de Mibayashi : Kuro.ishi, Kokubun et Nôke. Nôke se trouve de l'autre côté de la rivière, un peu à l'Est de Kajiya, Kuro.ishi partage sa frontière Nord avec Mibayashi et Kokubun est un peu au Sud-est de Kuro.ishi (cf. carte 3). Il est probable que ces habitants appartiennent en fait à la classe des officiers villageois. Le quatrième personnage est le moine du monastère bouddhique Myôdô, principal temple d'Ikedashimo, important localement à plusieurs titres.⁸⁶ Il intervient peut-être dans cette dispute car c'est un moine qui est à l'origine du problème, et peut-être même un moine qui lui est subordonné. Mais nous n'avons pas d'élément pouvant le prouver. Enfin, nous voyons que le règlement de cette dispute est passé par le paiement d'une amende.

De plus, les habitants de Mibayashi promettent de ne plus se servir en feuilles, herbes et bois dans les parties boisées de l'enceinte. Nous en déduisons que, même si un village est membre de l'*ujiko*, il ne lui est pas permis d'utiliser librement les forêts du sanctuaire, ou du moins, pas sans en avoir l'autorisation, et ce depuis au moins la deuxième moitié du XVII^{ème} siècle.

⁸⁶ Nous verrons dans la deuxième partie que le Myôdô-in était le temple supérieur du Manshō-in, *shasô* du sanctuaire Shinoda. Ce temple occupait probablement la place de temple supérieur pour de nombreux autres établissements bouddhiques. Il était également au cœur d'une manifestation religieuse importante, le « Grand *nenbutsu* », *dainenbutsu* 大念仏, qui consistait à passer de village en village (37 villages au total au début de l'époque d'Edo) une image bouddhique, appartenant au Myôdô-in, qui était vénérée. Nous en reparlerons plus en détail dans la partie III.

Nous n'avons pu trouver d'autres sources portant sur l'usage de l'enceinte et de ses bois avant le XIX^{ème} siècle, mais par contre nous avons plusieurs documents de cette fin de période. C'est le cas, tout d'abord, d'une des parties du document I-5, non citée précédemment. Pour rappel, ce document a été rédigé durant le 4^{ème} mois de 1816 à la fin d'une dispute opposant le sanctuaire Seon-ji et le prêtre et ses soutiens, afin de fixer les droits et devoirs de chacun.

Document I- 5 (suite) :

7) Comme c'est le cas depuis les temps anciens, la gestion des bois et des terrains exemptés de l'impôt est faite par l'*ujiko*.

Nota bene : il est strictement interdit à l'*ujiko* de couper pour usage personnel tout arbre ou arbuste se trouvant sur le territoire du sanctuaire, forêts et montagnes incluses.

(...)

Ainsi, il est affirmé la primauté de l'*ujiko* dans la gestion des terres : le prêtre ne peut décider quoi que ce soit seul concernant ces terres, et encore moins le moine *shasô*. Et, alors que ce n'est pas l'objet de la dispute, il est rappelé que l'enceinte du sanctuaire n'est pas à usage personnel. Pourtant, quatre mois après ce document, un nouveau règlement est publié et signé du prêtre et des *toshiyori* de chaque village :

Document I- 8 :⁸⁷

Règlement.

Du fait que depuis quelques temps, des racines et des arbres vivants situés dans l'enceinte [du sanctuaire] de la Grande Divinité Lumineuse Kasuga sont volés, les arbres dépérissent et leur nombre diminue. Et comme même les herbes et buissons font l'objet de coupes particulièrement sévères, les arbres du sanctuaire sont dévastés. Aussi, dorénavant, les villages du pays [= les sept villages du l'*ujiko*] devront engager chacun à son tour et pendant une année, une personne pour faire des rondes et celle-ci devra sans faute [surveiller] l'ensemble du sanctuaire, jusqu'aux coins les plus reculés. Si quelqu'un ayant posé le pied sur le territoire du sanctuaire est vu en train de voler ne serait-ce que des buissons ou herbes, des feuilles ou des champignons, il devra payer à l'assemblée des villages une amende de 300 *monme* d'argent, et il sera bien entendu également demandé une lettre d'excuses rédigée par les proches et le groupe de cinq familles. Cependant, si le vol concerne des arbres, quelle que soit leur taille, il faudra payer une amende décidée lors des discussions qui s'en suivront. Les vols de clous ou d'objets métalliques, ou encore de tuiles du sanctuaire feront l'objet d'un traitement particulier. Les personnes qui auront vu [et rapporté] les incivilités décrites ci-dessus recevront un tiers de l'amende en récompense, y compris si ce sont des fidèles venus pour leurs dévotions. Dans le cas où une personne dénoncée fait sa forte tête, se défendant [d'avoir accompli l'acte qui lui est reproché] et faisant des difficultés, les sept villages rédigeront une plainte

⁸⁷ Yokota, Classeur n°1 – Document 25 ; [横田滋所蔵文書一冊 1–25].

signée de tous [les officiers villageois] et porteront l'affaire auprès de la puissance publique, demandant qu'elle se charge de l'enquête et du jugement.

Nous décrétons le règlement ci-dessus et quel que soit le village d'origine d'un impudent qui se livrerait à de tels actes, nous n'accepterons aucun passe-droit⁸⁸ et respecterons cette décision. De ce fait, tous nous le signons à fin de preuve.

Bunka 13 (1816), année du rat, 8^{ème} mois

Yokota Higo (sceau)
Toshiyori d'Ikedashimo
Yaemon (sceau)
Toshiyori de Manchô
Tokuemon (sceau)
Toshiyori d'Urada
Tôemon (sceau)
Toshiyori de Kajiya
Sôta (sceau)
Toshiyori de Wada
Tamezô (sceau)
Toshiyori de Murodô
Kihachirô (sceau)
Toshiyori de Mibayashi
Kisaemon (sceau)
Idem
Heijûrô (sceau)

Ainsi, les bois de l'enceinte font l'objet de vols fréquents : des arbres, mais aussi des racines, ce qui entraîne la mort des arbres, tandis que les coupes dans le sous-bois doivent limiter leur renouvellement. La forêt du sanctuaire serait donc devenue clairsemée. Pour résoudre ce problème, il a été décidé que chaque année, l'un des villages engagera quelqu'un pour faire surveiller ces terrains. Nous voyons là que la décision de surveiller l'enceinte n'est pas le fait d'un village, mais de l'ensemble de la communauté des sept villages qui, chacun à son tour, doit s'acquitter de cette responsabilité.

Si le garde ou une autre personne rapporte avoir vu quelqu'un voler des éléments du sous-bois : champignon, feuilles, herbes ou buissons, une assemblée des sept villages sera convoquée et une amende de 300 *monme*⁸⁹ d'argent sera imposée. Caractéristique propre à la société de l'époque d'Edo, il sera également exigé une lettre d'excuses de la part de la famille et du groupe de cinq familles, *gonin-gumi* 五人組⁹⁰, dont dépendant l'individu. Dans le cas où ce sont des arbres entiers qui sont volés, ou lorsqu'un voleur s'en prend aux bâtiments, volant

⁸⁸ Dans le texte : 無用捨. Dans ce contexte, nous pensons qu'il faut le comprendre comme son homonyme 無容赦.

⁸⁹ Monnaie d'argent en usage à l'époque d'Edo. Dans l'Ouest, la base fiduciaire était établi sur l'argent, tandis que dans l'Est c'est l'or qui servait de base.

⁹⁰ Les familles étaient regroupées par groupes de cinq à dix familles solidairement responsables, dont l'appellation générique était « groupe de cinq familles ». Le chef de l'une d'entre elle était responsable du groupe dans son ensemble.

clous ou tuiles, l'amende n'est pas fixée et dépendra des discussions, mais nous pouvons supposer qu'elle sera plus forte que celle fixée pour la coupe d'herbes. Nous nous étonnerons de voir que les bâtiments eux-mêmes font l'objet de marques d'irrespect, et semblent servir de source de matériaux pour les gens des environs. Toutefois, nous ne savons pas si cela arrive fréquemment ou non, comme c'est – semble-t-il – le cas pour les arbres et le sous-bois.

Enfin, les personnes qui auront dénoncé ces faits recevront un tiers des amendes. Celles-ci ne sont pas réservées à la personne engagée pour surveiller l'enceinte. Ce qui, à l'inverse, signifie que celle-ci peut recevoir cette récompense, alors même que son travail consiste à surveiller et dénoncer. Une sorte de bonus, en somme. Finalement, le texte prévoit de porter l'affaire devant les autorités si la personne dénoncée n'accepte pas de régler son amende.

Remarquons que les signataires du document sont tous des *toshiyori* de leur village : comme nous l'avons indiqué plus haut, ce sont eux qui semblent être au cœur de la gestion du sanctuaire tout au long de la deuxième moitié de l'époque d'Edo. Nous relèverons au passage que Mibayashi est représenté par deux personnes (Heijurô et Kisaemon), l'un représentant sûrement la partie du village appartenant à la famille Shimizu et l'autre la partie dépendant du fief de Sekiyado. Il est vrai que d'un point de vue institutionnel, ce village était en fait sous deux administrations, aussi est-ce à première vue logique de voir les représentants des deux parties signer ce document. Cependant, une telle pratique ne se voit pas dans tous les documents, aussi pouvons-nous nous demander si, dans ce cas précis, il n'a pas paru particulièrement important de faire signer les représentants des deux parties du village, plutôt qu'un seul pour l'ensemble de Mibayashi. Ne serait-ce pas là un indice de la prudence des autres villages face à lui, puisque c'est surtout de Mibayashi que risquent de venir les contrevenants à ce règlement.

Cependant, malgré ce texte ferme et l'instauration d'un tour de garde, un nouveau cas d'usage non-autorisé des bois et de leur sous-bois nous est connu par un billet d'excuses⁹¹ adressé le 3^{ème} mois de 1842, après la coupe et la vente d'arbres par le village de Mibayashi, le 11^{ème} mois de l'année précédente. Il est rédigé par des habitants de Mibayashi ainsi que la personne ayant servi de médiateur : Kahei, *shôya* du village de Wada dans la vallée Niwadani⁹², et envoyé aux officiers des six autres villages ainsi qu'au prêtre. Nous noterons

⁹¹ Yokota, Classeur n°1 – Document 31 ; [横田滋所蔵文書一冊 1–31].

⁹² Il ne s'agit donc pas de Wada membre de l'*ujiko* du sanctuaire Kasuga qui, comme le reste de l'*ujiko*, se trouve dans la vallée Ikeda.

au passage que, si dans la lettre d'excuses de 1671 (document I-7) le Seon-ji était parmi les destinataires en tant que moine *shasô*, ce n'est désormais plus le cas : la question de son statut a été définitivement réglée entre-temps (cf. chapitre 2, B, 2).

Outre le médiateur, les expéditeurs sont partagés en deux groupes, un pour chaque territoire seigneurial. Le premier groupe commence par Seizaemon, qui bien que *shôya* du territoire de la famille Shimizu, n'apparaît pas en tant que tel : il est l'un des fautifs ! Il est suivi de Bun.emon, qui a acheté un des arbres coupés, et de Shirôbei et Jûemon, deux représentant des paysans, qui agissent ici à la place du *shôya* qui est concerné par l'affaire, et du *toshiyori* qui est absent (ou peut-être inexistant). L'autre partie est constituée du *shôya* du territoire dépendant du fief de Sekiyado : Tsujibayashi Bunnosuke, de trois *toshiyori* et d'un représentant des paysans.

Selon ce billet, les deux parties composant Mibayashi ont décidé ensemble de mettre en vente des pins et des *hiiragi* 柀 poussant au Sud-est de la rizière sacrée, ainsi que d'autres arbres du bois situé au Sud du sanctuaire. La vente a lieu le 23 du 11^{ème} mois, mais des doutes quant à sa légitimité ayant émergé, les habitants de la partie du village dépendant du fief de Sekiyado n'achètent finalement rien. En revanche, du côté dépendant du seigneur Shimizu, deux pins du bois du Sud sont achetés et coupés par le *shôya* Seizaemon, tandis qu'un pin et un *hiiragi* poussant près de la rizière sont achetés par Bun.emon.

Les six autres villages réagissent et des rencontres ont lieu. Mais, du côté de Mibayashi, les villageois craignent qu'un procès leur soit intenté auprès des autorités, comme le stipule le règlement que nous avons présenté précédemment. Les habitants appréhendent également que l'idée se fasse qu'ils sont à l'origine des vols et dévastations de l'enceinte ayant eu lieu jusqu'à présent. Aussi demandent-ils au *shôya* de Wada de Uegami d'aider aux négociations.

Au final, les deux personnes ayant coupé des arbres doivent payer 700 *monme*, somme incluant le remboursement des arbres et les frais de négociations. Si nous comparons cette amende à celle de 300 *monme* administrée aux voleurs de champignons ou de sous-bois, nous pouvons penser que chacun paie 300 *monme* et que les 100 restants couvrent les frais. Toutefois le texte est imprécis sur le fait que cette somme soit due par l'un des deux ou par les deux ensembles. Par ailleurs, outre l'amende, les deux parties du village s'excusent, y compris celle qui, finalement, n'a pas pris part à la vente : ils étaient parmi les décideurs de cette vente, y ont assisté et n'ont pas su l'en empêcher, et de ce fait, ils s'estiment heureux de ne pas avoir fait l'objet d'une plainte.

Les rédacteurs de cette lettre d'excuses incluent un mot disant que, pour de tels faits, dire que les arbres font de l'ombre aux cultivateurs de la rizière et que les bois sont proches de ceux de Mibayashi, n'est pas une excuse valable. Enfin, ils rappellent la valeur réglementaire du document de 1816 (document I-8) et affirment qu'ils s'assureront auprès de tous les habitants du village qu'il n'y aura plus de vols dans l'enceinte.

Nous voyons ici que la réaction des autres villages n'est pas la même envers les acheteurs et ceux qui n'ont pas acheté, ce qui est bien naturel. Mais nous comprenons également que, dans ce village partagé en deux, même la partie qui a finalement décidé de ne pas participer à la vente aux enchères se doit de s'excuser au même titre que l'autre partie, puisqu'elle a participé à la décision. Car cette décision est en quelque sorte une contestation de la situation exceptionnelle de l'enceinte du sanctuaire, ne pas pouvoir être gérée par les seuls officiers villageois de Mibayashi. Le texte n'est pas clair sur l'origine de ceux qui ont émis les premiers doutes, peut-être d'autres villages de l'*ujiko*, mais ce n'est que quand les premiers questionnements sont apparus que la partie dépendant du fief de Sekiyado a finalement décidé de ne pas participer à l'enchère. C'est là la raison pour laquelle les deux parties du village présentent ensemble leurs excuses. Enfin, n'est-il pas étonnant que des officiers villageois, garant de la bonne tenue du village et du respect des règles, et dont certains ont signé le règlement de 1816, aient pu décider d'une telle vente, et même pour l'un d'entre eux, être acheteur ?

Enfin, dans un quatrième document, nous voyons qu'à la fin de l'année 1842, neuf mois à peine après la lettre d'excuses précédente, un habitant de Mibayashi, Kakubei, doit s'excuser auprès des six villages⁹³ pour une utilisation non-autorisée de l'enceinte. Nous constatons que, comme il a été fixé dans le règlement de 1816, il n'est pas le seul à signer le document : Sôji, représentant de sa famille, et Yaemon, représentant de son groupe de cinq familles, signent à sa suite.

Par cette lettre, nous apprenons qu'il a été vu en train de voler, pendant l'été, des feuilles mais aussi des arbres qui poussaient dans l'enceinte du sanctuaire Kasuga. Celui qui l'a vu, Uhei, lui-aussi habitant de Mibayashi, l'a fait savoir aux villages concernés. Là encore cela pourrait aller jusqu'à une plainte auprès des autorités, mais il s'excuse grâce à l'entremise de Shôbei de Mibayashi. Malgré le règlement de 1816 qui est clairement évoqué, il est décidé de lui accorder un traitement particulier : au lieu des 300 *monme* d'argent, il ne doit en payer

⁹³ Yokota, Classeur n°1 – Document 38 ; [横田滋所蔵文書一冊 1–38].

que 240, tant pour rembourser les arbres et feuilles que pour payer les frais occasionnés par les discussions.

Ainsi, mis à part l'amende qui est un peu plus faible que celle prévue par le règlement de 1816, le processus fixé est respecté : dénonciation, amende et lettre d'excuses de la part du coupable, de ses proches et de son groupe de cinq familles. Cette lettre ne précise pas si Uhei a reçu un tiers de l'amende en récompense comme le stipule le règlement, mais c'est sûrement parce que ce n'est pas son sujet. La dernière phrase de cette lettre peut d'ailleurs laisser penser que ce fut bien le cas : Kakubei promet de ne pas tenir rancune ; il n'est pas précisé envers qui, mais nous pouvons estimer qu'il ne s'agit pas seulement des responsables de l'*ujiko*, mais que cela inclus le dénonciateur, Uhei.

A partir des quatre documents que nous avons présentés dans cette partie, nous avons vu que le domaine appelé « enceinte » et composé des terres non-imposables du sanctuaire Kasuga, est sous la gouvernance de la communauté des fidèles formée des sept villages et qu'un seul d'entre eux, ou encore un individu seul, ne peut en faire usage sans autorisation préalable. Nous voyons également que c'est surtout de Mibayashi, village sur le territoire duquel est situé le sanctuaire, que proviennent les « voleurs » : les habitants de Mibayashi ont des difficultés à ne pas considérer les terres du sanctuaire Kasuga comme leurs terres communales et à en respecter les limites.

On comprend que du côté de l'*ujiko*, cette réglementation vise avant tout à empêcher Mibayashi de faire usage de ces terrains. La raison invoquée est le fait que les bois de l'enceinte est dévastée et que les bois du sanctuaire périssent, mais ne pouvons-nous y voir deux autres raisons plus profondes qui seraient à l'œuvre en arrière-plan ? La première serait la nécessité d'éviter qu'à force de laisser l'usage de ces forêts aux habitants de Mibayashi, elles ne finissent par lui être annexées. Mais, le titre de propriété étant bien établi, nous pouvons supposer que ce n'était peut-être pas une inquiétude très forte.

L'autre raison de ce règlement serait un désir d'égalité entre les villages. Rappelons que l'ensemble des habitants des sept villages, sans distinction, sont membres de l'*ujiko*, sans que personne n'ait de statut particulier, excepté peut-être le prêtre. Les officiers villageois n'agissent qu'en tant que représentants de tous les membres de l'*ujiko*, et non en tant que fraternité du type *miyaza* qui gèrerait le sanctuaire comme sa propriété. Or si tous sont égaux devant la divinité, il est logique qu'ils le soient aussi pour l'usage de la forêt du sanctuaire. Mais, le sanctuaire étant situé à une extrémité du territoire de la communauté, nous comprenons que tous n'y ont pas un accès aisé. Aussi, plutôt que de permettre l'usage à

chacun en sachant que seuls les habitants de Mibayashi en profiteront réellement, ils préfèrent en interdire l'usage personnel à l'ensemble de la communauté.

Pour finir, il serait intéressant de voir ce que deviennent ces terrains lors du processus de fusions et regroupements de sanctuaires entamé à l'ère Meiji et accompagné de changement de propriété des terrains des sanctuaires, et notamment quelle fut l'attitude des habitants de Mibayashi à cette époque. Malheureusement, nous n'avons pas encore trouvé de document à ce sujet, qui est par ailleurs hors des limites chronologiques que nous nous sommes fixées pour ce travail.

Chapitre 2 : La prêtrise du sanctuaire Kasuga :

Jusqu'à présent, nous avons parlé de la communauté des fidèles et des terrains entourant le sanctuaire Kasuga. Au nom de cette communauté de fidèles constituée de sept villages, ce sont leurs officiers villageois qui, lors d'assemblées, gèrent le sanctuaire et son enceinte. Quant à la communauté elle-même, elle est impliquée dans les festivités du sanctuaire, notamment au travers des danses ou d'autres présentations artistiques exécutées par les groupes de jeunes des villages et de leurs hameaux.

Maintenant, nous allons nous pencher sur la prêtrise du sanctuaire. Au vu des documents de l'époque d'Edo, nous pouvons distinguer trois grandes périodes. L'une, mal connue, avant les années 1717-18, pendant laquelle le mode de sélection du prêtre répond à un fonctionnement traditionnel semble-t-il bien établi et qui se termine par l'adhésion du nouveau prêtre à l'organisation de la maison Yoshida. La deuxième, à peine mieux connue, couvre de ces années 1717-18 à une date comprise entre 1805 et 1816 : il s'agit d'une période durant laquelle l'ancien mode de désignation s'efface peu à peu. Enfin, la troisième qui couvre le début du XIX^{ème} siècle jusqu'à la fin de l'époque d'Edo, est une période pendant laquelle le mode de désignation du prêtre est à nouveau stabilisé. Or nous verrons que le mode de désignation du prêtre nous éclaire sur un certain nombre d'éléments propres à la communauté des fidèles et au fonctionnement social de Murodô en particulier.

Dans le présent chapitre, nous allons étudier le prêtre et son environnement, et l'exposer en deux parties : la première portant sur le mode de sélection des nouveaux prêtres s'articule en deux points autour de la charnière des années 1717-1718 ; la seconde interrogeant le lien entre le prêtre et l'organisation établie par la maison Yoshida, est axée tout d'abord sur les avantages que les deux parties tirent de cette relation, puis sur une dispute montrant à la fois comment la communauté des fidèles achèvent de couper les ponts avec

l'ancien moine *shasô* et quels moyens les Yoshida peuvent mettre en œuvre pour soutenir les intérêts leurs affiliés.

A) Prêtre du sanctuaire Kasuga : étude du processus de sélection :

Voyons tout d'abord le processus de sélection du prêtre du sanctuaire Kasuga.

1) Le choix des prêtres avant les années 1717-1718 :

En 1718, la communauté des fidèles formée des sept villages décide de demander à la maison Yoshida de Kyôto de leur donner un panneau, *gaku* 額, à accrocher au sanctuaire. A cette occasion, le prêtre Yokota Shôbei (n°1), adhère à l'organisation centrée sur la maison Yoshida et reçoit d'elle le permis d'exercer avec vêtements de cour ainsi que le nom « Yokota Iwaminokami ». Mais nous ne savons que peu de choses sur les prêtres qui officiaient avant lui : les sources sont rares. Ce sont essentiellement le document I-9⁹⁴ datant de 1805 et le document I-10⁹⁵ datant de 1842 dans lesquels nous pouvons peut-être glaner quelques informations, en plus du document I-7 qui nous a déjà appris qu'en 1671, le prêtre s'appelait Jinsaemon.

Lorsque Yokota Jûemon, habitant de Murodô, devient prêtre en 1804, Uemon du même village s'y oppose, affirmant que c'est à lui que doit revenir cette charge. C'est pour plaider sa cause qu'il envoie le 1^{er} jour du 4^{ème} mois de 1805 la lettre suivante à l'intendant du fief de Sekiyado. Bien que datant du début du XIX^{ème} siècle, cette lettre évoque avec une certaine précision le mode de succession des prêtres du sanctuaire Kasuga. Cependant, étant donné qu'elle est destinée à servir sa cause dans une dispute portant justement sur le mode de sélection, nous pouvons s'interroger sur le degré de crédibilité à lui accorder.

Document I- 9 :

C'est avec force respect que je porte à votre attention cette requête.

Uemon de Murodô,
village sur votre territoire.

Concernant la prêtrise [du sanctuaire] de la Grande Divinité Lumineuse Kasuga, commun aux sept villages de [la vallée] Ikeda, depuis les temps anciens cette charge est assumée par tour au sein de notre clan⁹⁶ dans mon village. Mon ancêtre Jinsaemon (n°1) a officié à partir des années Kanbun (1661 – 1672), jusqu'en 1716, et quand il décéda le 25 du 2^{ème} mois [de cette année], il avait été prêtre pendant près

⁹⁴ Yokota, Rouleau n°5 ; [横田滋所蔵文書-5 卷].

⁹⁵ Yokota, Classeur n°1 – Document 36 ; [横田滋所蔵文書-一冊 1-36].

⁹⁶ Uemon emploie le mot *ichizoku* 一族, qui renvoie à l'idée de famille élargie ou de clan, par opposition à une branche familiale. Nous avons choisi de le traduire par clan dans ce texte, et ailleurs, d'utiliser « clan » ou « clan Yokota », avec les guillemets, pour rendre cette idée.

de 47 ans⁹⁷. Comme c'était alors au tour du *shôya* Sajiemon, la prêtrise devait lui être transmise, mais du fait de sa fonction [de *shôya*], le clan décida que ce serait Shôbei (n°1) qui deviendrait prêtre. Peu après, les Yoshida de Kyôto lui ont accordé le titre officiel de Yokota Iwami (sic). Il décéda le 28 du 5^{ème} mois de 1732. Après lui, le tour aurait dû revenir à ma famille mais mon grand-père était malade⁹⁸ et mon père venait de naître l'année même – il a actuellement 72 ans. A cause de tout cela, nous ne pouvions recevoir la charge et les trois familles se sont à nouveau réunies et ont décidé que ce serait le fils d'Iwami, Shôbei (n°2), qui l'assumerait. Ce Shôbei mourut le dernier jour [=le 30] du 4^{ème} mois de 1768 et normalement la prêtrise aurait dû revenir à mon père Jinsaemon (n°2) mais malgré les discussions qu'il eut avec Shôbei (n°3), celui-ci n'en fit qu'à sa tête ((faisant des difficultés)). Lors de la proclamation de la succession de Shôbei (n°2) à la prêtrise par les officiers des sept villages, mon père Jinsaemon s'y présenta et expliqua à tous les villages l'origine de ce changement. Bien [qu'il fut reconnu] qu'il avait raison, les officiers des sept villages expliquèrent qu'ils venaient juste de proclamer Shôbei pour la succession et qu'ils pensaient qu'il se mettrait rapidement au travail, et que de ce fait, ils rechignaient à remettre la décision à plus tard. Aussi [mon père accepta] à regret de laisser la place. Cependant, Shôbei décéda l'année dernière, après 38 ans passés en poste, et comme je pensais que cette fois il fallait que ce soit mon tour, je le fis savoir à l'avance aux officiers villageois. Et pourtant ce ne devait pas advenir, et ce fut Jûemon qui fut annoncé pour remplir cette charge. Je ne pourrai jamais expliquer à mes ancêtres comment on a pu en arriver là ! ((A ce moment, alors que je m'emportais envers Jûemon, lui disant tout cela, il répondit que même si pour la prêtrise ce n'est pas clair, je suis bien inclus dans le clan)). A partir de là, nous nous sommes rencontrés plusieurs fois pour en discuter, mais finalement, bien que j'ai fait opposition lorsque Jûemon allait être proclamé prêtre, il est apparu qu'il n'était pas question que moi je le devienne. Comme je l'ai écrit précédemment, si on veut que la succession suive le règlement de nos ancêtres, la prêtrise doit tourner entre les trois familles du clan. Je déplore et me plains à vous que, quoi que j'ai pu dire, [Jûemon] agit comme s'il pensait que la prêtrise n'appartenait qu'à sa famille, sans penser aux ancêtres et tenant des propos insolents. Avec tout mon respect, alors que la prêtrise est depuis longtemps aux mains de notre village, on peut se demander si le fait de la remettre ainsi à Jûemon ne signifie pas que le village a perdu son ancien statut particulier ! Et naturellement, lorsque les sept villages diront qu'ils ne confient plus la charge à Jûemon et qu'il n'y aura plus personne pour lui succéder, la prêtrise passera-t-elle tour à tour entre les sept villages ? Si ce devait être le cas, notre village perdrait son ancien statut, ce qui serait désolant. Aussi, je vous supplie avec force respect de bien vouloir convoquer rapidement Jûemon et de tout faire pour lui faire accepter la lettre demandant le changement [de prêtre]. Si vous pouviez le lui ordonner, je serais extrêmement reconnaissant de votre bonté.

Bunka 2 (1805), année du taureau, 1^{er} jour du 4^{ème} mois.

Requérant habitant Murodô
Uemon (sceau)

Uemon ayant fait cette demande, je ne peux que vous la transmettre.

Toshiyori du même village

⁹⁷ Ce qui porte sa prise de fonction à 1669.

⁹⁸ Le mot employé peut vouloir signifier qu'il était malade ou de constitution fragile. Pour que la charge lui ait été refusé, nous pouvons supposer que ce n'était pas une maladie passagère mais plutôt une constitution fragile, à moins qu'il ne se soit agit d'une maladie sévère au point de penser qu'il risquait de ne pas y survivre.

A Monseigneur l'intendant.

Selon cette plainte, avant 1717, le prêtre du sanctuaire Kasuga est choisi au sein de trois familles du village Murodô se considérant comme un même « clan ». La prêtrise tourne à la mort du précédent prêtre, selon l'ordre suivant : de la famille de Jinsaemon, à celle de Sajiemon, puis à celle de Shôbei. Seulement, comme en 1717, le chef de la famille Sajiemon est responsable du village de Murodô, le « clan » a décidé qu'il ne succèdera pas à Jinsaemon et que, passant son tour, ce sera Shôbei le prochain prêtre. Cette décision est-elle prise parce qu'il est estimé que la charge de *shôya* est déjà trop lourde pour y ajouter celle de prêtre ? Si oui, par qui ? Sajiemon lui-même ou par les autres membres du « clan Yokota » ? Ou alors souhaite-t-on ne pas réunir entre les mains d'une seule personne deux des charges les plus importantes du village, voire de la vallée ?

Comme ce document est une plainte, nous pouvons légitimement douter de la véracité des propos d'Uemon. Cependant, nous avons pu voir qu'en 1671, le prêtre est bien un certain Jinsaemon⁹⁹, et nous pouvons confirmer que dans les années 1717, la charge est passée à un certain Shôbei¹⁰⁰, lequel s'est affilié aux Yoshida et a vu son nom changé en Yokota Iwami. Nous avons également la certitude que dans les années 1770 à 1800, le prêtre est encore un Shôbei.¹⁰¹ En revanche nous n'avons pas encore pu trouver de document permettant de confirmer que Shôbei (n°2) était bien prêtre du sanctuaire Kasuga¹⁰² de son vivant. Considérant qu'il est courant durant les deux premiers siècles de l'époque d'Edo que les enfants prennent le nom de leur père quand ils lui succèdent, nous pouvons légitimement admettre que les Shôbei appartiennent bien à la même famille. De même, considérant que le père d'Uemon s'appelle Jinsaemon comme le premier prêtre connu, nous pouvons considérer comme vraisemblable les liens familiaux auxquels il prétend.

Mais que pouvons-nous dire de la troisième branche du « clan Yokota » ? Uemon apporte trois informations à son sujet : aux alentours de 1717, celui que nous pouvons considérer comme le chef de cette famille s'appelle Sajiemon, il est *shôya* de Murodô, et il appartient au « clan Yokota ». Or, l'étude des signatures des documents¹⁰³ relatifs à la demande faite aux Yoshida, ainsi qu'à l'adhésion de Shôbei à l'organisation des Yoshida permet d'avoir confirmation des deux premiers points. Nous avons également confirmation du

⁹⁹ Cf. document I-7.

¹⁰⁰ Yokota, Rouleaux n°2 et 3 ; [横田滋所蔵文書—2 卷・3 卷].

¹⁰¹ Cf. Document I-19, entre autres.

¹⁰² Cf. Document I-4.

¹⁰³ Cf. Document I-4 ainsi que Yokota, Rouleaux n°2 et 3 ; [横田滋所蔵文書—2 卷・3 卷]

troisième grâce aux notes inscrites au dos du Grand Sutra de Hannya¹⁰⁴ restauré en 1706 et que nous supposons avoir appartenu à l'époque au temple Seon-ji. Il y est écrit : « Les 614 rouleaux ont été perdus et ils ont été recopiés en Hôei 3, année du chien (1706). Ce vœu a été fait par le moine Jôsenbô Eisan ainsi que messieurs Yokota Shôsaemon, Gisaemon et Sajiemon de la même famille, avec les remerciements de l'ensemble du village. »

Ainsi, il est possible de confirmer à l'aide d'autres documents une grande partie des affirmations d'Uemon. C'est à dire que les trois familles appartiennent à un même groupe familial, le « clan Yokota » ; que la prêtrise tourne entre les chefs de ces familles à la mort du prêtre précédent ; que l'ancêtre d'Uemon, Jinsaemon, était prêtre ; et qu'à sa mort, Sajiemon n'a pu devenir prêtre car il était Shôya et la charge est passé à Shôbei.

L'autre document¹⁰⁵, encore plus tardif car datant de 1842, est rédigé pour conter l'histoire de la famille Yokota et surtout comment la famille de Jûemon a acquis la prêtrise. Cette histoire est rédigée lorsque Zensaburô, fils de Yokota Jûemon (= Higo), renouvelle l'affiliation de sa famille à l'organisation de la maison Yoshida, lorsqu'il prend la suite de son père.

Document I- 10 :

A propos de l'histoire transmise oralement dans la famille depuis mon ancêtre Yokota Iwaminokami. Yokota Zensaburô a reçu un titre : il a succédé [à son père] et a changé son nom en Yokota Iwaminokami¹⁰⁶. A cette occasion, l'histoire orale de la famille transmise depuis des générations a été mise par écrit.

Autrefois, le prêtre de la Grande Divinité Lumineuse Kasuga était un habitant de Mibayashi. C'était l'ancêtre de Gen.emon habitant Mibayashi. Cependant, ce prêtre de Mibayashi était de plus en plus dans la difficulté et il mit en gage le riz des offrandes au Hôbyô-in du temple Matsuo. Il a gagé 54 *koku 7 to* en échange de 14 *kan*¹⁰⁷ 700 *monme*. Or les intérêts s'étant accumulés, la somme à rembourser prit des proportions énormes mais comme le prêtre était également le garant de cet emprunt,

¹⁰⁴ Généralement traduit sous le nom de *Sûtra de la Perfection de Sagesse*. Document non-référencé appartenant actuellement au Shinkô-ji de Murodô. A l'époque Meiji, trois des quatre temples de ce village ont été détruits et leurs possessions ont été regroupées dans le seul restant, le Shinkô-ji, ce qui explique que d'anciennes possessions du Seon-ji s'y trouvent désormais.

¹⁰⁵ Yokota, Classeur n°1 – Document 36 ; [横田滋所蔵文書一冊 1–36].

¹⁰⁶ A propos des noms se terminant en « nokami », la première partie est le nom d'une province (Iwami, Higo) et la deuxième signifie à l'origine « gouverneur de ».

Nous considérons dans le présent travail, que dans le cas de guerriers (seigneurs) ou de nobles de cour de haut rang, un nom se terminant en « *nokami* » fait référence à l'ancien titre de cour, attribué à titre honorifique et sans réalité administrative.

En revanche, dans le cas des prêtres nous considérons qu'il s'agit non pas d'un titre, mais bien d'un nouveau nom. Les documents à ce sujet sont généralement flous puisque dans certains nous pouvons lire « a obtenu un titre », mais dans les comptes-rendus envoyés aux seigneurs, l'expression est « a été renommé ». Mais, le fait que dans les documents du XIX^{ème} siècle le caractère utilisé pour *kami* n'est pas celui d'origine, et qu'il est souvent omis nous conforte dans cette interprétation.

¹⁰⁷ *Kan* : monnaie, équivalent à 1000 *monme*.

l'ancêtre de Gen.emon de Mibayashi en appela aux sept villages : il leur dit que si dans l'un d'entre eux, il se trouvait quelqu'un pour prendre en charge le remboursement de la somme, il pourra devenir prêtre. Bien que l'ancêtre de Gen.emon de Mibayashi ait renouvelé plusieurs fois sa proposition, il ne se trouva personne pour dire qu'il acceptait de prendre en charge le remboursement en échange de la prêtrise. Aussi, les sept villages dirent à l'ancêtre de Gen.emon de [transmettre la dette et la charge] à un de ses proches, Shôbei de Murodô. L'ancêtre de Gen.emon accepta et il en fut ainsi. Mon ancêtre remboursa l'emprunt [et récupéra le gage] et comme à partir de ce moment, les sept villages lui demandaient avec insistance d'être le prêtre [du sanctuaire Kasuga], il monta à Kyôto où il reçut le nom et le titre de Yokota Iwaminokami. Voilà l'histoire qui est transmise de génération en génération dans la famille. Jusqu'à cette fois [=ce jour], il s'agissait d'un récit oral, mais Zensaburô a succédé à ses ancêtres et reçut officiellement le titre [de prêtre]. Après cela, il en a écrit la raison. Yokota Iwaminokami Fujiwara Yoshitoshi.

Écrit le 6^{ème} jour du 8^{ème} mois de l'an Tenpô 13, année du tigre.

Ce document appartient à une catégorie particulière, celle des *yuisho* 由緒 : les histoires expliquant les origines d'une famille, d'un temple, d'un sanctuaire ... Or si parmi ces histoires certaines sont véridiques, la majorité sont déformées voire fausses. Il est par exemple connu que la maison Yoshida, pour ne citer qu'elle, rédige souvent le *yuisho* de sanctuaires pourtant nouvellement fondés mais dont les fidèles viennent acheter un rang de cour : le *yuisho* va de pair avec le titre et sert de justification à celui-ci, même s'il est souvent bien loin de la réalité. Or nous ne manquerons pas de remarquer que le présent *yuisho* est justement rédigé au moment où le nouveau prêtre s'affilie à la maison Yoshida.¹⁰⁸

Ainsi, selon cette histoire qui aurait été transmise de génération en génération, « autrefois » le prêtre n'habitait pas Murodô mais Mibayashi et il partageait des liens familiaux avec Shôbei. Alors qu'il est dans une situation difficile, il met en gage une grande quantité de riz du sanctuaire en échange d'une forte somme d'argent, auprès du Hôbyô-in, riche monastère dépendant du complexe bouddhique du mont Matsuo, dans la vallée voisine.¹⁰⁹ Ne pouvant rembourser, il demande à quelqu'un de prendre la dette à sa charge en échange de quoi il lui transmettra la charge de prêtre, et c'est Shôbei qui s'en charge.

Ce récit comporte quelques points intéressants, mais est néanmoins en contradiction avec une certitude : avant Shôbei et depuis au moins 1671, le prêtre est Jinsaemon, et c'est à sa mort que Shôbei devient prêtre. Toutefois cette histoire a le mérite de répondre à un point

¹⁰⁸ Sur les *yuisho* et la maison Yoshida, voir : MAEDA Hiromi, « Court Rank for Village Shrines, the Yoshida House's Interactions with Local Shrines during the Mid-Tokugawa Period », *Japanese Journal of Religious Studies* n° 29/3-4, 2002, p. 341.

Sur la question des *yuisho* d'une manière plus générale, on pourra se reporter à : Guillaume Carré, « Par delà le premier ancêtre – Les généalogies truquées dans le Japon prémoderne (XVIe – XIXe siècles) », *Op. Cit.*

¹⁰⁹ Sur le Hôbyô-in et le mont Matsuo, voir IR 2.

important : pourquoi le prêtre est choisi au sein d'un « clan » de Murodô, alors que le sanctuaire est à Mibayashi ? Il est vrai qu'il n'est pas certain que Jinsaemon soit à cette époque un habitant de Murodô, mais nous l'avons vu précédemment, il est probable, sinon certain, que son descendant soit Uemon du village Murodô, alors que le descendant du prêtre évoqué par Zensaemon est un certain Gen.emon de Mibayashi.

Le point concernant l'emprunt mérite également que nous nous y arrêtions un instant : il comporte à la fois un élément crédible et un qui ne l'est pas. Il est dit que le prêtre a mis plus de 54 *koku* de riz en gage, pris sur le riz des offrandes à la divinité. Or 54 *koku*, c'est à peu près le revenu de la production de l'habitant le plus riche de Murodô dans les années 1780. Il est donc peu probable que le prêtre ait pu gager une telle quantité de riz : tout d'abord, d'après ce que nous savons, même si nous n'avons que peu de certitudes sur le mode de gestion du sanctuaire jusqu'au milieu de l'époque d'Edo, car le prêtre ne peut décider seul de gager le riz du sanctuaire, et ensuite car ce riz, d'après ce texte, a pour origine les rizières du sanctuaire qui, nous l'avons vu, ne produisent qu'un peu plus de 0,1 *koku* (=1 *to*) par an. En revanche, le monastère Hôbyô-in est extrêmement riche et est tout à fait capable de prêter une somme aussi élevée que 14,7 *kan* d'argent.

De toute évidence, ce texte paraît forgé sur mesure au moment de la transition entre Jûemon (Higo) et son fils Zensaburô (Iwaminokami). Nous avons déjà évoqué la dispute entre Uemon et Jûemon lorsque ce dernier succède à son père. Nous pouvons comprendre qu'ils souhaitent établir une tradition pour affermir leur mainmise sur la prêtrise du sanctuaire Kasuga. Nous noterons toutefois qu'ils font cela alors même que l'intendant du fief a déjà tranché en leur faveur et qu'ils disposent désormais, nous le verrons plus tard, du soutien des Yoshida. Nous remarquerons également que lors de la dispute avec Uemon, il est demandé à Jûemon si, comme Uemon, il a des récits ou des écrits anciens, et qu'il répond ne pas en avoir.

Malgré ces doutes, nous pouvons également penser qu'un récit se transmettait oralement et qu'avec le temps, il s'est transformé pour expliquer comment la prêtrise est arrivée entre les mains de la famille Shôbei-Jûemon-Zensaburô. A l'origine il expliquait peut-être comment, à une date inconnue mais peut-être avant l'époque d'Edo, la prêtrise est passée du village de Mibayashi au « clan Yokota » de Murodô ; car il est étonnant que le prêtre habite à plus de 2,2 kilomètres de son sanctuaire, près de 5 kilomètres aller-retour à faire à pieds ... Pour pouvoir trancher, il faudrait vérifier si les archives du Hôbyô-in du village de Matsuoji contiennent un document relatif à cette affaire, mais malheureusement même

l'absence d'un tel document ne serait pas une preuve absolue car il aurait pu exister et avoir disparu.

2) Choix du prêtre après 1716 : évolution vers une décision des sept villages :

Après l'année 1718, l'obscurité retombe sur la prêtrise du sanctuaire Kasuga, mais à partir du document I-9 étudié précédemment et dont nous avons montré qu'il comportait un certain nombre d'éléments vérifiables, nous pouvons voir l'évolution suivante.

Lorsque Shôbei n°1 devient prêtre, il est choisi par le « clan Yokota », suivant des critères anciens : il s'agit d'un ordre de passage au sein de trois familles. Notons que dans la région, les prêtres des sanctuaires, notamment des sanctuaires de villages ou de hameaux, sont souvent choisis au sein d'un petit sous-groupe – généralement les plus âgés – d'une fraternité *miyaza*, et que cette charge tourne tous les ans, ou tous les deux ou trois ans, au sein de ce groupe. Ici une première différence est que le groupe au sein duquel le prêtre est choisi, est déterminé à l'avance puisqu'il s'agit de plusieurs branches familiales d'un même « clan » et plus probablement des chefs de ces familles. Une autre différence est que la charge tourne, non pas au bout d'une période donnée, mais à la mort du prêtre.

Selon les documents relatifs à son adhésion à l'organisation de prêtres de la maison Yoshida, durant le 6^{ème} mois de 1718, Shôbei reçoit d'eux son permis et son titre : il s'appelle désormais Yokota Iwaminokami Fujiwara Yoshikatsu. Dans le même temps, la divinité du sanctuaire reçoit le premier supérieur rang de cour, sûrement inscrit sur un panneau, le « *gaku* » 額 que la communauté des sept villages a demandé. Le permis reçu par le prêtre l'autorise à exercer sa fonction en portant le chapeau de cour, *eboshi* 烏帽子, celui appelé « brisé par le vent », *kaze-ori-eboshi* 風居烏帽子, ainsi que le costume de chasse de la cour, c'est-à-dire le vêtement habituel de la cour, par opposition aux habits de cérémonie. En dehors de ces éléments, nous ne savons rien d'autre sur le choix et l'entrée en fonction du prêtre à cette époque.

Toujours d'après le document I-9, le mode de sélection du prêtre a évolué entre 1717 et 1805. Si les affirmations d'Uemon sont justes, le premier Shôbei devient prêtre alors que c'est au tour de Sajiemon, empêché car il est *shôya* de Murodô. A la mort de Shôbei, la charge devait revenir à la famille d'Uemon, mais son grand-père est malade et son père vient de naître, aussi la charge reste-t-elle dans la famille de Shôbei : son fils, qui porte le même nom, lui succède. Uemon ajoute que la décision est prise par l'ensemble des Yokota. Il semble qu'en « passant le tour » de la famille Uemon, on n'a pas songé confier la charge aux

descendants de Sajiemon ; mais nous verrons plus tard que, bien que la charge de *shōya* ait disparu, la famille de Sajiemon continue à jouer un rôle important au sein des officiers villageois : ils sont devenus *toshiyori*, mais occupent une place qui les situe un peu au-dessus des autres.

Le cas du troisième Shōbei, en revanche, diffère sur deux points. Le premier et le plus évident est que Shōbei considère la prêtrise comme une charge héréditaire qui se transmet de père en fils : il ne tient plus compte de l'ancienne règle et en invente une nouvelle. Et il obtient l'adhésion des fidèles à cette idée : pour les personnes extérieures au « clan Yokota » qui ne connaissent pas l'ancienne règle, son père ayant succédé à son grand-père, il est logique et normal que cette fois il succède à son propre père.

Le deuxième point, c'est que le père d'Uemon va plaider sa cause devant les représentants des sept villages, lesquels reconnaissent la validité de l'ancienne règle, mais décident que pour cette fois, la charge ira à Shōbei. Autrement dit, alors que Shōbei abandonne l'ancienne règle disant que le choix se fait par le « clan » en son sein, au profit d'une règle basée sur l'hérédité, le père d'Uemon qui souhaite protéger l'ancienne règle, en crée lui-aussi une nouvelle en remettant le pouvoir de décision finale entre les mains de l'*ujiko*, assemblée qui, auparavant, devait sans doute se contenter d'entériner la décision du « clan Yokota ». Et lorsque Shōbei meurt ce sont les officiers villageois qui décident de lui faire succéder son fils Jûemon. Ce dernier point est plus clair dans la réponse que Jûemon envoie à l'intendant du fief de Sekiyado après que celui-ci lui ait demandé sa version de l'histoire.

Document I- 11 :¹¹⁰

(Page de garde du cahier sur lequel est écrit ce document :)

4 ^{ème} jour du 4 ^{ème} mois de Bunka 2 (1805), année du bœuf C'est avec grand respect que je vous adresse ma réponse. Jûemon

Je me permets de vous rapporter respectueusement les faits.

Jûemon, de Murodô

sur votre territoire.

Concernant la prêtrise de la Grande Divinité Lumineuse Kasuga, divinité tutélaire des sept villages : Wada, Kajiya, Murodô et Mibayashi dépendant de votre territoire, [l'autre partie de] Mibayashi dépendant de l'intendant Obori *nakatsukasa*¹¹¹, et

¹¹⁰ Yokota, Rouleaux n°6 ; [横田滋所蔵文書—6 卷], première partie.

¹¹¹ Nom d'un bureau de cour, probablement utilisé ici comme un titre et attribuée de manière honorifique à l'intendant Obori. Le *nakatsukasa-shô* était « le département des affaires de la cour », selon Francine Herail. Cf. *Recueil de Décrets de Trois Eres*, EPHE – Sciences Historiques et Philologiques – II, Hautes Etudes Orientales – Extrême-Orient, Librairie Droz, 2008, p. 781.

Urada, Manchô et Ikedashimo sur le territoire du seigneur Hitotsubashi ; comme elle passe tour à tour au sein de trois familles de notre village, Uemon vous a dit qu'il souhaitait officier selon cet ordre et il vous a demandé de [me] faire faire une attestation afin de changer de prêtre, Quand vous m'avez convoqué le deux, vous m'avez ordonné de vous répondre [par écrit], aussi c'est avec force respects que je vous adresse les propos suivants.

A propos de la prêtrise de la Grande Divinité Lumineuse Kasuga, mon ancêtre Yokota Iwaminokami a été fait officiellement prêtre à Kyôto par la maison Yoshida en Kyôhō 2 (1717) et je possède le permis reçu à cette occasion. Après la mort d'Iwaminokami, mon grand-père Shôbei a exercé la prêtrise, puis à sa mort, mon père Shôbei est devenu prêtre. Il est mort durant le dernier mois de l'année dernière, aussi, après la fin de la période de deuil durant le deuxième mois de cette année, les officiers villageois des sept villages se sont réunis le deux du troisième mois et il fut dit que puisque ma famille avait assumé la prêtrise sur plusieurs générations, se serait à nous qu'elle reviendrait. A ce moment, Heijûrô de Mibayashi a déclaré : « à ce sujet, on dit que dans ce village [=Murodô] trois familles sont susceptibles de succéder au prêtre, il faudrait les tirer au sort. C'est ce que m'a demandé Sagoemon de ce village. » Les autres villages refusèrent, disant qu'il n'y avait pas de précédent à cela, et que puisqu'il se trouvait quelqu'un de capable d'assumer la prêtrise dans ma famille, il n'était absolument pas judicieux de faire ainsi. Heijûrô répondit alors que du côté de Mibayashi on pensait comme les autres villages, mais comme il le lui avait été demandé, il se devait d'évoquer ce sujet. Aussi, comme les sept villages en ont décidé ainsi, j'ai dû accepter d'assumer la prêtrise malgré mes défauts. De ce fait, comme il fut demandé au(x) seigneur(s) et au préfet¹¹² qu'il en soit ainsi, bien qu'il [=Uemon] ait fait sa demande aux officiers villageois, les discussions ne menaient à rien. Pendant ce temps, Sagoemon m'a fait appeler et, me disant qu'Uemon avait demandé que soit rédigé un acte prouvant le changement [de prêtre], il m'a demandé de l'écrire. Cependant, comme je viens de le dire, la charge est [dans ma famille] depuis des générations et il n'y a pas de précédent à l'écriture d'un tel document. Qui plus est, lors de l'assemblée des officiers des sept villages du deux du troisième mois de l'année dernière, [il] avait déjà dit tout cela et j'avais répliqué que je ne pouvais en décider seul et que, de plus, comme mettre par écrit la preuve du transfert de la prêtrise est une manière de faire nouvelle, j'ai répondu que je n'étais pas d'accord.

J'affirme qu'il en a bien été ainsi. Aussi, j'espère votre bienveillance lorsque vous me lirez, et si vous daigniez ordonner qu'il en soit comme l'ont voulu les officiers villageois, je vous en serais extrêmement reconnaissant.

6^{ème} jour du 4^{ème} mois de Bunka 2 (1805)

Jûemon

A Monsieur l'intendant.

Ainsi, selon Jûemon, après la mort de son père, ce sont les officiers villageois des sept villages qui ont décidé du prochain prêtre lors d'une assemblée, et tous les présents ont considéré logique de désigner le fils du précédent prêtre puisque la prêtrise est dans sa famille depuis trois générations. Cependant l'un d'eux, le *toshiyori* représentant Mibayashi, s'est vu demander par Sagoemon, *toshiyori* de Murodô, de parler du cas Uemon. Finalement, bien

¹¹² Le terme utilisé ici est *gobanshosama* 御番所様, il désigne le préfet d'Ôsaka qui était également responsable des trois provinces alentours : Settsu, Kawachi et Izumi.

qu'ils en aient discuté, les officiers villageois ont repoussé cette possibilité : l'ancien système de choix au sein d'un groupe de familles cède le pas à la décision du groupe représentant l'*ujiko*, qui préfère le système héréditaire. Nous noterons à ce sujet que ce groupe est composé d'officiers villageois, dont la fonction revêtait souvent un caractère héréditaire. Pour eux, la logique d'une seule lignée de prêtre est plus naturelle que l'ancienne logique d'une prêtrise passant entre trois branches d'un même « clan », dont nous verrons plus tard qu'il n'est peut-être plus très bien défini à cette époque.

Notons par ailleurs le rôle de Sagoemon. Dans le document I-10, c'est lui qui, en tant que *toshiyori*, fait le lien entre le demandeur, Uemon, et l'administration du fief : c'est un des rôles des officiers villageois. Dans le document I-11, nous remarquons qu'il est plus clairement du côté d'Uemon : il fait transmettre sa demande au représentant de Mibayashi, puis alors même que rien n'est réglé, il demande à Jûemon de rédiger un document prouvant qu'il transmet la charge à Uemon. Notons que si Sagoemon a dû demander à Heijûrô de Mibayashi de poser la question d'Uemon, c'est d'une part qu'il n'est pas représentant de Murodô à l'assemblée des sept villages, et d'autre part que le représentant de Murodô était en désaccord, ce qui est confirmé par le fait que Jûemon écrit que la proposition soulevée par Heijûrô a été rejetée par tous les représentants, y compris donc celui de Murodô. Nous verrons plus tard que ce n'est pas la première ni la dernière fois que Sagoemon est impliqué dans un problème lié à la prêtrise du sanctuaire Kasuga, et qu'il est possible qu'il soit lié au « clan Yokota ».

Retenons pour l'instant qu'au cours du XVIII^{ème} siècle, la prêtrise est passée d'une charge possédée en commun, au sein d'un « clan », par trois familles qui se la partageaient à tour de rôle, à une charge possédée par une seule de ces familles, avec transmission héréditaire. De plus, la désignation est désormais effectuée pleinement par les représentants de l'*ujiko* : il est probable qu'auparavant ils se contentaient d'entériner la décision des familles du « clan Yokota », tandis qu'au début du XIX^{ème} siècle, même si l'aspect héréditaire joue un rôle majeur, ce sont eux qui choisissent.

B) La prêtrise du sanctuaire Kasuga et l'organisation de prêtres de la maison Yoshida :

1) Adhésion et renouvellements :

Ainsi, alors que la désignation passe des mains des trois familles Yokota à celles des représentants de l'*ujiko*, dans le même temps, la prêtrise devient le privilège de la famille Shôbei-Jûemon. Ils sont aidés en cela par l'adhésion en 1718 de leur ancêtre Shôbei (n°1) à

l'organisation de prêtres de la maison Yoshida. C'était la première fois que quelqu'un de la famille intégrait cette organisation : Shôbei est devenu prêtre durant l'année 1717 et monte à Kyôto quelques mois après pour y recevoir des Yoshida, son titre et le permis de porter les vêtements de cour.¹¹³ A sa succession, son fils et son petit-fils se sont abstenus de renouveler l'adhésion. Jûemon, en revanche, doit le faire en 1809.

Nous allons voir pourquoi Jûemon doit s'affilier aux Yoshida, et par quel processus il peut le faire. Pour cela nous allons nous pencher sur les documents I-12 et I-13¹¹⁴ rédigés durant l'année 1809 : le document I-12 est une note rédigée à l'occasion du départ de Jûemon et de Tokuemon pour Kyôto, tandis que le document I-13 est la copie d'une lettre rédigée par Sawa Hisadayu du village de Tsubo.i, prêtre du sanctuaire Kaminomiya (Gozutennô) de la vallée Yokoyama, qui agit en tant qu'intermédiaire pour l'*ujiko* du sanctuaire Kasuga. Cette missive est adressée à Ôsumi Toneri, l'un des hommes de la maison Yoshida, travaillant pour eux comme responsable de la province d'Izumi.

Document I- 12 :

C'est le 5^{ème} jour du 6^{ème} mois de Kyôhō 3 (1717), année du chien, qu'il fut demandé aux Yoshida un panneau écrit « Kasuga du Premier Rang Supérieur de Cour ». Le permis appelé *gokyojô* qui accompagnait le panneau avait été placé dans le premier petit sanctuaire du sanctuaire Kasuga, et il y était toujours lors des réparations de Kansei 4 (1792), année du rat. Cependant, il semble qu'il ait été volé au cours des dernières années, car nous ne le trouvons plus. Et bien que l'ensemble du pays ait fait tout ce qu'il a pu [pour le retrouver], ne sachant pas où il se trouve, nous avons fini par en rester là. Or, ainsi qu'il est écrit à la fin de ce cahier, lorsque Noguchi Tosa, prêtre de la Divinité Lumineuse de Saka.i, fit sa tournée, il vint également à notre sanctuaire Kasuga pour l'inspecter. A cette occasion, il s'exprima sévèrement sur l'absence du permis ainsi que sur le fait qu'avant Jûemon, l'adhésion [aux Yoshida] avait été interrompue pendant deux générations, disant que ça ne pouvait pas en rester là. Aussi, le pays des sept [villages] tint conseil et considéra que si on s'en remettait à Tosa, [le prêtre du sanctuaire Kasuga] serait naturellement considéré comme son subordonné, ce qui ne serait pas acceptable. Par chance, comme au sein du pays des sept [villages] se trouve la famille Fuseya qui a des liens étroits avec Kyôto, il fut décidé de lui demander de s'en occuper. Mais comme Fuseya était malade, Tokuemon le remplaça et, représentant les sept villages qui sont à l'origine de la demande, il partit pour Kyôto le 9^{ème} jour du 8^{ème} mois accompagné du prêtre. Ceci est le cahier sur lequel seront écrites les notes sur le voyage à Kyôto.

Prêtre du sanctuaire de la Grande Divinité

Lumineuse

Kasuga du premier rang, dans le village de
Mibayashi, district d'Izumi, province d'Izumi
Yokota Jûemon

¹¹³ Yokota, Permis n°1 ; [横田滋所蔵文書一裁 1].

¹¹⁴ Ce deux documents sont réunis en un seul cahier dont le numéro est : Yokota, Classeur n°1 – Document 37 ; [横田滋所蔵文書一冊 1–37].

*Idem*¹¹⁵, représentant de l'*ujiko* de sept villages,
habitant Manchô

Ikefuji Tokuemon

Nous avons emporté avec nous une lettre de Tsubo.i nous présentant à monseigneur Ôsumi Toneri, responsable d'Izumi.

Jûemon a emporté 300 *monme* de bronze pour payer les gâteaux pour monseigneur Ôsumi Toneri, responsable d'Izumi.

La lettre de Sawa Hisadayu de Tsubo.i que nous avons emporté était telle que suit :
[cf. document I-13]

La perte du permis sera à l'origine d'une dispute avec le temple Seon-ji, que nous étudierons plus tard. Avec ce document, nous pouvons déjà remarquer quelques éléments. Tout d'abord, le sanctuaire Kasuga fait l'objet d'une enquête de la part d'un prêtre de Saka.i, Noguchi Tosa. A ce sujet, il faut noter les points suivants : dans le document I-15, relatif à la dispute avec le Seon-ji, il est dit qu'il a effectué un tour des sanctuaires à la demande du préfet de Saka.i, responsable pour le Shogunat de la province d'Izumi, tandis que selon le document I-16, c'est à la demande des Yoshida qu'il effectue sa tournée. Nous reviendrons sur ce point plus tard.

Le deuxième élément à noter est que Noguchi Tosa se fâche car le permis prouvant l'affiliation est perdu et parce que durant deux générations l'affiliation n'a pas été renouvelée. Or, nous verrons dans la partie consacrée au sanctuaire Ôiseki que là aussi, le prêtre de ce sanctuaire a été affilié durant la deuxième moitié du XVII^{ème} siècle mais que cette affiliation n'a pas été renouvelée jusqu'au début du XIX^{ème} siècle. A la fin du XVIII^{ème} siècle et durant environ dix ans, le prêtre de ce sanctuaire engendre disputes sur disputes afin d'augmenter son propre statut qui était relativement faible, et finalement les Yoshida entrent en jeu et travaillent conjointement avec le seigneur à remettre de l'ordre dans ce sanctuaire. A cette occasion, le fait qu'il n'y ait pas eu de renouvellement de l'affiliation durant plusieurs générations n'a pas semblé poser de problème. Cependant, le moine *shasô* obtiendra de la part des Yoshida un titre de *bettô*, tandis que le prêtre et un troisième personnage, le *jinnin* 神人, s'affilient également.

Il se pourrait que la différence entre ces deux cas soit la perte du permis : ne pas renouveler l'affiliation est une chose, mais la perte du permis signifie la disparition sur place de tout lien entre le prêtre et l'organisation des Yoshida. Mais il se pourrait également que la différence tienne dans les quelques années qui séparent les deux cas : face à la concurrence

¹¹⁵ Bien que le texte porte la mention *dô* 同, signifiant « même chose » ou « *ideme* », le contexte nous permet de savoir qu'Ikefuji Tokuemon n'était pas prêtre du sanctuaire Kasuga mais *toshiyori* de Manchô. Le « *idem* » renvoie donc au nom de la divinité et à sa localisation.

des Shirakawa les Yoshida commencent à faire tout leur possible pour recruter de nouveaux prêtres et ne pas perdre ceux qui sont déjà affiliés. Il est possible que l'envoi de Noguchi Tosa réponde en partie à ce besoin de prosélytisme.

Troisièmement, nous noterons la répulsion des sept villages à passer par Noguchi Tosa pour entrer en contact avec les Yoshida : ils craignent que leur prêtre soit alors considéré comme un subordonné de ce dernier. Pour éviter cela, ils décident de passer par le *shôya* de Manchô, le chef de la famille Fuseya. Or cette famille a des liens étroits avec la cour : elle a donné naissance à quelques poètes et a même accueilli occasionnellement des personnages de la cour. Cependant, comme le chef de famille est malade, c'est Tokuemon, porte-parole de l'*ujiko*, qui le représentera également puisqu'ils sont du même village. Enfin, en plus de l'intermédiaire pour faciliter l'introduction auprès de la maison Yoshida, les sept villages font appel à Sawa Hisadayu pour qu'il leur rédige une sorte de lettre de recommandation que voici :

Document I- 13 :

[...] Depuis des années, et sur des générations, ma famille est affiliée à la maison [Yoshida] et depuis nous travaillons comme prêtre. A ce sujet, récemment dans l'un des villages voisins un prêtre m'a demandé d'être son intermédiaire pour son affiliation. Ce printemps déjà, Katsuragi Sadadayu s'est affilié à vous par mon intermédiaire, et je sais que ce fut déjà beaucoup de tracas. Cette fois cependant, Shôbei de Murodô s'était affilié autrefois et bien que ces derniers temps l'affiliation n'ait pas été renouvelée, [son descendant] veut désormais le faire et m'a demandé de joindre un mot [à sa demande]. [...]

9^{ème} jour du 8^{ème} mois

Sawa Hisadayu

A monseigneur Ôsumi Toneri

Post-scriptum : Lors de la demande de l'année précédente¹¹⁶, comme il n'y avait pas consensus, il y eut doutes lorsque [le prêtre] a formulé cette demande auprès de la maison [Yoshida]. Ce printemps également, bien qu'étant allé [à Kyôto], il n'a pas été clair. Cette fois, un officier villageois accompagne [Jûemon]. Par ailleurs, c'est la première fois que je vous écris. Cependant, comme depuis mon prédécesseur nous écrivions à chaque fois à Monseigneur Suzuka Tosanokami et à son successeur Monseigneur Heibei, j'espère votre bienveillance. J'ai écrit cela par précaution, j'espère que vous pardonneriez ma lettre hâtive.

Ce document nous apprend deux éléments importants pour l'affiliation aux Yoshida : tout d'abord, il faut que le prêtre souhaitant adhérer à cette organisation ait une lettre de recommandation d'un prêtre déjà affilié. Nous voyons là une ébauche de réseau horizontal :

¹¹⁶ Aucun nom n'est cité explicitement, mais l'allusion à « la demande de l'année précédente » semble renvoyer à celle de Katsuragi Sadadayu, tandis que la deuxième partie renvoie clairement à Jûemon : il est accompagné d'un officier villageois et part sur la base d'un consensus entre les sept villages.

les prêtres se connaissent et communiquent ensemble. La famille Sawa est affiliée aux Yoshida depuis le début du XVIII^{ème} siècle et depuis ce temps, semble travailler à l'affiliation des prêtres des villages alentour, comme l'indique le fait qu'elle ait appuyée l'affiliation du prêtre du Sanctuaire du Bas, Katsuragi Sadadayu.

Ensuite, s'il n'y a pas l'accord de l'*ujiko* ou du seigneur, les Yoshida peuvent faire obstacle. Nous verrons dans la deuxième partie portant sur le sanctuaire Hijiri, que le shogunat avait pourtant tranché, affirmant que l'adhésion à un groupe de prêtre, Yoshida ou Shirakawa, est l'affaire du prêtre seul et que l'*ujiko* n'a pas son mot à dire.

Suite à ces demandes, Jûemon obtient le permis d'exercer la prêtrise de manière officielle et le nom de Yokota Higo(nokami)¹¹⁷ le 15 du 11^{ème} mois 1809.¹¹⁸ A sa succession, son fils Zensaburô rencontrera moins de difficultés : bien qu'âgé et malade, son père est encore vivant et il a le soutien des officiers villageois des sept villages. Dans une lettre¹¹⁹ adressée le 5^{ème} jour du 4^{ème} mois de 1842 à l'intendant du fief de Sekiyado, Yokota Higo (=Jûemon) explique qu'il est âgé et qu'exercer la prêtrise lui est difficile, et qu'à ce titre il souhaite transmettre cette charge à son fils. Il ajoute qu'il veut que celui-ci renouvelle l'adhésion aux Yoshida comme lui-même l'a fait en son temps, et que souhaitant qu'aucun problème ne survienne, il aimerait que l'intendant joigne une lettre à celle que le prêtre et les fidèles adresseront à la maison Yoshida. Cette lettre ayant été contresignée des officiers villageois, il apparaît qu'il effectue cette demande avec leur accord.

Entre le 5^{ème} jour et le 7^{ème} jour, des lettres sont envoyés aux différents seigneurs ou à leurs intendants pour les informer de la transition à venir et leur demander une lettre que le nouveau prêtre emportera avec lui, et pour les informer de leur intention de partir pour Kyôto rapidement. Dans une missive datée du 10, Sugimoto Nakajirô et Nakano Shishinosuke, que nous supposons être des vassaux du seigneur de Kuze (fief de Sekiyado) rendent compte de l'affaire à Matsuoka Sana.i, travaillant pour la maison Yoshida : il est probable qu'il s'agisse de la lettre demandée par le prêtre. Le 11, l'information est transmise au bureau du préfet des temples et sanctuaires par Zensaburô, Tôhei, *toshiyori* de Murodô, et Tokuemmon, *toshiyori* de Manchô. Enfin, le 20, Tokuemmon, « représentant des trois villages Manchô, Urada et

¹¹⁷ Notons que le caractère pour écrire « *kami* » dans le cas de Jûemon et de ses successeurs, n'est pas le caractère habituel 守, mais celui désignant la tête, *atama* 頭.

¹¹⁸ Yokota, Permis n°2 ; [横田滋所蔵文書一裁 2].

¹¹⁹ Yokota, Classeur n°1 – Document 34 ; [横田滋所蔵文書一冊 1–34].

Ikedashimo », fait savoir au bureau de la famille Hitotsubashi, situé à Kawaguchi¹²⁰, qu'il est rentré dans son village et que le prêtre a bien intégré l'organisation des Yoshida¹²¹. Si ici il dit ne représenter que trois villages, c'est parce qu'il s'adresse uniquement au seigneur de ces villages.

Ainsi, en quinze jours, Zensaburô a été désigné par les officiers villageois avec le soutien et grâce à l'influence de son père, mais également à l'aspect héréditaire de la charge qui semble désormais pleinement reconnue, et à des liens renoués avec l'une des deux familles dominant le Shintô, les Yoshida ; Zensaburô est ensuite renommé par eux Yokota Iwami.¹²² A sa suite, le prêtre suivant sera renommé Yokota Higo(nokami) Fujiwara Yoshinobu le 18^{ème} jour du 11^{ème} mois de 1851¹²³, mais nous ne sommes pas sûr du nom qu'il portait auparavant (nous reviendrons plus tard sur la question de l'identité de ce dernier prêtre).

Remarquons enfin la chose suivante : Higo affirme qu'il souhaite transmettre la charge à son fils parce qu'il n'est plus en état d'officier, et nous pouvons penser qu'effectivement il n'est plus tout jeune. Mais peut-être souhaite-t-il aussi que les disputes qui ont eu lieu quand il a succédé à son père ne reprennent pas, et veut-il régler sa succession à la prêtrise de son vivant : cette succession qui se réglait auparavant après la mort du précédent prêtre, se fait désormais du vivant du prêtre. Et il semble que cette fois, personne ne s'y oppose. Peut-être est-ce parce qu'Uemon avait le soutien de Sagoemon, officier villageois, sans doute un des hommes riches et influents de Murodô, mais déjà âgé à cette époque (on sait qu'après la dispute entre le prêtre et le temple Seon-ji que nous verrons plus tard, il avait été puni puis pardonné à condition de ne pas recommencer, et parce qu'il était âgé), alors que trente après, cette dispute ayant eu lieu vers 1814-1815, Sagoemon est probable mort.

2) Le rôle de la maison Yoshida :

Dans ce point, nous essaierons de traiter de l'intérêt de l'adhésion au Yoshida Shintô et de l'impact que cela peut avoir sur la vie du sanctuaire, le prêtre ou la communauté des fidèles. Nous verrons dans un premier temps les divers intérêts obtenus par chacune des

¹²⁰ Les bureaux de l'intendance de la famille Hitotsubashi étaient situés dans le village de Fuchû, à l'embouchure de la vallée Ikeda, jusqu'à l'ère Tenmei (1781 – 1788), puis ont été déplacés à Kawaguchi, dans le village de Kujô au Nord d'Ôsaka, près de la baie d'Ôsaka et de la rivière Anji, affluent du fleuve Yodo.

¹²¹ Yokota, Classeur n°1 – Document 36 ; [横田滋所蔵文書一冊 1–36].

¹²² Yokota, Permis n°3 ; [横田滋所蔵文書一裁 3].

¹²³ Yokota, Permis n°4 ; [横田滋所蔵文書一裁 4].

parties, puis nous étudierons rapidement un cas concret d'intervention des Yoshida dans une dispute entre un temple, le Seon-ji de Murodô et le prêtre.

a) Enjeux financiers, religieux et de statuts :

Tout d'abord, voyons le texte de loi décrété par le shogunat et réglementant les prêtres :

Document I- 14 :¹²⁴

Règlement du Kantô [transmis] de génération en génération :

Propriété de Yokota Higo

Règlement des sanctuaires, [transmis] de génération en génération, republié durant le 10^{ème} mois de Tenmei 2 (1782), année du tigre.

- 1) Les *negi*, prêtres, etc. des sanctuaires doivent se concentrer sur l'étude de la Voie des Dieux [= *shintô*] et sont tenus de connaître le « corps » des divinités [= objet sacré] qu'ils vénèrent. Ils sont tenus de travailler à l'exécution des fêtes et cérémonies selon les traditions. A l'avenir, ceux qui font preuve de négligence devront abandonner la prêtrise.
- 2) Du rang des prêtres : pour ceux qui ont obtenu une promotion en suivant les règles d'autrefois, qu'il en soit enfin ainsi.
- 3) Un desservant sans titre doit porter des vêtements blancs. On ne portera d'autres vêtements que si on possède un permis provenant des Yoshida.
- 4) En aucun cas on ne vendra les terres du sanctuaire.
Addendum : On ne les mettra pas non plus en gage.
- 5) Lorsque le sanctuaire souffre de légers dommages, on fera toujours les réparations appropriées.
Addendum : On fera sans faute le ménage dans le sanctuaire.
(...)

On voit donc qu'obtenir un permis des Yoshida permet d'avoir une certaine reconnaissance officielle. Ce n'est pas un rang de cour, dont l'obtention passe par d'autres circuits, mais c'est tout de même une reconnaissance officielle puisque la maison Yoshida a reçu du shogunat la mission d'organiser les prêtres au travers de ses permis : ils permettent de porter des vêtements de cour et de se distinguer de la masse des prêtres. Pour les Yoshida, nous avons déjà évoqué dans l'introduction le fait que ce décret est à la base de la fondation de leur organisation de prêtres puisqu'il leur apporte la reconnaissance officielle du shogunat comme seul organe capable de donner un tel permis. Notons que le présent texte est une republication de celui qui a été publié en 1665.¹²⁵

Mais pour la maison Yoshida, l'affiliation est également l'occasion de diffuser leurs doctrines auprès de prêtres qui n'ont bien souvent que peu de connaissances théoriques ou

¹²⁴ Yokota, Rouleaux n°3 ; [横田滋所蔵文書-3 卷],

¹²⁵ Cf. Maeda Hiromi, *op. cit.*

rituelles. Même si nous ne rentrerons pas ici dans les détails doctrinaux, voyons quelques points relatifs à ce sujet.

Tout d’abord, lorsque Jûemon renouvelle l’adhésion de sa famille aux Yoshida, il leur communique la liste des divinités du sanctuaire. Or, la copie de ce document inclut la note suivante : « comme j’ai communiqué [aux Yoshida] la liste précédente, il y eut beaucoup de discussions, suite à quoi il m’a été dit qu’il n’y a pas de ‘Trois Cent Mille Divinités’¹²⁶, aussi j’ai renouvelé ma demande en retirant cette mention et cette fois ce fut accepté [...] ». Nous voyons que lors d’une adhésion, les Yoshida demandent des détails sur les divinités du sanctuaire et donnent des consignes sur les divinités qui existent ou non.

Ensuite, les prêtres affiliés aux Yoshida reçoivent d’eux l’autorisation de pratiquer leurs rites, et donc une certaine forme d’initiation. Ainsi, lorsque Jûemon fait sa demande



Figure 2 : Premier volume de l’âge des dieux : l’origine du syllabaire Iroha :
Page de garde (gauche) et 10^{ème} page (dte). (cf. note 129).

pour être affilié aux Yoshida, il leur demande dans le même temps que lui soient transmis le Nakatomi-Harae, le Sanju-Ôharae et le Rokkon-Shôjô-Ôharae, qui sont trois rituels de purification. Nous pouvons voir également qu’ils transmettent des rituels et des prières¹²⁷, des histoires légendaires¹²⁸ et toutes sortes de manuels ou d’aide écrite, tel qu’un syllabaire des caractères spéciaux, « l’écriture des dieux », parfois

utilisés sur certains talismans ou prières (cf. Figure 2).¹²⁹

Nous verrons dans le point suivant que les Yoshida agissent aussi en protecteurs des droits des prêtres qui s’affilient à eux. Et dans ce cadre, il leur arrive de demander l’aide de prêtres affiliés habitant plus près de l’endroit où a lieu le problème. Ainsi, Yasuda Heima, un

¹²⁶ 三十万神 (Sanjûman-kami) : voir la description du sanctuaire.

¹²⁷ Voir par exemple : Yokota, Classeur n°1 – Document 54 ; [横田滋所蔵文書一冊 1-54] (Rituel du Yoshida Shintô, document envoyé par Ihara Izumo, prêtre du sanctuaire Ôiseki à Katsuragi Sadadayu, qui l’a copié et envoyé en 1855 à Yokota Higonokami).

¹²⁸ Cf. par exemple : Yokota, Boite n°1, document 33 ; [横田滋所蔵文書一箱 1-33] : *Annales, depuis l’âge des dieux jusqu’à l’empereur Ôjin, l’empereur Nintoku inclus* 「神代ヨリ応神帝迄年代紀并仁徳帝モ有リ」

¹²⁹ 「神代卷上日いろはの濫觴」, Yokota, Boite n°1, document 22 ; [横田滋所蔵文書一箱 1-22].

des principaux hommes servant la maison Yoshida, demandera à Yokota Higo¹³⁰ d'aller interroger Wada Kawachidayu Kôsaburô, *miko* (sic)¹³¹ du village de Fuchû, situé dans le même district que le sanctuaire Kasuga. Kôsaburô s'est vu signifier par le *shôya* d'Urada qu'une nouvelle *miko* a été désignée, aussi s'est-il plaint aux Yoshida. Ceux-ci veulent que Kôsaburô vienne jusqu'à leurs bureaux d'Ôsaka et pour cela, ils passent par Yokota Higo qui est chargé de transmettre cette demande secrètement et de rapporter sa réponse.¹³² D'autres cas d'intervention de prêtres affiliés aux Yoshida et agissant pour leur compte dans des disputes d'autres sanctuaires sont connus, notamment dans le cas du sanctuaire Ôiseki que nous verrons plus tard.

Un autre élément important est le soutien financier à la maison Yoshida. Comme nous l'avons dit dans l'introduction, les Yoshida comme la plupart des familles de cour n'ont pas de revenus suffisants et dépendent de l'argent et des cadeaux obtenus lors des affiliations, ou lorsqu'il leur est demandé une faveur. Et autour d'eux gravitent des marchands qui vivent de ces entrevues : vendeurs des vêtements de cour, vendeurs de gâteaux ou autres cadeaux à remettre aux nobles rencontrés, etc.

Ainsi, lorsque Jûemon monte à Kyôto pour s'affilier aux Yoshida, il doit payer 86 *monme* d'argent aux Yoshida en remerciement du titre reçu ; 25 *monme* pour six paquets ; 2,5 *monme* pour un paquet donné à un fonctionnaire des Yoshida. A cela il faut ajouter six éventails dorés et un autre pour le petit sanctuaire Mizuya¹³³, pour un total de 32 *monme* ; 1 *ryô* 1 *bu* d'or en remerciement du titre des divinités (nous présumons qu'il s'agit de panneaux sur lesquels sont inscrits les noms des divinités) ; 2 *bu* d'or en remerciement pour le permis ; 1 *bu* et 2 *shu* en remerciement à Suzuka Heibe, tuteur du jeune seigneur Suzuka, homme de la maison des Yoshida ; 2 *shu* pour le *gohei*¹³⁴ d'or (note 102) et une prière.¹³⁵ Nous voyons ici

¹³⁰ Seuls le mois et le jour étant inscrits sur ce document, nous ne pouvons préciser l'année de cette affaire qui nous est par ailleurs inconnue. Il est probable qu'il s'agisse du premier Yokota Higo, c'est à dire Jûemon, car il est contemporain de Yasuda Heima.

¹³¹ Les *miko* sont normalement des prêtresses, donc des femmes. Or Kawachidayu Kôsaburô est un nom d'homme. Peut-être s'agit-il d'une charge liée à sa famille, que seules les femmes endossent mais dont il est responsable. Comme il s'est vu signifier l'existence d'une nouvelle *miko*, peut-être n'existe-t-il pas dans sa famille de femme capable d'endosser ce rôle au moment de cette dispute.

¹³² Yokota, Classeur n°1 – Document 65 – 1 ; [横田滋所蔵文書一冊 1 – 65 – 1].

¹³³ Ce dernier éventail devait être destiné à être déposé dans le petit sanctuaire Mizuya du sanctuaire Kasuga. Par analogie, nous supposons que les six premiers éventails devaient être déposés dans les six petits sanctuaires placés derrière le bâtiment principal.

¹³⁴ Le *gohei* est un instrument formé d'une baguette en bois ou en bambou à l'extrémité de laquelle est attaché un papier fendu et plié.

¹³⁵ Yokota, Classeur n°1 – Document 37 ; [横田滋所蔵文書一冊 1 – 37].

que les achats sont nombreux, qu'il faut remercier des intermédiaires et que les Yoshida eux-mêmes ne dédaignent pas les cadeaux en espèces.

Enfin, lorsque la maison Yoshida est dans le besoin, elle peut faire appel à son réseau de prêtres pour lever des fonds, comme ce sera le cas en 1821 quand le chef de la maisonnée doit se rendre à Edo. Dans un document¹³⁶ de la famille Furuya d'Izumi-sano, relatif au sanctuaire Ôiseki dont nous parlerons plus tard, les fonctionnaires de la maison Yoshida expliquent que, le chef de la famille n'étant pas allé à Edo depuis 1746, cela va coûter trop cher pour que les Yoshida puissent assumer seuls ces dépenses ; aussi demandent-ils 100 *hiki* d'or¹³⁷ aux prêtres et assimilés (nous reviendrons sur le statut de la famille Furuya dans la quatrième partie portant sur le sanctuaire Ôiseki).

b) Aide apportée par les Yoshida : une étude de cas.

En 1815, le prêtre et les villages de la communauté des fidèles du sanctuaire Kasuga sont entraînés dans une dispute relative à la charge de *shasô*, moine chargé de l'exécution des rites d'un sanctuaire. Nous allons voir dans la présente section les grandes lignes de cette dispute et notamment comment réagissent les Yoshida.

Nous avons déjà vu qu'en 1671¹³⁸, le Seon-ji de Murodô portait le titre de *shasô*. De plus, dans l'*Izumi-shi*¹³⁹ de 1733, il est écrit qu'en 1514, « les cérémonies du sanctuaire Kanbayashi¹⁴⁰ du village Kanbayashi, et actuellement appelé Kasuga, étaient faites par le Seon-ji de Murodô ». Il existe donc quelques documents indiquant qu'autrefois le temple Seon-ji possédait bien des droits sur les cérémonies du sanctuaire Kasuga.

Par ailleurs, du côté du prêtre, nous avons vu qu'en 1717, Yokota Shôbei devient prêtre et que la même année les sept villages demandent aux Yoshida de Kyôto de donner le 1^{er} rang de cour à leur divinité. L'année suivante, ce rang est accordé et dans le même temps, Shôbei intègre l'organisation des Yoshida. En revanche, son fils et son petit-fils ne renouvellent pas cette adhésion alors qu'ils assument la prêtrise du sanctuaire. Le permis

¹³⁶ Département d'Historiographie de la Municipalité d'Izumi-sano : *Shinshû Izumisano-shishi, Dai 6 Kan, Shiryô-hen Kinsei* 『新修泉佐野市史、第6巻、史料編近世I』 (Nouvelle histoire de la municipalité d'Izumi-sano, vol. 6, Recueil de documents de l'époque d'Edo), ed. Seibundô, 2005 ; document 15 p. 477.

¹³⁷ SISS 6, p. 477 (document SISS-XV). Le *hiki* 疋 est une unité permettant de compter les monnaies de bronzes (1 *hiki* = 10 *monme* de bronze. Cependant, le shogunat ayant imposé une conversion de 4000 *monme* de bronze pour 1 *ryô* d'or, il est devenu habituel d'utiliser l'expression « 100 *kin* d'or » pour désigner 1 *bu* d'or (un quart de *ryô*) dans les situations formelles. (*Kokushi daijiten* 国史大辞典 (Grand dictionnaire de l'histoire du Japon), Yoshikawa Kôbun-kan, vol. 11 p. 855)

¹³⁸ Cf. document I-7.

¹³⁹ 『和泉志』 (Essai sur Izumi), un des cinq ouvrages décrivant les villages, monastères et sanctuaires notables des cinq provinces de la région du Kina.i, présenté au shogun en 1733.

¹⁴⁰ Kanbayashi est l'un des trois hameaux ayant été regroupés pour former Mibayashi au début du 17^{ème} siècle.

accordant le titre de prêtre, ainsi que le décret attribuant le premier rang à la divinité Kasuga ont été entreposés dans le « Premier Sanctuaire », jusqu'à ce que leur disparition soit constatée après les réparations de 1792. Après une enquête infructueuse, les officiers villageois abandonnent leurs recherches. Puis vient le temps où Jûemon succède à son père en 1805. Peu après, la visite d'un prêtre de Saka.i met en lumière l'absence des titres et le fait que Jûemon et les deux générations précédentes n'ont pas renouvelé leur adhésion au réseau des Yoshida. Menacé de devenir le subordonné de ce prêtre, il adhère à l'organisation des Yoshida le 4^{ème} mois du 1809, et demande une copie du titre de son ancêtre, prétextant que ce titre, vieux et piqué par les vers, est devenu illisible. Cette faveur lui est accordée et à cette occasion, il reçoit le soutien des villageois, mais aussi de Fuseya de Manchô qui a ses entrées à la cour, et de Sawa de Tsubo.i, un membre du réseau de prêtres qui le recommande.¹⁴¹

En 1815, le 14^{ème} jour du 1^{er} mois, Yoshida Higo envoie aux Yoshida la missive¹⁴² suivante, décrivant les problèmes que lui-même et la communauté des sept villages rencontrent avec le Seon-ji, et le début de cette affaire. Elle est cosignée par les *toshiyori* de Manchô, Murodô et Mibayashi : Tokuemon, Rokuemon et Heijûrô.

Document I- 15 :

(revers de la lettre :)

<p>Bunka 12, année du sanglier, 14^{ème} jour du 1^{er} mois. Lettre. Yokota Higo</p>

(contenu :)

Avec tout mon respect,
Prêtre du Kasuga-jinja, district d'Izumi,
en Izumi, [habitant de] Murodô
Yokota Higo

Villages Manchô, Ikedashimo et Urada sur le territoire du seigneur Hitotsubashi ; Murodô, Kajiya, Wada et Mibayashi, du même district sur le territoire du seigneur de Kuze, gouverneur du Yamato ; et Mibayashi intégré à la gouvernance de l'intendant du seigneur Obori *nakatsukasa*¹⁴³. Dans les années 1715-1735 et suivantes, le premier rang supérieur de cour fut demandé pour le dieu Kasuga, divinité tutélaire commune à ces sept villages, ainsi que l'adhésion de mon ancêtre Iwaminokami, et comme ce nous fut accordé, nous avons reçu le permis d'exercer et l'avons traité avec soin, le conservant dans le bâtiment principal du sanctuaire. Cependant, dix-neuf ans auparavant, alors qu'il fallait effectuer des réparations sur le sanctuaire,

¹⁴¹ Yokota, Classeur n°1 – Document 37 ; [横田滋所蔵文書一冊 1-37], d'après le résumé s'étendant sur les deux premières pages de ce carnet.

¹⁴² Yokota, Classeur n°1 – Rouleau 10 ; [横田滋所蔵文書一0 卷].

¹⁴³ Cf. note 110.

nous¹⁴⁴ n'étions pas [officiellement]¹⁴⁵ prêtre, aussi a-t-il été demandé au temple Seon-ji de mon village de s'occuper du *sengû*¹⁴⁶. A cette époque, alors que le permis avait été placé dans le bâtiment principal et que mon père avait pu le voir à l'occasion des fêtes, le permis et le titre accordé à la divinité qui avaient été placés dans les années 1715 devinrent introuvables. Immédiatement, cela fut rapporté aux villages de la communauté des fidèles. La surprise fut grande mais bien que les officiers villageois du pays se mirent à l'œuvre, interrogeant et cherchant des indices, il ne fut pas possible de trouver le lieu où ils étaient. Les officiers villageois, perplexes et embarrassés, voulaient à tout prix régler cette affaire, mais c'était une période de difficultés et finalement ils en restèrent là. Quand le 8^{ème} mois de 1805, Noguchi Tosa de Saka.i vint sur ordre du préfet de Saka.i, il passa en revue tout le sanctuaire et fit des remarques sur l'absence du permis. Aussi, comme il n'était pas possible de faire autrement, les villages de la communauté des fidèles se sont rassemblés et ont décidé qu'il fallait demander au plus vite à votre maison une copie du permis. Il nous fut alors demandé la raison de la perte du permis, cependant, la communauté des fidèles et moi-même craignons d'écrire ce que je viens de vous exposer et de dire que quelqu'un cherche à s'emparer [du sanctuaire] depuis quinze ans, aussi avons nous prétendu que le permis était vieux et illisible, et que nous en voulions une copie conforme à l'original des années 1715. Et grâce soit rendue à votre mansuétude, vous nous l'avez accordé. Cependant, le renouvellement de la toiture a eu lieu il y a trois ans. Concernant les deux cérémonies de *sengû* [effectuées à cette occasion], si je n'avais pas eu la charge officiellement [de prêtre], j'aurais peut-être demandé [au Seon-ji ?], mais du fait que j'ai reçu une charge officielle de prêtre, je les ai effectuées moi-même. Or, le temple Seon-ji m'interpelle, se plaignant d'avoir été écarté [de ces cérémonies] alors que selon l'ancienne règle c'était lui qui les exécutait. Alors que j'allais dire aux officiers villageois de la communauté des fidèles qu'il fallait en discuter et lui répondre, le Renmyô-in du mont Kôya¹⁴⁷ est parti pour votre bureau afin de vous apporter le précieux permis [de 1718], ce qui est tout à fait inacceptable ! Aussi, je vous demande très humblement de bien vouloir daigner reprendre le permis que vous nous aviez donné en 1718. Si vous pouviez accepter mon humble requête, je vous en serais infiniment reconnaissant.

Prêtre de la divinité Kasuga
Yokota Higo

Bunka 12 (1815), année du sanglier, 14^{ème} jour du 1^{er} mois

[feuille joint]

¹⁴⁴ Dans le document, il s'agit d'un « je », cependant comme il s'agit en réalité de son père, nous pensons qu'il parle de sa famille, ce que nous transcrivons par un « nous ».

¹⁴⁵ Ici, Higo emploie le terme *kanshoku* 官職, qui semble être généralement utilisé pour indiquer un prêtre (*kannushi*) ayant reçu un permis de la part de Yoshida. Le contexte fait également référence à cela. En l'absence de prêtre officiellement reconnu, les villageois font généralement appel à un moine, le moine *shasô*, lors des cérémonies débutant et clôturant les réparations d'un sanctuaire.

¹⁴⁶ 遷宮 : cérémonies qui précèdent et closent les réparations. L'objectif est de déplacer les objets du culte, généralement dans un sanctuaire temporaire prévu à cet effet, afin d'éviter un sacrilège durant les travaux.

¹⁴⁷ Le mont Kôya désigne un plateau entouré de monts hauts d'environ 1000 m, situé au centre de la péninsule de Kii, au Sud-est de la province d'Izumi. Ce plateau abrite depuis l'antiquité l'un des plus anciens complexes bouddhiques du Japon. Fondé au début du IX^{ème} siècle par le moine Kûkai, fondateur de l'école de la Vraie Parole, *shingon-shû* 真言宗, l'une des branches du bouddhisme ésotérique Japonais, ce complexe est centré sur le temple Kongôbu-ji qui sert de supérieur à cette école bouddhique, et autour duquel sont dispersés temples, monastères et ermitages affiliés.

((Nous confirmons la véracité de)) la demande du prêtre Higo. Concernant le complot contre le sanctuaire, c'est la communauté des fidèles toute entière qui s'en plaint. Nous aimerions en demander le jugement mais puisqu'il s'agit d'affaires religieuses, nous préférons être prudent et rester sur la réserve. Aussi, nous espérons que vous accepterez de vous emparer de l'affaire, et à cette fin, nous joignons notre sceau.

Représentant de l'*ujiko*
Toshiyori de Manchô
Tokuemon
Toshiyori de Murodô
Rokuemon
Toshiyori de Mibayashi
Heijûrô

A Messieurs les fonctionnaires
du bureau [de la famille Yokota]

Cette lettre est rédigée suite à l'envoi aux Yoshida, par le monastère Renmyô-in du mont Kôya, temple supérieur (*honji* 本寺) du Seon-ji, du permis que le premier Shôbei avait reçu d'eux, et qui était introuvable depuis quelques années, ainsi que décret (*sôgen senji* 宗源宣旨) accordant le premier rang supérieur de cour à la divinité, alors qu'ils étaient entreposés dans le sanctuaire avec d'autres objets reçus des Yoshida. Le prêtre et les villageois, incapables de le retrouver, ont subi la colère de Noguchi Tosa lorsqu'il est venu au sanctuaire Kasuga à l'occasion de sa tournée d'inspection, et ont dû en demander une copie aux Yoshida, en prétextant qu'il était devenu illisible avec le temps. Dans sa lettre, Higo insiste sur le rôle du Seon-ji lors des réparations du sanctuaire dix-neuf ans auparavant : son père n'étant pas un religieux professionnel, le Seon-ji avait effectué les cérémonies de déplacement des objets sacrés avant et après les travaux. A cette occasion, il a eu à manipuler les documents disparus : le permis accordé à Yokota Shôbei (Iwaminokami) et le document attestant du premier rang supérieur de cour de la divinité Kasuga.¹⁴⁸ Il est significatif que le temple supérieur du Seon-ji soit en possession d'un document disparu après une cérémonie dont ce

¹⁴⁸ A ce sujet, Maeda Hiromi (*op. cit.*, p. 331 - 332) écrit : « The certificate was supposedly handwritten by the lord of the Yoshida house. The Yoshida House instructed shrine functionaries that the edict was handed down from Kasuga Daimyôjin, which was another designation of the Yoshida house's divine ancestor, Ame-no-Koyane-no-mikoto [...]. A *sôgen* decree certificate [= *sôgen senji* 宗源宣旨 : décret pris par les Yoshida au nom de leur divinité tutélaire et accordant un rang de cour à leur divinité] typically carried with it a prayer sheet (*sôgen noritô* 宗源祝詞), and a boxed awnd of gold plated streamers with the name of the deity inscribed on the box. The Yoshida instructed that these three items – certificate, prayer and the box – be installed in the inner sanctuary of the shrine. The inner sanctuary of o shrines normally houses the main object of worship (*shintai* 神体), hence the three-items set was to accompany the *shintai* of the shrines. For this reason, some communities regarded the certificate itself as a sacred body. »

Dans cette dispute, toutes les parties ne parlent pas toujours des mêmes objets. Parfois il s'agit de la patente attribuée à Yokota Iwaminokami, du *sôgen senji* ou encore d'un éventail offert par les Yoshida. Il est probable que l'ensemble y était entreposé et ait disparu en même temps.

dernier était responsable. Les villageois ne s’y trompent pas et évoquent la possibilité d’un plan visant à s’emparer des droits sur le sanctuaire.

Par ailleurs, Higo fait attention à préciser que le Seon-ji est choisi parce qu’il s’agit d’un temple du même village que le prêtre, et non parce qu’il est *shasô* : Higo réfute ainsi tout droit particulier du Seon-ji sur le sanctuaire Kasuga. Il complète son argumentaire en expliquant que si ce temple est écarté lors des réparations de 1813, c’est bien que désormais le prêtre est un professionnel apte à effectuer seul ces cérémonies, et donc que le temple Seon-ji qui n’a pas de statut particulier, n’a plus à s’en mêler.

Enfin, nous noterons que les sept villages semblent s’être mis de son côté, puisque trois officiers villageois les représentant confirment ses soupçons et apposent leur sceau à sa suite. S’ils rechignent à s’emparer eux-mêmes de l’affaire car elle est liée à la religion, préférant plutôt demander l’intervention des Yoshida, ils souhaitent que ceux-ci confisquent le permis qui est en la possession du Renmyô-in.

Plusieurs points d’achoppement émergent déjà dans ce texte : qui devrait être en possession du permis donné par les Yoshida en 1718 et comment est-il arrivé en la possession du Renmyô-in ? Où est le document attribuant le premier rang de cour à la divinité Kasuga ? Et qui du temple Seon-ji ou du prêtre doit effectuer les cérémonies importantes comme les *sengû* ? Question en relation directe avec celle du statut de ce temple : est-il *shasô* avec un droit particulier sur le sanctuaire ?

Suite à cette lettre, le Renmyô-in du mont Kôya, supérieur du temple Seon-ji, porte plainte le 3^{ème} mois auprès de l’administration du fief de Sekiyado, contre le prêtre du sanctuaire Kasuga et les officiers villageois des sept villages, ou plutôt, en l’occurrence, contre ceux des villages de Wada, Kajiya, Murodô et Mibayashi qui dépendent de ce fief. Ce document nous permettant d’avoir le point de vue de la partie adverse, nous le reproduisons également ici :

Document I- 16 :¹⁴⁹

Nous avons été convoqués le 29 du 3^{ème} mois de l’année du sanglier Bunka 12 (1815).

Il a été envoyé aux bureaux de Fuseo [= bureaux de l’intendant du fief de Sekiyado] une missive provenant du monastère Renmyô-in du mont Kôya, temple principal du Seon-ji, qui concerne l’affaire du *shasô* du [sanctuaire] Kasuga. Aussi le prêtre et les officiers des quatre villages appartenant au territoire de sa seigneurie

¹⁴⁹ Takahashi : « Grand » n°22 – 73 ; [高橋家 – 大 22 – 73]. Pour en faciliter la lecture, nous avons fait le choix de diviser ce texte en paragraphes, cependant que l’original est tout d’une pièce.

ont-ils été convoqués le 29 du 3^{ème} mois. Il leur a alors été demandé de copier cette missive, que voici :

Prêtre
Yokota Higo
Wada
Kajiya
Murodô
Officiers villageois

Notes.¹⁵⁰

Temple supérieur du Seon-ji de Murodô,
district d'Izumi, province d'Izumi
Mont Kôya
Renmyô-in

Partie adverse :

Ujiko de la divinité Kasuga de la vallée
Ikeda, district d'Izumi, province d'Izumi
Mibayashi
Wada
Kajiya
Murodô
Même village :
Jûemon
Manchô
Urada
Ikedashimo

Le temple Seon-ji est pauvre et sans paroissiens¹⁵¹, et travaille depuis longtemps comme *bettô-shasô* de la divinité lumineuse Kasuga, sanctuaire protecteur¹⁵² situé à Mibayashi, dont il possède les clefs du bâtiment. 40680¹⁵³ *tsubo* de terres non-imposables ont été accordées comme terrain du sanctuaire, sur lesquelles poussent toutes sortes d'arbres. Et naturellement, il exécute les *sengû* antérieur et postérieur¹⁵⁴ et toutes les cérémonies [habituelles] du sanctuaire, mais également les cérémonies et rites exceptionnels réalisés à la demande des fidèles.

¹⁵⁰ *Oboe* 覚 : titre du document.

¹⁵¹ Le terme japonais, *danna* 旦那, désigne les individus dont les familles étaient rattachées à un temple qui était chargé de leurs funérailles. Cette obligation donnait aux temples bouddhiques le contrôle de la religion des individus, dans le cadre de l'interdiction du christianisme. A ce titre, les temples établissaient de véritables registres paroissiaux indiquant les dates de naissance et de décès de leurs ouailles, et délivraient des certificats religieux si nécessaire. Ce lien étroit entre un temple et un groupe de paroissiens assurait à l'établissement des revenus autres que ceux tirés des terres qu'il pouvait posséder, puisque les cérémonies bouddhiques sont l'occasion d'offrandes parfois élevées faites au moine.

¹⁵² *Chinju* 鎮守 : ce terme semble être employé ici pour indiquer un sanctuaire important sortant du cadre du village, mais il est aussi couramment utilisé pour désigner un sanctuaire de village ou plus petit.

¹⁵³ Le texte indique en réalité « 600 *tsubo* dans les quatre directions » 四方六百八拾坪. Nous avons déjà établi dans le chapitre 1 que nous considérons ceci comme une erreur du copiste, qui a dû confondre 方 avec 万 =10000. Cf. chap. 1, A.1.

¹⁵⁴ *Kami-sengû* 上遷宮 et *shimo-sengû* 下遷宮 : temporalité relative aux travaux de réparation des bâtiments.

Cependant, en l'année du sanglier Kyôhō 3 (1718), la communauté des fidèles a envoyé de l'argent aux Yoshida, leur demandant le décret céleste¹⁵⁵ accordant le premier rang supérieur de cour à la divinité Kasuga, et à cette occasion, le paysan Shôbei fut le premier à recevoir le titre [de prêtre]. Le *kinpei*¹⁵⁶ qui leur fut donné a été placé dans le sanctuaire, tandis que le décret céleste et la « lettre jointe »¹⁵⁷ ont été confiés au temple supérieur, le monastère Renmyô-in, qui les conserve précieusement dans son trésor. Toutefois, est-ce parce que les années s'accumulent, les générations se sont succédées des deux côtés¹⁵⁸ de la communauté des fidèles, ces détails ne sont connus [de personne] à commencer par le temple Seon-ji. Simplement, ils n'étaient pas chez le moine *shasô*, et récemment, tout le pays s'interrogeait sur l'endroit où ils se trouvaient, faisant courir des rumeurs, et pour finir, le *kinpei* qui se trouvait dans le sanctuaire a été pris et caché, et de cela la vérité n'est toujours pas connue.

Par ailleurs, comme le temple Seon-ji se trouve dans un lieu reculé, à environ 20 *chô* [= près de 2,2 km] par la route du sanctuaire Kasuga, ce sont quatre paysans qui s'occupent de porter les offrandes et d'effectuer les petits rites religieux, à raison d'un responsable par an. Je n'en connais pas les détails, mais cela a évolué et il n'y en a plus qu'un seul, Jûemon. Et bien que le pays appelle « prêtre » celui qui est chargé de s'occuper du sanctuaire, il ne s'agit absolument pas d'un prêtre ayant reçu l'enseignement d'une branche du shintô.

Dans les années Bunka 6 ou 7 (1809/10), le prêtre du sanctuaire de Tenjin de Saka.i, Noguchi Tosa, est venu disant que les Yoshida lui avaient confié la tâche de contrôler les sanctuaires de la province d'Izumi. Comme le moine du temple Seon-ji était absent, [Noguchi Tosa] alla chez Jûemon. [Celui-ci] n'ayant pas le décret céleste, [Noguchi Tosa] alla immédiatement contrôler le sanctuaire lui-même et il s'aperçut de la disparition du *kinpei* qui servait d'objet sacré. Comme il ne pouvait pas laisser cela ainsi, il dit qu'il allait le reporter aux Yoshida, aussi les officiers des villages de la communauté des fidèles, surpris, lui dire qu'ils allaient demander une copie du décret céleste, et Noguchi Tosa, après s'être vu demandé de prolonger son séjour de trois jours, s'en est retourné après avoir donné son accord. A la suite de quoi, il fut décidé au cours des discussions que ce seraient le *toshiyori* Rokuemon et Jûemon de Murodô, le *shôya* Heijûrô de Mibayashi et Tokueemon de Manchô qui seraient les représentants et que les cinq (*sic* !) porteraient la demande. On peut se demander quelles étaient les intentions des officiers des villages de la communauté des fidèles qui, alors qu'il s'agissait d'un tel remue-ménage, n'ont pas posé une seule question au temple supérieur du temple Seon-ji !

Il fut donc envoyé une demande mensongère disant que le décret céleste, piqué d'insectes, était devenu illisible avec le temps et en souhaitant une copie, et il en fut ainsi. Il fut demandé qu'une nouvelle fois, le décret céleste et le *kinpei* soient accordés, et qui plus est, [comme] il a été envoyé une lettre mensongère affirmant

¹⁵⁵ *Senji* 宣旨: désigne normalement les décrets impériaux, mais ici ce terme fait référence au décret donné par les Yoshida accordant un rang de cour. Les Yoshida se sont emparés de ce droit, prétextant que ces décrets ne viennent pas d'eux, mais de leur divinité protectrice.

¹⁵⁶ 金幣: le *hei* désigne un instrument utilisé dans les rites shintô: placé sur l'autel et considéré comme un objet sacré, ou utilisé lors des exorcismes ou bénédictions. Il se compose d'une baguette en bois ou en bambou sur laquelle est fichée, à une extrémité, une bande de papier pliée. Il peut être doré (*kinpei*) ou non (*gohei* 御幣).

¹⁵⁷ *Soegaki* 添書: peut-être s'agit-il du document accordant à Shôbei le titre de prêtre ainsi qu'un nouveau nom.

¹⁵⁸ Les « deux côtés » ne sont pas clairement définis, mais nous verrons plus loin que si une majorité de l'*ujiko* se place du côté du prêtre, d'autres sont du côté du temple Seon-ji. Cette expression désigne peut-être ces deux côtés.

qu'il n'y avait pas de moine *shasô* et que donc personne n'en serait gêné, le paysan Jûemon reçut un titre de prêtre avant de rentrer. Sans attendre, il complota pour faire changer la toiture du sanctuaire Kasuga, exécuta les deux *sengû* et fit faire de nouvelles clefs qu'il conserve.

Or ces clefs sont depuis longtemps la possession du moine *shasô* du temple Seon-ji, et que ce soit pour le lieu d'entreposage des offrandes sous sa dépendance, ou lorsque Jûemon venait [en faire la demande], il les lui prêtait, s'en remettant à leur familiarité. Depuis quand [Jûemon] possède-t-il ces deux lieux ?¹⁵⁹ A ce sujet, le temple Seon-ji est pauvre et il n'abrite qu'un moine. Il a été plusieurs fois sans moine pendant plusieurs années, aussi n'est-il pas impensable qu'il ait fait l'objet de négligences. Et bientôt, il en fut ainsi des clefs des trois lieux, que Jûemon conserve seul, excluant le temple Seon-ji. Il s'agit d'une règle complètement nouvelle, et les officiers des villages de la communauté des fidèles sont partie prenante de cette injustice.

Aussi, le temple Seon-ji est-il allé, portant des documents anciens prouvant qu'il pratiquait [les rites]¹⁶⁰, mais bien qu'ayant rencontré plusieurs fois Jûemon et les officiers des villages de la communauté des fidèles, ils ne voulurent rien savoir, remettant sans cesse l'affaire à plus tard et faisant obstacle de toutes manières. Je regrette qu'ainsi il ne soit plus possible de travailler comme *shasô* et *bettô* et que dorénavant [le sanctuaire Kasuga] soit la propriété des sept villages de la communauté des fidèles.

Par ailleurs, ce fut une véritable honte pour le temple Seon-ji de se voir prendre sa charge de *shasô-bettô* sous ses yeux et il fut difficile de ne pas s'y opposer et rester tranquille face aux manques d'égards aux difficultés à venir. L'année du coq précédente, Bunka 10 (1813), il en fut rapporté au temple supérieur, le Renmyô-in. Troublé [par la nouvelle], j'ai voulu régler l'affaire à l'amiable selon les précédents, mais quand bien même j'ai immédiatement contacté cinq des villages de la communauté des fidèles, je n'ai pas encore reçu de réponse à ce jour. De plus, l'automne de la précédente année du chien (1814), j'ai contacté le seigneur Yoshida à ce sujet, mais [le traitement de l'affaire] est actuellement en suspens.

Jûemon, lui, a répondu : « si j'ai effectué les *sengû* cette fois-ci, c'était exceptionnel. Je n'ai aucune intention de faire obstacle au Seon-ji, et comme je suis paysan à l'origine, même si je devais quitter la prêtrise, ce ne serait pas un problème. Ce sont les officiers des villages de la communauté des fidèles qui m'ont demandé [de devenir prêtre], et si à force il fallait recourir aux autorités, les fidèles devraient me rembourser les frais ».

Si cette fois lorsque Jûemon a reçu le titre de prêtre [de la part des Yoshida] il a été envoyé un document faux tenant du complot, on peut penser que lors de l'année du chien Kyôhō 3 (1718), un même document avait été utilisé pour faire la demande. On comprend alors qu'il s'agit d'un complot tramé depuis plusieurs années par quelques officiers villageois de la communauté des fidèles.

Dans le registre religieux rédigé chaque année dans le village de Mibayashi, il est écrit : « entrepôt des offrandes sous la gestion du moine X, *shasô*, temple Seon-ji de

¹⁵⁹ Cette phrase est particulièrement difficile à traduire. Le contexte semble indiquer que « il » désigne Jûemon. Les « deux lieux » pourrait faire référence aux bâtiments du sanctuaire, par le truchement des clefs dont il était question jusque là, et du « lieu d'entreposage des offrandes », dont le texte suggère que le Seon-ji avait également les clefs. Cependant cela contredit le passage suivant qui parle de « trois lieux ». Peut-être le « lieu d'entreposage des offrandes » est-il double et que les « deux lieux » s'y réfère exclusivement.

¹⁶⁰ Le terme employé, *shûgyô* 修行, fait référence aux pratiques religieuses bouddhiques effectuées en l'honneur des divinités du sanctuaire.

Murodô, de l'école bouddhique Shingon ». Que la charge de moine *shasô* revienne depuis longtemps au temple Seon-ji, est un fait bien connu des sept villages. Les officiers villageois de Murodô également rédigent chaque année un registre religieux qu'ils vous adressent et qui doit être précis, et pourtant, sachant cela, ils ont menti en affirmant au seigneur Yoshida qu'il n'y avait personne ayant cette la charge qui pourrait s'opposer [à ce qu'il accorde un permis à Jûemon]. Et les représentants ayant apposé leurs sceaux sur cette demande, elle fut accordée, à la suite de quoi, ils s'en retournèrent et vous en firent leur rapport. Au vu de cette manière de faire, on peut se demander si vos précieux registres religieux ne sont pas considérés comme de la vulgaire paperasse. En particulier, les officiers villageois de Murodô, s'agissant de leur village, ont fait tout cela en sachant très bien ce qu'il en était. Je pense qu'ils n'ont eu aucun égard pour le temple Seon-ji.

Le monastère Renmyô-in, en tant que temple supérieur, ~~temple Seon-ji~~ (sic), quatre des sept villages formant la communauté des fidèles appartenant à vos territoires,¹⁶¹ alors que je leur ai parlé [ainsi], les officiers villageois n'ont rien fait, à croire qu'ils aiment la discorde. Cependant, le Renmyô-in ne peut absolument pas accepter cela.

Alors que nous avons écrit au seigneur Yoshida à Kyôto l'automne dernier, il n'y a toujours pas de réponse. Aussi, cette fois je me rendrai chez eux, mais si je n'obtiens pas leur compréhension, je n'aurai pas d'autre moyen que de demander un effort des autorités [shogunales]. Cependant, concernant le temple Seon-ji, comme quatre des sept villages sont sous votre autorité et a fortiori sur votre territoire, ne pourriez-vous pas leur faire entendre raison ? J'ajoute que si ces quatre villages venaient à accepter, il serait bon que vous le fassiez savoir aux bureaux de Kawaguchi pour les trois autres villages. Si d'aventure, ce devait ne pas être le cas, je serai contraint de demander aux autorités [shogunales] de prendre une décision. Afin qu'il en soit tel que dit dans cette lettre.

Année du sanglier, 3^{ème} mois

Mont Kôya
Renmyô-in (sceau)

Aux bureaux de Fuseo

Tout d'abord, notons que ce document est une copie faite par le chef de la famille Takahashi, *shôya* d'Ikedashimo, qui n'a pas eu accès à l'original : la convocation émanant du fief de Sekiyado, seuls les officiers villageois en dépendant, et Yokota Higo, s'y rendent. Ceux-ci prennent connaissance du document qu'ils doivent recopier, puis, nous pouvons le supposer, une fois de retour dans la vallée Ikeda, ils le présentent à leurs collègues des autres villages de l'*ujiko*. Ce serait à cette occasion que le *shôya* d'Ikedashimo le recopie à son tour.

¹⁶¹ Les liens sémantiques entre les propositions de ce passage sont absents pour certains ou incompréhensibles pour d'autres (présence de la particule *ni* après le « monastère Renmyô-in » en début de passage, qui pourrait indiquer que le Renmyô-in est acteur dans une tournure passive ou qu'au contraire, il fait l'objet de quelque chose, sans que cette chose ne soit mentionnée ; rapport de cause à effet entre le fait que quatre villages dépendent du fief Sekiyado et le fait que le Renmyô-in a parlé aux officiers villageois, par exemple). Nous avons vu dans une note précédente que la copie est de mauvaise qualité, il est envisageable que le copiste pressé ait sauté une ligne ou mal copié certains caractères. Nous avons conservé tel quel le raturage de « temple Seon-ji ».

On voit que si les fidèles du sanctuaire pensent à un complot de la part du temple Seon-ji, le supérieur de celui-ci plaide la même chose à l'encontre de leurs officiers villageois. Parmi les points importants qui ressortent de ce document, relevons d'abord celui qui concerne ce qui était entreposé dans le sanctuaire et qui a disparu. Pour les officiers villageois et Jûemon, il s'agit du titre accordant à l'ancêtre de ce dernier la prêtrise, et du document attribuant à la divinité Kasuga le premier rang de cour. Pour le monastère Renmyô-in, seul le *kinpei* donné à l'époque par les Yoshida a été placé dans le sanctuaire pour servir d'objet sacré, les deux autres documents lui ayant été confiés. Il affirme donc qu'ils ne sont pas perdus, c'est le souvenir de ce dépôt qui s'est effacé avec le temps. Il admet en revanche que le *kinpei* a bien disparu « récemment », sans réfuter réellement les soupçons des officiers villageois à l'encontre du temple Seon-ji, se contentant de les évoquer sous le nom de « rumeurs ».

Un autre point important concerne l'image du temple Seon-ji qui est donnée ici : nous voyons un temple appauvri, n'ayant qu'un moine en résidence dans ses grands jours, mais étant en réalité souvent désaffecté pendant de longues années. Il est ignoré des officiers villageois, tant de ceux de Murodô, le village où il se trouve, que de ceux de Mibayashi où se trouve le sanctuaire dont il prétend avoir en charge les rites. Nous pouvons nous étonner d'ailleurs qu'un temple décrit comme étant si souvent sans moine prétende à une charge qui doit demander une forte présence.

Il faut également s'arrêter sur la présentation que le Renmyô-in fait des prêtres du sanctuaire Kasuga, en n'oubliant pas que ce monastère est éloigné et ne doit connaître la situation réelle qu'au travers de lettres plus ou moins précises envoyées par le temple Seon-ji ou ses protecteurs, qu'il doit à son tour interpréter. Le Renmyô-in explique ainsi qu'à l'origine, parce que le temple Seon-ji est loin du sanctuaire (environ 2,2 km), il a confié à quatre paysans la charge de s'occuper des offrandes journalières et des petites cérémonies, cette charge tournant chaque année au sein des quatre ; puis qu'à une époque indéterminée, ce nombre s'est réduit à une seule personne. Peut-être désigne-t-il là le « clan Yokota », à moins qu'il ne s'agisse de la branche de Shôbei ? Soit il s'agit d'une histoire très ancienne, soit il a déformé l'histoire – elle aussi ancienne – des trois familles Yokota, à moins bien sûr qu'il ne s'agisse d'une complète invention. Nous pouvons d'ailleurs nous étonner de cette situation car, si pour le moine du Seon-ji parcourir régulièrement les quatre kilomètres et demi le séparant de sa charge représente un problème, alors même qu'il est dépourvu de tout devoir envers quiconque parce que sans paroissiens, qu'en est-il alors pour des paysans qui ont

certainement fort à faire ? Sans doute est-ce plutôt un aveu de l'absence durable de moine au Seon-ji.

Par ailleurs, le Renmyô-in affirme que Jûemon lui a répondu qu'il ne tenait pas absolument à la prêtrise, celle-ci lui ayant été confiée par les officiers villageois, laissant ainsi sous-entendre qu'il n'avait pas eu son mot à dire. Au sujet de Jûemon, il est intéressant de relever que chaque fois ou presque qu'il est question de prêtrise et que son nom est écrit, le monastère Renmyô-in précise qu'il s'agit d'un paysan. Il va jusqu'à dire dans le troisième paragraphe, que celui qui est appelé « prêtre » par les fidèles, n'appartient en réalité à aucune tradition ou école shintô. C'est sans doute vrai s'il désigne le père ou le grand-père de Jûemon, mais cela devient douteux à propos de ce dernier qui a reçu un permis des Yoshida, marquant ainsi son appartenance à la tradition fondée par ces derniers.

Le Renmyô-in met également l'accent sur la question de « propriété » des clefs du sanctuaire et des bâtiments attenants. Bien évidemment, il affirme que c'est le temple Seon-ji qui les conservait, ce qui est une manière de prouver les droits de celui-ci sur le sanctuaire, et qu'il ne les confiait que temporairement aux paysans qui l'assistaient dans le service quotidien. Cependant, quand Jûemon a reçu son titre des Yoshida, il a fait refaire la toiture et en a profité pour refaire les clefs et les garder auprès de lui. Nous verrons à nouveau dans la quatrième partie de notre travail combien la question des clefs est cruciale : non seulement la possession des clefs permet de prouver les droits d'un moine ou d'un prêtre sur un monastère, mais encore, étant l'élément qui permet – ou interdit – à ceux-ci d'exécuter librement les rites liés à leur charge et constitue donc un véritable symbole hiérarchique au sein de la petite société du sanctuaire. Sans clefs ni possibilité d'effectuer les rites, les titres de *bettô* et de *shasô* perdent tout sens pour le temple Seon-ji, titres que lui dénie de toute façon la majeure partie de la communauté des fidèles. Le Renmyô-in à ce sujet ajoute un propos intéressant : si le temple Seon-ji n'est plus *bettô-shasô*, cela signifie que le sanctuaire Kasuga est devenu la propriété des fidèles ; or nous avons vu dans le chapitre sur l'organisation de l'*ujiko* que c'est effectivement le cas : ils sont organisés pour gérer un bien qui est considéré comme commun, et non un bien appartenant à un autre établissement.

Enfin, concernant les Yoshida, nous pouvons noter deux points. Tout d'abord, nous voyons comment le couple temple Seon-ji – monastère Renmyô-in essaie de régler l'affaire et quelles sont ses relations avec les Yoshida. Tout d'abord, le temple Seon-ji attend avant d'en référer à son supérieur en 1813, lequel – dit-il – essaie de rétablir la position de son subordonné sans passer par un jugement, mais sans réponse des cinq villages auxquels il s'est adressé. C'est alors qu'il contacte les Yoshida en 1814, mais là encore sans réponse concrète.

C'est pourquoi, avant de se rendre en personne chez les Yoshida à Kyôto, il aimerait que le fief de Sekiyado mette au pas les quatre villages qui dépendent de lui, espérant la même chose de la part du lignage Hitotsubashi pour les trois autres villages. Il éviterait ainsi de se rendre chez les Yoshida, mais est-ce pour s'éviter un long déplacement, ou par crainte que ceux-ci ne soulèvent des questions auxquelles le Renmyô-in ne pourrait répondre ?

D'ailleurs, si le Renmyô-in prend ici une position si ferme que la dispute, sensée opposer le temple Seon-ji au couple *ujiko* – prêtre, semble désormais opposer ce couple au Renmyô-in, il semble également vouloir éviter de s'opposer directement aux Yoshida. Est-ce par crainte des moyens que ceux-ci peuvent lancer dans la bataille, ou de peur qu'ils ne puissent distinguer plus aisément le vrai du faux, au désavantage du Renmyô-in et du Seon-ji ?

Ensuite, la tournée d'inspection des sanctuaires par Noguchi Tosa pose quelques problèmes : tout d'abord, le document I-12 rédigé par le prêtre et les fidèles en 1809, l'a été à la suite de la visite de ce personnage, aussi pouvons-nous penser qu'il est arrivé au sanctuaire Kasuga en 1808-1809. Dans ce même document, il est qualifié de « prêtre de la Divinité Lumineuse de Saka.i » et s'il est sous-entendu qu'il est lié aux Yoshida, ce n'est pas clairement écrit. Le document I-15, rédigé par Yokota Higo en 1815, nous apprend quant à lui que Noguchi Tosa est venu sur ordre du préfet de Saka.i en 1805. Enfin, dans le document I-16, rédigé par le Renmyô-in en 1815, il est écrit que « dans les années Bunka 6 ou 7 (1809/10), le prêtre du sanctuaire de Tenjin de Saka.i, Noguchi Tosa, est venu disant que les Yoshida lui avaient confié la tâche de contrôler les sanctuaires de la province d'Izumi. » Manifestement, le rôle de ce personnage n'est pas clair : quand est-il venu ? Sous les ordres de qui ? Des Yoshida ou du préfet de Saka.i ? Pour essayer de comprendre cela, il faut quelque peu élargir notre étude. Tout d'abord, il ne vient pas spécialement pour le sanctuaire Kasuga, et sa présence est d'ailleurs relevée par Mita Satoko au sanctuaire Shinoda (ou Hijiri) du pays de Shinoda à la même époque.¹⁶² Or les prêtres du sanctuaire Shinoda ne sont pas affiliés à l'organisation de la maison Yoshida mais à celle des Shirakawa. Ceci pourrait nous inciter à croire qu'il s'agit certes d'un prêtre, peut-être proche des Yoshida, mais agissant ici au nom du préfet de Saka.i.

¹⁶² Cette remarque orale n'est mentionnée dans aucun de ses travaux écrits. Mlle Mita ayant fait savoir qu'elle ne comprenait pas ce que ce Noguchi Tosa faisait au sanctuaire Shinoda, nous supposons qu'elle ne disposait pas de suffisamment de documents pour en parler.

Cependant, un document¹⁶³ retrouvé à Ikegami, village d'une vallée voisine d'Ikeda, nous éclaire beaucoup mieux sur les raisons de sa venue et des confusions à ce sujet. Ce document, un décret préfectoral émis par le bureau des temples et sanctuaires de la préfecture de Saka.i, explique que Noguchi Tosa, « chef » (*kashira-yaku* 頭役) de la maison Yoshida, devant faire une tournée d'inspection des sanctuaires, il a demandé au préfet de Saka.i qu'il en informe les villages afin de ne pas être pris pour quelqu'un de mauvais. Noguchi Tosa n'est donc pas venu inspecter les sanctuaires de la province au nom du préfet de Saka.i, mais en tant que représentant des Yoshida, avec la reconnaissance et le soutien du bureau du préfet. Enfin, ce décret est paru en 1805. Ceci peut expliquer pourquoi dans le document I-15, Yokota Higo écrit qu'il est venu en 1805 : le temps ayant passé, peut-être s'est-il référé au décret préfectoral. Le document rédigé par le Renmyô-in, en revanche, est plus proche de la réalité : Noguchi Tosa est selon toute vraisemblance venu inspecter le sanctuaire Kasuga vers 1809.

Cette dispute s'étendant jusqu'au quatrième mois de 1816, nous épargnerons au lecteur les nombreux documents relatifs aux divers rebondissements de l'affaire. Pour résumer, nous pouvons considérer que son développement suit les étapes suivantes :

– tout d'abord, Sagoemon, *toshiyori* de Murodô, essaye de jouer les intermédiaires, allant jusqu'à rédiger un accord largement en faveur du temple Seon-ji et sur lequel il prépare les emplacements pour les noms des signataires et leurs sceaux. Mais il échouera (9^{ème} mois de 1815). Il faut noter que Sagoemon agit à plusieurs titres : en tant qu'officier villageois de Murodô, en tant que garant lors des réparations de 1792 (celles où fut perdu le *kinpei* et peut-être les deux attestations), mais aussi en tant que *kyûri* 旧里, patron et protecteur, du temple Seon-ji.

– Ensuite, des fonctionnaires de la maisonnée des Yoshida viennent dans la vallée Ikeda. Ils inspectent le sanctuaire, visitent le prêtre Yokota Higo ainsi que le temple Seon-ji, mais il n'y avait pas de moine en résidence dans celui-ci ! Enfin, l'un d'eux se rend au mont Kôya où il visite le Renmyô-in.

– Enfin, la position de faiblesse du Seon-ji et de son supérieur émerge suite à ces enquêtes, et un nouveau cycle de négociations débute. Après plusieurs tentatives, il s'achève le 4^{ème} mois

¹⁶³ Ikegami, documents de la famille Minami Kiyohiko, Classeur n°1 – Document 17 ; [池上町南清彦氏所蔵史料・箱 1–55].

de 1816 par le document I-17 (*cf. infra*), grâce à l'entremise d'Oka Jinbei de Karakuni, village d'une vallée voisine.

Voyons toutefois ce processus plus en détails. Tout d'abord, le 10^{ème} mois de l'an 1815, Jûemon et les représentants de l'*ujiko*, les *toshiyori* de Manchô, Ikedashimo, Mibayashi et Kajiya, rédigent une lettre¹⁶⁴ à l'attention du sieur Yoshida. Les réparations de 1792 sont au cœur du problème : il est rappelé que celui qui en était responsable était Sagoemon, un *toshiyori* de Murodô, et que « le(s) décret(s) céleste(s) »¹⁶⁵ était dans une boîte déposée dans le « premier sanctuaire », c'est à dire l'un des petits sanctuaires situés derrière le bâtiment principal, et qu'il est introuvable après ces réparations. Qu'après avoir découvert cette disparition, les officiers villageois interrogent les personnes responsables du *sengû*, c'est à dire le temple Seon-ji et son supérieur, le Renmyô-in et se rendent donc sur le mont Kôya où il leur est répondu que le décret céleste n'y est pas. Or, souvenons-nous que dans le document précédent, le Renmyô-in affirme ne pas avoir été interrogé à ce sujet. Après avoir rappelé comment ils en ont demandé une copie et comment le prêtre a reçu à son tour un permis lui attribuant un titre officiel, les rédacteurs de cette lettre expriment la surprise qu'ils ont ressentie en apprenant en 1814, que le Renmyô-in est allé dire aux Yoshida que le décret céleste est en sa possession. Ensuite, le 1^{er} mois de 1815¹⁶⁶, ils demandent au monastère Renmyô-in de leur rendre le permis, pour le déposer dans le sanctuaire et renvoyer la copie aux Yoshida. Des représentants doivent se rendre jusqu'à l'ermitage, mais du fait de « difficultés », peut-être s'agit-il d'intempéries, cela ne peut se faire et leur demande reste sans réponse. Finalement, Sagoemon demande à Tsujibayashi Kiemon de Mibayashi (probablement un des *shôya* du village) et à Sensaburô d'Urada de servir de médiateur, mais c'est encore sans effet. A la suite de quoi, le monastère Renmyô-in porte plainte auprès du fief de Sekiyado, prenant à partie le prêtre et les officiers villageois de l'*ujiko*¹⁶⁷. Face à ce risque, les villageois se résignent à accepter les conditions dictées par le Renmyô-in. Mais un fonctionnaire des Yoshida vient à ce moment et leur dit que cet accord est un obstacle à la Voie des Dieux, et que la montée à la capitale qui avait été reportée doit se faire rapidement.

¹⁶⁴ Yokota, Classeur n°1 – Document 17 ; [横田滋所蔵文書一冊 1–17].

¹⁶⁵ Le texte ne mentionne que le *senshi*, ce qui désigne normalement le décret attribuant le rang de cour à la divinité, cependant il se peut que les auteurs aient inclus dans ce terme le permis, *kyojô* ou *saikyojô*, accordé à Shôbei.

¹⁶⁶ Pour rappel, le document I-15 datant du 14^{ème} jour du 1^{er} mois est une demande de la part du prêtre adressée au Yoshida, leur demandant de reprendre le permis en possession du Renmyô-in, pour le renvoyer à l'*ujiko*.

¹⁶⁷ Ils font référence au document I-16.

Pour cette raison, les quatre *toshiyori* sont choisis comme représentants et se rendent bientôt à Kyôto avec le prêtre.

Au début du 11^{ème} mois, Yasuda Heima, responsable de la province d'Izumi pour la maisonnée des Yoshida, envoie une lettre¹⁶⁸ à l'intendant du fief de Sekiyado, dans laquelle il rappelle que la succession de Jûemon à Shôbei et l'attribution d'un titre à cette occasion, ont été faites sur la base d'une attestation, visée par le préfet des temples et sanctuaires du fief, disant qu'il n'y avait ni famille de prêtre ni *shasô*. Sachant que Shôbei était parfaitement capable d'effectuer les *sengû* il affirme son incompréhension à propos de l'annonce du Renmyô-in disant qu'il détient le décret céleste. Il ajoute à ce sujet qu'il n'a pas connaissance de ce que ce monastère a fait savoir à ce sujet dans la lettre envoyée à l'intendant au début de l'année. Quant au *sengû* effectué en 1792, le prêtre de l'époque ne s'étant pas affilié au réseau des Yoshida, ce qui, précise-t-il, est anormal, les officiers villageois et le prêtre ont demandé à « quelqu'un d'autre », c'est à dire au Seon-ji, de s'en charger ; à la suite de quoi les précieux documents ont disparu. Que le Renmyô-in vienne porter ces documents en disant qu'ils ont été entreposés dans son coffre au début du XVII^{ème} siècle est étrange puisque les Yoshida ont une attestation affirmant qu'il n'y avait pas de *shasô* à l'époque. Qui plus est, lorsque la disparition des documents entreposés dans le sanctuaire a été constatée, il a dit qu'il n'en savait rien. Pour finir, le fonctionnaire des Yoshida affirme qu'il a convoqué le moine du monastère Renmyô-in mais que celui-ci n'est pas venu.

Un deuxième point de ce document vise Sagoemon et sa tentative d'entremise dans cette affaire. Yasuda Heima affirme que Sagoemon ment lorsqu'il dit ne pas avoir de lien avec le temple Seon-ji. Que de plus, sans en informer la maison Yoshida, il a préparé un accord dont les dispositions font obstacle à la Voie des Dieux : en effet cet accord comporte des articles affirmant que le titre accordé à Shôbei ne l'était que pour une génération, ainsi que celui accordé à Jûemon, et qu'à sa suite, même si quelqu'un reçoit un tel permis d'exercer, il devra le refuser. La maisonnée des Yoshida ne peut laisser passer une telle affirmation qui nie leur droit, accordé par le shogunat, d'attribuer des titres de prêtre. Cet accord prévoit aussi que les clefs des bâtiments reviennent au Seon-ji. De plus, à la fin de ce document, Sagoemon a préparé le nom du prêtre et des officiers villageois, ce qui apparaît comme une grande offense. Aussi Heima annonce-t-il à l'intendant son intention de porter plainte auprès de lui contre Sagoemon.

¹⁶⁸ Yokota, Rouleau 12 ; [横田滋所蔵文書-12 卷].

On voit que la maisonnée des Yoshida n'est pas disposée à laisser les temples et monastères concernés en faire à leur guise. Son fonctionnaire s'attache à réfuter tous les points et à montrer, voire insinuer, la mauvaise foi et l'attitude douteuse du Seon-ji et du Renmyô-in, puis à prouver que celui qui s'est chargé de résoudre l'affaire à l'amiable était en réalité porté par des intérêts personnels. Il explique que les prêtres à qui les Yoshida ont accordé des permis officiels, ne les ont reçus qu'après avoir prouvé qu'il n'y avait pas d'autre prêtre ou de moine *shasô* qui pourrait en pâtir, attestations signées des officiers villageois, et visées par l'intendant du fief de Sekiyado. Il rappelle enfin qu'un rapport de ces délivrances de titres a été fait à l'administration du fief, sous-entendant ainsi qu'elle n'a rien trouvé à y redire à l'époque et donc que, si les prétentions du Renmyô-in sont justes, le fief et son administration sont également en tort.

A la suite de cette missive, le 12^{ème} mois, un autre fonctionnaire des Yoshida, Ikuta Seishi, va en Izumi pour enquêter sur la question suivante : le Seon-ji est-il bethô ou shasô du sanctuaire Kasuga. A la suite de cette enquête, il en fait connaître le résultat dans une longue lettre adressée à Yokota Higo (Jûemon)¹⁶⁹, dont voici un résumé : tout d'abord, il rend compte que Sagoemon lui a affirmé ne pas savoir que le décret céleste était conservé au Renmyô-in. Puis qu'il a lu tous les documents entreposés dans le sanctuaire Kasuga, et que parmi ceux-ci se trouve une lettre d'excuse datant d'environ 130 ans et adressée au prêtre et aux sept villages de l'ujiko par quelqu'un qui avait coupé un arbre, et que à la fin de ce document se trouvait la mention « moine shasô : Temple Seon-ji »¹⁷⁰. En revanche, même en cherchant dans les registres des autorités shogunales, il lui a été impossible de trouver une mention du fait que le Seon-ji effectuait les sengû.

Plus loin, il explique qu'il s'est ensuite rendu au Renmyô-in sur le mont Kôya. Or, ayant entendu dire qu'il « s'agit d'une tout petite terre, sûrement sans moine en résidence », il est allé au monastère An.yô-in pour parler au moine Kichô-in. Il l'a interrogé sur la manière par laquelle le décret céleste a abouti dans les coffres du Renmyô-in, mais le religieux lui a répondu que les moines de cet ermitage avaient changé huit fois au cours des quinze dernières années, et que depuis deux ans, c'est lui qui s'en occupe, et que, qui plus est, les registres, notes journalières et autres documents anciens ont brûlés dans un incendie. Aussi a-t-il été impossible à Ikuta Seishi d'obtenir quelque information fiable que ce soit. Il a alors décidé

¹⁶⁹ Yokota, Rouleau 11 ; [横田滋所蔵文書—11 卷].

¹⁷⁰ Il s'agit probablement du document I-7 daté de 1671.

d'interroger le temple supérieur du Renmyô-in, le Gochisan de Kyôto, mais les moines lui ont répondu qu'ils ne savaient rien de cette affaire.

Cependant, comme ils lui ont aussi dit que des documents du Seon-ji se trouvaient au Gochisan, il est allé les étudier, mais, le moine du Seon-ji ayant également changé de nombreuses fois et les documents anciens n'étant que des copies, ceux-ci sont donc peu fiables. Néanmoins, selon ces documents, peu de temps après que le décret céleste ait été donné, les fidèles, craignant que des incendies ne se déclarent car le sanctuaire se trouve en montagne et est entouré de forêts, ont demandé que ce décret soit conservé au Seon-ji puisque celui-ci est depuis longtemps le *shasô* du sanctuaire. Plus tard, considérant que le temple est situé au milieu d'un village, les risques d'incendie n'avaient pas disparu, Yokota Iwami (Shôbei n°1) et les officiers villageois lui ont demandé de le rendre. Ikuta Seishi ne précise pas si le temple Seon-ji s'est plié à cette demande, mais étant donné le rapport de force et la proximité de la famille Yokota avec ce temple, nous pouvons supposer qu'il en fut ainsi.¹⁷¹

Enfin il a demandé à l'intendance du fief Sekiyado ce qui était inscrit dans les registres religieux de Murodô. Il lui fut répondu qu'il n'y avait rien de précis. Dans ceux des autorités shogunales, était écrit « sanctuaire Kasuga de Mibayashi, a pour prêtre Yokota Iwami, cumulant la charge de prêtre de Murodô », mention au-dessus de laquelle était collé un billet disant « Actuellement [il s'agit de] Higo ». Les fonctionnaires de l'administration sont allés jusqu'à préciser que si le temple Seon-ji était *shasô*, il devrait être inscrit « *shasô*, temple Seon-ji » aux côtés de « prêtre Higo ». De plus, à la fin de toutes les demandes adressées aux autorités seigneuriales, le prêtre et les gens de l'*ujiko* signent et apposent leurs sceaux, or si le temple Seon-ji était *shasô*, il devrait lui aussi signer ces demandes. A partir de tous ces éléments, les Yoshida considèrent qu'il n'a pas été possible de prouver que le Seon-ji est le *shasô* du sanctuaire Kasuga.

Suite à quoi, les deux parties entament des négociations pour régler l'affaire sans en passer par un jugement en haut lieu. A partir du 3^{ème} mois de 1816, nous pouvons voir dans les archives de la famille Yokota plusieurs brouillons d'accords servant de base à ces négociations. Par exemple, dans celui daté du 9^{ème} jour¹⁷², les rites d'appel de la pluie, *amago.i*, sont laissés au temple Seon-ji, tandis que les rites Shintô sont confiés au prêtre ; les demandes adressées aux autorités seront signées comme avant par le prêtre et les officiers

¹⁷¹ Voir chapitre suivant.

¹⁷² Yokota, N°15 ; [横田滋所蔵文書-15号].

villageois. Peu de changement en somme avec la situation réelle, mais la répartition des tâches entre le prêtre et le Seon-ji commence à se préciser.

Enfin, durant le 4^{ème} mois, Oka Jinbei du village de Karakuni parvient à mettre d'accord les deux parties, ce qui donne le texte suivant, signé pour chacun des sept villages par le *shôya* et un *toshiyori*, par Yokota Higo et par le temple Shinkô-ji de Murodô, mandaté par le Renmyô-in pour représenter le Seon-ji qui est toujours sans moine.

Document I- 17 :¹⁷³

Accord mettant un terme aux demandes de changement.

- 1) Concernant les rites du sanctuaire Kasuga, divinité tutélaire des sept villages, une dispute a éclaté entre le prêtre Yokota Higo et les sept villages, et le temple Seon-ji. Le monastère Renmyô-in du mont Kôya ayant contacté le seigneur Yoshida il y a deux ans (année du chien) en automne, ainsi que l'administration de Fuseo le 3^{ème} mois de l'année précédente (année du sanglier), cette dispute a pris de l'ampleur. Cette fois, cependant, grâce à l'entremise d'Oka Jinbei, nous sommes parvenus à l'accord suivant.
- 2) Il est décidé que comme auparavant, l'ensemble des cérémonies shintô du sanctuaire Kasuga seront effectuées par le prêtre.
- 3) Les cérémonies de déplacement des objets sacrés [avant et après les réparations] [= *sengû*], seront effectuées par Yokota Higo. La nuit suivante, le temple Seon-ji devra faire une cérémonie bouddhique. Le prêtre ne devra pas faire obstacle à la cérémonie bouddhique que doit pratiquer le Seon-ji devant le sanctuaire.
- 4) Quoiqu'il se passe, les réparations et constructions seront discutées en assemblée par les officiers des sept villages et le prêtre avant d'être mises en œuvre.
- 5) Les demandes et autres correspondances [avec les autorités] devront porter les sceaux des officiers des sept villages ainsi que celui du prêtre.
- 6) Concernant les vœux et demandes de pluie, comme à son habitude l'*ujiko* fera appel au temple Seon-ji. Comme ces rites doivent être accomplis devant le sanctuaire, le prêtre ne devra pas y faire obstacle.
- 7) Comme c'est le cas depuis les temps anciens, la gestion des bois et des terrains exemptés de l'impôt est faite par l'*ujiko*.

Nota bene : lorsque le prêtre est en deuil ou a un empêchement, comme l'objet sacré provient des Yoshida, il faudra leur demander des instructions et s'y tenir.

Tel est ce qui a été décidé. Les deux parties étant d'accord, la querelle est terminée. De plus, les deux parties ne feront dorénavant aucune contestation. Pour que cet accord serve de référence à l'avenir, nous apposons nos sceaux.

4^{ème} mois de l'année du rat Bunka 13 (1816)

[Suivi de 18 noms et sceaux.]

On constate que, dans les faits, cet accord semble fixer par écrit des règles qui devaient sans doute déjà être plus ou moins établies auparavant. Ces règles concernent la

¹⁷³ Yokota, Classeur n°1 – Document 24 ; [横田滋所蔵文書一冊 1–24].

position par rapport au sanctuaire des trois éléments qui se rapportent à ce dernier : *ujiko*, prêtre et moine *shasô* (le Seon-ji). Il établit fermement les droits et devoirs de chacun, semblant même dépasser le cadre originel de la dispute en allant rappeler que les fidèles ne doivent pas faire un usage personnel des terres du sanctuaire. Par ailleurs, concernant les cérémonies exécutées par le Seon-ji, celui-ci se voit dorénavant refuser l'exécution des *sengû* : c'est le prêtre qui les mettra en œuvre. Le fait qu'il lui est accordé le droit de pratiquer un rituel la nuit suivante paraît être une concession visant à apaiser les tensions : la cérémonie qui compte est le *sengû*, durant lequel le pratiquant doit déplacer, et donc toucher, les objets sacrés. Les rites exceptionnels lui sont également confiés, mais là encore, cela ne sort pas de l'habitude : cette règle doit sans doute permettre d'assurer au temple Seon-ji que ce sera bien à lui et non un autre temple ou monastère, que seront confiées ces cérémonies.

D'une manière générale, concernant cet accord nous remarquons que les éléments des disputes qui ont précédemment émergé n'apparaissent pas ici : plus question des clefs, ni du décret céleste accordant le premier rang à la divinité, ni de celui faisant de Shôbei un prêtre officiel. Plus question non plus du droit du prêtre à s'affilier ou non à la maisonnée des Yoshida. C'est que toutes ces questions ont été réglées lors de l'enquête des fonctionnaires des Yoshida : ayant établi qu'il n'est pas possible de prouver de manière définitive que le Seon-ji est bien le *shasô* du sanctuaire Kasuga, le prêtre est libre de s'affilier aux Yoshida, les documents n'ont pas à être entreposés ailleurs que dans le sanctuaire, surtout si c'est là que tous les fidèles et le prêtre pensent qu'ils doivent être. Et bien sûr, le Seon-ji n'étant pas *shasô*, il doit céder le pas devant Yokota Higo et lui laisser les clefs. Le nota bene du premier point sert à ce sujet de rappel sur la primauté du prêtre, et derrière lui, des Yoshida : si le prêtre est empêché, il ne faudra pas faire appel au Seon-ji (sous prétexte qu'il est *shasô*, par exemple), mais demander des instructions à la maison Yoshida.

Il faut toutefois apporter quelques nuances à la conclusion de cette dispute. En effet, nous avons vu que dans les années 1670, le Seon-ji était qualifié de *shasô*, ce que ne nient pas les agents des Yoshida. De même le document suivant l'atteste au XVIII^{ème} siècle. Il s'agit d'un extrait, provenant probablement d'un registre religieux ou d'un rapport adressé à l'autorité seigneuriale par les officiers villageois de Murodô. Il est composé de deux parties : une première datée de 1706, la seconde de 1763, mais il est possible que la première partie ait été recopiée sur le registre de 1763.

Document I- 18 :¹⁷⁴

Temple supérieur : Renmyô-in du mont Kôya
Ecole Shingon Seon-ji
4^{ème} mois de l'année du chien Hôei 3 (1706)

Village de Murodô
Shôya Sajiemon
Tôemon
Sasaemon

Pour monsieur le préfet.

Grande divinité lumineuse Kasuga, divinité tutélaire commune aux sept villages.
Shôbei

Ecole Shingon, chargé du Kasuga (Seon-ji
Shasô, Murodô Monkeyô

Concernant ces prêtres et *shasô*, ils ont été oubliés lors du rapport du 4^{ème} mois de l'année du mouton Genbun 4 (1739), ce qui constitue une faute. Cette fois nous les inscrivons à nouveau dans notre rapport.

Hôreki 13 (1763)

Ce document indique clairement que le temple Seon-ji est *shasô* du sanctuaire Kasuga, avec toutefois la nuance qu'aux trois dates indiquées, le prêtre en titre n'a pas reçu de permis officiel des Yoshida. Mais nous savons déjà qu'autrefois le Seon-ji occupait cette position. Ce qui est en revanche rendu flagrant grâce à ce document, c'est qu'avec le temps, même les officiers villageois de Murodô oublient parfois le temple Seon-ji lorsqu'ils rendent compte du sanctuaire Kasuga dans les registres religieux du XVIII^{ème} siècle. Nous pouvons d'ailleurs nous demander si la raison pour laquelle il est à nouveau inscrit en 1763 n'est pas la venue d'un nouveau moine, Monkeyô, peut-être après une période sans moine en résidence ? Dans tous les cas, l'image qui nous est donnée là n'est pas celle d'un établissement religieux puissant ou influent.

Ce document illustre encore une fois combien le parti du Seon-ji est faible dans cette dispute : même à la fin de celle-ci, pourtant commencée depuis au moins deux ans, il n'y a pas de moine en résidence dans le Seon-ji et il est probable que ce soit également toujours le cas du Renmyô-in ; et c'est d'ailleurs un temple voisin qui certifie le document I-17 à la place du temple Seon-ji. L'affaiblissement du Seon-ji, visible dans le document I-18, et la situation du Renmyô-in qui a connu huit changements de moine en quinze ans et qui, en fait de monastère, n'est sans doute qu'un simple ermitage, expliquent pourquoi, si ce parti peut prendre une attitude forte et menaçante face aux villageois et espérer s'imposer en faisant appel aux autorités seigneuriales, cela devient difficile une fois que l'organisation des

¹⁷⁴ Yokota, Classeur n°1 – Document 70 – 5 ; [横田滋所蔵文書一冊 1-70-5].

Yoshida a décidé de s'impliquer. Nous comprenons donc pourquoi le Renmyô-in, ou plutôt le moine Kichô-in du monastère An.yô-in qui s'en occupe, préfère essayer d'éviter de se présenter devant eux.

Pour terminer cette partie, apportons quelques précisions sur Sagoemon. Nous avons vu qu'il s'agit d'un habitant de Murodô qui est *toshiyori* et qui a été garant lors des réparations du sanctuaire Kasuga en 1792. S'appuyant sur cela, il a essayé de mettre un terme à la dispute, mais l'accord qu'il propose pour ce faire est complètement en faveur du Seon-ji avec lequel Yasuda Heima nous apprend qu'il a des liens. Rappelons aussi que lors de la dispute entre Jûemon et Uemon, c'est lui qui fait suivre la plainte de ce dernier (document I-9) et qui demande à Heijûrô de Mibayashi de plaider en sa faveur lorsqu'il faut choisir le nouveau prêtre (document I-11). Il semble donc un proche d'Uemon.

Or les Yoshida ont fait part à Jûemon de leur intention de porter plainte contre Sagoemon, et effectivement, il apparaît qu'il a été puni une fois la dispute achevée¹⁷⁵. Ensuite, le 4^{ème} mois de 1816, ses deux fils, Komazô et Shôsaemon, demandent le pardon de leur père en raison de son âge avancé, à Yokota Higo et aux officiers villageois de l'*ujiko*, proposant de payer ensemble 3 *monme* et 4 *bu* d'argent pour les frais.¹⁷⁶ Finalement, le même mois, Sagoemon adresse un billet par lequel il remercie les uns et les autres de lui avoir pardonné, les assurant de son acceptation du règlement de l'affaire. Dans ces documents, il est qualifié de *kyûri*, patron et protecteur, du Seon-ji.

L'étude de ce cas particulier nous éclaire sur les rapports au sein de la communauté des fidèles, mais également sur les rapports entre les établissements religieux et leurs supérieurs : l'aide apportée par le Renmyô-in au temple Seon-ji d'un côté, l'assistance de la maisonnée des Yoshida au prêtre, de l'autre. Mais nous voyons aussi ici la manifestation d'une importante différence de capacités et de statut des deux partis en présence : face à un couple Seon-ji/Renmyô-in, faible économiquement et sans moine en résidence, uniquement soutenu par le *kyûri* du Seon-ji, se trouve la maisonnée des Yoshida, une organisation riche et puissante, dotée non-seulement d'une influence religieuse certaine, mais également du soutien de l'administration shogunale, et qui dispose d'un personnel nombreux qu'elle peut envoyer

¹⁷⁵ Yokota, Classeur n°1 – Document 23 ; [横田滋所蔵文書一冊 1–23], autres.

¹⁷⁶ Yokota, Classeur n°1 – Document 20 ; [横田滋所蔵文書一冊 1–20].

enquêter plusieurs semaines sur une affaire, parcourant toute la province en quête d'indices et parlant d'égal à égal avec les autorités seigneuriales ou des temple importants.

Chapitre 3 : La lignée de Yokota Shôbei et le village de Murodô :

A) Famille de paysans – famille de prêtre :

Dans les chapitres précédents, nous nous sommes penchés sur la communauté des fidèles liée au sanctuaire Kasuga, puis sur le sanctuaire lui-même, pour enfin étudier les particularités liées à la prêtrise et à l'organisation de prêtres formée autour de la maison Yoshida. Maintenant, nous allons nous intéresser à la famille du prêtre : ce que nous savons de la composition de la famille Yokota, de ses revenus et dépenses, ou encore de ses liens avec le village de Murodô.

Enfin, lorsque nous pensons à un prêtre du Shintô, l'image moderne du prêtre professionnel et attaché à son sanctuaire s'impose. Or à l'époque d'Edo, ce type de prêtre est loin d'être la majorité. Aussi, l'un des objectifs de ce chapitre sera d'essayer de déterminer quel type de prêtre est le prêtre du sanctuaire Kasuga, et à quel statut social appartient la famille Yokota.

On peut considérer qu'à l'époque d'Edo, il existe deux grands types de desservants de sanctuaires. D'un côté nous trouvons les non-spécialistes : un exemple très fréquent dans la province d'Izumi est celui des prêtres de sanctuaires de villages, de hameaux, voire plus petits encore, qui sont gérés par des *miyaza*, des fraternités. Dans ce cas, le prêtre est généralement choisi parmi les plus âgés des membres de la fraternité. Il peut le rester jusqu'à sa mort, ou plus fréquemment – semble-t-il – la charge tourne tous les un, deux ou trois ans au sein d'un petit groupe d'anciens. Ainsi, ce type de prêtrise, appelée *mawari kannushi*, 廻り神主, est tenue par des gens du commun : paysans ou plus souvent anciens paysans, « retirés » du monde. Le mode de désignation différant d'un *miyaza* à l'autre, nous n'entrerons pas plus avant dans les détails.

De l'autre côté se trouvent les spécialistes que nous pouvons encore diviser en deux sous-groupes. Ceux dont la prêtrise est le travail : ils en vivent et ne font rien d'autre. Une partie des prêtres ayant reçu un permis de la part des Yoshida appartiennent à ce sous-groupe, comme par exemple, le prêtre et les assistants, *negi* 禰宜, du sanctuaire Ikutama d'Ôsaka. Leurs revenus proviennent du sanctuaire et, d'après les travaux de Yamashita Sôichi, il est possible de distinguer plus précisément les revenus tirés des « terres au sceau vermillon »,

terres offertes au sanctuaire par les autorités et exemptées d'impôt ; ceux venant des *kagura* 神楽 (danses offertes aux divinités) et des offrandes ; ceux provenant des fraternités *Ebisu-kô* ou *Myôjin-kô* des bourgeois d'Ôsaka ; les offrandes provenant de l'*ujiko*, ou celles données lors des périodes fastes ou lors de fêtes par les habitants et les marchands de la zone située devant la porte principale du sanctuaire, *monzen* 門前 ; et enfin ceux tirés des opérations de crédits.¹⁷⁷ Le deuxième sous-groupe est celui des moines, des prêtresses *miko* et des ascètes du Shugendô : des religieux qui ne sont pas prêtres du Shintô, mais qui peuvent être amenés à exécuter des rites dans un sanctuaire. C'est le cas par exemple lors d'une demande exceptionnelle : quand le sanctuaire est situé dans l'enceinte d'un temple bouddhique, quand un moine a le statut de moine *shasô* et possède un droit et un statut particulier sur un sanctuaire, ou encore dans certaines régions, lorsqu'il n'y a pas d'autre religieux ni prêtre issus de l'*ujiko* et que la population préfère s'en remettre à quelqu'un qu'ils considèrent doté d'une force mystique.¹⁷⁸ En plus de ces groupes, il faut noter l'existence de nombreuses personnes qui vivent à la marge de ce système : des religieux-mendiants liés au bouddhisme mais également au Shintô¹⁷⁹, qui parfois quittent même le statut de religieux pour y revenir plus tard.

Cependant, si nous pouvons diviser ainsi les prêtres en deux grands groupes suivant qu'ils sont spécialistes et vivent de leur charge, ou non, nous pouvons nous demander s'il n'existe pas une troisième catégorie qui, tout en accaparant la charge liée à un sanctuaire et en se spécialisant dans les affaires religieuses, vivent de leur production comme tout paysan. Nous essayerons de démontrer ce point en nous basant sur notre travail sur la famille Yokota.

1) Description du « clan Yokota » :

Avant d'aborder les questions du statut de la famille Yokota et de ses stratégies pour conserver sa situation, voyons comment elle est composée. Divers éléments et plusieurs noms sont déjà apparus au cours des chapitres précédents. Nous allons ici en faire la synthèse et

¹⁷⁷ Yamashita Sôichi, « Kinsei Ôsaka Ikutama-jinja ni Okeru Shake Nakama » (Fraternités de prêtres au sein du sanctuaire Ikutama d'Ôsaka durant l'époque d'Edo), *op. cit.*

¹⁷⁸ Yamaguchi Keiji *sakushû, dai 4 kan, Chiiki kara Miru Kinseishi – Higashi Matsuyama no Rekishi kara* 『山口啓二著作集、第四巻、地域からみる近世史—東松山の歴史から』 (Œuvres complètes de Yamaguchi Keiji, vol. 4, Histoire de l'époque pré-moderne – vue à partir de l'Histoire de l'Est de Matsuyama), ed. Asegura, 2008, p.325

¹⁷⁹ Pour le Shintô, nous pourrions par exemple se reporter à l'étude de Tsukada Takashi sur les organisations de prêtres-mendiants liés à l'organisation de prêtres de la famille Shirakawa dans : *Kinsei Ôsaka no Hinin to Mibunteki Shûten* 『近世大坂の非人と身分的周縁』 (Les *hinin* d'Ôsaka et les marges statutaires à l'époque d'Edo), édité par le Centre de Recherche sur la Question des Populations Discriminées 部落問題研究所, Kyôto, 2007, ou encore : « Les Religieux mendiants d'Ôsaka durant la période prémoderne », in : *Annales – Histoire, Sciences Sociales* –, 66^{ème} année – n°4, octobre-décembre 2011, éditions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 2011, p. 1053 à 1077.

prolonger l'étude pour parvenir à sa description la plus complète possible. Le lecteur se reportera avec avantage à l'arbre généalogique ci-après (**figure 3**).

Selon le document I-9 rédigé par Uemon, la famille Yokota est un « clan » composé de trois branches familiales : celle de Jinsaemon, celle de Shôbei et celle de Sajiemon. Nous avons vu que Jinsaemon est prêtre en 1671 et ce jusqu'à sa mort en 1716. Nous ne savons rien de son fils¹⁸⁰, sinon qu'il n'a pas été prêtre. Son petit-fils s'appelle Jinsaemon et n'a pas été prêtre non plus. Enfin, Uemon est son arrière-petit-fils, et lui non plus n'a pas été prêtre du sanctuaire Kasuga. Dans le « registre des groupes de cinq familles, des noms et des revenus »¹⁸¹ de Murodô, daté du 3^{ème} mois de 1784, apparaît un Uemon dont le revenu imposable est légèrement supérieur à 7 *koku*. Mais nous ne voyons pas de Jinsaemon, ce qui indique sans doute que ce dernier est mort ou a cédé sa place à son fils. Dans ce document, nous voyons aussi qu'un autre groupe de cinq familles, *gonin-gumi* 五人組, composé entre autres de Shôbei et de Sakubei, descendant de Sajiemon, et dont Sakubei est le chef, comprend également un dénommé Usaemon dont le revenu imposable est d'environ 1,2 *koku*. Puisque les familles de Shôbei et de Sajiemon appartiennent au même groupe nous pouvons nous demander si cet Usaemon ne serait pas l'Uemon qui nous intéresse, avec une erreur de graphie dans l'écriture de son nom. Celui de l'autre groupe serait alors un homonyme.

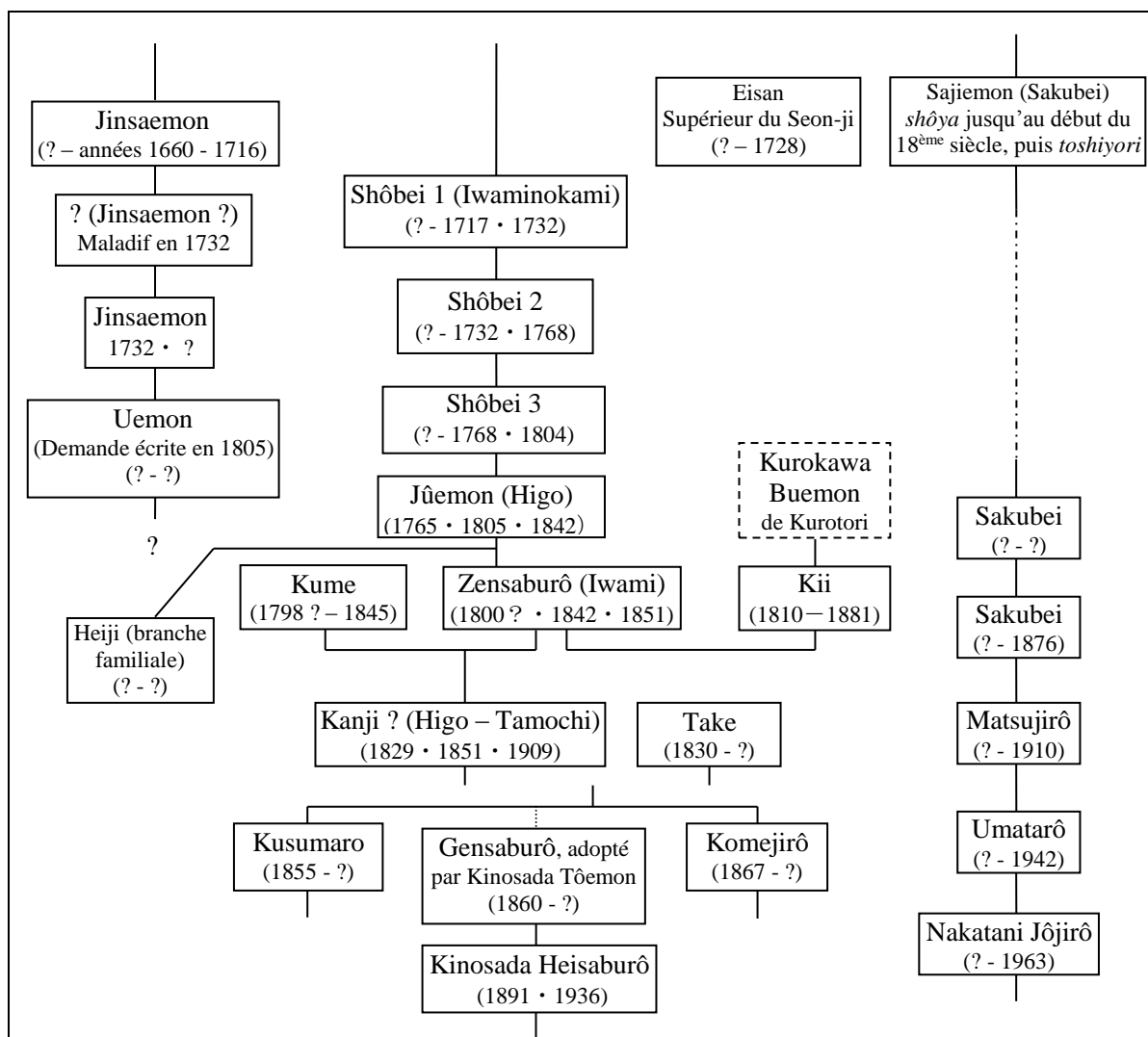
Sur la lignée de Sajiemon également, les informations sont limitées. D'après Uemon, il est *shôya* de Murodô en 1716, et nous avons vu effectivement qu'il apparaît comme tel dans trois documents des deux années qui suivent. Un autre document de la famille Yokota le donne comme *shôya* en 1749.¹⁸² Cependant, dans l'accord de 1759 qui règle une dispute entre Murodô et Wada à propos de l'utilisation de l'eau d'irrigation, du côté des signataires de Murodô n'apparaissent que des *toshiyori* et des représentants des paysans, *hyakushô sôdai*, mais pas de *shôya*. C'est également le cas sur tous les documents de la famille Yokota et ce jusqu'à la fin de l'époque d'Edo : les documents de la famille Yokota, ne permettent pas de vérifier l'existence d'un *shôya* avant 1847, ni celle d'un Sajiemon sur cette période. En dehors de ces points, nous n'avons aucune autre certitude concernant cette famille.

Figure 3 : Généalogie du « clan Yokota » :

¹⁸⁰ Comme il était courant à cette date de prendre le nom de son père au moment de lui succéder à la tête de la famille, et comme son père et son fils s'appelaient Jinsaemon, nous pouvons supposer que lui aussi s'appelait ainsi.

¹⁸¹ *Goningumi namae narabini mochidaka chô* 「五人組名前并持高帳」 (1784), appartenant à la famille Kinoshita de Murodô, document non référencé (mais copie existant au bureau d'historiographie d'Izumi).

¹⁸² Yokota, Classeur n°3 – Document 4 – 2 ; [横田滋所蔵文書一冊 3-4-2].



Légende : les trois dates sont respectivement : la date de naissance, celle d'entrée en fonction et celle de décès.

Les noms entre parenthèses correspondent à ceux utilisés par ces personnes après changement de nom.

On notera enfin que la filiation entre Zensaburô et Kanji n'est pas claire : il n'est pas certain que Kanji soit Higo/Tamochi.

Enfin, un Yokota Hyûga fait son apparition dans un document de 1860 alors même que Higo/Tamochi est en poste et utilise encore le nom de Higo. Nous ne savons pas comment considérer ce Hyûga ni comment le placer dans la généalogie.

Toutefois, un ouvrage, à utiliser avec précaution, permet d'avancer un peu sur ce sujet. Il s'agit du *Gyôsei Hyakunen-shi* de la municipalité d'Izumi.¹⁸³ Cet ouvrage a été réalisé au début de la seconde moitié du 20^{ème} siècle : il s'agissait d'écrire l'histoire des familles des personnes occupant un poste (ou parfois ayant occupé un poste) dans l'administration de la ville, de ses quartiers ou villages, à raison d'une ou deux pages par personne, arbre

¹⁸³ 『行政百年史』 (Histoire de cent ans d'administration), non publié, dates et auteurs inconnus (deuxième moitié du 20^{ème} siècle). Les remarques que nous faisons dans ce paragraphe ne seront pas répétées à l'avenir, mais il faudra néanmoins les garder à l'esprit lorsque nous utiliserons à nouveau cet ouvrage.

généalogique inclus. Cet ouvrage précieux est toutefois à utiliser avec prudence, pour deux raisons : la première est que pour paraître dedans, ces familles doivent payer une certaine somme, ce qui pose la question de l'indépendance et du caractère objectif de ce travail. La seconde est qu'il s'agit de courtes notices qui ne citent pas leurs sources, même s'il est probable que les rédacteurs ont eu accès aux documents de ces familles.

Or dans cet ouvrage, la notice relative à la famille Nakatani Sakubei de Murodô comprend la mention suivante : « [Murodô] est passé sous la domination de Makino, gouverneur de Bizen en 1688, puis a intégré le territoire de Kuze, gouverneur du Yamato [= fief de Sekiyado] en 1706. Tsujibayashi Heijûrô de Mibayashi a alors cumulé les charges de *shôya* [des deux villages], et Sajiemon a dû abandonner sa position de *shôya* héréditaire. Il a changé son nom en Sakubei et est devenu *toshiyori hittô* 年寄筆頭, poste par lequel il avait la réalité du pouvoir administratif sur le village et qui lui permettait de le représenter officiellement dans les négociations et discussions avec les autres : il avait en réalité tous les pouvoirs d'un *shôya*. » Ainsi, selon cette note, Sajiemon a perdu son titre de *shôya* mais a continué à en avoir les pouvoirs en devenant le principal des *toshiyori*, et il a changé son nom en Sakubei. Cette note est peu précise sur la période de ce changement de statut : elle laisse entendre que cela se fait juste après l'intégration de Murodô au territoire du seigneur de Kuze en 1706, mais ce n'est pas explicitement écrit et viendrait contredire des documents que nous avons vus, datés de 1717-1718. Par ailleurs, il existe au moins un texte signé de la main de Sajiemon qui est daté de 1749 et dans lequel il porte le titre de *shôya*. Il s'agit toutefois d'un document à usage interne : une preuve qu'une somme d'argent avait été confiée à Shôbei. Nous pouvons alors nous demander si à cette période, il n'est pas officiellement le *toshiyori* Sakubei, et officieusement le *shôya* Sajiemon, mais une telle « schizophrénie » semble difficilement concevable. Concernant le nom de Sakubei, nous noterons avec intérêt que des *toshiyori* portant ce nom apparaissent régulièrement, au XVIII^{ème} et au début du XIX^{ème} siècle.

Concernant le « clan Yokota », outre les deux familles vues précédemment et celle de Shôbei que nous verrons juste après, il faut noter l'existence d'autres personnes que nous ne savons pas bien situer par rapport à ces familles. Ainsi, au revers des *Six cent rouleaux du Grand Sûtra d'Hannya* appartenant au Shinkô-ji de Murodô, nous pouvons voir que les personnes à l'origine de leur restauration sont quatre membres de ce « clan » : Sajiemon, Eisan qui est le moine du Seon-ji (auquel ces rouleaux appartenaient jusqu'à l'époque Meiji), ainsi que Gisaemon et Shôsaemon. Dans ce document, il n'est pas précisé qu'Eisan a pour origine la famille Yokota, mais nous pouvons lire sur sa tablette funéraire déposée au Shinkô-

ji : « *Ajari*¹⁸⁴ Eisan qui releva ce temple [...] » et au revers : « Mort le 3^{ème} jour du 5 mois de Kyôhō 13, année du singe. Première génération du temple Seon-ji du village de Murodō en Izumi ; un homme de la famille Yokota de ce village. » Nous comprenons ainsi qu'il s'agit bien d'un membre de la famille Yokota, et qu'il a joué un rôle important pour le temple. Sur l'endroit se lit le terme *chûkô* qui indique qu'il a relevé le temple Seon-ji. Tandis que sur l'envers se trouve la mention « *Seon-ji no ichidai* » qui pourrait indiquer qu'il était le premier moine de ce temple, si ce n'est qu'en général, « le premier » se dit *shodai* plutôt qu'*ichidai*. Si nous ajoutons à cela le fait que les sûtras ont dû être restaurés après avoir été détruits ou endommagés, nous pouvons envisager deux possibilités : soit Eisan a été le premier moine d'un temple Seon-ji fondé durant la première moitié du xvii^{ème} siècle, temple qui aurait subi un incendie ou une autre source de destruction, ce qui aurait entraîné sa reconstruction et la restauration des sûtras. Soit le temple était plus ancien mais délabré et suite aux restaurations du début du xviii^{ème} siècle, Eisan a été considéré comme son (re-)fondateur et célébré comme tel.

En revanche nous ne savons rien de Gisaemon et peu de choses de Shôsaemon, sinon qu'il demande en 1712 à pouvoir bâtir une roue à aubes sur un canal d'irrigation commun à Murodō et Ikedashimo, pour fabriquer de l'huile à partir de graines. Nous reviendrons plus longuement sur cette famille dans la partie qui concerne le village lui-même, mais notons tout de même que nous soupçonnons Sagoemon, *toshiyori* de Murodō à la fin du xviii^{ème} siècle, début du xix^{ème} siècle, et *kyûri* du Seon-ji, d'être lié à Shôsaemon, même si cela est difficile à prouver.

Enfin la troisième branche familiale du « clan Yokota » est celle de Shôbei. Nous avons déjà vu que trois Shôbei se succèdent l'un après l'autre et accaparent la prêtrise entre 1717 et 1804. Le premier d'entre eux reçoit un permis de la part des Yoshida ainsi que le nom d'Iwaminokami. Cependant, son fils et son petit-fils ne renouvellent pas cette adhésion. Ce n'est qu'en 1809, près d'un siècle plus tard, que son arrière-petit-fils Jûemon, après quatre ans passés en poste, renouvelle cette affiliation et reçoit un nom : Higo. Nous pouvons penser qu'ils n'en ressentent pas le besoin, ou qu'ils sont rebutés par les coûts d'une telle démarche.

Le fils d'Higo, Zensaburô, devient prêtre en 1842 alors que son père est âgé, et fait son adhésion à l'organisation des Yoshida dans les jours qui suivent. Il reçoit à ce moment le nom

¹⁸⁴ *Ajari* : un moine qui est respecté de ses disciples. Cela désigne aussi les moines ayant accompli leur entraînement dans le bouddhisme ésotérique, ou encore des moines des écoles Tendai ou Shingon ayant acquis un rang.

d'Iwami(nokami). Il est marié à Kume (1798 ? – 1845) qui a donné naissance à un fils, Kanji, mais, à la mort de Kume, il se remarie avec Kii (1811 – 1881), fille de Kurokawa Buemon du village de Kurotori. La famille Kurokawa est la famille des *shôya* de ce village, anciennement riche et puissante, même si elle est en déclin à l'époque de ce mariage.¹⁸⁵

Un « règlement »¹⁸⁶ nous permet d'un peu mieux comprendre la lignée de Shôbei à cette époque. Ce document est rédigé en 1848 alors qu'Iwami est malade, et assure une source de revenus pour Kii après sa mort. Cet accord est adressé au père de Kii, Kurokawa Buemon, par Kanji, fils et représentant de Yokota Iwami, et Heiji, chef d'une branche familiale subordonnée¹⁸⁷ qui agit ici comme garant. Il indique qu'à la mort d'Iwami la moitié de la montagne Matsumoto-yama, boisée de pins, sera partagée et que Kii en aura « le contrôle à l'année »¹⁸⁸, et que le reste sera intégré au mont Nashi-yama et relèvera de la branche principale. Enfin, à la mort de Kii, la gestion du mont Matsumoto reviendra à la branche principale de la famille. Ce document est l'un des rares permettant d'établir la présence d'une branche familiale secondaire à cette époque, fondée par un fils de Jûemon/Higo, frère de Zensaburô/Iwami.

On note également qu'Iwami est déjà malade lorsqu'il devient prêtre, puisque c'est Heiji qui le représente et signe à sa place la lettre envoyée à l'intendant du fief de Sekiyado demandant l'autorisation d'adhérer à l'organisation des Yoshida. Iwami a alors 42 ans et ne restera en poste que neuf ans : il meurt à 51 ans. Or dès sa 48^{ème} année, ses proches s'inquiètent déjà de sa mort prochaine. S'il est si faible, nous pouvons nous demander qui assure son remplacement lors des cérémonies : probablement son fils.

En 1851 un nouveau prêtre le remplace, lequel adhère à son tour à l'organisation des Yoshida qui lui confère le nom de Higo(nokami) Fujiwara Yoshinobu. Nous supposons qu'il s'agit du fils d'Iwami, Kanji, mais nous n'en avons pas de preuve.¹⁸⁹ Ce Higo devient

¹⁸⁵ Machida Tetsu, *op. cit.*

¹⁸⁶ Yokota, Boite n°2 – Document 20 – 15 ; [横田滋所蔵文書一箱 2-20-15].

¹⁸⁷ Le document Yokota, Classeur n°3 – Document 2 ; [横田滋所蔵文書一冊 3-2] qui enregistre toutes les possessions de Yokota Higo en 1833 a été complété par la suite par l'ajout d'une étiquette collée à la fin et indiquant les revenus de la branche principale et de la branche secondaire, ajoutant que le document concerne les deux familles. D'autres documents datant de 1825 établissent un premier partage à faire après la mort de Yokota Higo : Classeur n°3 – Document 31 – 1 et Document 31 – 2 ; [横田滋所蔵文書一冊 3-31-1] et [冊 3-31-2].

¹⁸⁸ Respectivement : *toshi wake* 年分け et *toshi no shihai* 年の支配, dont le sens reste relativement obscure, même si nous comprenons que Kii obtient la gestion d'une partie des bois de cette montagne.

¹⁸⁹ Le document Yokota, Boite n°2 – Document 20 – 01 ; [横田滋所蔵文書一箱 2-20-01], est une tablette donnée aux membres de *l'ujiko* du sanctuaire Hakusan de Murodô en 1872. Elle indique que Tamochi est né en 1829, cependant elle porte la mention : « *naki chichi Yokota Higo Otoko Yokota Tamochi* » 「亡父横田肥後男 横田太持」, ce que nous traduisons par « Yokota Tamochi, fils du défunt Yokota Higo », or le père de Kanji est Yokota Iwami, d'où un doute sur l'identité de ces deux personnes. Cependant, Tamochi écrivant dans le registre de 1871

Tamochi et nous sommes certains qu'il s'agit du même personnage puisqu'il apparaît sous ces deux noms dans le brouillon d'une lettre envoyée en 1871, adressée à la préfecture de Saka.i (voir plus bas). Par ailleurs, deux ans auparavant, en 1869, il rédige un « registre des funérailles Shintô et des personnes » de sa famille¹⁹⁰ qui nous permet d'en connaître la composition à cette date. La rédaction de tels registres familiaux a été ordonnée par les nouvelles autorités aux prêtres du pays, parmi d'autres mesures visant à asseoir le contrôle du nouveau gouvernement sur les sanctuaires shintô. Ce document nous informe sur la composition de la famille Yokota au moment de la transition entre l'époque d'Edo et l'ère Meiji, et nous indique entre autre que Higo a déjà changé son nom en Tamochi.

Cette famille est alors composée de Tamochi, 41 ans, de Kii, 59 ans, qu'il qualifie de « mère », de sa femme Take, 37 ans et de ses fils : Kusumaro (14 ans), Gensaburô (10 ans) et Komejirô (2 ans). En dehors de ces six personnes, il n'est fait mention d'aucun frère ou sœur à sa charge.

Il semble que 1871 soit la dernière année à laquelle des documents sont écrits par, ou adressés à, Tamochi en tant que prêtre du sanctuaire Kasuga. En 1871, nous avons le brouillon d'un document adressé à la préfecture de Saka.i¹⁹¹ expliquant qu'il est prêtre du sanctuaire Kasuga, affilié aux Yoshida et qu'il descend de plusieurs générations de prêtres. Nous retrouvons ce type de documents dans d'autres sanctuaires : le gouvernement avait lancé une enquête pour connaître l'état général des sanctuaires du pays. A la suite de cette enquête, il semble que des prêtres ont été amenés à abandonner leur charge au profit de « professionnels » venant parfois de loin. Bien qu'ayant abandonné la prêtrise, Tamochi conserve un rôle local important : il compte parmi les administrateurs de son village et le représente au sein des nouvelles instances pendant encore vingt ans.

que la seconde femme de Iwami, Kii, est sa mère, nous pouvons penser qu'il bien le fils d'Iwami. Ce qui pose la question du sens de l'inscription de la tablette précitée.

¹⁹⁰ Yokota, Classeur n°3 – Document 56 ; [横田滋所蔵文書一冊 3–56] : *Shinsôsai jinbetsuchô* 神葬祭人別改帳 : à l'époque d'Edo, l'essentiel des funérailles étaient de type bouddhique. Les gens étaient enregistrés dans un même temple ou monastère bouddhique de génération en génération sur ordre du shogunat, afin d'assurer le contrôle des populations, notamment dans le cadre de l'interdiction du christianisme. Les funérailles de type shintô étaient rares et surtout réservées aux prêtres, et notamment à ceux faisant partie de l'organisation des Yoshida ou de celle des Shirakawa. Cependant, ce document datant de l'ère Meiji, nous n'avons aucune certitude sur le fait que la famille Yokota pratiquait réellement les enterrements shintô avant cette date. Il est d'ailleurs possible qu'il s'agisse en réalité ici du nom générique d'un document exigé par les autorités, sans rapport réel avec le type de funérailles pratiquées par la famille de Yokota Tamochi.

¹⁹¹ Yokota, Classeur n°3 – Document 57 ; [横田滋所蔵文書一冊 3–57]

2) Revenus de la lignée de Yokota Shôbei :

Après avoir vu la composition de la famille Yokota, penchons-nous sur ses ressources. Notons tout d'abord qu'aucun document ne nous apprend quoi que ce soit des revenus que cette famille tire du sanctuaire Kasuga. Toutefois rappelons-nous que :

- les rizières du sanctuaire sont petites et dédiées aux divinités. De plus, lorsque le village de Mibayashi essaie de vendre des arbres de l'enceinte, il justifie la coupe de deux d'entre eux par le fait qu'ils font de l'ombre aux paysans qui s'occupent de la rizière, ce qui nous permet de supposer que le travail de la terre est confié à des paysans de Mibayashi. Le prêtre, lui, ne travaille donc pas ces rizières et n'en tire aucun revenu.
- Il ne tire pas plus de revenu des bois du sanctuaire car ils appartiennent à l'ensemble de l'*ujiko* dont le règlement n'admet aucune exception, même pour le prêtre.
- Il reste la question des offrandes et des dons, mais il est probable que ceux-ci sont destinés à remplir les caisses de l'*ujiko* afin de financer les réparations des bâtiments.

A l'inverse, la documentation abonde en ce qui concerne les revenus qu'ils tirent de leurs champs, rizières ou bois, ou de leurs activités financières. Nous pouvons voir avec intérêt qu'à partir de 1782, Shôbei (n°3) et ses descendants se voient confier « éternellement » des rizières et forêts par les *toshiyori* de l'assemblée, *za* 座, de Murodô¹⁹², pour un revenu total estimé à près de 1,34 *koku*. En échange de quoi, en plus du paiement de l'impôt annuel, le *nengu*, et celui des diverses charges et corvées, ils devront chaque année, le 10^{ème} jour du 11^{ème} mois, verser au *za* de Murodô un total de 1,12 *koku* en riz, dont 1 *to* (0,1 *koku*) servira à payer les bûches du temple.¹⁹³

Le « registre des champs et rizières » de la famille Yokota daté de 1833, indique qu'il n'y a qu'une « rizière de la divinité tutélaire »¹⁹⁴, *shinden* 神田, qui pourrait correspondre aux terrains cédés par le *za* de Murodô. Celle-ci a un revenu estimé à 0,17 *koku*, ce qui signifierait qu'il a fortement diminué entre temps. Par ailleurs, ce même registre indique que la famille Yokota s'est également vue confier des terres appartenant au *za* du temple Gokuraku-ji, d'une production estimée à un peu plus de 1,11 *koku*, ainsi que des terrains appartenant à l'*Ise-kô* 伊勢講¹⁹⁵ du village. Ce document ne précise pas ce que doivent les Yokota en échange de l'usage de la *shinden* et des rizières du *za* du Gokuraku-ji. Cependant, le cas des terrains de

¹⁹² Il s'agit ici probablement du *miyaza* du sanctuaire Hakusan de Murodô.

¹⁹³ Yokota, Boite n°2 – Document 20 – 26 – 01 à 04 ; [横田滋所蔵文書一箱 2 – 20 – 26 – 01 ~ 04].

¹⁹⁴ Yokota, Classeur n°3 – Document 2 ; [横田滋所蔵文書一冊 3 – 2]

¹⁹⁵ Les *kô* sont des sortes de fraternités religieuses. Certaines avaient pour objectif principal, l'organisation de voyages pour de petits groupes de pèlerins, à destination d'un haut lieu religieux, tels que le Mont Kôya (*Kôya-kô*) ou les sanctuaires d'Ise (*Ise-kô*).

l'*Ise-kô* est parfaitement décrit : ils mesurent un total de 1 *tan* 6 *se* 2 *bu*¹⁹⁶ (soit environ 1590 m²), pour une production en équivalent riz estimée à un peu plus de 0,96 *koku*. Sur cette production, les Yokota doivent s'acquitter du *nengu* et des autres impôts, pour un total d'environ 0,38 *koku*. Ils doivent également verser une redevance annuelle à l'*Ise-kô*, à hauteur de 0,33 *koku*, un tiers de cette somme devant être versée en monnaie, à hauteur de 60 *monme* d'argent. Enfin, ils doivent également payer un *yokosaku*¹⁹⁷ 横作 de 0,22 *koku*.

On remarque que si ces terres ont été confiées aux Yokota, ce qui reste après déduction du montant du fermage et celui des impôts est bien faible. De plus, le montant du fermage est fixe, alors que la production est variable. Autrement dit, en confiant ces terres à l'une des familles les plus aisées du village, ces organisations s'assurent d'un revenu régulier leur permettant de pratiquer leurs rites ou de financer leurs voyages, tandis que pour cette famille, l'apport réel est négligeable. Mais il est probable que le chef de la famille Yokota était membre de ces organisations. Ainsi, nous pouvons penser qu'en tant que membre, il était de son intérêt de s'assurer du bon placement de ces terres, et qu'en tant que villageois aisé et autorité traditionnelle de la vallée, il était de son devoir de mettre ses moyens au service du bon financement de ces organisations à visées religieuses.

Par ailleurs, un billet collé à la fin du document indique que la branche principale de la famille a un revenu estimé à 20, 27 *koku*, et la branche latérale d'Heiji à 10,94 *koku*, soit un peu plus de 31,21 *koku* au total. En 1833, dans le registre du village que nous verrons par la suite, le revenu de Yokota Higo sera enregistré à 17 *koku* environ ; nous supposons qu'il s'agit de son revenu sans celui de la branche latérale.

Quant à la production agricole elle-même, elle est relativement inconnue, mais divers documents montrent qu'en dehors du riz et de diverses céréales, les Yokota produisent également du colza pour le vendre à des fabricants d'huile d'éclairage. Par ailleurs, ils doivent exploiter les forêts qu'ils possèdent, non seulement pour vendre du bois de construction ou de chauffage, mais aussi pour usage dans la vie quotidienne : baies, fruits et champignons pour l'alimentation, herbes pour la médecine ou le fourrage des bêtes (s'ils en avaient), herbes et feuillages pour amender les champs et rizières ...

Enfin, nous avons trouvé un grand nombre de contrats d'embauche de serviteurs : au moins vingt-quatre entre 1820 et 1876. Nous avons également pu nous assurer de l'existence

¹⁹⁶ Unités de surfaces : 1 *tan* = 10 *se* et 1 *se* = 30 *bu* ; 1 *bu* = 3,3 m² et 1 *se* = 99 m² (environ 1 are).

¹⁹⁷ Ce terme nous est inconnu, mais il évoque l'idée que la terre était exploitée par quelqu'un d'autre, d'autant qu'à cet endroit du document se trouve la mention « Jiemon du village, représenté par Zensaemon », sans autre explication. Nous pensons que c'est ce Jiemon qui était concerné par ce *yokosaku*.

d'au moins une trentaine de contrats et attestations liés à des transferts de terres, et notamment de terres gagées, entre 1751 et 1871, ce qui témoigne d'une certaine activité financière. Cependant, nous n'avons pu aller plus loin dans l'analyse de ces documents dans le cadre du présent travail.

3) Les trois stratégies des Yokota :

Vis à vis de Murodô :

A partir des éléments vus précédemment, nous pouvons dire qu'une famille étendue de paysans, les Yokota, a accaparé trois rôles importants au sein de ce village. Il s'agit de la charge de *shôya* – puis principal *toshiyori*, de celle de prêtre du sanctuaire Kasuga, et enfin de celle de moine du Seon-ji – pour cette dernière cependant, nous n'avons pu vérifier de continuité. Mais, lors de la dispute des années 1815, l'un des *toshiyori* de Murodô dit que l'affaire aurait dû être réglée pacifiquement entre le Seon-ji et Higo du fait de leurs liens étroits. Nous pouvons ainsi penser que depuis le début du XVIII^{ème} siècle, des liens entre ce temple et la famille Yokota subsistent.

Par ailleurs, la famille du prêtre se voit confier la culture des terres des fraternités *Ise-kô* et *za* du temple Gokuraku, ou encore celles du sanctuaire du village. Nous voyons ainsi qu'il est fait confiance à la famille Yokota qui cumule à la fois une fonction religieuse importante pour toute la vallée et une aisance financière certaine. Cette aisance financière leur permet également de prendre un serviteur chaque année, de prêter de l'argent en échange de rizières mises en gage, d'acheter des terres ou résidences, jouant ainsi le rôle de petite banque locale.

On peut ainsi considérer que le cumul des responsabilités administratives et religieuses et de ce rôle financier, donne au « clan Yokota » une place prépondérante dans le village ; et dans ce « clan », la branche des Shôbei ne subira, semble-t-il, aucune éclipse, se rendant indispensable durant toute la période.

Envers les sept villages :

Nous avons évoqué l'aspect indispensable de la famille Yokota au sein de son village et cette position est le résultat de son travail. À l'opposé, nous pouvons dire que sa position au sein des sept villages ne vient pas d'elle, du moins pas entièrement : les évolutions du mode de désignation des prêtres impliquant un choix des officiers villageois et une adhésion à l'organisation des Yoshida, rendent les Yokota relativement passifs, même si le chef de famille ne reste pas inactif lors des disputes.

Au final, ce sont quand même les officiers des sept villages, avec la reconnaissance de leurs administrés et l'accord des Yoshida et des seigneurs des fiefs concernés, qui décident que la famille de Shôbei est prêtre de manière héréditaire.

Un paysan aisé :

Du point économique, la branche de Yokota Shôbei n'est pas la plus riche de Murodô. Cependant il s'agit sans aucun doute de paysans aisés et il leur faut protéger cette position. Ainsi, nous pouvons voir que Zensaburô/Iwami se remarie avec la fille de Kurokawa Buemon, *shôya* de Kurotori, descendant d'une ancienne famille, autrefois aisée mais qui à ce moment-là subit des revers financiers. Ce dernier point et le fait que nous n'avons pu trouver de mention de mariages avec d'autres familles importantes d'autres villages nous empêche de poursuivre plus avant sur ce point, cependant, il semble que cette alliance matrimoniale n'ait pas été sans lien avec des transactions financières entre les deux familles, mais nous n'avons pas disposé d'un temps suffisant pour creuser plus loin dans cette direction.

Enfin, concernant les méthodes qui leur permettent de se maintenir sur le plan financier, il faut à nouveau signaler le rôle de petite banque que joue cette famille et le fait qu'elle acquiert ainsi de nombreuses terres et résidences au cours de la période. Ces terrains et biens immobiliers peuvent être ensuite revendus, loués ou mis en fermage, généralement aux anciens propriétaires ; et lorsqu'il s'agit de biens mis en gage qui sont devenus propriétés des Yokota après le non-remboursement de la dette, ils peuvent être rendus à l'ancien propriétaire si celui-ci rembourse hors des délais : il s'agit d'une close fréquente de ce genre de prêts sur gage qui garantit une sorte de primauté de l'ancien propriétaire s'il redevient capable de rembourser la dette, intérêts compris.

4) Une question de statut social :

Nous souhaitons maintenant faire un point sur la question du statut social de la famille Yokota. A l'époque d'Edo, le pouvoir en place guidé par les lettrés confucéens considèrent la société japonaise comme divisée en quatre statuts sociaux séparés, organisés sur les principes de la doctrine confucéenne : les guerriers-lettrés qui gouvernent, les paysans qui produisent, les artisans qui transforment et enfin, les marchands qui vendent les produits des paysans et artisans. A cela il faut ajouter une autre division entre habitants des campagnes et habitants des villes. Le système d'enregistrement villageois fait dépendre chaque paysan d'un village. Il doit dès lors participer au paiement des services, *yaku* 役, que le village doit à l'autorité seigneuriale ou shogunale : l'impôt annuel sur la production, *nengu* 年貢, pour les paysans capables de le payer, ce qui est une reconnaissance de leur rôle particulier au sein du village,

mais aussi les diverses charges, d'abord sous forme de main d'œuvre, et généralement remplacées avec le temps par un impôt monétisé. Dans les villes, les habitants sont enregistrés dans des communautés de quartiers, *chô* 町, à la direction desquelles seuls les propriétaires des terrains bâtis participent, la masse des locataires, vivant dans les arrières ruelles, en étant exclus. Les *chô* doivent eux aussi rendre des services aux autorités, comme assurer l'entretien des voiries ou la sécurité du quartier.

Cette division de la société s'impose au Japon à partir du processus de pacification enclenché par Toyotomi Hideyoshi (1536 - 1598) : face à une société militarisée à tous niveaux, il est nécessaire de pacifier les couches populaires et de les séparer des guerriers. La catégorie des paysans-guerriers doit alors choisir entre rester sur ses terres et abandonner les armes, ou les quitter pour la ville seigneuriale afin de conserver son statut guerrier, mais en dépendant financièrement des largesses du seigneur. Cette mesure va de pair avec les premiers cadastres qui fixent les paysans à leur terre et redéfinissent le découpage des localités¹⁹⁸.

Cependant, contrairement à la société d'ordres occidentale, ce découpage de la société n'inclut pas toutes les catégories d'individus. Ainsi, outre les quatre statuts sociaux précédemment décrits, existent également des populations mises à l'écart : les *eta*, populations discriminées vivant du traitement des cadavres de bêtes (fabrication du cuir, boucheries), qui sont jugées impures et dont on fait généralement remonter l'origine à l'antiquité et au moyen-âge où elles vivaient dans le lit des fleuves. A l'époque d'Edo, ils forment des villages, comme celui de Minami-Ôji à l'embouchure Nord-Ouest de la vallée Ikeda dont nous parlerons dans la seconde partie de notre travail. Une autre catégorie de réprouvés est celle des *hinin* 非人¹⁹⁹ : il s'agit des couches les plus fragiles de la société qui partent sur les routes, généralement pour rejoindre les villes dans l'espoir d'y glaner de quoi survivre. Et le nombre de *hinin* augmente à chaque crise alimentaire.

Mais là encore, ces groupes jouissent d'une reconnaissance officielle des autorités : elles établissent une sorte d'accord avec les *hinin* selon lequel ceux-ci s'organisent pour s'autoréguler, participent aux opérations d'aides aux indigents, organisées en temps de crises

¹⁹⁸ *Murakiri* 村切 : littéralement « découper les villages », processus qui consista, dans certaines provinces dont celle d'Izumi, à découper des unités administratives nouvelles et plus petites que les précédentes, les villages (*mura*), dans les anciennes unités administratives : pays (*gô*), territoires privés (*shô* ou *shôen*),

¹⁹⁹ Littéralement « non-humain », mais il a été remarqué qu'il pourrait s'agir d'une déformation d'*hinnin* 貧人 : les « pauvres » Cf. Tsukada Takashi, *Kinsei Mibun-shakai no Toraekata – Yamakawa Shuppansha Kôkô Nihonshi Kyôkasho wo Tsôshite* 『近世身分社会の捉え方 — 山川出版社高校日本史教科書を通して』 (Manières d'envisager la société statutaires de l'époque d'Edo – au travers des manuels de lycée de la maison d'édition Yamakawa), édité par le Centre de Recherche sur la Question des Populations Discriminées, Kyôto, 2010.

par le pouvoir, assistent les autorités et les *chô* dans les affaires de police, etc. Ceci constitue le service en échange duquel les autorités leur reconnaissent une certaine autonomie, dont un véritable pouvoir de justice pour les chefs de ces organisations, et donc un véritable droit à exister. Les recherches sur les « statuts sociaux » puis les « marges statutaires » ont montré que les organisations, spatiales (village, quartier) ou sociales (telles les nombreuses confréries ou corps de métiers, *nakama* 仲間, comme celles des *hinin*), forment l'élément majeur de l'organisation de la société. Et au cœur de leur reconnaissance par le pouvoir se trouvent les services qu'elles doivent à celui-ci.

D'une certaine manière, les écoles bouddhiques et les organisations du shintô fonctionnent également sur la même base : ce sont des groupes formés avec l'aval du shogunat qui, en échange, doivent accomplir certains devoirs (prier pour la paix et la prospérité du Japon, assurer les funérailles, contrôler la religion des populations dans le cadre de la lutte contre le christianisme, etc.). Mais tous ceux qui arborent le statut de religieux ne sont pas automatiquement intégrés dans un temple ou un sanctuaire. C'est le cas des religieux-mendiants, qui s'organisent, au cours de la période, autour des diverses écoles bouddhiques, ou encore autour des maisons Yoshida et Shirakawa. Certains de ces religieux mendiants changent même parfois d'organisation, passant d'un groupe bouddhique à l'organisation des Shirakawa, par exemple, ou quittant ces groupes pour une « mendicité laïque ».²⁰⁰

Dans le cas des Yokota, nous avons affaire à une famille qui vit dans un village, dépendant pleinement de son administration, payant le *nengu* et s'acquittant de sa part des différentes charges dues aux autorités. Par ailleurs, elle cumule le statut de prêtre et celui de paysan. Nous n'allons pas ici essayer de lui attribuer un statut ou un autre, mais plutôt voir comment elle joue de sa position et comment des éléments extérieurs la considèrent.

Notons tout d'abord que lorsque le troisième Shôbei rédige des lettres ou des demandes à l'intendant, par exemple, il signe généralement par « Shôbei, paysan ». Ceci est bien sûr lié au contenu de ces documents : lorsqu'il s'agit d'une dispute à propos d'un lot de graines non-payé, il écrit en tant que paysan qui s'adresse à la justice seigneuriale.

²⁰⁰ Pour un aperçu sur les questions de statut social en français, cf. : par Guillaume CARRE : « Statuts Sociaux et Communautés », in : Francine HERAIL (dir.), *L'Histoire du Japon – des origines à nos jours –*, Ed. Hermann, Paris, 2009, p. 699 à 754. En japonais, voir : Tsukada Takashi, *op. cit.*

Quant à Yokota Higo (ex-Jûemon), il est convoqué par le grand-*shôya*²⁰¹ qui lui fait savoir que l'administration seigneuriale ne comprend pas si le nouveau nom que lui ont accordé les Yoshida est Higo ou Higonokami et demande lequel est écrit sur son permis. En effet, dans les lettres de cette époque, Higo utilise tantôt l'une, tantôt l'autre manière d'écrire son nom. Dans sa réponse²⁰² à l'intendant, il explique que son « principal statut social étant paysan », il préfère utiliser le nom Yokota Higo dans sa correspondance avec l'administration seigneuriale, plutôt que Higonokami qui renvoie à l'ancienne fonction de cour et actuel titre honorifique de gouverneur de la province de Higo.

En ce qui concerne le regard extérieur, nous pouvons voir, lors de la dispute avec le Seon-ji, dans la demande que le temple supérieur de celui-ci envoie aux seigneurs, qu'il écrit que le premier Shôbei est à l'origine un paysan, puis plus loin, que Jûemon « étant à l'origine d'une famille de paysans, même s'il devait quitter la fonction de prêtre, ce ne serait pas [pour lui] une [grande] souffrance ». ²⁰³

Bien entendu, nous pouvons y voir des effets de rhétorique, mais si nous y ajoutons les divers éléments étudiés dans les points deux et trois de ce chapitre, nous pouvons tout de même penser que, bien que s'étant accaparée la charge de prêtre du sanctuaire Kasuga, la famille Yokota est avant tout, comme l'a dit Jûemon, une famille de paysans.

Pourtant, nous pouvons voir dans une lettre envoyée par Yasuda Heima, fonctionnaire des Yoshida, aux fonctionnaires du fief de Sekiyado, qu'Higo a le « statut social de prêtre »²⁰⁴. Et, si nous pouvons nous demander si les descendants de Yokota Shôbei (n°1) se considèrent toujours comme « avant tout paysans », le document suivant, écrit en 1776 par le même troisième Shôbei dont nous avons dit qu'il signait souvent par « Shôbei, paysan », peut y apporter un certain éclairage :

Document I- 19 :²⁰⁵

C'est avec crainte et respect que je m'adresse à vous.

Paysan de Murodô dans le district d'Izumi,
province d'Izumi,
sous votre juridiction
Shôbei

²⁰¹ *Ôjoya* : une charge intermédiaire entre les officiers villageois (*shôya*, *toshiyori*) d'un groupe de village et l'administration seigneuriale, accordée à un des *shôya* des villages. Cette charge est créée et disparaît à plusieurs reprises.

²⁰² Yokota, Classeur n°1 – Document 13 ; [横田滋所蔵文書一冊 1–13]

²⁰³ Cf. document I-16.

²⁰⁴ *Mibun shikan* 「身分祠官」 ; Yokota, Rouleau n°12 ; [横田家 – 12 卷]

²⁰⁵ Yokota, Classeur n°3 – Document 10 – 1 ; [横田滋所蔵文書一冊 3–10–1]

Le 3^{ème} jour du 6^{ème} mois de cette année, j'ai été convoqué par les officiers villageois Mokubei et Tôsaemon, qui me dirent qu'ils avaient reçu [une plainte] de Kikuemon habitant le même village, disant que j'ai brisé deux jeunes pins au lieu-dit Hari-matsu, bois appartenant à Kikuemon, et qu'il fallait que je sois convoqué et que je paie une amende. Les officiers villageois m'ont demandé ce que j'en pensais, ce à quoi je répondis que [Kikuemon avait] rêvé et que je ne savais rien de tout cela, [puis] je repartis sans un mot [de plus]. Mais à nouveau, le 8 du même mois, les officiers villageois me convoquèrent et me dirent que Kikuemon insistait disant que si je ne payais pas d'amende, il fallait en référer au seigneur, aussi me proposèrent-ils de payer une petite amende de 500 *monme* de bronze et d'en rester là. Cependant, quoiqu'il me fut dit, je ne me rappelle pas [d'avoir fait cela], aussi je n'ai pas donné un sous de cette amende. En revanche, ayant peur de déranger votre seigneurie pour une si petite affaire dénuée de preuve, je dis aux officiers villageois de convaincre Kikuemon puis je rentrais chez moi. Mais ce ne put se faire et le 13^{ème} jour, il se plaignit aux [grand-*shôya* de] Hisa.i et de Mibayashi. J'ai alors été convoqué à Mibayashi où on me demanda les détails de l'affaire, ce à quoi je ne pus que répondre que je n'en avais aucun souvenir, puis je demandais aux officiers villageois et aux gens des autres lieux²⁰⁶ de le convaincre puis, les remerciant, je rentrais chez moi.

Avec tout mon respect, [j'affirme que] je n'ai aucun souvenir de ce dont m'accuse Kikuemon. Et permettez-moi de vous dire humblement que comme je partage le statut social des prêtres, je ne saurais proférer quelque mensonge que ce soit. Aussi, je demande respectueusement votre miséricorde, et si vous décidiez de juger Kikuemon et de lui ordonner de mettre un terme [à son harcèlement], je vous en serais un million de fois reconnaissant.

Prêtre habitant Murodô

Shôbei

5^{ème} année de l'ère An.ei (1776)

Année du Singe, 7^{ème} mois, 28^{ème} jour.

Ce texte nous présente une simple affaire de voisinage : Shôbei est accusé d'avoir cassé de jeunes pins et le propriétaire exige qu'il paie une amende. Shôbei affirme qu'il n'a aucun souvenir d'avoir fait cela et refuse de payer, ce qui amène l'affaire de plus en plus haut, jusqu'à l'intendance du seigneur. Ce qui nous intéresse ici, c'est la manière dont il se présente : il entame le document par sa signature, ce qui arrive fréquemment, à laquelle il adjoint son statut : « paysan ». Pourtant, la signature finale porte elle le statut de « prêtre ». Ceci s'explique par le deuxième paragraphe : Shôbei passe le premier paragraphe à dire qu'il ne se souvient pas d'avoir fait une telle chose, mais il sait que cette défense n'est pas si forte, aussi change-t-il de paragraphe pour présenter son argument principal : il ne peut pas mentir car il est prêtre. Nous voyons ainsi que Shôbei n'hésite pas à utiliser son statut de prêtre du sanctuaire Kasuga pour l'aider à se tirer d'un mauvais pas.

²⁰⁶ 多方之者共 : fait peut-être référence au grand-*shôya* de Hisa.i. A moins qu'il ne s'agisse d'une opposition entre « officiers villageois » de Murodô, qui seraient dans ce cas présent lors de cet interrogatoire, et ceux de Mibayashi.

Bien évidemment, indépendamment des questions formelles de statut social, les membres de la famille Yokota ont pleinement conscience de descendre d'une famille de prêtres, et quand la préfecture de Saka.i demandera en 1871 à Yokota Tamochi de leur expliquer depuis quand il est prêtre du sanctuaire Kasuga, il précise bien que la prêtrise est dans sa famille depuis sept générations (six seulement en réalité, si nous écartons Jinsaemon de l'autre branche familiale) même s'il ne sait pas depuis quand exactement. Cependant, après ces échanges, il ne paraîtra plus en tant que prêtre du sanctuaire. Nous pouvons penser qu'il n'a pas été reconnu comme tel par la nouvelle administration, ou qu'elle lui a demandé de faire un choix entre la prêtrise à plein temps et son métier de paysan.

Nous avons vu ce qu'il en est du statut social de la famille Yokota. Nous pouvons résumer en disant qu'étant à cheval entre la prêtrise et la paysannerie, il est inutile et dangereux d'essayer de la faire rentrer dans l'un de ces statuts, à l'exclusion de l'autre. En revanche, il est intéressant de voir comment cette famille se considère et utilise des deux positions selon ses besoins, ce qu'elle n'hésite pas non plus à faire ceux qui, comme le Renmyô-in, essaient de s'opposer à elle.

B) Le village de Murodô :

Après le point sur la famille Yokota, nous allons nous pencher sur l'environnement dans lequel elle vit. Comme le sanctuaire se trouve à Mibayashi et le prêtre à Murodô, il nous paraît important pour comprendre cette famille, d'essayer de mieux connaître les populations de ces villages.

Toutefois il est nécessaire de préciser que cette étude étant essentiellement fondée sur des documents de la famille Yokota, qui est assez éloignée de la gestion du village, il est assez difficile de faire un travail approfondi à ce sujet. Nous utiliserons également quelques documents de la famille Kinosada de Murodô, ancienne famille d'officiers villageois, ainsi que quelques autres, copiés dans le *Zokuyûroku*²⁰⁷. L'idéal aurait été de pouvoir faire un travail similaire concernant Mibayashi, mais nous n'avons pu avoir accès à temps à suffisamment de documents pour cette étude.

1) Murodô avant le milieu du XVIII^{ème} siècle :

Nous avons vu précédemment l'existence d'un « clan Yokota », au moins durant la première partie de la période d'Edo. Nous allons ici résumer à nouveau cela, mais en partant

²⁰⁷ Cf. note 76.

du point de vue du village de Murodô : au XVII^{ème} siècle et au début du XVIII^{ème} siècle, un « clan » accapare la fonction de *shôya* et celle de prêtre de la divinité tutélaire des sept villages. De plus, il agit comme un *kyûri* : un protecteur pour l'un des quatre temples du village, le Seon-ji, dont le moine en résidence à la fin du XVII^{ème} siècle était un Yokota.

Par ailleurs, selon le « registre des groupes de cinq familles, des noms et des revenus »²⁰⁸ de 1784, conservé dans la famille Kinosada, Shôbei avait un revenu estimé à environ 25 *koku*, Uemon, que nous supposons être le descendant de Jinsaemon disposait d'un revenu d'environ 7 *koku*²⁰⁹, tandis que Sakubei, que nous supposons être le descendant du *shôya* Jinsaemon avait environ 53 *koku* de revenus estimés, ce qui faisait de lui le plus riche habitant du village.

Si nous regardons également le Seon-ji qui est si étroitement lié à cette famille, nous voyons qu'il a un revenu estimé à 8,5 *koku*. Par ailleurs, dans un rapport²¹⁰ fait à l'intendant par le monastère Myôdô d'Ikedashimo en 1713, celui-ci indique les *dôjô*, c'est à dire les lieux de cultes (de la simple salle de prière au temple prospère), où est exposée une peinture qui fait l'objet d'un culte de type « grand *nenbutsu* » (Dainenbutsu). Cette image, appartenant au Myôdô-in, circule entre plusieurs dizaines de villages. A chaque fois qu'elle atteint un nouveau village, elle est exposée dans un temple ou monastère local pour une petite période avant d'être transférée au village suivant. Or, selon cette lettre, Murodô est l'un des villages participant à ce grand *nenbutsu* (Dainenbutsu) et, de ses quatre temples et monastères, c'est le Seon-ji qui accueille le tableau, jouant là aussi un rôle prépondérant pour le village.²¹¹

Fonctions d'officier villageois, revenus très élevés, prêtrise du sanctuaire des sept villages et rapport étroit avec le Dainenbutsu, ces quatre points permettent de dire que la famille étendue des Yokota jouissait d'une position privilégiée dans son village, possédant un véritable pouvoir traditionnel, administratif, financier et religieux.

²⁰⁸ Op. cit.

²⁰⁹ Au sujet d'Uemon, nous nous reporterons à notre remarque (chap. 3, A, 1) : il existe un intrigant Usaemon dans le même groupe de cinq familles que Shôbei et Sakubei, tandis qu'Uemon dépend d'un autre groupe ...

²¹⁰ Document du Monastère Myôdô, dans : *Izumishishi, dai 2 kan* 『和泉市史、第2巻』 (Histoire de la municipalité d'Izumi, vol. 2), 1980, p. 571.

²¹¹ Pour quelques détails sur le Dainenbutsu 大念仏, voir *ISSI*, p. 240 et suivantes. Cette analyse est essentiellement focalisée sur la vallée Yokoyama dont nous parlerons dans les parties 3 et 4. Le Dainenbutsu n'a pas encore fait l'objet de recherches compétes poussées. Au début de l'époque d'Edo, 37 villages participaient à cette manifestation religieuse, recevant tour à tour la peinture sacrée qui était exposée quelques jours dans un *dôjô* avant de passer au village suivant.

2) 1712 – 1868 : une période de changements économiques et sociaux :

En 1712, Shôsaemon demande à pouvoir installer une roue à aubes sur un canal d'irrigation partant du « grand puits »²¹² et commun à Ikedashimo et Murodô. Ayant l'accord des villages concernés, il bâtit un moulin à grain et entame une carrière de fabricant d'huile.²¹³ Or nous avons vu dans la partie précédente que dans les mêmes années, un Shôsaemon fait partie des personnes ayant poussé à la restauration des rouleaux du Grand sùtra de Hannya et qu'il a Yokota pour nom de famille. Nous pouvons supposer en comparant les dates et les noms qu'il s'agit bien d'un seul et même personnage. De même, s'il n'est pas certain qu'il s'agissait du premier habitant à avoir introduit la production d'huile avec un objectif marchand dans le village de Murodô, il est probable que ce soit bien le cas.

Nous avons résumé dans le tableau 2 les principales informations sur la structure du village obtenue à partir du « registre des groupes de cinq familles » de 1784.

Tableau 2 : Murodô en 1784 à partir du "Registre des groupes de cinq familles, des noms et des revenus".

Revenu (en <i>koku</i>)	Nb	Nom des individus remarquables (revenus en <i>koku</i>)	Office (par ordre)	Métiers particuliers
45~	2	Rin.emon (45) / Sakubei (53)	— / chef de groupe familial (=CGF)	Producteur d'huile / —
25~45	2	Shôbei (25) / Jin.emon (26)	— / CGF	Paysan et prêtre / —
20~25	—	—		
15~20	2	Mokubei (17) / Ribeï (19)	<i>Toshiyori</i> et CGF / CGF	
10~15	4	Tôemon (11) / Kihei (10) / Kikuemon (10) / Chôemon (13)	<i>Toshiyori</i> et CGF / 2 autres CGF / —	
5~10	18	Tôhei (7) / Uhei (5) / Chôbei (7) / Kubei (8) [Uemon (7) ⇒ peut-être celui de la dispute de 1805]	4 CGF [—]	
1~5	29	Sagon.emon	CGF	
<1	21	Heijirô (3 <i>to</i>)	CGF	
Non-imposable	1			
Total	79			

Une première information d'importance sur Murodô à cette époque, est que sur 79 familles, 69 ont un revenu inférieur à 10 *koku*, dont 21 disposent de moins de 1 *koku*, et qu'une famille est non-imposable. La population de base du village en 1784 est ainsi partagée en trois sous-groupes : un premier qui est toujours dans la difficulté avec moins de 1 *koku* de revenus ; le second qui est fragile avec un revenu imposable situé entre 1 et 5 *koku* ; et le

²¹² En irrigation, « puits » fait généralement référence à un lieu où l'eau de la rivière est ponctionnée à l'aide d'une digue qui dirige une partie de l'eau vers un canal. Par opposition à l'alimentation des canaux d'irrigation par des étangs.

²¹³ Document de la famille Araki, *ibidem*, p. 566.

troisième qui semble un peu plus à l'aise avec un revenu estimé à 5 à 10 *koku*. Cependant, si l'échelonnement entre ces groupes semble relativement harmonieux, nous constatons un écart considérable au-delà : ils ne sont plus que quatre dans la tranche de 5 *koku* suivante, puis deux. Puis il faut sauter une tranche de 5 *koku* avant de trouver Shôbei et Jin.emon, et nous comptons 20 *koku* d'écart entre eux et Rin.emon, et huit de plus avec Sakubei.

Selon le compte effectué à la fin de ce registre, le total de la production imposable de Murodô en 1784, est estimé à environ 420 *koku*. Le total des revenus des 10 familles qui dépassent les 10 *koku* est de 216 *koku* : un huitième des habitants possèdent donc la moitié de la production estimée du village ; et à eux deux, Rin.emon et Sakubei en possèdent près du quart. Or nous savons que ce Rin.emon est producteur et marchand d'huile²¹⁴. Sakubei, descendant de Sajiemon, qui possède une forme de pouvoir traditionnel et administratif, est donc sur le même plan qu'un marchand d'huile. Puis avec un écart certain, nous trouvons à nouveau un autre détenteur d'un pouvoir traditionnel : Shôbei, prêtre du Kasuga-jinja.

On peut ainsi penser qu'à partir du XVII^{ème} siècle, Murodô connaît des changements dans ses structures internes, avec l'arrivée d'un nouveau personnage, financièrement puissant et capable d'en remonter à des personnages traditionnellement influents : le fabricant et marchand d'huile. Cependant, nous n'avons pas pu trouver de lien, ou prouver l'absence de lien entre ce Rin.emon et Shôsaemon. Or si nous pouvions établir ce lien, cela voudrait dire que même si Rin.emon est une nouvelle puissance financière dans le village, il est néanmoins lié au « clan » qui le contrôle. A l'inverse, l'absence de lien montrerait que le contrôle des Yokota s'est affaibli durant cette période, malgré l'aisance financière certaine de deux d'entre eux, Shôbei et Sakubei.

Il existe un autre registre du même type et du même nom, lui aussi conservé dans la famille Kinosada de Murodô mais daté de 1833. Nous avons à nouveau réuni les principales informations qui y sont données dans le tableau 3 que nous proposons d'analyser, avant d'essayer de le comparer au tableau 2 précédent.

Nous pouvons voir dans ce tableau que si le nombre de chefs de famille reste globalement le même (il passe de 79 à 88), les revenus ont eux globalement baissés. C'est particulièrement visible aux deux extrémités de l'échelle. Le nombre de familles qui vivent

²¹⁴ Voir les travaux de Shimazaki Mio sur les producteurs d'huile et la circulation de graines dans la région, dont son mémoire de Master soutenu à l'Université Municipale d'Osaka en janvier 2012 : *Kinai ni okeru Shibori-Abura-Kasegi no Tenkai to Tanemono Ryûtsû* 『畿内における絞油業の展開と種物流通』 (Développement du métier de producteur d'huile et circulation des graines à huile dans la région du Kina.i), p. 56.

avec moins de 1 *koku* par an est passé de 22 à 29, avec surtout 5 familles non-imposables au lieu de 1 seulement en 1784. De l'autre côté, dans les couches les plus aisées, si le nombre de familles vivant avec un revenu estimé à plus de 10 *koku* est stable (10), en revanche les revenus les plus élevés ne sont plus que de 32 et 35 *koku* seulement au lieu de 45 et 53, et seules ces deux familles dépassent les 20 *koku* alors qu'il y en avait quatre.

Et si, comme en 1784, il reste un écart entre les deux revenus les plus élevés et les suivants, celui-ci n'est plus que de 15 *koku* en 1833 : et ce resserrement entre le groupe le plus riche et celui qui occupe une position intermédiaire n'est pas dû à l'enrichissement de ce dernier mais au tassement des revenus des plus riches. Autre évolution, nous notons que le Seon-ji ne prétend plus qu'à un peu plus de 0,3 *koku* (3 *to* 4 *shô* 8 *gô*), très loin derrière les 8,5 *koku* environ de 1784. Cette baisse est à mettre en relation avec la dispute des années 1815, dont l'étude a montré qu'il est à l'époque sans moine en résidence et qu'il est qualifié de temple sans revenu.

Tableau 3 : Murodô en 1833 à partir du "Registre des groupes de cinq familles, des noms et des revenus".

Revenu (en <i>koku</i>)	Nbre	Nom des individus remarquables (revenus en <i>koku</i>)	Office (par ordre) et Métiers particuliers ou remarques
45~	—	—	
25~45	2	Shôsaemon (35) / Kôjirô (32)	Représentant des paysans / chefs de groupes familiaux + producteurs d'huile
20~25	—	—	
15~20	4	Kichiemon (17) / Ribei (19) / Yokota Higo (17) / Rinsuke	2 CGF / prêtre et paysan / —
10~15	4	Tôhei (11) / Kaheiji (14) / Kihei (10) / Heiji (10)	Toshiyori et CGF / 2 CGF / Branche secondaire de la famille Yokota
5~10	17	Uemon (8) / Risaemon (8) / Kikuemon (9)	Représentant des paysans et CGF / 2 CGF
1~5	32	Tôemon (1.9) / Sakubei (2) / Shichirôemon (4) / Kusaemon (4)	Toshiyori et CGF / 3 CGF
<1	24		
Non-imposable	5		
Total	88		

Cependant une stabilité demeure quant au nombre de familles ayant plus de 10 *koku* de revenus (8) et celui des familles dans la tranche entre 1 et 10 *koku* (environ 50). Et dans l'ensemble, le revenu global du village reste stable aux alentours des 420 *koku* si nous incluons dans le compte le revenu des quatre temples.

Nous pouvons donc en conclure que le revenu moyen a baissé, que la population pauvre a augmenté, et que les élites financières du village disposent d'une moins grande aisance qu'auparavant et doivent donc participer plus difficilement à l'assistance financière du village et de ses habitants.

Mais ce n'est pas le seul point intéressant. Il faut également noter que les deux familles ayant les plus hauts revenus ne comptent plus parmi les élites traditionnelles, mais sont des fabricants et marchands d'huile qui forment une nouvelle élite financière, basée non pas sur l'agriculture, mais sur la transformation, le transport et la vente de produits agricoles, en l'occurrence les graines de colza ou de coton.

A l'inverse, nous retrouvons un Sakubei, que nous soupçonnons être le descendant du *shôya*, dont le revenu est passé, si c'est le cas, de 53 à 2 *koku* en 50 ans ; et comme précédemment, il n'occupe plus de charge administrative. Toutefois, nous n'avons pu prouver avec certitude qu'il s'agit bien de la même famille. Quant au prêtre du sanctuaire Kasuga, Yokota Higo, voit également son revenu passer de 25 à 17 *koku* environ, indiquant là-encore un affaiblissement des pouvoirs traditionnels du village. Mais il faut nuancer par l'existence de la branche collatérale de Heiji, qui se forme à cette époque et qui obtient 10 *koku* en partage. Si nous ajoutons les revenus des deux branches, nous obtenons 32 *koku*, ce qui indique au contraire une légère augmentation des revenus de ce groupe familial. Le revenu de Higo n'a pas baissé parce qu'il a vendu ses terres à la suite de revers économiques ou pour payer sa charge de prêtre, par exemple, mais bien parce qu'il a partagé ses revenus avec la branche collatérale de Heiji.

Quant aux *toshiyori*, nous verrons plus loin qu'à cette époque, ils sont le plus souvent deux, parfois trois. Dans le présent registre, seuls deux sont inscrits avec ce titre : Tôhei et Tôemon. Nous supposons qu'ils n'ont pas de rapport avec le « clan Yokota », si tant est qu'il existe encore en cette fin de shogunat. La note sur la famille de Kinosada Tôemon du *Gyôsei Hyakunen-shi*²¹⁵ indique que Tôemon est membre de cette famille dont un membre signe déjà en tant que *toshiyori* à la suite du *shôya* dans un document de 1700. Elle indique aussi que son descendant est *toshiyori-hittô*, c'est à dire le principal des *toshiyori*, représentant le village durant l'ère Tenmei (1781 – 1788). D'ailleurs, il apparaît dans le registre de 1784 comme étant l'un des deux *toshiyori* ayant rédigé le document. Et, comme pour d'autres familles détenant un pouvoir traditionnel, le revenu de cette famille a également baissé, passant dans la même période de 11 *koku* à 2 *koku*. Un tel affaiblissement permet d'imaginer que l'ancienne famille du *shôya* a elle-aussi pu s'effondrer. Par ailleurs, le même ouvrage nous indique que cette famille connaît au début de l'ère Meiji des difficultés d'une autre nature : elle n'a pas d'héritier et décide, en 1874, d'adopter Gensaburô, le fils cadet de Yokota Tamochi.

²¹⁵ Cf. note 181.

Revenons maintenant sur les familles vivant de la fabrication et de la vente de l'huile. Nous avons connaissance de l'existence de Shôsaemon au début du XVIII^{ème} siècle, de Rin.emon en 1784 et enfin de Shôsaemon et Kôjirô en 1833. A propos de ces deux derniers, voyons le document suivant :

Document I- 20 :²¹⁶

Respectueusement, je vous adresse ce billet pour demander votre jugement.

Murodô sur votre territoire

Plaignant

Yokota Higo

Partie adverse, même village

Kôjirô le fabricant d'huile

Idem, du même village,

Shôsaemon

5 *koku* 1 *to* 6 *gô* de graines, poids net.

Pour une valeur de : 536 *monme*, 1 *bu* et 3 *ri* d'argent.

Concernant Shôsaemon, Heisaburô, un membre de la maisonnée de Shôsaemon, proche de Kôjirô le fabricant d'huile, est venu me dire « en échange d'une commission, je [vous] prends vos graines, les broie [pour en faire de l'huile] » alors qu'il n'y avait pas son nom sur le permis d'achat de graines à huile. Utilisant le permis d'exercer de Kôjirô le fabricant d'huile, Heisaburô de la maisonnée de Shôsaemon a travaillé en tant que marchand et fabricant d'huile et est venu me prendre mes grains. Aussi, c'est avec déférence que je porte plainte contre Shôsaemon.

[...]

Tenpô 6 (1835)

année du bélier, 5^{ème} mois

Plaignant

Yokota Higo

Représenté par :

son fils, Zensaburô

Comme cette affaire nous a été communiquée, nous apposons également notre sceau.

Toshiyori, même village

Tôemon (sceau)

Idem, même village

Tôhei (sceau)

A monseigneur l'intendant.

La deuxième partie de ce document nous apprend que Heisaburô n'a ni rendu l'huile une fois fabriquée ni remboursé la valeur. Il va se marier dans le Sud de la province et Higo n'arrive pas à obtenir de remboursement, ni de la part de Shôsaemon, ni de celle de Kôjirô, ni de la part du beau-père de Heisaburô, malgré des promesses répétées. S'il prend à parti Shôsaemon et Kôjirô, c'est parce que le premier est le responsable de la maisonnée de Heisaburô, donc de celui-ci, tandis que le second a prêté – ce qui était interdit – à Heisaburô son permis d'exercer délivré par les autorités shogunales. Ces permis sont délivrés afin de

²¹⁶ Yokota, Classeur n°3 – Document 34 ; [横田滋所蔵文書一冊 3-34] ; extrait.

réguler le marché de l'huile, dans l'espoir d'en faire baisser le prix car l'huile sert à l'éclairage et est un produit indispensable à tous.

Au delà des problèmes de Higo, ce texte nous permet de prouver un lien familial entre Shôsaemon et Kôjirô. Nous avons donc deux proches tirant leurs ressources de la production d'huile au sommet du village en termes de revenus. Et sans doute ce Shôsaemon est-il le descendant de celui qui a introduit la roue à aubes comme outil de production de l'huile dans le village de Murodô.

Dans un dernier point, revenons sur Sagoemon, officier villageois de Murodô dont la carrière prend fin vers 1815 (il est considéré comme âgé à l'époque). Nous avons vu lorsque nous nous sommes penché sur la dispute entre Uemon et Jûemon qu'il est plutôt du côté du premier, transmettant sa plainte à l'intendant du seigneur et demandant à ce que soit évoqué durant l'assemblée des officiers villageois, la possibilité de choisir le prêtre « par tirage au sort entre les trois familles ». De même, au cours de l'analyse de la dispute avec le Seon-ji, nous avons vu qu'il est du côté de ce dernier contre le prêtre Jûemon/Higo et le reste des fidèles, tant par ses actes que du fait même qu'il était *kyûri*, patron et protecteur du temple Seon-ji. Ces éléments incitent à voir un lien entre Sagoemon et le « clan Yokota ».

A cela, il faut ajouter que ses deux fils s'appellent Shôsaemon et Komazô en 1816. Concernant Shôsaemon, nous avons vu que c'est le nom de celui qui, un siècle auparavant, a inauguré le métier de fabricant d'huile à Murodô, et que vingt ans après, un autre Shôsaemon se trouve être lié aux métiers de l'huile. Aussi, en venons-nous à nous demander si Komazô ne serait pas un nom d'enfant ou d'apprenti de Kôjirô. Toutefois, la coexistence de Sagoemon avec un autre Shôsaemon ayant occupé la fonction de *toshiyori* de manière épisodique entre 1792 et 1800 (cf. tableau 4), pousse à la prudence quant à ces rapports entre les noms de personnes.

Ainsi, sans qu'il ne soit possible de montrer avec certitude les liens entre les deux Shôsaemon, l'identité de Komazô et Kôjirô, ou encore l'appartenance de Sagoemon au « clan Yokota », nous rencontrons là une série de coïncidences qui interpellent et appellent un complément d'étude.

3) Les officiers villageois de Murodô :

Avant de mettre un terme à ce point sur Murodô et de conclure cette première partie, nous voulons rassembler ici les éléments connus sur les officiers villageois responsables de la gestion de Murodô. Les documents possédés par la famille Yokota, ainsi que les quelques-uns

mis à la disposition du public par la famille Kinoshita ne sont pas suffisants pour traiter ce sujet en profondeur, néanmoins, nous espérons pouvoir poser ici quelques pierres pour un éventuel travail plus approfondi sur Murodô.

Nous avons vu des évolutions dans les structures sociales de Murodô : Sajiemon est *shôya* de la fin du XVII^{ème} siècle et du début du XVIII^{ème} siècle, mais peu après que Murodô intègre le fief de Sekiyado au début du XVIII^{ème} siècle, il doit céder sa place à celui de Mibayashi qui cumule depuis les deux offices, devenant le responsable de Murodô au moins en façade. Ce point est confirmé par la plainte²¹⁷ de Yokota Higo adressée à l'intendant du fief de Sekiyado en 1831 : à la suite du texte principal et de la signature de Higo, Tsujibayashi Heijûrô, *shôya* de Mibayashi, appose son nom et son sceau en tant que responsable de Murodô, imité en cela par Tôemon et Tôhei, *toshiyori* de Murodô. Il n'y a pas d'autre document pour corroborer celui-ci, mais il est néanmoins suffisant pour confirmer l'affirmation du *Gyôsei Hyakunen-shi* qui fait du *shôya* de Mibayashi, le *kentai-shôya* 兼帯庄屋 de Murodô. Le recueil de documents sur la municipalité d'Izumi, *Izumishi-shi*, deuxième volume²¹⁸, apporte également la confirmation que Sajiemon change bien de nom pour Sakubei au début du XVIII^{ème} siècle, et que la famille de Tôemon a bien une charge de *toshiyori* depuis la fin du XVII^{ème} siècle au moins, charge conservée jusqu'à la fin de l'époque d'Edo. Toutefois, concernant Sajiemon/Sakubei, nous avons vu dans le chapitre 3, A, 1, qu'il existe un texte datant de 1749 et signé de Sajiemon en tant que *shôya*.

Regardons maintenant le tableau 4. Ce tableau est un premier effort pour lister les officiers villageois de Murodô apparaissant dans les documents de la famille Yokota, cependant par manque de temps seule une partie – moins de la moitié des documents de l'époque d'Edo – a pu être traitée. Ce tableau commence en 1751, soit deux ans après la dernière mention d'un *shôya* à Murodô, et s'achève trois ans après la fin de l'époque d'Edo, en 1870.

Une première constatation est qu'un *shôya* apparaît en 1847 et à nouveau en 1852. Il s'agit du même individu, Shinsaburô, ce qui semble indiquer que pendant ces cinq ans au moins, la charge de *shôya* a été rétablie à Murodô. Passé 1852, ce *shôya* disparaît à nouveau, cependant, cela ne signifie pas qu'il n'existe plus, ni même qu'il n'existait pas auparavant : la majorité des documents passés en revue pour faire ce tableau sont des attestations de ventes, mises en gage, prêts, etc. et ont donc une portée très personnelle. Or ceux dans lesquels le

²¹⁷ Yokota, Cahier n°3, document 33 – 2 [横田家所蔵、冊 3–33–2].

²¹⁸ *Izumishi-shi, dai nikan* (Histoire de la municipalité d'Izumi, vol. 2), publié par la municipalité d'Izumi, 1965, *opus cité*.

shôya apparaît semblent concerner le village d'une manière plus générale : ceux de 1847 concernent des terres appartenant à l'*Ise-kô*, tandis que le document de 1853²¹⁹ est un brouillon d'un contrat par lequel Yokota Higo atteste avoir « emprunté » pour cinq ans une somme d'argent à un *kô* non-identifié, et adressé à l'intendant des finances du fief de Sekiyado. La raison pour laquelle nous savons que ce document est adressé au fief réside dans l'usage d'un terme *haishaku* 拝借 qui désigne les emprunts forcés régulièrement levés par les organisations seigneuriales : si le *kô* n'est pas identifié, l'usage du mode honorifique le concernant, dans un texte adressé au fief, indique qu'il s'agit sans doute d'une structure mise en place pour ces emprunts. Ainsi, il est tout à fait envisageable que la fonction de *shôya* ait été rétablie dans les années 1840, mais que ce dernier ne signe pas les documents de nature personnelle, mais uniquement ceux qui concernent le village dans son ensemble. Il reviendrait alors aux *toshiyori* de s'occuper de l'attestation des contrats de nature personnelle.

La deuxième remarque est qu'en l'absence de *shôya*, le nombre de *toshiyori* semble osciller entre deux et trois. Les cas où un seul apparaît dans ce tableau sont des documents où un seul *toshiyori* représente le village auprès de l'*ujiko*, et ne permettent pas de présumer du nombre total de ces officiers villageois, seulement de confirmer le nom de l'un d'entre eux à cette date. L'organisation des *toshiyori* dans la vallée est variable selon les villages, le cas le mieux étudié étant sûrement celui d'Ikedashimo, dans lequel chacun des six hameaux composant le village fournit un *toshiyori*. Chacun peut être amené à représenter le village en tant que *toshiyori* d'Ikedashimo dans les affaires concernant l'extérieur, ou le fief. Mais dans les affaires internes, chacun représente son propre hameau, en tant que *toshiyori* de Senzai, de Kubo, etc. Dans le cas de Murodô, le village n'est composé que de deux hameaux, Murodô lui-même et Matsumurô. L'inégalité fréquente entre le nombre de *toshiyori* (2, 3, voir plus) et le nombre de hameaux (2) indique qu'il est peu probable qu'à Murodô le nombre et la répartition des *toshiyori* dépendent des hameaux, même s'il est envisageable que, lorsque trois *toshiyori* coexistent, l'un ayant le rôle de *toshiyori-hittô* représente l'ensemble du village, et les deux autres chacun un hameau.

La dernière remarque concerne d'éventuelles lignées de *toshiyori*. Selon le *Gyôsei Hyakunen-shi*, la famille de Sakubei quitte les charges publiques durant l'ère Tenmei (1781 – 1788) alors même que sa fortune atteint son apex, ce qui semble confirmé par notre tableau, si nous exceptons un retour ponctuel dans les années 1792 – 1796. Peut-être est-ce un moment de transition entre une équipe d'officiers villageois vieillissante : Rokuemon disparu, Sakubei

²¹⁹ Yokota, Cahier n°3, document 44 – 3 [横田家所蔵、冊 3–44–3].

retiré, Mokubei probablement disparu ou retiré des affaires, seul Tôemon a de l'expérience. Il est difficile de dire si le Sakubei que nous voyons apparaître à ce moment-là est l'ancien *toshiyori* venu aider, ou si c'est son descendant. Nous constatons aussi que cette période 1792 – 1816 est une période où les équipes de *toshiyori* se succèdent rapidement. Peut-être y a-t-il de nombreux décès successifs, ou peut-être le village a-t-il des difficultés à trouver une équipe efficace jusqu'à l'établissement de la paire Tôemon-Tôhei.

Tôemon, justement, vient d'une famille qui, à partir de l'ère Tenmei, se voit régulièrement confier l'une des charges de *toshiyori*, le *Gyôsei Hyakunen-shi* précisant même qu'elle a la plus importante de toute. Tôemon aurait donc d'abord comblé le vide laissé par la disparition de Rokubei, puis aurait succédé à Sakubei à la tête des officiers du village. Cette succession entre les deux permet de s'interroger sur une éventuelle parenté entre Rokubei et Tôemon, mais nous n'avons pas trouvé d'éléments nous permettant de trancher. Après une éclipse d'une trentaine d'années entre la fin du xvii^{ème} siècle et 1831, Tôemon réapparaît en tant que *toshiyori*, assisté de Tôhei. Sur Tôhei, nous n'avons que peu à dire. Nous nous contenterons de signaler l'étrange concordance entre la fin apparente de sa participation à l'administration du village (1837) et la première apparition du *shôya* Shinsaburô. Mais la généalogie présente à la page concernant ce dernier dans le *Gyôsei Hyakunen-shi* n'indique pas de filiation entre les deux. Selon cet ouvrage, Shinsaburô aurait été choisi comme *shôya* au « début de l'ère Kaei (1848) » mais les documents dont nous disposons donnent l'année Kôka 4 (1847). Toujours selon cet ouvrage, lorsque le département de Sakai met un terme à la fonction de *shôya*, Shinsaburô change son nom en Tôsaburô et continue à exercer des responsabilités administratives.

Nous approchons là des limites de l'exercice. Il nous semble tout de même important de souligner, pour finir, la période 1800 – 1816 pendant laquelle le village semble éprouver des difficultés à trouver un groupe d'officiers villageois stable ; la période 1816 – 1830 qui nous est pour l'instant complètement cachée ; et enfin, l'année 1868 qui marque l'entrée dans l'ère Meiji et pendant laquelle le village semble soudainement se trouver avec une pléthore de *toshiyori*, avant de retrouver une situation plus stable à trois *toshiyori* fixes, plus le *shôya* qui n'est pas dans ce tableau mais réapparaît dans des documents plus tardifs sous le nom de Tôsaburô comme nous l'avons vu précédemment.

Tableau 4 : Les *toshiyori* de Murodô de la deuxième moitié du XVIII^{ème} siècle au début de l'ère Meiji.

Date	Nom des <i>toshiyori</i>										
1751	Rokubei	(Sakubei)									<p>Légende :</p> <p>Tableau réalisé pour l'essentiel à partir des attestations et contrats de ventes, prêts sur gages, etc. conservés par la famille de M. Yokota Shigeru de Murodô. Les noms entre parenthèses désignent des personnes connues comme étant – ou ayant été – des <i>toshiyori</i> mais apparaissant en tant qu'une des parties du contrat.</p> <p>^a Bien que le vendeur s'identifie comme Sakuemon, le nom de l'émetteur du document écrit au dos de celui-ci est « Sakubei ». Les deux noms correspondent-ils à un même personnage ?</p> <p>^b Cf. document I-9.</p> <p>^c Cf. document I-15.</p> <p>^d Cf. document I-8.</p> <p>^e 4^{ème} année de l'ère Keiô. Il n'y a pas de certitudes quand à un lien familial entre les deux Rokuemon.</p>
1751	Rokubei	Sakubei	Mokubei								
1752	Rokubei	Sakubei	Mokubei								
1755	Rokubei	Sakubei	Mokubei								
1757	Rokubei	(Sakubei)	Mokubei								
1759	Rokubei	Sakubei	Mokubei								
1762	Rokubei	Sakubei	Mokubei								
1770		Sakubei	Mokubei	Tôemon							
1776			Mokubei	Tôemon							
1777 ^a			Mokubei	Tôemon							
1777		(Sakubei)	Mokubei	Tôemon							
1781			Mokubei	Tôemon							
1784			Mokubei	Tôemon							
1786			(Mokubei)	Tôemon							
1792		Sakubei		Tôemon	Shôsaemon						
1796		Sakubei		Tôemon	Shôsaemon						
1800					Shôsaemon	Ribeï					
1805 ^b						Sagoemon					
1809						Sagoemon	Kihachirô			Rokuemon	
1810						Sagoemon	Kihachirô			Rokuemon	
1815 ^c										Rokuemon	
1816 ^d							Kihachirô				
1831				Tôemon						Tôhei	
1833				Tôemon						Tôhei	
1835				Tôemon						Tôhei	
1836				Tôemon						Tôhei	
1847				Tôemon						Shinsaburô (Shôya)	
1852										Shinsaburô (Shôya)	
1868 ^e				Tôemon					Kôsaemon	Uemon	
idem				Tôemon					Kôsaemon	Uemon	
1869				Tôemon					Kôsaemon		
1870				Tôemon					Kôsaemon		
										Rokuemon	
										Kaemon	
										Chôemon	
										Heiemon	
										Heiemon	

Nous avons vu dans ce chapitre que Murodô est le théâtre d'évolutions structurelles, au début du XVIII^{ème} siècle d'abord, avec un changement dans l'organisation administrative du village, mais aussi avec l'installation de la fabrique d'huile de Shôsaemon ; ensuite pendant les 50 ans s'étendant de 1784 à 1833 qui sont un temps de bouleversements économiques, avec d'un côté l'arrivée d'une nouvelle élite vivant de la production et du commerce de l'huile, tandis que de l'autre, les élites traditionnelles semblent s'effacer, le tout accompagné d'un appauvrissement général des villageois.

Cette période est également une période de crises alimentaires et nous pouvons s'interroger sur l'impact sur la vie du village qu'ont l'affaiblissement économique des officiers villageois et la diminution des richesses des habitants les plus prospères, alors même que ce sont eux qui jouent le rôle de banque locale pour le village, mais aussi lors des emprunts forcés du seigneur. Peut-être faut-il mettre ceci en parallèle avec les évolutions relatives aux détenteurs des charges d'officiers villageois. Il est intéressant à ce sujet de voir que l'ex-*shôya* devenu *toshiyori*, Sakubei, quitte sa charge au moment où sa fortune atteint son apogée, et qu'aucun des *toshiyori* apparaissant dans les deux registres que nous avons vu précédemment, ne compte parmi le groupe de quatre – puis six – habitants les plus riches de Murodô.

Comme nous le voyons, il reste de nombreux points obscurs sur ce village, c'est là la limite de l'exercice consistant en l'étude d'un groupe de villages à partir d'un sanctuaire commun : s'il est possible de voir ce groupe – et chacun des villages qui le compose – sous un angle inédit, il est difficile d'entrer dans l'organisation sociale et économique de chacun de ces villages.

Conclusion

Nous avons dans cette première partie le résultat de nos travaux sur le sanctuaire Kasuga de Mibayashi. Il est certain qu'il reste encore des zones d'ombres et des points qui méritent d'être approfondis, notamment du fait de la nature de l'essentiel du corpus traité qui impose une approche centrée sur le prêtre, sa famille et son village, plus que sur le sanctuaire lui-même ou sur les sept villages dans leur ensemble. Néanmoins, nous pensons avoir pu, dans une certaine mesure, mettre en évidence la manière dont la communauté des fidèles, l'*ujiko*, s'organise pour gérer le sanctuaire et comment celui-ci est structuré.

Ainsi, le premier chapitre portant sur la communauté des sept villages et le sanctuaire Kasuga fut l'occasion de mettre en évidence le système mis en place par ces communautés

villageoises pour gérer le sanctuaire, et l'existence d'une assemblée des responsables de villages, ainsi que le rôle important des *toshiyori*, contrastant avec le quasi effacement des *shôya*, et particulièrement le fait que l'un d'entre eux semble jouir d'une position particulière de « représentant de l'*ujiko* ».

Ce fut également l'occasion de présenter physiquement le sanctuaire Kasuga : la disposition de ses bâtiments et l'organisation du territoire compris dans son enceinte. Et nous avons vu, à cette occasion, la manière dont ce territoire est géré et utilisé, les règlements dont il fait l'objet et la raison de ces règlements : la nécessité de préserver l'intégrité des forêts, mais aussi sûrement l'importance accordée à une égale utilisation pour tous (si tout le monde ne peut pas utiliser avec la même facilité ces terrains, alors que personne ne puisse en user). Ce chapitre a également permis de parler de la fête du sanctuaire et du rôle des groupes de jeunes des villages, les *wakakimono-gumi*, qui présentent des danses du lion, notamment, en offrande aux divinités. Néanmoins, ce point reste encore très flou par manque de documentation. Une autre question concernant le sanctuaire et ses bâtiments, qu'il n'a pas été possible de traiter cette fois mais qui mériterait de l'être, est celle des réparations : quel est le processus de décision amenant aux réparations des bâtiments du sanctuaire, d'où vient l'argent, comment est-il récolté, par qui, qui en a la responsabilité, qui est désigné pour les travaux et d'où viennent-ils, etc.

Dans le deuxième chapitre, nous avons pu étudier la prêtrise du sanctuaire et mettre en évidence deux étapes importantes. La première commençant quand le premier Shôbei devient prêtre : à sa suite, tous les prêtres qui se succèdent jusqu'au début de l'ère Meiji sont ses descendants, du fait de circonstances extérieures. La seconde vient avec le troisième Shôbei puis surtout avec son fils, Jûemon : c'est le conseil des officiers villageois qui prend lui-même la décision et son choix se restreint au descendant du précédent prêtre alors qu'auparavant le choix du successeur se faisait parmi les trois branches du « clan Yokota », au sein de ces trois familles, choix seulement entériné par le conseil des officiers villageois. La prêtrise devient ainsi héréditaire.

Un autre point important est évidemment le lien entre la famille Yokota et l'organisation de prêtres formée par les Yoshida, tout d'abord avec l'adhésion du premier Shôbei en 1713, puis avec celle de Jûemon en 1809. Alors que la première adhésion n'est pas renouvelée par les successeurs de Shôbei, Jûemon sera imité par tous ses descendants. Nous voyons là une évolution dans la manière de considérer l'adhésion au Yoshida : jugée non-nécessaire avant le début du XIX^{ème} siècle, à partir de cette date, elle est jugée indispensable par l'organisation des Yoshida elle-même qui est désormais lancée dans une lutte avec le

réseau de prêtres concurrent des Shirakawa et ne peut laisser échapper le moindre prêtre affilié ; et jugée utile et nécessaire par la communauté des villages qui ne veulent pas que leur prêtre ait un statut inférieur à celui d'autres prêtres de la région, et par le prêtre qui voit là un bouclier pour protéger ses intérêts. Ce dernier point est d'ailleurs illustré par la dispute avec le Seon-ji dans laquelle nous avons vu combien les Yoshida ont joué un rôle important dans son dénouement.

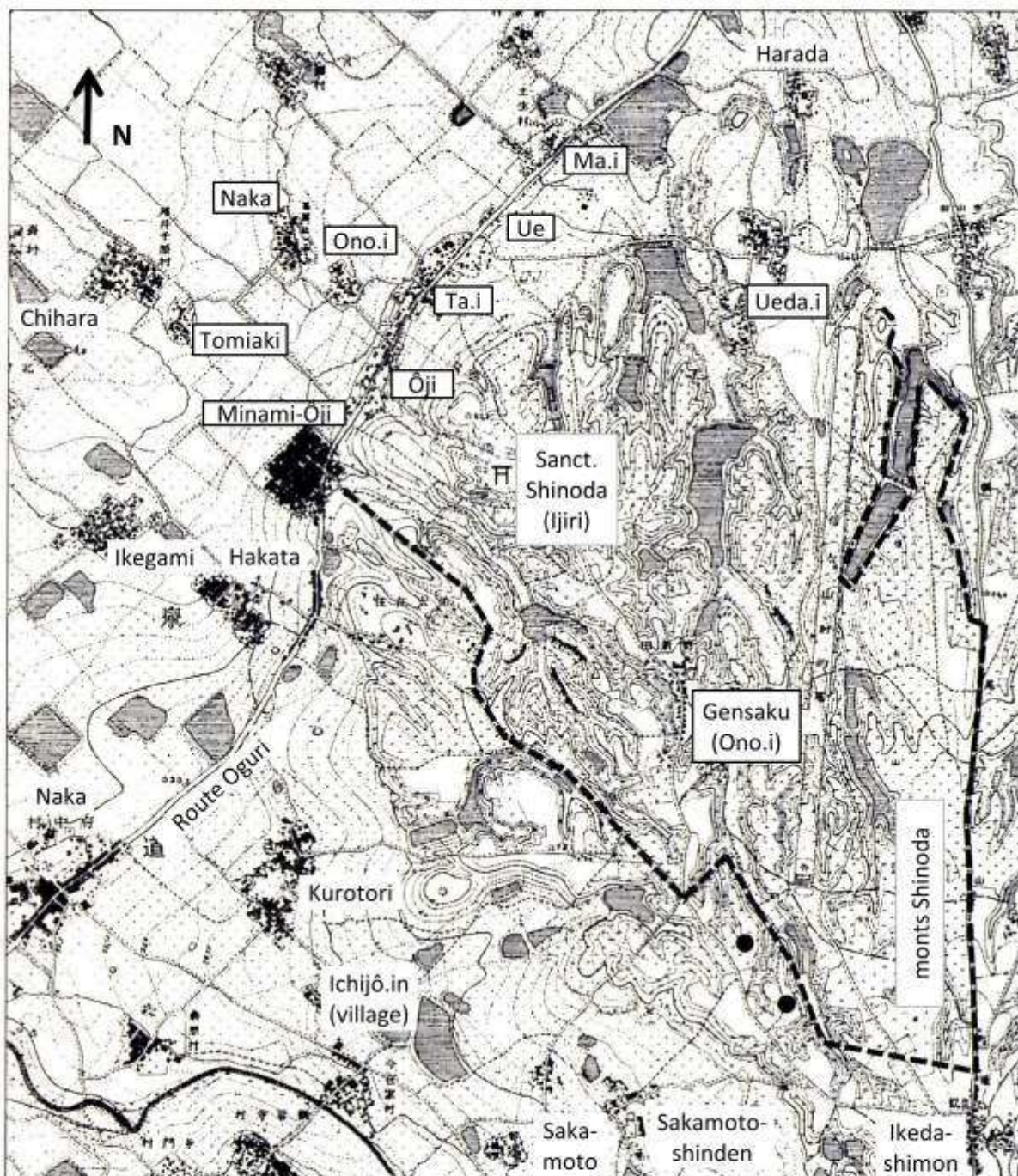
Enfin, le troisième chapitre a été l'occasion de présenter la famille du prêtre elle-même, montrant que c'est avant tout une famille de paysans et qu'elle est l'une des trois branches d'une famille étendue, d'un « clan Yokota », dans le village de Murodô. Nous avons également vu qu'il s'agit d'une famille qui appartient aux couches sociales supérieures du village et que l'ensemble du « clan Yokota » tient divers postes et positions qui en font un élément structurel majeur. Ceci a été complété par un travail sur le village de Murodô. Il s'est agi cette fois d'une étude socio-économique à partir de deux registres des revenus des familles du village, à cinquante ans d'écart, suivi d'une synthèse présentant les divers éléments connus sur ce village et rencontrés dans le chapitre précédent et enfin par un point sur les officiers villageois. Cependant, cette présentation qui pose certains éléments de base ne permet pas d'aller très loin dans la compréhension de l'organisation du village et un travail plus approfondi reste nécessaire pour mieux saisir la famille Yokota dans son environnement villageois. Mais ceci ne sera possible que si d'autres documents émergent, nous pensons ici à ceux de la famille Kinoshita pour laquelle seule une poignée de documents est accessible actuellement.

Enfin, nous souhaitons rappeler ici que si ce chapitre nous a permis d'étudier le sanctuaire Kasuga, son prêtre et son groupe de villages, il nous a également permis de rencontrer des éléments extérieurs aux villages : la maison Yoshida ou les administrations seigneuriales au travers des intendants ou des préfets, mais également le Renmyô-in du Mont Kôya, supérieur du temple Seon-ji de Murodô, ou encore les Sawa, prêtres du sanctuaire Kaminomiya à Tsubo.i dans la vallée voisine.

Deuxième partie : le sanctuaire Shinoda et les sept villages du Pays de Shinoda.

Après avoir étudié le sanctuaire Kasuga et les sept villages formant sa communauté de fidèles, nous allons nous pencher sur un sanctuaire voisin et son *ujiko*, situé au Nord-Ouest de la vallée Ikeda : le sanctuaire Hijiri (聖神社, Hijiri-jinja), également appelé sanctuaire Shinoda (信太神社, Shinoda-jinja). Ainsi que nous l'avons vu dans l'introduction, cette partie est basée sur les travaux récents de Mita Satoko sur ce pays et ce sanctuaire, publications ou présentations orales. En effet, l'organisation interne de cet ensemble religieux et ses évolutions, et les particularismes du groupe de villages en relation avec lui nous amènent à vouloir présenter une synthèse de ces travaux. Nous nous appuyons sur cette synthèse pour la conclusion générale de notre travail sur les sociétés des sanctuaires et les sociétés locales. Cependant, nous ajouterons parfois certaines informations provenant directement de sources originelles afin de compléter le propos, et dans ce cas nous indiquerons les références de ces documents en notes. Nous joindrons également en notes nos remarques sur les travaux présentés, ainsi qu'un commentaire en guise de conclusion de cette synthèse. Notons pour finir que l'intérêt originel de Mita Satoko pour cette partie de la province d'Izumi vient de l'existence de Minami-ôji, village de parias, *eta* ou *kawata*, qui fut le sujet principal de ses travaux de doctorat. Pour mieux comprendre ce village, elle s'est intéressée à ses relations avec les villages voisins dont Ôji d'où sont originaires les premiers habitants de Minami-ôji,

Carte 5 : Le Pays de Shinoda :



Carte tirée de : Mita Satoko, *op. cit.*, p. 200.

Echelle : 0 2,8km 5,6km

— — — — Le trait pointillé montre les limites Est, Sud et Ouest de l'enceinte (*keidai* 境内) du sanctuaire Shinoda.

● Les deux points noirs au Sud correspondent à l'emplacement probable des forêts seigneuriales (*gorin* 御林) dont nous parlerons dans le chapitre 3, C, 2.

Selon Mita Satoko, des *gorin* sont situés à cet endroit sur la carte : *Shinodayama enshûjô ippanzu* 「信太山演習場一般図」 (carte générale du terrain d'entraînement des monts Shinoda, datant de l'ère Taishô (1912 - 1926)).

et son rapport avec le sanctuaire Shinoda – territoire inclus – et l’ensemble de son *ujiko*.²²⁰ Elle a aussi étudié en quoi le fait que ses habitants possèdent des exploitations agricoles hors du village influence ces relations.

²²⁰ Mita Satoko 三田智子, « Senshû Minami-ôjimura to Chiiki-shakai », 「泉州南王子村と地域社会」 (Village de Minami-ôji dans la province d’Izumi, et société locale), in : Tsukada Takashi (dir.), *Mibuntekishûen no Hikakushi – Hô to Shakai no Shiten Kara* 『身分的周縁の比較史一法と社会の視点から』 (Histoire comparative des marges statutaires – du point de vue légal et sociétal), éd. Seibundô 清文堂出版, Ôsaka, 2010, p. 197-244 ; abrégé en SMCS ; et :

« Shinoda-myôjin-sha to Shinodagô – Hôreki-ki no Shasô-Shake-Ujiko kan Sôron – 「信太明神社と信太郷一室暦期の社僧・社家・氏子間争論」 (Le sanctuaire Shinoda et le pays de Shinoda – la querelle de l’ère Hôreki entre le moine *shasô*, les prêtres et l’*ujiko*), in SDNS n°15, Ôsaka, 2012, p. 43 à 65 ; abrégé en SS-HSSU.

Mita Satoko a rédigé une thèse de doctorat, soutenue en 2010, qui n’a pas encore fait l’objet d’une publication.

Chapitre 1 : Le sanctuaire Shinoda et sa communauté de fidèles :

A) La communauté des fidèles du sanctuaire Shinoda :

Ce sanctuaire est situé à l'extrémité de la chaîne de montagnes basses formant le côté Nord de la vallée Ikeda, et est entouré sur son côté Nord-Ouest d'un ensemble de villages qui constituent sa communauté de fidèles : Ueda.i, Ue, Ono.i, Ôji, Ta.i, Naka et Tomiaki (cf. carte 5). Excepté Ueda.i, les six autres se trouvent en plaine, et au Sud et Sud-est de leur position s'élève le « mont Shinoda » (*Shinoda-yama* 信太山) sur lequel se trouvent le sanctuaire et son territoire. Ces villages sont tous de petite taille, avec une production imposable allant d'un peu moins de 200 *koku* à environ 425 *koku* en 1832, et une population allant de 100 à 250 habitants environ la même année (cf. Tableau 5). Jusqu'au milieu du XVIII^{ème} siècle, ces villages ont changé plusieurs fois de mains, mais d'une manière générale, nous pouvons dire qu'ils dépendent du territoire shogunale et d'un intendant. Puis, à partir de 1747, ils sont intégrés au territoire de la maison Hitotsubashi, qui a partagé les cinquante-quatre villages d'Izumi dépendant de son fief en cinq « groupes » (*kumi*, 組), dont l'un correspond au pays de Shinoda (Shinoda-gô, 信太郷) : Shinoda-gumi. Ils assument ensemble la gestion du sanctuaire, généralement représentés par leurs *shôya*. Tous les ans lors de la fête du 15 du 8^{ème} mois, ces villages transportent un palanquin sacré *mikoshi* 御輿.

Outre ces sept villages, deux autres localités apparaissent durant la période d'Edo : Ma.i et Minami-ôji. Ma.i est, comme son nom l'indique, un village de danseurs : « Ma.idayu : paysan Tokubei Matsu Sudayu : a reçu son autorisation des mains de Kô Wakahachirô de la province d'Echizen, et depuis longtemps, exécute une danse devant le dieu lors de la fête de la divinité lumineuse Shinoda. »²²¹. Ainsi, il s'agit d'un village de danseurs qui se sont installés là et qui offre une (des) danse(s) lors de la fête du sanctuaire.

Les habitants du second village sont des réprouvés, des *kawata* ou *eta*, à qui est réservé le travail des bêtes mortes (boucherie, tannerie...). A l'origine, il s'agissait de gens qui habitaient le village d'Ôji, mais prétextant qu'ils y étaient à l'étroit, ils ont déménagé sur des terres qu'ils possédaient au Sud, dans le « pays de Kami-izumi », Kamiizumigô 上泉郷. Malgré ce déménagement, les sept villages leur ont fait rédiger une attestation établissant que puisqu'ils étaient depuis longtemps des *eta* de Shinoda, ils ne s'opposeront pas aux règles établies. Dès lors lorsque des personnes ayant une apparence d'*eta* arrivent dans le pays de

²²¹ *Ibidem*.

Shinoda, les responsables villageois demandent à Minami-ôji de les prendre en charge.²²² Avec le temps la population de ce village a augmenté de manière spectaculaire jusqu'à compter plus d'habitant que les sept villages du pays de Shinoda réunis. Pour la fête du sanctuaire du 10^{ème} jour du 2^{ème} mois, appelée fête de l'arc, Minami-ôji pour qui le travail des peaux de bêtes est en quelque sorte une spécialité, offre une (des) cible(s) de tir à l'arc en cuir. Lors d'autres festivités, ses habitants s'occupent de nettoyer le chemin sur le passage des palanquins sacrés, ou encore de fabriquer l'estrade de terre, *dohyô* 土俵, sur laquelle se tiendront les rencontres de sumo. Ces deux villages occupent une place particulière dans l'*ujiko* du sanctuaire Shinoda : ils n'ont pas les mêmes droits et devoirs que ceux-ci, et les rapports entre Minami-ôji et le reste du pays sont parfois difficiles. Par exemple, Minami-ôji appelle ses devoirs *shin.yaku* 神役 : le service dû à la divinité, tandis que les autres villages les appellent *etayaku* 穢多役 : les charges des réprouvés.²²³

Enfin, sur le plan administratif, Ma.i est intégré au *Shinoda-gumi* avec les sept villages de l'*ujiko* et deux autres Aya.i et Chihara ; tandis que Minami-ôji appartient au groupe de Fuchû, *Fuchû-gumi*.

Tableau 5 : Les sept villages du Pays de Shinoda et Minami-ôji et Ma.i, vers 1832²²⁴

		Production imposable (<i>koku</i>)	Nb. de familles	Nb. d'habitants	<i>Koku</i> par famille	<i>Koku</i> par habitant
Sept villages du Pays de Shinoda	Ueda.i	334,117	60	243	5,57	1,37
	Kami	332,118	45	208	7,38	1,6
	Ta.i	424,212	51	250	8,32	1,7
	Ono.i	233,937	25	137	9,36	1,7
	Naka	410,1952	30	129	13,67	3,18
	Tomiaki	195,35	26	107	7,5	1,8
	Ôji	323,7108	33	167	9,8	4,3
	Ma.i	31,855	20	75	1,59	0,42
	Minami-Ôji	143,133	305	1710	0,47	0,08
Total		2428,628	597	3026	4,07	0,8

Il est important pour la suite, de noter que si ces deux villages ne font pas à proprement parler partie de l'*ujiko*, en tant que groupe gérant ensemble le sanctuaire et ses dépendances, ils ne sont pas pour autant écartés de l'utilisation des forêts des monts²²⁵ Shinoda.

²²² *Hitotsubashi Ryôchi Daigaisho* 「一橋領知大概書」 (Description générale du fief de la maison Hitotsubashi), vers 1832, partie sur le Pays de Shinoda. Qualifié par Mita Satoko de « de qualité inégale selon les villages » (SMCS, p. 229).

²²³ SMCS, p. 202. *Eta* 穢多 également appelés *kawata*.

²²⁴ D'après SS-HSSU et SMCS, respectivement p. 44 et p. 201.

²²⁵ Les habitants distinguant plusieurs monts au sein de cette espace, nous utiliserons le pluriel pour parler de l'ensemble : « les monts Shinoda ». Par ailleurs, nous utiliserons les termes de mont ou montagne pour les

B) Le sanctuaire Shinoda :

Quant au sanctuaire Shinoda, il s'agit d'un établissement religieux ancien : attesté dans les livres de l'*Engishiki*²²⁶ sous le nom de divinité Hijiri, il compte parmi les « cinq sanctuaires », *gosha* 五社, qui sont les cinq (grands) sanctuaires de la province dans l'antiquité, jouant un rôle religieux reconnu par la cour.²²⁷ Ils conserveront un pouvoir temporel important jusqu'à la fin de l'époque Médiévale où leurs territoires seront saisis.

En 1665, suite à une dispute avec les villages voisins, Kurotori et Ichijô, commencée l'année précédente, un jugement du shogunat reconnaît à ce sanctuaire la possession d'une très large « enceinte » composée de montagnes boisées. En revanche, les vallées qui s'étirent vers le Nord ou le Nord-est dépendent des villages Hakata, Kurotori, Ichijô.in et Sakamoto, mais seront le sujet d'autres disputes entre les villages Ichijô.in, Kurotori et ceux du pays de Shinoda. Cet élément indique que, dès l'époque médiévale, les monts au sein desquels se trouve le sanctuaire forment les terres communales au cœur d'un groupe supra-villageois : « le pays de Shinoda ». Les terrains reconnus comme appartenant au sanctuaire Shinoda sont non-imposables et constituent de fait des terrains communaux utilisés par les habitants des neuf villages. Selon le *Registre du Pays de l'ère Shôhō*²²⁸, ces terres exemptées qui sont surveillées par quatre gardiens²²⁹ font 24 x 9 *chô*, soit environ 2,5 km² (250 ha).²³⁰

Les vallées quant à elles sont utilisées pour l'établissement d'étangs d'irrigations, alimentant de un à plusieurs villages, et de plus en plus nombreux au fil des ans. Les plus grands d'entre eux sont les étangs Katada, Ono et Susaka gérés par les 11 villages dont ils irriguent les rizières : Ueda.i, Kami, Ta.i, Ôji, Ono.i, Naka, Tomiaki, Ma.i, Mori, Ono.i-chihara et Aya.i.²³¹ L'importance du mont Shinoda est que, mis à part celle provenant de l'étang Chigusa de Tomiaki, presque toute l'eau d'irrigation des sept villages vient des étangs de ces monts ou d'autres situés en plaine mais alimentés par ceux-ci. Outre les étangs

désigner, bien que leur hauteur en fasse plutôt de hautes collines, car les pentes abruptes et l'obstacle géographique que cela représente suggèrent l'usage d'un tel vocabulaire pour retranscrire l'idée que les habitants s'en faisaient.

²²⁶ 『延喜式』 : les règlements de l'ère Engi. Cinquante livres réalisés entre 905 et 927, appliqués à partir de 967, et faisant un tri parmi les lois apparues depuis le début du IX^{ème} siècle. Ces règlements comportent une liste des divinités classées – et donc des sanctuaires – par province et par district.

²²⁷ En réalité, nous pouvons dire qu'ils étaient six, puisque outre les cinq sanctuaires : Ôtori, Hijiri, Anashi, Tsugawa et Ôiseki, il existait également un sanctuaire appelé Gosha-sôsha 五社惣社 dans lequel étaient vénérées les divinités des cinq autres sanctuaires. Ce sanctuaire était situé à Kurotori, près de Fuchû. Cf. carte 2.

²²⁸ *Shôhō Gô-chô* 「正保郷帳」 ; ère Shôhō : (1644 – 1648)

²²⁹ *Hitotsubashi Ryôchi Daigaisho*, partie sur le Pays de Shinoda.

²³⁰ SMCS, p. 199.

²³¹ *Hitotsubashi Ryôchi Daigaisho*, partie sur le Pays de Shinoda.

d'irrigations, les vallées qui sont incluses dans les territoires des villages et ne font pas partie des terrains exemptés d'impôt, comportent des rizières.²³²

On sait qu'autour des années 1751 – 1764, la ligne de crête de la partie des terres exemptées d'impôts est essentiellement exploitée pour ses pins. Ceux-ci sont utilisés pour la fabrication des digues des étangs du mont Shinoda, ou encore pour payer les réparations du sanctuaire. Pour ces ventes, des demandes d'autorisation sont envoyées à l'intendance du fief Hitotsubashi, et sur ces missives, seules les signatures des responsables de villages apparaissent.²³³ Par ailleurs, la partie Sud des terrains exemptés est une montagne herbeuse. Plusieurs fois par an, lors de jours fixes, les sept villages vont couper ces herbes ainsi que les taillis et sous-bois des pinèdes. Les « champs des dieux », *kamibatake* 神畑, constituent un autre élément important du territoire du sanctuaire. Il s'agit de terres attribuées à une famille : si une personne trouve un endroit approprié parmi les terres exemptées d'impôt, le défriche puis obtient l'accord des *shōya* des sept villages, il la reçoit en échange du paiement annuel au sanctuaire d'un montant en riz fixé. Au XIX^{ème} siècle, cette pratique engendre des défrichements importants, mais ce n'est encore qu'une pratique limitée au milieu du XVIII^{ème} siècle.²³⁴

Ainsi, au début du XVIII^{ème} siècle, l'*ujiko* tient en mains la gestion et l'utilisation de la montagne Shinoda, c'est-à-dire de ses forêts, ses herbages et ses « champs divins ». Un épisode en 1722 illustre cela. Un bourgeois d'Ôsaka ayant demandé à pouvoir entreprendre le défrichage de la montagne Shinoda, les habitants des sept villages, mais aussi les moines du Manshō-in et du Oku-in, le prêtre Tanabe Kuna.i, le *chōja* Jibe et les *negi* Narita Sadayu et Hirata Kindayu, ainsi que la *miko* Katayama Gendayu écrivent ensemble pour refuser cette demande. Nous remarquons qu'à ce moment-là un grand nombre de religieux coexistent dans le sanctuaire, et qu'ils s'associent à l'*ujiko* dans sa demande. Sans doute est-ce parce que le territoire devant être défriché est certes un territoire communal, mais également la « montagne de l'enceinte », autrement dit le territoire du sanctuaire, et qu'à ce titre ils sont de fait concernés.²³⁵

²³² SS-HSSU, p. 47.

²³³ *Ibid.*, p. 47. Ceci suggère que ni les moines *shasō* et ni les prêtres n'ont leur mot à dire en ce qui concerne la gestion de ces terres.

²³⁴ *Ibid.*, p. 47.

²³⁵ *Ibid.*, p. 48. Le fait que les desservants aient signé en nombre ce document alors que les demandes faites au seigneur pour des ventes ne sont signées que des seules autorités villageoises, illustre peut-être le choix des villageois d'opposer le sacré et ses représentants à la demande d'un roturier. Cela expliquerait également que l'ensemble des desservants aient signé : ni la religion ni le rang ne comptent, ce qui important c'est que l'ensemble des religieux affirment être opposés à ce défrichage.

Ainsi, tout en étant le territoire du sanctuaire Hijiri, le mont Shinoda est, pour les villages formant l'*ujiko*, une source indispensable d'eau pour l'irrigation, mais également de matières premières, bois et fourrages. Dans cette zone géographique où eau, montagnes et villages sont étroitement liés, ces derniers supplantent le sanctuaire.

C) Les desservants du sanctuaire :

Comme c'est le cas dans de nombreux sanctuaires, surtout parmi les plus anciens et les plus importants, celui-ci est composé d'un ensemble de bâtiments dont certains sont des monastères bouddhiques. Sur l'ensemble de la période, nous compterons plusieurs types de desservants, dont certains disparaissent ou apparaissent avec le temps. Il s'agit : d'un temple *bettô*, le Kongô-ji Bodai-in du mont Amano qui jette l'éponge en 1671 face aux difficultés que lui crée la communauté des fidèles ; de deux moines *shasô*, le Manshō-in et l'Oku-in, ce dernier étant généralement vide de moine ; et de quelques desservants shintô : le prêtre proprement dit (*kannushi*), de la famille Kuna.i, qui prend le nom de Tanabe après avoir adhéré à l'organisation de prêtres de la famille Shirakawa au début de la seconde moitié du XVIII^{ème} siècle, un *chōja* 長者, Nakamura Jibe et un *negi*, Hirata Kindayu.²³⁶ Notons enfin qu'au sein même du territoire du sanctuaire, se trouve un temple, l'Inryō-in, formé au début du XVII^{ème} siècle sur des terres offertes par la communauté des fidèles. Ce temple ne joue pas de rôle particulier vis à vis du sanctuaire Hijiri, se contentant de payer chaque année une certaine somme appelée « le prix de l'huile », bien distincte d'un impôt qui l'assujettirait à l'un des monastères, au sanctuaire ou à sa communauté de fidèles.²³⁷

Ce nombre de desservants n'est évidemment pas sans poser problèmes. Cependant, il est clairement établi que les prêtres ne sont pas censés avoir un autre rôle que d'aider le(s) moine(s) *shasô*²³⁸, et tant qu'il existait un *bettô*, celui-ci se trouvait au sommet de cette

²³⁶ SS-HSSU, p. 45. Nous avons pu confirmer un peu plus haut l'existence d'un autre *negi*, Narita Sadayu et une prêtresse *miko* en 1722.

²³⁷ Cf. Yamashita Sōichi et les étudiant du cours d'Histoire japonaise III de 2011, (Nihonshi kōdoku III, 日本史講読 III ; responsable : Tsukada Takashi) : « Inryō-ji to Chiikishakai – 'Sankan Yōyō Tomegaki' ni Miru » 「蔭涼寺と地域社会—「山間要用留書」に見る—」 (Le temple Inryō et la société locale – d'après les *notes nécessaires de la montagne*), in INS 15, 2012, p. 157 à 177.

Ce détail est connu par la relation d'une dispute opposant l'Inryō-ji aux fidèles et desservants du sanctuaire Shinoda. Le règlement de la querelle établit clairement que, si l'Inryō-ji verse bien tous les ans ce « prix de l'huile », il ne s'agit pas d'un impôt (*nengū*). Derrière cette question, se pose celle de la subordination de l'Inryō-ji au sanctuaire, or ce temple avait été fondé suite au don par des fidèles de terres situées dans les monts Shinoda. Cette somme ne relève donc ni du prix de la location du terrain, ni d'un impôt marquant un rapport de dominant à dominé, mais plutôt du bon procédé entre voisins.

²³⁸ *Hitotsubashi Ryōchi Daigaisho*, partie sur le Pays de Shinoda. Le *negi* 禰宜 est généralement une sorte d'assistant, de subordonné du prêtre et peut être comme un type de prêtres professionnels. *Chōja* en revanche, désigne la personne la plus âgée d'un groupe ou une personne importante. C'est un terme qui est parfois utilisé dans les organisations de type *miyaza* pour désigner le chef d'une famille ayant joué un rôle important lors de la

pyramide de religieux. Cependant, si le *bettô* abandonne, c'est à cause de l'*ujiko* qui, lui disputant la primauté des décisions, lui a rendu la vie impossible. En effet, alors même que les fidèles lui avaient demandé d'intervenir auprès des autorités shogunales lors d'une dispute frontalière avec les villages Kurotori et Ichijôin, mais ils sont également passé au-dessus de lui en faisant appel au dirigeant du complexe bouddhique du mont Amano ainsi qu'au Ninnaji 仁和寺 de Kyôto (également appelé Omuro-Gosho 御室御所), chef de cette branche du bouddhisme de l'école Shingon. Le Bodai-in s'était donc rendu à Edo et avait rencontré les « anciens » conseillant le shogun, *rôjû* 老中, ainsi que les trois préfets²³⁹, membres de la cour de justice shogunale. Malgré la victoire dans cette affaire et la reconnaissance du Bodai-in par les fonctionnaires les plus importants du shogunat, il doit faire face à l'hostilité de l'*ujiko* qui ne veulent pas être écartés de la gestion du sanctuaire, ce qui explique pourquoi le moine Enryô du Bodai-in affirme dans une de ses lettres aux autorités que dans cette situation « avoir le titre de *bettô* n'a aucun sens »²⁴⁰. Après avoir essayé de provoquer l'intervention des autorités en sa faveur, il se retire en 1671.²⁴¹

Dès lors, la véritable hiérarchie, en terme de rapports de forces, semble être *ujiko* > *shasô* > prêtres, hiérarchie que ces derniers essaient d'inverser durant l'ère Hôreki (1751 – 1763), entraînant une réaction en chaîne de la part des deux autres parties.

formation de la fraternité et conservant une place particulière, accompagnée ou non de privilèges. Dans ce cas, il s'agit manifestement d'un autre type de prêtre ou d'assistant, qui semble occuper une position intermédiaire entre le prêtre et le *negi*.

²³⁹ *Sanbugyô* 三奉行 : le préfet aux comptes (*kanjôbugyô* 勘定奉行) et les préfets de la ville (d'Edo) (*machibugyô* 町奉行) et le préfet des temples et sanctuaires (*jishabugyô*, 寺社奉行). Les trois préfets comptaient parmi les fonctionnaires de rang le plus élevé dans l'administration du shogunat. Le préfet des temples et sanctuaires était – comme le nom l'indique – chargé de régler les établissements et les ordres religieux.

²⁴⁰ Nous pouvons supposer que pour Enryô, le titre de *bettô* implique une position dominante, sinon exclusive, sur le sanctuaire Shinoda, incompatible avec la surveillance sous lequel essayaient sans doute de le placer l'*ujiko*. Ce peut-être la raison pour laquelle il insiste en utilisant le terme « paysans » pour décrire ses adversaires, terme qui insiste sur le fait qu'ils n'ont rien de religieux et suggère qu'ils n'ont pas à s'opposer ainsi au *bettô*.

²⁴¹ SS-HSSU, p. 47.

Chapitre 2 : 1755 - 1762 : évolutions de l'organisation sociale du sanctuaire :

A) Affiliation du prêtre à la maison Shirakawa (1755 - 1758) : processus et réactions:

1) L'affiliation du prêtre et la « loi du pays » de Shinoda en 1755 :

Durant l'été 1755²⁴², le prêtre Watanabe Kuna.i envoie une demande à la famille Shirakawa afin d'adhérer à leur organisation et ce, sans en avoir au préalable demandé l'autorisation aux villageois. L'*ujiko* porte alors plainte auprès de la maison Shirakawa et de l'intendant du fief de la famille Hitotsubashi, encore situé à Fuchû, car, disent-ils, cette manière de faire va à l'encontre de « la loi du pays », *gôhō* 郷法.

Le seul document²⁴³ relatif à cet événement qui nous soit parvenu a été, rédigé après l'affaire et est divisé en trois parties. La première est une lettre datée du 10 du 10^{ème} mois, écrite par les *shôya* et *toshiyori* des sept villages à l'adresse de l'administration du fief. La seconde lettre, rédigée par le prêtre avant la première, est également à destination de l'administration. Chronologiquement, la première lettre fait donc suite à la seconde : après que le prêtre a écrit à l'intendant de la famille Hitotsubashi, ses fonctionnaires ont donné aux villageois des instructions auxquelles ils se sont pliés. La dernière partie du document est une attestation portant les signatures de chefs de familles des villages disant qu'ils acceptent le contenu des deux autres lettres. Ces textes nous informent sur le déroulement de l'affaire dont voici un résumé.

Elle débute à l'été 1755, lorsque le prêtre Kuna.i décide, sans consulter l'*ujiko*, d'aller à Kyôto demander à la famille Shirakawa de l'accepter au sein de leur organisation de prêtres. Or, selon les propres mots du prêtre dans la deuxième partie du document²⁴⁴, la « loi du pays » impose que « quel que soit le sujet, ni les prêtres ni les moines ne peuvent décider de quoi que ce soit seul », ou que : « quand les prêtres et les moines doivent se rendre auprès des autorités, ils seront accompagnés de représentants du pays. Même lors de voyages privés, ils doivent en informer les villageois à l'avance ». Ainsi, le prêtre n'ayant pas demandé l'accord des fidèles, il a violé cette « loi » locale, raison pour laquelle les habitants du pays interpellent les autorités du fief et la maison Shirakawa. Kuna.i plaide la maladresse, affirmant qu'il ne

²⁴² Cette date correspond aux premiers temps de la période durant laquelle la maison Yoshida, face aux critiques, cesse d'émettre des rangs de cours aux divinités et devient moins attractive, tandis que la maison Shirakawa crée un socle religieux institutionnalisé de ses pratiques pour concurrencer le Shintô des Yoshida.

²⁴³ Document de la famille Aka.i n°11 - 3 ; appartenant à M. Nishimoto Eiken [西本永憲氏所藏赤井家文書 11-3].

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 49.

cherche pas à usurper une quelconque autorité sur le sanctuaire mais plutôt à recevoir l'initiation aux rites des Shirakawa, mais les habitants du pays, semble-t-il, ne l'acceptent pas. Il est possible qu'à ce moment ils aient envisagé de le destituer.²⁴⁵

Lorsqu'à l'automne, Yasukawa Tosho, un homme de la maison Shirakawa, se rend à Izumi, le prêtre Kuna.i le prie de lui rendre la demande qu'il a adressé à la maison Shirakawa car elle contrevient aux lois locales, ce que Yasukawa Tosho accepte. Même s'il n'est pas possible de confirmer la présence de fonctionnaires du fief lors de cette rencontre en particulier, nous savons qu'il a obtenu leur accord avant de faire cette requête : peut-être pensent-elles que c'est le seul moyen de régler cette situation. Par la suite, après avoir dit qu'il souhaite obtenir le pardon des fidèles et avoir à nouveau de bons rapports avec eux, Kuna.i explique qu'étant prêtre, il désire entrer dans l'organisation des Shirakawa pour en connaître les rites et traditions : peut-être a-t-il discuté de cela avec Yasukawa lorsqu'il l'a rencontré. Cette fois, cependant, il veut agir conformément à la « règle du pays » et donc obtenir au préalable l'accord des fidèles. Et pour les convaincre, il demande aux autorités du fief de l'épauler en écrivant aux villageois.²⁴⁶

Les autorités plaident alors en sa faveur, disant aux villageois que, puisque la lettre de Kuna.i a été restituée, ils ont vu leurs exigences satisfaites et que cette fois, si le prêtre leur demande de lui permettre de s'affilier à la maison Shirakawa, ils devront en décider s'ils l'y autorisent, et dans le cas contraire, une enquête sera menée²⁴⁷. Ainsi forcés, les fidèles en discutent et, considérant que « Kuna.i regrette son comportement et a demandé le retrait de sa demande, et que les villageois ne lui en tiennent pas rigueur, si Kuna.i souhaite intégrer l'organisation [des Shirakawa], discussion aura lieu, après laquelle des *shôya* l'accompagneront à Kyôto ». Ces documents semblent clore cette dispute, au moins quelques temps. Le 11^{ème} mois, Kuna.i et Nakamura Jibe adhèrent à l'organisation des Shirakawa, Kuna.i recevant le nom d'Iki. Mais, du côté des fidèles, cet incident est pris très au sérieux, et dans chacun des villages il est rédigé un document que chaque chef de famille signe, disant qu'ils doivent faire en sorte qu'il n'y ait plus de désaccord à l'avenir.²⁴⁸

Ainsi, d'après ces documents, il existe donc un élément important pour la compréhension de ce sanctuaire, appelé « loi du pays », qui peut être résumée ainsi :

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 50.

²⁴⁶ *Ibid.*. Relevons que Kuna.i se contredit en disant vouloir suivre la loi locale d'un côté, et de l'autre, en écrivant au fief pour avoir son soutien dans sa démarche, sans en demander au préalable l'autorisation des villageois.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 48 et 50.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 50.

le sanctuaire Shinoda, enceinte et montagnes boisées, prêtres et moines *shasô* inclus, est complètement sous le contrôle des habitants du pays ; de ce fait, les prêtres et moines *shasô* ne peuvent rien décider seuls et doivent d'abord obtenir l'accord des habitants pour faire quoi que ce soit ; s'ils doivent se rendre auprès des autorités pour une affaire concernant le sanctuaire, il faut qu'ils soient accompagnés de *shôya* représentant les villageois ; même pour une affaire privée, obligation leur est faite d'informer les habitants du pays avant de partir en voyage.

Le premier point montre combien les habitants du pays de Shinoda régissent toutes choses concernant le sanctuaire et placent ses desservants sous leur tutelle.²⁴⁹ Lorsqu'il prend la suite de son père adoptif quatorze ans auparavant, Kuna.i doit rédiger un serment par lequel il s'engage à respecter cette « loi du pays », véritable loi réglementant le sanctuaire Shinoda de cette époque. Par ailleurs, en 1755, Kuna.i continue à affirmer vouloir la respecter²⁵⁰, aussi peut-on considérer que malgré cet incident, elle n'en est pas sortie changée.

Cependant, pour les habitants du pays, le prêtre a d'abord violé la règle, s'affiliant sans autorisation à une autorité externe et supérieure, comportement problématique qu'ils ne peuvent négliger. Kuna.i, lui, se défend en affirmant qu'il veut simplement recevoir l'initiation aux rites des Shirakawa : il affirme ses droits en tant que prêtre, et indique que s'il n'en a pas informé les villageois au préalable, c'est parce qu'il ne pensait pas que ceux-ci y verraient un problème. A la suite de quoi, il conserve sa charge grâce au soutien du fief et de la maison Shirakawa, qui ordonnent que, s'il respecte la procédure exigée par les villageois, son adhésion devra se faire sans problème. Aussi, même s'il ne le voulait pas, l'*ujiko* doit accepter la demande de Kuna.i : d'une certaine manière, leur loi s'est retournée contre eux, même si les deux parties considèrent qu'elle reste inchangée. A ce sujet, Mita Satoko se demande si Yasukawa Toshô n'est pas à l'origine de cette manière habile de retourner la loi locale pour l'utiliser en faveur du prêtre.²⁵¹

²⁴⁹ Nous noterons à ce sujet que selon l'ordre des mots, les prêtres et moines arrivent après les bâtiments du sanctuaire et son territoire. En poussant le raisonnement à l'extrême, Nous pourrions nous demander si pour les villageois, les moines et prêtres servant au sanctuaire ne comptent pas parmi les fournitures de celui-ci !

²⁵⁰ Nous remarquerons ici que sur les quatre groupes en présence : prêtres, villageois, maison Shirakawa et fonctionnaires du fief, aucun ne remet en cause cette « loi du pays ».

²⁵¹ *Ibid.*, p. 51.

2) 1757 : le Manshō-in, moine *shasō*, s'affilie à l'Omuro-Gosho (le Ninna-ji) :

Deux ans plus tard, le moine *shasō*, le Manshō-in²⁵², entreprend de couper les liens de subordination qu'il a avec le monastère Myōō-in d'Ikedashimo, pour se placer sous la tutelle directe du temple supérieur de ce dernier, l'Omuro-Gosho (Ninna-ji)²⁵³ de Kyōto.

Selon les documents relatifs à cette affaire, le Manshō-in n'a pas de temple supérieur²⁵⁴ jusqu'en 1691, mais suite à l'enquête qui a lieu cette année-là, les autorités lui disant que cette situation est anormale, il se place sous la tutelle du Myōō-in. Mais, à partir de 1757, les gens du pays et le Manshō-in commencent à demander à ce que ce dernier puisse s'émanciper de la tutelle du Myōō-in pour passer directement sous celle du Ninna-ji. Le Myōō-in fait des difficultés, mais les gens du pays et le Manshō-in interpellent directement l'Omuro-Gosho qui ordonne au Myōō-in de se séparer du Manshō-in. L'*ujiko* a donc milité pour que le Manshō-in passe sous la tutelle directe du temple principal de cette branche de l'école Shingon.

Pourtant, dès le 9^{ème} mois de l'année suivante, l'Omuro-Gosho ordonne au moine du Manshō-in de rester confiné chez lui, et les documents relatifs à cet ordre montrent que, malgré le changement de supérieur, le Myōō-in continue à servir d'intermédiaire entre le Manshō-in et l'Omuro-Gosho. D'ailleurs, ces documents appartiennent à la famille Takahashi, descendant des *shōya* d'Ikedashimo et *kyūri*, c'est-à-dire patron, du Myōō-in.²⁵⁵ La raison de cet ordre est que lors de la fête du 15 du 8^{ème} mois, au moment du *sengū* (le transfert des objets sacrés de la divinité) entre le sanctuaire et le palanquin sacré²⁵⁶, le moine *shasō* s'est disputé avec un homme de la maison des Shirakawa venu de Kyōto. Informé que

²⁵² Comme dans le cas du sanctuaire Kasuga, dans tous les documents présentés les moines n'utilisent que rarement leur nom personnel, préférant utiliser le nom de leur établissement. Aussi nous ne ferons pas de distinction entre monastère et moine, excepté lorsque cela semblera indispensable et qu'il sera possible de le préciser.

²⁵³ Omuro-Gosho est un autre nom pour désigner le Ninna-ji, temple principal de la « Branche du Ninna-ji » de l'école bouddhique Shingon (« la Vraie Parole »).

²⁵⁴ Il est possible que la fondation du Manshō-in date du départ du *bettō* en 1671, et qu'auparavant le moine était un religieux habitant un ermitage sans existence officielle. Notons qu'il arrive que des monastères bien établis qui occupent la fonction de *shasō* de grands sanctuaires soient jugés assez importants pour ne dépendre de la tutelle de personne (voir le cas du Jigen-in dans la quatrième partie).

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 52.

²⁵⁶ Les documents utilisés par Mita Satoko utilisent le terme *senza* 遷座 pour décrire le transfert des objets divins vers le palanquin au moment de la fête (et inversement, à la fin de la fête), le différenciant semble-t-il de *sengū*, qui serait alors réservé pour les cas de transferts des objets sacrés à l'occasion de réparations du sanctuaire.

Dans ce chapitre, nous respecterons cette différence chaque fois que Mlle Mita l'a fait. Cependant, le dictionnaire *Shintō daijiten* considère que *sengu* et *senza* désignent la même cérémonie consistant à transférer les objets sacrés d'un sanctuaire vers un sanctuaire temporaire avant et après des travaux. *Shintō daijiten* 『神道大辞典』 (Dictionnaire du Shintō), Rinsen-shoten 臨川書店, rééd. 1996, p. 862 et 864.

les Shirakawa avaient confisqué sa charge à leur envoyé, l'Omuro-Gosho punit à son tour le Manshō-in.

Par une missive adressée le 2 du 9^{ème} mois par le Ninna-ji au Myōō-in, il est ordonné à ce dernier de transmettre son assignation à résidence au moine du Manshō-in et de lui faire signer cet ordre avant de le renvoyer à Kyōto. Myōō-in reçoit cette lettre le 7 et, le jour même et à nouveau le lendemain, il essaie de contacter son ancien subordonné. A la deuxième tentative, il est porté à sa connaissance que le moine est parti pour le Kamigata²⁵⁷. Le supérieur du Myōō-in en réfère d'abord aux autorités seigneuriales, qui lui font savoir que cette affaire ne relève pas de leur juridiction. Le Myōō-in se renseigne alors sur les circonstances du départ du moine et, apprenant qu'il est parti à Edo pour déposer plainte auprès des autorités shogunales, il en réfère au Ninna-ji le 10.²⁵⁸

Ainsi, alors que jusque-là le moine *shasō* s'occupait des cérémonies religieuses et les prêtres ne faisaient que l'assister, en 1756, juste après avoir intégré l'organisation des Shirakawa, Iki (ou Kuna.i) a dû prétexter de son adhésion pour demander un changement des rôles lors des cérémonies. De ce fait, celles-ci sont perturbées et l'année suivante, en 1757, les gens du pays essaient de s'opposer à Iki en améliorant le statut du moine *shasō*, le plaçant sous la tutelle directe du temple dirigeant cette branche de l'école Shingon. Ils espèrent conserver ainsi les cérémonies inchangées. Leur vœu est exaucé le 9^{ème} mois, un peu trop tard pour la fête de cette année-là. Mais les cérémonies de l'année suivante vont être cruciales pour les deux parties.

L'une des raisons pour lesquelles l'Omuro-Gosho punit le moine du Manshō-in est qu'il lui a demandé de leur décrire par écrit les cérémonies pratiquées jusque-là, mais que cinq mois plus tard, ils n'ont toujours rien reçu. Il semble donc que le Manshō-in ait voulu affirmer sa prééminence en faisant reconnaître par le Ninna-ji le fait que jusque-là, c'est lui qui exécutait les rites. Mais les Shirakawa envoient quelqu'un pour défendre Iki à l'occasion de la fête du 8^{ème} mois, et la dispute qui couvait éclate. Or, elle a lieu devant le sanctuaire, en pleine cérémonie, et la partie adverse est un homme de la maison Shirakawa ; l'Omuro-Gosho ne peut que punir sévèrement son propre subordonné, et par crainte de cela, le Manshō-in se rend à Edo. Pourtant, alors que de leur côté, les Shirakawa punissent leur homme en l'excluant de leur organisation, la peine infligée par le Ninna-ji au Manshō-in n'est qu'une

²⁵⁷ Le Kamigata désigne généralement Kyōto et ses environs, mais peut par extension se référer à la région du Kina.i (comportant Kyōto, Nara, Ōsaka et leurs environs). Ici, nous supposons qu'il s'agit de Kyōto.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 53.

forme d'assignation à résidence : sans doute doit-il estimer que la maison Shirakawa a reconnu que la faute première est de leur côté et de celui des prêtres.

Ainsi, lorsque Kuna.i demande à intégrer le réseau des Shirakawa sans en référer au préalable à l'*ujiko*, il espère pouvoir s'appuyer sur les enseignements qu'il recevra pour supplanter le moine *shasô* dans l'organisation sociale du sanctuaire Shinoda. Les villageois tentent de s'y opposer en essayant à leur tour d'améliorer le statut de ce moine, avec pour résultat que les religieux s'opposent encore plus violemment, et que deux pouvoirs extérieurs pénètrent la société du sanctuaire Shinoda : les supérieurs du prêtre (la maison Shirakawa) et du moine (l'Omuro-Gosho). Cependant, la « loi du pays » n'en est toujours pas changée.²⁵⁹

B) Les deux jugements d'Edo :

Ainsi, sans attendre sa peine, le Manshô-in se rend à Edo pour porter plainte contre Iki auprès du préfet des temples et sanctuaires (*jisha-bugyô*), au sujet des rites du sanctuaire Shinoda. Le jugement est rendu le 18 du 11^{ème} mois 1759, mais le 11^{ème} mois de l'année suivante, les prêtres portent à leur tour plainte contre le Manshô-in et les gens du pays.

Ne subsistant que trois documents relatifs à ces deux jugements, de nombreux points demeurent obscurs. Néanmoins ils permettent d'éclaircir les affirmations et prétentions des trois parties – moine *shasô*, prêtre(s) et villageois – et de montrer les évolutions dans l'organisation interne du sanctuaire. Le plus clair de ces textes est celui du deuxième jugement, rédigé le 2^{ème} jour du 5^{ème} mois de 1762, qui commence par reprendre les affirmations des trois parties : celles des prêtres, puis celles du moine, et enfin celles des officiers villageois, suivi du jugement de la haute cour de la justice shogunale.

1) Le jugement de 1759 rendu par le préfet des temples et des sanctuaires :

La partie concernant le jugement de 1762 fait de nombreuses références à celui de 1759, seul moyen d'en avoir connaissance. Il tient principalement en quatre points.

Le premier est que le passage du Manshô-in sous la tutelle directe de l'Omuro-Gosho est une question de promotion interne à la branche religieuse concernée. De même pour l'entrée dans l'organisation des Shirakawa des prêtres Iki et Jibe : ils sont dans leur droit puisque c'est une question relative à la prêtrise, et ils n'ont pas à montrer au Manshô-in les règles et documents transmis par la maison Shirakawa. Ainsi, l'un des principaux points de discorde porte sur le droit des prêtres Iki et Jibe de s'affilier aux Shirakawa, ainsi que celui du Manshô-in de passer sous la tutelle directe du Ninna-ji. Par conséquence, il porte aussi sur le

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 54.

droit de regard de la maison Shirakawa et du Ninna-ji sur le sanctuaire. Le préfet conclut à ce sujet que si les religieux ont bien le droit de s'affilier s'ils le veulent, cela n'a pas d'implication sur les droits sur le sanctuaire.²⁶⁰

Le second point porte sur la question de l'objet sacré du sanctuaire. La statue de Jizô-bosatsu²⁶¹ placée dans le *zushi*²⁶² à l'intérieur du sanctuaire, étant d'origine inconnue, elle ne peut être considérée comme l'objet sacré représentant la divinité. Mais, comme elle est depuis longtemps dans le sanctuaire, il est ordonné de la laisser en place. Le second jugement permet de comprendre que les prêtres affirment que l'objet sacré est une boîte à talismans comportant une inscription datant de 1286, mais que l'enquête qui eut lieu au sanctuaire suite à cette affirmation ne permit pas de confirmer l'existence d'une telle boîte. Par défaut, c'est donc le *nikite*²⁶³ placé dans le palanquin lors de la fête du 8^{ème} mois qui est désigné comme objet sacré. Il s'agit là d'un élément de discorde visant à établir si l'objet vénéré est un instrument relevant du bouddhisme ou du shintô, et donc laquelle des deux religions²⁶⁴ a la prééminence sur les rites du sanctuaire. En réponse à cela, la décision du préfet se porte alors sur un objet beaucoup plus consensuel.²⁶⁵

Le troisième point concerne la question à l'origine de la dispute qui opposa le moine l'envoyé des Shirakawa lors de la fête du 8^{ème} mois : qui, du moine *shasô* ou des prêtres, doit pratiquer les cérémonies de transfert des objets sacrés (*senza* ou *sengû*). Et pour y répondre, les deux parties arguent à propos de leur ancienneté respective. Il est estimé peu crédible que le Manshô-in pratique seul les cérémonies depuis des centaines d'années alors « qu'il a été

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 58.

²⁶¹ Jizô-bosatsu (le bodhisattva Ksitigarbha) compte parmi les bodhisattvas les plus populaires du Japon. Il est considéré comme protecteur des voyageurs et des enfants morts en bas-âge.

²⁶² 厨子 : sorte d'armoire à deux battants servant à abriter des objets importants ou sacrés du bouddhisme, tels que sutras, statues, etc.

²⁶³ 幣帛 : peut se lire *nikite* ou *heihaku*, ou encore *mitegura*. Un *nikite* est un objet constitué d'une baguette de bois *sakaki* et d'une bande de chanvre, de soie ou de papier pliée et fichée à une extrémité. Ce terme correspond au *gohei* rencontré dans la première partie et que nous reverrons à nouveau dans la quatrième. Les deux autres termes sont des synonymes qui désignent l'objet sacré d'une manière générale, il peut s'agir d'un joyau, d'une arme, d'un ustensile, etc.

Sachant que, généralement, l'objet transféré dans un palanquin est un *nikite*, et qu'il n'y a semble-t-il pas eu de dissensions sur le type d'objet, sabre ou autre, dont il s'agissait, nous pensons qu'il s'agissait bien d'un *nikite*.

²⁶⁴ En l'occurrence, il nous semble que si la boîte à talisman peut certes être considérée comme un objet relevant du Shintô, les prêtres l'utilisent ici pour établir un lien entre eux et les desservants de l'époque médiévale qui recevaient leur charge de la cour. Il s'agit donc de déterminer quel religieux à la préséance, plutôt quelle religion.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 57-58.

relevé »²⁶⁶ durant l'ère Keichô (1596 - 1615). De même Iki, qui affirme qu'il descend d'une famille de prêtres en place depuis la fondation du sanctuaire et que ses ancêtres effectuaient seuls ces cérémonies jusqu'à la fondation du Manshō-in, peine à prouver ses dires. Aussi est-il décidé que dorénavant les deux parties effectueront toutes les cérémonies en concertation.

Cette partie du jugement aborde également les griefs respectifs, chacun jugeant que l'autre partie est devenue arrogante : le prêtre se plaint que depuis que le moine est passé sous la tutelle directe de l'Omuro-Gosho, il a placé des objets bouddhiques dans le sanctuaire et que depuis lors il n'est plus possible d'y déposer d'objets du Shintō. De plus, lors des fêtes religieuses, il se fait assister de nombreux moines et les prêtres ne peuvent plus s'approcher de l'autel.²⁶⁷ De son côté, le Manshō-in explique que les prêtres portent désormais les deux sabres et qu'ils font porter un sabre long aux 'porteurs de la divinité'²⁶⁸. Ainsi, désormais placés sous la protection d'organisations importantes, tant les prêtres que le moine essaient d'imposer la suprématie à l'autre, troublant la tranquillité du sanctuaire.²⁶⁹

Enfin, les prêtres reprochent aussi à l'*ujiko* – et en particulier aux *shōya* – de tout gérer sans leur en parler, alors que, prétendent-ils, le sanctuaire et ses montagnes boisées leur²⁷⁰ appartenaient autrefois.²⁷¹ Pourtant, Kuna.i (=Iki) a signé une attestation en 1755 par lequel il reconnaît devoir respecter la « loi du pays » qui subordonne le sanctuaire à l'*ujiko*.²⁷²

On comprend que ni les prêtres ni le moine ne sont satisfaits du jugement : il leur est ordonné de se concerter avant de pratiquer les rites, et la décision reconnaît la situation

²⁶⁶ 中興 : comme nous l'avons vu dans le cas du Seon-ji, ce terme indique normalement qu'un monastère tombé dans la misère, voire abandonné, a été relevé. Cependant le document ne précise pas quand.

²⁶⁷ Le fait que le moine *shasō* soit accompagné d'autres moines au point que le ou les prêtres manquent de place pour participer aux cérémonies est un élément de discorde soulevée à la fin du XIX^{ème} siècle par le prêtre du sanctuaire Ōiseki que nous étudieront dans la quatrième partie. Cet argument semble ainsi plutôt répandu lors de disputes entre prêtres et moine.

²⁶⁸ *Shinkō no kusha* 神幸之供者 : (la lecture du deuxième terme est incertaine) Mlle Mita n'est pas plus sûre que nous sur le sens de cette expression. Selon elle, elle désigne peut-être la prêtresse *miko*. *Shinkō* désigne le déplacement de la divinité, généralement lors des *sengū* ou lorsqu'elle est placée dans un palanquin pour une fête. *Kusha* est composé de *sha*, la personne, et *ku* ou *tomo*, « qui accompagne », mais peut aussi parfois désigner l'offrande.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 57.

²⁷⁰ Sans doute ne s'agit-il ici que de la famille de Tanabe Iki (Kuna.i), qui était le prêtre principal, *kannushi*. Cependant, du fait que le *chōja* était également affilié aux Shirakawa et a été inclus dans la plainte, il est difficile de savoir si le terme est au singulier ou au pluriel.

²⁷¹ Le sanctuaire Shinoda étant un des Cinq Sanctuaires d'Izumi (*gosha*), il est très probable qu'une lignée de prêtres ayant une véritable mainmise sur le sanctuaire et son territoire durant les époques précédentes ait existé. C'était du moins le cas pour le sanctuaire Ōiseki qui sera le sujet de la cinquième partie, ou encore celui du sanctuaire Gosha-sōsha (cf. *supra*, note 224).

²⁷² Ici, Mita Satoko utilise ce fait pour considérer les prétentions de Kuna.i comme des mensonges. Pourtant ce point mériterait un réel éclaircissement, d'autant que Kuna.i, qui a signé ce document, a été adopté par le précédent prêtre. Nous pouvons alors supposer qu'il s'agit d'une personne extérieure aux villages qui a été adoptée et que les villageois lui ont fait signer cette attestation pour éviter qu'il n'engendre des troubles sur le sanctuaire. Mais cela signifie-t-il pour autant que son père adoptif ne descendait pas d'une ancienne famille de prêtres qui se serait affaiblie au fil des ans ?

présente, alors que le Manshō-in avait pour objectif de revenir à la situation d'avant 1755 lorsqu'il s'occupait quasiment seul de l'intégralité des cérémonies, et que les prêtres espéraient mettre la main sur le sanctuaire. Le jugement leur donne tout de même un léger avantage, reconnaissant que le *yuisho*²⁷³ des prêtres est plus ancien que celui du moine *shasō*. Aussi, malgré une courte victoire des prêtres, les deux parties restent sur leur faim.

Le quatrième point de la décision finale porte sur le problème des montagnes boisées et comporte des éléments lourds de sens pour le sanctuaire Shinoda, ses desservants et les fidèles. Si le jugement reconnaît que l'*ujiko* dirige depuis longtemps ces montagnes, il n'a pas de raison de ne prendre des décisions sans en parler aux prêtres et au moine. Dorénavant, ils ne doivent dorénavant agir qu'après en avoir discuté, d'abord entre les sept villages, puis avec les prêtres et le moine. De plus, tous les ans, les comptes doivent être établis dans un registre qui doit être signé des sept *shōya* et à la fin duquel les prêtres et le moine *shasō* doivent apposer leur sceau.²⁷⁴ En somme, si ce jugement n'a pas su trancher en matière religieuse, il établit par contre clairement des limites à la « loi du pays » : la participation des prêtres et du moine à la gestion des terrains du sanctuaire va de soi.

Aussi, si ce procès s'est ouvert à la suite de discordes religieuses portant sur le rôle des desservants bouddhistes et shintō lors des cérémonies, il se conclut par une décision qui va modifier la « loi du pays ». C'est finalement l'*ujiko* qui se retrouve perdant, devant accepter la participation du moine et des prêtres à la gestion du territoire du sanctuaire.²⁷⁵

2) Le jugement de la Cour Suprême de 1762 :

A la suite du précédent jugement, chacun s'en retourne au pays, les prêtres les derniers au début de la 10^{ème} année de l'ère Hōreki (1760). Mais, le 11^{ème} mois de cette année, le *kannushi* Watanabe Iki, le *chōja* Nakamura Jibe et le *negi* Hirata Kindayu portent plainte contre le Manshō-in et l'*ujiko* auprès du préfet des temples et monastères. Est-ce parce qu'il s'agit du deuxième procès, le cas est cette fois jugé par la cour suprême du shogunat, *hyōjōsho* 評定所²⁷⁶, à partir du 1^{er} mois de l'an onze. Cependant, du fait de la mort du

²⁷³ 由緒 : histoire plus ou moins fictive des origines d'une famille ou d'un établissement (religieux, commercial, etc.).

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 57.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 59.

²⁷⁶ Cette cour était composée des « anciens », *rōjū* 老中 (ministres-conseillers du shogun), des grands contrôleurs, *ōmetsuke* 大目付, des contrôleurs, *metsuke* 目付 et des trois principaux préfets, *sanbugyō* 三奉行. La composition exacte des juges variait en fonction de l'importance et de la nature du procès.

shogun²⁷⁷ le 12 du 6^{ème} mois, il est ordonné aux parties de rentrer au pays.²⁷⁸ Au début du 8^{ème} mois, elles montent de nouveau à la capitale et le procès peut reprendre. Finalement, le jugement est délivré le 8 du 5^{ème} mois de Hôreki 12 (1762), un an et demi après le dépôt de la plainte.

La réponse de l'*ujiko* à la convocation qui tient lieu d'accusation, rédigée le 25 du 1^{er} mois de Hôreki 11, permet de comprendre quels sont les points qui posent encore problème. Les habitants du pays de Shinoda expliquent tout d'abord que l'une des trois personnes à l'origine de la plainte, le *negi* Hirata Kindayu, n'appartient pas à une famille de prêtre (*shake* 社家), mais est Sôshichi, fils de Kindayu, paysan d'Ôji. Ensuite, ils expliquent que malgré le précédent jugement, moine et prêtres n'ont pas su se mettre d'accord sur le déroulement de la cérémonie du 15 du 8^{ème} mois de l'année Hôreki 11 et qu'ils continuaient à se disputer alors même que tout le monde était prêt, et finalement la cérémonie n'a pas eu lieu. A ce sujet, ils insistent sur le fait que les desservants n'ont pas respecté le précédent jugement alors qu'eux si. Ils répondent également à une accusation de coupe d'arbres sans concertation avec les prêtres, expliquent le déroulement du « séchage des insectes », *mushiboshi* 虫干し²⁷⁹, qui eut lieu le 6^{ème} mois de l'an Hôreki 11 pour préserver les trésors du sanctuaire. Enfin, ils décrivent le don en riz aux divinités et expliquent ce qu'est selon eux, la « montagne des prêtres », *shake-yama* 社家山, que ceux-ci prétendent posséder.²⁸⁰

Le deuxième jugement (1762) inclut les explications du moine et des prêtres à ce sujet. Selon les prêtres, le moine veut se charger du déplacement et de la préparation des objets sacrés, ne laissant aux prêtres que la partie consistant à les déposer dans le palanquin. Le Manshō-in a prétendu que c'est le résultat d'une concertation avec l'Omuro-Gosho et la maison Shirakawa, mais quand les prêtres ont interrogé ceux-ci, leur réponse différa des affirmations du moine, aussi ne pouvaient-ils être d'accord. De son côté, le Manshō-in explique que les instructions de l'Omuro-Gosho étaient de préparer l'objet sacré comme autrefois, et que le moine devait exécuter les rites bouddhiques de déplacement et le prêtre placer l'objet dans le palanquin. Mais lorsqu'il a expliqué cela aux prêtres, ils lui ont répondu

²⁷⁷ Tokugawa Ieshige (1711 – 1761), neuvième shogun.

²⁷⁸ Les autorités ont probablement pris en compte l'interruption d'un certain nombre d'institutions dont celle de cette cour de justice durant les quelques mois de transition, et le coût de séjour à Edo pour les représentants des trois parties, qui étaient déjà sur place depuis plusieurs mois, avant de donner cet ordre.

²⁷⁹ Événement ayant lieu en général au début de l'été ou dans les beaux jours de l'automne, et consistant en l'exposition au soleil et au vent des textes, vêtements et ustensiles pour en faire partir les larves d'insectes et éviter le dépôt de moisissures. Ceci afin d'éviter qu'ils ne se dégradent.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 59.

qu'ils se chargeront de la préparation et du déplacement de l'objet sacré vers le palanquin, et que lui ne fera que les prières bouddhiques. Mais il ne peut accepter un tel arrangement qui limite ses compétences en faveur de celles des prêtres.²⁸¹ Ainsi, si les desservants acceptent de discuter comme le leur ordonnait le troisième point du jugement de 1759, ils ne sont pas arrivés à se mettre d'accord et la cérémonie religieuse ne put avoir lieu.

Le cœur du problème est de savoir à qui revient la préparation de l'objet sacré. C'était autrefois au Manshō-in, mais les prêtres essaient de s'y opposer. Chacun s'est renseigné auprès de ses instances supérieures, mais lorsqu'il faut transmettre leurs réponses à la partie adverse, ils les présentent à leur avantage. C'est la raison pour laquelle le premier point du jugement du deuxième procès concerne la préparation de l'objet sacré. Il est décidé que, la famille du prêtre ayant une origine ancienne tandis que celle du Manshō-in est inconnue avant l'ère Enpō (1673 – 1680), date à laquelle il a été refondé, les prêtres se chargeront de la préparation de l'objet sacré et les deux parties le porteront ensemble jusqu'au palanquin.²⁸²

Le deuxième point du jugement final porte à nouveau sur l'objet sacré. Lors du précédent procès, les prêtres ont affirmé que l'objet des dévotions est une « boîte à talismans » qui aurait disparu, or une telle boîte est découverte pendant le second procès, dans un étang situé sur le territoire du sanctuaire. Elle fait l'objet d'une inspection de la part des fonctionnaires de la préfecture shogunale de Sakai (le jugement étant suspendu entretemps) et il en ressort que si le processus de découverte n'est pas très clair, la boîte porte clairement l'inscription « Boîte à talismans [du Sanctuaire] de la Grande Divinité Lumineuse Shinoda-Hijiri du troisième rang, 26^{ème} jour du 1^{er} mois de l'année du bœuf Tenshō 5 (1577) » et la housse : « Taikō, *chōja* de Shinoda-ason²⁸³ du troisième rang, et Hansei, prêtre inférieur²⁸⁴ du cinquième rang, 28^{ème} jour du 1^{er} mois de l'année du bœuf Tenshō 5 ». De plus, elle contenait des talismans émanant du ministère des dieux, *jingikan* 神祇官, et était datée de l'inspection du 15 du 1^{er} mois d'Enbun 3 (1358). Le Manshō-in affirme que cette boîte est un faux fabriqué par les prêtres, et finalement la cour décide que même si cette boîte est réapparue, elle ne peut être considérée comme l'objet sacré du sanctuaire puisqu'elle a disparu pendant un temps.²⁸⁵

Les points trois et quatre de ce jugement de 1762 concernent cette fois le territoire du sanctuaire et sa gestion. Dans leur plainte, les prêtres affirment que le Manshō-in et les gens

²⁸¹ *Ibid.*, p. 60.

²⁸² *Ibid.*, p. 60.

²⁸³ 朝臣, titre honorifique désignant les personnes ayant le cinquième rang de cour ou plus. Selon toute vraisemblance, c'est le *chōja* Taikō qui était honoré de ce titre, et non la divinité.

²⁸⁴ Le terme utilisé est *shimo-kannushi* 下神主, qui implique une situation de subordination à un prêtre de rang plus élevé. Le *chōja*, peut-être ?

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 60-61.

du pays ont coupé des « arbres sacrés »²⁸⁶ sans leur demander leur avis, le 1^{er} mois de Hôreki 10. A cela, les officiers villageois répondent que comme tous les ans, les prêtres, moines et *shôya* du pays sont reçus au temple Inryô-ji se trouvant dans le territoire du sanctuaire Shinoda pour un repas de fête de la nouvelle année, et que juste avant d'y aller ils se retrouvent au Manshō-in pour une première assemblée relative aux affaires du sanctuaire. Or, il est de coutume lorsque des arbres meurent, de décider de les vendre lors de la seconde assemblée, d'en inscrire la somme obtenue sur un « registre des ventes » et d'utiliser cette somme pour les besoins du sanctuaire. Mais, cette fois les prêtres ne se sont pas présentés à l'assemblée, prétendant que c'était « répugnant », aussi la décision concernant l'abattage des arbres leur a-t-elle été transmise le lendemain. Mais le Manshō-in prétend lors du procès, qu'il est faux d'affirmer que l'assemblée a eu lieu chez lui. Parle-t-il de la « première assemblée » avant le départ pour l'Inryô-ji, ou nie-t-il avoir participé à une assemblée avec les gens du pays ? Il est difficile de trancher. D'ailleurs, la cour elle-même ne tranche pas, aucune des parties n'ayant de preuve de ce qu'elle avance. Toutefois, il est établi que les gens du pays sont en tort d'avoir inscrit des choses sans rapport avec le sanctuaire dans le « registre des comptes du sanctuaire ».

Le quatrième point porte plus précisément sur la « montagne des prêtres » : les prêtres se plaignent également que « les gens du pays ne se contentent pas de gérer les arbres des monts boisés [du sanctuaire], ils s'occupent également à leur guise de la montagne des prêtres ». A cela, les officiers villageois répondent que si les prêtres affirment qu'il existe une « montagne des prêtres » dans laquelle ils peuvent couper des arbres ou trouver des bûches, en réalité il s'agit de la Montagne de la Vallée Sud (proche du sanctuaire), dans laquelle ils ont le droit d'aller ramasser des herbes ou des feuilles mortes lors de leur retour du sanctuaire. Il n'existe pas de « montagne des prêtres », disent-ils. Là encore, les deux parties n'ayant pas apporté suffisamment de preuves, les juges ont décidé de ne pas trancher.

Le Cinquième point porte sur le riz que les gens du pays offrent tous les ans au sanctuaire. Les prêtres disent qu'il ne leur a pas été donné. De leur côté, les officiers villageois affirment que les prêtres ne leur ayant pas présenté le registre des réceptions d'offrandes, ils ont décidé de ne pas donner le riz. Là encore, la cour choisit de ne pas trancher. A la place, elle donne à chacun des instructions : aux prêtres, de présenter le registre

²⁸⁶ *Shinboku* 神木 : désigne les arbres poussant sur le territoire du sanctuaire.

quand les gens du pays leur portent le riz, et aux *shôya*, de donner sans retard le riz, même si le registre ne leur est pas présenté.²⁸⁷

En revanche, la cour suprême considère qu'il est grave que la dispute ait à nouveau éclaté juste après le précédent jugement. Mis à part le premier point qui ne faisait pas l'objet d'une décision dans le jugement de 1759, elle ne s'occupe pas des autres points. Finalement, le fait même que la querelle ait à nouveau éclaté est déclaré illégal, les prêtres Iki et Jibe ainsi que le moine Hakumyô sont condamnés à rester enfermés chez eux. Les *shôya* sont eux aussi punis : ils reçoivent de « sévères remontrances » pour avoir mis des éléments sans rapport dans le « registre des comptes du sanctuaire ».

Ainsi que le premier point de ce jugement, qui n'avait pas fait l'objet d'une décision en 1759, est l'étincelle à l'origine du deuxième procès. Cela montre que la précédente décision a laissé les trois parties insatisfaites et que c'est cette insatisfaction qui est à l'origine de la seconde querelle. Et dans ces circonstances, les prêtres, en position de handicap, sont bousculés par les deux autres parties et vont les premiers porter l'affaire à Edo.

Ils se plaignent qu'alors qu'ils ont respecté les instructions en ouvrant des discussions avec le moine avant la cérémonie, allant jusqu'à demander des instructions à leurs supérieurs respectifs pour essayer de résoudre les ambiguïtés du précédent jugement, le rôle qui leur a été dévolu restait très proche de ce qu'il était autrefois. A ce sujet, le Manshō-in affirme que « la maison Shirakawa était très satisfaite que les prêtres soient chargés de placer les objets dans le palanquin, me dit l'Omuro-Gosho ». Or, paradoxalement, il s'agit peut-être là de la vérité, la maison Shirakawa aurait alors changé d'attitude, ne soutenant pas les prêtres au delà du strict nécessaire, relâchant les liens noués avec les prêtres après le premier jugement.

De même, il est sans doute vrai que les gens du pays, habitués à gérer seuls le territoire du sanctuaire, ont bel et bien coupé et vendu des arbres sans en discuter avec les prêtres. Pour eux, le point du premier jugement portant sur la gouvernance des terrains du sanctuaire est particulièrement insatisfaisant et ils agissent probablement comme ils le faisaient auparavant. A moins que la décision de vendre ait été prise avant le verdict demandant aux trois parties de discuter ensemble de ce genre d'acte.

D'autre part, lors de cette deuxième dispute, les prêtres s'opposent encore avec force au moine et à l'*ujiko*. Ceci ressemble à la situation de la première querelle, mais nous pouvons

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 61.

y voir des changements notables dans les prétentions des uns et des autres, ainsi que dans les points de désaccord. Une de ces évolutions est que les montagnes boisées du territoire du sanctuaire sont devenues un des enjeux de la dispute : se basant sur le premier jugement, les prêtres essaient d'établir leurs droits sur ces montagnes. S'il est probable que la « montagne des prêtres » n'existe pas, cette affirmation est l'aboutissement d'un processus entamé avec le jugement de 1759. Les gens du pays appellent le deuxième procès « la dispute de la montagne », montrant ainsi que pour eux, les prêtres constituent désormais un groupe concurrentiel pour le contrôle de ces territoires. Par ailleurs, les différences entre les affirmations des gens du pays et celles du moine, alors qu'ils se soutiennent pendant la première dispute, constituent une autre évolution. Nous pouvons là encore supposer que la décision précédente sur la gestion des territoires du sanctuaire a créé une faille dans l'union sacrée entre moine et villageois pour le contrôle du groupe de prêtres.

Toujours est-il que, finalement, en 1760, la position des prêtres n'a guère changé par rapport à ce qu'elle était auparavant.

Ainsi, l'entrée du prêtre dans le réseau de la maison Shirakawa et la cascade d'évènements qui la suivent, bouleversent le déroulement des cérémonies ce qui est à l'origine du jugement de 1762. Et cette décision entraîne deux grands changements : du point de vue religieux, le prêtre Watanabe Iki se voit confirmer un véritable rôle rituel lors des cérémonies du sanctuaire ; et du point de vue territorial, la gestion des terres du sanctuaire passe d'une maîtrise absolue de l'*ujiko* à une simple prééminence partagée avec les prêtres et le moine. Pour les habitants du pays de Shinoda, en l'espace de quelques années, une situation imprévisible apparaît, en rupture avec la « loi du pays », alors que prêtres et moine ont réussi à améliorer leur situation. C'est au niveau politique que la maîtrise absolue de l'*ujiko* sur le sanctuaire est mise à mal, une fois remise en question par les desservants devant les autorités du fief, le préfet des temples et sanctuaires, puis la cour suprême. Et, même si l'amélioration des situations des desservants et les nouveaux liens avec leurs autorités religieuses sont l'occasion de ces changements dans le rapport de forces, c'est au final la décision de justice qui fixe ces rapports au sein du sanctuaire Shinoda.²⁸⁸

C) Les années 1755 - 1762 : considérations sur le sanctuaire et le pays de Shinoda :

Ces disputes et leurs conséquences amènent les réflexions suivantes.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 62.

Premièrement, en ce qui concerne l'attitude des Shirakawa vis à vis du sanctuaire, nous pouvons dire qu'ils sont plutôt actifs : lorsque le prêtre fait sa demande d'adhésion ils envoient un des leurs au bon moment, et recommencent à nouveau lors de la fête de l'année suivante. Cette attitude se comprend quand nous nous replaçons dans le contexte : cette maison initie au milieu du XVIII^{ème} siècle un mouvement d'unification des prêtres shintô de la région du Kinai, proche de Kyôto et Ôsaka. De son côté, le prêtre se trouve tout en bas de l'échelle de l'organisation sociale du sanctuaire Shinoda et essaie de compenser sa situation défavorable. Aussi, son adhésion à l'organisation de prêtres de la maison Shirakawa n'est pas tant un but en soi, qu'un moyen de se soustraire à la tutelle des fidèles et à l'ascendant du moine *shasô* en matière de rites. De ce fait, les désirs de prêtres de province et le mouvement d'expansion des Shirakawa convergent, modifiant la situation en place puis amplifiant les perturbations locales. A la lumière de ce cas, il apparaît important d'approfondir l'étude des demandes d'adhésions émanant des provinces pour comprendre le gonflement des effectifs de l'organisation de la maison Shirakawa.

Deuxièmement, avant ces disputes le sanctuaire Shinoda est constitué d'un *ujiko* extrêmement fort, ce qui se reflète dans l'expression « loi du pays ». Pour les fidèles, le mont Shinoda est avant tout la montagne commune, qui est une terre exemptée d'impôt, tandis que l'aspect « montagne du territoire du sanctuaire Shinoda » est secondaire.²⁸⁹ C'est une grande différence avec ce que nous pouvons voir dans les complexes monastiques proches comme ceux de Matsuo ou du mont Makio où ce sont les temples qui possèdent les montagnes. De plus, le moine *shasô* et les prêtres n'ont presque pas de source de revenus et ne peuvent vivre sans le support et les ressources des gens du pays. Qu'il existe ou non des montagnes exemptées d'impôts, n'est-il pas probable que beaucoup de sanctuaires de province soient organisés de la même manière ?²⁹⁰

Les prêtres qui sont tout en bas de l'échelle sociale réussissent à renforcer leur position grâce à la maison Shirakawa. En conséquence, dans l'espoir de contrer le groupe de prêtres, indispensables pour effectuer les rites, les gens du pays se tournent vers le *shasô* et font en sorte que son statut s'améliore. Pourtant, si lors du premier procès, le moine est bien aux côtés de l'*ujiko*, cette alliance se fissure au cours du second. Ainsi, à partir de la deuxième moitié

²⁸⁹ Ce point fait l'objet du chapitre suivant

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 63. Ce n'est pas tout à fait le cas du sanctuaire Kasuga étudié précédemment : les terres communes ne sont pas exploitées de manière systématique et, si elles sont gérées par l'organisation des fidèles, celle-ci ne semble pas ignorer qu'elles appartiennent au sanctuaire.

du XVIII^{ème} siècle, les religieux que les gens du pays voyaient comme des employés, accomplissent une mutation, et le sanctuaire Shinoda ne peut plus être considéré comme un « sanctuaire possédé par l'*ujiko* ». Enfin, cette société structurée autour d'un sanctuaire rural a une organisation particulière, différente des grands temples et monastères urbains où existe une marchandisation de la religion avec des religieux atteignant l'indépendance économique, et différente aussi des complexes bouddhiques hérités de l'époque médiévale.

Troisièmement, à propos du développement de l'espace de Shinoda, deux éléments apparaissent comme importants. L'un concerne les religieux du sanctuaire : nous pouvons penser que le Manshō-in s'est installé après le départ du *bettō*, le Bodai-in, au XVII^{ème} siècle. En effet, dans un premier document, le Bodai-in indique qu'il a installé « quelqu'un chargé de remplacer le *bettō* pour les rites du quotidien », tandis que lors de la dispute, il est dit que le Manshō-in est à l'origine un « *dōshinsha* (un religieux bouddhiste) installé dans le lieu de repos des prêtres ». Il est difficile d'établir que les deux sont un seul et même individu ou monastère, mais il est certain qu'à l'époque où le Bodai-in se retire, un *dōshinsha* résidait dans l'enceinte du sanctuaire. Or, lors l'enquête de 1691, cet individu est enregistré comme subordonné au Myōō-in d'Ikedashimo. De son côté, la lignée du prêtre remonte à l'époque médiévale voire au-delà, mais nous pouvons penser que du temps où il existait un *bettō*, elle était réduite à une existence nominale sans réalité concrète : dans un sanctuaire où l'*ujiko* est si puissant, s'il existe en plus un *bettō*, cela laisse peu de place – de pouvoir réel – à un éventuel prêtre. Par la suite, la famille du prêtre (ou une autre) réussit à revenir, et à partir du milieu du XVIII^{ème} siècle les rapports au sein du sanctuaire s'établissent autour des prêtres, du *shasō* et de l'*ujiko*. Le fait qu'au cours de la deuxième moitié du XVII^{ème} siècle de nouveaux religieux s'installent dans un temple et un sanctuaire est un point commun avec le village voisin de Kokubun (en amont de la vallée Ikeda).²⁹¹

L'autre élément concerne la situation après le deuxième jugement : le *shasō* et l'*ujiko* n'ont pas été satisfaits et les perturbations subsisteront encore longtemps. Par exemple, en 1767 une querelle est à nouveau portée jusqu'à Edo. Puis, en 1793, les prêtres demandent au seigneur Hitotsubashi de pouvoir défricher la montagne Shinoda, sans en référer aux gens du pays. Les terrains boisés du sanctuaire qui deviennent l'enjeu des disputes après que « la loi du pays » ait été mise à mal : les prêtres y voient une source de revenus, tandis que pour les villageois, il s'agit certes d'une source de matières premières et de revenus, mais surtout

²⁹¹ *Ibid.*, p. 63.

d'eau pour l'irrigation et de ce fait, ils sont très attentifs aux décisions qui les concernent. Des points obscurs ou litigieux concernant les droits sur les montagnes du sanctuaire perdurent cependant jusqu'à l'ère Bunsei (1818 – 1830), ce sera le sujet de la partie suivante.

Enfin, il faut noter que la répétition de ces disputes a épuisé les protagonistes. Ainsi, les villageois connaissent de grosses difficultés pour financer les voyages à Edo de leurs représentants lors des procès, devant notamment vendre des arbres du sanctuaire pour équilibrer les comptes des voyages effectués dans les années 1759 – 1767. De leur côté, les prêtres dont l'assise financière est déjà fragile sont également sévèrement impactés par les frais occasionnés par ces querelles.²⁹²

Chapitre 3 : Le sanctuaire et le pays de Shinoda au prisme de l'affaire de 1828²⁹³ :

En 1828 (Bunsei 11), le pays de Shinoda et son sanctuaire sont à nouveau secoués pas une affaire aux ramifications complexes et qui auront un impact non négligeable sur la société locale comme sur celle du sanctuaire.

A) L'incident du « lieu de prière de l'Omuro-Gosho à la Divinité Lumineuse Shinoda »²⁹⁴ :

Réagissant à des rumeurs selon lesquelles les monts Shinoda, pourtant exemptés d'impôts, seront bientôt imposés de l'impôt sur les « petits biens »²⁹⁵, les habitants de Shinoda décident d'une stratégie visant à placer le sanctuaire sous la protection directe de l'Omuro-Gosho, en en faisant un « lieu de prière ». En réalité, l'analyse du processus et des

²⁹² *Ibid.*, p. 64.

²⁹³ Par souci de clarté, « l'affaire de l'élévation du statut du sanctuaire Shinoda en « lieu de prière » par l'Omuro-Gosho » sera fréquemment abrégée en « l'affaire de 1828 » ou « l'incident de 1828 ».

²⁹⁴ *Shinoda-myōjin Omuro-gosho-kiganjo* 信太明神御室御所祈願所 : le terme *kiganjo*, qui signifie « lieu de prière », désigne des temples et sanctuaires fondés dans le cadre d'un vœu, généralement par un empereur, un shogun ou un daimyō. Rappelons-nous que l'Omuro-Gosho était non seulement un temple supérieur dirigeant sa propre branche de l'école Shingon, mais également un des temples du système des *monzeki* 門跡, et qu'à ce titre, son supérieur était habituellement choisi parmi les princes de la famille impériale.

²⁹⁵ Si l'impôt sur les terres agricoles, payé en riz, était parfois appelé « l'impôt annuel principal », *honnengu* 本年貢, les villageois devaient également un impôt en nature sur les revenus tirés des forêts, des plaines, des eaux d'irrigations, etc., et appelé « impôt sur les petits biens », *komononari* 小物成, ou parfois le « petit impôt annuel », *konengu* 小年貢. [*Buritanika Kokusai Dai-hyakka Jiten* 『ブリタニカ大百科事典』 (Encyclopédie internationale Britannica), 2008.]

Le fait que le seigneur pouvait imposer ces terres pourtant exemptées dépend de la nature de l'exemption : il existait deux type de terres exemptées, celles dont l'exemption provenait du shogunat (« terres au sceau vermillon ») et celles dont l'exemption a été accordée par le seigneur local (« terres au sceau noir »). La distinction principale étant que les terres exemptées par le seigneur restaient sous sa domination. Il pouvait donc choisir de lever partiellement ou totalement l'exemption. En revanche, lorsque le shogun octroyait des terres à un temple ou à un sanctuaire par une lettre au sceau vermillon il leur en accordait la pleine maîtrise (excepté qu'ils ne pouvaient les gager ou les vendre) et ce territoire devenait le fief de l'établissement religieux. De ce fait, nul autre seigneur ne pouvait décider d'y lever d'impôt.

motivations indiquent toutefois qu'ils suivaient deux autres objectifs, « cachés » : il s'agit tout d'abord d'une forme d'opposition²⁹⁶ au nouveau mode de gouvernance du pays par le fief, s'appuyant sur les administrateurs de districts, *gunchû-torishimariyaku* 郡中取締役, mise en place en 1822. Il s'agit également d'essayer d'écarter Minami-Ôji, village qui fait déjà l'objet de discriminations puisque peuplé de *eta*, du sanctuaire Shinoda et de ses montagnes.

1) Les prémisses de l'affaire :

Avant même que ce problème n'éclate, Honda Kodenji, un des principaux fonctionnaires du fief des Hitotsubashi, se rend dans le pays de Shinoda du 1^{er} au 6^{ème} mois de 1828 pour y enquêter sur les informations contenues dans un rapport envoyé par Minami-ôji vers la fin du 5^{ème} mois. Selon ce rapport, des rumeurs affirment que, du fait de la demande adressée à l'Omuro-Gosho pour faire du sanctuaire Shinoda un « lieu de prière » rattaché à ce temple important du bouddhisme Shingon, les monts Shinoda ne seront plus inféodés à la maison Hitotsubashi, et Minami-ôji sera écarté de l'*ujiko*. Dans le même temps, l'*ujiko* informe l'intendant que le sanctuaire Shinoda va devenir un « lieu de prière » de l'Omuro-Gosho, mais il semble qu'il mêle le faux au vrai et que la lettre de Minami-ôji ne soit pas la seule raison ayant poussée le fief à réagir. Finalement, après enquête, Honda Kodenji informe Minami-ôji que ces rumeurs sont infondées et que rien ne changera, puis il retourne à Ôsaka. Ainsi, si diverses rumeurs courent, il est impossible pour Honda de saisir avec précision les deux objectifs cachés derrière la demande adressée à l'Omuro-Gosho.

2) Dispute autour de la fête des lutteurs de sumo du 7^{ème} mois :

Peu de temps après devait avoir lieu la fête des lutteurs de sumo du 28 du 7^{ème} mois à laquelle est liée la plainte adressée au préfet de Saka.i qui entraînera l'intervention de l'intendance de Kawaguchi. Comme tous les ans, il revient aux villageois de Minami-ôji de préparer l'arène en terre, *dohyô* 土俵, sur laquelle lutteront les sumotoris. Cependant, à l'approche de la fête, il court une rumeur selon laquelle cet été ce sont les gens du pays qui prépareront le *dohyô*, et s'ils s'en plaignent, ceux de Minami-ôji se feront attaquer. Le 23 du 7^{ème} mois, Kusubei, *shôya* en apprentissage de Tomiaki et fils du *shôya* Tarôjirô, convoque Rokuemon, « chef de groupe », *kumigashira*, de Minami-ôji. Il le rassure, affirmant que ce ne

²⁹⁶ Cette opposition est également marquée par le fait que le 29 du 7^{ème} mois de Bunsei 11 (1828), les villageois déposent une plainte – sous l'impulsion du moine *shasô* – auprès du préfet de Saka.i, qui estime que cette plainte relève du fief et la lui transmet. Hors un tel procédé est jugé par le fief comme relevant de l'*osso* 越訴 (fait de ne pas porter plainte auprès de l'autorité dont dépend le plaignant, mais à l'échelon supérieur), pratique interdite. Le fief enquêtera dès-lors à la fois sur deux problèmes, envisagés séparément : les questions soulevés par la plainte et la modalité du dépôt de plainte.

sont que des rumeurs, et que Honda Kodenji a bien dit que les choses ne changeraient pas, et il lui demande de transmettre ces mots au reste des responsables de son village. Le 28 au matin, Rokuemon retourne le voir, mais Kusubei étant. C'est Tarôjirô qui le reçoit et lui confirme à nouveau que Minami-ôji doit comme tous les ans amener les sacs de terre et préparer le *dohyô*, et que le remboursement des sacs de terre se fera au moment des comptes du sanctuaire. Et les habitants de Minami-ôji d'en fait comme à l'habitude.²⁹⁷

Mais, à l'heure dite, les luttes ne commencent pas. Aussi les *toshiyori* de Minami-ôji se rendent au lieu de rassemblement des officiers villageois du pays de Shinoda, mais là, il leur est demandé pourquoi ils ont modifié la règle, apporté des sacs de terre et préparé le *dohyô*. Ils répondent que cela fait soixante-dix-huit ans qu'ils s'occupent de ces préparatifs et donc, qu'ils n'ont pas changé les règles. Ils ajoutent qu'ils ont vérifié le matin même à Tomiaki et qu'il leur fut répondu de faire comme à l'habitude.

Ainsi, les sacs de terre apparaissent soudain comme une pomme de discorde, et des discussions s'engagent entre les gens du pays de Shinoda, ceux de Minami-ôji, et Tarôjirô qui ne s'était pas rendu à l'assemblée des officiers villageois. Comme il n'est pas possible de refaire le *dohyô* dans la journée, Minami-ôji propose que le concours de sumo ait lieu sans rien changer, mais, au final, les luttes n'ont pas lieu. Par ailleurs, depuis le matin, le bruit court que Minami-ôji est venu chercher querelle à l'endroit où doivent se dérouler les luttes ; puis en soirée, que c'est parce que Minami-ôji y a fait obstacle que le sumo n'a pas eu lieu. Finalement, les officiers villageois de Minami-ôji sont convoqués dans la nuit par les représentants du pays qui exigent d'eux une lettre d'excuse pour s'être opposé au déroulement des cérémonies de sumo ; ce qu'ils refusent, en l'absence de preuve.

Alors, durant la nuit du 28 au 29, les représentants de Minami-ôji se concertent avec l'administrateur du district, Terada Jibei du village Ike.ura, et le lendemain ils adressent une lettre à l'intendance du fief pour rendre compte de l'affaire. De leur côté, le 29, le *shasô* Manshô-in et le *negi* Nakamura Shikibu se rendent à Saka.i et portent plainte en leur nom contre Minami-ôji, mais le fonctionnaire qui les reçoit la refuse. N'abandonnant pas, ils réitèrent le 2 du 8^{ème} mois, la plainte étant cosignée du prêtre *kannushi* Kamon et des vingt-six représentants de l'*ujiko* de sept villages. Selon cette nouvelle plainte, environ trois cent habitants de Minami-ôji et vagabonds²⁹⁸ se sont livrés à des violences le jour de la cérémonie

²⁹⁷ *Op. cit.*, p. 205.

²⁹⁸ Si la mendicité était autorisée, mais encadrée, le vagabondage était interdit. Minami-ôji étant un village d'*eta*, il était fréquent que des vagabonds y soient placés par les autorités. Insister sur les vagabonds était probablement une manière de rappeler le statut inférieur des habitants de Minami-ôji, mais peut-être également de suggérer

de sumo, et qu'en plus les gens de Minami-ôji se sont rendus le 1^{er} du 8^{ème} mois au lieu-dit « la montagne herbeuse » dans les montagnes de Shinoda pour y coupé de petits pins et des herbages, ce qui est sans précédent, et enfin, les gens de ce village ont injurié ceux du pays de Shinoda. Cependant, le bureau du préfet refuse à nouveau de donner suite à cette demande, et le fonctionnaire en charge, estimant le problème important, transmet les deux plaintes à l'intendance de la maison Hitotsubashi. Finalement, les représentants du pays doivent se résoudre à adresser une plainte à l'intendant, dont le contenu est probablement identique.²⁹⁹

3) Enquête des fonctionnaires de l'intendance du Kawaguchi :

A partir du 8 du 8^{ème} mois, l'intendance de Kawaguchi commence à enquêter sur l'affaire. Les fonctionnaires de Kawaguchi convoquent les administrateurs de districts Terada Jibei d'Ike.ura et Moriuchi Yajirô d'Ikedashimo, les *shôya* des sept villages, exceptés Ueda.i, trois *toshiyori* (pour Ueda.i, Ue et Naka), et six autres représentants : un pour Gensaku (hameau situé au milieu du territoire du sanctuaire et dépendant administrativement d'Ono.i), Ôji, Ono.i et Tomiaki, et deux pour Ta.i. Le moine du Manshô-in, le prêtre Tanabe Kamon et son second Nakamura Shikibu sont également convoqués, de même que cinq responsables de Minami-ôji : le *shôya*, les *toshiyori* et des représentants des paysans. 25 personnes au total.

Le 8^{ème} jour est consacré à la plainte déposée initialement auprès du préfet de Saka.i. Interrogés sévèrement par l'intendant, les représentants des villages de Shinoda répondent qu'il s'agissait de demander conseil auprès de la préfecture. L'intendant rétorque que jusqu'à présent ils n'ont jamais eu à demander conseil aux bureaux du préfet et qu'il est difficile de considérer ainsi une lettre adressée « à monsieur le préfet » à la fin de laquelle les requérants ont apposé leurs sceaux après en avoir confirmé le contenu. Les représentants du pays, le moine et les prêtres ne sachant que répondre, la première journée d'instruction s'achève là.

Le lendemain, l'enquête porte sur les accusations portées à l'encontre de Minami-ôji, les fonctionnaires demandant aux deux parties de mettre leurs affirmations par écrit. Pour la préparation du *dohyô* et la participation à la cérémonie de sumo, les gens du pays ne mettent finalement pas l'accent sur la préparation du *dohyô*, mais affirment qu'il est « contraire à la loi » que des habitants de Minami-ôji participent aux combats de sumo. Ce à quoi les officiers villageois de Minami-ôji répondent que depuis « les temps anciens » le concours de sumo inclut les habitants de leur village, mais qu'ils s'abstiennent d'y participer depuis qu'une

qu'ils ne faisaient pas leur travail de contrôle des populations vagabondes, et donc d'ajouter à leur compte une faute supplémentaire.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 207.

dispute avec des habitants d'Ueda.ⁱ a éclaté autrefois sur le lieu des combats. Ils ajoutent que les autres villages leur ont imposé de sévères restrictions, allant jusqu'à interdire aux femmes d'aller prier au sanctuaire, mais que depuis le précédent prêtre, il leur a été dit qu'ils pouvaient de nouveau s'y rendre ; depuis ce temps ils vont à nouveau y prier et participent à nouveau aux rencontres de sumo. En ce qui concerne les accusations sur l'usage des territoires du sanctuaire, il s'agit d'affirmations contradictoires portant sur le droit – ou l'absence de droit – d'usage de Minami-ôji.³⁰⁰ Ces réponses écrites sont envoyées le 12 à l'intendant, et ses fonctionnaires interrogent d'autres villages du fief sur la question des cérémonies de sumo. Mais Minami-ôji ayant également envoyé des éléments de preuves, du côté de Shinoda on répond n'avoir aucun souvenir de ces documents et vouloir bénéficier d'un peu de temps pour pouvoir rentrer dans les villages chercher à leur tour des écrits. L'enquête sur le sumo et sur la « montagne herbeuse » est alors mise en suspens pour un temps et l'interrogatoire passe à l'affaire du « lieu de prière de l'Omuro-Gosho », plainte adressée au préfet de Saka.ⁱ comprise.³⁰¹

A partir de là, le processus n'est plus très clair, mais l'importance et la complexité de l'affaire prolongent l'enquête jusqu'au milieu du 10^{ème} mois. Il faut ici rapprocher cette affaire d'un document rédigé par six représentants des paysans des quatre « groupes »³⁰² autres que celui de Shinoda et adressé à la maison Hitotsubashi. Selon cette lettre, chaque fois que des effets positifs des réformes administratives du fief (diminution des frais des districts, création des responsables, etc.) faites à partir 1822 peuvent être observés, les gens de Shinoda ont des reproches à faire. Ils ne suivent pas les directives des administrateurs et ont de mauvaises mœurs. Les rédacteurs de ce courrier affirment également que ce mécontentement a pour origine la gêne des *shôya* depuis cette réforme. De ce fait, ils demandent que dorénavant les comptes et les discussions aient lieu en séparant les quatre groupes d'un côté et Shinoda de l'autre. Cette lettre a ceci d'étrange qu'elle n'a pas été rédigée par les représentants de ces groupes mais par ceux des paysans. Néanmoins, dès 1822, le « groupe de Shinoda » apparaît clairement comme un problème pour l'ensemble du fief : cette affaire est indissociable de ce contexte d'opposition au système de responsables de districts.³⁰³

³⁰⁰ Cf. *infra*.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 208.

³⁰² Unité administrative du fief des Hitotsubashi, constitué de plusieurs villages.

³⁰³ *Ibid.*, p. 209.

Les officiers villageois des sept villages sont retenus à Kawaguchi pour le temps de l'enquête, mais la période de récolte des impôts approchant, les administrateurs de districts négocient la fin de l'affaire. Et, le 17 du 10^{ème} mois, les officiers villageois rédigent un document adressé à l'intendant et cosigné par les administrateurs de districts, expliquant comment ils se sont laissé entraîner par le moine du Manshō-in et par le prêtre Watanabe Kamon. Chacun explique sa position :

- d'après Kaemon, *shōya* d'Ono.i et Ta.ihei, *shōya* de Ta.i, sur proposition du Manshō-in, ils ont contacté les autres villages, arguant qu'en faisant du sanctuaire un « lieu de prière », le rang de la divinité en sera augmenté, ce qui améliorera la condition de l'*ujiko*.
- Jūjirō, *shōya* d'Ōji et Sokuta, *shōya* de Naka sont au courant dès le début des premières discussions en groupe resserré et y participent même, mais ils ne prennent pas la parole.
- Kusubei, *shōya* en apprentissage de Tomiaki, Kihei, *shōya* d'Ue, Buemon, *toshiyori* d'Ueda.i et Hisasaemon, *toshiyori* d'Ue ne savent pas comment se passent les premières discussions, mais sont mis au fait vers le milieu de l'affaire et, pensant que les villages extérieurs sont d'accord, ils ne jugent pas utile de s'y opposer.
- Giemon enfin, dont la rumeur dit qu'après avoir offert de l'or à l'Omuro-Gosho, il a obtenu le droit de porter un nom et les deux sabres, explique qu'il participe dès le début aux discussions, mais affirme que lorsqu'il se rend à Kyōto au début du 6^{ème} mois, il ne va pas à l'Omuro-Gosho et ne reçoit aucune autorisation concernant le nom et le port de sabres.³⁰⁴

Quelques temps après, après une nouvelle période de négociations, il est décidé que le moine du Manshō-in et Watanabe Kamon doivent quitter l'un son temple, l'autre la prêtrise du sanctuaire, et que les *shōya* Kaemon (Ono.i) et Ta.ihei (Ta.i) doivent quitter, eux, leurs fonctions. Quant aux questions des cérémonies de sumo et de la « montagne herbeuse » remises à plus tard, il est décidé que les entremetteurs doivent essayer de régler cette affaire à un niveau inférieur, c'est à dire sans passer par une décision du fief qui coûterait trop cher aux villages en frais d'enquêtes et de séjour de leurs représentants à Kawaguchi. Ces décisions prises, le fief met un terme aux mesures d'assignation à résidence (à Kawaguchi)³⁰⁵.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 210.

³⁰⁵ Assignation à résidence, *yado-azuke* 宿預け, et l'enfermement, *tome* 留, étaient des mesures fréquemment prises par les administrations guerrières lorsqu'elles convoquaient des prévenus lors d'une enquête, en l'attente d'un jugement. Le système administratif des fiefs s'inspiraient généralement de celui du shogounat à propos duquel Daniel V. Botsman explique que les prévenus du commun convoqués à Edo étaient requis de séjourner dans des « auberges de justice », *kujiyado* 公事宿, jusqu'à ce qu'ils reçoivent la permission de retourner chez eux. Les tenanciers de ces auberges pouvaient les assister et notamment, qu'ils avaient une copie du corps de lois pourtant considéré comme secret par le pouvoir shogunal. Il est probable que le système judiciaire de la maison

Ainsi, manipulant la vérité, les Hitotsubashi parviennent à mettre un terme à l'incident en attribuant l'essentiel des responsabilités, d'un côté au Manshō-in et à Watanabe Kamon (qui fut pourtant plutôt passif lors de la demande adressée à l'Omuro-Gosho), et du côté du pays de Shinoda, à Kaemon et Ta.ihei. Il s'agit ici de faire rentrer au plus vite les principaux administrateurs des villages avant la période de recouvrement du *nengu*. Cette affaire, en partie liée à une opposition au nouveau système administratif s'achève donc sur des ambiguïtés. Quant aux questions pourtant cruciales d'usages de la « montagne herbeuse » et de participation aux cérémonies de sumo, elles sont finalement bien peu abordées.³⁰⁶

B) Les hommes et les villages durant l'affaire :

Ainsi, le *shōya* de Tomiaki (Tarōjirō ou son fils en apprentissage) n'est pas en accord avec les autres officiers villageois à propos des cérémonies et du concours de sumo. De même, lors de la demande à l'Omuro-Gosho, les villages et officiers villageois ne forment pas un bloc, certains participant dès le début tandis que d'autres sont impliqués après coup.

1) La demande d'élévation du rang du sanctuaire en « lieu de prière » :

Un rapport adressé le 21 du 6^{ème} mois de Bunsei 11 (1828) par les officiers villageois de Minami-ōji à l'administration de Kawaguchi permet de suivre le processus ayant mené à l'élévation du sanctuaire Shinoda en « lieu de prière » et ses conséquences pour les habitants de Minami-ōji.

Le point de départ de l'affaire est la crainte qu'un impôt sur les petits revenus des montagnes de Shinoda soit décrété. A l'initiative de la demande, un groupe formé des *shōya* Kaemon (Ono.i), Ta.ihei (Ta.i) et Jūjirō (Ōji) et du moine du Manshō-in, noyau auquel viennent s'ajouter plusieurs paysans d'Ue, Ono.i et Naka. Au 1^{er} mois de 1828, les quatre premiers discutent de l'idée de faire faire du sanctuaire un « lieu de prière » par l'Omuro-Gosho, puis le Manshō-in en fait secrètement la demande. Puis, après la « visite »³⁰⁷ du printemps les quatre instigateurs et quelques paysans rédigent un document (« billet A »), à la suite de quoi, de nouvelles négociations avec l'Omuro-Gosho sont menées au début du 6^{ème} mois, probablement par le moine du Manshō-in. Enfin, parmi ceux qui se sont rendus à Kyōto, il apparaît que plusieurs sont des signataires ou fils de signataires de ce document :

Hitotsubashi fonctionnait sur le modèle. Daniel V. Botsman, *Punishment and power in the making of modern Japan*, Princeton University Press, 2005, p. 33 – 34.

³⁰⁶ SMCS, p. 210.

³⁰⁷ Ni le document original ni l'explication de Mita Satoko ne précisent de quelle visite il s'agit. Cependant, l'usage d'une expression honorifique dans cette lettre destinée à l'intendant suggère qu'il s'agirait de la visite d'un officiel du fief, probablement celle de Honda Kodenji.

deux villageois d'Ue, Hisaemon d'Ôji, fils de Kihei, et Ennosuke d'Ono.i, fils de Kaemon. Après leur retour, les *shôya* ayant initié la démarche (Kaemon, Ta.ihei et Jûjirô) en rendent compte au reste du pays de Shinoda : ils conservent leur rôle moteur dans cette affaire.³⁰⁸

Par ailleurs, les deux objectifs sous-jacents³⁰⁹ transparaissent dans leurs propos : ils prétendent très tôt que faire faire du sanctuaire Shinoda un « lieu de prière » par l'Omuro-Gosho empêchera la maison Hitotsubashi de contrôler les monts Shinoda et d'y lever des impôts. Ils affirment aussi que le pays de Shinoda lui-même ne sera plus sous la responsabilité des administrateurs de district, preuve de leur insatisfaction à l'égard des administrateurs. Mais si par ce projet ils espèrent faire des terres du sanctuaire des « terres au sceau vermillon » et leur permettre d'échapper au contrôle de la maison Hitotsubashi, le pays de Shinoda, lui, n'échappera pas pour autant à celui des administrateurs de districts.

Concernant la mise à l'écart de Minami-ôji, cet objectif apparaît pour la première fois au cours du 4^{ème} mois lorsque les gens du pays produisent un deuxième document (« billet B »). Ils considèrent que c'est parce que les gens de Minami-ôji y ont des champs, que le seigneur Hitotsubashi aurait décidé d'imposer les montagnes de Shinoda. Ils décident alors de profiter de l'élévation du rang du sanctuaire pour écarter ce village de l'*ujiko*, interdire à ses habitants d'accomplir leur part du service aux divinités et leur reprendre les parcelles de montagne qu'ils avaient reçues. Il est important de noter pour la suite que c'est sûrement Kaemon d'Ono.i qui s'est démené pour faire signer ce document par tous.

A la convergence de ces deux logiques, le mécontentement du pays de Shinoda envers l'administrateur de district qui a soutenu la fondation du petit sanctuaire établi à Minami-ôji. En 1826, dans un contexte de mœurs assez dissolues, le *shôya* de Minami-ôji fait construire cette structure afin de moraliser la vie de ses administrés et, alors qu'il s'agit d'une fondation nouvelle, il la fait passer pour une « reconstruction »³¹⁰, soutenu en cela par l'administrateur de district Terada Jibei d'Ike.ura. En effet, depuis son entrée en fonction, ce dernier s'est rapproché des officiers villageois de Minami-ôji qui sont préoccupés tant par des emprunts

³⁰⁸ *Op. cit.*, p. 215.

³⁰⁹ Opposition à la politique administrative du fief et exclusion de Minami-ôji des terres du sanctuaire (cf. *supra*).

³¹⁰ La classe dirigeante de l'époque d'Edo considérait comme crucial de réduire au minimum les dépenses du peuple, guerriers compris, ce qui passait par de nombreux règlements somptuaires, comportant notamment l'interdiction de construire de nouveaux sanctuaires, ordonnée pour la première fois en 1631 puis à plusieurs reprises jusqu'en 1692. (Cf. Maeda Hiromi, *op. cit.*, p. 339) Cependant cette interdiction a été plus ou moins respectée selon les périodes et les régions. Nous comprenons donc qu'ici le *shôya* a fait passer cette nouvelle construction pour une reconstruction afin de contourner les interdits.

villageois très élevés que par des problèmes de mœurs récurrents³¹¹, et leur a donné diverses instructions. De leur côté, en 1828, les responsables de Minami-ôji ont systématiquement discuté avec Terada Jibei avant de s'adresser à l'intendance de Kawaguchi. Aussi c'est probablement lui qui, parmi les administrateurs de districts, est la cible principale des attaques du groupe demandant l'élévation du statut du sanctuaire.³¹²

Se pose également la question de Minami-ôji et de la montagne Shinoda. Si la fondation du petit sanctuaire pose problème, les rapports entre Minami-ôji et le pays de Shinoda encore plus. Dans son rapport, Minami-ôji explique que Kaemon prétend qu'une fois le sanctuaire élevé au statut de « lieu de prière » de l'Omuro-Gosho, les habitants de Minami-ôji ne pourront plus pénétrer dans les montagnes « saintes » de Shinoda. Pour cela, l'*ujiko* placera devant le *torii*, les bâtiments et partout sur le territoire du sanctuaire, des panneaux portant les mots : « lieux interdits aux *eta* et autres individus impurs ». Ce rapport ajoute que les frais engendrés par l'élévation du statut du sanctuaire (environ 40 *monme* par habitant des sept villages) doivent être, au moins en partie, remboursés par la vente de pins poussant sur la partie des monts Shinoda reçue par Minami-ôji. L'idée de la confiscation de ce territoire et des cultures du village situées dans l'enceinte afin de les revendre à bas prix aux habitants de Ta.i, Ono.i et Ôji est également mise en avant. En somme, derrière l'exclusion de Minami-ôji de l'*ujiko*, apparaît la volonté de nier les divers droits de ce village sur les monts Shinoda. Selon cette logique, l'appartenance à l'*ujiko* de Minami-ôji, ses devoirs et services aux divinités (comme préparer le *dohyô*) et la part de territoire reçue forment un tout inséparable.

Mais qu'en est-il réellement de la volonté des « gens du pays » ? Il apparaît qu'il n'y a que quatre personnes à l'origine de l'affaire : le moine du Manshô-in et les *shôya* d'Ono.i, Ta.i et Naka. Or, le sanctuaire est l'affaire de sept villages et il est impossible à ces seuls individus de décider de son avenir. C'est la raison pour laquelle, après avoir démarché l'Omuro-Gosho et préparé le terrain, ils rédigent le « billet B » au cours du 4^{ème} mois, par lequel ils proposent aux autres villages de faire du sanctuaire un « lieu de prière ». Cependant, le rapport rédigé par Minami-ôji indique que certains habitants du pays de Shinoda y sont opposés : des habitants d'Ueda.i et de « Higashi-mura » (= « village de l'Est » : un des

³¹¹ Relevons ici la contradiction entre l'endettement élevé et la fondation d'un sanctuaire comme solution à la vie dissolue des villageois, alors que l'interdiction des nouvelles fondations visait à limiter les dépenses inutiles.

³¹² SMCS, p. 216.

hameaux constitutif d'Ue) y sont opposés en raison des coûts envisagés et la position des habitants de Tomiaki n'est pas évoquée.³¹³

Enfin, il faut relever l'attitude du *shasô* et celle du prêtre Watanabe Kamon. Le Manshō-in étant un subordonné direct de l'Omuro-Gosho, il est naturellement au cœur de la mouvance prônant l'élévation du sanctuaire. En revanche, le prêtre qui est affilié aux Shirakawa est placé dans une situation délicate. Ceci se reflète dans l'ambiguïté de ses actions : il participe à la visite à l'Omuro-Gosho du 6^{ème} mois, puis va informer les habitants de Minami-ôji des décisions des gens du pays et de l'accord de l'Omuro-Gosho en la matière, et il leur conseille de demander secrètement à ce dernier de revenir sur ces mesures. La raison pour laquelle Kamon se place ainsi du côté de Minami-ôji n'est pas claire, mais il ne s'agit pas sans doute pas d'un simple problème d'opposition indirecte au Manshō-in.

Il faut également distinguer les agissements de ses subordonnés : le 19 du 6^{ème} mois, le *negi* Hirata Kindayu organise chez lui une réunion en réaction à la convocation des gens du pays par l'administration du fief. Il apparaît donc comme proche de ceux qui poussent à faire l'élévation du statut du sanctuaire. Quant au deuxième *negi*, Nakamura Shikibu, il cosigne avec le Manshō-in la plainte adressée le 29 du 7^{ème} mois au préfet de Saka.i. De fait, ils participent activement à cette procédure alors que leur supérieur apparaît réticent.

2) Les gens du pays et leurs positions respectives :

Ainsi, le prétexte d'élever le rang du sanctuaire en « lieu de prière » du Ninna-ji de Kyôto cache d'une part la volonté de s'opposer au contrôle de la maison Hitotsubashi sur les monts Shinoda et à celui des administrateurs de districts sur le pays, et d'autre part à écarter complètement Minami-ôji de l'*ujiko*. Le premier objectif est révélé par l'acte même de porter plainte auprès du préfet de Saka.i, tandis que le second apparaît dans le contenu de la plainte. Cependant, le prêtre essaie d'inciter secrètement le Ninna-ji à ne pas exclure Minami-ôji de l'*ujiko*, tandis que le *shôya* de Tomiaki a donné instruction aux villageois de Minami-ôji de préparer le *dohyô* comme à l'habitude. Les sept villages ne partagent donc pas le même point de vue et les positions respectives de chacun méritent qu'on s'y arrête.³¹⁴

Tout d'abord, les deux « billets » (A et B) évoqués précédemment portent tous deux sur l'intention du pays de faire du sanctuaire un « lieu de prière » de l'Omuro-Gosho, mais il est très probable que le « billet A » comportait une close affirmant un refus du contrôle par les

³¹³ *Ibid.*, p. 217.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 218.

administrateurs de districts, tandis que le « billet B », résultat d'une concertation plus large et plus consensuelle, n'en parle pas. C'est pourquoi le *shôya* de Tomiaki a dit à Minami-ôji de préparer le *dohyô* : comme Ue et Ueda.i, son village n'a pas été mis au fait des deux objectifs.

Aussi, Watanabe Kamon se trompe lorsqu'il dit que l'exclusion de Minami-ôji de l'*ujiko* est la volonté du pays entier, car ce sont les seuls instigateurs qui ont secrètement contacté l'Omuro-Gosho, et qui mettent par écrit leurs intentions dans le « billet A ». Et donc, seule une poignée d'individus a connaissance des vrais objectifs de cette demande et dirige l'ensemble du processus.

Le Manshō-in est dès le départ impliqué dans l'affaire : c'est lui qui interpelle Kaemon et les autres « instigateurs », proposant de faire du sanctuaire un « lieu de prière » du Ninna-ji. D'ailleurs, selon le rapport rédigé par les officiers villageois de Minami-ôji, une rumeur court aussi selon laquelle lorsque les monts Shinoda ne seront plus sous la domination de la maison Hitotsubashi, le Manshō-in en deviendra une sorte d'intendant. Pour le Manshō-in, il s'agit donc peut-être de manœuvres visant à se placer au sommet de la hiérarchie du sanctuaire, et mettre ainsi un terme aux luttes du XVIII^{ème} siècle. Ayant adopté cette posture, il s'oppose à l'administration seigneuriale : il affirme par exemple à ceux qui sont condamnés à avoir les mains entravées suite à leur voyage à Kyôto, qu'ils seront rapidement libérés, et que les officiers villageois convoqués le 6^{ème} mois aux bureaux de l'intendant, n'ont pas à s'y rendre. Lorsque Honda Kodenji se rend au pays de Shinoda, il refuse d'aller le voir : « je n'ai pas à me déplacer pour ce genre de fonctionnaire. S'il a quelque chose à me dire, il n'a qu'à venir. »³¹⁵ Il est également à l'origine de la plainte adressée au préfet de Saka.i plutôt qu'au fief, point crucial de l'incident. Cependant, ses intérêts personnels n'étant pas en jeu, il n'est pas particulièrement impliqué dans l'accomplissement des deux objectifs cachés.³¹⁶

Concernant le groupe formé de Kaemon, *shôya* d'Ono.i, Ta.ihei, *shôya* de Ta.i, Jûjirô, *shôya* d'Ôji et Sokuta, *shôya* de Naka, le rôle des deux premiers est bien différent de celui des deux autres. De plus, il faut ajouter aux deux premiers le *shôya* d'Ôji : ce sont ces trois *shôya* qui ont été initialement approchés par le Manshō-in. Le prétexte est d'échapper au « petit impôt », mais s'ajoute leur mécontentement envers la nouvelle administration du district : le premier dessein sous-jacent est déjà là. Nous pouvons aussi penser que ces trois villages rencontrent des problèmes avec Minami-ôji. En effet, le document produit par Minami-ôji nous informe que ce sont ces villages qui doivent racheter à bas prix leurs terres. La montagne

³¹⁵ 「右体役人ぐらいニ而者拙僧参り不申、用事有者此方へ可参」

³¹⁶ *Ibid.*, p. 219 – 220.

qui lui a été attribuée, ainsi que les rizières et champs que ce village entretient dans le territoire du sanctuaire sont donc au cœur du problème. S'ajoute celui du petit sanctuaire et donc, à nouveau, celui des administrateurs de districts. Le deuxième objectif implicite est donc sans doute lui aussi déjà présent. Autrement dit, ce sont ces trois *shôya* qui sont à l'origine de la demande faite à l'Omuro-Gosho d'exclure Minami-ôji de l'*ujiko*.

Ainsi, ces trois *shôya* forment-ils une sorte de noyau central du mouvement, mais le degré d'implication des habitants de leurs villages respectifs diffère. Si des habitants d'Ono.i et d'Ôji participent à la rédaction du « billet A » et se rendent au Ninna-ji de Kyôto, aucun paysan de Ta.i n'apparaît comme particulièrement impliqué. Nous pouvons d'ailleurs penser que les rumeurs bien précises qui parviennent aux oreilles des habitants de Minami-ôji doivent émaner des villages voisins d'Ôji et d'Ono.i. Les paysans de ces villages, tenus au courant par leurs représentants, ont peut-être connaissance des deux buts réels, et sont probablement à l'origine des rumeurs qui parcourent le pays.

Concernant le *shôya* de Naka, le rapport de Minami-ôji ne permet pas d'établir s'il est particulièrement actif dans cette affaire. En revanche, le *toshiyori* Jûemon est impliqué très tôt, dès la rédaction du « billet A ».

Les *negi* Nakamura Shikibu et Hirata Kindayu jouent un rôle actif dans le mouvement puisque lorsque les fonctionnaires du fief convoquent les officiers villageois à l'intendance de Kawaguchi, Kindayu les invite chez lui pour en discuter. Puis, le mois suivant, Shikibu rédige la première plainte adressée au préfet de Saka.i, conjointement avec le Manshō-in. Ils sont tous deux affiliés à la maison Shirakawa, mais contrairement au prêtre Kamon, ils sont également paysan d'Ôji et partagent le point de vue de leur *shôya*. Peut-être espèrent-ils aussi qu'en s'associant au Manshō-in, ils surclasseront Kamon.³¹⁷

Les officiers villageois d'Ue n'ont pas le même comportement que les *shôya* d'Ono.i, de Ta.i, d'Ôji et de Naka, mais des paysans adhèrent au processus à titre personnel, en signant le « billet A » et se rendant au Ninna-ji. Gisaemon offre même une certaine somme d'argent à l'Omuro-Gosho et obtient le droit de porter un nom et les deux sabres. Quant au *shôya* Kiemon qui vit, semble-t-il, dans le hameau Higashi-mura, il est fort possible qu'il soit opposé à l'élévation du statut du sanctuaire à cause des dépenses élevées que cela devrait entraîner. Il est probable qu'à l'exception d'un petit nombre, les habitants d'Ue ne savent rien des objectifs cachés qui n'ont pas été communiqués aux officiers villageois.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 220 – 221.

A Ueda.i, le *toshiyori* Buemon s'oppose, par crainte que les coûts ne s'accumulent. Dans ce but, il contacte secrètement l'administrateur Terada, mais est sévèrement critiqué par le pays et des rumeurs courent qu'il va perdre sa charge et se faire expulser du village. Par ailleurs, nous ne voyons dans ce village aucune participation individuelle. Là encore, il est probable qu'Ueda.i n'est pas informé des deux buts réels de la demande.

Comme pour les deux précédents villages, les officiers villageois de Tomiaki ne participent pas activement au processus avant le 6^{ème} mois, et ne semblent connaître que ce qui est écrit dans le « billet B ». Les *shōya*, père et fils, prennent chaque fois contact avec les fonctionnaires du fief à Kawaguchi et considèrent que le second objectif n'est rien d'autre qu'une rumeur, donnant instruction à Minami-ōji de préparer le *dohyō*. De plus, lorsque Honda Kodenji vient en inspection, c'est chez eux qu'il est hébergé. Ainsi, non seulement ils sont dans l'ignorance des buts cachés, mais ils ont une posture à l'opposée des *shōya* d'Ono.i, Ta.i, Ōji et Naka, et sont proche de l'administration de Kawaguchi.

Pour finir, le *kannushi* Watanabe Kamon, affilié à l'organisation des Shirakawa, est probablement informé après coup par les instigateurs de la décision de faire du sanctuaire un « lieu de prière » de l'Omuro-Gosho. Etant prêtre, il n'a pas de lien avec les deux billets et il reste globalement hors de l'affaire. Le 6^{ème} mois, venu à Kyōto à la demande de l'Omuro-Gosho, il remet à plus tard sa réponse, se livrant à une résistance passive au transfert de domination du sanctuaire. De plus, c'est à ce moment-là qu'il prend connaissance du deuxième objectif caché et il en informe Minami-ōji dès son retour, proposant d'intercéder en leur faveur. Pourtant, lorsque l'affaire est jugée, il ne peut se dérober à sa responsabilité en tant que chef des prêtres : il est jugé aussi coupable que le Manshō-in et doit cesser d'exercer.³¹⁸

Ainsi, si un petit groupe d'officiers villageois est au cœur de l'affaire, Ue, Ueda.i et Tomiaki ne sont pas dans la confiance. Pourtant, 26 représentants de l'*ujiko* venant des sept villages signent conjointement avec le moine du Manshō-in et le prêtre la deuxième plainte. La raison est donnée dans le document signé par les officiers villageois à la fin du procès : Ue, Ueda.i et Tomiaki ont alors l'impression qu'il s'agit d'une « décision commune de tout le pays » et sont poussés à signer par l'autre parti. Un tel processus montre un mode de gestion du sanctuaire s'éloignant beaucoup de celui d'un sanctuaire géré en commun par les sept villages. Quant au Manshō-in, aux *negi* et au *kannushi*, chacun agit selon ses intérêts, et bien

³¹⁸ *Ibid.*, p. 222.

entendu, les uns et les autres se préoccupent plus de la protection de leur situation dans le sanctuaire que des deux autres objectifs.³¹⁹

C) Gestion et utilisation du sanctuaire et administration du pays de Shinoda :

1) La gestion du sanctuaire Shinoda :

Tandis que certains officiers villageois jouent un rôle moteur, les autres ont l'impression que leurs villages ont été entraînés presque malgré eux dans l'affaire. Et alors que celle-ci peut avoir de graves conséquences, ceux qui devraient jouer un rôle modérateur restent passifs. Or, des causes structurelles permettent d'expliquer cela. Depuis l'ère Meiwa (1764 – 1772) le mode de gestion du sanctuaire a subi des changements, et il semble que les représentants au sein des villages et le « village responsable » (*tôban no mura* 当番の村) gèrent seuls les affaires du sanctuaire. Ceci expliquerait notamment que Kusubei, le jeune *shôya* de Tomiaki, signe la deuxième plainte alors même que les habitants de Minami-ôji y sont accusés d'avoir fait usage de violence, ce dont il peut douter.

La liste des noms des villages chargés de recevoir les 100 *monme* que Minami-ôji donne chaque année à l'*ujiko* en échange de leur part des montagnes de Shinoda – argent qui doit servir à payer l'installation des cabanes des gardiens chargés de patrouiller sur les terres du sanctuaire – montre que jusqu'à 1828, Ono.i a été 15 fois responsable des comptes, Tomiaki 6 fois, Naka et Ôji 2 fois, Ta.i 1 fois, et Ue et Ueda.i jamais. Ces villages sont responsables des comptes à l'année, mais cette responsabilité ne tourne pas pour autant tous les ans. Le fait Ue et Ueda.i n'ayant jamais cette responsabilité indique une certaine passivité, de même qu'ils semblent mis à l'écart durant l'incident qui nous concerne. A l'opposé, Ono.i assume cette charge un très grand nombre de fois, notamment dans les années 1772 – 1785 durant lesquelles il semble³²⁰ avoir ce rôle en continu.

Enfin, c'est Kaemon d'Ono.i qui informe les Shirakawa de la mort de Nakamura Shikibu en 1813, et du renouvellement à venir de l'adhésion de son successeur, ce qui laisse penser qu'il a alors un rôle prépondérant³²¹ dans la gestion du sanctuaire.³²²

³¹⁹ *Ibid.*, p. 223.

³²⁰ Seules six années sont connues sur treize. La description de Mita Satoko s'accompagne d'un tableau (p. 225) que nous ne donneront pas ici, mais nos remarques données en notes s'appuient sur sa lecture.

³²¹ Mita Satoko estime ici que le fait que Kaemon ait informé les Shirakawa suggère que le *shôya* d'Ono.i à un rôle prépondérant. Toutefois, cette année c'était Ono.i qui était chargé des comptes : informer les Shirakawa du décès du prêtre pourrait donc avoir fait partie des attributions du village responsable de l'année

³²² *Ibid.*, p. 224.

En revanche, dans les années qui précèdent l'incident de 1828, Ono.i, Tomiaki et Ôji s'occupent alternativement des comptes, et c'est Tomiaki qui en est responsable lorsque l'affaire éclate. C'est pour cela que, quand les représentants de Minami-ôji interrogent le *shôya* de Tomiaki sur ce qu'il en est du *dohyô*, il leur répond de faire comme à l'habitude et que les coûts seront inclus dans les comptes du sanctuaire. Et si le « pays » prétend que c'est à lui de construire le *dohyô* alors que les gens de Minami-ôji affirment qu'ils apportent la terre pour le faire depuis 78 ans, c'est peut-être qu'autrefois le pays de Shinoda préparait la terre que les habitants de Minami-ôji utilisaient pour le *dohyô*, mais que, désormais, ils les apportent eux-mêmes, s'en faisant rembourser le coût par la suite. Ou peut-être s'agit-il d'un arrangement entre Tomiaki et Minami-ôji, et la règle a-t-elle vraiment changé, mais les agissements de Kaemon et des autres « instigateurs » la rendent soudain non consensuelle.³²³

Par ailleurs, la lettre adressée à l'intendant est envoyée par les seuls « responsables des affaires du sanctuaire », *shajikata tôban* 社事方当番 : les *shôya* d'Ono.i et Ue. En comparaison, au XVIII^{ème} siècle, les demandes adressées au fief étaient signées des *shôya* et *toshiyori* de chaque village. De plus, dans les années 1760, lors des disputes avec les prêtres et le moine, la réponse de l'*ujiko* était systématiquement unanime. En outre, il existe un système éprouvé par lequel dans chaque village, chacun signe le document.³²⁴

Lors du jugement marquant la fin de l'affaire, il est décidé que pour ce qui est du sumo et de la « montagne herbeuse », ces questions seront réglées « au niveau inférieur », sous la direction des administrateurs de districts et des « représentants des groupes » de villages. Et en effet, durant le 5^{ème} mois 1829, le responsable de district Terada donne instruction de faire signer par les *shôya*, *toshiyori* et chefs de groupes familiaux un règlement concernant les revenus du sanctuaire, ce qui de fait met un terme à l'affaire.

Il est rédigé en deux volets, l'un répartissant les dons fixes faits au sanctuaire (c'est-à-dire au prêtre et aux temples) ayant un rapport avec l'accomplissement des cérémonies, et fixant leur destination (dons pour l'éclairage devant le *torii*, ceux pour les bûches des prêtres, etc.), l'autre concernant la gestion du sanctuaire (les revenus, l'utilisation des montagnes, la régularité des comptes, etc.) en général. Avec ce règlement, une nouvelle organisation entre les sept villages émerge pour la gestion du sanctuaire et de ses montagnes, dans une certaine continuité avec ce qui se faisait jusque-là.

³²³ *Ibid.*, p. 225.

³²⁴ Cf. Chapitre I, B, 1).

Désormais, en réponse au rôle prépondérant qu'ont joué les trois *shôya* Kaemon, Jûjirô et Ta.ihei, chaque village doit désigner un habitant pour être « ancien du sanctuaire », *miya-doshiyori* 宮年寄, ces sept personnes gèreront les affaires du sanctuaire et des montagnes.

Le système comptable est précisé : un « revenu fixe en riz », annuel et tiré des champs situés sur les monts Shinoda, est dû au sanctuaire et inscrit dans un registre particulier ; dans un autre doivent être notés les dons au sanctuaire fixés par le premier volet du règlement. Et tous les ans, le 15 du 11^{ème} mois, le compte global des dépenses et revenus est fait à partir de ces deux registres, et inscrit dans un troisième livre de comptes dont le titre laisse penser que les éventuels déficits doivent être répartis entre les familles de l'*ujiko*. Enfin, les rôles des *miya-doshiyori* et des officiers villageois lors de la rédaction de ce dernier registre sont clairement définis : les paiements doivent se faire le jour même, et les comptes être dressés en même temps de manière détaillée. Les *miya-doshiyori* doivent apposer leur sceau sur ce livre de comptes, après quoi les officiers villageois apposent le leur après un commentaire. Qui plus est, des « responsables », *tôban* 当番, sont également instaurés : tous les ans, deux des sept « anciens » sont choisis à tour de rôle pour exécuter les décisions du groupe. Que cette charge soit tournante n'est sans doute pas sans rapport avec la situation précédente.³²⁵

Enfin, la place de Minami-ôji et Ma.i est à nouveau établie : ces deux villages, n'appartenant pas au groupe gérant le sanctuaire, n'ont pas de *miya-doshiyori* pour les représenter. Cependant, Ma.i se voit reconnaître le droit de participer à l'assemblée du 11^{ème} mois durant laquelle les comptes sont arrêtés. Peut-être est-ce en rapport avec les dons faits à ce village en paiement des danses qu'il effectue pour les cérémonies du sanctuaire. A ce sujet, il est notable que lorsqu'un envoyé de l'Omuro-Gosho se rendit dans le pays de Shinoda, le *shôya* de Ma.i assista à l'assemblée. Ainsi, tout en étant hors de l'*ujiko* proprement dit, Ma.i en est jugé plus proche que Minami-ôji.³²⁶ Pour Minami-ôji, des sommes – correspondant aux dépenses de fabrication d'une cible en cuir pour la cérémonie de tir à l'arc, et au coût des sacs de terre pour le concours de sumo – sont fixées. Ainsi, l'*ujiko* reconnaît à ces villageois le droit de continuer à effectuer leur « service à la divinité », mais au regard de la position de Ma.i qui se voit améliorée par ce règlement, celle de Minami-ôji paraît affaiblie.³²⁷

³²⁵ *Ibid.*, p. 226.

³²⁶ Sur ce point, notons outre les différences de statuts entre un village de danseurs amenés à se produire dans des cérémonies religieuses et un village d'*eta*, Ma.i était un tout petit village, sans doute plus facile à accepter que le géant qu'était Minami-ôji en termes de population. De plus, alors que Minami-ôji se trouve en bordure des monts et y avait des champs (et ainsi de nombreuses occasions de se disputer avec l'*ujiko* à ce sujet), Ma.i est éloigné du sanctuaire et de ces terres et ne menaçait donc pas la suprématie de l'*ujiko* dans son appropriation.

³²⁷ *Ibid.*, p. 228.

2) L'usage des monts de Shinoda :

Mais quel usage était-il fait de la région montagneuse constituant le territoire du sanctuaire ? Il faut ici distinguer entre les terrains exemptés d'impôt et ceux qui ne le sont pas.

La comparaison de la réponse que Minami-ôji rédige en 1828 dans le cadre de l'enquête menée par le fief, et du règlement de 1829 fixant le mode d'utilisation des monts Shinoda et clôturant l'affaire, permet de mieux cerner l'utilisation des terres imposées. Des noms de lieux y sont cités, tels que la Montagne Herbeuse (Kusayama), Miyayama, ou encore Noyama. Les terres exemptées sont utilisées ainsi : une partie de Noyama l'est pour son herbe et ses landes (Kusayama), une autre est répartie entre les villages (*murawakeyama*)³²⁸, et enfin Miyayama est utilisée pour ses forêts.

Selon Minami-ôji, la partie appelée Kusayama de Noyama forme des terrains communaux utilisés conjointement, à des jours fixés après discussions, par les gens du pays, et lors des discussions de l'ère Tenmei (1781 – 1788), les villages de Shinoda ont fixé les jours de ramassage des feuilles aux 1, 6, 11, 16, 21 et 26 de chaque mois. Cependant, le *Hitotsubashi Ryôchi Daigaisho*³²⁹ rapporte, lui, que ces ramassage des feuilles mortes et de coupe d'herbe n'ont lieu que deux fois par an à des dates établies par les sept villages. Il y est reconnu à Minami-ôji le droit d'y participer.³³⁰

Il semble exister une séparation claire entre Miyayama, Noyama et [le] *murawakeyama*. Le *murawakeyama* est un territoire montagneux partagé entre les villages, chacun pouvant disposer de sa part à sa guise, les immixtions d'autres villages étant interdites. L'objet des rumeurs de confiscation des terres de Minami-ôji en 1828 est un de ces *terrains*, et une enquête de 1797 évoque une « Ma.i-yama » (montagne de Ma.i) : il est remarquable qu'alors qu'ils sont considérés comme hors de l'*ujiko*, ces deux villages ont chacun reçu leur part du *murawakeyama*. Cependant ont-ils le même droit absolu sur leurs terres que les sept autres villages sur les leurs ?

Enfin, les Miyayama sont des montagnes boisées de pins qui servent probablement à soutenir financièrement le sanctuaire : la coupe à titre personnel y est sans doute interdite.

³²⁸ Il est probable qu'il ne s'agissait pas d'un territoire uni qui était partagé entre villages, mais plutôt d'une sorte de mitage des terres du sanctuaire, regroupé sous un nom générique de « montagne répartie entre villages », *murawakeyama*.

³²⁹ Cf. note 220.

³³⁰ *Ibid.*, p. 229.

Ainsi, Minami-ôji n'a pas son mot à dire dans la gestion des Miyayama car elles sont gérées par les sept villages, mais dispose d'un droit d'utilisation des montagnes de type Kusayama et *murawakeyama*, droit qui n'est peut-être pas égal à celui des autres villages.³³¹

A propos des autres terres, le territoire délimité sur la carte 5 est composé d'élévations appartenant au sanctuaire, et de vallées désormais parties intégrantes des sept villages. De leur côté, les paysans de Minami-ôji commencent à chercher activement à y cultiver des rizières³³² ou à en défricher de nouvelles à partir de la deuxième moitié de l'époque d'Edo.

Lors de l'incident de 1828, Kaemon d'Ono.i a fait grand cas des terres cultivées par des paysans de Minami-ôji, sises sur les territoires d'Ôji, Ono.i et Ta.i. Or, début de 1828, les responsables de ce village font savoir à l'administrateur de district qu'ils ont entendu dire que des bois³³³ situés sur le territoire du village de Sakamoto (au sud du sanctuaire) vont bientôt faire l'objet d'un défrichage. Cet endroit est pratique pour Minami-ôji et les officiers villageois ont trouvé des lieux où il serait possible d'ouvrir des champs et des rizières, aussi proposent-ils que ce défrichage leur soit confié, prévoyant de désigner un garant qui prendra en charge environ vingt personnes qui recevront ces terres en fermage. Ils ajoutent que ces lieux sont proches de rizières dépendant d'Ono.i et d'Ôji, mais travaillées par des habitants de Minami-ôji. Ces lieux correspondent probablement aux endroits marqués par des points sur la carte 5. Sur la carte de 1665, des terres cultivables dépendant du pays de Shinoda étaient déjà indiqués là, alors que ces lieux sont hors du territoire du sanctuaire : il s'agit de terres agricoles anciennes dont les paysans d'Ôji et Ono.i se sont séparés, du fait de leur éloignement, au profit d'habitants de Minami-ôji qui les leur ont achetées.³³⁴

Comme le montre cette demande, le fait que la population de Minami-ôji dépasse de beaucoup celle des autres villages les incite à chercher des terres cultivables hors du village. Ainsi, vers 1828, le volume de production imposable tiré de terres possédées par des habitants de Minami-ôji hors du village est trois fois plus élevé que celui tiré de celles situées dans le village. De fait, les villages qui acceptent ces achats de terres deviennent dépendants du labour des habitants de Minami-ôji.

³³¹ *Ibid.*, p. 230.

³³² Le terme consacré est dit localement *shussaku*, et plus généralement *desaku* 出作, et désigne le fait de cultiver des terres qui dépendent d'un territoire villageois différent de celui où le cultivateur habite. Ce terme ne présume pas du rapport à la terre (possession, location, fermage...).

³³³ Ces bois étant appelés *gorin* 御林, l'usage de l'honorifique amène à penser qu'il pourrait s'agir de bois seigneuriaux, mais Mita Satoko ne précise rien à ce sujet.

³³⁴ *Ibid.*, p. 231.

Onoda Eiko 小野田栄子³³⁵ a montré que les habitants de Minami-ôji commencent à cultiver des terres dans Ôji au cours du XVII^{ème} siècle. Leur nombre augmente entre les années 1750 et 1770, pour atteindre un niveau de saturation dans la décennie suivante, à partir de laquelle ce phénomène s'étend aux villages environnants, notamment Ono.i et Naka. Or, ce sont ces trois villages, Ôji, Ono.i et Naka, qui jouent un rôle moteur lors de l'affaire de 1828, tandis qu'Ue et Ueda.i – où Minami-ôji ne possède pas de terres – ne s'impliquent pas, et que Ta.i et Tomiaki, où cette pratique est moins présente, sont moins impliqués. De plus, les vallées des monts Shinoda dont les conditions agricoles sont difficiles, sont probablement presque toutes aux mains d'habitants de Minami-ôji. Autrement dit, il est probable que cette dernière phase ait fait naître un désir d'écarter Minami-ôji des terres du sanctuaire.³³⁶ A cette situation s'ajoute la demande de Minami-ôji pour se voir confier le défrichage des bois de Sakamoto.

C'est dans ce contexte, qu'apparaît la proposition de faire du sanctuaire un « lieu de prière » de l'Omuro-Gosho. Le 18 du 4^{ème} mois, Kaemon d'Ono.i demandait la rédaction d'un billet par l'ensemble du pays : en tant que *shôya* du seul village disposant d'un hameau au sein même du territoire du sanctuaire, la crainte que le défrichage des monts Shinoda ne soit attribué à Minami-ôji est un problème très concret. Il lui faut écarter Minami-ôji.³³⁷

Minami-ôji et Ôji se disputent à plusieurs reprises au sujet des revenus et de l'imposition de ces terres, mais il s'agit de questions déjà bien étudiées par Onoda Eiko ou encore Morita Yoshinori 盛田嘉徳³³⁸. Pour Ono.i, de telles disputes persistent après le jugement, notamment au sujet de charges élevées que les cultivateurs venant de Minami-ôji devaient payer, pour des frais d'utilisation de l'eau d'irrigation venant d'étangs qu'ils n'utilisaient pourtant pas. Kaemon ayant été contraint de quitter sa charge suite au jugement, le *shôya* de Chihara, Kichiemon cumule les offices de *shôya* des deux villages et les habitants de Minami-ôji en profitent pour renégocier cette somme. Cette négociation se poursuivra après que Kaemon ait récupéré son office et aboutira à des frais moindres, preuve s'il en est qu'Ono.i faisait peser sur eux de lourdes charges au moment où l'affaire éclate.

³³⁵ « Bakuhansei Kaitai-ki ni Okeru Senmin-mibun wo Meguru Shodôkô – 'Kaihô' no Kisojôken to Hyakushô-mibun to no Tairitsu – » 「幕藩制解体期における賤民身分をめぐる諸動向—「解放」の基礎条件と百姓身分との対立—」 (Les orientations relatives au statut des populations discriminées durant la période de démembrement du système shogunal – les conditions de bases de « l'émancipation » et les oppositions contre les paysans), in : *Nihonshi Kenkyû*, 181 『日本史研究 181』 (Recherches sur l'Histoire du Japon, n°181), 1977.

³³⁶ SMCS, p. 232.

³³⁷ SMCS, p. 233.

³³⁸ *Aru Hisabetsu Buraku no Rekishi – Izumi no Kuni Minami-ôji-mura* 『ある被差別部落の歴史—和泉国南王子村』 (Histoire d'un village discriminées : Minami-ôji de la province d'Izumi), éd. Iwanami-shoten, 1879.

Ainsi, cette affaire a éclaté en 1828, dans un contexte d'antagonismes et de tensions avec Ôji et Ono.i autour de l'usage et de l'achat de terres de ces villages ou des monts Shinoda par des habitants de Minami-ôji.

3) La maison Hitotsubashi et le pays de Shinoda :

Il a été dit que l'un des objectifs de l'incident de 1828 était de s'opposer aux administrateurs de districts, mais quelle est l'origine de cet antagonisme ? Pour le comprendre, il faut s'intéresser au mode d'administration du fief de la maison Hitotsubashi, et en faire ressortir le rapport avec cet incident.³³⁹

En 1785, la maison Hitotsubashi déménage à Kawaguchi (Ôsaka) l'intendance de ses terres des provinces d'Izumi et de Harima située auparavant à Fuchû en Izumi. Dans cette province, ce fief compte cinquante-quatre villages répartis entre les districts d'Ôtori et d'Izumi, qu'il divise en cinq groupes : ceux d'Ôtori, Shinoda, Gejô, Fuchû et Yamagata.

Entre 1747, quand ces villages intègrent le fief des Hitotsubashi, et 1794, les districts et groupes sont administrés des représentants des *shôya*, *sôdai-shôya* 惣代庄屋, issus de douze familles bien définies qui, avant 1747, occupaient déjà des postes importants (grands *shôya*, *ôjoya* 大庄屋, ou maîtres des décrets, *furekashira* 触頭). Eux seuls ont le droit de se réunir hors des frontières du district et leur nombre est de deux par groupe, quatre pour Fuchû où se trouve alors la résidence de l'intendant.³⁴⁰ Mais suite aux oppositions, ce système est modifié en 1794 et, jusqu'en 1822 (2^{ème} période), tout *shôya* peut devenir le « représentant du district », *gunchû-sôdai* 郡中惣代. Cependant, les douze familles précédentes peuvent le devenir et conservent donc un certain pouvoir. Au final, le résultat de cette réforme est surtout un renforcement de l'importance des groupes de villages. Enfin, en 1822, sept administrateurs de districts, qui s'occuperont seuls des affaires du district et – avec les représentants de chaque groupe – de l'administration des groupes de villages, sont établis, dans le but de contrôler les mœurs et réduire les dépenses. Or, il s'agit d'offices vénaux et des sept, seul le *shôya* de Manchô a déjà été *shôya* ou représentant de groupe.

Il s'agit donc d'un changement radical du mode d'administration du territoire et dès lors, les rapports entre ces administrateurs et les représentants des groupes de villages se tendent. Dès 1824, 12 *shôya*, appelés *gunchû-yômuki-shôya* 郡中用向庄屋, obtiennent le droit de participer aux réunions d'administration du district. De plus, chaque fois qu'a lieu

³³⁹ Mita Satoko s'appuie ici sur les travaux de Machida Tetsu, *Op. cit.*

³⁴⁰ SMCS, p. 234.

changement d'un intendant, les *shôya* des villages s'organisent et demandent que leur ancienneté et leur histoire soient transmises au nouvel intendant, pour perpétuer la position de leurs familles. Finalement, la charge d'administrateurs est supprimée en 1832, lorsque le territoire est ébranlé par un scandale relatif à l'utilisation des fonds pour les frais extraordinaires des districts.

Or, c'est dans cette 3^{ème} période, alors que les administrateurs, les représentants de districts et les *shôya* sont en plein affrontement, que surgit l'affaire de l'élévation du statut du sanctuaire. Le noyau dur qui en est à l'origine exprime constamment son insatisfaction vis-à-vis des administrateurs, toutefois l'enquête menée par l'intendant amène les représentants des paysans des quatre autres groupes à affirmer que cette indiscipline est propre au groupe de Shinoda et non à l'ensemble des villages cette partie du fief.³⁴¹

Dans le district de Shinoda, ce sont les familles de Kurôbei de Naka et Buhei de Tomiaki qui accaparent la place de représentant des *shôya*, jusqu'aux environs de 1800, quand Kaemon d'Ono.i remplace Kurôbei aux côtés de Buhei. Ceux-ci restent les représentants du groupe par la suite, et se voient tous deux reconnaître en 1824 le droit de participer aux assemblées pour la gestion des affaires du district, bien que Kaemon cesse d'y assister dès 1827. Dans les dernières années de la période d'Edo, plus aucune famille n'est désignée pour représenter le groupe de Shinoda à la différence des autres, bien que Kaemon joue parfois ce rôle. Enfin, Kurôbei et Buhei participent au mouvement lancé en 1842 par les anciennes familles de représentants des *shôya* pour la préservation de leur statut.

En somme, lors de l'affaire de 1828, tant Kaemon d'Ono.i que Tarôjirô et son fils Kusubei (de la famille de Buhei) de Tomiaki ont capacité à s'impliquer dans les affaires du district. Mais ces derniers appartiennent à une ancienne famille de représentants des *shôya* qui suit les orientations données par l'intendant, allant jusqu'à héberger son envoyé lors de l'inspection du pays de Shinoda. En revanche, Kaemon s'oppose au rôle et à l'existence des administrateurs de districts et même à la domination de la famille Hitotsubashi sur le territoire du sanctuaire, et il a hébergé les envoyés de l'Omuro-Gosho. De plus, l'année précédent cet affaire, quatre *shôya* (dont Kaemon) qui s'étaient vus reconnaître le droit d'intervenir dans la gestion du district, ont vu ce droit limité pour des raisons encore inconnues ; ce doit être un autre élément à l'origine de l'affaire. Ainsi, les deux représentants du groupe de villages de Shinoda ont une attitude très différente. On comprend alors que les instigateurs de l'affaire

³⁴¹ *Ibid.*, p. 235.

aient caché le plus longtemps possible les deux objectifs secrets au groupe risquant de ne pas les soutenir : il fallait déjouer la vigilance de Tarôjirô.³⁴²

Les rapports que l'administrateur de district Terada Jibei entretient avec le groupe de villages de Shinoda avant et après cette affaire constituent un autre élément intéressant. En effet, quand le groupe soutenant l'élévation du statut du sanctuaire parle des « administrateurs de district », il cible autant la fonction d'une manière générale, que Terada Jibei en particulier. Le niveau d'implication réelle de ces administrateurs n'a pas encore fait l'objet d'une étude, mais Terada semble occuper une place centrale au sein de ce groupe. Par exemple, quatre administrateurs de district, Terada lui-même, mais également Moriuchi Yajirô d'Ikedashimo, Fuseya Chôsaemon de Manchô et Takeda Shôshin de Fuchû, apparaissent au cours de l'affaire de 1828. Fuseya et Takeda n'assistent pas à l'enquête qui débute au début du 8^{ème} mois. Puis, alors que Terada est à Kawaguchi dès le début du 10^{ème} mois, Moriuchi, Fuseya et Takeda n'arrivent pas avant le 17. Enfin, Terada est de tous celui qui est quotidiennement en rapport avec le groupe de village de Shinoda.

Plus encore que l'affaire de 1828, c'est ce qui est advenu de lui après que la fonction d'administrateur a été abolie qui éclaire particulièrement ces rapports. En effet en 1833, il fait l'objet d'une enquête lors de l'inspection du préfet de district, à propos d'irrégularités dans le dossier de la fondation du « petit sanctuaire » de Minami-ôji, suite de quoi il doit se rendre à Edo pour y être interrogé et il meurt trois ans après dans la province de Shimosuke, autre partie du fief de la maison Hitotsubashi (le résultat de l'enquête n'est pas connu).

Or, il y a deux raisons à cette enquête : la première est qu'à partir de la fin des années 1820, Minami-ôji est divisé au sujet de ce sanctuaire, avec une opposition entre un groupe des « gens du temple »³⁴³ et un groupe des « gens du sanctuaire », ce qui entraîne une grande agitation. En tant qu'administrateur, Terada essaie d'intervenir, mais la partie opposée au *shôya* et dirigée par les *toshiyori* Ta.ihei et Gohei pointe du doigt la fondation du sanctuaire elle-même.³⁴⁴ Or, le parti du *shôya* a conscience de l'existence d'un groupe extérieur, comprenant Kaemon, qui guide le parti de Ta.ihei. D'ailleurs, lorsque Terada demande son

³⁴² *Ibid.*, p. 236.

³⁴³ Mita Satoko ne précise pas de quel temple il s'agit. Nous supposons que pour s'identifier, les « anti-sanctuaires » qui se sont regroupés autour de la figure du (ou de l'un des) temple de Minami-ôji.

³⁴⁴ Rappelons-nous que Terada avait donné pour instruction au *shôya* de bâtir ce sanctuaire afin d'améliorer les mœurs du village.

pardon à la maison Yoshida³⁴⁵, il indique que des gens, tant à Minami-ôji qu'à l'extérieur, essaient de le faire tomber alors qu'il est innocent. Sur ces derniers, il écrit qu'il s'agit de *shôya* avec lesquels il est en conflit du fait de sa fonction d'administrateur, et qui lui ont fait une mauvaise réputation auprès du nouvel intendant.³⁴⁶

Pendant cette enquête, il se dit que Kuemon de Fuchû et Tametarô d'Urada, tous deux *gunchû-yômuki-shôya*, et Kaemon, se sont entendus secrètement et ont versé une grosse somme d'argent (dont une partie aurait été prêtée par Gohei de Minami-ôji) à des vassaux de la maison Hitotsubashi pour que Terada soit puni de mort. Ainsi, l'opposition entre administrateurs de district et *gunchû-yômuki-shôya* paraît être une tendance de l'ensemble du territoire qui se développe dès l'établissement des administrateurs. La lettre blâmant le groupe de Shinoda et ses officiers villageois, rédigée par les quatre autres groupes, n'a pas été le fait des *gunchû-yômuki-shôya* mais celui des paysans : l'instauration des administrateurs représente pour eux une baisse du coût de fonctionnement des districts qui est la bienvenue.

L'opposition aux administrateurs semble être un point commun aux *shôya* du fief de la maison Hitotsubashi, et particulièrement à ceux qui appartiennent à la catégorie chargée de représenter leur groupe de villages. Et c'est la fondation du petit sanctuaire à Minami-ôji à l'incitation de Terada qui est déterminante pour le pays de Shinoda : les paysans d'Ôji disent à l'époque de l'affaire de 1828, que la mise à l'écart de Minami-ôji de l'*ujiko* et des terres du sanctuaire est une punition divine car sa fondation d'un petit sanctuaire sur son territoire revenait à ignorer la divinité du sanctuaire Shinoda et le pays de Shinoda lui-même. Or, chaque village du pays de Shinoda a déjà un petit sanctuaire. En en construisant un sur son territoire, Minami-ôji s'aligne sur eux, ce qui est considéré comme une négation des particularismes respectifs du pays de Shinoda et de Minami-ôji.

En arrière-plan de l'affaire de 1828, se dessine une situation globale du pays de Shinoda et du sanctuaire déterminée par éléments : la gestion du sanctuaire passe entre les mains de certains villages au travers de l'institution de « responsables », après avoir été commune aux sept ; les rivalités agricoles entre villages ; les rivalités entre officiers villageois et administrateurs de districts.³⁴⁷

³⁴⁵ Sic. Nous ne savons que penser de l'implication de la maison Yoshida dans cette affaire puisque son nom n'apparaît qu'ici dans le travail de Mita Satoko. Peut-être s'agit-il d'une erreur et faut-il comprendre « maison Hitotsubashi ».

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 237.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 238.

Kaemon, *shôya* d'Ono.i, joue chaque fois un rôle central, ce qui fait de lui le principal acteur de cette affaire et de ses ramifications. Les habitants d'Ôji et probablement ceux de Ta.i également, ne sont pas en reste, partageant les sentiments de Kaemon vis à vis de Minami-ôji. A l'opposé, Ue et Ueda.i, où Minami-ôji n'a aucun champ ou rizière, semblent passifs. Enfin, Tomiaki est le village qui s'oppose le plus à Kaemon. Telles sont les positions différentes de chacun des villages, alors même que Kaemon et ses alliés usent de leur position prééminente dans la gestion du sanctuaire pour progresser vers leurs objectifs.

Cependant, quoi qu'il en soit, cette affaire est avant tout un problème lié au sanctuaire, et si des liens peuvent être établis avec un mouvement plus global d'opposition à l'administration du fief, la situation entre Minami-ôji et le pays de Shinoda (qu'il s'agisse du problème des cultures ou celui du petit sanctuaire de Minami-ôji) jouent un rôle primordial.

Pour conclure :

Ce travail de Mita Satoko sur le sanctuaire Shinoda nous présente un sanctuaire à l'organisation complexe, partagée entre des villages, des moines et des prêtres shintô. Au sein de cette relation triangulaire, c'est le groupe composant l'*ujiko* qui a la position dominante, suivi des moines puis des prêtres, position assurée par la « loi du pays », la tradition locale interdisant à ces derniers d'agir sans l'accord des villageois. Cette situation est remise en cause à partir des années 1752, lorsque les prêtres s'affilient à l'organisation de la maison Shirakawa. En conséquence, pendant deux ans environ, les prêtres peuvent faire jeu égal avec le moine *shasô*. Pour empêcher toute tentative supplémentaire d'émancipation du prêtre, l'*ujiko* décide de placer le moine *shasô* sous la subordination directe de l'un des plus importants temples bouddhiques de l'époque, le Ninna-ji. Ces conflits entraînent disputes et procès, lesquels, tout en confirmant la prééminence de l'*ujiko* sur les deux autres, mettent à mal la « loi du pays », les obligeant à partager la gestion du sanctuaire avec ses religieux, mais refusant à ceux-ci la possession en propre de quelque terre que ce soit. Mais ces procès contribuent également à mettre à mal les finances de ces villages, conséquence dont les effets sont encore mal évalués.

Au nombre de neuf, les villages ne présentent pas un visage uni : sept appartiennent complètement à l'*ujiko* et disposent des droits de gestion, tandis que deux en sont plus ou moins écartés, Ma.i, le village de danseurs, et Minami-ôji, le village de parias. L'analyse de l'incident de 1828 a permis de montrer que le groupe des sept villages est loin de présenter une belle unité dans cette période. C'est une grande évolution entre le comportement de

l'*ujiko* lors des disputes de l'ère Hôreki (1751 – 1764) et les événements de l'ère Bunsei (1818 – 1830). Dans le premier cas, l'ensemble du pays fait corps pour protéger ses droits sur les montagnes et mettre les prêtres en accusation, tandis qu'au début du XIX^{ème} siècle, des dissensions apparaissent au sein des sept villages, à l'origine desquelles se trouvent un rapport différent à la gestion des montagnes et du sanctuaire, et des relations différentes avec Minami-ôji ou les administrateurs de districts. Autrement dit, pour reprendre les mots de Mita Satoko, « le sanctuaire et ses montagnes n'étaient plus la propriété du seul *ujiko*, mais le fruit d'un processus entamé à partir des jugements du milieu du XVII^{ème} siècle : à la lumière des événements de l'ère Bunsei, nous pouvons donc estimer que ceux de l'ère Hôreki furent le point de départ d'un processus qui réduisit l'unité des sept villages de l'*ujiko* à un état squelettique. »³⁴⁸

Le mode de gestion du sanctuaire et de ses territoires, reflète cette évolution : si d'après la plainte de 1762, ce sont les *shôya* qui s'en occupent, associant parfois les *toshiyori* à leurs décisions voire faisant signer les chefs de familles des villages, à la fin du XVIII^{ème} siècle, il n'y a plus qu'un seul village responsable du sanctuaire chaque année. Peut-être faut-il mettre cela en rapport avec une fonction existant déjà vers 1760, *nenban-shôya* 年番庄屋, le *shôya* responsable de l'année.³⁴⁹ Bien sûr cela n'empêche pas de présumer que les décisions importantes sont prises en groupe, ce qui est d'ailleurs le cas d'une certaine manière lors de l'incident de 1828, puisque le groupe des « instigateurs » fait signer les responsables des autres villages. Cependant, ce nouveau mode de gestion est propice à une appropriation par un petit groupe, avec comme résultat des affaires comme celle de 1828. A la suite de cet incident une nouvelle organisation est décidée : ce ne sont plus les officiers villageois qui sont responsables de l'administration du sanctuaire, mais un groupe d'« anciens », un par village.

Les villages ne sont pas les seuls à ne pas présenter un visage unifié. Les religieux également ont des rapports très diversifiés. Les moines tout d'abord, sont au nombre de trois sur toute la période. Le *bettô*, le Kongô-ji Bodai-in du mont Amano choisit d'abandonner sa charge face à l'hostilité de l'*ujiko*. Pourtant, ce temple n'est pas particulièrement faible : disposant de la reconnaissance des principaux fonctionnaires du shogunat, il est *bettô* d'un sanctuaire à plusieurs dizaines de kilomètres de lui, par-delà les vallées et les montagnes.

³⁴⁸ SS-HSSU, p. 64.

³⁴⁹ Dans le second verdict, il est écrit que lorsque les prêtres refusèrent de recevoir le riz qui leur était dû, celui-ci fut confié au *nenban-shôya*. Cf. SS-HSSU, p. 55 – 56.

Cependant, cela traduit plutôt un héritage médiéval, qu'il n'est pas vraiment capable d'assumer puisqu'il doit l'abandonner avant même la fin du premier siècle des Tokugawa.

Les deux autres moines présents au sanctuaire sont le Manshō-in et l'Oku-in. Pour l'Oku-in, l'affaire est simple : il est généralement désert, sans moine en résidence. Le Manshō-in, quant à lui, semble n'être – au mieux – qu'un petit ermitage au début du XVII^{ème} siècle, avant d'être propulsé au rang de moine *shasō* après la disparition du Bodai-in. Puis au milieu du XVIII^{ème} siècle, il subit la concurrence du prêtre qui, ayant intégré l'organisation de prêtres de la maison Shirakawa, veut s'approprier les rites du sanctuaire. Suite à quoi, avec l'aide de l'*ujiko*, il devient un subordonné direct de l'Omuro-Gosho, le Ninna-ji, et essaie de reprendre sa place au prêtre. Mais après les jugements des autorités du shogunat, il est contraint de partager les rites avec le prêtre. Finalement, il réapparaît en 1828, à l'origine de la proposition d'élever le statut du sanctuaire : sachant les griefs d'une partie de l'*ujiko*, il profite de la rumeur d'une nouvelle imposition sur les terres du sanctuaire pour s'adresser à ses représentants et les inciter à demander à l'Omuro-Gosho d'en faire un « lieu de prière ».

Les prêtres non plus ne forment pas un bloc sur toute la période. S'ils ont pour point commun d'être tous en bas de l'échelle sociale du sanctuaire, certains sont néanmoins plus bas que d'autres. La famille Watanabe qui accapare la charge de *kannushi* est hiérarchiquement supérieure aux autres. Et s'ils participent tous aux combats pour tenter de surclasser le moine *shasō* – avec un résultat mitigé puisque leur ancienneté est reconnue, ainsi que leur droit à s'affilier à la maison Shirakawa, mais pas leur possession de terrains dans le sanctuaire, ni leur prééminence sur les rites du sanctuaire, devant dès lors les effectuer conjointement avec le Manshō-in, plutôt que seuls comme ils l'espéraient sans doute – ils n'adoptent pas la même position lors de l'incident de 1828, le prêtre payant même pour les crimes de ses subordonnés.

Si le sanctuaire Shinoda se transforme si souvent en lieu de discorde, c'est qu'il s'agit d'un territoire important, objet de toutes les convoitises. Pour les villageois, c'est une source de matières premières, quotidienne (branchages, herbes, etc.) ou extraordinaire (arbres abattus pour la vente), mais aussi d'eau pour l'irrigation permettant la riziculture immergée. Pour le moine *shasō*, mais surtout (semble-t-il) pour les prêtres, c'est une source de revenus potentiels, qui pourrait leur donner une certaine indépendance vis-à-vis de l'*ujiko*. Par ailleurs, Mita Satoko dit que si lors de l'affaire de 1828 les *negi* ont suivi la direction de leur *shōya* c'était parce qu'ils étaient eux même paysans et qu'en tant que tel ils partageaient ses inquiétudes. Ce point mériterait des éclaircissements.

Il faut aussi relever l'importance du travail de contextualisation de la dernière partie : Minami-ôji étant un village de parias, le lecteur pourrait être tenté de voir dans l'affaire de 1828 une simple opération de discrimination. C'est pour cette raison qu'il est important de relever les tensions nées des évolutions administratives de cette partie du fief de la maison Hitotsubashi. Il faut également noter la quasi concordance entre le « pays de Shinoda » de sept villages, c'est à dire l'*ujiko* du sanctuaire Shinoda, et le « groupe de Shinoda », *shinoda-gumi*, unité administrative de dix villages, les trois autres étant Ma.i – qui par ses danses a un rapport étroit avec le sanctuaire –, Chihara – qui utilise l'eau des étangs des monts Shinoda pour sa riziculture et paie un droit d'utilisation à la divinité – et Aya.i.³⁵⁰ Quant à Minami-ôji, il dépend du groupe de villages de Fuchû et lors de la confrontation avec le pays de Shinoda, cette appartenance s'avère être une aide efficace puisque ce sont les représentants du groupe de Fuchû qui dénoncent l'absence de négociations préalables à la plainte déposée par le pays de Shinoda au préfet de Saka.i, puis ils soutiennent Minami-ôji à propos des prétendues violences de ses habitants.

Enfin, signalons qu'à partir de l'ère Meiji, l'*ujiko* et le sanctuaire connaîtront de nouvelles évolutions : leur étude étant en cours, nous ne pouvons faire mieux que les évoquer. Le territoire du sanctuaire sera confisqué par le nouveau pouvoir, puis revendu aux habitants du pays qui se seront portés acquéreurs. Mais finalement, l'Etat devra à nouveau racheter certaines terres pour établir sur place un terrain militaire, notamment un champ de tir, terrain militaire existant toujours de nos jours. Les expropriations qui auront lieu lors de son installation marqueront durablement les esprits. L'*ujiko* quant à lui, sera contraint d'évoluer lorsque le nouveau pouvoir promulguera un édit d'abolition des castes de parias le 12^{ème} jour du 10^{ème} mois de 1871. Cet édit obligera les sept villages à revoir la position de Minami-ôji : il ne pourra plus occuper cette place ambiguë, non-membre de l'*ujiko* mais néanmoins lié au sanctuaire. Il faudra décider si ce village est lié au sanctuaire et donc membre de l'*ujiko* à part entière, ou s'il ne l'est pas. Il semble que la perspective de faire payer à chaque membre de l'*ujiko* un droit d'entrée fera pencher la balance en faveur de l'entrée de Minami-ôji dans l'organisation : sa population étant nettement supérieure à celle de l'ensemble des sept autres villages réunis, la perspective est financièrement intéressante pour ces derniers.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 239.

Troisième partie : les sanctuaires Kaminomiya et Shimonomiya et les villages de la vallée Yokoyama au début de l'époque d'Edo.

Précédemment, nous avons étudié le sanctuaire Kasuga et les sept villages qui lui sont rattachés. A cette occasion, nous nous sommes également intéressés au prêtre, à sa famille et son village. Ensuite, la seconde partie a été l'occasion de présenter au travers des travaux de Mita Satoko, un sanctuaire situé un peu à l'ouest du premier et le « pays de Shinoda » qui l'entoure. Si ces deux sanctuaires présentent de nombreuses différences, ils ont toutefois un point commun : l'ensemble des villageois concernés appartiennent pleinement au groupe des fidèles, et participent – par délégation – à la gestion de ces sanctuaires. Cependant, nous avons déjà évoqué dans l'introduction le fait qu'il existe également des organisations gérant le sanctuaire, et dont la participation est le privilège de quelques familles. Les deux parties à venir concernent trois sanctuaires soutenus par de telles organisations, les « assemblées du sanctuaire », *miyaza* ou simplement *za*. Les deux premiers se situent dans la vallée Yokoyama et nous verrons qu'ils entretiennent l'un avec l'autre des rapports plus ou moins étroits, tout au long de l'Histoire, et notamment, en ce qui nous concerne, durant l'époque d'Edo. Aussi, si nous avons personnellement étudié le second, le sanctuaire Shimonomiya, il nous apparaît indispensable de présenter les connaissances actuelles sur le premier, le sanctuaire Kaminomiya, et sur cette partie de la vallée.

Pour ce faire, comme dans le chapitre précédent, nous allons essayer de présenter les résultats des travaux de Yamashita Sôichi 山下聡³⁵¹ en les commentant lorsque nécessaire, avant de poursuivre par notre propre travail sur le sanctuaire Shimonomiya et les villages qui lui sont liés. Cette synthèse des travaux de M. Yamashita devra permettre de répondre à trois objectifs. Elle constituera tout d'abord une forme d'introduction présentant la vallée Yokoyama au début de l'époque d'Edo, mettant ainsi le pied à l'étrier pour la présentation de nos propres travaux sur le sanctuaire Shimonomiya et la part de la vallée Yokoyama qui lui correspond. Ensuite, comme Yamashita Sôichi et nous-mêmes avons travaillé sur des parties voisines de la vallée ainsi que sur deux sanctuaires différents mais liés : en rassemblant ces deux travaux dans une même partie, nous espérons pouvoir présenter une vision d'ensemble des sociétés villageoises et de leurs rapports avec leurs sanctuaires, à l'échelle de la vallée. Enfin, comme chacune des parties de ce travail, celle-ci – synthèse des travaux de Yamashita incluse – sera reprise dans notre conclusion afin d'alimenter notre réflexion et d'essayer de présenter une vision globale et synthétique des sanctuaires étudiés et des questions rencontrées.

Tout comme le sanctuaire Shinoda possède un autre nom (sanctuaire Hijiri), le sanctuaire étudié par Yamashita Sôichi peut être nommé de plusieurs manières, noms qui ont même pu changer suivant les époques. Cette remarque étant également valable pour le sanctuaire que nous présenterons dans la partie suivante, nous allons nous pencher ici sur cette question de dénominations et sur le sens qu'elles recouvrent. Tout d'abord, le nom « générique » employé ici est celui de Kaminomiya, 上之宮 ou 上宮, soit, très littéralement, le « sanctuaire du haut ». Son vis-à-vis a pour nom générique Shimonomiya, 下之宮 ou 下宮, « le sanctuaire du bas ». Ce nom vient probablement du fait que le premier était plus en amont, tandis que le second se trouve à l'embouchure même de la vallée. Chacun était au sein d'un groupe de villages appelé « pays », *gô* 郷. Celui de Kaminomiya est le « pays du haut », Kaminogô 上之郷, composé de deux, puis trois villages : Tsubo.i, Butsunami et Kogawa, tandis que le second est le « pays du bas », Shimonogô 下之郷, composé de six puis sept

³⁵¹ Yamashita Sôichi, « Kinsei Yokoyama-dani no za to sonraku – Butsunami to Tsubo.i ryôson tachi-ai Gozutennôsha to chiikishakai » 「近世横山谷の座と村落 — 仏並・坪井両村立会牛頭天王社と地域社会」 (Villages et *za* de la vallée Yokoyama à l'époque d'Edo – Société locale et sanctuaire Gozutennô commun aux villages Butsunami et Tsubo.i) dans : *Izumishi-shi kiyô dai hasshû – Makiosan to Yokoyamadani no chôsa kenkyû*, 『和泉市史紀要第8集—槇尾山と横山谷の調査研究』 (Bulletin d'histoire de la Municipalité d'Izumi, vol. 8 – enquête et recherches sur le mont Makio et la vallée Yokoyama), publié par la municipalité d'Izumi, 2003.

Voir également HMI vol.1, partie 3, chapitre 2 (p. 212 à 252).

villages : Shimonomiya³⁵², Onoda, Kuki, Oka, Nameri, Fukuze et Kitatanaka. L'augmentation du nombre de villages ne vient pas de l'adjonction de villages extérieurs, mais de la séparation du territoire de l'un d'entre eux pour donner naissance à un nouveau. Par ailleurs, trois autres villages existent dans cette vallée, sans rapport avec ces sanctuaires : Zebata, Ôno et Chichioni.

Outre ces noms génériques, ces sanctuaires sont également nommés selon leurs divinités et nous trouvons deux appellations. La plus ancienne, celle que nous voyons dans la liste des divinités du Japon enregistrées dans les livres de l'*Engishiki* (achevé en 927), est Ono-Uto 男乃宇刀, complétée par la mention « *niza* », 二座, c'est à dire « deux divinités ». L'*Engishiki* ne permet pas de déterminer s'il existait déjà deux sanctuaires à l'époque, mais il permet de comprendre qu'il s'agit de deux divinités. Ce sont deux frères : Ono, l'ainé, étant Itsusenomikoto 五瀬命³⁵³ et Uto correspondant à l'empereur Jinmu 神武天皇, le premier empereur légendaire. L'histoire raconte qu'ils arrivèrent par la mer depuis le Kyûshû pour envahir les provinces centrales, et comme l'ainé fut blessé dans une bataille, qu'ils s'établirent dans la vallée pour la durée des soins et jusqu'à sa mort. En outre, plusieurs lieux de la vallée, comme certains puits, portent des noms relatifs à cette histoire. D'ailleurs, si le terme « *miya* » peut désigner un sanctuaire, l'un de ses sens courants est celui de « palais ».

Plus tard, à partir de l'ère Bunroku (1592 – 1596), la foi dans la divinité bouddhique Gozutennô 牛頭天王 est importée dans la vallée Yokoyama et un bâtiment lui est dédié dans chacun des deux sanctuaires. Par la suite, c'est par le nom de cette divinité qu'ils sont appelés, quand leur nom générique n'est pas utilisé. Or cette foi s'est propagée à partir du sanctuaire de Gion à Kyôto, et lorsqu'au début de l'ère Meiji le gouvernement proclame la séparation entre le bouddhisme et le shintô, le sanctuaire de Gion prenant le nom de Yasaka-jinja, les autres sanctuaires dédiés à Gozutennô suivent son exemple. Dans le même temps, le gouvernement catégorise les sanctuaires en fonction de leur ancienneté ; or la plus ancienne liste de sanctuaires pour tout le Japon étant celle de l'*Engishiki*, les habitants de la vallée donnent la primauté aux sanctuaires Ono-Uto, les sanctuaires Yasaka, ex-Gozutennô, qui occupaient la place principale durant toute l'époque d'Edo se retrouvant désormais au second plan.

³⁵² Il s'agit bien d'un village portant le même nom que le sanctuaire, et pour cause, celui-ci se trouve sur son territoire. Pour éviter les confusions, le village sera nommé « village Shimonomiya » et le sanctuaire « sanctuaire Shimonomiya », lorsque cela nous semblera nécessaire.

³⁵³ Dans le registre des sanctuaires d'Izumi et dans les récits de fondations et brouillons pour le registre (cf. *infra*, note 352), rédigés au début de l'époque Meiji, ce nom est écrit 彦五瀬命. Par ailleurs, 宇刀 s'y lit « Oto ».

Pour en revenir au nom de « sanctuaire Ono-Uto », nous verrons que, s'il est désigné ainsi dans l'*Engishiki*, ce qui pourrait signifier l'existence d'un sanctuaire dédié à deux divinités, les documents de l'époque d'Edo consacrés au sanctuaire Kaminomiya, ainsi qu'une lanterne en pierre de 1738, indiquent qu'à côté du sanctuaire de Gozutennô se trouve un sanctuaire dédié à Ono. Malheureusement, la situation du sanctuaire Shimonomiya n'est pas aussi précisément connue, mais par analogie, il est probable qu'il était dédié au sanctuaire Uto. Autrement dit, ce qui est considéré au début du x^{ème} siècle comme un sanctuaire dédié à deux divinités, est connu aux xvii^{ème} – xix^{ème} siècles comme deux sanctuaires liés, chacun dédié à l'un des deux frères. Pour autant, le registre des sanctuaires de la province d'Izumi³⁵⁴, possédé par la famille Katsuragi de Shimonomiya et rédigé au début de l'ère Meiji, indique que chacun des deux sanctuaires porte le nom de « sanctuaire Ono-Uto ». Cette évolution est sans doute liée au besoin nouveau de prouver l'ancienneté du sanctuaire et donc de le rattacher à ce qui fait alors autorité : la liste des divinités de l'*Engishiki*. Et comme dans celle-ci il est fait mention d'Ono-Uto, il est probable que les prêtres et fidèles des deux sanctuaires ont choisi d'adopter ce nom. D'ailleurs, bien que difficile à utiliser au premier degré, le récit de fondations et brouillons pour le registre des sanctuaires d'Izumi³⁵⁵, conservé par la famille Sawa et rédigé au début de l'ère Meiji, distingue bien les deux sanctuaires, l'un comme dédié à Ono et l'autre à Uto (prononcé ici « Oto »), tout en expliquant qu'ils sont considérés ensemble comme un seul, s'appelant Ono-Uto.

Avant de poursuivre, faisons un point sur la topographie de la vallée. Contrairement aux autres cas étudiés, nous n'avons malheureusement pas de carte qui soit à la fois précise et ancienne. Aussi, à l'aide de celles présentées dans HMI 1, nous avons produit une carte schématique (carte 6). Nous allons la compléter par les informations suivantes : la vallée Yokoyama se situe en amont de la vallée Ikeda ; les deux vallées sont séparées par un goulet étroit par lequel s'écoule la rivière Makio et à proximité duquel se situe le sanctuaire Shimonomiya. Légèrement en amont, la rivière Higashi-Makio (« Makio de l'est ») se jette dans la rivière Makio, qui reçoit un peu plus haut un autre affluent, la rivière Chichioni. Ce confluent est en contrebas du sanctuaire Kaminomiya. La vallée est en réalité composée de deux embranchements, l'un suivant le lit de la rivière Chichioni et perpendiculaire à l'axe des vallées alentour, et l'autre suivant le cours de la rivière Higashi-Makio.

³⁵⁴ Document de la famille Katsuragi (dorénavant abrégé en « Katsuragi »), Saka n°12 [葛城享家所蔵文書一阪一12] : « Registre détaillé des sanctuaires » (「神社明細帳」), Meiji 8 (1875)

³⁵⁵ Katsuragi, Otoko n°2 [葛城享氏 (男乃宇刀神社) 所蔵文書一男一2]

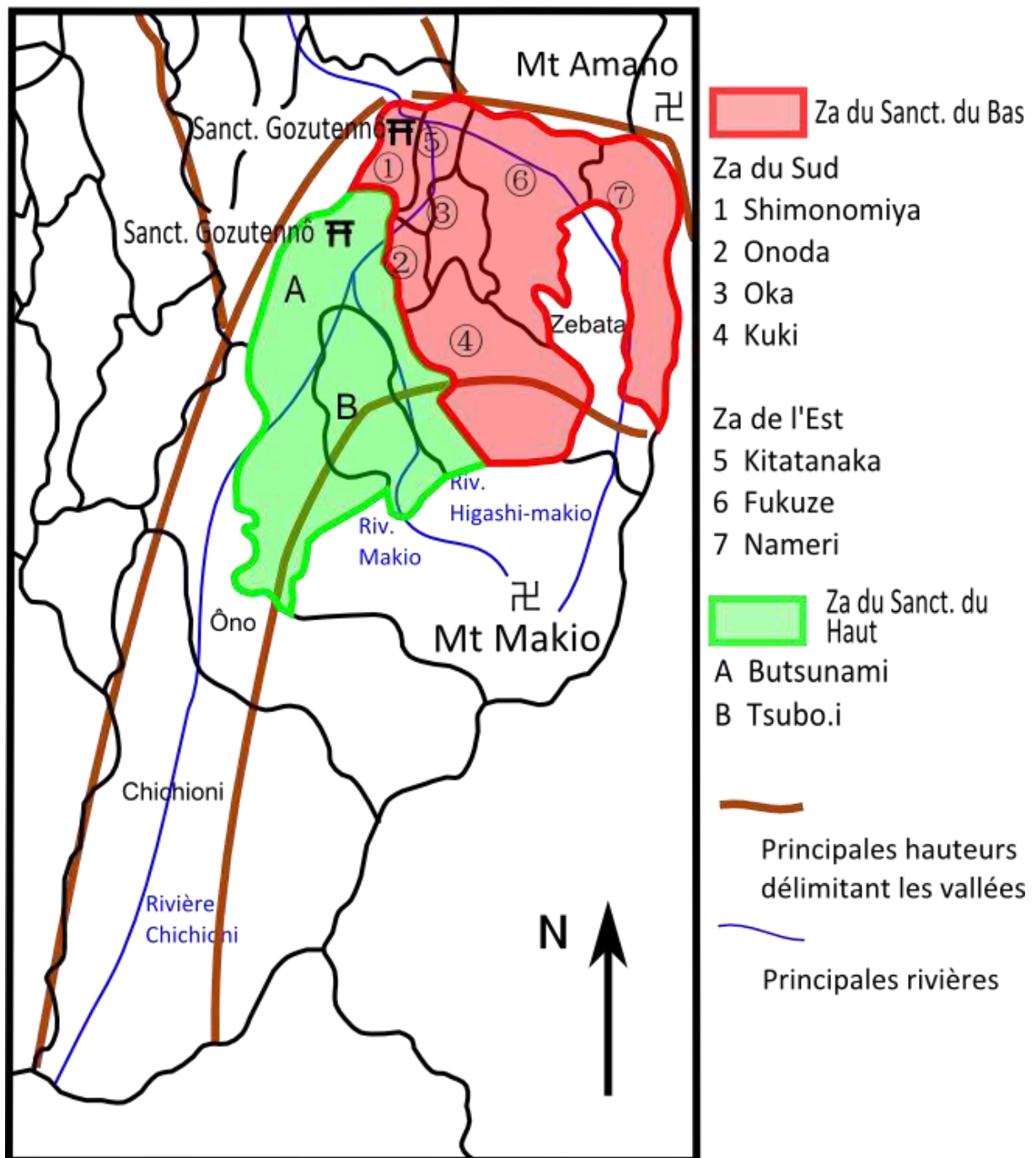
Makio est également le nom d'un mont peu élevé, sur lequel se situe un complexe bouddhique (*issan-jiini* 一山寺院) généralement désigné sous l'appellation de « mont Makio » (Makio-san 槇尾山). Il s'agit d'un groupe de monastères qui s'est constitué autour du temple Makio-dera et dont chacun constitue un élément de base du complexe en question. Ce regroupement est déjà bien ancien : les premiers temples sont attestés dès le VIII^{ème} siècle et le Makio-dera est enregistré dès le début du IX^{ème} siècle comme temple de l'école Shingon. Alors qu'aux XII^{ème} – XIII^{ème} siècles il est subordonné au Ninna-ji de Kyôto, dès la fin du XII^{ème} siècle, il change d'école bouddhique, passant du Shingon au Tendai, et commence à se développer comme un complexe comportant de nombreux temples et monastères. Durant la guerre des cours du Sud et du Nord, il rejoint le camp du Sud, alors que le clan guerrier local se joint à celui du Nord. Plus tard, durant l'époque des provinces en guerres, le nombre de monastères et ermitages dépasse la centaine, tandis que la population doit dépasser le millier d'âmes. Mais à la fin de cette période, en 1581, Oda Nobunaga fait brûler les bâtiments après avoir dispersé les moines. Ceux-ci finissent par se regrouper et en 1594 le mont Makio reçoit six *koku* de « terres au sceau vermillon » c'est à dire en territoire propre, et les cadastrages successifs lui imposent de payer un impôt sur les forêts environnantes, autrement-dit, ces cadastrages lui accordent les droits d'exploitation de ces forêts.

En face du mont Makio, par-delà la vallée de la rivière Higashi-Makio, se trouve un autre complexe bouddhique, celui du mont Amano. Ce groupe de temples et monastères comporte le Boda.i-in que nous avons rencontré dans la partie II : il s'agit de l'ancien *bettô* du sanctuaire Shinoda. Ces monastères dépendent du Ninna-ji (l'Omuro-Gosho) et appartient donc à l'école Shingon. La coexistence de deux complexes bouddhiques liés aux deux écoles rivales du bouddhisme ésotérique n'a pas dû être sans influence sur la vallée et c'est un élément que nous essayerons de faire ressortir autant que possible au travers des études sur les deux sanctuaires et les villages concernés.

Dans cette troisième partie, nous verrons donc tout d'abord un aperçu de la vallée au début de la période, puis nous présenterons une synthèse des travaux de Yamashita Sôichi sur le sanctuaire Kaminomiya et les villages qui s'y rapportent, axés sur trois points : la prêtrise, l'assemblée du sanctuaire, et la cérémonie du Dainenbutsu, ses liens avec l'assemblée du sanctuaire et leurs évolutions. Enfin, nous étudierons le sanctuaire Shimonomiya et ses villages, travail divisé en deux parties. La première donnera une vision globale du sanctuaire, des villages, de l'assemblée et du prêtre et nous permettra, dans la seconde partie, d'étudier les cérémonies religieuses et à travers elles les divers liens qui organisent la vie sociale de la

vallée : sociétés villageoises, organisation traditionnelle du *miyaza*, rapports avec le pays du Kaminogô ou encore relations privilégiées avec les monastères du mont Amano.

Carte 6 : Carte schématique de la vallée Yokoyama vers le milieu de l'époque d'Edo :



(A titre indicatif, l'échelle de ce schéma est approximativement : 1,3km pour 1cm.)

Chapitre 1 : La vallée Yokoyama au début de l'époque d'Edo :

A) Fixation des territoires villageois du début du XVII^{ème} siècle :

1) La vallée durant l'époque médiévale :

Ce chapitre a pour objectif d'apporter un éclairage sur l'origine des villages de la vallée Yokoyama au travers du processus ayant mené au découpage des territoires médiévaux en unités villageoises (*murakiri* 村切り), et dont le résultat sera visible dès le milieu du XVII^{ème} siècle.

Outre les puissants complexes bouddhiques des monts Makio et Amano, une maison, celle des Ikebe, dispose d'une influence certaine jusqu'à ce qu'un pouvoir central fort ne s'impose sur la vallée.³⁵⁶ Dès le X^{ème} siècle, elle s'appuie sur une cérémonie religieuse annuelle qu'elle dirige, le Shuzen-kô 修善講, pour affermir ses liens avec d'autres familles locales. Le territoire de la vallée (Yokoyama-shô) appartient au mont Makio, mais la famille Ikebe en est l'administrateur « inférieur », *shimotsukasa-shôkan* 下司庄官. Ainsi, cumulant une charge officielle lui attribuant la réalité des pouvoirs administratifs et la direction d'une cérémonie annuelle qui lui permet de garder sous son influence certaines familles proches, la maison Ikebe se tient au sommet de l'organisation sociale locale, occupant la place de seigneur de la vallée Yokoyama³⁵⁷.

Or, au début de l'époque d'Edo, cette maison a pleinement conscience de son origine et de son histoire, ce qui sera à l'origine de contradiction et d'antagonismes continuels.³⁵⁸

³⁵⁶ Le restant de la vallée, à savoir la partie Est – Nord-Est, était sous la domination d'une autre maisonnée, la maison Yokoyama, divisée en Yokoyama-Fukuzen, Yokoyama-Oka et Yokoyama-Higashi (les deux premières branches prenant leur nom de l'agglomération de résidence d'origine, la dernière de la direction où elle habite, *higashi* désignant l'Est. (HMI vol.1, p. 110.) Durant l'époque médiévale, les Yokoyama-Oka se sont installés dans la vallée Makio voisine, à Karakuni dont ils seront les *shôya* à l'époque moderne, et durant ce changement, ils ont perdu tout lien avec la vallée Yokoyama. Les Yokoyama-Fukuzen avaient probablement leur résidence près de Fukuze. (HMI vol.1, p. 134 – 136.)

Il est probable comme nous le verrons dans la dernière partie, qu'à la fin de l'époque médiévale, certains des descendants des Yokoyama qui étaient restés dans la vallée et qui ont conservé une réelle influence, habitaient à Onoda.

Enfin, selon une discussion orale avec M. Yamashita Sôichi, la maison Ikebe serait l'une des branches des Yokoyama (peut-être les Yokoyama-Higashi ?). Cependant, HMI 1 distingue bien les deux et évoque à plusieurs reprises les antagonismes entre les Ikebe et les Yokoyama (p. 136 ; 153). Ce point éclaire toutefois certaines des affirmations de Yamashita Sôichi.

³⁵⁷ Ou tout au moins de la partie Ouest de la vallée, cf. note 354.

³⁵⁸ Yamashita Sôichi, « Kinsei Yokoyama-dani no za to sonraku – Butsunami to Tsubo.i ryôson tachi-ai Gozutennôsha to chiikishakai », *op. cit.* p. 161 – 162.

2) Les premiers cadastres :

A la fin de la période des provinces en guerres, lorsque Toyotomi Hideyoshi (1536 – 1598) impose un pouvoir central fort, il s'appuie sur le cadastrage des régions sous sa domination directe. Ce cadastrage doit permettre de définir de manière précise la valeur des fiefs et donc quel service il peut attendre de ses vassaux. Pour cela, il faut fixer avec précision le montant des impôts que doit chaque unité administrative, et à cette occasion, les limites administratives s'étant brouillées et de nouveaux villages étant apparus avec le temps et les guerres, ce cadastrage et les suivants vont servir à fixer un nouveau territoire administratif de base, support de l'impôt : le village.

Ainsi, le cadastre de 1594 mentionne déjà Tsubo.i, Butsunami, Shimonomiya, Fukuze, Nameri, Onoda, Oka, Ôno, mais également Kitata, Naka, Ogawa, Ôbatake, Fukinomae, Sawano, Tsu et Uchi. Les villages du premier groupe conserveront ces noms par la suite. Kitata et Naka formeront le village Kitatanaka, tandis que Kogawa et Ôbatake seront deux hameaux intégrés à Butsunami. Par contre, les Fukinomae et autres lieux ne correspondent à rien de connu, ne réapparaissant plus par la suite. Ceci permet de considérer qu'à cette époque, il existait des hameaux bien établis dans la vallée, mais que du point de vue institutionnel, le village (en tant qu'entité administrative) dont ils dépendaient n'était pas encore clairement défini.

Un autre cadastre suit celui-ci au début du XVII^{ème} siècle, durant l'ère Keichô (1596 – 1623). La différence la plus notable est peut-être que le cadastrage a évolué, passant d'un « cadastre de la vallée », à un « cadastre des villages ». Autrement dit, le cadastrage se fait désormais au niveau de chacun des villages, c'est donc à ce moment que sont définies leurs limites et leur nombre : quatorze (nombre qui variera malgré tout durant la première moitié de l'époque d'Edo). Pourtant, une attestation provenant du « bureau des comptes » du shogunat, *gosan.yôsho* 御算用所, attribue une exemption de certains impôts aux quatorze villages de la vallée et fixant le montant qu'ils doivent payer communément. Ainsi, à cette époque, il est attendu que l'impôt soit rassemblé au niveau de la vallée toute entière. Malgré le découpage en villages, l'ensemble de la vallée est appelé « village Yokoyama » 横山村 et deux *shôya* y sont instaurés : Yohei d'Onoda et Tôsaemon de Butsunami.³⁵⁹ Malgré l'existence de quatorze villages, il revient à deux *shôya* seulement de s'occuper de la répartition, du rassemblement et de l'envoi des impôts pour toute la vallée. Cependant, lors d'une dispute relative aux limites

³⁵⁹ *Izumishi-shi kiyô dai rokushû – Makiosan Sefuku-ji no rekishiteki sôgô kenkyû* 『和泉市史紀要第8集— 槇尾山施福寺の歴史的総合調査研究』 (Bulletin d'histoire de la municipalité d'Izumi, vol. 6 – enquête historique globale sur le temple Sefuku du mont Makio), publié par la municipalité d'Izumi, 2001.

territoriales entre les villages et le mont Makio, « Yokoyama Sôemon » de Butsunami participe aux discussions pour trouver un arrangement à l'amiable, et cela en tant que « *shôya de la vallée* ». Or le nom « Sôemon » associé à Butsunami renvoie directement à la famille Ikebe³⁶⁰ : l'organisation administrative et sociale du début de l'époque d'Edo est donc dans la continuité de celle de la fin de l'époque médiévale.³⁶¹

B) L'ouest de la vallée à partir du milieu du XVII^{ème} siècle :

1) *Shôya* des quatre villages :

Concernant la situation administrative de la vallée à partir du milieu du XVII^{ème} siècle, après Sôemon, aucun *shôya* n'est connu jusqu'à Jiemon de Tsubo.i en 1654. Par la suite, les villages Butsunami, Kogawa, Ôbatake et Tsubo.i sont sous l'administration d'un seul *shôya* jusque vers 1703. Un document de 1697 conforte cette certitude puisque le *shôya* Jûrôbei signe avec la mention « *shôya* de Butsunami et de Tsubo.i ». Toutefois, cinq ans auparavant, son prédécesseur qui signe en tant que *shôya* des documents pour les quatre villages précédemment cités, a écrit une attestation concernant la vente de forêts, dans laquelle il agit en tant que « *shôya* de Butsunami, Tsubo.i, Chichioni et Fukuze »³⁶² : il faudrait disposer de plus de documentation pour saisir la situation réelle de l'organisation administrative entre le début et la fin du XVII^{ème} siècle. La seule certitude est que le système en cours à cette époque dans la partie Ouest de la vallée n'est pas un système à un *shôya* par village.

Cette situation évolue à partir de 1717, quand apparaissent en même temps un *shôya* pour Tsubo.i et un pour Butsunami (comprenant les hameaux de Kogawa et d'Ôbatake) : au début du XVIII^{ème} siècle le système administratif de cette partie de la vallée se transforme pour donner un responsable par village.

³⁶⁰ Sôemon est le nom du *shôya* de Butsunami au début de l'époque d'Edo. Quant au « Yokoyama », nous pouvons le considérer comme étant le nom de la vallée, Sôemon se considérant alors comme le *shôya* de toute la vallée ou du « village Yokoyama » (mais ni le mot « vallée » ni le mot « village » n'est écrit), ou comme un nom de famille, ce que fait Yamashita Sôichi qui pense que les Ikebe sont une des branches familiales des Yokoyama. Cf. *supra*, note 354.

³⁶¹ Yamashita Sôichi, *op. cit.*, p. 162 – 163.

³⁶² Les quatre premiers « villages » correspondent au Kaminogô. Il existait donc un *shôya* centré sur le Kaminogô et par déduction, Yohei d'Onoda et ses successeurs devaient être responsables d'une zone correspondant plus ou moins au Shimonogô. Autrement dit, dès le début du 17^{ème} siècle, la division entre les deux pays était visible administrativement. Toutefois, Fukuze dépend habituellement du Shimonogô, tandis que Chichioni n'appartient ni à l'un ni à l'autre. Il se peut que les limites administratives ne correspondent pas pleinement à ce découpage, ou encore qu'elles soient mouvantes en fonction des circonstances. Malheureusement la documentation limitée pour les autres villages ne permet pas d'en savoir plus.

2) La charge tournante de *shôya* et l'organisation interne de Butsunami :

Un règlement de Butsunami, considéré comme datant de l'ère Hôreki (1751 – 1753) éclaire sur l'évolution du découpage administratif et sur celle des postes de responsables villageois au début du XVII^{ème} siècle. Tout d'abord, il apparaît que Butsunami est considéré comme le « pays racine », *hongô* 本郷, tandis que Kogawa et Ôbatake en sont des « pays branches », *edagô* 枝郷³⁶³, et que cet ensemble est régi pas un seul *shôya*. Depuis l'ère Enkyô (1744 – 1747), les trois bourgs sont organisés en quatorze « groupes », *kumi* 組, et la charge de *shôya* change de mains tous les trois ans, mais depuis quelque temps, à cause de dissensions, cela ne se fait plus et il n'y a plus qu'un (ou des) *toshiyori*. Sur ordre des autorités, il faut redonner un *shôya* au village. Il est donc décidé que cette responsabilité sera placée entre les mains de « certains paysans » des trois bourgs. Les habitants redéfinissent « les groupes » qui passent à sept et sont désormais appelés *kaito* 垣内³⁶⁴, trois forment le *hongô* de Butsunami, et respectivement deux pour chaque *edagô*. Ce village est donc organisé sur trois niveaux : le village, composé de *gô* (*hongô/edagô*) eux-mêmes partagés en *kaito*. Ensuite, la charge de *shôya* devant tourner entre chaque *kaito*, le hameau principal, Butsunami, fournit un *shôya* au village pendant trois ans, puis Ôbatake et Kogawa pendant deux ans chacun. Qui plus est, il est décidé que comme Kogawa est éloigné (18 *chô* = 2 km environ), lorsque c'est au tour de ce hameau de fournir un *shôya*, celui-ci devra déménager à Butsunami où il logera dans le bâtiment de l'assemblée du village.³⁶⁵

Cette nouvelle organisation datant des années Enkyô diffère clairement de celle du XVII^{ème} siècle.

3) La famille Ikebe et la charge de *shôya* :

Une lettre datant de 1745, écrite par le paysan Ibei au *shôya* Kin.emon et ses fils Katsuzô et Jisaemon, nous permet d'avoir quelques détails sur les changements survenus dans cette période. A cette époque, le *hongô* (Butsunami) et Saemon de la famille Sawa de Tsubo.i se disputent au sujet de la répartition de certains impôts et n'arrivent pas à trouver d'accord. Ibei demande alors à Kin.emon qui est très malade, de quitter la charge de *shôya* et de confier son sceau aux paysans pour qu'ils trouvent un accord.

³⁶³ Le *hongô* désigne ici le bourg principal et ses terres, tandis qu'*edagô* renvoie aux hameaux satellites et à leurs terres, le tout au sein d'un même village.

³⁶⁴ Ce mot suggère une division spatiale : il est généralement employé pour parler des divisions au sein d'un village, mais aussi pour désigner l'espace d'une résidence ou d'une terre agricole délimitée par exemple par une haie. C'est également le mot employé pour les ghettos de *hinin* d'Ôsaka. Le premier caractère 垣 signifie la palissade ou la haie servant de délimitation, tandis que le second 内 désigne l'intérieur.

³⁶⁵ *Ibidem*, p. 163 – 167.

Ce document nous montre tout d'abord que la famille Sawa, que nous étudierons en détail plus tard, a une influence sur Butsunami alors qu'elle n'y vit pas et cela grâce aux terres qu'elle y possède. Ensuite, nous voyons que la lettre d'Ibei est adressée au père et aux fils, ce qui indique qu'à cette époque, le poste de *shôya* est une charge familiale qui appartient alors à la famille de Kin.emon. D'ailleurs, lorsque Genbei renonce à sa charge de *shôya* en 1756 après des irrégularités dans le traitement de l'impôt, il écrit qu'il considère la charge tournante comme anormale et demande aux autorités de désigner Kin.emon dont la famille a assumé cette responsabilité depuis des générations.

A la suite de la lettre d'Ibei, la charge de *shôya* change effectivement, lui-même l'assurant pendant sept ans, puis Genbei pendant quatre ans, de nouveau Ibei (environ trois ans) et enfin Seibei et Jibei (quatre ans et un an), jusqu'en 1784 au moins. Puis les *shôya* de la période 1804 – 1846 sont : Jinsaemon, Saburôsaemon et Sôemon. Or, la lettre d'Ibei était adressée à Ikebe Kin.emon et ses fils dont l'un s'appelait Jin.emon. Pour des raisons d'écriture, il est probable que Jin.emon et Jinsaemon correspondent au même nom. Autrement dit : Jinsaemon est Jin.emon, fils d'Ikebe, ou l'un de ses descendants. De plus, Saburôsaemon et Sôemon sont également des noms utilisés dans la maison Ikebe. Il apparaît donc que les *shôya* de cette période étaient tous des membres de la maison Ikebe ou de l'une de ses branches collatérales. Ainsi, il semble que la maison Ikebe a occupé la charge de *shôya* de Butsunami jusqu'au milieu du XVIII^{ème} siècle, puis que celle-ci est devenue une charge tournante à laquelle la maison Ikebe participe à nouveau à partir du XIX^{ème} siècle.³⁶⁶

4) La partition entre Tsubo.i et Butsunami :

Quant au village de Tsubo.i, en revanche, il est administré par son propre *shôya* dès le début du XVIII^{ème} siècle. A partir de 1728, Gonsaemon reçoit cette charge qui restera dès lors dans sa famille³⁶⁷, ses descendants lui succédant dans l'ordre suivant : Tokujûrô, Shinjûrô, Gonsaemon, Tokujûrô, Gonsaemon, Tokujûrô.

Ainsi, à partir de l'analyse des évolutions de la charge de *shôya* de ces deux villages, nous pouvons établir la périodisation suivante. Au début de l'époque d'Edo et jusque vers le milieu du XVII^{ème} siècle, les impôts de la vallée sont à la charge d'un « *shôya* de la vallée »³⁶⁸

³⁶⁶ *Ibidem*, p. 166 – 167.

³⁶⁷ Il y eut également un Genbei en 1717 dont nous ne savons que peu de chose. Peut-être était-il de la même famille, mais un « registre des noms et des champs et rizières de Tsubo.i du district d'Izumi dans la province d'Izumi » considère le premier Gonsaemon comme le fondateur de cette maison. (*op. cit.* p.168)

³⁶⁸ Yamashita Sôichi a-t-il oublié Yohei d'Onoda dans son analyse, ou se concentre-t-il uniquement sur la partie Ouest de la vallée sans le dire ? Ses propos à teneur généraliste sont à prendre avec prudence dans la mesure où le thème de cette étude, porte essentiellement sur le Kaminogô, plutôt que sur l'ensemble de la vallée Yokoyama.

descendant de la maison Ikebe, mais il est possible que dans chaque village existaient des *shôya* dont la charge et la situation évoluent fréquemment. Puis à partir du début du XVIII^{ème} siècle, Butsunami et Tsubo.i apparaissent enfin comme clairement séparés, ayant chacun leur propre responsable villageois. Par la suite, au milieu de ce siècle a lieu un changement à Butsunami, où le nouveau système de *shôya* dont la fonction est désormais tournante, contraste avec la transmission héréditaire du poste de *shôya* à Tsubo.i.³⁶⁹

Les évolutions des villages peuvent aussi se voir au travers des changements de temple de référence pour l'inscription des individus et le contrôle de leur religion. Ainsi, il est attesté que jusqu'en 1691, les habitants de Tsubo.i sont enregistrés par le temple Butsunami-dera de Butsunami. A Tsubo.i se trouve un petit temple, appelé Shaka-dô et qui est affilié au Butsunami-dera. Cependant, ce Shaka-dô qui s'appelait Chôfuku-ji vers la fin du XVI^{ème} siècle, reçoit l'autorisation de s'appeler à nouveau ainsi à partir de 1691. Par la suite, en 1697, une demande est envoyée à l'intendant shogunal pour en faire le temple d'enregistrement des habitants de Tsubo.i, et il est précisé que de son côté, le Butsunami-dera reste le temple d'enregistrement de Butsunami, mais également d'Ôbatake et de Kogawa. Enfin, il est demandé de permettre que le Chôfuku-ji puisse quitter la tutelle du Butsunami-dera pour devenir le subordonné du Zenpô-in du mont Kôya : il ne s'agit pas seulement de rompre son rapport de subordination avec le Butsunami-dera, mais bien de se placer sur un pied d'égalité avec lui. Ainsi, la fin du XVII^{ème} siècle voit la séparation totale de Tsubo.i et de Butsunami : sur le plan administratif, en ayant désormais son propre *shôya* et sur le plan de l'enregistrement et donc du contrôle des populations en ayant son propre temple pour ce faire.³⁷⁰

Chapitre 2 : Le sanctuaire Kaminomiya et l'Ouest de la vallée :

Après avoir vu le processus par lequel les villages de l'Ouest de la vallée Yokoyama sont passés pour atteindre la situation du début du XVII^{ème} siècle, rapprochons nous du sanctuaire Kaminomiya proprement dit.

A) Le sanctuaire Kaminomiya et sa prêtrise :

1) Description physique du sanctuaire :

Voici tout d'abord une première description du sanctuaire lui-même, datant de la fin du XIX^{ème} siècle. Il s'agit d'une mention portée dans un document de la famille Sawa, le

³⁶⁹ *Ibidem*, p. 167 – 168.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 169 – 170.

« Registre des temples et sanctuaires de l'ère Kansei (1789 – 1800), corrigé ». Le sanctuaire est décrit de la manière suivante : il est enregistré sous l'appellation « Sanctuaire Gozutennô commun à Butsunami et Tsubo.i », dont le prêtre est Sawa Sôemon (comme il s'appellera Kudayu à partir de 1795, cela nous indique que ce registre date de la période 1789 – 1795), habitant Tsubo.i. Ses terres non-imposables sont composées de l'enceinte et de forêts montagneuses, pour 10500 *tsubo* (soit 34650 m²), et lui sont associés un *kariya*³⁷¹ et deux *torii*. Sur son territoire se trouve également le sanctuaire Ono-Uto dont le bâtiment date de 1775 et devant lequel se trouve un *torii*, ainsi que le temple Seigan-ji.³⁷²

Précédemment, un rapport datant de 1701 et rédigé par le prêtre Yosaemon et le représentant de l'*ujiko* Hanzaeon, précise que le sanctuaire est commun aux deux villages et que la prêtrise est tournante : le prêtre est le *ichirô* 一老, ce qui signifie qu'il est le « plus ancien », mais de quel groupe ? Le texte précise ensuite que le sanctuaire est celui de la divinité Gozutennô et qu'il a un *massha* 末社, un sanctuaire subordonné, le contexte permettant de comprendre qu'il s'agit du sanctuaire Ono³⁷³, et s'il existe bien un seul *kariya*, la description donne trois *torii*, sans distinction d'appartenance. Pour finir, nous apprenons que l'enceinte a été exemptée dès 1610, mais que la date de fondation du sanctuaire est inconnue, même si le palanquin sacré est gravé d'une dédicace datée de 1563.

Ainsi, deux évolutions sont visibles entre 1701 et les dernières années du XVIII^{ème} siècle : l'une étant que la prêtrise est passée d'une prêtrise tournante aux modalités pour l'instant inconnues, à une prêtrise héréditaire au sein de la famille Sawa, et l'autre que le sanctuaire Ono est passé du statut de sanctuaire subordonné, à ce point indistinct du sanctuaire Gozutennô que son nom n'est même pas donné dans les rapports, à celui de sanctuaire bien distinct. Cela se traduit également par une description plus précise de l'appartenance des *torii* : elle passe de trois *torii* sans distinction, à deux dépendant du Gozutennô-sha et un dépendant du sanctuaire Ono.

Cependant, un autre rapport datant de 1706 (mais connu par une copie datant de l'ère Bunka (1804 – 1817) est intrigant car si la description du sanctuaire lui-même ne diffère pas de celle de 1701, pour le prêtre, il est écrit : « prêtre : Gorôbei de Tsubo.i ». Autrement dit, la

³⁷¹ 仮屋 : dans les sanctuaires shintô, un *kariya* est généralement une structure plus ou moins temporaire destinée à accueillir un palanquin sacré et établie à côté du sanctuaire ou au lieu servant d'objectif à la procession du palanquin (*tabisho*). Dans le cadre du sanctuaire Kaminomiya, le *kariya* semble être le lieu de rassemblement de l'assemblée du sanctuaire. (Voir ci-après).

³⁷² *Ibid.*, p. 170.

³⁷³ Le texte mentionne bien le sanctuaire Ono et non pas le sanctuaire Ono-Uto. C'est un élément poussant à considérer que durant l'époque d'Edo le sanctuaire Kaminomiya était dédié à Ono et le Shimonomiya à Uto.

prêtrise a évoluée durant les cinq ans précédant 1706, alors que le statut du sanctuaire Ono ne change qu'après 1706.

2) La prêtrise et famille du prêtre :

Ainsi, outre le changement de statut et d'organisation du sanctuaire, une autre évolution de ce siècle est la prêtrise qui fait l'objet de disputes, au début du XVIII^{ème} siècle notamment.

Après la mort du prêtre Yosaemon le 11^{ème} mois 1727, une querelle éclate à propos du choix de son successeur. Dans ce cadre, une plainte est envoyée à l'intendant shogunal le 11^{ème} mois 1728 par un groupe d'habitants de Tsubo.i : le *shôya* Gonzaemon, le représentant des paysans Jin.emon et cinq autres individus : Itarô, Sôemon, Jin.emon, Tokueemon et Yosaemon.³⁷⁴ Ils affirment que la charge de prêtre est certes tournante, mais au sein de cinq familles : celles des cinq personnes précitées. Ils expliquent également que le choix du successeur est effectué par ces familles assemblées avec consultation des officiers villageois des deux villages. Enfin, ils font remonter cette pratique aux « temps anciens », mais précisent qu'elle date au moins de l'ère Eiroku (1558 – 1569), environ cent soixante ans auparavant, période qui a connu sept générations de prêtres. A ce document, ils joignent un autre mentionnant les prêtres précédents, leur période d'activité et celui dont ils sont l'ancêtre (tableau 6).

Tableau 6 : Liste de prêtres du sanctuaire Kaminomiya (1558 - 1727)

Période	Nom du prêtre	Dont le descendant est	Durée	Génération
De 1558 – 1569 à 1586	Yosaemon	Yosaemon	Environ 20 ans	une
De 1586 à 1599	Yosaemon	Yosaemon	14 ans	une
De 1599 à 1637	Yosaemon	Sôemon	39 ans	une
De 1637 à 1658	Kichiemon	Itarô	22 ans	une
De 1658 à 1676	Tokueemon	Jin.emon	19 ans	une
De 1676 à 1700	Yosaemon	Yosaemon	25 ans	une
De 1700 à 1727	Yosaemon	Yosaemon	28 ans	une

Table réalisée à partir du tableau 2 p. 174 (Yamashita Sôichi, *op. cit.*)

Ce document est intéressant car il appose chaque prêtre au nom de celui dont il est l'ancêtre. Or, sur les cinq familles prétendant se partager le privilège de la charge de prêtre, seules quatre apparaissent nommément ici, Tokueemon n'y figurant pas. Cependant, le cinquième prêtre s'appelant Tokueemon, nous pouvons nous demander si le Tokueemon de 1727 ne serait pas le chef d'une branche collatérale d'une famille descendant de ce cinquième prêtre et dont la branche principale serait Jin.emon. Nous pouvons également voir que cinq

³⁷⁴ Précisons que ces cinq personnes sont toutes de la maison Sawa.

prêtres sur sept portent le nom de Yosaemon et que quatre d'entre eux sont les ancêtres du Yosaemon de 1727 : même au sein des cinq familles, celle de ce dernier semble avoir une place prépondérante.³⁷⁵

Bien entendu, les affirmations de ces cinq personnes sont loin d'être vérifiables, mais il est important de comprendre qui elles sont. Trois mois auparavant, une lettre demandant l'avis de quelqu'un travaillant sous les ordres du préfet de Saka.i a été envoyée. Ni le destinataire ni les expéditeurs ne sont connus, mais il est certain qu'elle a été émise par un habitant de Tsubo.i. Selon ce document, ces cinq familles forment la « maison Yosaemon » et sont rassemblées dans le *kannushi kaito* : le *kaito* du prêtre. Autrement dit, il existe au sein de Tsubo.i un territoire où les familles étroitement liées à la prêtrise sont installées. Il faut mettre cette information en regard de l'organisation interne de Butsunami où sept *kaito* ont été définis pour la charge tournante de *shôya* : Tsubo.i connaît également un tel découpage sans que nous sachions vraiment son utilité. Ensuite, il est relaté que ces familles rassemblées ont décidé que le fils de Yosaemon, Ihachi, serait le prochain prêtre, et l'ont fait savoir aux deux villages : ils considèrent donc que le choix du nouveau prêtre est entre leurs mains. Mais le *shôya* de Butsunami leur a répondu que, puisque sur le « registre révisé des temples et sanctuaires » il est écrit que la prêtrise est tournante, il est temps qu'elle passe à un habitant de Butsunami.

Enfin, il est également fait mention de tensions avec Butsunami relatives au déroulement du Dainenbutsu : cette dispute dont nous parlerons un peu plus loin avait déjà éclaté. Tsubo.i soupçonne alors Butsunami de comploter « beaucoup de choses » car ils ont établi des contacts au sein de la résidence du préfet de Saka.i. Il est intéressant de voir que les deux disputes, celle relative à la prêtrise, et celle concernant le Dainenbutsu, se déroulent durant la même période.³⁷⁶

La querelle sur la prêtrise est résolue en 1729, grâce à l'entremise de Buhei, *shôya* d'un *edagô* de Butsunami : il est décidé que le successeur serait bien Yosaemon (Ihachi qui a changé de nom). Cependant, il n'est pas précisé si le mode de désignation est modifié ou non. Cependant, en 1733, l'assemblée du sanctuaire, le *miyaza*, établit un acte, l'« attestation de changement [de règlement] », qui nous permet d'entrevoir le résultat de cet accord. Cette

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 172 – 175.

³⁷⁶ Voir sous-chapitre C, 3 et 4, p. 164 à 165; le contexte de la querelle du Dainenbutsu et les raisons pour lesquelles le préfet de Saka.i est impliqué y sont décrits.

décision du *miyaza* est rédigée en sept articles, le cinquième expliquant probablement la raison pour laquelle il a fallu revoir le fonctionnement de l'assemblée du sanctuaire, nous y reviendrons plus tard. Il n'est question du prêtre qu'à trois moments : le premier article définit qui peut prétendre à la prêtrise, la toute fin du second interdit à quiconque excepté le prêtre d'entrer dans le sanctuaire, les offrandes devant donc lui être confiées, et le début du quatrième, portant sur le placement de chacun lors de l'assemblée, place le prêtre en premier.³⁷⁷ Le premier article explique que depuis longtemps, la prêtrise est la fonction de la famille Sawa de Tsubo.i et que le prêtre a, en toutes choses, la mainmise sur le sanctuaire. Autrement dit, depuis la mention équivoque « prêtrise tournante » portée sur les rapports à l'intendant, puis l'accord faisant du fils du précédent prêtre son successeur mais sans pour autant – semble-t-il – régler la question, cette fois l'origine du prêtre est clairement établie : il appartient donc à la maison des Sawa, composée de cinq familles. A cette fixation de la prêtrise sur la famille Sawa s'ajoute la mention selon laquelle le prêtre domine en toutes choses sur les questions du sanctuaire et que lui seul peut y entrer : la place unique et prépondérante du prêtre est clairement exprimée.³⁷⁸

B) Fonctionnement de l'assemblée du sanctuaire au XVIII^{ème} siècle :

1) Les membres de l'assemblée du sanctuaire :

Le reste de l'attestation précédemment évoquée concerne essentiellement le règlement de l'assemblée du sanctuaire. Il est tout d'abord dit dans l'article deux, que les familles membres du *miyaza* présenteront les offrandes et participeront aux cérémonies dédiées à la divinité tutélaire. Lorsque les familles des deux villages sont assemblées, les participants s'asseyent dans un ordre allant du plus âgé au plus jeune, et quant aux offrandes, nous avons vu qu'ils doivent passer par le prêtre pour les présenter à la divinité. Il est également dit que ceux qui feront preuve de paresse ou d'inconvenance lors de ces cérémonies seront immédiatement exclus du groupe des « familles du *za* », prenant le statut de « hors du *za* » (*zaga.i* 座外).

Le second article est particulièrement intéressant pour la compréhension des particularismes de ce *miyaza* au XVIII^{ème} siècle. Il y est donné les conditions faisant de

³⁷⁷ Au revers de la lettre est également inscrite la mention : « attestation sur la prêtrise tournante entre cinq personnes », cependant mis à part le premier article et à la fin du second, il n'est pas vraiment question de prêtrise mais plutôt du *miyaza*. Cette mention a donc sûrement été ajoutée après l'accord par le propriétaire du document, de la famille Sawa, afin que lui-même ou ses descendants puisse facilement le retrouver dans le cas où il serait nécessaire de défendre à nouveau leur droit sur cette fonction.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 175 – 177.

quelqu'un un membre du *za* : il faut avoir l'un des « quatre noms » (*shisei* 四性) qui sont Hibara, Shikita, Ta.ira et Katsuragi, et être inscrit sur le « registre du riz et des fleurs de l'assemblée » (*Zakô hana-kome chô* 「座講花米帳」). Les familles « nouvelles », qui ne sont pas « légitimes »³⁷⁹, sont hors du *za*. Mais, même en faisant partie du groupe privilégié pouvant participer à l'assemblée, tenir des propos « égoïstes » ou faillir à régler sa part des frais de l'assemblée amènent à l'exclusion, et à l'interdiction de participer à l'assemblée qui se tient au *kariya*.

A propos de ce *kariya*, il s'agit d'un bâtiment mentionné dans les registres et autres rapports envoyés à l'intendant shogunal et décrivant le sanctuaire. Ce mot fait généralement référence à un lieu où est entreposé un palanquin sacré entre les fêtes pour lesquelles il est utilisé, or nous avons vu qu'il existe effectivement un tel palanquin. Il serait donc logique que ce palanquin soit conservé dans ce *kariya*, mais il apparaît ici que le *kariya* sert aussi de lieu de rassemblement pour le *miyaza*. Selon des documents de l'ère Bunka (1804 – 1818), ce rassemblement correspond à la cérémonie de déroulement des rouleaux du *Sûtra de la Perfection de Sagesse* (*Daihannya-kyô* 大般若經) qui a lieu chaque année le 11 du 6^{ème} mois.

Ainsi donc, le *miyaza* du sanctuaire Kaminomiya n'est pas constitué de la totalité des habitants des deux villages, mais des membres de familles partageant l'un des « quatre noms » évoqués ci-dessus, formant un groupe fermé.

Le cinquième article revient à nouveau sur cette composition et sur la question de légitimité. Il apparaît alors que Itarô de Tsubo.i (dont nous avons vu qu'il appartient à la « maison » Sawa) et Mosaku de Butsunami sont dans une situation où, pour une raison inconnue, leurs familles risquent de perdre cette « légitimité » et donc d'être placées « hors du *za* ». Or si ce type de situation se poursuit, le nombre de familles du *za* va peu à peu diminuer. Ce risque constitue la raison pour laquelle ce nouveau règlement a été pris : il fixe une nouvelle règle qui permet de faire succéder quelqu'un à une telle famille, même s'il vient d'un autre village.³⁸⁰ Ainsi, le *miyaza* réaffirme le particularisme des familles qui le

³⁷⁹ En comparant avec d'autres *miyaza* de la région, nous pouvons penser que cette catégorie inclut les descendants des serviteurs des familles aisées, qui ont fondé leurs propres familles après s'être émancipé de leur servage. Les étrangers venus s'installer dans la vallée sont bien entendu également visés.

³⁸⁰ Ici, le texte précise que « la personne venant d'un autre village », c'est à dire qui est adoptée, doit avoir un lien du sang avec sa famille adoptive : 「向後は他村ニ而も右四性之血縁之者を筋目相糺、相続人ニ候ハヽ」, et poursuit en expliquant que dans ce cas il faut payer un droit d'entrée de 50 *monme* d'argent, et que « [cette personne] sera inscrite sur le registre à l'emplacement des [membres âgés de] 11 ans » : 「十一才之座席花米帳」. Autrement dit, même s'il s'agit de quelqu'un de plus âgé, le successeur sera assis parmi les membres qui avaient 11 ans au moment où il a intégré l'assemblée. Il s'agit peut-être d'un système permettant de s'assurer qu'un nouveau venu ne puisse assumer une charge avant d'avoir pu s'accoutumer au fonctionnement du *miyaza* local.

composent et l'exclusivité de sa participation aux familles portant l'un des « quatre noms ».³⁸¹ Cependant, ces noms n'étaient pas utilisés hors du *miyaza*, de ses cérémonies ou des documents qui le concernent.³⁸²

2) La répartition des places et organisation interne :

Quant à l'article quatre, il traite du placement des membres du *za* au moment de l'assemblée. Il est assez difficile à comprendre, mais nous pouvons ici utiliser le document appelé « A propos du registre du riz et des fleurs éclatantes [de la cérémonie] du *shushô-e* du temple Butsunami-dera » (「仏並寺修正会御明華米帳之事」) daté de 1720, le *shushô-e* étant une cérémonie bouddhique qui se tient chaque année au début du premier mois et durant laquelle on prie pour une bonne récolte. Ce document enregistre la place de chaque membre lors de cette cérémonie, et nous comprenons alors que le « registre du riz et des fleurs » dont il est question dans le règlement de 1733 sert à noter la place de chacun dans l'assemblée.

Le premier à venir sur la liste est le prêtre, portant ici le nom de Hibara. Il est dit qu'il doit offrir les onze gâteaux de riz (*mochi* 餅) et les fleurs qui ont été préparés. Puis viennent trente-trois personnes dont le nom personnel est précédé par Hibara, Shikita, Tai.ra ou Katsuragi, suivis de gens dont le nom personnel est uniquement précédé de la mention « *azana* » 「字」. A leur suite viennent les « sièges du milieu », *nakaza* 中座, dont les membres portent tous *azana* à la place d'un nom. Puis viennent les « sièges des moines », *sôza* 僧座, tenus par deux moines appelés Daihōshi Baichū-bō 大法師梅中坊 (le grand maître de la Loi Baichū) et Hōshi Kiyū-bō 法師亀有坊 (le maître de la Loi Kiyū). A propos de ces derniers, la fin de ce document permet de comprendre que Kiyū en est l'auteur, qu'il vit dans un des ermitages du mont Makio subordonnés du temple Sefuku-ji. Nous pouvons supposer que l'autre moine vient également du mont Makio. A la fin de la liste, se trouvent les « sièges fixés », *kimeza* 定座 avec deux noms.³⁸³

Concernant les deux *kimeza* et le *nakaza*, le règlement de 1733 indique pour les premiers qu'il s'agit des positions inférieures (littéralement, des sièges du fond, *matsuseki* 末

³⁸¹ *Ibidem*, p. 177.

³⁸² HMI vol.1, partie 3, chapitre 2, p. 237. De fait, nous avons déjà rencontré les Sawa et Ikebe, qui bien que membre du *za* n'utilisent pas leur nom de famille du *za* dans la vie de tous les jours.

³⁸³ Cette liste de noms comporte également un élément intéressant dont Yamashita Sōichi ne parle pas. Chaque nom est suivi du nom personnel (l'équivalent du prénom), lui-même suivi d'une mention difficilement traduisible : soit 如共 (*tomonogotoku* ?), soit *maru* 丸. Il ne nous a pas été possible de voir le document original et sa copie incluse dans le présent article abrège la liste des noms. Cependant, les individus qui y paraissent avec la mention 如共, ont tous des noms en « -emon » ou « -hei », tandis que ceux qui portent la mention *maru* 丸, ont un nom personnel en « -nosuke » ou « -rō ». Le premier groupe semble ainsi correspondre aux adultes et le second à celui des jeunes gens non-mariés (aucune femme n'est mentionnée). La participation aux rites du *miyaza* n'est donc pas réservée aux seuls adultes.

席) du groupe des anciens, *nenrô* 年老. Quant au second, il s'agit des positions inférieures, les sièges du fond, de l'assemblée dans son ensemble. Aussi, la première moitié de cette liste établit le placement suivant : le prêtre arrivant en premier, il est sur le siège du haut, le *kamiza* 上座, ensuite viennent les membres de l'assemblée, répartis entre sièges de droite et sièges de gauche, puis à la fin de ce groupe siègent les dix anciens. La place des moines n'apparaît pas dans ce règlement mais c'est sûrement dû au fait qu'ils appartiennent au mont Matsuo qui, pour le *miyaza*, est un élément extérieur : devant fixer une nouvelle règle de fonctionnement, les moines venant de l'extérieur n'ont pas été pris en compte. A ce sujet, le fait que les moines dirigeant la cérémonie du Shushô-e du sanctuaire Shimonomiya ne viennent pas du mont Matsuo mais du mont Amano nous donne une idée intéressante des rapports de domination au sein de la vallée durant l'époque médiévale !³⁸⁴

Sur le partage entre sièges de gauche et sièges de droite, ces documents ne sont pas plus précis. Cependant, un autre, datant de 1757 et qui concerne uniquement le *za* de Butsunami, nous apprend que ses membres étaient répartis en fonction de leurs noms : les treize Shikita sont assis à gauche et les cinq Hibara à droite. Le seul qui porte *azana* à la place d'un nom est placé parmi les sièges de droite. En somme, la division en droite et gauche du *miyaza* du sanctuaire Kaminomiya n'est pas relative au village de résidence, mais du nom porté au sein du *za*. En ce sens, il s'agit réellement d'une assemblée « commune aux deux villages » (「兩村立会」) : ce groupe fonctionne à un autre niveau que celui des villages tels qu'ils ont été définis au début de l'époque d'Edo. Autre remarque importante sur cette liste de membres : le premier nom est celui de Shikita Kin.emon, il s'agit donc du chef de la maison Ikebe. Or il porte la mention : « *chôja* général de notre pays » 「当郷惣長者」 et le texte explique que « la position de *chôja* doit être attribuée éternellement à la famille de Kin.emon ». Le terme *chôja* peut désigner une personne âgée, mais aussi quelqu'un de riche, ou encore le dirigeant d'un « clan ». Cette appellation se rapporte ici à la place que la maison Ikebe occupe depuis l'époque médiévale et qu'elle continuera à occuper au XVIII^{ème} siècle, et à sa position centrale au sein du *miyaza* comme ailleurs. De plus, comme dans le *miyaza* elle porte le nom de Shikita, nous savons qu'elle appartient au groupe qui siège à gauche.³⁸⁵

Revenons au règlement de 1733. Dans son quatrième article, il évoque des « chefs de *za* », *zatô* 座頭. Il indique que jusqu'aux années Kanbun (1661 – 1672), le chef de *za* est le plus âgé de ceux qui siègent à gauche mais que par la suite, lorsque la charge de *shôya* des

³⁸⁴ Yamashita, *op. cit.*, p. 178.

³⁸⁵ Il paraît intéressant de relever que si l'un des pouvoirs traditionnels locaux, la maison Ikebe, est nommé Shikita dans le cadre du *miyaza*, l'autre, la maison des Sawa, prêtre du sanctuaire, est nommé Hibara.

« deux villages » (peut-être s'agit-il de Tsubo.i et Butsunami) est transmise par Yohei d'Onoda à Jisaemon de Butsunami, il est jugé inconvenant que celui-ci siège parmi les places du fond. Aussi après concertation de l'ensemble du *miyaza*, il a été décidé de lui attribuer la place de chef. Et le texte poursuit, expliquant que sans tenir compte de l'habitude qui dirigeait son attribution, il est décidé que la place de chef de *za* ne serait pas déterminée.

On sait donc ainsi qu'avant l'ère Kanbun le *zatô* est le premier de ceux des anciens qui siègent à gauche³⁸⁶. Or, comme ce sont les Shikita qui siègent à gauche, le *zatô* devait être le premier d'entre eux, c'est à dire le chef de la maison Ikebe. Ceci explique ce que signifie « décider que cette place ne serait plus fixée » : elle n'est plus réservée à une maison particulière, ce qui vise les Shikita. Cette décision est d'ailleurs prise par le *miyaza* dans son ensemble et rend donc tout le monde égal, chacun pouvant espérer siéger un jour à cette place. Pourtant, nous pouvons voir grâce au document de 1757, qu'en réaction à cela, le *za* de Butsunami décide de redonner une place particulière au chef de la maison Ikebe, mais uniquement dans le *za* du village. Ce point sera un élément de discorde important lors d'une dispute qui éclatera durant l'ère Bunka (1804 – 1818), mais qui nous n'aborderons pas ici.

Enfin, cette mention sur Jisaemon, nouveau *shôya* à qui avait été attribuée la place de *zatô*, nous permet de comprendre la chose suivante. Sachant qu'un ou deux *shôya* administraient l'ensemble de la vallée au début de l'époque d'Edo, et qu'à l'entrée du XVIII^{ème} siècle le découpage en villages ayant chacun son *shôya* était réalisé, quand Yohei d'Onoda transmet la charge des « deux villages » à Jisaemon, l'organisation est effectivement passée d'un système global avec un (parfois deux) *shôya* pour l'ensemble de la vallée, à un système à un *shôya* par village. Cependant, comme au niveau de l'enregistrement des populations au temple local Tsubo.i est encore inclus dans Butsunami, nous pouvons supposer qu'à cette époque Jisaemon est instauré *shôya* de l'ouest de la vallée (les deux villages).³⁸⁷

C) Le Dainenbutsu et le Kaminogô :

Jusque-là, ce travail a été consacré à l'analyse de la partie Ouest de la vallée Yokoyama puis au sanctuaire, à sa prêtrise et à l'organisation interne de sa fraternité. Il se poursuit au travers de l'analyse des rapports entre les villages du Kaminogô et le Dainenbutsu.

³⁸⁶ Si le reste de l'explication de Yamashita Sôichi semble pertinente, il est important de noter que la séparation gauche/droite entre les noms Shikita et Hibara n'est confirmée que pour le *za* de Butsunami, pas pour l'ensemble du *za* de Kaminomiya, ou tout au moins celui de Tubo.i, qui comptait deux autres noms (Taira et Katsuragi).

³⁸⁷ *Ibidem*, p. 179 – 180.

1) Le *dôjô* du Dainenbutsu vers 1728 :

Le Dainenbutsu³⁸⁸ a déjà été évoqué à plusieurs reprises, nous allons ici le présenter un peu plus explicitement à partir des documents trouvés dans les familles Ikebe et Sawa : il s'agit donc d'une présentation centrée sur le Kaminogô. Sur une peinture de Ka.ison, il est écrit qu'en 1277, un *nyôrai* appelé Tendoku³⁸⁹ est descendu du ciel dans le territoire des six villages du canton d'Ikeda et a entonné le « Dainenbutsu de la plaine de Mida », puis qu'en 1330, le moine Ka.ison est passé par soixante-quatre lieux et que trente-sept d'entre eux ont commencé le « tour du pays » (*ka.igô* ou *mawarigô* 廻郷). Depuis ce temps, tous les 10 de chaque mois, cette peinture, l'objet du culte, tourne entre les lieux que Ka.ison a visités et des cérémonies ont lieu. Certes, il est un peu difficile de considérer ce récit comme une preuve tangible, mais cette image ayant été peinte en 1386, il est certain qu'à la fin du XIV^{ème} siècle, des cérémonies de Dainenbutsu ont lieu en trente-sept localités différentes de la province d'Izumi. A l'époque d'Edo, le nombre de villages concernés est encore de trente-sept, mais ils ne correspondent pas à ceux de l'époque médiévale. En effet, dans les années Tenna (1681 – 1683), neuf villages ont quitté ce groupe, le nombre de villages restant étant de... trente-sept, ramenant à quarante-six leur nombre pendant les années précédentes. Parmi ces villages, certains reçoivent l'objet du culte et effectuent les cérémonies de manière autonome, tandis que d'autres se regroupent pour recevoir le Dainenbutsu. Un village ou groupe de villages recevant le Dainenbutsu est appelé *dôjô* 道場, et il y en a onze durant l'ère Shôtoku (1711 – 1716). Dans l'Ouest de la vallée Yokoyama, Butsunami, Ôbatake et Tsubo.i forment ensemble un *dôjô* et avant le début du XVIII^{ème} siècle, il est dit que ces cérémonies et l'exposition du tableau qui fait l'objet des vénération ont lieu au temple Butsunami-dera.³⁹⁰

Mais, en 1728, les vingt-trois membres du *za* de Butsunami et les vingt membres du *za* de Tsubo.i rédigent un accord modifiant la répartition des tâches entre les deux villages. Dans un premier article, il est rappelé que les familles de l'assemblée du sanctuaire dirigent le Kannon-dô qui est commun aux deux villages et dans lequel a lieu le Shushô-e. Le second article dit que le Dainenbutsu se tient dans le Kannon-dô « commun aux familles du *za* des

³⁸⁸ Le Dainenbutsu 大念仏 est une pratique religieuse qui consiste à invoquer le nom du bouddha Amida à haute voix.

³⁸⁹ Tendoku-nyôrai 天得如来 : un *nyôrai* est un bouddha qui se manifeste dans le monde pour sauver les hommes. Mais ce nom ne correspond pas à un bouddha connu. En revanche, le temple Dainenbutsu-ji qui est au cœur de la branche Yûzûnenbutsu de l'école Shingon vénère une image du bouddha Amida entouré de dix bodhisattva, appelée *jûisson tendoku nyorai*. Cette légende a, semble-t-il, mélangé les noms et les genres.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 180.

deux villages ». Nous avons vu précédemment qu'il se trouve dans l'enceinte du sanctuaire et dans le registre qui l'évoque, son nom est précédé de la mention « commun aux deux villages » : il s'agit donc d'une communauté sous l'égide du *miyaza* des deux villages. Ces deux premiers articles indiquent que dans ce lieu de culte ont lieu deux types de cérémonies liées au *miyaza*, des cérémonies se tenant tous les ans et le Dainenbutsu qui se tient plus rarement, une fois par cycle de plusieurs années. Le Dainenbutsu est donc considéré comme une cérémonie liée à l'assemblée du sanctuaire.

Le troisième article concerne « l'accueil » et la « conservation » du Dainenbutsu. L'accueil consiste à aller chercher au *dôjô* précédant la peinture et les objets du culte, le *dôjô* précédant étant le Sei-dô de Kitatanaka. Notons déjà qu'à cette époque ce ne sont pas encore les officiers villageois qui se chargent de ce transfert mais les familles du *za*. La conservation fait référence à la période qui s'écoule entre la réception de ces objets et la veille de la cérémonie bouddhique à la suite de laquelle ils seront envoyés au village suivant. Durant cette période ont lieu des offrandes de fleurs, entre autres, et des pèlerins se rendent au lieu de conservation et d'exposition pour vénérer la peinture et assister aux cérémonies. Ce lieu était autrefois le temple Butsunami-dera mais l'accord de 1728 modifie cela et fait du Kannon-dô le lieu de conservation et d'exposition : la mainmise sur le Dainenbutsu est alors passée du temple aux deux villages, c'est à dire dans le cas présent, au *miyaza*. C'est là de l'objectif de ce nouveau texte : faire passer le Dainenbutsu sous la direction du *miyaza*.

Le quatrième article est un rappel du fait que les cérémonies du sanctuaire Gozutennô et les assemblées du *miyaza* sont réglées par les familles du *za* des deux villages assemblées. Quant au cinquième, il précise que les précédents ne peuvent être modifiés sans l'approbation de l'ensemble des familles de l'assemblée du sanctuaire.

Cependant, les deux premiers articles parlent des cérémonies ayant lieu dans le Kannon-dô qui est commun aux deux villages, tandis que le quatrième explique que les cérémonies du sanctuaire et les assemblées sont tenues par les familles du *za* des deux villages, assemblées. Or, n'est-ce pas différent ?³⁹¹

On peut comparer ce règlement à celui que prendra par le *miyaza* en 1733, il n'y est question ni du Kannon-dô, pourtant sensé être sous la direction des familles du *za*, ni des cérémonies de Shushô-e sensées s'y dérouler³⁹², ni du Dainenbutsu. C'est que ce règlement ne

³⁹¹ Ici, il est difficile de transmettre ce sur quoi insiste M. Yamashita. Il s'arrête sur l'emploi d'un terme, *tachia.i* 立会 ou 立合, qui signifie généralement « une assemblée » mais qu'il faut souvent considérer comme signifiant « possédé en commun » (et donc « géré en assemblée »).

³⁹² Pour rappel, le Shushô-e dont il est question dans ce règlement, a lieu dans le *kariya* du sanctuaire.

concernera que le sanctuaire Gozutennô, tandis que cette fois, tant le sanctuaire (4^{ème} article) que le Kannon-dô (1^{er} et 2^{ème} articles) sont concernés. Cet accord de 1728 est donc le règlement d'une organisation à deux facettes, même s'il s'adresse à peu près aux mêmes personnes.

Ce document montre que des changements s'opèrent dans l'organisation du Dainenbutsu en 1728. Auparavant l'accueil et la conservation étaient respectivement de la responsabilité du *za* et du temple. A présent, la conservation et l'exposition ne se font plus dans le temple mais dans le Kannon-dô géré en commun par les deux villages, passant ainsi sous la direction du *miyaza*. En revanche, l'accueil et les cérémonies bouddhiques ne subissent pas de changement et restent sous la direction du *za*. Autrement dit, le Dainenbutsu dans son ensemble est désormais dirigé par le *miyaza*. Dans ce document, le *za* est toujours mentionné comme étant commun aux deux villages, ce qui donne au *dôjô* un aspect communautaire fondé sur une certaine égalité entre villageois. Ainsi, le temple de Butsunami, trop fortement lié à un seul village depuis la sécession de Tsubo.i et l'enregistrement de ses habitants auprès du Chôfuku-ji est plus le temple de référence pour l'ensemble des habitants concernés par le Dainenbutsu. Par cet accord, la direction du Dainenbutsu est remplacée par une organisation inter-villageoise.³⁹³

2) La maison Ikebe et le Dainenbutsu :

Cependant, l'analyse de cette évolution n'est pas si simple : comme nous l'avons vu précédemment, le *za* est composé de membres appartenant à certaines familles bien particulières, tandis que les rites religieux qui lui sont liés sont le monopole du prêtre. Aussi est-il nécessaire d'approfondir encore l'étude des résultats de ce nouveau règlement à la lumière des rapports internes de cette assemblée et de son environnement social. Il nous faut également connaître la situation à l'époque où ont lieu ces changements, ainsi que les réactions à ce nouveau règlement.

Le 10^{ème} jour du 11^{ème} mois de 1727, un an avant la rédaction du règlement, les gens du *za* de Butsunami et Tsubo.i sont allés chercher les objets du Dainenbutsu à Kitatanaka et les ont confiés au temple Butsunami-dera jusqu'à la cérémonie finale. Mais, au printemps suivant, le préfet de Saka.i demande au village de Fuchû de lui confier la peinture qui fait l'objet du culte pour l'inspecter. Fuchû répond qu'il ne peut pas en décider seul. Aussi ce village convoque une assemblée de « la vingtaine de *dôjô* », qui refuse d'accéder à la

³⁹³ *Ibid.*, p. 181 – 182.

demande du préfet pour cause d'absence de précédent. A la suite de quoi, l'intendant shogunal de Kyôto, passant par les intendants des fiefs privés, mène l'enquête. Les *shôya* de tous les villages concernés sont convoqués, dont Kin.emon³⁹⁴ de Butsunami et Gonsaemon de Tsubo.i. A la suite de cette convocation, sur le document portant les signatures de chacun, Kin.emon écrit de son seul chef le *nota bene* suivant : « la conservation [et l'exposition] se font au temple Butsunami et la cérémonie bouddhique au Kannon-dô ». Voyant cela, une partie du *za* souhaite que ce *nota bene* soit retiré, ce qui amènera le *za* à rédiger le règlement précédemment évoqué. Il est donc le résultat d'une opposition entre Kin.emon de la maison Ikebe et le reste des familles du *za*.

Le 22 du premier mois de 1728, à l'occasion d'un rite du sanctuaire, il fut discuté de la cérémonie bouddhique du 28 marquant la fin du Dainenbutsu, et décidé qu'elle ne pourra pas avoir lieu puisque le Dainenbutsu fait l'objet d'une enquête à la préfecture de Saka.i, mais que, « selon les précédents règlements », cette cérémonie est sous la direction du *za*. Or, pour une raison inconnue, Kin.emon n'est pas présent lors de cette assemblée et quand cela lui est communiqué, il fait connaître son désaccord. Après négociations, il est décidé que cela sera rediscuté en assemblée le 26. Cependant, cette assemblée n'a pas lieu car le préfet de Saka.i demande l'envoi de la peinture du *nyôrai* le 26. Le 25, après une réunion des représentants de la « vingtaine de *dôjô* », les *shôya* de Butsunami et Tsubo.i, ainsi que les anciens³⁹⁵ se rendent à la résidence du préfet de Saka.i, et la peinture y reste jusqu'au 27, empêchant l'assemblée du 26 d'avoir lieu. Ainsi, le jour de la cérémonie arrive sans que le *za* puisse non seulement obtenir l'accord d'Ikebe Kin.emon, mais surtout passer par le processus de décision en assemblée impliquant l'accord de tous.

Une plainte portée par le temple Butsunami-dera à l'intendant, le 6 du mois suivant, explique que le jour où aurait dû avoir lieu la cérémonie, le *toshiyori* de Tsubo.i, Ihachi, s'est rendu au temple avec plusieurs paysans, qu'ils ont rassemblés les offrandes et les ont scellées dans des boîtes qu'ils ont laissées sur place après être rentrés chez eux. Le problème que soulève le temple est qu'ils ont également scellé la boîte des offrandes monétaires destinées à payer les fleurs et l'encens que le temple est chargé de fournir : son contrôle sur la « conservation » est donc menacé. Autrement dit, le temple ne reconnaît pas le nouveau règlement et s'en tient à l'ancien.

³⁹⁴ Chef de la famille Ikebe.

³⁹⁵ Ce que sont ces anciens (*nenrô*) n'est pas clair : peut-être est-ce une erreur de M. Yamashita et faut-il lire *toshiyori*, dans ce cas il s'agit du groupe des officiers villageois qui se rend chez le préfet, ou alors il s'agit bien de personnes âgées, dans ce cas, il s'agit probablement des anciens du *za*.

Cette différence de point de vue ne concerne pas que le *za* et le temple, puisque Kin.emon a également affirmé que la « conservation » est du domaine du Butsunami-dera. Mais pourquoi Kin.emon, qui est l'élément central du *za* de gauche³⁹⁶, ne favorise-t-il pas l'option où le *za* contrôlerait l'ensemble du Dainenbutsu ? Il ne s'agit que d'une hypothèse, mais il est possible qu'en tant qu'ancien seigneur local, la famille Ikebe ait un rapport privilégié avec le temple Butsunami-dera : il s'agit de leur temple ancestral. Si c'est bien le cas, les événements religieux qui sont jusque-là sous le contrôle de la maison Ikebe risquent de passer sous le contrôle du *za*, ce à quoi elle s'oppose.³⁹⁷

3) Le Dainenbutsu et la maison Sawa :

La réponse d'Ihachi suit peu de temps après. Il explique que le *za* de Tsubo.i et Butsunami se charge « depuis les temps anciens » de la garde de jour et de nuit des objets du Dainenbutsu, et qu'après avoir effectué la cérémonie bouddhique finale, une fois les objets du cultes emportés au village suivant, les responsables du *za* s'assemblent, récupèrent les offrandes et dons effectués lors de la cérémonie, et les placent dans une boîte qu'ils scellent. Il ajoute que l'argent récupéré est consacré aux réparations du sanctuaire. En somme, il affirme donc que le *za* s'occupe à la fois de la « conservation » et de la cérémonie finale. Il est à noter que la cérémonie finale devait avoir lieu le 28, alors qu'ils ont reçu le tableau et les objets du culte le 10 du mois précédent, mais que du fait de l'enquête du préfet, la période durant laquelle ceux-ci leur ont été confiés s'est vue prolongée. L'organisation du Dainenbutsu tient donc compte de situations particulières.

Pour revenir aux affirmations d'Ihachi, nous avons vu qu'il prétend que le *za* assure « depuis longtemps » la garde des objets du Dainenbutsu nuit et jour ce qui contredit ce que nous savons de la situation d'avant le nouveau règlement : ce qu'il affirme va bien dans le sens de ce règlement mais celui-ci vient juste d'être rédigé. Or, l'assemblée toute entière n'est pas en accord sur ce texte puisque Kin.emon y est opposé. De plus le principal problème qu'Ihachi soulève est le fait que ces objets ont été confiés par les autorités shogunales à la garde des paysans de Butsunami jusqu'à la fin de l'enquête, ce qui inclut non seulement des individus qui, n'étant pas membres du *za*, n'ont jusque-là jamais été responsables du Dainenbutsu et des objets du culte, mais également de simples « paysans buveurs d'eau », c'est à dire les paysans trop pauvres pour payer l'impôt. Il s'oppose ainsi à l'intrusion de

³⁹⁶ Comme nous l'avons signalé précédemment, rien ne dit que la maison Ikebe avait une telle position pour l'ensemble du *za* : la seule confirmation concerne le *za* de Butsunami.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 183 – 185.

personnes hors du *za* dans cette gestion. En confrontant cette position à la place particulière obtenue par la maison Sawa lors de la dispute sur la prêtrise, il est possible de comprendre pourquoi Sawa Ihachi³⁹⁸ et ses alliés qui tendent à diriger le *za* agissent ainsi : ils essayent de faire passer sous le contrôle de la maison Sawa les rites religieux de l'Ouest de la vallée Yokoyama qui ont été définis par la maison Ikebe.

Ainsi, les disputes de la période Kyôhō (1716 – 1736) peuvent être considérées comme le résultat des tiraillements entre la maison Sawa qui monopolise la prêtrise et la maison Ikebe, descendant du seigneur local, à propos des règles villageoises s'appliquant au domaine religieux.³⁹⁹

4) L'assemblée du sanctuaire Kaminomiya et le Dainenbutsu à partir de la deuxième moitié du XVIII^{ème} siècle :

Après les dissensions de l'ère Kyôhō, de nouvelles évolutions relatives à l'organisation et la gestion du Dainenbutsu voient le jour. Deux règlements – avortés ou non – nous sont parvenus, l'un datant de Bunka 10 (1813) et l'autre dont la date est inconnue mais qui lui est probablement postérieur. Le premier, en quatre articles, s'intéresse à la gestion des offrandes effectuées lors de l'exposition et de la dernière cérémonie religieuse. Quant au second, en cinq articles, il concerne l'organisation et la mainmise sur le Dainenbutsu, et est rédigé par cinq représentants des habitants de Butsunami ne faisant pas partie du *za* et par leurs cinq homologues de Tsubo.i, à destination des familles du *za*. Le premier article explique que même si le *za* avait auparavant la direction du Dainenbutsu, depuis quelques temps le nombre de croyants des deux villages ayant augmenté, il a été décidé finalement qu'il sera dorénavant dirigé par l'ensemble des familles (membres du *za* ou non) des deux villages.

Concrètement, au moment de « l'accueil » des objets sacrés, chaque famille des deux villages doit envoyer une personne et tous se rendent au Sei-dô de Kitatanaka. Ainsi, ce n'est plus le *za* mais les villages qui s'occupent d'apporter les objets du culte jusqu'à Butsunami. Ensuite, la mainmise du temple Butsunami-dera pendant leur exposition est confirmée : il doit fournir les offrandes en fleurs, encens, etc. et reçoit en échange les offrandes des fidèles. Cependant, s'il advenait qu'il n'y ait pas de moine en résidence, chaque village désignerait une personne pour monter la garde nuit et jour, et ce sont les villages qui seraient responsables

³⁹⁸ Ce n'est qu'à la fin de ce travail que Yamashita Sôichi explique qui est Ihachi. Il s'agit du fils du précédent prêtre qui vient de mourir, auquel il succèdera.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 185 – 186.

des offrandes. Les offrandes des fidèles serviraient à payer les dépenses des veilleurs. Autrement dit, il n'y a pas vraiment d'évolution ici : le Butsunami-dera conserve sa position et il est probable qu'il l'ait conservée durant toute la période d'Edo ; il a surtout été ajouté le passage sur la conduite à tenir en cas de vacance de moine au temple. De plus, si jusque-là le *za* dirigeait la cérémonie finale et effectuait les comptes par le truchement de onze représentants, le prêtre et dix « anciens », dorénavant ceux-ci doivent accepter la présence des deux *shôya* et d'un représentant par village des familles hors-*za*. Quant aux offrandes des fidèles faites lors des deux jours de cérémonies bouddhiques, les membres du *za* doivent les sceller et confier les boîtes aux *shôya* jusqu'au jour où les comptes sont faits. Cet argent servira non plus aux réparations du Kaminomiya, mais du Kannon-dô. Et si la somme s'avère insuffisante, les deux villages devront payer le complément – réparti également entre les familles – que les *shôya* devront avancer. Là encore, les *shôya* apparaissent non pas en tant que membres du *za*, mais en tant que représentants de leurs villages et endossent les pertes financières de leur communauté villageoise.

Cet accord opère donc un changement radical pour ce *dôjô* puisqu'il transmet la direction de la cérémonie finale du Dainenbutsu aux villageois. Autrement dit, ce rite qui était le monopole des familles du *za* est ouvert de manière limitée au reste des villageois. Cependant, le *za* reste l'élément central du Dainenbutsu : c'est lui qui scelle les offrandes des fidèles, et ces offrandes sont destinées à l'entretien du Kannon-dô qui est géré par le *za*... Il est rappelé enfin que c'est le *za* qui s'occupe du Kannon-dô ainsi que de tous les événements religieux autres que le Dainenbutsu : c'est bien uniquement ce dernier qui était concerné par les revendications des familles hors-*za*.

En comparant cet accord au brouillon de l'ère Bunka et à la situation de l'ère Kyôhō, nous comprenons l'évolution de la situation. « L'accueil », par exemple, qui consiste à se rendre au Sei-dô de Kitatanaka pour recevoir les objets du culte et les amener au temple Butsunami-dera, était d'abord fait par les familles du *za* des deux villages ; puis, selon le brouillon de l'ère Bunka, les familles devaient être accompagnées des officiers villageois et du moine du Butsunami-dera. Finalement, le dernier accord entérine le retrait du *za* et du temple : ce sont les villageois qui se chargeront de l'escorte des objets du culte. Le partage des coûts du Dainenbutsu suit la même logique d'ouverture aux villages que la session des comptes des offrandes de la cérémonie finale : alors qu'ils étaient entièrement assumés par les familles du *za*, ce qui est réaffirmé dans le document de l'ère Bunka, ils sont désormais supportés par l'intégralité des deux villages. Enfin, les revenus des cérémonies qui étaient

destinés aux réparations du Kaminomiya serviront dorénavant à l'entretien du Kannon-dô. Nous pouvons ainsi mettre en montrer que les cérémonies du Dainenbutsu qui étaient verrouillées par le *za* et le temple suivent un processus d'ouverture vers les familles hors-*za* au cours des XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles.⁴⁰⁰

L'ouest de la vallée Yokoyama et les maisons Sawa et Ikebe :

Ces chapitres sont donc le résultat de l'étude des villages du Kaminogô et de leur *za* à la lumière des disputes de l'ère Kyôhō. Parmi ces querelles, celle qui concerne le Dainenbutsu tourne autour de la volonté d'une partie du *za* de faire passer sous sa direction la « conservation » de la peinture au cœur du culte, le leader de cette faction étant Ihachi, *toshiyori* de Tsubo.i, fils du prêtre Sawa Yosaemon qui venait de décéder et lui-même futur prêtre du sanctuaire Kaminomiya. Autrement dit, en 1728 la maison Sawa entreprend de s'assurer de la prêtrise et à travers elle, de la direction du *miyaza*, et, dans le même temps, de faire passer le Dainenbutsu sous la direction du *za* qu'elle dirige désormais. Si nous considérons que le *miyaza* est une organisation fermée, uniquement formée de membres appartenant à des familles bien déterminées, nous comprenons que cette volonté des Sawa d'asseoir leur domination religieuse et traditionnelle ait été une source de conflits.

Les principaux opposants sont le Butsunami-dera pour ce qui concerne la partie « conservation » et exposition des objets sacrés du Dainenbutsu et le *shôya* de Butsunami, Ikebe Kin.emon, qui s'oppose aux Sawa tant au sujet du Dainenbutsu que pour celui de la prêtrise. C'est que pour cette ancienne famille de seigneurs provinciaux qui a conservé une place centrale dans la société locale, la montée en puissance de la maison Sawa représente une menace. Un autre exemple de cet antagonisme est la dispute à propos de la répartition des impôts, opposant en 1745 Sawa Sôemon au village Butsunami et notamment le *shôya* Kin.emon. De fait, nous pouvons considérer que l'un des intérêts de la maison Ikebe est de maintenir l'ordre ancien qui régnait, face aux « pouvoirs hégémoniques » nouveaux. C'est la raison même pour laquelle elle se raccroche à l'histoire de ses ancêtres qui organisaient le Shuzen-kô⁴⁰¹.

En revanche, nous ne savons rien de tangible sur la maison Sawa durant l'époque médiévale et pour l'époque d'Edo, elle n'a pas fait l'objet d'une étude exhaustive. Mais au niveau économique, nous pouvons constater que les enquêtes de terrain des années 1970 ont signalé plus de mille deux-cent cinquante documents concernant des prêts sur gages ou achats

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 187 – 190.

⁴⁰¹ Cf. p. 196 (Partie III, Chapitre 1, A, 1).

et ventes de terres : par exemple, au village de Fuseyashinden⁴⁰², fondé par la famille Fuseya, *shôya* de Manchô, qui en a organisé le défrichement en 1710, des terrains sont vendus en 1722 à la maison Sawa pour 157 *kan*⁴⁰³ d'argent. A tout le moins, cette maison a pratiqué la vente et l'achat de terres agricoles et le prêt sur gage durant tout le XVIII^{ème} siècle et au-delà, accumulant des terres et augmentant ses capacités économiques.

En résumé, les disputes de l'ère Kyôhō, sous l'apparence de relations conflictuelles au sein du *miyaza*,⁴⁰⁴ ont opposé la maison Ikebe qui tire son origine des seigneurs locaux de l'époque médiévale à la famille Sawa qui connaît un développement économique et social, basé sur une puissante assise foncière apparue après le début de l'époque d'Edo.

Chapitre 3 : Le *miyaza* du sanctuaire Shimonomiya et l'Est de la vallée Yokoyama :

Les deux chapitres précédents étaient essentiellement consacrés à l'étude de la partie Ouest de la vallée Yokoyama, le « pays du Haut » ou Kaminogô, centré sur le sanctuaire Kaminomiya, à partir des travaux de Yamashita Sôichi. Celui que nous ouvrons à présent est consacré à l'autre grande partie de cette vallée, le « pays du Bas », Shimonogô, centré sur le sanctuaire jumeau du Kaminomiya, le Shimonomiya et situé dans le village du même nom.

L'essentiel des documents que nous utiliserons ici provient de la famille Katsuragi de Shimonomiya. Une partie de ces documents a – semble-t-il – été perdue postérieurement aux années soixante-dix, après qu'une étude de terrain en ait copié quelques-uns⁴⁰⁵. Si ces copies sont une chance, il est malheureusement impossible de comparer certaines transcriptions douteuses avec les originaux. D'autres ont pu être conservés et leur copie digitale se trouve au bureau d'historiographie de la municipalité d'Izumi. Enfin, quelques documents proviennent de l'association de quartier de Kuki, qui est l'héritière de l'ancienne administration villageoise. Ceci nous donne une image partielle et parcellaire d'une zone géographique et d'une période historique vastes, mais nous pensons qu'une exploitation habile permet de nous informer tant sur le sanctuaire et sa gestion que sur l'organisation sociale de cette partie de la vallée.

⁴⁰² Fuseyashinden se situe dans les montagnes bordant la vallée Ikeda au Nord : au nord d'Ikedashimo et au sud-est du territoire du sanctuaire Shinoda (cf. carte 3).

⁴⁰³ 1 *kan* = 1000 monme.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 190 – 191.

⁴⁰⁵ Les résultats de cette enquête ainsi que la copie de certains documents se trouvent dans : *Izumi Yokoyama-dani no minzoku I – Ôsaka-fu bunkazai chôsa hôkoku dai 26 shû* 『和泉横山谷の民俗 I — 大阪府文化財調査報告第 26 輯』 (Folklore de la vallée Yokoyama en Izumi, vol. I – Rapport d'enquête sur les biens culturels de la région d'Ôsaka), Ôsaka, 1975. [Dorénavant abrégé en IYDM].

A) Le sanctuaire, son *ujiko* et son prêtre :

Avant tout nous allons faire un état de la situation du sanctuaire et de son *ujiko* à l'époque d'Edo.

1) Le sanctuaire Shimonomiya : emplacements et composition :

a) Le sanctuaire Gozutennô à l'époque d'Edo

Un document datant du début de l'ère Meiji et conservé par la famille du prêtre de ce sanctuaire décrit l'ensemble des sanctuaires de la province vers 1875. Cependant, il n'est pas directement utilisable pour connaître l'état du sanctuaire avant 1868, car il a été rédigé après certaines réformes, telles que les confiscations des terres des sanctuaires ou la séparation du bouddhisme et du shintô (1868).

Nous avons par contre une copie d'une demande datant de 1779, envoyée à l'intendant du fief Sekiyado par le prêtre du sanctuaire Gozutennô, Sadanosuke, et le Shôya du village Shimonomiya, Andayu.

Document III- 1 : ⁴⁰⁶

Avec respect, nous vous adressons cette demande :

Le sanctuaire Gozutennô situé dans le village de Shimonomiya dans le district d'Izumi, de la province d'Izumi, est commun à sept villages : Shimonomiya, Kuki et Onoda dans le fief du seigneur Kuse, gouverneur d'Izumo, et Oka, Fukuze, Nameri et Kitatanaka sur le fief des Shimizu. Sa toiture est de type *hiwadabuki* et mesure 2,4 m de large sur 5 m de long, cependant, comme elle laisse fuir de l'eau, nous demandons à pouvoir en refaire la couverture. Si vous pouviez ordonner qu'il en soit ainsi, nous vous en serions reconnaissants.

2^{ème} jour du 6^{ème} mois de l'année du sanglier An.ei 8 (1779)

Village de Shimonomiya en Izumi
Prêtre de Gozutennô
Sadanosuke
Shôya du même village
Andayu

A monsieur le préfet

Cette demande ayant été adressée au préfet de Saka.i et es messieurs les responsables des affaires des temples et sanctuaires y ayant prêté attention, je me permets de vous la transmettre.

Shôya de Shimonomiya
Andayu

A monseigneur l'intendant

Ce document est une demande adressée à l'intendant par le responsable du village de Shimonomiya, afin de recevoir de celui-ci l'autorisation d'effectuer des réparations sur la toiture du sanctuaire Gozutennô, voire de la changer complètement. Nous voyons ici que cette demande a d'abord été adressée au bureau du préfet shogunal responsable de la province

⁴⁰⁶ Katsuragi, Saka n°6 [葛城享家所蔵文書一阪一6]

d'Izumi à cette époque, le préfet de Saka.i et que ce n'est qu'après l'accord des officiers responsables des établissements et personnels religieux qu'elle a été transmise à l'intendant du fief de Sekiyado. Selon cette lettre, la toiture du bâtiment devant être réparée est de type *hiwadabuki* 檜皮葺, c'est à dire qu'elle est faite de fines lames de bois ou d'écorce pouvant provenir de cryptomères du Japon (*sugi* 杉) ou de cyprès du Japon (*hinoki* 檜). Les autres matériaux utilisés pour les toitures étaient le chaume et la tuile. Le bâtiment lui-même ne fait que 2,4 mètres sur 5 mètres : c'est donc d'un petit bâtiment, qui ne pouvait servir qu'à des rituels accueillant un petit nombre d'individus. Peut-être s'agit-il d'ailleurs du *shinden* 神殿, la construction située derrière le bâtiment principal et abritant la divinité ou plutôt les objets qui la représentent (*shintai* 神体).

b) L'enceinte et son utilisation :

Le document de 1875⁴⁰⁷, qui pose peut-être des problèmes d'utilisation pour la compréhension de l'époque d'Edo, est cependant le seul nous décrivant l'état du sanctuaire et de son enceinte dans son ensemble, et comme sa période de rédaction est quand même proche de l'époque d'Edo, il nous donne une certaine idée de la composition de ce sanctuaire. Selon ce registre, le sanctuaire Yasaka (anciennement Gozutennô) comporte à cette époque une « porte des dieux », *shinmon*, faisant 1 mètres sur 7,3 mètres ; un bâtiment accueillant les rituels, *haiden*, de 4 mètres sur 15 mètres ; un autre plus petit (moins de 1m²), portant le nom générique de *shaden* 社殿, mais dont les dimensions laissent supposer qu'il devait s'agir du *shinden* ; et deux *torii*, l'un de bois mesurant 3 mètres de large pour 3,2 mètres de haut, et l'autre en pierre, mesurant 3,1 mètres de large sur 3 mètres de haut. Nous remarquerons que quel que soit le bâtiment qui faisait l'objet du document précédent, il n'apparaît pas tel quel dans ce registre de 1875 : ses dimensions ont probablement été modifiées au cours du siècle écoulé.

Se trouvent également dans cette enceinte, un bâtiment pouvant accueillir des danses *kagura* 神楽, un sanctuaire Hachimangû portant la mention « sanctuaire de l'enceinte » et douze autres petits sanctuaires, certains dédiés à des divinités importantes du shintô : le « sanctuaire de la divinité solaire » 日神祠, dédié à Amaterasu-ômikami ; le « sanctuaire de la divinité lunaire », dédié à Tsukuyomi-no-mikoto ; le « sanctuaire de la divinité Kasuga » (Amanokoyane-no-mikoto) ou encore le « sanctuaire de la divinité Inari ». Tous ces éléments sont situés dans l'enceinte, *keidai*, mesurant 938 *tsubo* (environ 3100 m²), délimitée en partie

⁴⁰⁷ Katsuragi, Saka n°12 [葛城享家所蔵文書一阪-12] : « Registre détaillé des sanctuaires » (「神社明細帳」), 1875.

par une palissade de 15 mètres de long et de 0,7 mètre de haut. Si même après la confiscation des terres du sanctuaire par le nouveau pouvoir, celui-ci continue à en posséder plus de 3000 m² (peut-être par des rachats et des dons de l'*ujiko*), nous pouvons penser qu'il en possédait au moins autant durant l'époque d'Edo.

En plus de cette description, ce registre donne séparément celle du sanctuaire « Ono-Uto ». Elle est particulièrement courte : l'enceinte mesure 168 *tsubo* (environ 555 m²) et comprend le sanctuaire lui-même, deux lanternes de pierre, un *torii* en bois de 3 mètres de haut sur 2,4 mètres de large. Le registre explique par ailleurs que si ce sanctuaire est le plus ancien des deux, c'est le sanctuaire Gozutennô qui, une fois fondé à la fin du XVI^{ème} siècle, a prédominé : ceci explique la différence de taille entre les deux sanctuaires, ainsi que la pauvreté du mobilier associé à l'un comparé au foisonnement de sanctuaires secondaires de l'autre.

Cette domination du nouveau sur l'ancien est sûrement dû à des circonstances particulières de l'époque : l'histoire des origines⁴⁰⁸ du sanctuaire Gozutennô parle d'une fondation à la suite de la venue des soldats d'Oda Nobunaga, probablement lorsqu'ils ont détruit les monastères du mont Yokoyama. Mais, leurs localisations respectives pourraient être aussi un autre indice. Ainsi, le sanctuaire Gozutennô a été détruit et ses terres vendues dans les années 1950 pour en faire un lycée et son emplacement par rapport au village se devinent encore sur les cartes actuelles. D'ailleurs, juste à côté de cet ancien lycée, existe toujours un temple bouddhique nommé Jingû-ji 神宮寺 : nom généralement donné aux monastères se trouvant à côté d'un sanctuaire et qui assumait souvent les rôles de *bettô* ou de *shasô* ; mais nous verrons que ce monastère n'a jamais eu cette charge durant l'époque d'Edo. Quant au sanctuaire Ono-Uto, ou « Uto », il se trouvait au lieu-dit Kirisaka, à l'endroit où la rivière coupe – littéralement – la montagne pour se jeter dans la vallée Ikeda. Détruit durant l'ère Meiji, son emplacement exact n'est pas connu, et celui de ce lieu-dit « Kirisaka » est lui-même incertain : était-il à gauche ou à droite de la rivière, ou des deux côtés ? Nous noterons l'existence à cet endroit d'une colline située dans la ligne de crête mais séparée du reste de la chaîne de montagne d'un côté par la coupure engendrée par la rivière et de l'autre par une petite vallée, où se trouvait un château médiéval portant le nom de Kirisaka-jô, château de Kirisaka. Toujours est-il que la proximité géographique certaine, par rapport à Shimonomiya,

⁴⁰⁸ Katsuragi, Otoko n°2 [葛城享氏 (男乃宇刀神社) 所蔵文書一男-2].

du sanctuaire le plus récent est peut-être à l'origine d'une plus grande popularité qui l'aurait amené à surclasser le sanctuaire Uto.

Enfin, selon IYDM⁴⁰⁹, deux *kariya* servant de lieu de rassemblement des *za* auraient existé : un pour le *za* de l'Est et un pour le *za* du Sud. Ceci explique pourquoi certains accords sont négociés séparément : les deux *za* composant l'assemblée du sanctuaire Shimonomiya ne siègent pas ensemble (même s'il est probable que les chefs de *za* et les anciens se réunissent lorsque cela est nécessaire).

Quant à l'utilisation de l'enceinte, dont nous avons déjà vu à plusieurs reprises combien elle revêt un caractère important pour les populations concernées, un document de 1757 nous éclaire quelque peu sur celle-ci :

Document III- 2 :⁴¹⁰

Lettre d'excuses.

Quelques temps⁴¹¹ auparavant, Yosuke de ce village [=Shimonomiya] a, sans autorisation et égoïstement, coupé des arbres et bambous dans l'enceinte du sanctuaire de la divinité protectrice du col Kirisaka dans la vallée Yokoyama, suite à quoi il dut écrire une lettre d'excuses à l'adresse du pays de Yokoyama afin de mettre un terme [à l'affaire]. Bien que sachant cela, j'ai cette fois encore été en désaccord et sans autorisation, de manière déraisonnable, j'ai coupé des herbes et buissons de l'enceinte. Alors que cette fois cela aurait dû entraîner une plainte auprès des autorités, M. Moemon m'a fait la grâce de jouer les intermédiaires et de permettre que l'affaire soit réglée à l'amiable, ce dont je lui suis très reconnaissant. Dorénavant, je ne prendrai plus sans autorisation quelque élément que ce soit de l'enceinte du sanctuaire, herbes, buissons, branches mortes, etc. Je vous adresse ce billet d'excuses afin qu'il serve de preuve.

7^{ème} mois de l'année du serpent Tenmei 5 (1757)

Toshiyori de Shimonomiya

En personne

Wasuke

Intermédiaire, du même village

Moemon

Prêtre, habitant le même village
Sadadayu

Ce document est donc une lettre d'excuses rédigée par Wasuke, *toshiyori* de Shimonomiya. Son destinataire est le prêtre Sadadayu, dont nous verrons qu'il appartient à la famille Katsuragi. Selon Wasuke, quelques années auparavant, Yosuke avait coupé des arbres dans l'enceinte du sanctuaire Uto sans autorisation et il lui avait fallu s'excuser par écrit auprès du « pays de Yokoyama », c'est à dire, probablement, auprès des sept villages concernés par le sanctuaire Shimonomiya. Les trois personnes apparaissant dans la partie

⁴⁰⁹ IYDM, p. 113.

⁴¹⁰ Katsuragi, Saka n°7 [葛城亭家所藏文書一阪-7].

⁴¹¹ Littéralement, « une année précédente », *sennen* 先年. Ce mot peut autant désigner « l'année dernière » qu'une année plus ancienne. Le document semblant suggérer que Yosuke et Wasuke sont de la même famille, nous penchons pour un lien de parenté : Wasuke évoquerait alors une affaire concernant son père et qui se serait passée quelques années avant.

finale de ce document sont toutes des habitants de Shimonomiya : deux ont un statut social élevé, l'officier villageois Wasuke et le prêtre Sadadayu. Nous reviendrons plus en détail sur le prêtre et sa famille plus tard. Wasuke, lui, réapparaîtra en 1788 dans le document III-8, qu'il signe comme ici en tant que *toshiyori*. Quant au troisième, Moemon, il est probable que s'il s'est entremis entre le *toshiyori* et les protecteurs du sanctuaire, c'est qu'il avait lui aussi un statut approprié. Or la liste des membres du *za* de 1689 nous donne un Moemon dont le nom de *za* est Fujiwara Minesada Moemon. Nous verrons que ce nom correspond peut-être à une sorte de clan – Fujiwara – dont les Minesada formeraient la branche principale.

Ainsi, par ce seul document, nous avons connaissance de deux cas d'incidents relatifs à des vols de végétaux dans l'enceinte du sanctuaire Uto. La première fois, Yosuke doit s'excuser par écrit auprès des sept villages, tandis que dans le second cas, Wasuke adresse sa lettre d'excuses au prêtre : ni les sept villages ni le *miyaza* qui gère le sanctuaire n'apparaissent. Dans le cas de Yosuke, il n'y a pas non plus de lettre adressée au prêtre. Peut-être est-ce le signe d'une évolution du rôle du prêtre entre les deux affaires, mais nous manquons d'éléments pour en dire plus. Une autre possibilité est que Wasuke se soit excusé par oral devant le *miyaza* avant d'adresser la lettre d'excuses au prêtre. La raison pour laquelle il la lui adresse est importante : le prêtre fait fonction d'archiviste de l'assemblée du sanctuaire. Nous verrons d'ailleurs que lorsqu'une décision est prise par le *miyaza*, elle est souvent adressée au prêtre pour qu'il la conserve. Or la lettre de Wasuke contient plus que des excuses, elle a aussi fonction d'attestation de son bon comportement à venir. Nous ne savons malheureusement pas s'il était membre de cette assemblée, mais si c'est le cas, rappelons-nous les règlements du *za* de Kaminomiya : quelqu'un qui se comporte égoïstement en sera expulsé. C'est peut-être l'une des peines qui attend Wasuke et sa famille s'ils réitèrent.

Wasuke et Yosuke partagent probablement un lien familial. Les expressions « j'ai cette fois encore » : 「私存乍今度又々致心得違」 et « aussi, alors que cette fois, cela aurait dû entraîner une plainte » 「夫故今盤既ニ御公儀江御出訴ニ茂可及之處」 suggèrent que l'auteur a déjà fauté et qu'il a déjà eu sa chance. Ou plutôt, dans ce contexte, que quelqu'un de sa famille, probablement son père, a déjà violé la loi. Autrement dit, non seulement en tant qu'officier villageois il sait parfaitement qu'il enfreint un règlement, mais en plus, un membre de sa famille s'est déjà fait prendre alors qu'il transgressait la règle.

Ainsi, ce document nous apprend que dans l'enceinte poussaient des arbres, des bambous et de buissons mais que son utilisation comme source de matière première était interdite, du moins sans autorisation, et qu'elle était sous la responsabilité du prêtre et du «

pays », c'est à dire probablement de l'assemblée du sanctuaire que nous analyserons un peu plus loin.

2) *Ujiko* et prêtrise du Shimonomiya :

a) Les villages de l'*ujiko* et l'organisation du *miyaza* :

Après cette présentation du sanctuaire et de son enceinte, penchons-nous sur les fidèles du sanctuaire Shimonomiya et sur leur organisation.

Le premier document étudié (document III-1) nous permet de connaître les villages concernés par le sanctuaire : les sept villages formant le « pays du bas », Shimonogô, sont l'*ujiko* du sanctuaire, mais une « assemblée du sanctuaire », *miyaza*, a été constituée pour en assurer la gestion. Cependant, ce *miyaza* n'est pas un bloc homogène : il est composé de deux *za* : le *za* de l'Est, qui concerne les villages Nameri, Fukuze et Kitatanaka, et du *za* du Sud, comportant Onoda, Kuki, Shimonomiya et Oka. Cette dénomination « Est » et « Sud » est sûrement due à la position géographique de la majorité des villages concernés par rapport au sanctuaire (cf. carte 6). De plus, le fait que ce décompte inclus Kuki, qui a été détaché d'Onoda durant la deuxième moitié du XVIII^{ème} siècle permet de dire que cette dénomination date au plus tôt de cette période. Il est alors possible qu'auparavant l'assemblée du sanctuaire Shimonomiya avait une structure différente. Par ailleurs, comme nous l'avons vu dans le document III-1, ces villages sont répartis entre deux territoires seigneuriaux : Onoda, Kuki et Shimonomiya appartiennent au fief de Sekiyado (seigneur de Kuse), et Oka, Nameri, Fukuze et Kitatanaka appartiennent à la famille Shimizu. Nous constatons avec intérêt que la séparation en deux assemblées, de l'Est et du Sud, ne correspond pas à la répartition entre territoires seigneuriaux. Enfin, les détails sur la population et le volume de production imposable permettent d'avoir une meilleure idée de l'importance de ces villages (tableau 7).

Parmi ces villages, nous avons dit que Kuki a été séparé d'Onoda au cours du XVII^{ème} siècle. Plus précisément, son *kokudaka* est intégré à celui d'Onoda en 1640, tandis que les deux sont traités séparément en 1677. D'ailleurs, un document⁴¹² de 1716 nous apprend qu'un *shôya* a été instauré à Kuki en 1690. Il s'agit d'une lettre adressée à l'intendant lui demandant d'arrêter de qualifier Kuki d'*edagô* et donc de le traiter comme un village à part entière puisqu'il est administrativement indépendant d'Onoda depuis 26 ans. D'une manière générale, il apparaît que le volume de production évolue peu durant le siècle qui s'écoule entre 1640 et les années 1740, cependant nous ne savons pas ce qu'il en est au XIX^{ème} siècle.

⁴¹² Famille Ikebe de Kuki, boîte 1, n°43 [九鬼町池辺家所蔵文章一箱 1-43].

Tableau 7 : Population et *kokudaka* des villages du Shimonogô

za	Nom du village	Population					Kokudaka (en koku) (volume de production imposable)		
		1594 ⁽²⁾	1741	1826	1869	1879 ⁽³⁾	1640	1677	1740 – 1744
Sud	Shimonomiya	7				50	167		196
	Kitatanaka	14	223			46	188		204
	Onoda	4				53	526 ⁽¹⁾	339	
	Kuki ⁽¹⁾				160	37		177	187
Est	Oka	15				26	94	92	
	Nameri	17				31	144	128	
	Fukuze	57		177		54	285		314
	Total	114				297	1404		

⁽¹⁾ Avant les années 1670, Kuki était partie intégrante d'Onoda. Son *kokudaka* et sa population sont donc intégrés à ceux d'Onoda avant cette période.

⁽²⁾ Le registre des populations de 1594 ne comprend que les noms des « responsables », *ukenin* 請人. Il s'agit probablement de chefs de familles élargies. Les données après cette période sont rares mais la comparaison pour le village de Fukuze entre le chiffre des *ukenin* de 1594 et la population de 1879 laisse penser que la population de ce village n'a pas beaucoup varié.

⁽³⁾ Nombre de foyers.

Revenons au *miyaza*. Nous verrons à plusieurs reprises que Kitatanaka n'est pas concerné par les cérémonies bouddhiques que le *miyaza* fait donner dans le sanctuaire. Des gens de Kitatanaka participent clairement à cette assemblée, comme nous pouvons par le vérifier dans la liste des membres de 1689 (document III-3), et à ses rites shintô (danses du lion...), et ses officiers villageois ainsi que ses membres du *za* signent les règlements de ces cérémonies. En revanche, ce village ne participe pas aux disputes (année 1763, par exemple), ni aux délibérations et aux accords (par exemple en 1716) mettant fin à ces disputes, lorsqu'elles sont relatives aux cérémonies bouddhiques. Pourtant, géographiquement parlant, il semble naturellement inclus dans l'*ujiko*. Pourquoi, lorsqu'il s'agit de rites bouddhiques, en est-il indépendant ? Peut-être a-t-il à un rapport particulier avec un temple ou monastère différent de ceux liés au sanctuaire Shimonomiya ? Il s'agit peut-être d'une survivance de la répartition des pouvoirs et influences socioreligieuses de l'époque médiévale.

Si Kitatanaka semble naturellement inclus dans l'*ujiko* mais ne l'est pourtant que pour les rites shintô, un autre village voisin, Zebata, en est complètement exclu jusqu'aux réformes de l'ère Meiji, alors que là encore, d'un point de vue géographique, il semblerait normal qu'il en fasse partie. Une des raisons évoquées pour expliquer cela est que les cérémonies bouddhiques du Shimonomiya sont effectuées par des monastères du mont Amano et par d'autres établissements qui leur sont liés, alors que Zebata a des liens étroits avec les temples et monastères du mont Makio⁴¹³. Mais ce point ne semble pas vraiment décisif ; Zebata aurait

⁴¹³ IYDM, p. 113 et surtout 121.

pu avoir le même rapport au Shimonomiya que Kitatanaka : faire partie de l'*ujiko* sans pour autant participer aux cérémonies bouddhiques, par exemple. De fait, cette énigme nous montrée surtout que ces deux villages mériteraient un travail approfondi capable de faire ressortir leurs particularismes.

Comme nous l'avons vu dans les premiers chapitres de cette partie, tous les habitants des villages ne sont pas toujours membres d'un *miyaza*. Voyons donc quels sont ceux qui participent à cette assemblée. Un document de la fin du XVII^{ème} siècle nous renseigne à ce sujet : la liste des membres du *za* de 1689. Il s'agit en fait de la liste de Jôkyô 4 (1687), révisée le 4^{ème} jour du 1^{er} mois de « l'année du serpent Genryoku 2 ». Cependant, Genryoku 2 correspond à 1185, et Genroku 2 (1689) étant également une année du serpent, nous pensons qu'il s'agit d'une erreur de graphie du copiste entre les caractères chinois de *ryoku* et *roku*, et donc que la liste corrigée date de Genroku 2 (1689).

Document III- 3 :⁴¹⁴

(Revers)

Bettô Manzô-in
 Nous pensons que c'est parce que le Manzô-in
 ((s'occupe de tout)) qu'il a écrit « *bettô* ».
 Registre des lignées des familles du *za* de Shimonomiya, dans le
 canton [=shô 庄] de Yokoyama, district d'Izumi, province d'Izumi.

(Milieu du revers)

Corrigé le 4 du 1^{er} mois de l'année du serpent Genryoku 2 (sic).
 Le 4 du 1^{er} mois de Jôkyô 4.
 Registre des lignées des familles du *za* de Shimonomiya, dans le
 canton [=shô 庄] de Yokoyama, district d'Izumi, province d'Izumi.

Registre des lignées des familles du *za* de Shimonomiya, dans la vallée Yokoyama, district
 d'Izumi, province d'Izumi.

Village Shimonomiya Est

Katuragi Mineshige *kannushi* ; Katuragi Minetsugu Buhei ; *idem* Jinsaemon ; *idem* Tôsaemon ;
idem Tarôdemon ; *idem* Idayu.

Même village Ovest

Fujiwara Minesada Moemon ; *idem* Saburôbei ; *idem* Mokuemon ; *idem* Risaemon ; *idem*
 Jiemon ; *idem* Uemon ; *idem* Azana⁴¹⁵ Yosaemon ; *idem* Kuemon ; *idem* Sasaemon ; *idem*
 Chôhachirô ; *idem* Chôheiji ; *idem* Riemon ; *idem* Sajihei ; *idem* Kiheji ; *idem* Kaheiji.

(...)

⁴¹⁴ Document transcrit et inséré dans IYDM, p. 115, la localisation de l'original nous est inconnue. Le titre original est 「泉州泉郡横山谷下之宮座衆系図帳」.

⁴¹⁵ Apparemment, le document original comporte à cet endroit le caractère 字 qui, lu *azana*, signifie « nom ». Il s'agit probablement d'une erreur du copiste. Ou comme dans le cas du *miyaza* du sanctuaire Kaminomiya, il s'agit de quelqu'un qui ne porte pas l'un des noms du *za* et pour qui le caractère *azana* est utilisé en remplacement, mais dans ce cas il ne devrait pas y avoir le caractère 同 qui signifie *idem* devant 字 ; ou il porte le même nom que la personne précédente et le caractère 字 n'a pas lieu d'être.

Copier l'ensemble du document serait fastidieux et n'apporterait rien de plus pour sa compréhension, aussi l'avons-nous résumé dans le tableau 8 suivant.

Tableau 8 : Noms et nombre des foyers membres du *miyaza* du Shimonomiya en 1689

	nom village	Katsuragi			Fujiwara			Ta.ira	Total
		Mine -shige	Mine -tsugu	Matsu -tsugu	Mine -sada	Mine -tsugu	Matsu -tsugu	Matsu -tsugu	
Za du Sud	Shimonomiya	1	5		15				21
	Onoda		16				9		25
	Kuki		5				11		16
	Oka					12			12
Za de l'Est	Fukuze			9		14	2	6	31
	Nameri					29			29
	Kitatanaka		10			11	6		27
	Total	1	36	9	15	66	28	6	161
		46			109			6	161

Tout d'abord, une petite explication s'impose : sur le revers du document, il est écrit « *Bettô Manzô-in* » : le Manzô-in est un des monastères du mont Amano. Nous verrons qu'il sera à certaines époques chargé de diriger les cérémonies bouddhiques ayant lieu au sanctuaire, ce qui est le cas au moment où ce document est rédigé. Bien que ce ne soit pas très clair, il semble que ce document ait été conservé par ce monastère⁴¹⁶ et que de ce fait, il ait marqué le nom Manzô-in dessus. La possession de ce document sera un des arguments du Manzô-in pour dire qu'il a en charge les cérémonies bouddhiques du sanctuaire Shimonomiya, mais les villageois et le prêtre s'opposent clairement à toute utilisation du titre de *bettô* ou encore *oku-no-in* par quelque monastère ou temple que ce soit. D'ailleurs, aucun autre document ne confère un titre de *bettô* ou *shasô* à aucun temple ou monastère. A ce sujet, la phrase que nous avons traduit par « nous pensons que c'est parce que le Manzô-in ((s'occupe de tout)) qu'il a écrit « *bettô* » 「是ハ全ク満蔵院惣管を以別当と書き候様存候」 a probablement été rédigée pour expliquer pourquoi le Manzô-in s'est lui-même désigné ainsi. Le mot 惣管 pose problème et pourrait signifier que le Manzô-in « s'occupe de tout », mais en contexte, sachant qu'il s'agit d'une phrase expliquant une utilisation inappropriée du mot *bettô*, nous pensons que cela concerne les cérémonies bouddhiques et la conservation de la présente liste de membres de l'assemblée du sanctuaire.

Cette liste (et le tableau 8 qui s'y rapporte) nous permet de comprendre comment est composée cette assemblée. Il s'agit tout d'abord de personnes bien précises, dont le nom est

⁴¹⁶ Cf. document III-D.

inscrit dans un registre soigneusement tenu et confié à l'un des monastères chargé de diriger les cérémonies bouddhiques, le Manzô-in. Ces personnes ont comme caractéristique commune de porter l'un des trois noms utilisés dans le cadre du *za* : Katsuragi, Fujiwara et Ta.ira⁴¹⁷. Ceci ressemble à ce que Yamashita Sôichi a mis en évidence pour le *miyaza* du sanctuaire Kaminomiya dont les membres portent l'un des quatre noms : Shikida, Hibara, Ta.ira et Katsuragi. Nous notons d'ailleurs avec intérêt que les noms de Ta.ira et Katsuragi sont communs aux deux assemblées, même s'ils semblent être minoritaires dans le *miyaza* du Kaminomiya, ce que les Ta.ira sont également dans l'assemblée du Shimonomiya.

Ensuite, nous pouvons voir que dans ce registre, Shimonomiya est divisé en Est et Ouest, ce qui n'est le cas d'aucun autre village. Or, les membres du *za* de ce village ne portent que deux noms, Katsuragi dans la partie Est et Fujiwara dans la partie Ouest. Ceci suggère que le *za* de Shimonomiya est divisé en deux sous-groupes, comme c'est le cas du *za* de Butsunami. Dans ce dernier cas, les sous-groupes sont désignés par le lieu où ils siègent : la gauche ou la droite de la salle. Dans le cas du *miyaza* du Shimonomiya, peut-être est-ce la même chose, les sièges étant désignés en fonction de la direction géographique où ils se trouvent. Une autre interprétation possible implique la structure même du village de Shimonomiya : selon l'ouvrage IYDM⁴¹⁸, le cadastre de l'année Keichô 16 (1611) était divisé en deux registres, l'un pour « Shimonomiya » (ou « Shimomiya »), écrit 下宮 et l'autre pour « Shimonomiya », écrit 下野宮. Autrement dit, au début de l'époque d'Edo, les autorités ont différencié deux groupes de terres pour une seule localité appelée Shimonomiya. Nous ne connaissons pas leur position géographique relative mais la disposition des lieux rend crédible une répartition Est-Ouest. S'il s'agit de deux agglomérations au sein de Shimonomiya, il devient alors envisageable que ce registre des familles du *za* les ait différenciées en les désignant par leur répartition géographique. Selon cette interprétation, les Katsuragi et Fujiwara de Shimonomiya vivraient alors séparément dans deux agglomérations différentes au sein du village. Cependant, le nombre de résidences visibles dans ce cadastre pour la partie « 下野宮 » étant faible, il n'est pas certain qu'il s'agisse réellement de deux hameaux différents. Par manque d'une meilleure connaissance de la situation réelle de ce village à cette époque, cette explication ne peut dépasser le stade de l'hypothèse.

⁴¹⁷ A propos de ces noms, notons que Katsuragi est le nom d'une montagne voisine qui était un lieu important du Shugendô, la voie des ermites de montagnes. Les noms de Fujiwara et Ta.ira sont plus connus : le premier est le nom d'une importante famille de la noblesse curiale de l'antiquité et encore influente dans les époques ultérieures ; le second est le nom donné à certains princes impériaux réduits au statut de sujet. L'une de ces lignées s'était spécialisée dans les arts guerriers et avait réussi à prendre le pouvoir réel entre 1159 et 1180 avant d'être écrasée par leurs rivaux Minamoto en 1185.

⁴¹⁸ IYDM, *op. cit.*, p. 59 et suivantes.

Une autre particularité intéressante de la répartition entre ces noms est le fait que Fukuze est le seul village de l'*ujiko* dans lequel existent des Ta.ira et qu'ils ne sont que six sur trente-et-un. Représentant moins d'un cinquième des membres du *za* de Fukuze, les Ta.ira ne forment qu'une toute petite minorité du *miyaza*, moins de 4%.

Autre constatation : entre ces trois noms et le nom personnel apparaissent d'autres noms. Pour les Katsuragi et les Fujiwara, il y en a trois : il s'agit de Mineshige, Minetsugu et Matsutsugu pour le premier, et Minesada, Minetsugu et Matsutsugu pour le second. Pour les Ta.ira, qui sont si peu nombreux, il n'y en a qu'un seul: Matsutsugu. Nous pouvons voir dans le premier nom une sorte de nom de famille élargie, et dans le second un nom de branche familiale. Et parmi ces branches familiales, les Mineshige et Minesada semblent jouer le rôle de lignées principales : elles n'existent qu'au village Shimonomiya où se trouve le sanctuaire, et avec 16 noms sur 155, elles ne représentent qu'un dixième des Katsuragi et Fujiwara réunis. Qui plus est, il n'y a qu'une seule personne portant ce nom parmi les Katsuragi, et à la place de son prénom, c'est son titre qui est donné, *kannushi* (prêtre), ce qui semble le placer au centre des gens du *za*, ou tout au moins des Katsuragi. Enfin, si ces noms de branches familiales étaient des noms personnels, Minetsugu serait un nom utilisé pour quelqu'un qui est né « ensuite », tandis que Matsutsugu correspondrait au benjamin. A l'inverse, ni Minesada ni Mineshige ne sont des noms qui impliquent un ordre de naissance ou de succession, ce qui les ferait plutôt correspondre à des noms de fils aîné. En plus des arguments concrets précédemment exposés, l'interprétation des noms eux-mêmes tendent à désigner ces deux lignées comme des branches principales de familles – très – élargies.

Quant aux Ta.ira, nous voyons qu'ils ont également Matsutsugu avant leur nom personnel : nous pouvons donc estimer que Ta.ira correspond au nom de la « famille élargie » et Matsutsugu à une « lignée » ou une branche familiale au sein de cette famille élargie. Cependant, nous ne savons pas ce qu'il en est d'autres branches familiales : peut-être les quelques Ta.ira du *za* de Kaminomiya ont-ils également un nom de lignée ? La même question vaut pour les Katsuragi de ce même *za*. A ce sujet, sachant que des Ta.ira et des Katsuragi se trouvent dans les deux *za*, il serait intéressant de savoir s'il existe d'autres personnes portant des noms des deux *miyaza* en dehors des deux pays Kaminogô et Shimonogô, comme à Zebata, par exemple, village voisin de Fukuze où sont concentrés tous les Ta.ira du *miyaza* du sanctuaire Shimonomiya.

Il existe d'autres documents faisant référence à ces noms de familles élargies. Ce sont le document III-6 rédigé en 1864, que nous étudierons plus précisément plus tard, concernant l'entrée dans le *za* de Nagao Uhachi de Kuki : « alors que la famille Nagao ne devrait pas

pouvoir intégrer [le *miyaza*], il change son nom en Katsuragi Shinsaemon, ex-famille du *za* (...) », et le document III-5 de 1870 qui parle des familles Katsuragi de Kuki. En somme, jusqu'à la fin de l'époque Edo et même au-delà, les noms de familles élargies restent en usage dans le *miyaza* et continuent à être une condition pour en être membre. En revanche, nous n'avons pas vu réapparaître les noms de « branches familiales » ailleurs que dans la présente liste.

Ainsi, les membres du *miyaza* du sanctuaire Shimonomiya appartiennent à des familles particulières qui possèdent des noms bien définis, utilisés uniquement dans le cadre de l'assemblée. Un individu extérieur au *za*, voulant l'intégrer, devra obtenir l'usage d'un de ces noms ce qui, très probablement, ne peut se faire que par adoption, si l'une de ces familles est sur le point de s'éteindre.

b) La maison Katsuragi et la prêtrise du sanctuaire Shimonomiya :

Si nous comparons la lignée Katsuragi Mineshige dont nous pensons qu'il s'agit de la branche aînée des Katsuragi, à son homologue Fujiwara, nous constatons qu'il n'y a qu'une famille Katsuragi Mineshige contre quinze Fujiwara Minesada, et qu'il s'agit de la famille du prêtre du sanctuaire Shimonomiya. Elle occupe donc une place vraiment particulière, tant parmi le *miyaza* que parmi les Katsuragi eux-mêmes. Quelles sont les autres particularités de cette famille et de la prêtrise du sanctuaire Shimonomiya qu'elle accapare ?

Tout d'abord, pour autant que nous puissions en juger, la famille Katsuragi Mineshige de Shimonomiya occupe cette charge au moins depuis le début de l'époque d'Edo, et la conservera jusqu'à la fin de cette période et même jusqu'aux premières années de l'ère Meiji. En effet, le cadastre de la vallée Yokoyama établi en 1593, puis à nouveau celui de 1611, attestent l'existence à Shimonomiya d'un individu qui n'est pas désigné par un nom personnel mais par le titre de *kannushi* (prêtre), comme dans le registre des familles du *za* de 1689. De plus, le cadastre de 1611 indique l'importance des résidences des personnes qui en possèdent et celle du *kannushi* est la plus grande du village.⁴¹⁹ Donc, au début de l'époque d'Edo, une famille avec une résidence importante – et donc un rôle socio-économique important – portait le titre de *kannushi* comme s'il s'agissait d'un nom personnel, et quelques dizaines d'années plus tard, une famille portant un nom de lignée unique utilise *kannushi* comme nom personnel : le *kannushi* du début de l'époque d'Edo est donc très probablement un Katsuragi Mineshige, ancêtre de celui de 1689.

⁴¹⁹ IYDM, p. 35 à 56 pour le cadastre de 1593 et p. 57 à 65 pour la partie concernant Shimonomiya de celui de 1611.

Le document III-4 suivant, datant de 1871 et adressé à l'administration du département de Saka.i, a été rédigé par le prêtre pour expliquer la relation de sa famille avec les sanctuaires Ono-Uto et Yasaka (ex-Gozutennô) :

Document III- 4 :⁴²⁰

An 4 de l'ère Meiji
Rapport sur les successions de prêtres et existence ou non de permis.
3^{ème} mois de l'année du bélier province d'Izumi, district d'Izumi, village de Shimonomiya
Prêtre des deux sanctuaires : sanctuaire Yasaka
et sanctuaire Ono-Uto
Katsuragi Seiji

Province d'Izumi, district d'Izumi, village de Shimonomiya, sanctuaire de la divinité protectrice :
Katsuragi Sadadayu qui a changé de nom :

1) Sanctuaire Yasaka prêtre : Katsuragi Seiji

Bien que depuis longtemps le service de ce sanctuaire soit effectué par ma famille, les générations sont ((longues)) et mal connues [= un long temps s'est écoulé depuis les premières générations et le détail s'est perdu], ce que je déplore. A savoir que tant sur le cadastre de l'ère Keichô (1596 – 1615) que sur celui de l'ère Enpô (1673 – 1681), il est inscrit *kannushi*. Les générations qui sont connues avec certitude sont les sept générations qui se sont succédé depuis le prêtre Katsuragi Harima dans les années Hôei (1704 – 1711). Par ailleurs, moi-même j'ai reçu de la maison Yoshida un permis de prêtre et un nom le 17 du 6^{ème} mois de l'année du serpent de l'ère Kôka [=1845].

Même village : sanctuaire de la divinité protectrice :

2) Sanctuaire Ono-Uto

Depuis longtemps, ma famille effectue également les rites et divers vœux de ce sanctuaire. On dit qu'autrefois il avait un desservant officiel⁴²¹, mais comme vous le savez, il a décliné. De ce fait, depuis un temps indéterminé, il advint que ces deux sanctuaires n'ont plus eu de prêtre officiel, ce qui est très regrettable. Aussi, le 23 du 7^{ème} mois de l'année du bœuf précédent [1870], je vous ai demandé à recevoir comme auparavant un permis d'exercer la prêtrise pour les deux sanctuaires, y compris le sanctuaire Ono-Uto, ce qui m'a été accordé.

(...)

3^{ème} mois de l'année du bélier Meiji 4 (1871)

Le prêtre :

Katsuragi Seiji

Shôya

Yonemoto Tametarô

A l'administration du département de Saka.i

[Feuille collée : tableau 9]

Ce document est rédigé au début de l'ère Meiji, à une époque où le département de Saka.i demande aux prêtres d'expliquer l'origine de leur prêtrise et de leur famille, ainsi que de justifier de la possession ou non d'un permis délivré par les maisons Yoshida ou Shirakawa durant l'époque d'Edo. Le prêtre décrit donc ce qu'il sait de sa famille et de son rapport au sanctuaire et explique avoir reçu un permis de la maison Yoshida en 1845. Il précise également avoir demandé au département qu'il y ait « de nouveau un prêtre », ce qui doit

⁴²⁰ Katsuragi, Saka n°11 [葛城享家所蔵文書一阪-11]

⁴²¹ 「往古者表奉仕之社ト申伝 (...)」

signifier – supposons- nous – « un prêtre reconnu officiellement » par le pouvoir en place. En effet, les titres délivrés par les Yoshida ont perdu leur valeur peu après le début de l'ère Meiji et il fallait en demander la confirmation par le nouveau pouvoir.

Le tableau 9 qui complète ce document, contient deux listes de noms. Une liste des noms usuels (*kamyô* 家名), ce qui correspond aux noms qui se transmettent lors de la succession : il y est très souvent écrit « Sadadayu ». Et une liste de noms de prêtre (*kannushi seimei* 神主姓名), probablement un nom qui n'est utilisé que dans le cadre des cérémonies ou après le décès. Nous constatons que le premier Katsuragi s'appelle Mineshige : il s'agit probablement de l'ancêtre – plus ou moins légendaire – de cette famille, ce qui expliquerait le nom utilisé dans le cadre de l'assemblée du sanctuaire : les trois noms de lignées seraient portés par les descendants de trois personnes dont les noms étaient Mineshige, Minetsugu et Matsutsugu.

Tableau 9 : Liste des prêtres selon Katsuragi Seiji

	Nom du prêtre	Date de décès	Période d'activité ^a	Nom usuel
Fils ainé	Katsuragi Mineshige (峯重)	Inconnue		
Fils ainé	Katsuragi Motoshige (元重)	Ere Genryoku ^b (1184 – 1185)		
Fils ainé	Katsuragi Takamichi (隆道)	Le 25 du 8 ^{ème} mois 1685	38 ans	Katsuragi Gongensaemon
Fils ainé	Katsuragi Muneshige (宗重)	Le 23 du 10 ^{ème} mois 1722	16 ans	Katsuragi Harima
Fils ainé	Katsuragi Norisada (頼左多)	Le 8 du 6 ^{ème} mois 1738	35 ans	Katsuragi Chôtârô
Fils ainé	Katsuragi Norisada (頼貞)	Le 6 du 9 ^{ème} mois 1772	7 ans	Katsuragi Sadadayu
Fils ainé	Katsuragi Sadashige (貞重)	Le 1 ^{er} du 9 ^{ème} mois 1779	7 ans	Katsuragi Sadanosuke
Fils ainé	Katsuragi Norisada (頼自)	Le 11 du 4 ^{ème} mois 1805	26 ans	Katsuragi Sadadayu ^c
Fils adoptif ^d	Katsuragi Norikuni (頼邦)	Le 18 du 6 ^{ème} mois 1834	30 ans	Katsuragi Sadadayu
Fils ainé	Katsuragi ? (清臣) ^e	Permis reçu en 1845 Le 10 du 10 ^{ème} mois 1882 ^f	10 ans 37 ans	■■dayu ^g Katsuragi Sadadayu

^a Les périodes d'activités indiquées sont telles que dans le document original. Nous avons mis en italiques celles qui correspondent à la période d'activité du prêtre suivant et en caractères gras les périodes d'activités dont le compte est juste.

^b Faut-il voir ici une erreur de graphie et comprendre « ère Genroku (1688 - 1704) » ? Pourtant le prêtre suivant est mort avant l'ère Genroku.

^c Le document III-8 page 189 donne Sadanosuke prêtre en 1788.

^d Ces caractères diffèrent des autres, mais seul le second, signifiant « enfant », est clairement visible. Nous supposons qu'il fait partie du mot *yôshi* 養子, signifiant « fils adoptif ».

^e Nous ne savons pas comment lire ce nom. Dans la partie rédigée du document, le prêtre écrit son nom personnel de deux manières : 清治 et 清臣. Le premier se lit « Seiji », tandis que le second se lirait plutôt « Seijin » ou « Seishin ». Mais ces lectures sont de type sino-japonaise, or nous pensons que les noms de cette colonne se lisent en lecture japonaise. Le premier caractère se lisant « Kiyô- » et le troisième « -kuni », cependant le second offrant un grand nombre de possibilités, nous ne savons pas laquelle utiliser.

^f Manifestement, cette date est un ajout postérieur à ce document.

^g Un nom est marqué ici, mais le premier caractère est illisible. Inscrit dans la même case du tableau que Katsuragi Sadadayu, il est probable qu'il s'agisse du nom personnel de celui-ci. La mention « dix ans », qui correspond peut-être à la période pendant laquelle le prêtre a exercé avant de recevoir une patente. La raison est la suivante : Katsuragi Sadadayu ayant rédigé ce document, il était vivant (!) lorsque la première ligne a été remplie, à destination de la préfecture de Saka.i. La dernière ligne rapportant la date de son décès et sa période d'activité est donc postérieure.

Katsuragi Motoshige quant à lui est une énigme chronologique. Soit il a vécu au XII^{ème} siècle, et entre lui et la « génération » suivante, il s'écoule 500 ans sans aucun nom de prêtre, soit Genryoku est une erreur et il faut lire Genroku, mais alors se pose une autre question : pourquoi, s'il est mort en Genroku, a-t-il été inscrit avant celui qui est mort en 1685. Il est aussi possible qu'à cette époque la famille Katsuragi ne conservait qu'une généalogie partielle, peut-être même inventée, qui lui permettait de justifier sa position. Si tel est le cas, un tel document n'a pas encore été trouvé et à moins d'avoir un registre plus précis, ces questions resteront sans réponse.

A partir de la quatrième génération, la succession semble mieux connue de l'auteur. Par ailleurs, il apparaît que la famille connaît une difficulté au moment de la succession de la huitième à la neuvième génération puisqu'il lui faut trouver un fils adoptif pour ce faire. Enfin, le dernier prêtre précise qu'il a reçu un permis de la part de la maison Yoshida, en 1845, mais n'en dit rien pour ses prédécesseurs. Cela ne veut pas dire pour autant qu'ils n'étaient pas affiliés aux Yoshida : d'ailleurs nous notons la présence d'un Katsuragi Harima, Harima étant un nom de province, peut être utilisé ici au même titre que Higo ou Iwami pour les prêtres du sanctuaire Kasuga. Nous verrons qu'il est aussi nommé Sadadayu, ce qui laisse supposer qu'il a reçu un titre ou un permis, peut-être de la part de la maison Yoshida, par lequel il aurait été renommé Harima. De plus, nous avons vu dans la première partie que lorsque Jûemon décide de renouveler l'affiliation qu'avait initié son ancêtre, il passe par le prêtre du Kaminomiya, lequel, dans la lettre qu'il écrit aux responsables de la maison Yoshida, précise que l'année précédente il avait déjà recommandé son homologue du sanctuaire Shimonomiya. Compte tenu des dates, il s'agit probablement du prêtre de la neuvième génération, Katsuragi Norikuni.

Outre le prêtre (*kannushi*), nous avons également connaissance d'assistants, *negi*, notamment grâce à une mention dans le document « Règlement »⁴²² du 8^{ème} mois de 1813, dans lequel il est écrit : « chaque année, le 1^{er} du 6^{ème} mois, les chefs de *za* des deux *za* s'assembleront devant la divinité, et tireront au sort les instructions [= l'ordre de passage] par l'intermédiaire du prêtre et de ses assistants ». Un peu plus loin il est dit que le jour de la fête, l'ordre de passage des danses sera inscrit sur un ou plusieurs panneaux : « le prêtre et ses assistants se réuniront, et vérifiant qu'il n'y ait pas d'erreur, ils inscriront [l'ordre de passage] sur les panneaux ». Ainsi, le prêtre n'est pas seul, il est assisté d'un ou plusieurs *negi*.

⁴²² Katsuragi, document non-numéroté, dans : IYDM, p. 147 – 148 : partie titrée 「定」 ; document III-11.

Nous ne savons que peu de choses concrètes sur ces *negi*, notamment combien il y en a en même temps, ni si chaque village en fournit, par exemple. Toutefois le document suivant nous donne quelques renseignements sur la fonction de *negi* pour le village de Kuki :

Document III- 5 :⁴²³

300 *monme* d'argent
12 *ryô* d'or
Concernant cette somme d'argent, les familles Katsuragi de ce village ont rempli la fonction de *negi* de l'*ujiko*, mais comme il leur est difficile de le faire sans financement, elles ont demandé à l'*ujiko* de se montrer bienveillant. Celui-ci a accepté de consacrer la somme ci-dessus à la fonction de *negi*, ce dont nous le remercions. Elle sera placée dans des emprunts auprès de personnes sûres du village, et chaque année, le 25 du dernier mois, les intérêts devront être versés à celui qui aura la charge de *negi*, qui [en retour] travaillera avec attention⁴²⁴. Comme le prix des champs a baissé ses derniers temps, nous utiliserons dès que possible cet or pour acheter des champs ou des rizières. Nous écrivons cette attestation afin qu'il en soit fait ainsi.
8^{ème} mois de l'année du bœuf Meiji 3 (1870)

Attestation :

donnés jusqu'à présent par l'*ujiko*
argent donnés par l'*ujiko* depuis 1870

Village de Kuki, *negi* Katsuragi, *tônin*⁴²⁵, Gen.emon (sceau)

Atteste à sa suite, Genbei (sceau)

Idem, Seijirô (sceau)

Comme il n'y a pas d'erreur dans cette attestation, il faudra confier cet or à des gens sûrs et contrôler [son utilisation] avec diligence.

Shôya, Uhachi (sceau)

Toshiyori, Jibei (sceau)

A l'*ujiko*, du Sud parmi les sept villages.

Ce document date du début de l'ère Meiji mais il nous permet de comprendre partiellement comment fonctionne la charge de *negi* du sanctuaire Shimonomiya. Il nous indique que des gens de la famille Katsuragi de Kuki occupent cette charge, mais que l'exercer sans recevoir de traitement leur est difficile. Aussi ont-ils obtenu de l'*ujiko* qu'il leur accorde une certaine somme. Celle-ci est passée de 300 *monme* d'argent à 12 *ryô* d'or, sûrement lorsque le nouveau gouvernement Meiji a modifié la monnaie, imposant l'utilisation de monnaies d'or dans tout le Japon. Toutefois, la famille du *negi* n'utilise pas cette somme telle quelle : elle est placée chez des gens sûrs du village, le *negi* ne recevant réellement que l'usage des intérêts de ce prêt. Nous voyons également que les Katsuragi promettent d'acheter des terres à partir de cette somme : ils essaient de pérenniser leurs revenus au lieu de dépendre des largesses de l'*ujiko*. Nous notons également qu'ils sont trois à signer, ce qui est à mettre en parallèle avec l'expression : « les intérêts devront être versés à celui qui aura la charge de

⁴²³ Famille Ikebe de Kuki, boîte 1, n°51 [九鬼町池辺家所蔵文章一箱1-51].

⁴²⁴ En japonais : 「大切ニ相勤可申候」 : le terme 相勤 est souvent utilisé pour désigner l'action d'un prêtre qui exécute les rites.

⁴²⁵ Le terme japonais, *tônin* 当人, peut signifier « lui-même » ou « en personne », cependant, il peut désigner une personne responsable au sein d'un groupe comme nous le verrons plus tard. Notre avis ici est que Gen.emon écrit cela pour signifier que parmi les trois, c'est lui qui avait la charge de *negi* au moment où ce document est rédigé, mais que cela aurait pu être un autre.

negi ». Autrement dit, la charge de *negi* n'est pas fixe, elle tourne entre les familles de Gen.emon, Genbei et Seijirô.⁴²⁶

En confrontant ce dernier point à ce que nous avons déjà vu, nous pouvons faire l'hypothèse suivante. D'après le registre des familles du *miyaza* de 1689, cinq Katsuragi et onze Fujiwara résident à Kuki à cette époque (cf. tableau 8). Or il est écrit : « les familles Katsuragi de ce village ont rempli la fonction de *negi* » et « les intérêts devront être versés à celui qui aura la charge de *negi* ». Ainsi, les Katsuragi se partagent-ils la fonction de *negi*, mais pas tous en même temps : un seul a cette charge. Elle est probablement tournante, mais nous ne savons pas si c'est selon un cycle défini (une ou plusieurs années) ou si elle change de famille après la mort du précédent *negi*.

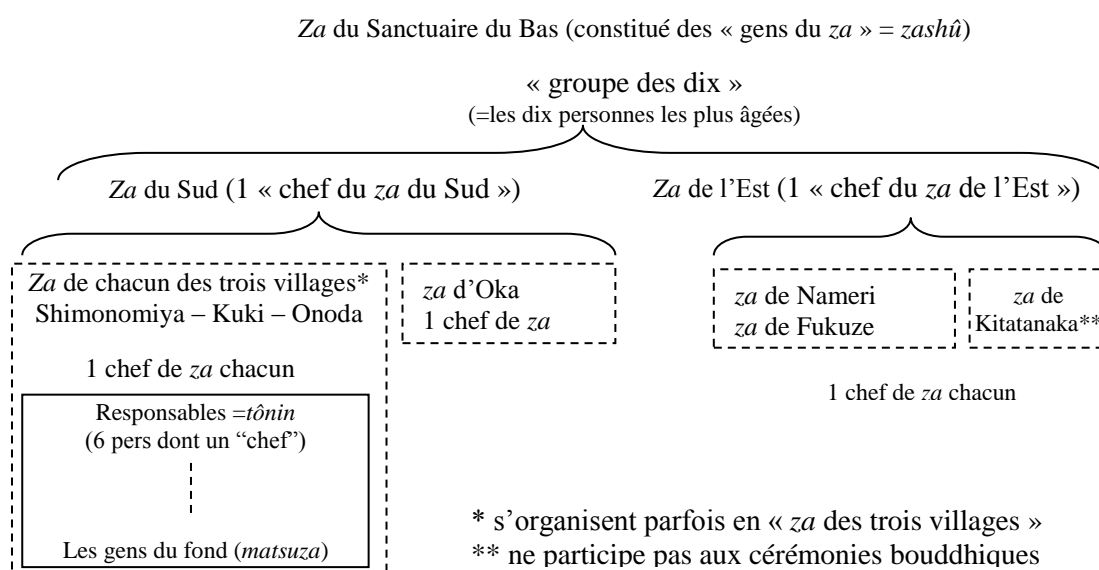
Ainsi donc, il existe un assistant du prêtre dans le village de Kuki qui, dès l'époque d'Edo et au moins jusqu'aux premiers temps de l'époque Meiji, bénéficie du soutien financier de l'*ujiko*. Cependant, l'adresse du document étant la partie « sud » de l'*ujiko*, nous comprenons que ce soutien ne vient pas vraiment de l'ensemble de celui-ci, mais du *za* du Sud uniquement, ce qui donne à penser que le *negi*, habitant Kuki, est en quelque sorte le *negi* du *za* du Sud. Cependant, pour conforter cette interprétation, il faudrait pouvoir s'assurer qu'il n'y a pas d'autre *negi* dans les villages du *za* du Sud, mais la documentation s'avère trop insuffisante pour cela. De même, si cela le place comme *negi* du *za* du Sud, nous pouvons supposer qu'il a un homologue dans le *za* de l'Est, mais là encore, nous n'avons pas les moyens de confirmer ou infirmer cette hypothèse. Toujours est-il que si le *negi* de Kuki est, comme le prêtre, issu d'une famille particulière, celle-ci appartient à un groupe de familles qui partagent cette charge, ce qui confère à ce *negi* une moins grande spécificité que celle du prêtre. De plus, le soutien financier du *za* le rend indéniablement plus proche de l'*ujiko* que le prêtre.

c) Organisation du *miyaza* et fonctions au sein du *za* :

Outre le prêtre et le ou les *negi*, nous trouvons d'autres fonctions et postes à responsabilités au sein de l'assemblée du sanctuaire Shimonomiya. Avant de les examiner, il nous faut étudier plus précisément la structure de cette assemblée :

⁴²⁶ Le registre villageois de 1869 (document de l'association de quartier de Kuki, coffre – 4 [九鬼町会文書 金庫-4]) précise qu'il existe un *negi* dans le village. A nos yeux cette mention laisse à penser que la charge de *negi* était à vie et qu'elle ne tournait entre les familles Katsuragi qu'à la mort du précédent assistant.

Figure 4 : Organisation de l'assemblée (za) du sanctuaire Shimonomiya :



*** Les chefs de l'assemblée du sanctuaire et structure du *miyaza* :**

A l'aide des signatures de documents rassemblés, nous allons essayer d'analyser le mode de direction de l'assemblée du sanctuaire Shimonomiya.

Tout d'abord, les documents (III-12 et III-13⁴²⁷) qui, datant de 1716, comptent parmi les plus anciens, nous permettent de dire que dès la première moitié de l'époque d'Edo, et jusqu'à la fin de cette période, deux chefs dirigent le *za*, un pour le *za* du Sud et un pour le *za* de l'Est. Selon les documents, leur appellation varie entre *zatô* 座頭 et *tôza* 頭座, mais nous ne pensons pas que cela soit l'écho d'une différence de fonction. Par ailleurs, la nature du *za* étant ce qu'elle est, nous pouvons penser que ces « chefs » ne prennent pas de décisions seuls mais qu'ils ont plutôt un rôle de représentant du restant de l'assemblée.

De plus, dans le document III-9⁴²⁸, datant de 1813, nous pouvons voir à côté des signatures des chefs de *za* du Sud (un habitant d'Onoda) et de l'Est (un habitant de Fukuze), celles des chefs de *za* des cinq autres villages. Autrement dit, les villages d'où viennent cette fois les chefs des *za* de l'Est et du Sud ne présentent pas de chef du *za* du village. De même, dans le document III-11⁴²⁹ de 1815, les signatures des chefs de *za* des cinq autres villages apparaissent à la suite des signatures des chefs de *za* du Sud (venant de Kuki) et de l'Est (de

⁴²⁷ Respectivement : Katsuragi, Saka n°2 [葛城亭家所蔵文書一阪-2] et Katsuragi, Saka n°1 [葛城亭家所蔵文書一阪-1].

⁴²⁸ Katsuragi, document non-numéroté, dans : IYDM, p. 147 : 「御祭礼御竈帳」 (Le caractère 竈 est celui qui est donné dans IYDM. Bien que nous ne sachions pas s'il s'agit d'une erreur d'écriture dans le document original, ou d'une erreur du copiste au moment de la transcription, il est certain qu'il faut lire ce caractère *kuji* 籤 : le tirage au sort.)

⁴²⁹ Katsuragi, document non-numéroté, dans : IYDM, p. 150 : 「下之郷申合定書之事」

Fukuze). Nous comprenons donc que l'un des chefs des quatre *za* composant le *za* du Sud cumule la charge de chef du *za* du Sud, de même pour le *za* de l'Est.

Notons enfin qu'à chaque fois qu'un document porte la signature du chef de *za* de l'Est, celui-ci est un habitant de Fukuze. En revanche, une même règle ne peut être observée du côté du *za* du Sud.

Ainsi, l'assemblée du sanctuaire Shimonomiya est divisée en deux assemblées, les *za* du Sud et de l'Est, lesquels sont eux-mêmes composés des *za* de chaque village. Chaque *za* de village a un représentant, un *zatô*, parmi lesquels deux sont désignés – sans doute en fonction de leur ancienneté – pour représenter l'un le *za* du Sud et l'autre celui de l'Est. Cependant, nous pouvons voir dans les documents III-12 et III-13 datant du début du XVIII^{ème} siècle qu'il existe à ce moment des *wakitôza* 脇頭座, des « sous-chefs », des auxiliaires du chef de *za*. Comme ils ne réapparaissent plus après cette date, nous ne savons pas quelles étaient leurs caractéristiques, mais il est probable que ce terme désigne en réalité les chefs de *za* de village. Par ailleurs, dans le document III-8⁴³⁰ de 1788, nous pouvons voir qu'en plus des chefs de *za* de l'Est et du Sud, cinq « anciens du *za* », *zatoshiyori* 座年寄 participent à la prise de décision, mais nous ne pouvons établir avec certitude qu'il s'agit des *zatô*, les chefs de *za* des villages, sous une autre appellation. Quant au document III-7⁴³¹, il soulève une autre interrogation : il s'agit d'un document signé par les membres du « *za* des trois villages » que nous verrons ci-après, or parmi les signataires, il est précisé qui sont les chefs de *za* de Kuki et de Shimonomiya, mais il ne semble pas y en avoir pour celui d'Onoda. Ces questions restent en suspens et une étude approfondie des villages concernés semble nécessaire pour y répondre.

*** L'organisation interne du *miyaza* du Shimonomiya à travers l'étude du « *za* des trois villages » :**

Parmi les quatre villages formant le *za* du Sud, Onoda, Kuki et Shimonomiya se sont constitués en « *miyaza* des trois villages », à l'exclusion d'Oka. Les documents auxquels nous avons eu accès étant liés à ces villages, nous allons étudier de plus près ce « *miyaza* des trois villages ». Nous pouvons cependant apporter quelques précisions à propos d'Oka : dans le document III-7 de 1815 et le III-6 de 1864, seuls le *za* des trois villages est concerné, Oka n'apparaissant pas. En comparant avec les documents III-12 et III-13 de 1716, nous pouvons nous demander si la structure du *za* du Sud n'a pas changé en un siècle et demi, et s'il n'est

⁴³⁰ Katsuragi, Saka n°8 [葛城享家所蔵文書一阪-8]

⁴³¹ Famille Ikebe de Kuki, boîte 1, n°195 [九鬼町池辺家所蔵文章一箱1-195]

pas tout simplement passé à trois villages avec le temps. Mais, dans le document III-H⁴³² de 1765, le *za* du Sud apparaît bien comme étant composé de quatre villages, et dans le document III-11 de 1829, donc rédigé entre les documents III-7 et III-6, Oka est là encore inclus dans le groupe formant le *za* du Sud. Aussi pouvons-nous dire qu'Oka est bien membre du *za* du Sud mais que celui-ci comporte un sous-groupe distinct formé des trois autres villages.

En 1815, le *za* des trois villages, Onoda, Kuki et Shimonomiya, rédige un acte⁴³³ par lequel il accorde un soutien financier aux six *tônin* 当人 dont nous parlerons plus précisément un peu plus loin lorsque nous étudierons ce texte en détail. Il y est écrit que « chaque année, le 14 du 8^{ème} mois, le « groupe des dix », *jûninshû* 十人衆, se réunira dans la maison du chef des *tônin* 頭当人 et lui donnera l'argent ». Il existe donc un « groupe des dix » dans ce *za* des trois villages, mais nous savons peu de choses sur lui. Nous verrons par exemple, dans le document III-8 de 1788, que lors de la cérémonie du 8^{ème} mois au sanctuaire Shimonomiya, le rite qui consiste à faire tourner le *sake* parmi les participants ne commence que quand les « dix personnes du haut »⁴³⁴ sont rassemblées : il s'agit probablement des dix membres les plus âgés du *miyaza* des sept villages. Ainsi, nous pouvons penser que chaque *za* constitutif de l'assemblée du sanctuaire a un groupe formé des membres les plus âgés auquel certains rôles sont dévolus, et que pour le *za* des trois villages, il est composé de dix membres : le « groupe des dix ». Les comparaisons avec d'autres *miyaza* des environs nous apprennent qu'il est fréquent qu'un groupe d'hommes âgés, en nombre variable, souvent retirés et le crâne rasé comme les moines, soit au cœur des cérémonies. Le « groupe des dix » du *za* des trois villages, et les « dix personnes du haut » du *miyaza* global, semblent correspondre à ce type de sous-groupe.

Ensuite, toujours dans le document III-7, se trouve évoqué un « *za* du fond » ou plus littéralement, les « sièges du fond », *matsuza* 末座. Il est écrit : « par ailleurs, après que cet argent ait été reçu par les *tônin*, il faudra exposer [les comptes] devant l'assemblée en s'appuyant sur une attestation écrite le 22 du 8^{ème} mois au matin quand [tous,] jusqu'au *matsuza*, seront réunis. » Dans le document III-D du 4^{ème} mois de 1763, relatif à une dispute sur le choix des temples et monastères participant aux cérémonies du sanctuaire, nous trouvons également mention de ce *matsuza* : « Shinsaemon de Kuki, Tarôbei d'Onoda et Kume.emon d'Oka : ces trois personnes ont prétendu toutes sortes de choses dans leur lettre.

⁴³² Document de la famille Tsubo.i, document non-numéroté, dans : IYDM, p. 146 : 「濟口取替シ証文之事」

⁴³³ Cf. document III-7.

⁴³⁴ Soit 「上十人」 en japonais.

C'est complètement inacceptable. Lors des discussions sur les cérémonies bouddhiques du sanctuaire qui eurent lieu quelques années auparavant, ces trois-là étaient dans le *za* du fond et donc n'en savent rien du tout. » Ces trois personnes qui se prétendent « représentant du *za* », *zasôdai* 座惣代, étaient dans le *matsuza* quinze ans auparavant et ne savent donc rien des discussions ayant eu lieu à l'époque Ceci signifie qu'ils n'y étaient pas présents. Autrement dit, les membres du *matsuza* assistent peut-être à certaines assemblées, notamment celles des jours de fêtes, lorsque le *miyaza* accomplit ses rites et qu'il expose ses comptes, mais ils n'ont pas de rôle particulier et ne participent pas aux décisions. Nous reviendrons plus tard sur ce point, mais là encore, il est probable que comme dans beaucoup d'autres assemblées de sanctuaires, ce soit l'âge – ou l'année d'entrée dans le *za* – qui détermine la place et le rôle des individus : tout comme le « groupe des dix » est très probablement formé des dix membres les plus âgés, le groupe de ceux qui s'assoient au fond, le *matsuza*, est composé des membres les plus jeunes.

*** L'entrée dans le *za* :**

Ainsi que nous l'avons vu précédemment, l'entrée dans le *za* n'est possible que pour des personnes appartenant à des familles bien précises. En plus de la liste des membres de 1689, nous avons le document III-7 dont le titre est « des signatures [des membres] des familles du *za* des trois villages » et qui comprend effectivement les signatures des « familles du *za* (*zake* ou *zashû*) de la lignée de l'*uji* », pour les villages membres du *za* du Sud excepté Oka. Dans le village de Kuki, nous recensons ainsi 18 familles, chef du *za* Jibei inclus ; à Onoda, elles sont 27, mais il ne semble pas y avoir de chef de *za* ; enfin, à Shimonomiya, elles sont 23 en incluant le chef de *za* Genshirô et le prêtre Katsuragi Sadadayu. Or ces chiffres sont presque les mêmes que ceux de 1689 (cf. tableau III-8 : Kuki : 16 ; Onoda : 25 ; Shimonomiya : 21) : ainsi, en plus de 125 ans la composition de ce *za* n'a presque pas évolué.

Le terme *zake* 座家 pour désigner les familles de l'assemblée est utilisé dans d'autres documents : dans le document III-8 de 1788 adressé « à l'ensemble des familles du *za* des sept villages », ou encore dans le document III-11 de 1829 à propos des danses du lion au sanctuaire Kaminomiya ; celui-ci établit que le *za* de l'Est et celui du Sud danseront les premiers et que ces danses devront être effectuées par les familles du *za*. Nous comprenons donc bien que seules des familles au statut particulier pouvaient intégrer cette assemblée et que seules ces familles participaient aux rites et à certaines parties de la fête principale.

Le document suivant nous éclaire quelque peu sur les conditions d'entrée d'un nouveau membre dans le *za* :

Document III- 6 :⁴³⁵

	Attestation d'entrée dans le <i>miyaza</i> .
A verser : 5 <i>to</i> de riz	aux trois villages.
Soit une somme de 125 <i>monme</i>	c'est [une quantité de] « riz fixe » depuis longtemps
600 <i>monme</i> d'argent	comme c'est une nouvelle entrée dans le <i>za</i>
	montant du « riz brut »

Total : 725 *monme*.

Bien que Nagao Uhachi de ce village ne soit pas d'une famille membre du *za* depuis les temps anciens, en cette occasion et après discussion avec les gens du village, il a sollicité l'assemblée des trois villages. A la suite des négociations qui eurent lieu lorsqu'il l'a rencontrée, il a été décidé qu'il pouvait l'intégrer, et qu'il devait donner la somme d'argent et le montant correspondant au « riz brut » inscrits ci-dessus. A ce sujet, comme la famille Nagao ne devrait pas pouvoir intégrer [le *miyaza*], il change son nom en Katsuragi Shinsaemon, ex-famille du *za*, et il intègre le *za*. Qu'il en soit ainsi.

Le 14 du 11^{ème} mois de Ganji 1 (1864) chef de *za*, [habitant de] Shimonomiya Genshirô
[habitant de] Kuki Shôsaemon
[habitant d'] Onoda Kusaemon

A ce sujet, comme cela a demandé des efforts particulièrement importants pour les membres du *za* de Kuki, [Uhachi] leur donnera 200 *monme* comme montant du « riz brut » supplémentaire et cette somme sera partagée entre les familles. Mis par écrit pour [que cela soit su à] l'avenir.

Village de Kuki, chef de *za*, Shôsaemon

Ce document de 1864 traite donc de l'entrée dans le *za* des trois villages de Nagao Uhachi, et nous voyons là quelques-unes des autres conditions pour en avoir l'autorisation.

Une personne désirant intégrer le *za* mais dont la famille ne fait pas partie de celles qui en sont traditionnellement membres doit passer par un processus complexe par lequel l'avis du *za* des trois villages est sollicité après celui du village de résidence. Puis, il lui faut payer deux sommes d'argent. L'une, correspond au *jômai* 定米 qui est une quantité de « riz fixe », décidée par l'assemblée et établie depuis longtemps à 5 *to*, mais à la place de laquelle il est demandé 125 *monme*. Nous pensons que le *jômai* est une somme que doit verser chaque nouvel entrant dans le cas où il appartient à une famille du *za* : cette somme est fixée depuis longtemps car c'est un cas qui s'est déjà produit et qui est relativement fréquent. Mais vu l'ampleur de la somme, nous pensons qu'il s'agit tout de même d'un cas particulier : cet argent ne doit être demandé que quand le nouvel entrant est un fils adoptif. L'autre, d'un montant de 600 *monme* d'argent, correspond à une quantité de riz brut, *arakome-ryô* 籠米料, qui est payée car il s'agit d'un « nouvel entrant ». Contrairement au *jômai*, l'*arakome-ryô*, est donc explicitement dédié à cette nouvelle entrée, 「此度新加入ニ付」, c'est une somme

⁴³⁵ Famille Ikebe de Kuki, boîte 1, n°55 [九鬼町池辺家所蔵文章一箱 1 – 55]

demandée de manière exceptionnelle, pour répondre à une demande elle-même exceptionnelle : Nagao Uhachi appartient à une famille hors-*za*.

En plus de cela, la deuxième partie du document nous indique qu'il a dû déboursier 200 *monme* supplémentaires pour, nous dit-on, compenser les efforts particuliers du *za* de Kuki, somme que le chef de *za*, Shôsaemon, partagera entre les familles membres. Ces « efforts » se rapportent au processus d'entrée : Uhachi est passé par le *za* de Kuki, dont le chef, Shôsaemon, a dû à son tour transmettre sa demande d'intégration au reste du *za* des trois villages lors de l'assemblée suivante. Ce processus nous indique clairement la nature superposée de la structure du *za* des trois villages : chaque village a sa propre assemblée et les trois sont regroupées en une assemblée globale, elle-même intégrée au *za* du Sud...

Concernant les noms utilisés dans le *miyaza* et dont nous avons vu qu'ils sont une condition pour y entrer, nous voyons ici que, même vers la fin de la période d'Edo, cette condition est toujours en vigueur. Pour intégrer cette assemblée, il faut donc que Nagao Uhachi accepte un nouveau nom : Katsuragi Shinsaemon, qui est le nom d'une ancienne famille de *za*, dont nous supposons qu'elle n'existe plus à cette époque ou qu'elle a perdu ses droits et est devenue hors-*za*. Par ailleurs, nous ne savons pas non plus si Uhachi peut intégrer le *za* parce qu'il en a fait la demande et a payé les sommes qui lui ont été demandé, ou parce qu'une place est libre, la famille Katsuragi Shinsaemon n'étant plus membre du *za*. Par ailleurs, en nous appuyant sur l'exemple de l'assemblée du Kaminomiya, nous supposons que ces noms ne sont utilisés que dans le cadre du *za* et pas dans la vie courante (exception faite du prêtre, Katsuragi Sadadayu). Effectivement, nous avons vu que l'un des signataires du document III-5 de 1870 était le *shôya* de Kuki, Uhachi. Autrement dit, six ans après son entrée dans le *za*, il utilise toujours son « ancien nom » comme nom usuel pour la vie quotidienne, y compris dans les documents officiels.

Par ailleurs, et pour finir sur ce point, l'utilisation conjointe de ces deux documents nous permet de comprendre une des raisons pour lesquelles Uhachi a pu intégrer l'assemblée du sanctuaire alors qu'il ne descend pas d'une famille de *za*. En 1864, il a été capable de payer une somme conséquente : 925 *monme* d'argent ; puis en 1870, il en devient ni plus ni moins le principal responsable administratif du village. Autrement dit, s'il ne descend pas d'une famille ayant depuis le début de l'époque d'Edo une influence suffisante pour être membre du *miyaza* du sanctuaire Shimonomiya, sa famille a acquis une telle aisance financière qu'elle peut non seulement se payer l'entrée dans le groupe resserré et influent des familles du *za*, mais aussi mettre la main sur la fonction administrative la plus élevée de son

village à la fin de l'époque d'Edo ou au début de l'ère Meiji (nous ne connaissons pas précisément la date de son entrée en fonction).

Du point de vue du *za*, ces caractéristiques sont également importantes : les rares personnes qui ne descendent pas des familles du *za* et pouvant l'intégrer sont riches ou influentes. Cela a un double effet : tout d'abord, celui de limiter les candidats potentiels ; comme dans le cas d'Uhachi, un candidat accepté doit avoir des moyens tels qu'il pourra prétendre à la charge de *shôya*. Et ensuite, celui d'augmenter le pouvoir et l'influence du *miyaza*, et donc le prestige de ses membres, à chaque arrivée d'un nouveau membre de ce genre.

* Les *tônin* :

Jusqu'à présent, nous avons vu comment était structuré le *miyaza* du sanctuaire Shimonomiya, qui pouvait y entrer et sous quelles conditions. Nous avons également dégagé la présence de responsables, les chefs de *za*, ainsi que de deux groupes définis selon l'âge de ses membres, le « groupe des dix », *jûninshû*, et celui de ceux qui siègent au fond, *matsuz*. A partir du document suivant, datant de 1815, nous allons maintenant étudier de plus près ce qu'il en est des cérémonies du *za* et de ceux qui en sont responsables, les *tônin* 当人.

Document III- 7 :⁴³⁶

Des signatures [des membres] des familles du *za* des trois villages.

- 1) Au sujet des trois présents villages, on s'y assure de la filiation à l'*uji* au sein de l'*ujiko* de Gozutennô, divinité tutélaire qui se trouve au village de Shimonomiya ; on décide des cérémonies du *za* ; et il est depuis longtemps de coutume que tous les ans, chaque village envoie son *za* pour rendre le culte. Concernant la pratique du culte, on décidera de six responsables, *tônin*, en « descendant les sièges » des familles du *za*, qui seront chargés de préparer le repas de gâteaux et de vin de riz. Cependant, du fait que depuis quelques temps des gens sont dans la difficulté, il est advenu que les cérémonies se soient mal passées et, naturellement, que le culte en soit empêché. Aussi après avoir discuté du redressement des familles du *za* et de la perpétuation éternelle [de l'assemblée], l'épargne accumulée ces dernières années étant de 2 *kanme* [=2000 *monme*] d'argent, elle a été entièrement vérifiée cette fois et il a été fixé un intérêt de 200 *monme* [sur cette somme], intérêts qui seront répartis chaque année entre les *tônin*.
- 2) Une règle ancienne existe : les six *tônin* reçoivent chacun 30 *monme*. Cependant, la participation du chef des *tônin* au repas étant plus importante, il recevra 20 *monme* supplémentaires, pour un total de 50 *monme*.
- 3) Concernant le placement du capital de 2 *kan-monme* [=2 *kanme*], 578 *monme* seront partagés entre les dix-sept anciennes familles de Kuki, 578 *monme* entre les dix-sept anciennes familles de Shimonomiya, et 844 *monme* entre les vingt-cinq anciennes familles d'Onoda.
- 4) Concernant le prêt au sein de chaque village, on trouvera des gens sûrs à qui, en échange de la mise en gage de terres agricoles en bonne quantité et de la constitution d'un garant sûr, on prêtera pour cinq ans maximum, les intérêts devant être versés chaque année. Qui plus est, on ne prêtera qu'au sein du *za* : il est formellement interdit de prêter à des gens hors-*za*.

⁴³⁶ Famille Ikebe de Kuki, boîte 1, n°195 [九鬼町池辺家所蔵文章一箱 1 - 195]

5) Le recouvrement des intérêts se fera par les *shôya* à raison d'un taux de dix pour cent, qui le transmettront [au *za* ou aux *tônin*] le 14 du 8^{ème} mois, dans la maison du chef des *tônin* et en présence du groupe des dix. Par ailleurs, après que cet argent ait été reçu par les *tônin*, on exposera [les comptes] devant l'assemblée en s'appuyant sur une attestation écrite le 22 du 8^{ème} mois au matin, quand [tous,] jusqu'au *matsuzo*, seront réunis.

6) A propos du repas, il ne faudra pas qu'il soit excessif [mais] s'en tenir au programme. Les ((grandes gens))⁴³⁷ devront y être particulièrement attentives.

Comme ce qui est écrit ci-dessus a été décidé par l'ensemble de l'assemblée, nous n'avons rien à y redire et à l'avenir, il ne sera pas possible de s'y opposer. Afin qu'il en soit ainsi, l'ensemble du *za* joint sa signature :

8^{ème} mois de l'année du sanglier Bunka 12 (1815)

Chef de *za* de Kuki, Jibei

Familles du *za*, Shôeimon (et 16 autres personnes)

Familles du *za* d'Onoda, Heiji (et 26 autres personnes)

Chef du *za* de Shimonomiya, Genshirô

Familles du *za* de ce village, Kisaemon (et 20 autres)

Même village, prêtre, Katsuragi Sadadayu

Ce texte est donc un règlement pris au sein du *za* des trois villages, faisant partie du *za* du Sud. Il est composé de deux éléments, l'un étant le règlement lui-même et l'autre l'ensemble des signatures des membres de ce *za*. L'introduction du document explique que ces gens descendent de l'*uji*, la famille ou le clan qui forme l'*ujiko* du dieu Gozutennô de Shimonomiya.

Cette même introduction énonce les devoirs du *za* : s'assurer de la lignée de chaque membre, régler les cérémonies du *za* et pratiquer le culte de la divinité. Pour ce faire, chaque année, l'assemblée choisit six responsables, *tônin*, qui doivent préparer le repas pour le jour de la fête du sanctuaire. Ces responsables ne sont donc pas de membres fixes, mais ils sont choisis chaque année selon une méthode dite : « en « descendant les sièges » des familles du *za* » (« *zashû zakudari* » 「座衆座下り」). Pour mieux comprendre ce dont il s'agit, il faut tout d'abord se rappeler que la plupart des *miyaza* ont une organisation interne basée sur l'âge : l'âge des membres est inscrit sur un registre, et c'est la lecture de ce registre qui permet de déterminer la position où s'assied chaque membre. Dans le cas présent, il doit y avoir une telle liste des membres du *za* des trois villages, permettant notamment de déterminer le « groupe des dix » (*jûninshû*) et le groupe qui « siège au fond » (*matsuzo*) que nous avons vu précédemment. Ce mode de désignation doit se faire en lisant la liste de haut en bas. Comme « le groupe des dix » est appelé à siéger en présence du chef des *tônin*, nous en déduisons que cette lecture se fait à partir du premier membre venant après les dix membres du *jûninshû*, les six personnes inscrites après eux devenant *tônin*, chargés de préparer le repas pour la cérémonie du 22 du 8^{ème} mois. Comme l'ensemble du *za* est censé être présent lors de cette

⁴³⁷ Littéralement : *nagatarumono* 「長たるもの」.

cérémonie, cela implique de préparer vin de riz et gâteaux en quantité suffisante pour 67 personnes au moins. Manifestement tous les membres du *za* ne sont pas – ou plus – capables de fournir un tel effort financier. Il appartient donc à l'assemblée dans son ensemble d'alléger ce fardeau afin de perpétuer le *za*.

Ce document nous en apprend ainsi un peu plus sur l'état général du *za* et de ses membres au début du XIX^{ème} siècle : certains d'entre eux à qui a échu la tâche de préparer le repas ayant des difficultés financières, l'assemblée est tombée dans la confusion et les cérémonies ont été empêchées. A ce sujet, dans un règlement rédigé en 1816 (document III-9), que nous étudierons plus tard, il est écrit que les années précédentes, le début de la fête se faisait de plus en plus tard, ce qui traduit là encore l'état de désordre régnant dans le *miyaza* à cette époque. En 1815, l'assemblée essaye de régler ces problèmes en instaurant le présent règlement. Pourtant, ce texte nous l'indique dès le début, le système des *tônin* est bien antérieur et il est rappelé qu'ils reçoivent chacun une somme d'argent égale à 30 *monme*. Cette fois il est décidé d'allouer un montant supplémentaire de 20 *monme* au chef des *tônin*.

Au vu du soin apporté à la description de la collecte et de la distribution de cette somme, nous pouvons considérer que ces deux points comptent parmi les principaux sujets du présent règlement. Tout d'abord, il apparaît que bien qu'étant désorganisé, le *za* a tout de même une réserve d'argent de 2 *kan*, c'est à dire deux mille *monme*. Il est décidé que cette somme sera placée de manière à engendrer 200 *monme* d'intérêts, soit un taux de dix pour cent. Pour cela, le capital sera réparti entre les trois villages, mais uniquement confié aux « anciennes familles du *za* ». Or, la comparaison entre le nombre de ces familles et les signataires montre des différences : à Shimonomiya, elles sont 17 sur 23, à Kuki 17 sur 18 et à Onoda 25 sur 27, ce qui signifie qu'il existe des différences de statuts au sein même de l'assemblée du sanctuaire.

Plus précisément, la répartition de la somme se fait à raison de 578 *monme* pour les 17 « anciennes familles » de Kuki, soit 34 *monme* par famille, de même pour les 17 « anciennes familles » de Shimonomiya, tandis que les 25 d'Onoda se voient attribuer 844 *monme*, soit là aussi près de 34 *monme* par famille. Cet argent leur est attribué pour qu'il serve à des prêts sur cinq ans, mais uniquement attribués à des membres du *za* qui sont de confiance, avec établissement d'un garant et mise en gage de terres. De plus, tous les ans, les *shôya* de chaque village doivent récupérer les dix pour cent d'intérêts auprès de ces « anciennes familles » et transmettre cette somme le 14 du 8^{ème} mois au *za* ou directement aux *tônin*, dans la maison du chef des *tônin*, et en présence du « groupe des dix ». Or le 14 se situe huit jours avant la fête du sanctuaire : cette somme est donc donnée aux *tônin* juste avant celle-ci, ce qui signifie

qu'ils auront l'argent pour payer leur part du repas. Sachant que les intérêts d'emprunts sont généralement récoltés à la fin de l'année, le fait d'attendre le 8^{ème} mois pour donner leur part aux *tônin* est peut-être une manière de s'assurer que cette somme ne sera pas dépensée autrement que pour ce à quoi elle est destinée. Enfin, le matin même de la fête, une fois l'ensemble du *za* réuni, ces comptes seront exposés devant tous les membres, *matsuza* inclus, ce qui montre qu' « ancienne famille », membre important du *za*, ou non, tous les membres de l'assemblée, sans exemption, sont concernés par ce financement et ce qu'il sous-entend.

Ainsi, dans une période où certains de ses membres connaissent une situation financière difficile qui désorganise la bonne marche du *za*, la question est de décider si le poids financier du repas de la fête doit reposer sur les seules épaules des *tônin* ou s'il doit être réparti sur l'ensemble des membres de l'assemblée. Nous voyons que finalement il est décidé que pour assurer la survie du *za*, l'une des tâches de celui-ci doit être de soutenir financièrement les *tônin*. Pour cela, l'assemblée met à contribution ses réserves d'argent et, les répartissant entre les « anciennes familles du *za* » de chaque village, elle s'assure des rentrées d'argent nécessaires à sa nouvelle politique. Mais, ce règlement ne permet aucune souplesse : il semble bien que même si les gens du *za* ne trouvent pas d'emprunteur, il leur faudra payer les dix pour cent d'intérêts. Il s'agit donc bien d'une manière de répartir la charge sur l'ensemble des membres et non plus sur les seuls *tônin*.

Par ailleurs, concernant le fonctionnement du prêt, le texte ouvre trois interprétations possibles. Soit la somme est réellement partagée entre chaque famille qui doit trouver quelqu'un à qui la prêter, mais, chacune recevant 34 *monme*, somme trop faible pour être effectivement prêtée, cette solution ne paraît pas viable. Soit la somme est bien partagée entre les familles, tout en sachant que dans la réalité, celles-ci ne prendront pas la peine de chercher un emprunteur, chacune remboursant 3,4 *monme* par an. Soit enfin, solution la plus probable, la somme n'est pas partagée, ce qui permet de la prêter efficacement, mais les familles sont conjointement responsables de sa bonne gestion et du bon recouvrement des intérêts, compensant les éventuels défauts de paiement, ou se répartissant le paiement des intérêts d'une année dans le cas où un emprunteur n'aurait pu être trouvé.

*** Les revenus du *za* :**

Nous souhaitons maintenant faire le point sur les connaissances que nous avons des revenus du *za*, à partir de celui des trois villages. De nombreux points restent encore obscurs, mais nous avons distingué trois types de revenus et dépenses : tout d'abord, celles que nous venons de voir, les dépenses des *tônin* qui préparent le repas du jour de la fête du sanctuaire,

le chef des *tônin* étant sensé supporter des dépenses plus élevées que les autres. Pour les aider dans cette tâche, le *za* leur octroie une somme d'un montant total de 200 *monme* par an, grâce au placement de ses importantes économies : 2000 *monme*. Mais d'où proviennent ces économies ?

L'une des rentrées d'argent du *za* est le droit d'entrée plus ou moins élevé payé lors de l'admission d'un nouveau membre dans l'assemblée. Dans le cas d'une entrée « normale », il est demandé 125 *monme*, mais cette somme importante est sûrement limitée aux cas d'adoption, le cas de nouveaux entrants « normaux » devant coûter moins cher. Dans un cas exceptionnel, en revanche, une autre somme, sûrement négociée, vient s'ajouter à la première : dans le cas du document III-6, elle était de 600 *monme*.

Autre dépense : nous avons vu que les familles Katsuragi de Kuki ont obtenu du *za* la somme de 300 *monme*, qui deviendra 12 *ryô* après l'entrée dans l'ère Meiji, pour leur permettre d'effectuer leur tâche d'assistant du prêtre. Comme pour les *tônin*, cette somme est prêtée à des gens sûrs et ce sont les intérêts qui sont versés au *negi* du moment, tandis que les Katsuragi assurent de leur côté que la somme qui leur sera donnée servira à l'achat de terres qui leur permettront de subvenir à leurs besoins.

Voilà ce qu'il est possible de dire sur les rentrées d'argent dans le *za* des trois villages, et sur son utilisation. Nous constatons avec intérêt que lorsque des fonds sont alloués au financement d'une charge, la pratique est de prêter cette somme et de verser les intérêts à celui qui a la charge. Du côté de celui qui reçoit l'argent, il s'agit d'une sorte de rente. Tandis que pour les membres du *miyaza* qui ont la responsabilité de recouvrer les intérêts du prêt tous les ans, cette pratique est proche d'une levée de fond permanente. Et cette levée de fonds se fait sur la base d'un prêt préalable : pour les villages, le *za* occupe donc un rôle de prêteur sur gages, dont nous avons vu qu'il se limitait à des prêts au sein des familles de *za* dans le cas des *tônin*.

Dans cette partie, nous avons vu l'organisation interne de l'assemblée du sanctuaire Shimonomiya ainsi que les diverses fonctions au sein du *za* et le financement d'une partie d'entre elles. Pour finir, il nous semble intéressant de compléter ces connaissances par un tour rapide de ce que les documents à venir nous enseigneront sur les autres rôles du *miyaza*. Ainsi, les documents III-12 et III-13⁴³⁸ de 1716 établissent que dans le cas où un village veut

⁴³⁸ Respectivement : Katsuragi, Saka n°2 [葛城享家所藏文書一阪-2] et Katsuragi, Saka n°1 [葛城享家所藏文書一阪-1]

ouvrir une cérémonie bouddhique exceptionnelle, il doit en référer aux deux chefs de *za* qui, assistés des « sous-chefs de *za* », seront chargés de recruter deux moines. De plus, dans le cas du *za* du Sud, lors d'une cérémonie d'appel de la pluie, *amago.i*, les chefs de *za* préparent les comptes, rassemblant toutes les dépenses, notamment celles des instruments utilisés. Le document III-11 nous apprend lui que l'ordre de passage des danses du lion est décidé par tirage au sort le 1^{er} du 6^{ème} mois, par les chefs de *za* assemblés. Ils doivent ensuite inscrire cet ordre de passage sur un registre qu'ils certifient de leur sceau avant de le confier au prêtre et au *negi*. Mais voyons cela plus en détail.

B) Les rites du *miyaza* et les problèmes liés aux cérémonies bouddhiques :

1) Les rites du *miyaza* :

Après l'organisation du *miyaza*, nous allons maintenant analyser ses rites, la place des divers établissements bouddhiques par rapport au sanctuaire, ainsi que les règles de fonctionnement de l'assemblée et sa structure au sein du Shimonogô, le « pays du bas », et cela à partir de l'analyse de la fête du sanctuaire Shimonomiya et des cérémonies bouddhiques qui y ont lieu. En effet, comme dans beaucoup de cas, deux types de rites sont données dans ce sanctuaire : les cérémonies bouddhiques et les rites de type shintô comme celles de la fête de la divinité. Nous allons donc maintenant étudier ce que nous savons de ces deux éléments du culte et de leurs évolutions, et à partir de ces analyses, essayer de faire ressortir des particularismes du Shimonogô.

a) La fête du sanctuaire Shimonomiya et les danses du lion des « pays du haut et du bas » :

Tout d'abord, nous allons nous intéresser à la principale fête du sanctuaire, celle des cérémonies du 22 du 8^{ème} mois. Pour autant que nous puissions en juger à partir des règlements que nous allons étudier ici, le Shimonogô connaîtra à trois reprises au moins, en 1788, 1813 et 1830, des désordres et des dissensions relatifs à l'organisation de cette fête. À l'aide des règlements et accords rédigés pour clôturer ces disputes, dont nous analyserons tant la forme que le fond, nous allons essayer d'approfondir notre compréhension du *miyaza* et ses rapports avec celui du Kaminomiya.

Tout d'abord, voyons le règlement suivant, rédigé durant le 8^{ème} mois de 1788, et signé par les « anciens du *za* » (*za-toshiyori*), le prêtre et les officiers villageois, et adressé aux familles du *za* des sept villages. Plus précisément, ce document fixant le déroulement de la fête du sanctuaire a été rédigé le 22 du 8^{ème} mois, ce qui nous indique que ces décisions ont

été prises le jour mêmes de la fête, sans doute pour essayer de régler sur le vif les différents problèmes dont il y est question.

Document III- 8 :⁴³⁹

Du règlement de la fête de la divinité lumineuse du Sanctuaire du Bas.

- 1) A propos du rassemblement des *za* du Sud et de l'Est, suivant le règlement précédent il aura lieu sans faute durant la première moitié de l'heure du bélier⁴⁴⁰. Même si d'aventure quelqu'un devait être en retard, il faudra faire tourner le vin de riz dès que les dix personnes du haut [= « groupe des dix »] seront rassemblées.
- 2) Concernant les danses du lion du pays qui ont lieu devant le sanctuaire le 22 du 8^{ème} mois, suivant le règlement précédent, les deux *za* dansent chacun une année sur deux. Par ailleurs, il est décidé que la danse du lion des jeunes du village de Shimonomiya aura lieu à la suite de celle du pays puisqu'ils sont sur leurs terres.
Les danses du lion des jeunes des six villages restant se feront du premier au sixième, dans l'ordre décidé par tirage au sort lors de l'assemblée des deux *za*, le 1^{er} jour du 6^{ème} mois de chaque année.
- 3) Pour ce qui est des sept *kariya*, les sept villages [y] danseront du premier au septième dans l'ordre décidé par tirage au sort.
- 4) Même pour les danses du lion en direction de la résidence du prêtre, on dansera par tour comme dit précédemment.

Ce qui a été décidé ici l'a été sur la base d'un accord obtenu après entremise auprès des deux parties, et afin qu'il n'y ait pas de problèmes à l'avenir, les sept villages y apposent leur sceau puis [l'accord] sera envoyé de village en village. Règlement écrit pour l'avenir, qu'il en soit ainsi.

22 du 8^{ème} mois de l'année du singe Tenmei 8 (1788)

Chef du <i>za</i> du Sud, [habitant] de Shimonomiya	
	Riemon (sceau)
Chef du <i>za</i> de l'Est, [habitant] de Fukuze	
	Rihei (sceau)
Ancien du <i>za</i> de Kuki	
	Shôeimôn (sceau)
<i>Idem</i> pour Kitatanaka	
	Heihachi (sceau)
Ancien du <i>za</i> d'Oka	
	Yaemon (sceau)
Ancien du <i>za</i> d'Onoda	
	Kihachirô (sceau)
Ancien du <i>za</i> de Nameri	
	Riemon (sceau)
<i>Shôya</i> de Kuki	
	Jirôemôn (sceau)
<i>Toshiyori</i> de Shimonomiya	
	Jôhachi (sceau)
<i>Idem</i>	
	Wasuke (sceau)
<i>Shôya</i> de Kitatanaka	
	Jinsaemon (sceau)
<i>Toshiyori</i> d'Oka	
	Kisaemon (sceau)

⁴³⁹ Katsuragi, Saka n°8 [葛城亭家所藏文書一阪一8]

⁴⁴⁰ A cette époque les jours étaient divisés en douze heures, chacune séparée en heure « du haut », correspondant à la première moitié, et l'autre en heure « du bas » pour la seconde moitié. Dans le cas où cette division temporelle est fixe et non sujette aux variations de la longueur des jours, l'heure du bélier commence vers 13H pour s'achever vers 15H.

Shôya de Fukuze
Chûbei (sceau)
Entremetteurs, *shôya* d'Onoda
Ribeï (sceau)
Idem, *shôya* de Nameri
Tokuemon (sceau)
Prêtre du Shimonomiya
Sadanosuke⁴⁴¹ (sceau)

A l'attention de l'ensemble des familles du *za* des sept villages.

Ainsi que l'indique le titre, ce document concerne bien principalement le déroulement des festivités ayant lieu le 22 du 8^{ème} mois devant le sanctuaire Shimonomiya, mais également d'autres festivités ayant lieu devant les *kariya* 仮屋, et dont nous parlerons plus précisément plus tard, ou encore de danses qui se déroulent en allant vers la résidence du prêtre, mais dont cette fois nous ne savons rien de plus que ce qui en est écrit ici. Ensuite si nous en croyons ce qui est écrit à la fin du texte, il a été transmis de village en village après que les représentants y ont apposé leur sceau. Il ne dit pas grand-chose du contexte de la dispute ayant mené sa rédaction, sinon qu'elle est liée à l'ordre de passage des danses du lion. Toutefois, la liste des signatures nous permet une hypothèse sur les villages parties prenantes dans l'affaire. En effet, les chefs de *za* de chacun des villages (ceux de Shimonomiya et Fukuze étant également chefs du *za* du Sud et de l'Est) ainsi que le prêtre ont validé le document, de même que les officiers villageois également. Toutefois, deux de ces derniers, Onoda et Nameri ont agi en tant que négociateurs ou intermédiaires, ce qui permet de considérer que leurs villages n'ont pas participé à la dispute. Il semble également peu probable que la position de Shimonomiya ait été menacée, cependant cela ne veut pas dire que ce village n'ait pas pris parti. Une autre possibilité est que les « deux parties » qui se sont opposées soient organisées autour des deux *za*, et que le choix des *shôya* ayant servi de négociateurs reflète un besoin de respecter un certain équilibre entre les deux groupes, Onoda appartenant au *za* du Sud et Nameri au *za* de l'Est.

Le contenu même peut être divisé en deux parties, l'une concernant le début des cérémonies, l'autre le déroulement des danses du lion.

Pour le début des cérémonies, nous voyons que la limite fixée pour le rassemblement des *za* du Sud et de l'Est était déjà établie par le règlement précédent au début de la première heure de l'après-midi. Un éventuel retardataire ne sera pas attendu, sauf s'il s'agit d'un « des dix membres d'en haut » : une fois cette heure passée et ces dix personnes réunies, le *sake*

⁴⁴¹ Voir tableau 9, p. 177.

commencera à circuler, marquant ainsi le début des festivités. Ainsi, cette cérémonie est bien commune aux deux *za* assemblés, et ce groupe de dix personnes est au cœur des rites de la journée. Nous pensons que ce groupe de dix personnes « d'en haut » cible explicitement les membres siégeant en haut, soit physiquement – ces places étant plus élevées⁴⁴², soit métaphoriquement – la salle de l'assemblée se voyant divisée en un haut et un bas. Ces membres siègent donc là où sont les plus âgés du *za*, ils sont au cœur de la cérémonie du 22 du 8^{ème} mois et sont au nombre de dix, ce qui nous permet de considérer qu'ils constituent ce que d'autres documents appellent le *jûninshû*, le « groupe des dix », dont il a été question auparavant. Si nous regardons d'autres *za*, à partir d'autres travaux⁴⁴³, nous voyons que dans les vallées Ikeda et Matsuo, les *za* de villages sont souvent organisés avec un groupe formé des personnes les plus âgées qui sont au centre des rites. C'est donc un point commun de ces assemblées, de village ou regroupant plusieurs villages, que d'avoir en leur cœur un groupe d'anciens, généralement au crâne rasé.

Quant aux danses du lion, nous voyons qu'elles ont lieu en trois endroits : devant le sanctuaire Shimonomiya, devant les sept *kariya* et en allant vers la résidence du prêtre. Nous ne savons pas grand-chose de ces dernières, mis à part qu'elles existent : sont-elles régulières ou liées à un événement particulier ? Nous connaissons juste l'ordre de passage des danses, qui est le même que celui des danses qui ont lieu aux *kariya*. Il n'y a pas de danses du *za* mais uniquement de groupes de jeunes de chaque village. Le document ne nous dit rien non plus sur les danses devant les *kariya*, mais nous y reviendrons lors de l'étude du document III-9.

Les danses dont le règlement est le plus développé ont lieu devant le sanctuaire le jour de la fête de la divinité. L'analyse du texte permet de faire ressortir deux types de danses et de participants. Le premier correspond à la « danse du pays » qui est effectuée par le *za* de l'Est ou celui du Sud, alternativement d'une année sur l'autre. En tant que danse du *miyaza*, elle est première dans l'ordre de passage. L'autre type de danses concerne celles des groupes de jeunes, *wakamonogumi* 若者組, de chacun des villages. Il y en a donc sept et c'est leur ordre de passage qui est à l'origine de la plupart des problèmes. Il est donc décidé qu'après la danse

⁴⁴² A ce sujet, entre autres travaux le lecteur pourra se reporter à : Daniel V. Botsman, *op. cit.*, p. 67 – 68, concernant le marquage physique de la domination dans l'espace par l'utilisation de tatamis superposés, créant des sièges plus ou moins élevés en fonction de la position des prisonniers dans leur hiérarchie, à l'époque d'Edo.

⁴⁴³ Tsukada Takashi et ses étudiants du cours d'Histoire III 史学講読 III 受講生有志, « Sankan no mura no seikatsu – Harukigawa-chô no gôdôchôsa » 「山間の村の生活 – 春木川町の合同調査」 (Vie dans un village de montagne – Enquête commune dans le quartier d'Harukigawa), dans : *Shidai Nihonshi*, n°7, 2004, ou encore : Hada Shin.ya 羽田真也, « Kinsei Senshû Ikeda-dani no seikatsu seikai » 「近世泉州池田谷の生活世界」 (Vivre dans la vallée Ikeda dans la province d'Izumi à l'époque (pré-)moderne), in *Rekishi Hyôron*, n°709 『歴史評論』 709号 (Discours sur l'Histoire), 2009.

du pays, viendra le tour de celle du groupe de jeunes du village de Shimonomiya, puisque la cérémonie se déroule chez eux, puis viendront les six autres dont l'ordre de passage sera décidé par tirage au sort le 1^{er} du 6^{ème} mois, par les chefs de *za*. Cette répartition des danses est significative pour l'organisation sociale de cette partie de la vallée : seule une danse sur huit est effectuée par le *miyaza* ou une partie de celui-ci, mais elle est considérée comme la danse de l'ensemble du pays, alors qu'elle ne concerne directement que les familles membres du *za*. A l'inverse, la majeure partie des danses sont exécutées par les « groupes de jeunes » des villages, groupes n'ayant pas de rapport direct avec le *miyaza* puisque composés de l'ensemble des jeunes du village. Ces groupes centrés sur leur communauté villageoise participent activement à la principale fête du sanctuaire au côté du *miyaza*.

Ainsi donc, à partir de ce document de 1788, nous comprenons que la fête du 8^{ème} mois est composée de deux cérémonies fondées sur des principes très différents : l'une a pour acteur l'assemblée du sanctuaire et son organisation particulière, liée au privilège de quelques familles à y participer et organisée autour d'une hiérarchie traditionnelle basée sur l'âge. Cette assemblée dont le noyau central est formé du « groupe des dix » se réunit au début de l'après-midi, partageant un repas de *sake* et de gâteaux de riz préparés par les *tônin*, tandis que dans le même temps a lieu une danse exécutée par l'un des deux *za* composant l'assemblée du sanctuaire. L'autre cérémonie est basée sur l'ordre administratif de l'époque, chaque danse représentant un village, et sur le mode de sociabilité qui en découle, ce qui implique un système d'éducation et d'intégration des nouvelles générations, les groupes de jeunes, et qui concerne l'ensemble de la société villageoise.

Mais le problème qui est la cause de ce règlement apparaît à nouveau quelques temps plus tard : en 1813 un nouveau document est établi suite à une telle dispute. Il est composé de trois parties, réunies dans un seul cahier, le « registre du tirage au sort pour la fête », *Gosairei-okuji-chô* 「御祭礼御竈帳」⁴⁴⁴. La première partie est un mot expliquant la raison d'être du document, à savoir le problème qui en est à l'origine, puis la seconde appelée simplement « règlement » détaille les mesures décidées par le *za*, et la troisième, sans titre, forme le registre de l'ordre de passage proprement dit. Selon les chercheurs ayant rédigé l'IYDM, le résultat des tirages au sort a été noté dans ce cahier tous les ans à partir de 1813 jusqu'à 1892, mais ils n'ont transcrit que les deux premières années.

⁴⁴⁴ Katsuragi, document non-numéroté, dans : IYDM, p. 147.

Document III- 9 :

(page de garde)

Registre du tirage au sort pour la fête.

Avant-propos.

Au sujet de la liste de l'ordre de passage des danses du lion des villages qui ont lieu lors de la fête du sanctuaire du dieu Gozutennô (...), et dont les jeunes sont responsables : des disputes ayant éclatées les années précédentes, [suite] aux deux négociations il a été établi dans les nouveaux règlements qu'un tirage au sort a lieu devant la divinité lors de la réunion des chefs de *za* des deux *miyaza*, et que les villages dansent selon l'ordre [qui y a été ainsi décidé]. Cependant, lors de la précédente année du singe [=1812], les jeunes d'Onoda et de Kitatanaka se sont trompés d'ordre de passage. Or, bien que l'heure soit venue [de commencer les danses], on se querellait disant ceci et cela, et on n'en voyait pas la fin. A cause de cela, l'ensemble des danses du pays furent interrompues. Aussi cette année, comme des gens, polémiqueant, se sont opposés au bon déroulement [des cérémonies], des dissensions sont apparues. Mais, Kuzô d'Onoda s'est entremis, et obtenant l'assentiment des chefs [de *za*], [la dispute] s'est achevée. Cependant, comme il y a [eu] des anomalies dans l'organisation, après discussions avec les villages, il a été décidé les règles suivantes.

Entremetteur, *shôya* d'Onoda
Kuzô (sceau)

Règlement.

- 1) [A] la date du tirage au sort, lors de la réunion des chefs de *za* des deux *miyaza* ayant lieu chaque année le 1^{er} du 6^{ème} mois devant la divinité, on tirera au sort les instructions [= l'ordre de passages] par l'intermédiaire du prêtre et de son assistant.
- 2) Chaque année on notera dans un registre l'ordre tiré au sort, on y marquera les villages correspondant à cet ordre, puis les chefs de *za* des deux *miyaza* y apposeront leur sceau et on donnera [le registre].
- 3) On confiera le registre au prêtre.
- 4) Le 22 du 8^{ème} mois lors de la fête du sanctuaire, on affichera devant le sanctuaire des panneaux correspondant à [l'ordre] des villages [fixé par] tirage au sort. Le prêtre et son assistant assemblés feront ces panneaux après avoir vérifié qu'il n'y a pas d'erreur.
- 5) Les panneaux seront faits dans les deux jours précédant la fête du 22. Si d'aventure il y avait une erreur, les villageois devront le faire savoir la veille. Le jour même, comme cela gênerait le rassemblement au Kaminomiya en repoussant l'heure, si à l'heure de la fête des villageois se querellaient, les villages qui ne se disputent pas feront leur cérémonie dans l'ordre fixé par le tirage au sort sans tenir compte de ces gens.
- 6) Concernant le 22 du 8^{ème} mois de chaque année, selon la règle, les jeunes des villages se regroupent devant le sanctuaire à la première heure du bélier et, une fois tous les villages réunis, on doit commencer les cérémonies. A l'avenir, il ne faudra rien faire avec rudesse.

Ceci a été décidé après négociations lors d'une assemblée des chefs de *za* et des officiers villageois du pays qui s'est tenue dans la résidence du prêtre, et afin qu'il n'y ait ni changement ni manquement, nous avons recueilli les sceaux des sept villages et vous l'adressons. Afin que cela serve de leçon pour l'avenir,

Le 19 du 8^{ème} mois de l'année du coq Bunka 10 (1813)

Chef du *za* du Sud, Onoda, Tarômon (sceau)
Chef du *za* de l'Est, Fukuze, Gon.emon (sceau)
Chef du *za* de Shimonomiya, Genshirô (sceau)
Chef du *za* de Kuki, Riberi (sceau)
Chef du *za* d'Oka, Sôemon (sceau)
Chef du *za* de Kitatanaka, Genshirô (sceau)
Chef du *za* de Nameri, Buemon (sceau)
Toshiyori de Shimonomiya, Shôemon (sceau)
Idem, même village, Wasuke (sceau)
Shôya d'Onoda, Kuzô (sceau)

Toshiyori de Kuki, Hachijûkichi (sceau)
Idem, même village, Ribeï (sceau)
Shôya d'Oka, Sôemon (sceau)
Shôya de Kitatanaka, Tokujirô (sceau)
Toshiyori de Fukuze, Jirôbei (sceau)
Shôya de Nameri, Tokuemon (sceau)

Au prêtre,
 Sieur Katsuragi Sadadayu

22 du 8^{ème} mois de l'année du coq Bunka 10 :

Devant le sanctuaire	1) Shimonomiya (sceau)		1) Kuki (sceau)
	2) Kuki (sceau)		2) Kitatanaka (sceau)
	3) Kitatanaka (sceau)	Tabisho	3) Fukuze (sceau)
	4) Fukuze (sceau)		4) Oka (sceau)
	5) Onoda (sceau)		5) Onoda (sceau)
	6) Oka (sceau)		6) Shimonomiya (sceau)
	7) Nameri (sceau)		7) Nameri (sceau)

22 du 8^{ème} mois de l'année du chien Bunka 11

Chef du *za* du Sud, Onoda,
 Tarôemon (sceau)
 Chef du *za* de l'Est, Fukuze,
 Kusaemon (sceau)

Devant le sanctuaire	Au tabisho
(sceau) 1) Shimonomiya	(sceau) 1) Nameri
(sceau) 2) Fukuze	(sceau) 2) Onoda
(sceau) 3) Onoda	(sceau) 3) Oka
(sceau) 4) Kitatanaka	(sceau) 4) Shimonomiya
(sceau) 5) Oka	(sceau) 5) Kuki
(sceau) 6) Kuki	(sceau) 6) Fukuze
(sceau) 7) Nameri	(sceau) 7) Kitatanaka

(note (d'IYDM) : la liste continue jusqu'au 25 du 9^{ème} mois de Meiji 25 (1892))

Là encore, c'est donc l'ordre de passage des danses des sept villages qui est à l'origine des querelles. Selon l'introduction, deux règlements destinés à clarifier la décision de l'ordre de passage et à en renforcer le respect avaient déjà été rédigés, mais cela n'a pas suffi et l'année précédente deux villages se sont trompés, ce qui a entraîné une dispute et amené à l'annulation des danses. Qui plus est, cela ne s'arrête pas là, car cette année, à nouveau, alors que la cérémonie approche, certains ont réveillé les vieilles querelles et menacent de ce fait le bon déroulement des danses. C'est pourquoi trois jours avant la fête, les responsables du *za* et les officiers villageois des pays se sont réunis et ont établi ce nouveau règlement. C'est donc le troisième règlement de ce type, et probablement le dernier puisque la liste des ordres de passage s'étend jusqu'à la fin du XIX^{ème} siècle. Quant aux deux autres, nous en connaissons un, le document III-8 de 1788.

Entre le document III-8 et le document III-9, nous constatons que la partie qui décrit la manière de déterminer le tour de passage des villages ne change pas. Il n'est pas non plus question des danses du pays (la danse de l'un des deux *za*), ni de la priorité accordée aux jeunes du village de Shimonomiya. Ce n'est donc pas le sujet de la querelle. En revanche, le présent règlement se concentre sur la façon de garder en mémoire l'ordre de passage jusqu'à la fête, ainsi que sur la manière de le transmettre aux gens concernés, et sur ce qu'il faut faire en cas de désaccord. Ceci est probablement expliqué par la première phrase qui, quoique passablement obscure, semble indiquer que jusque-là, ce sont les groupes de jeunes qui se chargeaient de la conservation de cette information : après le tirage au sort, chaque chef de *za* rentre au village et communique aux jeunes le résultat du tirage au sort. Or, entre le moment où les jeunes reçoivent l'information et le jour de la fête, cette information a bien le temps d'être perdue ou déformée. C'est pourquoi il est cette fois notifié qu'une fois l'ordre défini par tirage au sort, il sera immédiatement noté sur un registre sur lequel les chefs de *za* des sept villages apposeront leur sceau, avant de le confier au prêtre. Prêtre qui est chargé non seulement de conserver ce document, mais aussi – avec son assistant – de transmettre l'information à tous par voie d'affichage devant le sanctuaire.

Une autre différence avec le précédent règlement concerne les horaires. Dans le document III-8 de 1788, l'heure à laquelle les participants à la fête doivent s'assembler apparaît dès le début du texte et concerne les participants aux repas et aux cérémonies du *miyaza*. Dans le second, cette horaire est donné à la fin du texte et concerne les jeunes qui participent aux danses des villages. L'heure de ces rassemblements étant la même, nous en déduisons que les danses ont lieu en même temps que le *miyaza* effectue ses rites.

Par ailleurs, le premier document ne précise pas la raison pour laquelle les retardataires posent problème, tandis que le second précise, dans le cinquième paragraphe, qu'un retard repousserait le rassemblement devant le sanctuaire Kaminomiya. Ceci nous permet de comprendre que cette fête n'a pas uniquement lieu au sanctuaire Shimonomiya : après les danses qui s'y tiennent, les gens du pays se rendent au Kaminomiya pour y continuer les festivités. Or les ordres de passages qui sont donnés à la fin du document comportent deux listes par an. L'une figure avec la mention « devant le sanctuaire », le village de Shimonomiya y figurant en premier. Elle concerne donc les danses ayant lieu devant le sanctuaire Shimonomiya et respecte le précédent règlement disant que ce village passe en premier. La seconde en revanche, porte la mention « *otabisho* » 御旅所. Un *tabisho* est un lieu de repos ou encore la destination à atteindre lors des processions de palanquins sacrés. En reliant cette indication au cinquième paragraphe mentionnant le risque d'arriver en retard au

sanctuaire Kaminomiya, nous pouvons penser qu'à la fin des cérémonies du sanctuaire du Bas, les villageois se rendent avec des palanquins sacrés au sanctuaire du Haut pour y danser. Le document III-8 évoque lui des danses devant « les sept *kariya* » ; sachant qu'un *kariya* est un bâtiment généralement destiné à accueillir de tels palanquins, nous en déduisons que ces danses et celles qui ont lieu au *tabisho* du Kaminomiya sont les mêmes. Qui plus est, le nombre de *kariya* nous indique qu'il existe sans doute sept palanquins, c'est à dire un par village. Ces deux règlements ne mentionnent pas de « danse du pays », c'est à dire de danse du *miyaza* au sanctuaire Kaminomiya, mais uniquement des danses des communautés villageoises. Ceci couplé à la parade des palanquins de chaque village semble indiquer que les cérémonies qui ont lieu au Kaminomiya sont le fait des villages plus que de l'assemblée du sanctuaire Shimonomiya.

Ainsi, nous pouvons voir que si les deux règlements semblent très proches, ils diffèrent par le contexte et les points sur lesquels le *za* et les villages ont insisté pour rendre la prise de décision et la cérémonie des danses moins sujettes à querelles, en codifiant l'ensemble du processus du tirage au sort et en en rendant le prêtre responsable. Par ailleurs, nous noterons à nouveau la dichotomie de cette fête avec le *miyaza* d'un côté et les villages de l'autre : encore une fois, tant les chefs de *za* que les officiers villageois ont signé le document. Il est également précisé que pour rédiger ce nouveau règlement, le négociateur, Kuzô d'Onoda, a obtenu l'accord des chefs de *za*. Autrement dit, il semble bien qu'il ait principalement négocié avec les villages, peut-être même directement avec les groupes de jeunes de ces villages, l'accord du *miyaza* restant bien sûr nécessaire. Cependant, cette dichotomie est à relativiser : parmi les signataires, il apparaît que les *shôya* de Kuki et Oka, Ribi et Sômon, sont également les chefs de *za* de leurs villages respectifs. D'ailleurs, nous ne voyons pas que le *miyaza* se soit opposé à cette solution : outre ces ponts entre *miyaza* et responsables de villages qui peuvent jouer le rôle de facilitateur, cette décision ne remet pas en cause la position de l'assemblée du sanctuaire, bien au contraire. Elle renforce toutefois le pouvoir du prêtre qui apparaît à nouveau comme un élément central de cette assemblée. Il occupe bien ici la place d'autorité morale : il est garant de la conservation du registre et de la bonne transmission de l'ordre de passage, et le règlement lui-même lui est adressé.

Ainsi, les deux règlements précédents nous ont permis d'appréhender le déroulement des cérémonies ayant lieu le 22 du 8^{ème} mois au sanctuaire Shimonomiya, mais également de comprendre le double aspect de cette fête, une partie étant centrée sur le *miyaza* et liée à son mode de fonctionnement particulier, et l'autre liée aux villages et à leur organisation interne.

Cependant, deux autres règlements, rédigés le même mois de l'année 1830 concernent tous deux la même affaire, mais présentent des caractéristiques différentes, raison pour laquelle nous allons tout d'abord les présenter dans leur intégralité ci-après.

Document III- 10 :⁴⁴⁵

Du changement de règlement.

- 1) Depuis longtemps, chaque année, le 22 du 8^{ème} mois à la première heure du bélier, a lieu le rassemblement au *tabisho* des palanquins sacrés du Kaminomiya. Or, ces dernières années, [à cause de retards,] cette heure est repoussée, jusqu'à la nuit, ce qui est d'une grande gêne. Aussi, à partir de cette année [la règle] a-t-elle été revue : il faudra s'assembler au *tabisho* à la première heure du bélier comme autrefois. Par ailleurs, concernant l'ordre de passage des danses du lion ou du *haka kyôgen*⁴⁴⁶ des deux pays du Kaminogô et du Shimonogô, il en sera comme [défini] ci-après.
- 2) Concernant les danses du lion, comme c'était le cas jusqu'à présent, la première danse viendra du Kaminogô et la seconde du Shimonogô, la troisième du Kaminogô, la quatrième du Shimonogô, puis la cinquième viendra du Kaminogô. La sixième, la septième et les suivantes seront dansées par le Shimonogô. Kaminogô et Shimonogô rendront hommage à la divinité en faisant leurs danses du lion de manière alternée.

Nota bene : dorénavant, si une année certains jeunes des deux pays du Kaminogô et du Shimonogô Bas font du *haka kyôgen*, ces représentations auront lieu dans l'ordre fixé pour les danses du lion de l'année après que l'ensemble des danses du lion du Kaminogô et du Shimonogô aient toutes sans exception été effectuées.

Les villages des deux pays protégeront ensemble ces règles, sans erreurs ni oublis. Pour les ans à venir, les villages signent conjointement ce changement de règlement.

Durant le 8^{ème} mois de l'année du tigre Bunsei 13 (1830)

Toshiyori de Shimonomiya, Yûzô (sceau)
Toshiyori de Fukuze, Gon.emon (sceau)
Shôya de Kitatanaka, Tokujirô (sceau)
Shôya de Nameri, Tokuemon (sceau)
Toshiyori d'Oka, Zenbei (sceau)
Shôya d'Onoda, Riberi (sceau)
Toshiyori de Kuki, Genbei (sceau)
Shôya de Butsunami, Saburôsaemon (sceau)
Toshiyori d'Ôbatake
au sein de ce village, Jinsaemon (sceau)
Shôya de Tsubo.i, Gonsaemon (sceau)
Prêtre du Kaminomiya, Sawa Kudayu (sceau)
Prêtre du Shimonomiya,
Katsuragi Sadadayu (sceau)

Document III- 11 :⁴⁴⁷

Du règlement [décidé après] discussion par le pays du Shimonogô.

- 1) Alors que l'assemblée des pays du Kaminogô et du Shimonogô au *tabisho*, [à l'occasion de] la fête du 22 du 8^{ème} mois de la divinité tutélaire de nos sept villages, avait lieu depuis longtemps à la première heure du bélier, depuis quelques années elle est retardée [au point] de gêner les

⁴⁴⁵ Katsuragi, document non-numéroté, dans : IYDM, p. 149.

⁴⁴⁶ 「ハカ狂言」 : ce terme dépasse notre compréhension. Le *kyôgen* est une sorte de spectacle. Ces pièces sont actuellement connues pour être intercalées entre des pièces de *nô* afin de soulager l'attention du spectateur, mais elles ont pour origine des danses dont certaines étaient jouées dans des temples ou des sanctuaires. En revanche, le terme *haka* nous échappe. La tentation est grande de nasaliser le « *ha* », donnant le mot *baka*, « idiot », mais nous préférons rester prudent.

⁴⁴⁷ Katsuragi, document non-numéroté, dans : IYDM, p. 150.

villageois. Aussi les règles portant notamment sur l'ordre de passage des danses du lion des villages ont été revues cette année. Comme le précédent règlement l'établissait, le document de l'organisation est échangé entre les deux pays puis confié au prêtre Katsuragi Sadadayu. Par ailleurs, concernant les cérémonies du *za* de Shimonomiya et l'ordre de passage des danses des villages, nous en avons discuté ensemble et il en sera tel que [décrit] ci-dessous.

- 2) Afin que les cérémonies des *za* de l'Est et du Sud [aient lieu] comme c'est depuis longtemps le cas jusqu'à la première heure du bélier, sans retard, [elles] ont été revues cette année et ce sont les familles de *za* qui doivent les effectuer.
- 3) Les villages qui ne font pas de danse du lion, s'ils font du *kyôgen* ou autre, peu importe le lieu de rassemblement, ils passeront [dans l'ordre fixé] par le tirage au sort comme c'était le cas jusqu'à présent.
- 4) Concernant les danses des villages, [elles commenceront]⁴⁴⁸ à la première heure du bélier, dans l'ordre du tirage au sort, Shimonomiya passant en premier. Si un village devait être en retard, il faudra continuer le tour dans l'ordre avec les villages présents sans tenir compte de lui, et les villageois en retard devront passer à la fin.
- 5) Les danses du lion des villages étant assemblées, il faudra prévenir les chefs des deux *za* et le prêtre lorsqu'arrivera la première heure du bélier. L'heure de l'assemblée des deux *za* venue, même si les gens du *za* n'ont pas terminé de ranger, il faudra commencer à rendre le culte [=à présenter les danses].

Comme nous n'avons absolument rien à redire aux décisions [décrites] précédemment, nous signons ensemble :

Le 8^{ème} mois de l'année du tigre Bunsei 13 (1830).

Prêtre, Katsuragi Sadadayu (sceau)

Chef du *za* du Sud, village de Kuki, Shôemon (sceau)

Même village, *toshiyori*, Genbei (sceau)

Shimonomiya, chef de *za*, Tokujirô (sceau)

Même village, *toshiyori*, Yûzô (sceau)

Onoda, chef de *za*, Chûbei (sceau)

Même village, *shôya*, Ribei (sceau)

Oka, chef de *za*, Kisôemon (sceau)

Même village, *toshiyori*, Zenbei (sceau)

Chef du *za* de l'Est, village de Fukuze, Seiemon (sceau)

Même village, *shôya*, Gonsaemon (sceau)

Nameri, chef de *za*, Gon.emon (sceau)

Même village, *shôya*, Tokuemon

Kitata, chef de *za*, Seibei (sceau)

Même village, *shôya*, Tokujirô (sceau)

Ainsi, ces deux documents sont rédigés le même mois, le premier par les officiers villageois des deux pays et par les deux prêtres, le second par les chefs de l'assemblée du Shimonomiya et son prêtre, et par les officiers villageois du Shimonogô. Le rapport entre les deux est clarifié dans le premier article du second document : depuis quelques années les gens de Shimonogô arrivent de plus en plus tard au rassemblement des deux pays au *tabisho*. Il s'agit là de la partie de la fête du 22 du 8^{ème} mois que nous avons déjà évoquée précédemment : le rassemblement au *tabisho* devant les sept *kariya*, après les danses du lion et la cérémonie du *miyaza* au sanctuaire Shimonomiya, et le document III-10 nous confirme que ce lieu se trouve bien au sein du sanctuaire Kaminomiya. Face aux retards répétés du

⁴⁴⁸ Littéralement : « on rendra le culte au dieu »

Shimonogô, les deux pays ont fixé à nouveau les règles ensemble (document III-10), puis le Shimonogô a revu son propre règlement, tant celui des rites du *za* que celui des danses des villages, de manière à ne plus être en retard (document III-11).

Examinons d'abord le document III-10 rédigé par les deux pays. En premier lieu, il insiste plus encore que le second sur les retards, qui semblent être de plus en plus fréquents, mais surtout qui repoussent le début des cérémonies à la nuit. Aussi, est-il rappelé que « comme le précédent règlement l'établissait », le rassemblement des deux pays se fait à la première heure du bélier. Puis l'ordre de passage des danses des villages est fixé, l'un des villages du Kaminogô commençant, puis alternativement, un village du Shimonogô et un du Kaminogô, jusqu'à ce que les trois danses du Kaminogô aient été effectuées. Ensuite, les danses du Shimonogô s'enchaînent jusqu'à la fin. Et si certains villages préfèrent faire des danses *kyôgen* plutôt que des danses du lion, ils le peuvent, mais passeront après les danses du lion, et dans l'ordre de passage établi pour celles-ci. Ceci nous apprend qu'en cette première moitié du XIX^{ème} siècle, les groupes de jeunes de certains villages veulent laisser la traditionnelle danse du lion et passer à un autre mode d'expression, et que les responsables, craignant que cela ne trouble le bon déroulement des cérémonies, ont cru utile de statuer dessus. Par ailleurs, ce document ne s'étend pas sur le mode de décision de l'ordre de passage : c'est du ressort de chaque pays ou de chaque *miyaza* et n'apparaît donc pas dans ce règlement pris au niveau supérieur.

Concernant les danses des villages des deux pays, nous pouvons supposer que si le Kaminogô commence en premier c'est qu'il est en quelque sorte « sur son terrain », au même titre que le village de Shimonomiya débute les danses des villages lorsque la cérémonie a lieu au sanctuaire Shimonomiya. Nous voyons ensuite que le Kaminogô exécute trois danses. Les travaux de Yamashita Sôichi nous ont appris que ce pays est composé de deux villages, Tsubo.i et Butsunami, lui-même divisé en trois sous-ensembles : Butsunami, Ôbatake et Kogawa. Or, ce document porte la signature d'un *toshiyori* d'Ôbatake. Nous comprenons donc que les trois danses sont celles de Butsunami, Tsubo.i et Ôbatake, et nous pouvons s'interroger sur le fait que Kogawa n'en présente pas également. Tant que ces trois villages ne sont pas tous passés, les deux pays alternent leurs danses, puis les cinq villages restant du Shimonogô passent les uns à la suite des autres.

Pour finir, nous noterons avec intérêt l'absence des assemblées du sanctuaire dans ce document : concernant les danses, seules celles des villages apparaissent, pas celles des *miyaza*. De plus, le document – nous l'avons déjà signalé – n'est pas signé par des chefs de *za*, mais uniquement par les officiers villageois et les deux prêtres. Bien sûr, la plupart (sinon

la totalité) des officiers villageois sont membres d'un des *za*, cependant le fait que leur présence ici soit liée à leur fonction administrative, ainsi que le silence à propos des danses des *miyaza*, nous permet de considérer que cette assemblée des deux pays concerne avant tout les villages et l'organisation à ce niveau, plutôt que les assemblées des sanctuaires.

Ensuite, à partir des documents III-10 et III-11, nous comprenons que c'est parce que les danses du lion qui ont lieu au Shimonomiya commencent en retard que le rassemblement au sanctuaire Kaminomiya est retardé. Cependant, nous apprenons également que le rassemblement au Kaminomiya devait avoir lieu à la première heure du bélier, c'est à dire au plus tard dans les deux heures suivant le début des festivités au sanctuaire Shimonomiya puisque les deux précédents règlements fixaient, l'un le début des cérémonies du *miyaza*, l'autre le début des danses des jeunes à cette même première heure du bélier. Comme le document III-11 a pour objectif de régler correctement les cérémonies du Shimonomiya pour permettre le bon déroulement de celles du Kaminomiya, nous pourrions nous attendre à ce qu'il avance le début des festivités dans la matinée. Or cette fois encore, les responsables du *za* et les officiers villageois confirment l'ancienne heure : la première heure du bélier. En somme, alors que les deux textes ont été rédigés le même mois par les mêmes personnes ou presque, à l'heure où le premier fait commencer les festivités du sanctuaire Kaminomiya, le second fait commencer celles du Shimonomiya. Ainsi, alors que la raison de ces documents est de faciliter le bon déroulement des cérémonies, ils se contredisent.

Cependant, il est vrai que le document III-11 modifie quelque peu le règlement des festivités du Shimonomiya : les rites (danses du *za* et repas) du *miyaza* doivent commencer dans l'heure précédant l'heure du bélier et doivent être terminés avant celle-ci. Ce sont les danses des villageois qui débutent à l'heure du bélier, sur ordre du prêtre et des chefs de *za*.

Enfin, notons à propos des prêtres qu'ils occupent encore une fois une place particulière au sein de leur *miyaza* : alors qu'il n'y a aucun représentant du *za* pour participer aux discussions et certifier le premier document, les deux prêtres sont présents, et celui du Shimonomiya est à nouveau là parmi les signataires du second document.

Jusqu'à présent, nous avons vu que, tout comme le *miyaza* du Kaminomiya est composé des *za* des deux villages du Kaminogô, celui du Shimonomiya est composé des *za* de chacun des sept villages, mais ceux-ci sont regroupés en deux sous-ensemble : le *za* de l'Est, dont nous ne savons pas grand-chose, et le *za* du Sud, comprenant lui-même un autre sous-ensemble appelé *za* des trois villages. Ce *miyaza* est administré par les chefs de *za* qui ont à

leur tête un chef du *za* de l'Est et un du *za* du Sud, tandis que les rites sont centrés sur le « groupe des dix » composé des membres les plus âgés.

Cependant, cette règle interne à l'assemblée du sanctuaire ne transparait pas ici au niveau des rapports avec celle du Kaminomiya puisque les *miyaza* n'apparaissent pas dans le règlement fixant le déroulement des cérémonies ayant lieu à ce sanctuaire. Il apparaît également que la fête du 22 du 8^{ème} mois se déroule en deux temps, avec tout d'abord des cérémonies au Shimonomiya (et probablement en parallèle d'autres au Kaminomiya), centrées sur l'assemblée du sanctuaire et ses rites, mais doublées de danses exécutées par les groupes de jeunes de chacun des villages, puis des cérémonies au Kaminomiya, en présence des deux pays réunis, soit tous les villages de la vallée Yokoyama sauf trois, cette fois exclusivement centrées sur les danses de jeunes des villages, ce qui explique pourquoi les officiers villageois sont seuls pour en réglementer le déroulement.

Cette étude fait donc ressortir non seulement à l'échelle du pays de Shimonogô, mais également au niveau de la vallée toute entière, la coexistence de deux modes d'organisation et d'administration, l'un traditionnel, basé sur des familles particulières dont certaines semblent bien ancrées dans la société locale (prêtre, *negi*, officiers villageois), et l'autre basé sur le découpage administratif de l'époque d'Edo et sur la vie villageoise.

b) Les trois cérémonies bouddhiques :

Lors des chapitres précédents, nous avons déjà vu qu'il arrive que des cérémonies bouddhiques se tiennent dans des sanctuaires shintô, soit régulièrement, soit de manière exceptionnelle. Nous allons ici nous pencher sur ces cérémonies bouddhiques et sur ce qu'elles nous apprennent sur cette partie de la vallée.

*** Les cérémonies bouddhiques :**

Commençons par faire un point sur les rites bouddhiques ayant lieu régulièrement au Shimonomiya. Tout d'abord a lieu le Shushô-e 修正会, le 5^{ème} jour du 1^{er} mois, durant lequel les fidèles prient pour que l'année soit heureuse. C'est une cérémonie commune à plusieurs écoles bouddhiques, et Yamashita Sôichi nous a appris qu'une telle cérémonie avait également lieu au sanctuaire Kaminomiya. Ensuite, le 19 du même mois, a lieu le Darani⁴⁴⁹ 陀羅尼 qui consiste à entonner des formules en sanskrit sensées posséder un pouvoir magique. Enfin, le 11 du 6^{ème} mois a lieu le Daihannya-e 大般若会, l'assemblée du *Sûtra de la Perfection de Sagesse* (Daihannya-kyô 大般若経), durant laquelle les desservants ouvrent et

⁴⁴⁹ L'orthographe donnée ici est celle de la transcription du japonais. L'orthographe habituelle vient de la transcription du sanskrit : dhâranî.

referment⁴⁵⁰ devant la divinité les six cents livres composant le sūtra. Les documents III-12 et III-13 que nous verrons par la suite nous indiquent que ces rouleaux sont confiés au village d'Onoda, tandis que le document III-A nous apprend que l'objet de vénération du Shushō-e est entreposé dans l'enceinte de la résidence de Yohei d'Onoda, patron du temple Kanjizai-ji de Kuki. Cette dernière affirmation est faite dans le contexte d'une dispute entre deux temples et leurs proches qui se querellent pour savoir qui doit participer aux cérémonies, et ce passage est en rapport avec les trésors utilisés lors du Shushō-e ; il faut donc rester prudent, mais il semble bien qu'Onoda occupe alors une place particulière de conservateur des trésors bouddhiques du sanctuaire. Par ailleurs, outre ces cérémonies régulières, ont lieu parfois des cérémonies d'*amago.i*, appel de la pluie, lors des sécheresses.

Au sujet des rouleaux du *Sūtra de la Perfection de Sagesse* et d'Onoda qui les conserve, deux points méritent sans doute d'être ajoutés. Tout d'abord, c'est à Onoda que résidait le clan guerrier des Yokoyama qui contrôlait cette partie de la vallée, avant qu'une partie au moins de cette famille en soit chassé durant la période des guerres entre les cours du Nord et du Sud (1336 – 1392). Ensuite, l'enquête de terrain qui a donné lieu à la rédaction de l'*Histoire de la ville d'Izumi*⁴⁵¹ puis du IYDM a permis d'établir que ce sūtra était à la garde de la famille Onobayashi, *shōya* d'Onoda. Ces rouleaux ont été imprimés en 1274 au temple Kōfuku-ji de Nara, et ils ont été restaurés en 1618 par le Manzō-in 満藏院 du mont Amano.⁴⁵² Cependant, la nature de la famille Onobayashi durant la période de transition entre l'époque médiévale et l'époque d'Edo fait l'objet de controverses : sur les rouleaux elle est qualifiée de *chōja*, ce qui sous-entend l'existence d'une autorité traditionnelle, et dans le cadastre de l'ère Bunroku (1592 – 1596), elle utilise déjà ce nom de famille ce qui en fait une famille particulière. Pourtant il n'y a que très peu de terres enregistrées à son nom à cette époque. Notons que durant cette même période, il existe un « grand *shōya* » résidant à Onoda, mais là encore le lien n'est pas clairement établi entre les deux. Le fait qu'elle ait reçu la charge de *shōya* par la suite laisse pourtant supposer que déjà durant le 16^{ème} – début 17^{ème} siècle, elle occupe une place importante dans l'administration locale. Ceci nous fait penser que la famille du *shōya* et *chōja* Onobayashi est la même que celle de Yohei d'Onoda qui est l'un des deux

⁴⁵⁰ Pour plus de simplicité, nous emploierons fréquemment le mot « dérouler », voire même « lire », traduisant ainsi le terme japonais : *tendoku* 転読, signifiant « dérouler et lire ». Cependant, les moines ne déroulaient pas complètement ces rouleaux, se contentant de les ouvrir de manière symbolique.

⁴⁵¹ *Izumishi-shi, dai ikkan* 『和泉市史第一巻』 (Histoire de la ville d'Izumi, vol. 1), publié par la municipalité d'Izumi, 1965, 748p et : *Izumishi-shi, dai nikan* 『和泉市史第二巻』 (vol. 2), 1965 (rééd. 1980), 798p.

⁴⁵² IYDM, p. 118 à 120.

shôya administrant la vallée toute entière au début du 17^{ème} et que cette famille descend d'une partie du clan des Yokoyama. Or, si cette famille Onobayashi descend bien de l'ancien clan guerrier des Yokoyama, et a aussi occupé la place de « grand *shôya* » avant d'avoir celle de *shôya* d'Onoda, alors elle est une sorte d'équivalent, pour le Shimonogô, de la famille Ikebe pour le Kaminogô. L'importance possible de cette famille dans l'organisation sociale de la vallée rend nécessaire de nouvelles recherches de documents, en l'absence desquels il est impossible de trancher.

Par ailleurs, sur un autre plan, nous souhaitons rappeler avant de continuer plus avant, que s'agissant de cérémonies bouddhiques, Kitatanaka n'apparaît jamais dans les documents. Pour une raison inconnue, ce village ne semble pas concerné par les cérémonies bouddhiques se déroulant au sanctuaire.

*** Temples et monastères participant aux cérémonies bouddhiques vers 1716 :**

Voyons maintenant quels sont les temples ou monastères bouddhiques chargés de ces cérémonies. Dans le Shimonogô, deux disputes qui ont éclaté à ce sujet nous sont connues, l'une étant réglée en 1716, et l'autre ayant lieu vers 1763. Les documents qui s'y rapportent étant des indices importants pour comprendre tant l'organisation et la gestion de ces cérémonies, que leurs rapports avec le *miyaza*, nous prêterons autant attention à la forme de ces documents qu'au déroulement de ces disputes. Comme la dispute des années 1763 voit aussi émerger les problèmes de *bettô* ou d'*oku-no-in* 奥院, aussi elle sera traitée plus tard.

Aux alentours de 1716, l'assemblée du sanctuaire Shimonomiya se querelle au sujet de l'exécution des rites bouddhiques au sanctuaire, pour finalement rédiger un règlement mettant fin à cette dispute. Ce règlement existe sous différentes formes, dont deux sont présentées ci-dessous.⁴⁵³ Mis à part quelques variations dans les caractères utilisés, mais sans impact sur le contenu du texte, la principale différence se trouve au niveau des signatures et destinataires,

⁴⁵³ Les documents III-12 et III-13 publiés ici ont été transcrits par nos soins à partir des photographies des originaux.

Il existe deux autres documents transcrits, l'un ressemblant au document III-12, excepté que le titre de « chef de *za* » n'apparaît pas et qu'il est adressé au *za* de l'Est, dans : *Izumishi-shi, dai nikan*, (op. cit.), p. 575 – 577.

L'autre se trouve dans IYDM, p. 138 – 139, mais la partie où se trouvent les signatures semble être un mélange de celles des documents III-12 et III-13. D'ailleurs, le prêtre est présent parmi les signataires (comme dans le document III-12), alors que le règlement lui est adressé (document III-13).

Ceci nous fait penser que ce document a été édité, soit par les rédacteurs d'IYDM, soit par quelqu'un qui aurait voulu recopier ce règlement, en tous cas par une personne qui ne paraît pas avoir compris pourquoi les signatures des textes diffèrent. Or c'est un élément fondamental pour comprendre cette dispute, comme nous le verrons.

Pour ces deux documents, l'impossibilité de confirmer à partir des originaux fait que nous avons choisi de les laisser de côté et de travailler sur des textes que nous avons pu vérifier.

aussi le second des deux documents sera-t-il abrégé pour ne montrer que la partie comportant les signatures. Voici ces deux documents, dans l'ordre selon lequel nous pensons qu'ils ont été rédigés.

Document III- 12 :⁴⁵⁴

Attestation mettant fin [aux dissensions].

- 1) Les rouleaux du *Sûtra de la Perfection de Sagesse* qui sont le trésor des deux *za* du dieu Gozutennô de Shimonomiya, font l'objet d'une cérémonie de déroulement chaque année, le 11 du 6^{ème} mois. Mais la précédente année du bélier, les deux s'étant querellés, les anciens de Kaminomiya en prirent connaissance et allèrent proposer leur entremise. Négociant peu à peu, les deux parties finirent par se mettre d'accord sur les points suivants.
- 2) Les rouleaux du *Sûtra de la Perfection de Sagesse* sont depuis longtemps confiés au village d'Onoda, et chaque année, le 11 du 6^{ème} mois, ils sont déroulés dans le sanctuaire de notre divinité tutélaire Gozutennô.

Moines participant à la cérémonie de déroulement du *Sûtra de la Perfection de Sagesse* :
six moines.

Parmi lesquels :

Deux moines viennent tous les ans depuis [les villages] du *za* de l'Est.

Le Manzô-in du mont Amano

Le Shûzen-in, *idem*

Il est décidé que ces deux monastères viendront chaque année.

Le Shôfuku-ji d'Onoda

Nota Bene : Il participera trois ans, puis ce sera Oka pendant un an, suivi de Kuki pendant un an, et enfin de nouveau Onoda. Il est décidé qu'il faudra sans faute suivre cet ordre. Par ailleurs, quand un village souhaite faire une cérémonie [exceptionnelle] d'ouverture des sûtras, il faudra embaucher le Shôfuku-ji.

L'Amida-dera de Kuki

Le Jôfuku-ji d'Oka

Ces deux temples participent en partage avec le Shôfuku-ji d'Onoda

Le Kanjizai-ji de Kuki

Le Jingû-ji de Shimonomiya

Ces deux temples participent alternativement.

- 3) Si un village fait ouvrir une cérémonie du *Sûtra de la Perfection de Sagesse*, il faut le faire savoir aux deux chefs de *za*, et ceux-ci et leurs assistants devront embaucher deux moines. Sur les danses qui ont lieu à l'occasion des cérémonies d'appel de la pluie des quatre villages du *za* du Sud.
- 4) Les entraînements et répétitions des danses se feront au temple Shôfuku-ji d'Onoda.
- 5) Les chefs de *za* devront certifier le registre dans lequel seront inscrits et vérifiés les divers dépenses et [achats d] objets pour ces rassemblements.
- 6) Les danses devront se faire en allant vers le Kanjizai-ji de Kuki.
- 7) La destruction des chapeaux de danse se fera au Fugen-dô.

Il n'y a pas d'erreur dans les articles ci-dessus et ils devront être respectés. Pour ce faire, nous joignons nos signatures :

Le 22 du 7^{ème} mois de
l'année du singe Kyôhō 1 (1716)

Shimonomiya, Prêtre, Katsuragi Sadadayu (sceau)

Même village, chef du *za*, Tokuemon (sceau)

Même village, Mosaemon (sceau)

Oka, Wakasaemon (sceau)

Même village, Sasaemon (sceau)

Même village, Tokusaemon (sceau)

Kuki, Shôemon (sceau)

Même village, Sahei (sceau)

⁴⁵⁴ Katsuragi, Saka n°2 [葛城享家所蔵文書一阪-2]

Document III- 13 :⁴⁵⁶

Attestation mettant fin [aux dissensions].

(Le contenu de ce document étant à peu de choses près le même que le précédent, nous l'abrégeons.)

Le 22 du 7^{ème} mois de
l'année du singe Kyôhō 1 (1716)

Même village, chef du *za*, Tokuemon (sceau)
Même village, Mosaemon (sceau)
Oka, Wakasaemon (sceau)
Même village, Sasaemon (sceau)
Même village, Tokusaemon (sceau)
Kuki, Shōemon (sceau)
Même village, Sahei (sceau)
Onoda, Ribeï (sceau)
Même village, Jirōbei (sceau)
Fukuze, chef de *za*, Tsujiemon (sceau)
Même village, Gonbei (sceau)
Même village, Jin.emon (sceau)
Même village, Hachibei (sceau)
Nameri, Jinsaemon (sceau)
Même village, Tarōsaemon (sceau)
Même village, Isaemon (sceau)
Même village, Jihei (sceau)
Négociateur, prêtre du Kaminomiya, Yosaemon (sceau)
Idem, de Butsunami, Kin.emon (sceau)
Idem, Jiemon (sceau)
Idem, Saemon (sceau)
Idem, Nan.emon (sceau)
Idem, de Tsubo.i, Taemon (sceau)
Idem, Kaemon (sceau)

Pour le prêtre, Katsuragi Harima

Ces deux règlements sont donc rédigés le même jour, le 22 du 7^{ème} mois de 1716. Le document III-12 est signé par le prêtre, le chef du *za* du Sud et au moins deux représentants de chaque village de ce *za*.⁴⁵⁷ De son côté, le document III-13 est signé par les mêmes représentants du *za* du Sud, par leurs homologues du *za* de l'Est, et par les anciens de l'assemblée du sanctuaire Kaminomiya, venus aider à réconcilier le *miyaza* de Shimonomiya. La deuxième version du règlement est adressée au prêtre que nous retrouvons à nouveau dans son rôle de gardien des règles et des attestations de l'assemblée.

⁴⁵⁵ La photographie du document laisse deviner que Ribeï est suivi d'un autre nom, sans nous permettre pour autant de le lire. Pour les raisons que nous exposerons, nous supposons qu'il s'agit de Jirōbei d'Onoda, qui apparaît dans le document suivant juste après Ribeï d'Onoda. Ce point laisse à penser que le document III-12 est peut-être le même que celui qui a été publié dans l'*Histoire de la ville d'Izumi* (cf. *supra*, note 449) mais que la photographie a été mal prise ou qu'il en manque la fin.

⁴⁵⁶ Katsuragi, Saka n°1 [葛城享家所蔵文書一阪一]

⁴⁵⁷ Cf. *supra*, note 453.

Selon le début du texte, les *za* de l'Est et du Sud se sont querellés et les anciens du *miyaza* du sanctuaire Kaminomiya ainsi que le prêtre se sont entremis pour les mettre d'accord. Le document III-12 qui n'est signé que par des représentants de Shimonomiya, Kuki, Onoda et Oka, ainsi que par le prêtre, a été rédigé par le *za* du Sud, uniquement.

Or le deuxième document comporte un élément qui n'est pas naturel : le premier à signer le document fait précéder son nom et son titre de chef du *za* du Sud de la mention « même village », 同村, comme s'il était précédé de quelqu'un, ce qui n'est pas le cas. Cet indice nous permet de comprendre que le document III-12 a été rédigé le premier, par le *za* du Sud, en présence du prêtre qui participait aux débats, puis une fois accepté par le *za* de l'Est, les deux *za* ont décidé de l'adresser au prêtre pour qu'il joue son rôle de gardien des règles. Il devenait donc nécessaire de déplacer son nom, de la liste des signataires à la position de destinataire. Pour écrire le document III-13, le scribe a donc recopié le corps du texte, retiré la signature du prêtre, puis recopié les signatures des gens du *za* du Sud, en conservant la mention « même village » telle quelle. Enfin, les noms et civilités des représentants du *za* de l'Est et de ceux de Kaminogô ont été inscrits et pour finir celui du destinataire, Katsuragi Harima. Le document III-12 a donc été rédigé en premier, par le *za* du Sud avant d'être entériné par l'assemblée du sanctuaire réunie, qui l'a accepté sans modification de contenu (document III-13).

En gardant à l'esprit ces éléments, reportons maintenant notre attention sur le texte lui-même. Il comporte deux parties, l'une concernant les temples et monastères participant à la cérémonie du *Sûtra de la Perfection de Sagesse*, l'autre sur les cérémonies d'appel de la pluie et les danses faites à cette occasion par les quatre villages du *za* du Sud.

En ce qui concerne les temples et monastères effectuant la cérémonie du *Sûtra de la Perfection de Sagesse*, le document précise leur répartition de la manière suivante : il doit y avoir six moines, dont deux qui viennent de monastères du complexe bouddhique du mont Amano, le Shûzen-in et le Manzô-in. Deux autres sont choisis au sein du *za* de l'Est, et nous pouvons supposer que la répartition se fait à raison d'un moine par village. Le fait qu'aucun détail n'est donné à ce sujet laisse à penser que ce n'est pas le choix de ces moines qui posait problème. A l'inverse, les deux derniers moines qui doivent venir du *za* du Sud sont très précisément décrits : deux places sont à répartir entre cinq temples. Nous pouvons donc penser que c'est là l'origine du problème.

Parmi ces cinq temples, trois méritent une remarque. L'un d'entre eux est le Jingû-ji de Shimonomiya qui se trouve juste à côté du sanctuaire. Ce nom signifie souvent que le

temple à des droits particuliers sur un sanctuaire, mais dans son cas, il n'apparaît jamais en dehors de ce document, même lors des disputes relatives aux prérogatives d'autres temples, ce qui permet de penser qu'il n'occupe pas une place particulière dans le sanctuaire Shimonomiya, tout au moins durant l'époque d'Edo. Un autre est le Kanjizai-ji : c'est l'un des deux établissements bouddhiques autour desquels tournera la dispute de 1763, l'autre étant le Manzô-in. Le dernier est le Shôfuku-ji dont nous voyons qu'il a une place prépondérante par rapport aux autres temples des villages du *za* du Sud. Tout d'abord, il ne sert pas un an sur deux ou un an sur trois, mais trois ans d'affilée avant de passer la main pour deux ans. Ensuite, dans le cas où un village demande à faire donner une cérémonie exceptionnelle, les chefs des deux *za* et leurs « assistants » (probablement les autres chefs de *za*) doivent recruter deux moines, mais il est précisé que le Shôfuku-ji doit y participer : il est donc l'un des deux moines en question. Ainsi, ce temple occupe une position vraiment particulière, position qu'il doit probablement au fait que son village, Onoda, a la garde du sùtra.

Dans la seconde partie concernant les cérémonies d'appel à la pluie, les préparatifs et dépenses font l'objet d'une attention particulière : les entraînements et répétitions doivent se faire au temple Shôfuku-ji – que nous retrouvons à nouveaux ici, les chefs de *za* doivent certifier les comptes où les dépenses sont strictement notées. Les danses proprement dites doivent se faire en allant vers le Kanjizai-ji de Kuki, tandis que la destruction des chapeaux se fera au Fugen-dô dont nous ignorons la localisation. La mise en parallèle du document III-A⁴⁵⁸ avec ce règlement nous permet de comprendre que ces danses ont lieu lorsque les prières ont été exaucées, autrement dit, lorsqu'il se met à pleuvoir. Dans ce document III-A, le temple Kanjizai-ji explique que c'est lui qui est recruté pour faire la cérémonie d'appel de la pluie et que c'est la raison pour laquelle les danses sont données en allant dans sa direction. Notons que si cette affirmation est faite dans un contexte de dispute, elle n'est contredite par personne, et le présent règlement ne donnant pas le nom du temple effectuant la cérémonie, nous en déduisons que ce n'est pas un point litigieux en ce début de XVIII^{ème} siècle. Ainsi, il est probable qu'avant 1716 déjà, le Kanjizai-ji était responsable de ce rite, et que les danses et leurs répétitions honoraient trois établissements bouddhiques : le Shôfuku-ji qui est le temple d'Onoda et occupe une place prépondérante parmi les temples des villages, le Kanjizai-ji parce qu'exécutant du rite, et le Fugen-dô dont nous ne connaissons que le nom.

⁴⁵⁸ Nous n'avons pas retranscrits dans ces pages les documents III-14 à III-21, aussi nous les nommerons sans le numéro de chapitre

Ainsi donc, cette querelle portait sur les moines participant au rite de l'ouverture du *Sûtra de la Perfection de Sagesse*, pour le compte du *za* du Sud, et sur le déroulement des danses du même *za* lors des cérémonies d'appel de la pluie. Plus particulièrement, nous pouvons penser qu'elle a opposé Onoda, Oka et Kuki. En effet, si d'un côté les temples Jingû-ji de Shimonomiya et Kanjizai-ji de Kuki alternent d'un an sur deux, laissant peu de place à l'erreur, l'alternance entre les trois autres temples est complexe : nous pouvons penser qu'il a fallu faire accepter au Shôfuku-ji de partager sa place avec d'autres temples, et pour cela lui réserver une position plus importante, ou à l'inverse, qu'il partageait cette place à égalité avec les deux autres, ce qui fut jugé inacceptable par les gens d'Onoda qui obtinrent qu'en tant que temple du village protégeant le sùtra, il ait une position privilégiée.

Par ailleurs, à propos des deux monastères du mont Amano, nous voyons qu'ils participent aux rites tous les ans, ce qui permet de dire que le Manzô-in que nous allons à nouveau rencontrer plus tard a déjà, à l'époque, assuré sa position sur les rites bouddhiques du sanctuaire. De plus, nous nous souvenons que la liste des membres des familles du *za* de 1689 porte une mention « *bettô* Manzô-in » : le Manzô-in se considère donc lui-même comme le *bettô* du sanctuaire ce qui l'autorise à conserver cette précieuse liste. Dans les documents III-12 et III-13, il n'est pas mentionné comme *bettô*, mais nous pouvons dire qu'avec le Shûzen-in, il est, à cette époque, au cœur de cette cérémonie.

Dans cette section nous avons donc étudié les cérémonies religieuses du sanctuaire Shimonomiya : les rites du *miyaza*, les danses du lion des groupes de jeunes des sept villages, et les cérémonies bouddhiques aux mains des moines. A partir de cette étude, nous pouvons relever trois points importants.

Tout d'abord, il faut noter les rapports imbriqués des deux sanctuaires de la vallée et de leurs *miyaza* : nous avons vu que des danses du lion sont données ensemble par les deux pays au sanctuaire Kaminomiya, juste après les cérémonies ayant lieu au Shimonomiya, dans le *tabisho* de celui-ci. Lors de ces danses, la division en *za* du Sud et de l'Est n'est pas visible, alors qu'ils dansent alternativement un an sur deux devant le Shimonomiya. Ce point important laisse entrevoir une organisation des fêtes des sanctuaires de la vallée Yokoyama, empreinte de survivances de l'époque médiévale, et la force des liens subsistants expliquent que les anciens du *za* du Kaminomiya se sont employés à mettre un terme à la querelle sur les temples participant aux cérémonies bouddhiques.

Ensuite, nous relevons les relations entre le *za* du Shimonomiya et les sept villages du pays. Dans les règlements du *miyaza*, il arrive que les officiers villageois apposent leur sceau, mais ce sont les chefs de *za* et le prêtre qui ont le rôle principal. Nous avons également pu entrepercevoir l'existence d'un groupe ayant un rôle symbolique fort puisque les cérémonies ne commencent pas sans lui : le « groupe des dix ». Cependant, lors de la fête principale du sanctuaire, les familles membres du *za* ne sont pas seules à pouvoir participer ; à l'échelle du village également, les groupes de jeunes s'organisent pour donner des danses du lion. Or il est très probable que ces groupes ne sont pas limités aux familles du *za* mais qu'ils forment des organisations horizontales dont tous les jeunes du village en âge d'y entrer font partie. Coexistence d'une organisation complexe, imbriquée, du *miyaza* du Shimonomiya qui conserve des rapports avec son homologue du Kaminomiya, et d'une logique de rapports horizontaux, entre villages des deux pays, cette fête révèle sans aucun doute des particularismes forts de l'organisation sociale et sociétale des habitants de la vallée Yokoyama.

Enfin, nous avons pu vérifier que les cérémonies bouddhiques du sanctuaire se passent dans le cadre du *miyaza* et de ses règles complexes, et que les temples de chaque village, ainsi que deux monastères du mont Amano sont impliqués. Nous allons à présent pouvoir étudier ce dernier point plus précisément.

2) Règlement du *za* et activisme des *kyûri* : dispute sur le choix des temples :

a) Un conflit entre temples :

Dans le point précédent, nous avons vu que trois rites bouddhiques sont pratiqués régulièrement au sanctuaire Shimonomiya : le Shushô-e du 5 du 1^{er} mois, le Darani du 19 du 1^{er} mois et la cérémonie du *Sûtra de la Perfection de Sagesse* du 11 du 6^{ème} mois. Qui plus est, il arrive que des cérémonies exceptionnelles aient lieu comme des rites d'appel de la pluie ou encore d'ouverture des rouleaux du *Sûtra de la Perfection de Sagesse*. Vers 1716, une querelle a éclaté à propos du choix des moines qui devaient participer au dernier des trois rites, dispute qui s'est achevée en désignant comme exécutant le Shûzen-in et le Manzô-in du mont Amano, deux moines venant des villages du *za* de l'Est et deux autres venant des villages du *za* du Sud, dont le Kanjizai-ji de Kuki.

A peine un demi-siècle plus tard, aux alentours de 1763, une nouvelle dispute éclate au sujet des temples et monastères effectuant ces rites. A travers l'analyse de cette deuxième querelle, nous allons étudier la question du *bettô* du sanctuaire Shimonomiya ou du temple qui s'en rapproche, ainsi que l'organisation du pays de Shimonogô. Nous nous intéresserons

particulièrement ici à l'organisation interne du *miyaza*, aux rapports entre le Shimonogô et le mont Amano, au système des *kyûri* (familles patronnant certains établissements bouddhiques), système externe et parallèle à celui de l'assemblée du sanctuaire, et enfin à la situation du prêtre dans ce contexte. Le lecteur trouvera davantage à se reporter au tableau 10 résumant le déroulement de cette dispute et présentant les documents associés.

Tableau 10 : Chronologie de la dispute des années 1762 - 1765 :

Année	Mois	Evènement
1762	11 ^{ème} mois	Demande adressée par le Manzô-in. Le 25 : les « villages » et le prêtre contactent le Kanjizai-ji.
	12 ^{ème} mois	Le 15 : le Jôju-in, supérieur du Kanjizai-ji, le conforte dans sa position et lui dit de continuer à pratiquer les rites. Réunion de l' <i>ujiko</i> chez le prêtre.
1763	1 ^{er} mois	[Interruption des rites de l' <i>ujiko</i> .]
	2 ^{ème} mois	Lettre du Kanjizai-ji à l'intendant (doc. III-A)
	3 ^{ème} mois	Lettre du Manzô-in au prêtre et au <i>miyaza</i> (doc. III-B). Le 27 : lettre des « trois villages » (Oka, Onoda et Kuki) au mont Amano (doc. III-C).
	4 ^{ème} mois	Lettre des « quatre villages » (Shimonomiya, Fukuze, Nameri et Kuki) (doc. III-D). Lettre du prêtre au mont Amano (doc. III-E).
	6 ^{ème} mois	Accord entre les 3 temples (doc. III-F). Lettre des « quatre villages » docu. III-G.
1764		[Poursuite de l'interruption des rites de l' <i>ujiko</i> .]
1765	12 ^{ème} mois	Accord final et reprise des rites de l' <i>ujiko</i> (doc. III-H).

Le document III-A⁴⁵⁹ est un rapport adressé à l'intendant par le temple Kanjizai-ji de Kuki, dans le courant du 2^{ème} mois de 1763, ce qui en fait le document le plus ancien se rapportant à cette querelle. Dans cette lettre, le Kanjizai-ji explique tout d'abord qu'il est depuis longtemps appelé « *oku-no-in* du sanctuaire Shimonomiya », que des statues de Kannon, Yakushi et Fudô⁴⁶⁰ y sont exposées et vénérées, et qu'il effectue des cérémonies d'appel de la pluie pour le compte de l'*ujiko* du pays qui, lorsque ces prières sont entendues, donne des danses se dirigeant vers lui. Ce dernier point fait probablement référence aux danses évoquées dans les documents III-12 et III-13.

Ensuite, il affirme qu'autrefois, existait un temple formé de six bâtiments, dont l'un, le « bâtiments du milieu » (Nakanobô 中坊) est devenu le temple Kanjizai-ji. Le Nakanobô effectuait le service au sanctuaire Shimonomiya, mais lorsqu'il n'y a plus eu de moine en résidence, c'est le « bâtiments du bain » (Yuyanobô 湯屋坊) qui lui a succédé. Lorsque le moine de celui-ci a été transféré au Manzô-in du mont Amano, il a continué ce service.

⁴⁵⁹ Famille Ikebe de Kuki, boîte 1, n°31 [九鬼町池辺家所蔵文章一箱 1 - 31]

⁴⁶⁰ Figures du bouddhisme populaires au Japon (le bodhisattva Kannon, le bouddha Yakushi et la divinité Fudômyôdô).

Finally, écrit-il, en 1748, le Manzô-in s'est retiré et le service au sanctuaire s'est interrompu. Aussi, les gens du pays qui regrettaient cette situation, se sont concertés, et considérant qu'un précédent était connu, ont demandé au Kanjizai-ji de s'occuper du service du sanctuaire, « pour l'éternité ». Cette demande lui a été transmise par les chefs du *za* du Shimonomiya, Yaemon d'Oka et Zen.emon de Fukuze, accompagnés du prêtre Sadadayu et des « gens du clan » de Yohei d'Onoda, le *kyûri*, c'est à dire le patron du temple Kanjizai-ji. Le *kyûri* du Manzô-in, Kichisaburô, *shôya* de Kuki, a été averti de cette décision, ce à quoi il a répondu que « dorénavant, le Manzô-in n'effectuera plus les rites du sanctuaire Shimonomiya. Mais comme il est gênant que les cérémonies bouddhiques soient suspendues, le Kanjizai-ji doit s'en charger comme autrefois ». Aussi, le Kanjizai-ji a fait savoir cela à son supérieur, le Jôju-in du mont Amano qui, après vérification auprès du Manzô-in, l'a autorisé à effectuer dorénavant et pour toujours ces rites, comme c'était le cas autrefois. De ce fait, le Kanjizai-ji s'est occupé depuis ce temps (1748) et jusqu'à présent (1763) des cérémonies du Shushô-e, du Darani et de déroulement du *Sûtra de la Perfection de Sagesse*.

Ainsi, selon ce texte, suite au retrait du Manzô-in, les cérémonies bouddhiques ont été suspendues. Pour le remplacer, les deux chefs de *za*, agissant en tant que représentant du *miyaza*, ont porté la décision de leur assemblée, et avec l'accord et le soutien de tous, ont désigné le Kanjizai-ji pour remplacer « définitivement » le Manzô-in. Ainsi raconté, il semble que cela se soit fait sans accroche, et pourtant nous allons voir que le contenu même de la demande présentée au Kanjizai-ji est au cœur de cette dispute de 1763.

Cette lettre nous laisse supposer que le Kanjizai-ji a senti sa fonction menacée par les velléités de retour du Manzô-in. Les documents rédigés le mois suivant nous en apprennent plus sur les détails de cette dispute et sur ce point en particulier. Ainsi, le document III-B⁴⁶¹, rédigé dans le courant du 3^{ème} mois par le moine du Manzô-in, avec le Shûzen-in comme témoin, et adressé au prêtre et au *miyaza*, nous apprend que le précédent moine du Manzô-in a abandonné sa charge au sanctuaire Shimonomiya à la suite « d'une mésentente », sans plus de précision, et que le Kanjizai-ji a pris la suite pendant les quatorze années qui viennent de s'écouler. Cependant, le moine actuel souhaitant s'occuper de ces rites, l'a fait savoir au prêtre et au *miyaza* qui ont accepté. Le Manzô-in promet qu'il ne s'occupera pas d'autre chose que des cérémonies bouddhiques, et surtout pas des rites shintô.

⁴⁶¹ Katsuragi, Saka n°3 [葛城享家所蔵文書一阪-3]

Par ailleurs, le Manzô-in affirme ici que c'est du fait d'un « malentendu » que son prédécesseur s'est retiré de ces cérémonies. Or nous verrons avec les documents III-C et III-D que ce sera un autre point de discorde. En revanche, les deux parties s'accordent pour dire que le moine était malade (probablement âgé) et que c'est l'une des raisons qui l'ont poussé à abandonner sa participation aux trois cérémonies. Il est probable qu'en parlant de « malentendu », le Manzô-in exprime son regret d'avoir décidé de se retirer.

Rappelons également que selon l'accord de 1716 le Manzô-in n'est qu'un des six temples participant à ces cérémonies, même si, avec le Shûzen-in, il est au cœur des cérémonies bouddhiques (documents III-12 et III-13). Aussi, lorsqu'il a abandonné sa charge, nous pouvons se demander si le Kanjizai-ji s'est simplement substitué à lui : si c'est le cas, cela a sûrement entraîné une redistribution des tâches au sein des temples venant du *za* du Sud, ce qui ne semble pas avoir été le cas. Par ailleurs, il est difficile d'imaginer que le retrait d'un monastère sur les six ait été suffisamment grave pour risquer d'entraver durablement les cérémonies. A moins que durant les 32 ans qui ont suivi l'accord de 1716, l'organisation de ces rituels ait à nouveau été modifiée, le système glissant vers une situation où un seul temple (le Manzô-in puis le Kanjizai-ji) joue un rôle central voire effectue seul ces rites. Nous verrons plus loin, dans l'analyse du document III-C, notamment, qu'il semble bien que ce soit le cas.

b) Et une fracture au sein du pays :

Ainsi donc, c'est parce que le Manzô-in a décidé de récupérer sa place au cœur des trois cérémonies bouddhiques régulières du sanctuaire après l'avoir abandonnée pendant quinze ans en faveur du Kanjizai-ji, que ce dernier a écrit sa lettre à l'intendant. Mais la suite des documents montrent que la dispute dépasse largement l'opposition entre ces deux temples, car chacun est soutenu par une partie de l'*ujiko*, véritablement coupé en deux.

Comme nous l'apprend le document III-F⁴⁶² que nous verrons plus tard, le Kanjizai-ji, s'appuyant sur un document émanant de son supérieur, le Jôju-in du mont Amano, considère que la charge lui a été confiée « pour toujours » et qu'il ne peut accepter de la céder. Or, chaque temple se voyant soutenu par une partie de l'*ujiko*, celui-ci est tombé en plein chaos, désormais divisé en deux camps opposés. Afin de mettre un terme à cette situation, le Manzô-in décide d'en appeler au supérieur de la branche de l'école Shingon dont dépendent les

⁴⁶² Katsuragi, document non-numéroté, dans : IYDM, p. 144.

monastères du mont Amano, l'Omuro-Gosho de Kyôto. Celui-ci répond que le Manzô-in et le Jôju-in, supérieur du Kanjizai-ji, appartenant au même complexe bouddhique, doivent régler cette affaire en interne, dans le cadre de l'assemblée des monastères du mont Amano, ce qu'ils font. Mais, malgré l'accord qui en ressort et qui accorde une place aux deux temples, du côté des gens du pays, la situation est toute autre : « bien que des deux côtés et que même les villageois étaient d'accord, [la dispute] s'est intensifiée. » Il apparaît alors clairement que l'opposition entre les deux temples s'est étendue au sein de l'*ujiko* et des villageois, aggravant ainsi la dispute.

Dans les points suivants nous allons nous attacher à analyser plus précisément, non seulement les arguments et prétentions des deux temples, mais également ce que l'opposition des villageois nous permet d'apprendre sur l'organisation sociale de la vallée à l'époque d'Edo. Les documents qui suivent sont les réponses rédigées par les deux partis villageois après avoir pris connaissance de la décision de l'assemblée des monastères du mont Amano.

La première, le document III-C⁴⁶³ datant du 27 du 3^{ème} mois, a été écrite par des habitants d'Oka, Kuki et Onoda se présentant comme les « représentants du *miyaza* », *miyazachû-sôdai* 宮座中惣代. Dans cette lettre en quatre paragraphes et un post-scriptum du représentant de Kuki, copiée par le prêtre Katsuragi Sadadayu, ces trois « représentants du *miyaza* » expliquent qu'il a été ordonné à l'*ujiko* de transmettre son ressenti sur l'accord trouvé au sein de l'assemblée des monastères du mont Amano. Mais, du fait « d'un événement malheureux » à Onoda, probablement un décès, ils ont été très occupés par la rédaction de rapports au préfet de Saka.i et à l'administration seigneuriale, ce qui les a empêchés de donner précisément leur avis. Cet avis consiste tout d'abord en des propos semblables à ceux que tient le Kanjizai-ji dans sa lettre (document III-A), ce à quoi ils ajoutent trois paragraphes sur le déroulement de la dispute.

Le premier concerne la manière dont le Kanjizai-ji s'est vu confier l'exécution des cérémonies bouddhiques en 1748. Selon eux, le supérieur du Manzô-in étant « malade », ce qui, comme nous l'avons déjà vu, signifie probablement qu'il était âgé, il trouvait difficile de se rendre à Shimonomiya, et a demandé qu'un autre temple ou monastère soit sollicité. Les gens du *za* ont insisté, mais il a refusé, allant même jusqu'à dire que s'il officiait, il n'en retirerait aucun bénéfice. Aussi les cérémonies ne purent avoir lieu, mais « par bonheur », le Kanjizai-ji de Kuki, qui s'appelle le « *oku-no-in* du sanctuaire Shimonomiya », a accepté de

⁴⁶³ Katsuragi, document non-numéroté, dans : IYDM, p. 140.

se charger de ces cérémonies « pour toujours ». Cependant, craignant que ce ne soit une cause de discorde, le Kanjizai-ji a demandé que soit confirmée l'intention du Manzô-in, lequel a bien confirmé qu'il acceptait de lui remettre définitivement sa charge. Et depuis ce temps, le Kanjizai-ji exécute ces cérémonies sans rencontrer ni créer de problème, et l'ensemble de l'*ujiko* s'occupe de tout, en conformité avec les règlements.

Le deuxième paragraphe relate que, l'année précédente, durant le 11^{ème} mois, le Manzô-in fait savoir aux « gens du pays » qu'il veut à nouveau se charger des rites bouddhiques. Onoda n'est pas d'accord, et les autres, ayant des doutes sur cette demande, en discutent et établissent qu'ils prendront leur décision après avoir consulté le Kanjizai-ji, qu'ils contactent le 25. Celui-ci leur fait savoir qu'il leur donnera sa réponse après avoir consulté son supérieur, le Jôju-in, qui lui confirme, le 15 du 12^{ème} mois, qu'il doit accomplir les cérémonies. Les « gens du pays » tiennent alors conseil dans la résidence du prêtre et décident de continuer à s'en remettre au Kanjizai-ji. C'est la raison pour laquelle les trois « représentants du *miyaza* » affirment que, même si le Manzô-in en a appelé à l'Omuro-Gosho en lui demandant de pouvoir reprendre du service, tant que les « gens du pays » ne seront pas d'accord, cette demande ne pourra pas être exaucée.

Enfin, dans le dernier paragraphe, ces « représentants » expliquent que lorsqu'il a été demandé au Kanjizai-ji de s'occuper des cérémonies, les deux chefs du *za*, Zensaemon de Fukuze et Yaemon d'Oka, lui ont fait cette demande pour « l'éternité » et non pour une durée d'un ou deux ans, car si cela avait été le cas, il n'aurait pas été nécessaire de demander son accord au temple supérieur. Qui plus est, le Manzô-in a abandonné cette charge car elle ne lui rapportait pas assez, ce qui est la preuve d'un manque de foi, aussi quelle que soit la personne qui en donnerait l'ordre, ils n'ont pas l'intention de s'en remettre à nouveau à lui. D'ailleurs, poursuivent-ils, ces cérémonies bouddhiques se font sous la direction l'*ujiko* et celui-ci a décidé de s'en remettre au Kanjizai-ji. Et même si ce dernier cessait à son tour de pratiquer les rites, ils ne se tourneraient de toute façon pas vers le Manzô-in pour lui demander de prendre la place. Enfin, ils disent avoir entendu dire qu'un accord pour que les deux temples effectuent les cérémonies ensemble aurait été proposé. Or depuis le « précédent règlement », ces cérémonies ne se font qu'avec un seul temple, aussi ne peuvent-ils accepter qu'une nouvelle règle soit fixée, partageant ces rites entre les deux temples.

Ce dernier point confirme l'impression, évoquée plus haut, d'une modification des règles de participation des temples de la région à ces cérémonies, passant de six moines au seul Manzô-in entre 1716 et 1748.

Ainsi, se fondant sur l'histoire de la fondation du Kanjizai-ji qui fait de lui « l'*oku-no-in* du sanctuaire Shimonomiya », ses soutiens considèrent que l'exécution des rites bouddhiques par ce temple fait partie intégrante de son statut, alors qu'en face le Manzô-in qui s'était retiré en prétextant des raisons économiques, apparaît inapte aux yeux des trois « représentants du *miyaza* » à effectuer les cérémonies pour l'*ujiko*.

Concernant ces représentants, les signatures du document nous permettent de comprendre que chacun d'entre eux se considère comme le représentant du *miyaza* de son village, ce qui fait qu'ensemble ils sont les « représentants du *miyaza* », ou faudrait-il dire « des *miyaza* », le japonais est ambigu sur ce point. Logiquement, cela semble prouver que l'opposition entre les soutiens des deux temples a lieu au cœur de l'assemblée du sanctuaire Shimonomiya : trois des quatre villages du *za* du Sud, contre les trois autres. En réalité, le post-scriptum rédigé par le représentant de Kuki, Shinsaemon, révèle que ce n'est pas le cas : selon lui, les proches du *kyûri* (patron) du Manzô-in ont signé une lettre envoyée par le *za* de l'Est, ce qui la rend suspecte à ses yeux. Nous apprenons ainsi tout d'abord l'existence d'une lettre rédigée par le *za* de l'Est, mais également qu'une partie des paysans de Kuki soutiennent le Manzô-in du fait de leurs liens avec le *kyûri* de ce dernier. Quant à Shinsaemon, en signant ce post-scriptum sous le titre de « représentant de Kuki », au lieu de « représentant du *miyaza* de Kuki » comme il le fait quelques lignes auparavant, il se pose cette fois en représentant du village tout entier, indiquant ainsi que les proches du *kyûri* du Manzô-in agissent à titre individuel, au contraire de lui-même et de ses compères.

Quelques jours plus tard, au courant du 4^{ème} mois de 1763, six « représentants des villages » (*mura-sôdai* 村惣代) de Shimonomiya, Fukuze, Nameri et Kuki, envoient à leur tour une lettre à l'assemblée des monastères du mont Amano (document III-D⁴⁶⁴). Cette lettre en huit paragraphes et un post-scriptum est une réponse à la précédente. Nous remarquons d'emblée que les sceaux de tous les représentants sauf ceux de Kuki ont été coupés, ce qui est une manière de rendre nul le contenu de la lettre (cf. documents III-F et III-G).

Une différence notable entre les deux documents (III-C et III-D) est la manière dont ces représentants se considèrent : quand les premiers se disent « représentants du *miyaza* », les seconds s'affichent comme « représentants des villages ». Par contre, chaque groupe comporte un représentant de Kuki qui, dans les deux cas, a rédigé un post-scriptum. Dans la deuxième lettre, la teneur de ce post-scriptum rédigé par Mobei est la suivante : les gens de

⁴⁶⁴ Katsuragi, Saka n°4 [葛城享家所蔵文書一阪-4]

Kuki ayant un lien avec le *kyûri* du temple Kanjizai-ji ont changé de position et cosigné la « lettre des trois villages », qui doit être le document III-C, après l'assemblée du *za* lors de laquelle cette affaire a été discutée. Ce post-scriptum répond ainsi à celui du document précédent, avec un contenu équivalent dénonçant l'attitude de la partie adverse. A eux deux, ces passages nous montrent surtout qu'une grande partie du *za* de Kuki est composée de gens ayant un rapport avec les *kyûri* de chacun des temples, et qu'ainsi, ce *za* est coupé en deux. L'un des partis supporte le Kanjizai-ji, quand l'autre soutient le Manzô-in.

Remarquons aussi la logique commune aux deux post-scriptum : tout d'abord, après l'avoir rédigé, tant Shinsaemon que Mobei se disent « représentant du village », établissant une différence claire entre les intentions du village et celles du *za*. Ensuite, il n'est pas question des patrons des deux temples, les *kyûri*, mais de « gens qui ont un lien » avec eux. A ce sujet, des travaux sur les temples et monastères du mont Makio ont montré que les familles de paysans de la vallée Yokoyama qui soutiennent financièrement les monastères subordonnés au Sefuku-ji, le temple principal du mont Makio, sont appelées des *kyûri*, littéralement « vieux village ». En échange, lorsqu'il faut désigner un nouveau moine pour l'un de ces établissements, le candidat est choisi dans la famille du *kyûri*, quitte à faire adopter quelqu'un d'une autre famille au préalable. Ce terme désigne donc des familles bien définies, qui entretiennent un rapport de patronage avec un temple ou un monastère.⁴⁶⁵ L'expression « personnes qui ont un lien » avec ces familles est quant à elle ambiguë : dans les villages de l'époque d'Edo, surtout ceux de la vallée Yokoyama, ce rapport peut aussi bien désigner un lien de sang que de voisinage, et correspond donc à une grande partie du village. La logique de ces post-scriptum vise à faire ressortir les rapports individuels avec les deux établissements, ou les intérêts personnels de l'adversaire.

Autrement dit, le Kanjizai-ji et le Manzô-in ont des patrons au sein des paysans du pays du Shimonogô, et ont dans cette partie de la vallée une base économique et humaine pour les soutenir. Et ces *kyûri* et leurs relations entraînent de fait la partition de Kuki puisque, au vu de ces deux lettres, ils sont au cœur d'une logique différente de celles sur lesquelles le village et le *za* ont été formés.

Examinons maintenant de plus près le document III-D, la « lettre des quatre villages ». Comme la précédente, il s'agit d'une réponse au conseil du mont Amano. Les rédacteurs du document se plaçant du côté du Manzô-in, demandent à ce qu'il lui soit ordonné d'effectuer

⁴⁶⁵ Voir notamment : HMI 1, p. 208 ; 268 à 275.

les cérémonies bouddhiques. Leur discours est structuré en huit paragraphes, les deux premiers résumant le processus ayant amené la dispute, tandis que les suivants concernent les éléments de discorde et leurs arguments. Les principaux points sont : les échanges avec le Kanjizai-ji après que le Manzô-in a demandé à s'occuper à nouveau des cérémonies (cinquième paragraphe), et les évolutions après que le Kanjizai-ji a donné sa réponse officielle (paragraphe six).

D'après les représentants des « quatre villages », le Manzô-in étant tombé malade, il ne pouvait plus effectuer les rites, et c'est pourquoi il a fallu s'en remettre quelques temps à un autre temple. Le Kanjizai-ji a alors été choisi car il n'a pas de *danka*, c'est à dire de familles enregistrées chez lui, et qu'il n'est pas un temple pratiquant les enterrements. Pour lui faire cette demande, Zensaemon de Fukuze, Yaemon d'Oka, Andayu de Shimonomiya et le prêtre Sadadayu se sont rendus au Kanjizai-ji qui a accepté de se charger des cérémonies pour « un an renouvelable ». Les rédacteurs poursuivent en précisant que dans la « lettre des trois villages », document III-C, il est dit que le Kanjizai-ji s'est vu demander d'effectuer les rites pour toujours, ce qui est un mensonge. Pour étayer cette affirmation, ils avancent que même durant la période où le Manzô-in a cessé de s'occuper des cérémonies bouddhiques du sanctuaire, il a continué à avoir la charge de conservation de la liste des familles de l'*ujiko* (liste que nous pensons être le document III-3). Or s'il s'était complètement retiré et si le Kanjizai-ji avait définitivement pris sa place, le *miyaza* aurait récupéré cette liste pour la confier à ce dernier. Le Kanjizai-ji, de son côté, s'il s'était vu confier les rites définitivement, aurait réclamé que cette liste lui soit confiée. Or le *miyaza* l'a laissée à la garde du Manzô-in.

Puis, à propos des événements qui se sont déroulés après que le Manzô-in a fait savoir qu'il souhaitait reprendre en charge les cérémonies, il est écrit que si le Kanjizai-ji s'était vu auparavant confier cette charge pour toujours, alors les « trois villages » auraient été en désaccord avec le restant du *miyaza* lorsque la question y a été récemment discuté. De plus, lorsqu'ils sont allés en discuter avec le moine du Kanjizai-ji, Riberi d'Onoda a effectivement eu un empêchement soudain, mais pour les autres villages, Kichiemon d'Oka a pu venir. Ainsi, expliquent-ils, jusqu'à la fin de l'année précédente le pays tout entier a discuté de la question. Et, est-ce parce que le Kanjizai-ji a demandé l'aide de ses partisans, toujours est-il que Kume.emon s'est mis à le soutenir et a rédigé la « lettre des trois villages ».

De ce Kume.emon, représentant d'Oka dans le document III-C, il est à nouveau question dans le paragraphe sept : il y est dit qu'il est membre du *matsuza* et qu'il a rédigé cette lettre sans l'autorisation du chef de *za* d'Oka, Kichiemon qui avait accompagné les représentants de l'assemblée du sanctuaire Shimonomiya le 11^{ème} mois de l'année précédente,

lorsqu'ils sont allés discuter avec le moine du Kanjizai-ji. Ce point sur Kume.emon est donc une critique de son comportement puisqu'il s'oppose à la volonté du *miyaza* et du chef de *za* d'Oka alors qu'il n'est qu'un membre du *matsuzo*.

Par ailleurs, à propos de la réponse du Kanjizai-ji lors de l'entretien qui eut lieu le 25 du 11^{ème} mois de 1762, les représentants des « quatre villages » affirment dans le cinquième paragraphe que le moine a répondu à la délégation qui lui demandait de bien vouloir ne plus effectuer les cérémonies, que si le Manzô-in s'en chargeait à nouveau, c'est avec plaisir qu'il céderait sa place et qu'il allait contacter son temple supérieur à ce sujet. Il aurait ajouté que, s'il n'effectuait plus de cérémonies bouddhiques, son temple ayant reçu des autorités beaucoup de terrains exemptés d'impôts, il pourrait continuer à subsister, et qu'il ne désirait pas particulièrement avoir de charge aux revenus peu importants. Les représentants des « quatre villages », ayant expliqué ce processus et décrit comment le Kanjizai-ji leur a donné son assentiment, blâment alors ce temple d'être ainsi revenu sur sa décision : ce n'est pas un comportement digne d'un moine et du bouddhisme.

Enfin, ils décrivent dans le paragraphe six les réactions suite au revirement du Kanjizai-ji : le *miyaza* s'est réuni à Shimonomiya et il a été décidé de dire au Manzô-in qu'il était prié de se charger des cérémonies et qu'il devait le faire après en avoir discuté, à la place du *miyaza*, avec le Jôju-in. C'est Ribeï d'Onoda et Gonsaemon de Fukuze qui sont allés porter cette demande au Manzô-in, et c'est mentir que d'affirmer, comme le font les représentants des « trois villages », que c'est au Kanjizai-ji que cette demande a été faite. Qui plus est, cette querelle n'ayant pu être résolue avant la fin de l'année, les cérémonies du premier mois n'ont pu avoir lieu.

Voici donc, en résumé, le déroulement de la querelle selon le groupe représentant les « quatre villages ». La comparaison des lettres des deux partis permet de relever des points de convergences que nous pouvons sans crainte considérer comme proches de la vérité : l'un est qu'après que le Manzô-in a annoncé son retrait, le *miyaza* a essayé de l'en dissuader, mais le Manzô-in ayant persisté, les gens du pays se sont tournés vers le Kanjizai-ji. L'autre, est que lorsque le Manzô-in a fait savoir qu'il souhaitait reprendre sa place dans les cérémonies, au cours du 11^{ème} mois de 1762, les gens du *miyaza* se sont concertés le 25 avec le moine du Kanjizai-ji qui, après avoir demandé l'avis de son monastère supérieur, a annoncé le 16 du 12^{ème} mois qu'il souhaitait continuer à effectuer les cérémonies. En revanche, sur le processus de discussion et de décision, les deux textes sont très différents. Nous pouvons relever cinq points de divergence.

Tout d'abord à propos des personnes ayant mené les négociations. Selon les représentants des « trois villages », ce sont les chefs de *za*, tandis que ceux des « quatre villages » affirment que c'est le prêtre, Sadadayu. Ensuite, en ce qui concerne la vraie raison de l'arrêt du Manzô-in, les premiers disent que c'est pour des raisons financières, qu'il estimait que ces cérémonies ne lui rapportaient pas assez, tandis que les seconds affirment que, malade, il souhaitait simplement prendre du repos avant de revenir. Quant à la raison également pour laquelle le Kanjizai-ji a été choisi pour le remplacer, les uns prétendent que c'est parce qu'il a une histoire en tant qu' « *oku-no-in* », les autres que c'est parce qu'il est le seul temple à ne pas effectuer les rites mortuaires. La période de remplacement est également au cœur du débat : les soutiens du Kanjizai-ji affirment qu'elle est définitive, qu'il remplace le Manzô-in « pour l'éternité », tandis que leurs adversaires maintiennent que c'est pour un an, renouvelable. Enfin, la réaction du Kanjizai-ji à la demande du Manzô-in n'est pas la même selon les deux textes : le premier relate qu'il a attendu pour répondre d'avoir l'avis de son supérieur, le Jôju-in, tandis que le second le décrit comme satisfait à l'idée de céder sa place au Manzô-in, avant de brusquement changer d'avis après avoir consulté son supérieur.

Il est difficile de distinguer le vrai du faux parmi ces affirmations, d'autant que la confrontation des deux lettres montre que les deux partis ont évité de parler de choses gênantes. Par exemple, du côté des « trois villages », ceux qui ont essayé de faire revenir le Manzô-in sur son intention de se retirer, en 1748, ne sont pas nommés, et la conservation de la liste des familles du *za* après son retrait n'est pas évoquée. Du côté des « quatre villages », s'il est bien dit que Yaemon d'Oka et Zensaemon de Fukuze ont accompagné le prêtre pour demander au Kanjizai-ji de prendre la suite du Manzô-in, le fait qu'ils étaient chefs de *za*, probablement même chef du *za* du Sud pour le premier, de l'Est pour le second, est passé sous silence. Le fait que ces points n'aient pas été évoqués par la partie adverse ne tend-il pas à prouver qu'ils sont vrais ou tout au moins proche de la vérité ?

Ajoutons enfin que les représentants des « quatre villages » expliquent afin de renforcer leurs affirmations, que le Kanjizai-ji n'a pas de passé de *bettô* ou d'*oku-no-in*, et qu'ils n'ont pas connaissance des dires du précédent moine du Manzô-in sur la faiblesse des revenus des cérémonies. Ils déplorent aussi que, alors que l'habitude fait que ce sont les chefs de *za* qui s'occupent des affaires du *miyaza*, les trois porte-paroles de la partie adverse, bien que se prétendant « représentants du *miyaza* », ne sont pas chefs de *za*, et qu'ils ont affiché dans leur lettre le mépris des « trois villages » pour les décisions des autorités et celles prises par les six villages ensemble. Ici, il est important de noter qu'après cette dénonciation de l'esprit rebelle de leurs adversaires, qui refusent de se soumettre aux ordres des autorités ou

de l'Omuro-Gosho, eux-mêmes se raccrochent à l'autorité de ce dernier : « [...] afin que comme autrefois le Manzô-in effectue les cérémonies, nous nous en remettons à l'Omuro-Gosho, [...] et s'il daignait donner l'ordre que le Manzô-in en soit définitivement chargé, nous lui serions extrêmement reconnaissant. »

c) La position du prêtre :

Dans le point précédent, nous avons vu que cette querelle ne concerne pas seulement les deux établissements bouddhiques, mais également leurs soutiens parmi les villageois, le pays et le *miyaza* se trouvant ainsi coupés en deux. Mais une autre voix s'élève dans ce débat, celle du prêtre, Katsuragi Sadadayu. La lettre des « quatre villages » (document III-D) évoque une lettre jointe rédigée par le prêtre. Or il nous reste la fin d'une missive du prêtre adressée à l'assemblée des monastères du mont Amano qui, comme le document III-D, date du 4^{ème} mois 1763. La teneur la situant clairement comme une prise de position du prêtre dans cette dispute, nous pensons qu'il s'agit de la « lettre jointe » évoquée ci-dessus. Ce document III-E⁴⁶⁶ est tronqué : le début du texte est manquant. La partie encore existante comporte trois paragraphes entiers, précédés de la fin d'un paragraphe (le texte a sans doute été déchiré) et suivis d'un dernier mot concluant le document.

Rappelons-nous que dans leur lettre, les représentants des « quatre villages » valorisent la place du prêtre en lui attribuant un rôle central : c'est chez lui que la discussion de l'*ujiko* a eu lieu, c'est lui qui a dirigé les discussions avec le Kanjizai-ji en tant que représentant de l'*ujiko*, etc. Le document III-E devrait nous aider à préciser la place du prêtre dans ce groupe de villages, ainsi que leurs rapports, et donc peut-être à comprendre pourquoi ceux-ci font montre d'un tel respect de sa situation.

Tout d'abord, dans les dernières lignes du paragraphe tronqué, Sadadayu réfute complètement les affirmations selon lesquelles le Kanjizai-ji serait ou aurait été le *bettô* ou l'*oku-no-in* du sanctuaire Shimonomiya. Ensuite, dans le premier paragraphe complet, il explique à son tour le processus par lequel le Kanjizai-ji a été sollicité pour effectuer les cérémonies. Quinze ans auparavant, le vieux moine du Manzô-in qui s'en chargeait depuis longtemps, est tombé malade et lui a fait savoir qu'il souhaitait s'abstenir et se reposer quelques temps. Le prêtre a transmis cette information aux gens du pays qui, considérant qu'il était du seul temple ne pratiquant pas les rites mortuaires, ont décidé de s'en remettre au Kanjizai-ji. Sadadayu, en tant que représentant du pays, est alors allé rencontrer le moine de

⁴⁶⁶ Katsuragi, document non-numéroté, dans : IYDM, p. 143.

ce temple pour lui faire part de cette décision, et lui a demandé de prendre provisoirement en charge les cérémonies, celles de l'année à venir pour commencer. Le moine ayant accepté, le prêtre en a informé les gens du pays. A la suite de quoi, il a envoyé pour le remercier, Zensaemon de Fukuze, Yaemon d'Oka et Andayu de Shimonomiya. Il précise qu'en 1763, au moment de la dispute, seul Yaemon est encore vivant, et alors qu'il devrait connaître les détails de cette partie de l'affaire, il est âgé et sa mémoire trop imprécise pour pouvoir distinguer le vrai du faux. De ce fait, et étant donné ses liens avec la famille du *kyûri* du Kanjizai-ji, les propos qu'il a tenus à ce sujet doivent être dus à ses préférences personnelles. Qui plus est, étant donné que c'est lui, le prêtre, qui a traité avec le Kanjizai-ji, Yaemon n'a aucun moyen de connaître les détails de cette discussion, affirme-t-il. Nous comprenons ici que ce Yaemon a dû prendre position pour le Kanjizai-ji.

Dans le deuxième paragraphe, il explique que le Kanjizai-ji et ses partisans affirment que le Jôju-in lui a ordonné de s'occuper des rites « pour l'éternité », mais que c'est un mensonge. Pour prouver cette affirmation, il ajoute que, si c'était vrai, les deux temples auraient fait parvenir aux gens du pays et au prêtre une lettre à ce propos, ce qui n'est pas le cas. Aussi, le pays et le prêtre considèrent-ils ne pas avoir confié définitivement l'exécution des cérémonies bouddhiques au Kanjizai-ji, mais pour un an renouvelable seulement.

Enfin, le troisième paragraphe est une réfutation du document III-C rédigé par les « représentants des trois villages », en des termes quelques peu différents de ceux du document III-D. Tout d'abord, il explique que ces trois personnes, Shinsaemon de Kuki, Tarôbei d'Onoda et Kume.emon d'Oka, ne savent rien des discussions du *miyaza* quinze ans auparavant, car ils étaient tous trois membres du *matsuza* à cette époque. Puis il rappelle que quoiqu'il en soit des affaires du *za*, en tant que prêtre, il n'y a rien qu'il ne sache en ce qui concerne les rites du sanctuaire. Ce qui, selon lui, permet de comprendre pourquoi aucun des trois n'est venu lorsqu'il leur a demandé de venir s'expliquer : c'est donc par manque de discernement qu'ils ont rédigé leur lettre.

On comprend donc que le prêtre soutient le Manzô-in et les « quatre villages ». Il insiste sur son rôle central qui lui a permis d'effectuer les négociations et de mener les discussions entre le pays et le Kanjizai-ji. Il adopte une position de force en rappelant que rien de ce qui concerne les cérémonies du sanctuaire ne peut se décider sans qu'il ne le sache. Suivant cette logique, les « quatre villages » dont les propos sont proches des siens sont donc dans la vérité, et nous comprenons bien pourquoi ils tiennent à valoriser son rôle.

d) Fin de la querelle et processus de réconciliation :

Finalement, après plus de six mois de querelle, les efforts de réconciliation semblent porter leurs fruits lorsque Le Manzô-in, le Kanjizai-ji et son supérieur, le Jôju-in, signent conjointement, au cours du 6^{ème} mois 1763, un accord réglant le partage des tâches et des cérémonies (document III-F⁴⁶⁷). Cependant, le processus de réconciliation s'avèrera plus complexe que cela. Voyons donc, à l'aide des trois documents s'y rapportant, ce processus et ce qu'il révèle sur la vallée et ses habitants.

Commençons par le document III-F. Il s'agit d'un accord signé entre les temples et monastères qui se disputent les rites bouddhiques du sanctuaire Shimonomiya, sous l'égide de l'assemblée des monastères du mont Amano, après que leur supérieur, l'Omuro-Gosho de Kyôto, leur a intimé l'ordre de cesser cette querelle et de régler l'affaire en interne. Si l'assemblée des monastères du mont Amano est sensée avoir joué un rôle dans l'établissement du dialogue entre les deux parties, ce document montre qu'un autre monastère – que nous avons déjà rencontré dans la partie II – a signé ce texte sous le titre de négociateur et entremetteur : le Bodai-in, monastère qui tenait la charge de *bettô* du sanctuaire Shinoda jusqu'à la deuxième moitié du XVII^{ème} siècle. Enfin, selon l'adresse du document et le mot qui le précède, trois copies de cet accord ont été faites, une pour chacune des deux parties, la troisième pour l'Omuro-Gosho.

Le premier point de l'accord consiste en un rappel du processus de négociation. Malgré l'ordre reçu de régler l'affaire au sein de l'assemblée des monastères du mont Amano, ni la querelle entre les deux temples, ni celle au sein de l'*ujiko* ne se sont apaisées. Aussi l'Omuro-Gosho avait-il l'intention de convoquer les deux temples. Mais le Bodai-in, ne supportant pas qu'une querelle ait lieu au sein d'un même groupe de monastères, s'est proposé pour mener les négociations et, après avis de l'Omuro-Gosho, est parvenu à y mettre un terme.

Le contenu proprement dit tient en deux parties, la première portant sur la répartition des cérémonies et l'autre sur des excuses à l'*ujiko*. Pour la répartition, il a été décidé que le Manzô-in s'occupera du Shushô-e, le Kanjizai-ji du Darani et que les deux s'occuperont ensemble des cérémonies du Daihannya (*Sûtra de la Perfection de Sagesse*), avec une certaine supériorité attribuée au Manzô-in puisqu'il en dirigera l'exécution. Et si d'autres moines sont invités à se joindre à eux, ils devront d'abord le faire savoir, et le Manzô-in aura la direction

⁴⁶⁷ Katsuragi, document non-numéroté, dans : IYDM, p. 144.

des sièges de gauche, le Kanjizai-ji celle des sièges de droite⁴⁶⁸. Telle est la teneur de ce compromis qui assure de prime abord un partage égal des tâches, mais qui donne en réalité une certaine primauté au Manzô-in.

Quant aux rapports avec l'*ujiko*, il est rappelé qu'il s'est scindé en deux, que des deux côtés des propos non-étayés ont été soutenus, particulièrement du côté des « trois villages », mais que les deux partis ont agi ainsi avec le désir de soutenir l'établissement qui leur est « intime ». Ce dernier terme reflète les rapports étroits entre les deux temples et la société locale de cette partie Est de la vallée Yokoyama, renvoyant au système des *kyûri*. Enfin, l'Omuro-Gosho est prié de renvoyer les lettres, sans doute aux villages pour qu'ils les détruisent, afin de faire comme si la dispute n'avait pas existé. Les deux temples s'excusent alors auprès de l'*ujiko*, souhaitant qu'il n'y ait plus de discorde entre eux.

Cependant, le même mois une lettre (document III-G⁴⁶⁹) est adressée à l'Omuro-Gosho par les « quatre villages », indiquant que même si les deux temples se sont mis d'accord, le pays est encore divisé. La raison en est le contenu de l'accord, qui n'a été conclu qu'au sein des monastères, sans concertation avec les villageois. Ce texte, rédigé par les six mêmes représentants que le document III-D, est écrit d'un seul bloc mais peut être divisé en quatre parties.

Dans la première, il est expliqué que le 17 du même mois (le 6^{ème} mois), le responsable à l'année du mont Amano a enjoint les représentants des « quatre villages » à venir avec leurs sceaux, ce qu'ils ont fait, accompagnés du prêtre Sadadayu.

La deuxième partie rapporte ce que le responsable leur a dit, et peut être résumé de la manière suivante : le Manzô-in, le Jôju-in et le Kanjizai-ji se sont réconciliés par le truchement du Bodai-in, et leur accord ayant été validé par l'Omuro-Gosho, la dispute n'a plus lieu de continuer. Aussi, souhaite-t-il rendre aux villages les lettres envoyées par les deux parties (documents III-C et III-D), raison pour laquelle il a fait venir leurs représentants. Mais les représentants des « trois villages » qui étaient venus peu de temps avant ont refusé car, s'ils pouvaient accepter cet accord et la répartition des tâches pour les cérémonies, il leur était difficile de donner leur consentement, et de ce fait, préféreraient ne pas reprendre leur lettre. En conséquence, le responsable explique qu'il lui devient impossible de rendre leur lettre aux représentants des « quatre villages ». Cependant, cette explication du responsable nous étant

⁴⁶⁸ Ceci reflète la tradition japonaise d'accorder la primauté à la gauche sur la droite, lorsque des assemblées, groupes ou gouvernements sont divisés ainsi.

⁴⁶⁹ Katsuragi, document non-numéroté, dans : IYDM, p. 145.

transmise par les représentants des « quatre villages », sa transcription est probablement biaisée par leur compréhension et leur parti-pris, aussi devons-nous la considérer avec prudence et essayer de déterminer sa véracité à partir des autres éléments de cette lettre.

La troisième partie du document relate ce qu'ont fait les « quatre villages » après avoir reçu cette explication. En quelques mots, ils ont essayé de récupérer leur lettre du 4^{ème} mois (document III-D) auprès de l'assemblée du mont Amano, mais ont essuyé un nouveau refus. Apprenant cela, l'*ujiko* jusqu'au dernier membre, a commencé à se montrer soupçonneux, et du « pays tout entier »⁴⁷⁰ jusqu'aux villages, tous sont restés divisés.

La dernière partie explique qu'en conséquence de cette situation troublée, alors que le pays pensait donner une cérémonie exceptionnelle pour prier pour une bonne maturation des grains, les « trois villages » ne se sont pas présentés à « l'assemblée du pays » qui ne put avoir lieu. Aussi, disent-ils, même si l'accord passé au sein du mont Amano a reçu l'assentiment de l'Omuro-Gosho, du côté du pays, la discorde règne toujours et les cérémonies bouddhiques du sanctuaire sont toujours interrompues. Ils demandent donc que l'Omuro-Gosho ordonne au pays de faire la paix et d'effectuer les rites.

Dans ce texte, transparait l'intention des « quatre villages » d'appliquer l'accord tel qu'il apparaît dans le document III-F : ils n'expriment aucune insatisfaction et souhaitent que les cérémonies soient reprises le plus rapidement possible. En revanche, le parti des « trois villages » a refusé que la lettre qu'il avait envoyé lui soit retournée, car cela aurait signifié qu'il acceptait la fin de la dispute. Pour l'assemblée du mont Amano et le responsable de l'année, dans la mesure où une des parties adopte cette posture, ils ne peuvent plus retourner ces lettres à leurs expéditeurs respectifs car elles servent de preuves. Face à cette situation, voyant que les choses ne se passent pas comme ils le voudraient, les représentants des « quatre villages » en appellent donc au supérieur des monastères du mont Amano pour qu'il impose la paix au pays tout entier.

Autrement dit, les représentants des « quatre villages » s'en prennent par cette lettre, aussi bien aux « trois villages » qui s'opposent à l'accord, qu'à l'assemblée des monastères du mont Amano qui refuse de les ignorer.

Quant aux points de désaccords des « trois villages », ce document explique qu'ils « acceptent les conditions d'application des cérémonies », alors que le document III-F avantage le Manzô-in puisqu'il le charge de la cérémonie du Shushô-e qui est la première de

⁴⁷⁰ Notons que le terme « pays tout entier » ou « gens du pays » semble parfois, dans certaines expressions, désigner le *miyaza* uniquement, notamment dans cette phrase.

l'année, et de la direction de celle du Daihannya (*Sûtra de la Perfection de Sagesse*) dans laquelle il siège à gauche. Si du côté des « quatre villages », la partie adverse est présentée comme prête à accepter l'accord réglant la participation aux cérémonies, élément principal de la dispute, en réalité, nous pouvons penser que si celle-ci ne l'accepte pas, c'est parce qu'il a été négocié au sein du mont Amano, sans discussion avec l'*ujiko*, ce qui a eu pour résultat de donner l'avantage au Manzô-in. En somme, même après que l'affaire ait été réglée entre les établissements bouddhiques au cours du 6^{ème} mois de 1763, les divisions persistent au sein de l'*ujiko*, avec les mêmes éléments de discorde qu'auparavant.

Il faudra attendre deux ans et demi pour que cette partie de la vallée retrouve sa sérénité, avec un accord, le document III-H⁴⁷¹, daté du 12^{ème} mois 1765, et signé par les représentants des villages, le prêtre, les deux temples, mais également Shôbei de Bessho⁴⁷² et Shinjûrô de Tsubo.i servant d'entremetteurs. Concernant les « représentants des villages », nous constatons que, bien qu'appelés ainsi, ils sont organisés par *za*, que les chefs des deux *za* sont à la fois clairement identifiés et appelés « représentant » de leur village, comme les autres, et que Kichiemon d'Oka, que nous savons avoir été chef de *za*, signe lui-aussi en tant que « représentant du village ». Autrement dit, nous pouvons supposer que ces « représentants de villages », sont également les chefs de *za* de chaque communauté villageoise.

Sur le déroulement de l'affaire durant cette période, le document explique que les deux temples, en désaccord avec l'*ujiko*, ont mis ensemble un terme à la querelle qui les divisait, mais sans en référer à l'*ujiko* qui de ce fait, ne connaît pas la paix. Aussi, est-il fait appel à Shôbei de Bessho, proche du mont Amano pour faciliter les discussions, et après quelques temps, les bases d'une réconciliation sont trouvées. Il est intéressant de voir que la résolution de cette querelle, et donc la rédaction de cette attestation, a eu lieu au 12^{ème} mois, soit juste avant le début de la nouvelle année où doivent avoir lieu deux des trois cérémonies bouddhiques du sanctuaire.

Concrètement, ce nouvel accord ne diffère par beaucoup du précédent, excepté pour la cérémonie du *Sûtra de la Perfection de Sagesse* (Daihannya). Il est décidé que « comme l'entremetteur était Shôbei de Bessho », le Kanjizai-ji se chargerait seul de ce rite, mais nous devons avouer ne pas comprendre ce que recouvre cette expression. Shôbei avait-il un lien avec le Kanjizai-ji ou son temple supérieur ? Nous ignorons tout de ce personnage. Par

⁴⁷¹ Document de la famille Tsubo.i (壺井家), non-numéroté, dans : IYDM, p. 143.

⁴⁷² Village de la vallée Niwadani, voisine de Yokoyama.

ailleurs, comme en réponse aux affirmations des représentants des « quatre villages » et du prêtre pour qui la participation du Kanjizai-ji était temporaire, sur la base d'un an renouvelable, il est cette fois précisé que les trois cérémonies, si l'*ujiko* n'y est pas opposé, sont définitivement confiées aux temples.

Ensuite, l'identité des représentants des villages – dont nous avons vu qu'ils sont sans doute ou ont été des chefs de *za* – est également intéressante. En premier vient Rabei d'Onoda (chef du *za* du Sud), dont les documents III-C et III-D nous ont appris qu'après la décision du Manzô-in d'exécuter à nouveau les cérémonies, il ne s'était pas joint au groupe qui est allé discuter avec le moine du fait d'un problème soudain au village. Malgré cela et malgré l'opposition de l'ensemble du village, nous ne voyons pas qu'il ait pris parti ouvertement pour l'un ou pour l'autre temple. Le fait qu'il ait été empêché à cause d'un incident au village et par les rapports qu'il a dû écrire à l'intendant et au préfet nous indique qu'il avait des responsabilités villageoises. Ceci tendrait à être confirmé par les signatures d'autres documents : un Rabei apparaît dans les documents III-8 (1788) et III-11 (1830) comme *shôya* ou *toshiyori* et dans les documents III-12 et III-13 (1716), peut-être comme chef de *za* du village. Nous pouvons donc penser qu'il s'agit d'un membre d'une maison qui, durant tout le XVIII^{ème} siècle et le début du XIX^{ème} siècle, a concentré entre ses mains la charge de *shôya* d'Onoda, et celle de chef de *za* du village, probablement réservée à sa famille, probablement la famille Onobayashi que nous avons déjà évoquée auparavant.

Le représentant d'Oka est Kichiemon, dont nous savons qu'il est chef de *za* et qu'il n'a sans doute pas participé à la rédaction de la lettre des « trois villages ». Celui de Nameri est Tarôemon. Nous pouvons penser qu'il s'agit en fait de Tarôsaemon, dont le nom aurait été déformé par le scribe ou par le copiste de l'IYDM, auquel cas il est l'un des signataires des documents III-D et III-G, ce qui fait de lui un des représentants des « quatre villages ». En revanche, nous ne pouvons savoir s'il était chef de *za* au moment de la rédaction de cet accord ou avant, pas plus que Mobei de Kuki, qui était également un représentant des « quatre villages », ou Idayu de Shimonomiya que nous voyons apparaître ici pour la première fois. Enfin, reste Chûemon de Fukuze, qui signe en tant que chef du *za* de l'Est et apparaît lui aussi pour la première fois.

En résumé, sur les six signataires de cet accord, deux apparaissent pour la première fois (dont le chef du *za* de l'Est), deux comptent parmi les représentants des « quatre villages », et les deux autres habitent des villages du groupe des « trois villages » soutenant le Kanjizai-ji. Les deux nouveaux venus sont l'un le *shôya* d'Onoda, chef du *za* du Sud, qui s'est en apparence tenu à l'écart de la dispute, et l'autre le chef de *za* d'Oka dans le dos duquel,

semble-t-il, le « représentant des trois villages » venu d'Oka a agi. Aucun représentant autoproclamé des « trois villages » n'apparaît dans ce document. Autrement dit, cet accord n'a pas été pris entre les personnes qui se sont jetées à corps perdu dans cette querelle mais entre chefs de *za*, au sein du *miyaza* et avec le prêtre, suivant les règles qui régissent cette assemblée. A ce propos, nous comprenons mieux pourquoi les représentants des « trois villages », soutenant le Kanjizai-ji, se désignaient sous l'expression « représentant du *miyaza* » : c'est certainement que, dans une organisation centrée sur les chefs de *za*, ils souhaitaient exprimer qu'ils représentaient l'avis de l'assemblée et ainsi trouver une légitimité dans le cadre de cet organe dont ils brisaient pourtant la règle.

Enfin, et nous en terminerons avec ce document, nous pouvons voir qu'au négociateur Shôbei de Bessho, s'est ajouté – très littéralement puisqu'il porte la mention *kanyû* 加入 – un autre négociateur, Shinjûrô de Tsubo.i. Le processus par lequel il est venu prêter main-forte à Shôbei n'est pas expliqué, cependant il est intéressant de noter qu'encore une fois, un habitant du Kaminogô est appelé en renfort. Il s'agit là d'un autre indice montrant les liens étroits entre les deux *miyaza*.

Ainsi, de la fin de l'année Hôreki 2 (1762) à la fin de l'année Meiwa 2 (1765), une importante querelle a divisé le pays du Shimonogô, opposant Onoda, Oka et une partie de Kuki à l'autre partie de Kuki, Shimonomiya, Nameri et Fukuze. Comme il se doit lors d'une affaire concernant les rites bouddhiques du sanctuaire, Kitatanaka est cette fois encore resté à l'écart. Globalement, nous voyons ressortir les éléments suivants.

Tout d'abord, l'impression première à la vue de l'explication rédigée par Katsuragi Sadadayu lorsqu'il a copié le document III-C, est qu'il s'agit d'une dispute entre les deux *za* composant l'assemblée du sanctuaire Shimonomiya. En effet, il parle d'entrée des « trois villages », ce qui nous fait penser au *za* de l'Est. Mais les signatures montrent qu'il s'agit du *za* du Sud, moins Shimonomiya. Les titres de « représentants du *miyaza* » dont se parent les signataires semblent également plaider dans ce sens. Mais là aussi, nous apprenons rapidement que non-seulement Shimonomiya est du côté adverse, mais surtout que Kuki est littéralement coupé en deux. L'affaire n'est donc plus contenue dans les bornes habituelles du *miyaza* et de ses subdivisions. D'ailleurs dans le cas de Kume.emon, bien qu'il prétende parler pour tout le village d'Oka, nous voyons qu'en réalité le chef de *za* du village ne semble pas d'accord avec lui. Autrement dit, cette dispute qui oppose à première vue les « quatre villages » aux « trois villages », est en fait beaucoup plus confuse, se développant au sein d'un enchevêtrement de règles et de relations structurant le pays de Shimonogô, centré sur

l'assemblée du sanctuaire Shimonomiya. Et parmi ces règles, outre l'organisation villageoise et les liens familiaux ou de voisinage, nous voyons apparaître la question des *kyûri* qui établit un rapport privilégié entre un temple et une famille paysanne, ainsi que celle des relations entre temples supérieurs du mont Amano et temples subordonnés, à l'arrière-plan desquels se trouve l'évolution historique de la vallée depuis l'époque médiévale.

Ensuite, à propos du *miyaza* du sanctuaire Shimonomiya, nous voyons bien ressortir dans ce document l'organisation telle que nous l'avons décrite précédemment : la partition en *za* de l'Est et du Sud n'est certes pas fondamentale dans cette querelle, mais les chefs de ces deux *za* sont cités en tant que tels et signent le dernier document. Puis nous voyons la sous-division en *za* de villages, à la tête desquels se trouvent des chefs de *za*, qui apparaissent comme des personnages incontournables – en temps normal – pour toutes décisions concernant ces assemblées, par opposition au *matsuzza* dont l'existence est, là encore, confirmée, et dont nous voyons qu'il ne participe pas aux prises de décisions. Nous remarquons aussi que les termes d'*ujiko* et d'« ensemble du *miyaza* » sont très souvent remplacés par « le pays » ou « les gens du pays ». Ainsi, alors même que les familles du *za* ne représentent qu'une fraction du Shimonogô, il est considéré par une partie au moins de ses habitants comme organisé autour du *miyaza*. Enfin, nous avons également un aperçu de la position du prêtre dans le Shimonogô et de son rôle dans cette affaire. En effet, dans sa lettre, il distingue clairement les affaires du *za* d'un côté, et les rites du sanctuaire qu'il gère personnellement de l'autre. Il s'y donne également un rôle de leader, négociant avec les temples et organisant chez lui les discussions de l'assemblée, et se positionne en soutien des « quatre villages ». Cependant, il est loin d'être certain que les pouvoirs du prêtre dépassent réellement à ce point ceux du reste des membres du *miyaza*. En effet, comme nous l'avons vu dans le point précédent, nous pouvons penser que pour le sanctuaire, comme pour le pays du Shimonogô, c'est le *miyaza* qui a le plus d'influence dans le pays.

Pour finir, il est important de revenir sur l'ensemble de monastères bouddhiques du mont Amano et son rapport à la partie Est de la vallée Yokoyama. Par la présence des *kyûri* du Manzô-in et du Kanjizai-ji de Kuki, qui est le temple subordonné du Jôju-in, le mont Amano a une réelle influence sur le Shimonogô, de même que dans le Kaminogô, c'est le mont Makio et ses monastères qui exercent cette influence au travers de leurs propres *kyûri*. Sur le mont Amano, nous avons pu confirmer l'existence d'au moins quatre monastères – le puissant Bodai-in, le Manzô-in, le Jôju-in et le Shûzen-in – et il est probable qu'il s'agit d'un complexe bouddhique d'importance équivalente à celui du mont Makio. Leur influence locale est considérable et certains monastères ont des intérêts assez loin de leurs bases, tel le Bodai-

in avec le sanctuaire Shinoda. Les deux complexes ont une histoire ancienne et sont déjà impliqués dans les conflits de l'époque médiévale. Aussi, le partage de la vallée entre ces deux influences est sûrement un écho des rapports existant dans la vallée à cette époque : comme le mont Makio avec l'Ouest de la vallée, le mont Amano devait déjà entretenir des rapports étroits avec le Shimonogô, et son implication dans les rites du sanctuaire Shimonomiya doit être assez ancienne.

Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons essayé de faire ressortir l'organisation sociale de la vallée Yokoyama à partir de ses deux principaux sanctuaires, le Kaminomiya – étudié par Yamashita Sôichi – et le Shimonomiya. Sur le Kaminomiya et la partie de la vallée qui s'y rapporte, le pays du Kaminogô, M. Yamashita a montré l'importance du *miyaza* pour les deux villages et son organisation interne. Il a également mis en lumière l'existence d'un pouvoir traditionnel ancien, la maison Ikebe, et un autre semblant nouveau, la famille du prêtre, les Sawa. Ces pouvoirs tirent leur influence de la tradition mais pas seulement : la maison Ikebe a conservé le leadership sur cette partie de la vallée durant toute la première moitié de l'époque d'Edo, au travers de la charge de *shôya*, tandis que les Sawa possédaient une aisance économique certaine. Enfin, il a montré au travers de son étude du Dainenbutsu, comment les villages arrivent à ouvrir quelque peu les rites du *za* au reste de la société villageoise.

Du côté du Shimonogô, en partant du sanctuaire Shimonomiya nous avons pu, dans la mesure du possible, étudier la manière dont les sept villages qui s'y rapportent s'organisent pour le gérer ou fêter leur divinité, ainsi que le prêtre et sa famille, les Katsuragi, et les établissements bouddhiques qui, tout en s'en voyant refuser le titre et les droits, jouent le rôle de *bettô* pour le sanctuaire en y exécutant les rites bouddhiques. Concrètement, nous avons pu étudier l'organisation interne du *miyaza*, ses finances et son rôle tant pour le sanctuaire que pour le pays du Shimonogô. En terme de cérémonies, nous avons également vu qu'outre la principale fête de type shintô, le 22 du 8^{ème} mois, trois autres cérémonies importantes de types bouddhiques ont lieu chaque année, et qu'elles ont été au centre de deux disputes au XVIII^{ème} siècle, querelles qui concernent aussi bien le *miyaza*, le pays et ses divisions, que les monastères du mont Amano ou leurs subordonnés présents dans le Shimonogô.

Nous avons pu mettre ainsi en évidence les éléments suivants. Tout d'abord, ce « pays » est organisé autour du sanctuaire Shimonomiya et structuré par le *miyaza* de ce sanctuaire. De plus, outre les règles du *miyaza*, il en existe d'autres axées sur les rapports de patronage de temples bouddhiques – et notamment ceux liés au mont Amano – mais

également sur les liens familiaux ou de voisinage entretenus avec ces patrons. Enfin, le déroulement de la fête du 8^{ème} mois met clairement en évidence l'importance que prend l'unité villageoise dans le déroulement de la vie religieuse, mais également les rapports étroits entre les deux pays et les deux sanctuaires. Par ailleurs, si Shimonomiya a une place importante du fait de la présence des sanctuaires sur son territoire, Onoda jouit également d'une position éminente par la présence des sùtras qui y sont conservés.

De plus, nous notons que, comme la famille Sawa dans le Kaminogô, la famille Katsuragi qui accapare la prêtrise est ancienne. Même si nous n'avons pu nous assurer de sa puissance financière, elle détient semble-t-il une influence considérable, à la fois par la charge de prêtre qu'elle assume, mais aussi peut-être car elle est la seule « Katsuragi Mineshige » parmi les Katsuragi. Elle a donc une position doublement unique. Nous pensons cependant que ce dernier point a dû perdre son sens peu à peu au cours de la période, mais que cette perte a pu être compensée par la réaffirmation du rôle d'arbitre du prêtre tout au long des XVIII^{ème} – XIX^{ème} siècles, et par une reconnaissance officielle grâce à l'entrée dans l'organisation des prêtres de la maison Yoshida. Mais nous voyons apparaître par intermittence une autre famille qui semble également très influente : la famille Onobayashi, descendant peut-être du clan guerrier local, les Yokoyama, anciens grand *shôya* de la vallée en partage avec les Ikebe, puis *shôya* d'Onoda cumulant une probable place de chef du *za* d'Onoda héréditaire. Comme dans le cas du Kaminogô, le Shimonogô semble lui-aussi être bicéphale, avec d'un côté un personnage cumulant le pouvoir administratif accordé par le seigneur et un pouvoir traditionnel hérité de la position de ses ancêtres, et de l'autre quelqu'un qui jouit de pouvoirs traditionnels forts hérités de sa fonction de prêtre.

Par comparaison avec ce que nous avons pu voir au Kasuga-jinja de la vallée Ikeda, ou au sanctuaire Shinoda, où l'ensemble des habitants des villages liés à ces sanctuaires sont membres de l'*ujiko* sans que ne se soit formé de groupe privilégié, au Kaminomiya et au Shimonomiya, les fidèles sont organisés en *miyaza* et ne constituent donc qu'une partie seulement des habitants des villages car l'entrée dans l'assemblée du sanctuaire n'est réservée qu'aux descendants de familles désignées. Pour le *miyaza* du Shimonogô, nous avons pu déterminer qu'il a pour caractéristique d'être composé de plusieurs sous-groupes : le *za* du Sud et celui de l'Est, le *za* des trois villages au sein de celui du Sud, tous ayant pour unité de base les *za* de chaque village. Qui plus est, Kitatanaka est manifestement à part puisque, contrairement aux autres villages, il ne participe pas aux cérémonies bouddhiques. Le *miyaza* est organisé en fonction de l'âge : tout en haut, le groupe des dix, au centre des cérémonies, et peut-être également les chefs de *za*, tout au moins ceux des *za* de l'Est et du Sud dont nous

pouvons penser qu'ils sont les plus âgés des chefs de *za*, au centre des décisions de l'assemblée du sanctuaire. A l'opposé, les plus jeunes composent le *matsuza* qui ne peut participer aux décisions mais qui assiste à l'exposé des comptes et à la cérémonie du 8^{ème} mois. Enfin, il existe également des *tônin*, choisis selon l'ordre d'entrée dans le *miyaza*, c'est à dire selon leur âge, et chargés de préparer le repas de l'assemblée lors de cette fête.

Quatrième partie : un exemple de situation dans le sud de la province : le sanctuaire Ôiseki et les « six villages »⁴⁷³.

Après avoir étudié plusieurs sanctuaires situés vers le centre – Nord-est – de la province d’Izumi, nous souhaitons maintenant nous pencher sur un dernier sanctuaire, l’Ôiseki-jinja (大井関神社), situé au Sud de la province, dans le territoire de l’actuelle municipalité d’Izumisano. En choisissant comme dernier sujet d’étude un sanctuaire aussi éloigné, nous espérons trouver une situation différente qui fera ressortir les particularismes propres aux précédents cas.

En terme d’inscription dans la géographie locale, nous avons vu que le sanctuaire Kasuga est dans la vallée d’Izumi, les sanctuaires Kaminomiya et Shimonomiya dans la vallée Yokoyama et le sanctuaire Shinoda dans des montagnes basses donnant sur la plaine côtière. Le sanctuaire Ôiseki est au pied de la chaîne montagneuse qui s’élève dans la péninsule de Kii, à l’endroit où la rivière Kashii sort d’une vallée pour entrer dans la plaine côtière. A cet endroit la rivière a été travaillée pour permettre l’irrigation des rizières avoisinantes, d’où le nom du sanctuaire, Ôiseki⁴⁷⁴, et celui du sanctuaire secondaire : Mizoguchi⁴⁷⁵. Outre ces

⁴⁷³ Il n’y a en réalité que quatre villages, Hineno, Kaminogô, Usa.ida et Nagataki, mais, nous en reparlerons plus tard, Nagataki a longtemps été partagé en trois territoires (appelés *ban* 番) ce qui fait que l’*ujiko* est souvent appelé « des six villages ».

⁴⁷⁴ Ôiseki, toujours écrit 大井関 dans la documentation, signifie littéralement « la barrière du grand puits », mais le « puits » désigne probablement un endroit où une partie de l’eau était dérivée vers un canal d’irrigation. D’ailleurs, *iseki* écrit 井堰 n’a pas d’autre sens. Ôgose, qui a l’habitude de renommer les éléments qu’il étudie comme cela l’arrange, écrit le nom de ce sanctuaire 大井堰.

appellations liées à son emplacement géographique, ce sanctuaire possède un autre nom, lié à l'histoire administrative du lieu : Hine-jinja, qui donnera son nom au district Hine (Hine-gun 日根郡).

Ce sanctuaire a déjà fait l'objet de deux travaux : Ôgoshi Katsuaki⁴⁷⁶ qui a travaillé sur les *miyaza* de la province d'Izumi jusque dans les années 1960-70, a entre autres étudié ceux qui sont liés au sanctuaire Ôiseki. S'il faut reconnaître à ce chercheur le mérite d'avoir enquêté sur un très grand nombre de ces organisations, il faut néanmoins rester prudent sur sa tendance à généraliser, au point qu'il s'étonne parfois que les règles qu'il a établies ne correspondent pas à certaines situations qu'il étudie, balayant de telles contradictions d'un « je ne comprends pas pourquoi » avant de poursuivre son discours. Son travail – largement anhistorique – a donc également touché le sanctuaire Ôiseki, mais il ne fait l'objet que d'un très court développement : un peu moins d'une page et quelques rares mentions de-ci de-là.

L'autre travail, réalisé par Andô Seiichi, se trouve exposé dans le chapitre 8 de son livre *Kinsei miyaza no shiteki tenkai*⁴⁷⁷ dans lequel il présente ses recherches sur les assemblées de sanctuaire, essayant d'en établir une classification, essentiellement basée sur la nature de l'espace géographique couvert par l'assemblée en fonction de la nomenclature des époques médiévale et moderne : il définit donc des *miyaza* de pays (*gô*), de territoires privés (*shô* (庄 ou 莊) ou *shôen* (莊園 ou 庄園)), de villages, etc. Dans le huitième chapitre, il prend pour exemple quatre sanctuaires situés dans l'actuelle municipalité d'Izumi-sano. La première section de ce chapitre lui permet d'étudier le « *miyaza* de pays » du sanctuaire Ôiseki, dont l'*ujiko* est composé de plusieurs villages. Dans la seconde, il s'intéresse à « l'assemblée de sanctuaire de *shô* » du sanctuaire Aritôshi du village de Nagataki, un des quatre villages de l'*ujiko* du sanctuaire Ôiseki, qui constituait un *shôen* durant l'époque médiévale. Dans troisième section, il donne deux exemples de *miyaza* de villages, pour finalement présenter dans la quatrième un « *miyaza* congloméré » (*fukugô-miyaza* 複合宮座), c'est à dire une assemblée de sanctuaire dont les membres sont issus de deux villages. Ce dernier cas est celui du Shindô-za, qui tire son nom du sanctuaire Shindômiya dont il est l'assemblée, et dont nous verrons qu'il entretient un rapport étroit avec le sanctuaire Ôiseki.

⁴⁷⁵ 溝口神社 : *mizoguchi* est composé de *mizo*, le canal d'irrigation, et *kuchi*, la « bouche », c'est à dire le début du canal.

⁴⁷⁶ Ôgoshi Katsuaki 大越勝秋, *Miyaza, Izumi-chihô ni okeru sôgôteki kenkyû* 『宮座、和泉地方における総合的研究』 (Miyaza : étude générale dans la province d'Izumi), éd. Daimyôdô, 1969.

⁴⁷⁷ Andô Seiichi 安藤精一, *Kinsei miyaza no shiteki tenkai* 『近世宮座の史的展開』 (Développement historique des *miyaza* de l'époque « pré-moderne »), éd. Yoshikawa Kôbunkan, 2005.

Malgré ces travaux en apparence fournis, la réalité est que l'analyse du *za* du sanctuaire Ôiseki est relativement courte et l'auteur, s'attachant à établir sa typologie des *miyaza*, fait notamment l'impasse des liens entre le Shindô-*za* et le *miyaza* du sanctuaire Ôiseki qu'il a présenté quelques pages auparavant, ce qui incite à revoir l'organisation interne de cette assemblée. De plus, comme beaucoup de travaux sur les *miyaza*, celui-ci ne s'occupe que de ces organisations, évacuant largement la question des temples et prêtres attachés au sanctuaire ou encore leurs rapports avec l'*ujiko*. Ce travail ne permet donc pas de se faire une idée concrète de la société villageoise qui entoure le sanctuaire Ôiseki à l'époque d'Edo. Nous pouvons donc considérer que, se concentrant sur sa classification des *miyaza*, l'auteur passe à côté de la société dans laquelle ils baignent, et c'est l'une des raisons qui nous amènent à penser qu'il est important de revenir sur ce sanctuaire, l'un des plus importants de la province, pour l'étudier plus complètement en prenant en compte non pas seulement les *miyaza*, mais également les interactions sociales entre le sanctuaire Ôiseki et ses composantes, ainsi que ses rapports avec des éléments extérieurs tels que l'autorité seigneuriale ou la maison Yoshida. Toutefois, nous devons reconnaître que l'entreprise est de taille et que le temps qui nous a été imparti s'est avéré insuffisant pour approfondir l'étude de chaque point. Notamment, nous n'avons pas encore pu avoir accès aux documents de la famille Sagan qui était *shôya* du village Hineno où se trouve le sanctuaire. Quoique se voulant plus complet que les études précédentes, ce travail est donc encore incomplet et destiné à être poursuivi.

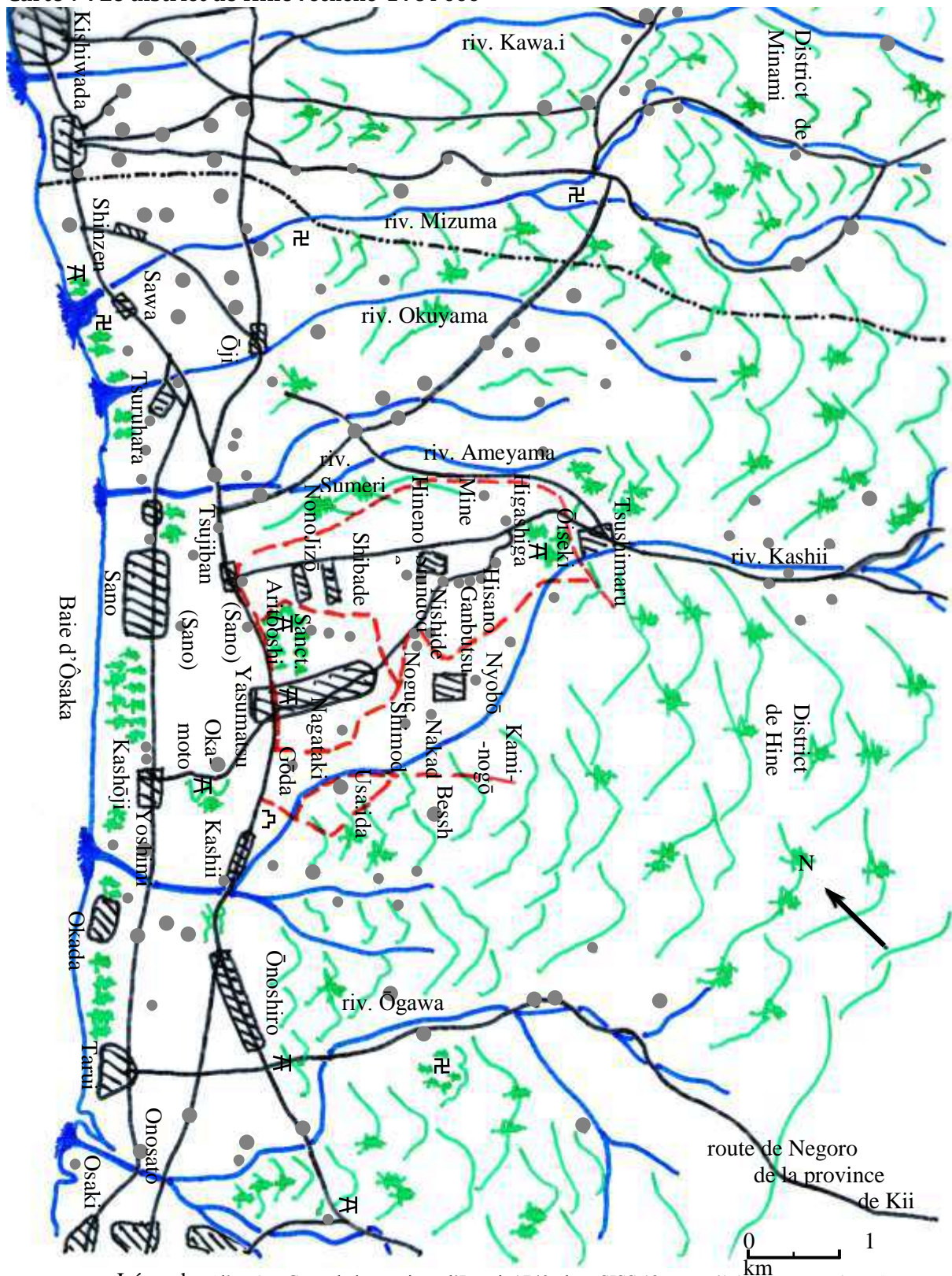
En termes de documentation, notre travail se base essentiellement sur des photographies de documents appartenant à M. Furuya Kazuyuki de Hineno dans le territoire de la municipalité d'Izumisano. Les documents⁴⁷⁸ de cette la famille nous sont précieux car, à l'époque d'Edo, elle cumulait la charge de *toshiyori* de Hineno, l'un des quatre villages formant l'*ujiko*, et la fonction de *jinin* 神人 du sanctuaire, qui est censé être une sorte de prêtre. Nous reviendrons sur cette famille en détail au cours de notre étude. L'autre partie de la documentation est tirée du recueil de documents publié par le bureau d'historiographie de la municipalité d'Izumisano : *Shinshû Izumisanoshi-shi, dai 6, shiryô hen kinsei* 『新修 泉佐野市史、第 6 卷、史料編近世 I』 (Nouvelle histoire de la municipalité d'Izumisano, vol. 6, recueil de documents de l'époque d'Edo)⁴⁷⁹ en 2005. La majorité des documents concernant le sanctuaire Ôiseki recueillis dans cet ouvrage appartiennent au monastère Jigen-in 慈眼院, qui était le *bettô* du sanctuaire.

⁴⁷⁸ Les photographies de ces documents sont disponibles au musée d'Histoire de la municipalité d'Izumisano.

⁴⁷⁹ Dorénavant, ce titre sera abrégé en SISS suivi du numéro du volume (SISS 2). Pour distinguer les documents publiés dans le volume 6, ils seront numérotés en chiffres romains (SISS 6-VI) que nous abrègerons en SISS-VI.

Dans la première partie de ce chapitre, en nous basant sur les histoires de fondations conservées par le temple Jigen-in, nous étudierons l'origine plus ou moins légendaire du sanctuaire, et ce que nous connaissons de son histoire et de sa situation dans les époques précédant l'époque d'Edo et au tout début de cette époque. Nous verrons notamment la situation du sanctuaire, de ses moines *shasô* et de son prêtre au début de l'époque d'Edo. A la suite de quoi, nous présenterons son organisation spatiale à la fin du XVII^{ème} siècle, à partir du registre de Genroku 4 (1691). Dans une deuxième partie, nous analyserons le sanctuaire et ses composantes religieuses : les moines *shasô*, le prêtre et leurs évolutions, mais également la famille Furuya Rokuemon qui, cumulant la charge religieuse de *jinin* et la fonction villageoise de *toshiyori*, est une entité intermédiaire entre la société du sanctuaire et la société villageoise de l'*ujiko*. Enfin, dans la troisième partie nous étudierons l'*ujiko*, sa composition et son organisation, le territoire du sanctuaire lui-même et son utilisation par les éléments qui le composent : prêtre, moines et fidèles. Nous verrons aussi les querelles qui déchirent ces ensembles et qui plomberont les finances des villages au début du XIX^{ème} siècle.

Carte 7 : Le district de Hine : échelle 1 : 64 000



Légende : (d'après : Carte de la province d'Izumi, 1749, dans SISS 13 : recueil de cartes, p. 74 – 75)

	Reliefs		Limite de district		Sanctuaire Shinto
	Zone boisée		Villages		Temple Bouddhique
	Rivière		Château		
	Route		Limite des villages		

Chapitre 1 : Le sanctuaire Ôiseki et son territoire :

A) Origines légendaires, évolutions et situation au début de l'époque d'Edo :

Selon le « Registre des temples et sanctuaires du fief du gouverneur de Mino Okabe »⁴⁸⁰ de Genroku 4 (1691), la fondation du sanctuaire Ôiseki remonte à l'année du coq Hakuô 2. L'ère Hakuô est généralement considérée comme la même que l'ère Hakuchi (650 – 655) mais certains textes donnent des dates différentes : 661 – 683 dans le *Nichûreki*⁴⁸¹ de l'époque Kamakura, ou encore 672 – 685 dans des récits de fondations datant de l'époque médiévale. Ainsi, cette date est pour le moins imprécise, d'autant que le registre lui-même précise qu'il s'est écoulé 1019 années entre la fondation et la rédaction du registre, ce qui donne 672 comme date de fondation... qui ne correspond à aucune des périodes supposées de l'ère Hakuô. Le texte « Origine de la divinité lumineuse Ôiseki de Hineno en Izumi »⁴⁸² explique quant à lui que le dieu « est arrivé le 2^{ème} jour du 1^{er} mois de l'année du singe Teikyo⁴⁸³ 2 à la plage de Michikuchi du village d'Ihara (...) le prince Shôtoku mourrait sept ans après ». L'ère Teikyo fait partie de ces ères inventées durant l'époque médiévale pour la rédaction de textes de fondation de temples ou sanctuaires. Sa deuxième année correspond à la vingtième du règne de l'impératrice Suiko, soit l'an 612, tandis que le prince Shôtoku est mort en 622. En somme, aucune des dates données par ces textes ne concordent, ce qui n'est guère surprenant.

Ce dernier document relate ensuite que le bateau sur lequel le dieu est arrivé a été célébré et enterré dans la colline appelée Funaoka-yama : le mont « colline au bateau ».⁴⁸⁴ Les récits de fondations légendaires conservés par la famille Furuya et le Jigen-in⁴⁸⁵ donnent une autre histoire pour le mont Funaoka : l'un d'eux⁴⁸⁶ précise qu'en la deuxième année du règne

⁴⁸⁰ 「岡部美濃守領分寺社改帳」, dans SISS 6, p. 373 – 376 (document SISS-II). « Okabe, gouverneur de Mino » est le seigneur du fief de Kishiwada.

⁴⁸¹ 「二中歴」 est une sorte d'encyclopédie rédigée en compilant deux ouvrages de la fin de l'époque Heian qui daterait de l'ère Bunan (1444 – 1449).

⁴⁸² 「和泉国日根野大井関大明神由来」 dans SISS 6, p. 388 - 389 (document SISS-VIII), copié par Matasaemon d'Hineno en Kansei 9 (1797) et conservé au temple Jigen-in,

⁴⁸³ Ou « Jôkyo » ? (定居).

⁴⁸⁴ Il s'agit plutôt d'une colline que d'une montagne, mais nous conserverons l'appellation « mont Funaoka » à l'avenir. Cette colline est plutôt éloignée de la mer et, si la légende dit vrai, nous pouvons nous demander si le rivage n'était pas bien plus dans l'intérieur des terres à l'époque. A l'époque d'Edo, cette colline sera située dans le territoire d'Okamoto, quoi qu'appartenant au sanctuaire Ôiseki et à son *ujiko*. Quoique n'en ayant pas la certitude, il est probable que la forme de colline qui se trouve au Sud-ouest d'Okamoto sur la carte 7 corresponde au mont Funaoka.

⁴⁸⁵ SISS, p. 376 – 382 (documents SISS-III, IV et V).

⁴⁸⁶ SISS-III.

de l'empereur Chûai⁴⁸⁷, le sanctuaire avait été couvert d'un toit de chaume, ce qui fait remonter sa fondation à avant la fin du 2^{ème} siècle, selon les datations traditionnelles. A sa mort, sa femme Jingû prit le pouvoir et, dans la vingt et unième année de son règne, mena une expédition en Corée où le Japon avait des intérêts. Là, alors que son armée était défaite, un prince du royaume de Silla la secourut de ses flèches. Comme elle lui demandait son identité, il répondit à l'impératrice qu'il était le dieu (ou un dieu) de Hine. Il l'accompagna à son retour d'expédition et le navire de l'impératrice toucha terre à la plage d'Okamoto près du sanctuaire. Mais « à l'heure où la divinité entrait dans le bâtiment », une tempête se leva et pour l'apaiser, le dieu dit à l'impératrice d'enterrer le bateau qui les avait portés : le lieu où il fut enterré devint le mont Funaoka.

Les autres récits de fondations légendaires dont nous disposons ne varient guère.⁴⁸⁸ Nous pouvons donc en déduire quelques éléments. Tout d'abord, détail de peu d'importance pour une étude sur l'époque d'Edo, les deux documents diffèrent sur l'identité de la personne qui est venue en bateau : le premier n'est pas explicite mais indique qu'il s'agit de la divinité, tandis que le second parle de l'impératrice. Toutefois ce dernier précise que la tempête s'est levée lorsque le dieu est entré dans le sanctuaire, dieu que l'impératrice est sensée avoir rencontré durant son périple en Corée. Nous pouvons donc nous demander si elle n'en serait pas revenue avec un objet assimilé à la divinité qu'elle aurait déposé dans le sanctuaire à son retour d'expédition, en remerciement de l'aide supposée du dieu du sanctuaire de Hine.⁴⁸⁹ Ensuite, plus intéressant pour nous, si les deux documents diffèrent sur l'identité de la personne arrivée par la mer, ils accordent la même origine au nom du mont Funaoka. Or nous verrons que cette colline, bien qu'éloignée du sanctuaire puisque située sur le territoire du village Okamoto durant l'époque d'Edo, abrite un petit sanctuaire considéré comme faisant partie du sanctuaire Ôiseki et servant de *tabisho*, le lieu où se dirige la procession de l'*ujiko* portant le palanquin sacré lors de la fête du sanctuaire.

⁴⁸⁷ Période de règne selon la datation traditionnelle du *Nihonshoki* : 192 – 200 ap. JC.

⁴⁸⁸ Il existe toutefois diverses versions de la fondation elle-même, servant notamment à expliquer le nom de sanctuaire Hine, telle que la légende de Jimmû-tennô qui aurait été tenu en échec alors qu'il voulait pacifier cette province. Se rendant compte qu'il attaquait face au soleil qui est son ancêtre, il battit en retraite, pour revenir plus tard après avoir priée Amaterasu la déesse du soleil (Hi) et son frère Susanoo, en tant que pacificateur de l'au-delà (Ne). Les versions dont nous disposons expliquent différemment la fondation légendaire du sanctuaire, mais comme ce n'est pas notre propos, nous ne rentrerons pas plus amplement dans les détails.

⁴⁸⁹ Cela pourrait aller dans le sens d'une migration d'une population coréenne. Le site internet du sanctuaire donne plusieurs versions de sa fondation, l'une correspondant à celle-ci, mais dans laquelle il est précisé que la divinité ayant aidé l'impératrice est à l'origine du sanctuaire secondaire Mizoguchi, ce qui va là-aussi dans le sens d'un groupe arrivé de Corée et qui se serait installé sur place, ajoutant un sanctuaire à l'ancien. Malheureusement, ce site ne cite pas ses sources et ce point ne semble pas correspondre aux textes que nous avons. (cf. <http://www.rinku.zaq.ne.jp/hine-jinja/>)

Pour finir, nous pouvons dire que l’histoire légendaire du sanctuaire Ôiseki et du Mizoguchi qui lui est associé remonte à un temps lointain. D’un point de vue historique, cet indice est confirmé par leurs noms, liés à la riziculture : ces sanctuaires honorent des divinités chargées de protéger le système d’irrigation ou les récoltes. Autre confirmation de leur ancienneté, le sanctuaire Ôiseki compte bien entendu parmi ceux inscrits dans la liste de l’ère Engi du ^x^{ème} siècle. De plus, il compte parmi les « Cinq Sanctuaires » de la province d’Izumi, les autres étant le sanctuaire Ôtori (à Saka.i), le sanctuaire Hanashi (à Izumiôtsu), le sanctuaire Hijiri ou Shinoda que nous avons vu précédemment et le sanctuaire Tsugawa (à Kishiwada). Selon le bureau d’historiographie de la municipalité d’Izumi, ce système consistant à aligner ainsi cinq puissants sanctuaires daterait au plus tard de la fin de l’époque Heian (794 – 1185), et le plus ancien document conservé les concernant date de 1165.⁴⁹⁰ Cependant, le sanctuaire désigné pour être le « sanctuaire général » (*Sôsha*) qui a été fondé afin d’honorer en un seul endroit les divinités des cinq sanctuaires, a été établi à proximité de l’ancien centre de gouvernement de la province, ce qui nous indique que ce système date au moins de l’installation de ce centre, à savoir après que la province d’Izumi a été séparée de celle de Suruga en 716. Quoiqu’il en soit, nous comprenons qu’il s’agit d’un des plus anciens sanctuaires de la province et qu’il occupe une place particulière et un rang élevé.

Les *yuisho* (histoires de fondations) qui ont été conservés par le *bettô* du sanctuaire, le Jigen-in, sont moins focalisés sur la fondation légendaire et plus sur la période médiévale. D’après eux, le territoire du sanctuaire s’étend alors depuis le *shôen* de Hine, qui doit correspondre plus ou moins à ce qui est, à l’époque d’Edo, le village de Hineno, jusqu’au mont Funaoka, sur le territoire de ce qui deviendra plus tard le village d’Okamoto, à la limite de celui du village de Kashôji. Le sanctuaire de cette colline sert donc de *tabisho* où l’*ujiko* se rend en procession tous les ans, le 2^{ème} jour du 4^{ème} mois, et apparaît souvent sous le nom de (ou est qualifiée de) *kyûseki* (旧跡), c’est à dire, littéralement, les « ruines anciennes ». D’après le document « notes sur l’origine de la grande divinité lumineuse Ôiseki Hine »⁴⁹¹ de la famille Furuya, supposé dater de Kansei 2 (1742), le sanctuaire Ôiseki de l’époque

⁴⁹⁰ *Izumishi-shi kiyô dai nishû –Kyû Izumi-gun Kurotori kankei komonjô chôsa hôkokusho : genjô kiroku no hôhō ni yoru* 『和泉市史紀要第2集—旧和泉郡黒鳥村関係古文書調査報告書: 現状記録の方法による』 (Bulletin d’histoire de la municipalité d’Izumi, vol. 2 – rapport d’enquête sur les documents anciens relatifs au village Kurotori de l’ancien district d’Izumi : d’après les méthodes d’enregistrement de l’état actuel [des documents]), publié par la municipalité d’Izumi, 1995.

⁴⁹¹ 「大井関日根大明神由来記」, SISS, p. 378 – 381. D’après les éditeurs, sur le document original se trouve le sceau du Jigen-in, et le début est manquant. Toutefois, précisent-ils, il existe un autre document parmi ceux du Jigen-in qui correspond à celui-ci et sur lequel la date de rédaction est notée.

médiévale est un vaste complexe comportant de nombreux bâtiments : un pour abriter les objets du culte (*shinden*) et un autre où ont lieu les cérémonies (*haiden*) ; dix-sept sanctuaires secondaires (*massha*) ; une aire de danses et une autre pour les danses *kagura* ; et des bâtiments relevant du bouddhisme. Ceux-ci sont un *honjidô* (本地堂), un *kyôzô* (経蔵 : lieu pour entreposer les sùtra), un *shôrô* (鐘楼 : un clocher), un *gomadô* (護摩堂), un *tahôtô* (多宝塔 : littéralement la « tour des nombreux trésors » : pagode à un étage), un *kondô* (金堂 : le bâtiment d'or : bâtiment central des établissements bouddhiques complexes), un *bishamon-dô* (bâtiment dédié à la divinité bouddhique Bishamon), etc. Sont également signalés divers « *za* ». Nous supposons qu'il s'agit de lieux d'assemblée : le *za* des moines *shasô*, celui du prêtre principal (*kannushi*), celui de ses assistants, les *shajin*, et les *za* des *ujiko* de droite et de gauche. Le texte poursuit en indiquant qu'il existe plusieurs établissements bouddhiques : Okunobô, Myôô-in, Kaitai-in, Yamanobô, Inenobô, Kaminobô (ou Uenobô), Shimonobô (ou Shitanobô) et Jigen-in. Quant aux prêtres, il signale un prêtre principal et douze *shajin* 社人, sans que nous sachions ni quel était leur rôle, ni ce qu'ils sont devenus à l'époque d'Edo. Mais, en Bunwa 2 (1353), durant la période des guerres entre les cours du Nord et du Sud, plusieurs bâtiments sont détruits par les flammes. Comme le sanctuaire avait déjà auparavant des difficultés, cela l'a poussé à cesser de participer à la cérémonie annuelle du 5 du 8^{ème} mois qui avait lieu au Sôsha, le sanctuaire Ino.ue de Fuchû, et qui regroupait les Cinq Sanctuaires de la province. Un des sanctuaires ne participant pas, les cinq restants (Sôsha inclus) décidèrent de ne pas faire la cérémonie qui, depuis ce temps, n'a plus eu lieu.

Ces documents permettent également d'avoir une première idée de la situation globale du sanctuaire à la fin de l'époque médiévale. Si nous en croyons le document « Notes sur [le sanctuaire] Ôiseki d'Izumi »⁴⁹² de l'an Genroku 5 (1692), le sanctuaire a reçu un fief de la part d'Oda Nobunaga (1534 – 1582) en Tenshō 3 (1575), mais non seulement ce territoire lui a été confisqué en Tenshō 13 (1585) par son successeur, Toyotomi Hideyoshi (1536 – 1598), mais en plus les bâtiments ont été brûlés. Ce texte affirme ensuite que la reconstruction eut lieu en 1602 sous l'impulsion du nouveau maître du Japon, Tokugawa Ieyasu (1542 – 1616), mais que les processions vers le mont Funaoka n'ont pas repris avant les années Kanbun (1661 – 1672), lorsque le seigneur du château de Kishiwada, Okabe Yukitaka (1617 – 1688), deuxième seigneur du fief de Kishiwada, offrit des rizières au sanctuaire, permettant à l'*ujiko* de financer à nouveau l'organisation des processions annuelles. Toutefois, concernant la

⁴⁹² 「泉州大井関記」, SISS, p. 376 – 378 (document SISS-III).

reconstruction de 1602, la plupart des autres documents disent que c'est le fils de Hideyoshi, Toyotomi Hideyori (1593 – 1615), qui reconstruisit les Cinq Sanctuaires et le Sôsha. L'attribution de cette œuvre à Ieyasu aurait été une manière d'atténuer les mérites des vaincus, en faveur du nouveau maître du Japon.⁴⁹³ Hideyori est resté maître du château d'Ôsaka jusqu'à la défaite de son parti en 1615 et était donc bien placé pour financer la reconstruction des sanctuaires situés dans les provinces alentours. Mais il est vrai qu'Ieyasu en avait également la capacité : bien qu'ayant installé le siège de son pouvoir à l'Est, à Edo et Sunpu, il avait instauré un système de préfets gouvernant les provinces proches d'Ôsaka et pouvait donc agir à travers eux.

Concernant la prêtrise durant l'époque médiévale et le début de l'époque d'Edo, ces récits ne permettent pas d'en savoir plus que le nombre de prêtre et d'assistants déjà évoqué. Cependant, durant la période s'étalant de 1791 à 1803 durant laquelle le prêtre et le *shasô* se disputent l'exécution des rites et la première place dans le sanctuaire, un document⁴⁹⁴ est rédigé par le moine du Jigen-in afin, entre autres, de conserver une trace de l'origine de cette lignée de prêtres. Nous en reparlerons plus en détail, mais il est clairement établi – et aucune des parties ne prétend le contraire – que cette famille de prêtres est récente. Selon l'auteur de ce document, une famille accaparait la prêtrise du sanctuaire Hine jusqu'à la fin du Moyen-âge, mais Hine Wakasanokami (Hine, « gouverneur de la province de Wakasa ») qui était prêtre dans les années Tenshō (1573 – 1591) choisit de partir avec les armées de Hideyoshi. Les accompagnant dans leurs campagnes à l'Ouest du Japon, il accomplit quelques exploits et obtint un fief, devenant daimyô.⁴⁹⁵ Depuis ce temps, et durant plusieurs décennies, le sanctuaire n'eut plus de prêtre.

A l'aube de l'époque d'Edo, le sanctuaire est donc un lieu dévasté par la guerre, sans prêtre ni territoire, et dont l'*ujiko* est incapable de payer les dépenses de la fête annuelle.

⁴⁹³ SISS 2, p. 69 – 70.

⁴⁹⁴ SISS, p. 383– 388 (document SISS-VII). La date donnée par les éditeurs du SISS est l'an 6 de l'ère Kansei (1794), 12^{ème} mois. Cependant, ce document est composé de deux parties, la première concernant la famille du prêtre, le sanctuaire, le Jigen-in et la famille de Jiemon, proche du Jigen-in, et la seconde concernant des emprunts. Le 12^{ème} mois de Kansei 6 correspond à la date de la première attestation de mise en gage, alors que l'histoire de la famille du prêtre s'étend jusqu'en Kyôwa 3 (1803). Nous ne savons pas si ce document a été rédigé au fil du temps ou s'il s'agit d'une compilation faite après les événements, mais toujours est-il qu'une partie est postérieure à 1794.

⁴⁹⁵ Il existe bien des vassaux d'Oda Nobunaga puis Toyotomi Hideyoshi portant le nom de famille de Hine ou Hineno, mais aucun lien certain ne peut être établis entre eux et le sanctuaire Ôiseki ou sa famille de prêtres.

B) Le sanctuaire et son territoire, d'après le registre de Genroku 4 (1691) :

Voyons maintenant ce qu'il en est du sanctuaire après un siècle de paix. Nous allons en analyser la composition, à partir du registre des temples et sanctuaires du fief de Kishiwada datant de 1691. L'année précédente, dans le but de créer ces registres, des enquêtes portant sur les établissements religieux de toute la province ont lieu sur ordre du préfet de Saka.i.

Ce registre est rédigé dans ce contexte, par des vassaux du fief de Kishiwada, à l'attention du préfet de Saka.i, cependant, le document que nous avons n'est que la copie de la partie qui concerne le sanctuaire Ôiseki et les sanctuaires annexes, ainsi que les monastères qui lui sont liés. Les autres temples ou monastères présents dans le territoire des villages qui forment son *ujiko* ne sont donc pas inscrits. Apparaissent en premier les sanctuaires qui constituent l'Ôiseki-jinja, puis les monastères bouddhiques. Il est intéressant de noter l'ordre dans lequel les sanctuaires sont inscrits : le plus éloigné est donné en premier (le *tabisho* du mont Funaoka), puis celui qui occupe une position intermédiaire (le « petit sanctuaire du lieu de repos » *kyûkeisho-kosha* 休憩所小社) entre le mont Funaoka et le sanctuaire principal, et enfin ce dernier : le sanctuaire de la « Grande Divinité Lumineuse du Premier Rang Supérieur Ôiseki » proprement dit.

Tout d'abord, le *tabisho* du mont Funaoka est décrit de la manière suivante : il se trouve « au-dessus » d'Okamoto, ses terres couvrent environ 16500 m² (1,65 ha) et sont exemptées d'impôts. Ce *tabisho* est le but de la procession qui a lieu le 2 du 4^{ème} mois, pendant laquelle un palanquin sacré est porté depuis le sanctuaire principal, en faisant une pose au « lieu de repos » à la partie Ouest de Nagataki. Le scribe du fief a ajouté que « bien que dans le(s) registre(s) des temples et sanctuaires précédents, il était enregistré [comme faisant partie de] l'enceinte du sanctuaire Ôiseki d'Hineno, cette fois il a été inscrit ici ». Autrement dit, il était auparavant inclus dans la description du sanctuaire principal, mais cette fois il a été décidé de l'en sortir et de lui donner sa propre description. Un mot collé au registre indique que si, dans les registres datant d'avant Genroku 4, il était inscrit parmi les bâtiments de l'enceinte du sanctuaire Ôiseki, comme il se trouve dans un lieu éloigné par rapport au sanctuaire principal et sur le territoire du village Kashôji, « il devra être enregistré là ». Un des éléments constitutifs du sanctuaire Ôiseki se trouve donc non seulement très excentré, mais surtout hors du territoire couvert par les villages de l'*ujiko*, alors même qu'il occupe une place importante : c'est un lieu associé à la fondation légendaire du sanctuaire et but de la principale fête, mais c'est aussi un territoire exempté d'impôt, supportant à ce titre une part des finances du sanctuaire ou de l'*ujiko*. L'importance de ce lieu pour l'*ujiko* et sa situation géographique ne seront pas sans causer des problèmes comme nous le verrons.

Le « lieu de repos » est le second sanctuaire dépendant de l'Ôiseki-jinja à être inscrit dans ce registre. Il est noté comme se trouvant dans le village de Nagataki, dans la résidence de Genjirô. Il correspond à ce qui est décrit dans l'explication du *tabisho*. Là encore, il est expliqué que le palanquin est porté jusqu'à ce petit sanctuaire et qu'il y est placé le temps d'une pose. Sa date de construction est inconnue, mais l'enquête des officiers du fief a permis d'interroger deux vieillards, paysans de Nagataki. Âgés de 88 ans et 84 ans, ils affirment tous deux que c'est un vieux sanctuaire qui existe depuis 75 ans. Il aurait donc été fondé vers 1616, les enquêtes complémentaires confirmant qu'il est réellement ancien. Ce sanctuaire possède un petit terrain exempté d'impôt de 148,5 m², sur lequel pousse un saule et qui est entouré d'une palissade de bois. Une carte de 1837⁴⁹⁶ permet de situer ce petit sanctuaire : à l'angle du carrefour de la route menant du sanctuaire principal à Nagataki, traversant ce village dans la longueur, et la route de Kishû (*Kishû-Kaidô*, direction NE – SO).

Enfin, le sanctuaire principal, au cœur du village de Hineno, est décrit comme étant un sanctuaire du premier rang supérieur de cour, dont la fondation remonterait à 1019 années auparavant. Ses terres couvrent environ 216000 m² (21,6 ha), mais le sanctuaire possède également un *chô* (environ 10000 m² soit 1 ha) de nouvelles rizières, offertes par le seigneur de Kishiwada en Jôkyô 4 (1687). Le fait que ces rizières soient inscrites sous le terme « terres exemptées » nous donne la certitude qu'elles le sont, mais en revanche, il reste un doute sur le statut administratif des autres terres de l'enceinte. Heureusement, la description du Tôhō-ji qui vient après nous dit que ce temple se trouve sur les 216000 m² de terres exemptées d'impôt du sanctuaire, levant ainsi l'ambiguïté : l'enceinte et les rizières sont toutes exemptes d'impôt. Dans la description du sanctuaire et de son enceinte sont inclus les éléments suivants : le sanctuaire subordonné (*massha* 末社) Mizoguchi-jinja, un bâtiment pour abriter le palanquin de la divinité, une tour à trésors (*tahô-tô*), un bâtiment dédié au bouddha Yakushi, un autre à la divinité bouddhique Bishamonten, deux puits, une galerie, un *torii*, ces quatre dernières constructions étant pour la première fois inscrites dans un registre. Suivent ensuite deux autres bâtiments : un *goma-dô* dont il est précisé qu'il a été bâti après en avoir demandé l'autorisation au préfet de Saka.i en 1720, et un clocher qui, lui, a été bâti en 1728 avec également l'autorisation du préfet. De toute évidence, ces deux bâtiments ont été inscrits a posteriori dans ce registre datant de 1691, mais nous ne savons pas si cet ajout était déjà

⁴⁹⁶ SISS 13, p. 132 – 133 : carte de Nagataki du 2^{ème} mois de 1837.

présent sur l'original de l'administration seigneuriale ou s'il date du moment où la copie a été faite.

Vient ensuite la description des trois temples encore actifs, mais nous verrons cela dans le point suivant.

Ainsi, le sanctuaire Ôiseki proprement dit est composé de trois modules, avec un cœur complexe, quoiqu'ayant moins de bâtiments qu'à son apogée durant l'époque médiévale, et deux sanctuaires secondaires situés l'un à la limite de l'*ujiko*, au bord de la route menant au sanctuaire, et l'autre dans un lieu éloigné, situé à l'extérieur du territoire couvert par les villages de l'*ujiko*, ce qui l'expose à des risques sérieux en matière de droits de propriété.

Chapitre 2 : Le sanctuaire Ôiseki à partir du milieu de l'époque d'Edo :

A partir des histoires de fondations retrouvées dans la famille Furuya et au Jigen-in, nous avons essayé de nous faire une idée du sanctuaire avant la période d'Edo, puis, à l'aide de l'extrait du registre des temples et sanctuaires de 1691, nous avons vu sa situation à la fin du XVII^{ème} siècle. Maintenant, nous allons analyser les éléments constitutifs du sanctuaire au milieu de cette période. Pour ce faire, nous allons étudier les religieux, prêtres et moines *shasô*, puis la maison Furuya qui présente la particularité d'être dans une position intermédiaire entre le sanctuaire et les villageois. Bien qu'ayant un rôle important auprès du sanctuaire, et étant à ce titre indiscutablement un élément qui le constitue, l'*ujiko* reste relativement à l'extérieur de cet établissement et ne sera pas abordé dans ce chapitre mais dans le troisième. Ainsi, nous nous concentrerons ici sur les composantes internes de la société du sanctuaire Ôiseki.

A) moines et *shasô* :

Dans le registre de 1691, trois monastères bouddhiques liés au sanctuaire Ôiseki sont également décrits. Le premier est le monastère Jigen-in qui porte plusieurs mentions importantes. La première c'est qu'il est dit *shasô* ; son moine est donc chargé des cérémonies du sanctuaire et a un contrôle sur celui-ci. Ensuite, il est dit que c'est un monastère de l'école du bouddhisme ésotérique Shingon, mais qu'il n'a pas de temple supérieur. Enfin, en Jôkyô 4 (1687), le seigneur du fief Kishiwada lui a offert environ 700 m² de rizières exemptées d'impôt pour financer les offrandes au sanctuaire : la même année que celle où le seigneur a offert 1 ha de rizières au sanctuaire.

La description continue avec un court texte qui explique tout d'abord que, s'il a été inscrit comme n'ayant pas de temple supérieur, c'est parce que c'était déjà le cas dans les

registres de 1685 et 1688. Puis il précise que le sanctuaire Ôiseki est l'un des cinq sanctuaires protecteurs de la province et que pour le fief de Kishiwada, c'est un grand sanctuaire. Il poursuit en décrivant la procession du 2 du 4^{ème} mois, affirmant notamment qu'elle n'a jamais été interrompue... nous verrons plus tard que ce n'est pas tout à fait le cas. La raison pour laquelle les officiers seigneuriaux qui ont rédigé le document font ce détour est expliquée à la suite : le Jigen-in assume depuis longtemps la fonction de *bettô* du sanctuaire, raison pour laquelle non seulement il a été fait temple principal et « maître des décrets » (*furekashira* 触頭), mais en plus il a été décidé qu'il n'aurait lui-même pas de supérieur. Sur ce point, dans SISS 6 qui reprend les travaux de Yoshii Toshiyuki 吉井敏幸⁴⁹⁷, il est expliqué, à partir de deux documents appartenant au Jigen-in et datant de Kansei 2 (1790), qu'en Kanbun 5 (1665), le supérieur du temple Ninna-ji a accordé au monastère Nakanobô du sanctuaire Ôiseki le nom de Jigen-in, et qu'à partir de ce moment il est devenu l'un des deux maîtres des décrets des monastères Shingon du fief de Kishiwada, avec le temple Shippôryû-ji du mont Inunaki. En tant que maître des décrets, le Jigen-in avait vingt-six temples et monastères subordonnés.

Cependant, un doute subsiste sur le fait que ce monastère était bien le *bettô* de l'Ôiseki puisque, lorsque des envoyés de la maison Yoshida viendront enquêter à la fin du XVIII^{ème} siècle dans le cadre d'une dispute entre le Jigen-in et le prêtre, et demanderont au moine quand a-t-il reçu cette charge des Yoshida, celui-ci sera incapable de répondre. Ils refuseront alors de la lui reconnaître. Ce n'est que grâce à l'insistance des vassaux du seigneur de Kishiwada qu'ils accepteront de dire au Jigen-in de se rendre à Kyôto pour demander officiellement ce titre. Le Jigen-in recevra le titre de *bettô* au cours du 4^{ème} mois de Kyôwa 2 (1802), et lors de la rencontre avec le chef de la maison Yoshida, ce dernier lui accorda le rang de *dokurei* 独礼.⁴⁹⁸

Les rizières offertes par le seigneur au monastère et au sanctuaire, la place particulière qu'il accorde au Jigen-in parmi les autres établissements bouddhiques de son fief, puis plus tard, cette aide accordée lors des négociations avec la maison Yoshida, sont autant d'indices de l'implication profonde des seigneurs de Kishiwada dans le sanctuaire Ôiseki.

⁴⁹⁷ Yoshii Toshiyuki 吉井敏幸, « Izumi no kuni Gosha-sôsha to gôsha » 「和泉国五社惣社と郷社」 (Le sanctuaire général des cinq sanctuaires de la province d'Izumi et les sanctuaires de *gô*) dans : *Chûsei sonraku jisha no kenkyû chôsa hôkoku-sho* 『中世村落寺社の研究調査報告書』 (Rapport de recherche sur les temples, sanctuaires et villages de l'époque médiévale), Centre d'étude sur les biens culturels du Gangôji 元興寺文化財研究所, 1989. Egalement : SISS 6, p. 496.

⁴⁹⁸ SISS 6, p. 434 – 435. Habituellement, *dokurei* est un rang accordé à certains temples et sanctuaires, les autorisant à saluer individuellement le shôgun lors de certaines cérémonies. Ici, il s'agit plus probablement du droit de rencontrer en personne le chef de la maison Yoshida.

Après cette description, suit celle du Shimonobô, également de l'école bouddhique Shingon. Il est dit que ce monastère était sans supérieur en 1685 et 1688, mais que depuis l'enquête ayant permis la rédaction de ce registre en 1691, il est désormais subordonné au Jigen-in. Dans ce même registre, il est précisé que le Shimonobô est *shasô* du sanctuaire Ôiseki, au même titre que le Jigen-in. Mais dans un rapport⁴⁹⁹ ultérieur établi lors d'une enquête sur les temples et sanctuaires, datant de 1759, le Jigen-in explique que cette mention est une erreur, lui seul est moine *shasô*. Dans ce même rapport, il est également dit qu'il est fait mention d'autres monastères dans des documents datant du début de l'ère Genroku : le Kaitai-in, l'Okunobô et le Myôô-in, mais qu'ils ont disparu depuis cette époque. Et, alors qu'ils étaient marqués comme étant des *shasô*, puisqu'ils n'existent plus, la question ne se pose pas.

Enfin, dans le registre de 1691 comme dans le rapport de 1759, un troisième établissement bouddhique apparaît. Il s'agit du temple Tôhôte-ji, de l'école Zen de la branche Rinza.i. Son temple supérieur est le Senkôte-ji de Yamashita en Izumi et sa date de fondation n'est pas connue. En 1691, deux vieillards du village de Hineno affirment que ce temple remonte à au moins soixante-cinq ans auparavant, mais, bien qu'il ait fait l'objet d'une rénovation en Enpôte 1 (1673), ce temple n'a pas de moine en résidence lors de cette enquête. Il est précisé qu'autrefois, ce temple comptait parmi les *shasô* du sanctuaire, mais que depuis qu'il a changé de branche du bouddhisme pour s'affilier à l'école Zen, il a perdu ce statut. Lors de l'enquête de 1759, le Jigen-in explique à ce sujet que ce sont des monastères du Shingon qui donnent les moines *shasô* : c'est en effet cette école bouddhique qui a la première pratiqué le syncrétisme religieux assimilant les divinités du Shintôte (*kami*) aux émanations ou avatars (*gongen*) des bouddhas.

B) Prêtrise et prêtre du sanctuaire Ôiseki :

1) La lignée du prêtre :

Nous venons de voir l'existence de moines *shasô* dans l'enceinte du sanctuaire, avec à leur tête le monastère Jigen-in. Quant au prêtre, nous avons vu que jusqu'à la fin de l'époque médiévale et le passage des armées de Hideyoshi, probablement au moment de la bataille contre les forces du temple Negoro-ji, il existait une famille de prêtres utilisant l'autre nom du sanctuaire – et également nom du district et du *shôen* local – Hine, comme nom de famille. Le prêtre aurait suivi les troupes de Hideyoshi dans l'Ouest où il aurait accompli des hauts faits

⁴⁹⁹ SISS 6, p. 382 – 383, document SISS-VI.

qui lui auraient permis d'accéder au rang de seigneur. A la suite de quoi, cette lignée de prêtre s'est interrompue, ses membres ayant probablement suivi le chef de famille dans ses aventures, ou l'ayant rejoint après coup, et il n'y eut plus de prêtre au sanctuaire pendant plusieurs décennies.

Pourtant, le XVI^{ème} siècle voit émerger une nouvelle famille de prêtres, mais l'essentiel des documents qui la concernent et auxquels nous avons eu accès ont été rédigés pendant ou après la dispute qui déchire le sanctuaire à la fin du XVIII^{ème} – début XIX^{ème} siècle, aussi faut-il les considérer avec prudence. Cependant, le fait que le prêtre ne contredise pas ces documents laisse à penser que les informations qu'ils contiennent sont proches de la vérité. Le principal texte⁵⁰⁰ sur le sujet, rédigé par le Jigen-in au début du XIX^{ème} siècle, nous apprend que les bâtiments du sanctuaire ont été sérieusement endommagés lors d'une inondation ayant eu lieu le 3 du 8^{ème} mois de l'an Ganji 1 (1658). Pour pouvoir effectuer les réparations, les responsables du sanctuaire qui sont alors le Jigen-in, le Shimonobô, le Kaminobô et le *jinin* Furuya Rokuemon, doivent envoyer une demande écrite, mais comme ils n'ont pas de prêtre à faire signer, ils pensent que cela fera mauvais effet et pourra leur valoir des problèmes. Aussi demandent-ils à Ukon, l'homme chargé du ménage, de signer la demande en tant que prêtre.

D'Ukon, il est dit qu'il appartient à une famille pauvre de trois personnes vivant au hameau de Mizoguchi, tout près du sanctuaire, jusqu'à l'ère Meireki (1655 – 1657). Cette famille est membre de l'*ujiko*, mais a du mal à joindre les deux bouts. Aussi « Rokuemon de Nishide », c'est à dire Furuya Rokuemon, habitant Nishide, un des hameaux de Hineno, responsable (*sewanin* 世話人) du sanctuaire, propose de déplacer la famille dans son enceinte où il lui fait construire une cabane, et la charge, en échange d'un salaire de 4 *to* de riz fourni par l'*ujiko*, du nettoyage du sanctuaire. Ils lui permettent également de bâtir une maison sur le terrain entre le bâtiment dédié à Bishamonten et le sanctuaire Mizoguchi. Quand Ukon décède le 12^{ème} mois, son fils, s'appelant lui aussi Ukon, lui succéda.

Il existe un très long document⁵⁰¹ rédigé sous forme de chronique par le supérieur du Jigen-in après la dispute qui l'opposa au prêtre, et qui contient les copies des lettres échangées pendant ces années de querelles, avec parfois quelques commentaires. Ce document est intégralement transcrit dans le recueil SISS 6, sous l'appellation de « document SISS-IX »,

⁵⁰⁰ Principalement : SISS 6, document SISS-VII p. 383 – 388 : la première partie allant du début jusqu'à la page 385 concerne la nouvelle lignée de prêtre, son origine et les honneurs et biens acquis ou perdus au fil du temps, jusqu'au début du XIX^{ème} siècle.

⁵⁰¹ SISS 6, p. 390 à 473, « document SISS-IX ».

nom que nous utiliserons dorénavant pour le nommer. L'une des lettres qui y est copiée est le résultat d'une enquête du moine et de Furuya Rokuemon sur la famille du prêtre, incluant une copie des registres familiaux conservés par le Jigen-in. Ce texte précise que le premier prêtre Ukon Masatsugu, avait un père, Ukon Masaakira, qui était malade au point de ne pas pouvoir travailler ses terres. Ce vieil homme avait quelques connaissances de médecine, mais son âge et son état physique ne lui permettait pas vraiment d'en vivre, aussi l'*ujiko* lui vint-il en aide en lui confiant le nettoyage du sanctuaire en échange d'une petite somme et d'une cabane construite dans l'enceinte du sanctuaire.⁵⁰² Ukon Masatsugu devient prêtre durant les années Kanbun (1661 – 1672) et s'affilie à la maison des Yoshida.

Cette fois, le Jigen-in ne détaille pas les raisons pour lesquels cet homme a été choisi comme prêtre : dans un contexte de dispute, insister sur sa basse extraction est certes à son avantage, mais la raison triviale pour laquelle le moine et le *jinin* l'ont choisi pourrait jouer en leur défaveur. Mais le choix d'un simple « balayeur » pour s'occuper de la prêtrise n'est certainement pas anodin : d'autres possibilités plus honorables ont probablement été écartées – une famille importante de l'un des villages, à l'image des Yokota de Murodô – et les temples et Rokuemon ont sans doute préféré choisir quelqu'un qui ne pouvait s'appuyer sur une fortune personnelle et sur des relations sociales bien placées pour leur contester la mainmise sur le sanctuaire, et qui leur serait redevable.

D'ailleurs, bien que nommé prêtre, ce paysan devenu balayeur n'en est pas pour autant soudainement responsable des rites. En effet, ce n'est qu'en Hôreki 6 (1756) que le prêtre d'alors, Minbu, peut pour la première fois entrer dans le sanctuaire et s'asseoir à côté du moine lors de la cérémonie du 2 du 4^{ème} mois. Avant cette période, il devait rester dehors, sur l'*engawa*, le couloir extérieur qui entoure le sanctuaire. En Kansei 3 (1791), son fils Shikibu reçoit la permission de porter le sabre, puis en Kansei 9 (1797), il obtient de pouvoir porter le nom d'Ihara. A la fin de la dispute qui l'oppose au *shasô*, en Kyôwa 3 (1803), ces deux privilèges lui sont supprimés, et le 9^{ème} mois de la même année, Shikibu se retire ; Ôkura (大内臟) lui succède.⁵⁰³

Ainsi, partie de très bas, cette famille arrive peu à peu à monter les échelons, au travers d'une longue querelle qui l'oppose au moine du Jigen-in à la fin du XVIII^{ème} siècle, atteignant alors son apogée en termes d'honneurs. Lors de cette querelle, Shikibu et Ôkura qui

⁵⁰² SISS 6, p. 409, « document SISS-IX ».

⁵⁰³ SISS 6, p. 384.

n'est pas encore prêtre, relancent continuellement la dispute, chaque fois qu'ils ont acquis un avantage nouveau ou une place importante lors des cérémonies. Cela leur permet d'obtenir de nouveaux honneurs, mais la méthode leur apporte également l'animosité de tous, Jigen-in, *ujiko*, mais également les vassaux du seigneur de Kishiwada qui ne peuvent accepter de tels troubles. Voyant que les privilèges accordés n'ont pas suffi à apaiser leur soif mais l'ont plutôt exacerbée, ils décident finalement de les reprendre. Toutefois, les dernières années de cette querelle sont l'occasion pour les Yoshida d'affilier le Jigen-in et le *jinin*, et de renouveler l'affiliation du prêtre qui se voit alors à nouveau accorder le nom de famille d'Ihara, avec Izumo comme nom personnel.

A propos d'Ôkura qui succède à Shikibu, le document SISS-IX le présente généralement comme le fils de Shikibu. Dans la copie d'une plainte datant du 4^{ème} mois de Bunka 1 (1804) conservée⁵⁰⁴ dans ce document, Ôkura explique qu'il a vécu dans la même maison que le prêtre Shikibu. Pourtant, l'arbre généalogique simplifié se trouvant dans le document précédent (doc. SISS-VII p. 384), établit que le premier prêtre et son fils s'appelaient Ukon, suivis de Minbu (également appelé Zenroku) qui fut le troisième prêtre de la lignée. Minbu eut deux fils, l'aîné étant Uneme et le cadet Shikibu. Selon cette généalogie, Uneme n'est pas devenu prêtre, la prêtrise passant à Shikibu. Mais cette même généalogie fait d'Ôkura le fils d'Uneme et non de Shikibu. De plus, le texte accompagnant cette généalogie simplifiée ajoute que le fils de Shikibu habite une nouvelle maison située devant le *torii*, s'appelle Samon (ou encore Sashichirô) et qu'il lui a succédé.

Cependant, dans le document SISS-XIX, nous avons les copies des registres familiaux de cette lignée de prêtre. Nous les avons rassemblés dans un arbre généalogique complet (figure 5). Son étude met en évidence le fait qu'Uneme est décédé en 1770, alors qu'Ôkura n'a qu'un an et que Minbu, son père, est encore vivant et probablement encore prêtre, bien qu'âgé de près de 70 ans. L'éducation de l'enfant est sans doute confiée dès ce moment à son oncle Shikibu qui, lui, a 27 ans. Le père d'Ôkura est donc mort trop tôt pour hériter de la prêtrise et celle-ci est passée au fils cadet à la mort de Minbu. Mais la charge retourne dans la branche aînée, puisqu'au lieu d'être transmise au fils naturel de Shikibu, elle va à Ôkura. Nous manquons là d'éléments pour comprendre avec certitude le transfert de cette charge. Une première possibilité est qu'Ôkura a d'abord été confié à Shikibu, à qui, par la suite, la charge a été temporairement confiée, et une fois Ôkura adulte – et Shikibu trop âgé pour

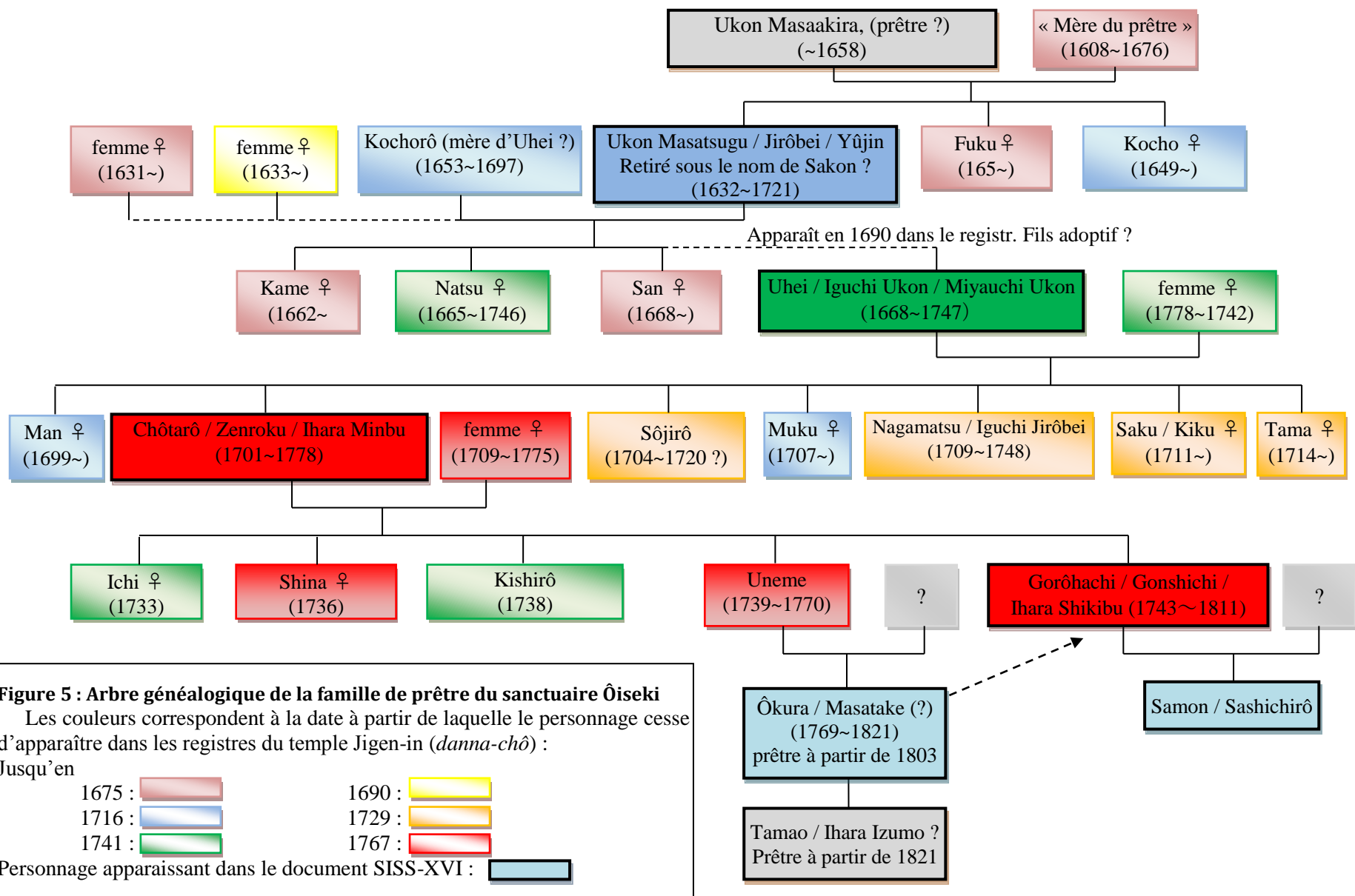
⁵⁰⁴ SISS 6, « document SISS-IX », p. 442 – 443.

continuer – cette charge est retournée à la branche aînée. Une autre possibilité serait qu'Ôkura ait été adopté par son oncle, ce qui explique pourquoi il est considéré comme le fils de Shikibu. La première des deux possibilités est intéressante puisqu'elle suggère que la prêtrise est à la charge de la branche aînée de la famille, les cadets ne venant que suppléer temporairement les manques de la branche principale.

Cependant, un autre détail vient troubler cette succession déjà bien confuse. En effet, le document SISS-VII nous indique que Shikibu, fils de Minbu, qui est probablement devenu prêtre en 1778 à la mort de son père, a cédé sa charge à son fils, Samon, 1797.⁵⁰⁵ Par ailleurs, c'est en 1791 que Shikibu est autorisé à porter les sabres, et en 1797 qu'il reçoit l'autorisation d'utiliser le nom « Ihara ». Nous pouvons donc penser qu'une succession a effectivement eu lieu en 1797, Samon succédant temporairement à son père. Il est toutefois étonnant que cela n'apparaisse pas dans le long document relatant la dispute entre le moine *shasô* et le prêtre qui avait lieu à ce moment-là : le document SISS-IX ne parle absolument pas de cette succession et ne mentionne que la retraite de Shikibu en faveur d'Ôkura en 1803.⁵⁰⁶ Nous pourrions imaginer que, succédant à son père, Samon ait adopté son nom (Shikibu), cependant Ôkura est toujours considéré comme fils du prêtre en fonction, ce qui rend peu crédible cette possibilité. Il est aussi envisageable que Samon ait effectivement succédé à son père, mais qu'il n'ait pas survécu longtemps à sa nomination, obligeant son père à reprendre du service. A l'inverse, l'honneur supplémentaire accordé au prêtre en 1797 pourrait également correspondre à une compensation suite à un refus de l'administration d'accepter le retrait de Shikibu. Quoiqu'il en soit, nous voyons là que la succession à ce moment pourtant charnière pour le sanctuaire est loin d'être claire.

⁵⁰⁵ Voir également : SISS, p. 473 – 474 (document SISS-X).

⁵⁰⁶ SISS, p. 466, (document SISS-IX).



2) Le prêtre et la maison Yoshida :

Mais revenons maintenant un peu en arrière : nous avons dit qu'Ukon s'était affilié à la maison Yoshida peu après être devenu prêtre, et nous disposons de deux lettres qui traitent de ce sujet, les documents IV-1 et IV-2 appartenant à la famille Furuya.⁵⁰⁷ Ces deux lettres ont été rédigées durant le 3^{ème} mois de Kanbun 6 (1666), soit très peu de temps après qu'Ukon est devenu *kannushi*.

Document IV- 1 :

Du fait que vous avez envoyé une missive au seigneur Yoshida, Jirôbei, prêtre d'Ôiseki, est devenu son disciple et nous vous en remercions. Il est certain que ce Jirôbei est prêtre de la divinité lumineuse Ôiseki de génération en génération. Dorénavant, il exécutera sans faute les cérémonies lors des fêtes. De plus, concernant le prêtre, si une dispute éclatait, [quelqu'un affirmant] que c'est faux [= que Jirôbei n'est pas prêtre], vous enquêterez sans faute et punirez cette personne quelle qu'elle soit, il ne vous en sera pas tenu rigueur. Afin que cela serve de preuve pour les jours à venir,

Kanbun 6 (1666)	Province d'Izumi, village de Hineno
8 ^{ème} jour du 3 ^{ème} mois de l'année du cheval	Gorôbei (<i>kao</i>) ⁵⁰⁸
	<i>Idem</i>
	Chôsaemon (<i>kao</i>)
	<i>Idem</i>
	Saemon (<i>kao</i>)
	Prêtre
	Jirôbei (<i>kao</i>)

Prêtre du sanctuaire Aritôshi de Nagataki⁵⁰⁹
Kido Matsudayu

Ce document est donc une lettre adressée par quatre habitants de Hineno : le *shôya* Gorôbei, le prêtre Jirôbei et deux personnages que nous ne connaissons pas : Chôsaemon et Saemon. Elle est adressée au prêtre du sanctuaire Aritôshi, qui est remercié d'avoir envoyé une lettre à la maison Yoshida, permettant à Jirôbei de s'y affilier et donc d'être initié aux rites du Yoshida-shintô. Le prêtre du sanctuaire voisin a donc servi d'intermédiaire dans cette affaire. Il a également enquêté sur la famille de Jirôbei avant d'attester de son ancienneté auprès des Yoshida, ce qui nous laisse supposer qu'il est probablement lui-aussi déjà affilié à

⁵⁰⁷ Ces deux lettres sont enregistrées à la suite l'une de l'autre, sous le nom de « document 1 », SISS, p. 372 – 373 (document SISS-I).

⁵⁰⁸ Un *kao* 花押 est une sorte de signature. Utilisant le principe d'une écriture stylisée et condensée des caractères, le résultat était généralement gravé sur un sceau et utilisé comme tel.

⁵⁰⁹ Le mot « prêtre » utilisé ici est *shajin* 社人, littéralement « l'homme du sanctuaire ». C'est un titre généraliste donné aux prêtres, cependant, dans le cas du sanctuaire Ôiseki, un prêtre principal (*kannushi*) et douze *shajin* coexistaient durant l'époque médiévale. Kido Matsudayu réapparaît au début du XIX^{ème} siècle comme *kannushi* du sanctuaire Aritôshi. C'est un grand sanctuaire situé le long de la route de Kishû, dans le territoire du village de Nagataki.

cette maison, d'autant que les villageois lui confient la possibilité d'enquêter et de juger les personnes qui n'accepteraient pas Jirôbei comme prêtre. Nous noterons avec intérêt que ce document contient un mensonge notable : les quatre villageois et Kido Matsudayu prétendent tous que la famille du prêtre occupe cette charge de génération en génération.

A la suite de lettre, une autre a été rédigée :

Document IV- 2 :

Missive.

Je vous remercie pour le permis d'exercer la prêtrise du Shintô que j'ai reçu de vous l'autre fois. Il est certain que je suis de la lignée du prêtre de la divinité lumineuse Ôiseki : au pays, Kido Matsudayu a fait les vérifications, puis Gorôbei, Chôsaemon et Saemon, habitants du village, ont rédigé une lettre à l'attention de Matsudayu. Cette fois, Matsudayu et Gorôbei étant d'accord [avec ma lettre], ils y joignent leur sceau. Si à l'avenir, il devait y avoir une dispute concernant le sanctuaire ou moi-même, à tout moment nous ferons route ensemble et vous pourrez prendre quelque décision que ce soit. Pour les jours à venir.

20^{ème} (?)⁵¹⁰ jour du 3^{ème} mois de Kanbun 6

Izumi, district de Hine, village de Hineno

Prêtre de la Grande Divinité

Lumineuse Ôiseki

Yûjin⁵¹¹

Shôya

Gorôbei

Aritôshi

Matsudayu

Village (sic) Yoshida

Les anciens de la maison.⁵¹²

Cette lettre est rédigée dans un japonais quelque peu hésitant, selon nous, par le prêtre du sanctuaire Ôiseki, Yûjin. Elle est adressée aux principaux hommes de la maison Yoshida, pour les remercier de l'avoir accepté dans leur organisation de prêtres du Shintô. Yûjin affirme à nouveau qu'il n'y a pas d'erreur sur le fait qu'il appartient à une lignée de prêtre, ce que nous savons être un mensonge. Il explique que cela a été vérifié par le prêtre du sanctuaire Aritôshi, Kido Matsudayu, à la suite de quoi des habitants du village ont rédigé une attestation adressée à ce dernier confirmant ce fait. Matsudayu et Gorôbei joignent d'ailleurs leur nom à celui de Yûjin dans la présente lettre pour en attester. Enfin, en cas de contestation, les trois disent qu'ils feront route ensemble, probablement à Kyôto, pour rencontrer les Yoshida, et qu'ils s'en remettront alors à leur décision.

⁵¹⁰ Le rédacteur du recueil de document n'est pas certain de cette date.

⁵¹¹ 祐人 : plusieurs autres prononciations possibles, telles que Yûto ou Yoshihito. Nous avons opté pour Yûjin, mais il n'est pas possible de savoir laquelle est la bonne dans le cas présent.

⁵¹² Les *karô*, c'est à dire les principaux serviteurs de la maison Yoshida.

Dans le document IV-1, le prêtre Jirôbei et trois villageois, dont le *shôya*, ont rédigé une attestation à l'adresse de Kido Matsudayu, prêtre du sanctuaire Aritôshi qui a servi d'intermédiaire et de garant auprès de la maison Yoshida. Puis, le document IV-2 a été rédigé par le prêtre du Ôiseki-jinja, Yûjin, par le *shôya* Gorôbei qui représente les paysans de Hineno et par Matsudayu, qui confirme avoir enquêté sur le pédigrée du prêtre. Nous comprenons donc que les deux prêtres, Jirôbei et Yûjin, sont un seul et même personnage.

Pourtant, l'étude des registres familiaux de la famille du prêtre, copiés par le Jigen-in, ne montre pas qu'un Jirôbei ait existé parmi eux, et comme nous l'avons vu précédemment, celui qui exerçait la prêtrise à cette époque était Ukon. Cependant, c'est du fait de l'absence de prêtre qu'Ukon a été désigné, aussi nous pouvons affirmer sans crainte qu'il n'existait alors qu'un seul prêtre exerçant au sanctuaire Ôiseki à cette époque, prêtre qui a donc porté au moins trois noms : Ukon, Jirôbei et Yûjin. Par ailleurs, dans un document⁵¹³ de 1702 portant sur le territoire des Cinq Sanctuaires d'Izumi et du Sanctuaire Général, le prêtre qui compte parmi les signataires signe « Ihara Ukon », ce qui nous indique qu'il portait dès le début du XVIII^{ème} siècle le nom d'Ihara, qui lui a peut-être été accordé par les Yoshida lors de son affiliation. Nous avons déjà vu qu'en 1797, le prêtre avait reçu l'autorisation d'utiliser ce nom de la part du seigneur de Kishiwada, mais entre-temps les prêtres n'avaient pas encore renouvelé leur affiliation et n'utilisaient donc plus ce nom dans les occasions officielles.

Cependant, lors de la dispute entre le prêtre et le moine *shasô*, la première fois que la maison Yoshida intervient en 1798, à la requête du prêtre, un homme de la maison des Yoshida rédige une lettre qui évoque l'affiliation de Jirôbei et l'attestation que celui-ci, Matsudayu et Gorôbei avaient envoyée : « l'ancêtre de Shikibu, Iguchi Ukon Tachibana Masatsugu a demandé un permis de prêtre le 2^{ème} mois de Kanbun 6, et Shikibu (sic) et Gorôbei, *shôya* du même village, ont envoyé une lettre (...) »⁵¹⁴. Ainsi, lorsqu'Ukon s'est affilié à la maison Yoshida, c'était sous le nom d'Iguchi. L'origine du nom Ihara nous est inconnue : peut-être lui a-t-il été accordé lors de l'affiliation ? Mais nous notons avec intérêt que le serviteur des Yoshida a mélangé les noms dans sa lettre : il écrit dans la deuxième partie de cette phrase que c'est Shikibu, et non son ancêtre, qui a rédigé la lettre.

⁵¹³ Documents de la famille Furuya, 1 – 7 [古谷和之所蔵文章・1 – 7]

⁵¹⁴ SISS, p. 404 (document SISS-IX).

Ces deux documents présentent un autre problème de nom : le *shôya* s'appelle Gorôbei. Or à notre connaissance, la fonction de *shôya* appartenait alors à la famille de Sagan Genroku. Autrement dit, pour autant que nous sachions, le *shôya* aurait dû s'appeler Genroku. Ceci est confirmé par un document⁵¹⁵ du 8^{ème} mois de Kan.ei 15 (1638) dans lequel le *shôya*, qui l'était, dit-on, « de génération en génération », utilise déjà le nom de Genroku. Par la suite, tout au long de l'époque d'Edo, le *shôya* de Hineno porte ce nom. La raison pour laquelle celui-ci ne s'appelle pas ainsi dans ces lettres nous est inconnue, mais il est possible que cette charge ait temporairement changé de main à cette époque. C'est un point que nous n'avons pu éclaircir mais qui mériterait une recherche approfondie, au même titre que la maison Sagan d'une manière générale.

Un autre point étonnant est que le premier texte n'a été signé que par des habitants de Hineno. Lors d'une demande aussi lourde de conséquences, nous pourrions nous attendre à ce que les officiers villageois des autres villages, ou encore des représentants de l'*ujiko* ou les anciens du *miyaza*, cosignent ces documents et pourtant il n'en est rien. Cette caractéristique se retrouvera dans d'autres documents officiels, demandes ou plaintes, écrits après ces deux lettres, aussi pouvons-nous penser que malgré l'existence d'un *miyaza* et le fait que l'*ujiko* s'étende sur quatre villages, c'est Hineno qui gère le sanctuaire et ce dès le début de l'époque d'Edo. Nous reviendrons sur ce point plus tard.

Quant à la raison pour laquelle cette affiliation a eu lieu, rappelons plusieurs points. Tout d'abord, en 1665, soit l'année précédant l'affiliation de Jirôbei, la maison Yoshida a reçu de la part du Shogun mandat de contrôler les prêtres exerçant en habits de cour. Toutefois, la maison Yoshida pratiquait déjà l'affiliation auparavant, auprès de sanctuaires importants. Il est donc possible que ce soit la place notable que le sanctuaire Ôiseki occupe parmi les établissements religieux de la province d'Izumi, qui ait poussé le prêtre à s'affilier à la maison Yoshida. Précédemment, nous avons vu que dans le cas du sanctuaire Kasuga, les Yoshida ont profité que les villageois soient allés leur demander un rang de cour pour leur divinité pour pousser à l'affiliation du prêtre. Au Shimonomiya, il est probable que le prêtre du début du XVIII^{ème} siècle était affilié, mais nous n'en connaissons pas les modalités. En revanche, un siècle plus tard, son descendant a demandé à s'affilier aux Yoshida, en passant par le prêtre du Kaminomiya, mais cela avait posé problème car il n'avait pas eu l'accord des villageois lorsqu'il a fait sa demande. Mais ce qui est intéressant dans ce cas-là, c'est que ce prêtre était

⁵¹⁵ Documents de la famille Furuya, 1 – 44 [古谷和之所蔵文章・1 – 44]

un fils adoptif. Nous pouvons se demander si, ayant été adopté, il n'a pas ressenti le besoin de chercher chez les Yoshida un soutien et une légitimité extérieure.

Or, dans le cas du prêtre du sanctuaire Ôiseki, Jirôbei n'est pas, contrairement à ce qu'il indique dans ces lettres, descendant d'une lignée de prêtre. Certes, dorénavant sa lignée conservera la prêtrise, et en ce sens les attestations ne mentent pas totalement, mais il n'a pas d'ancêtre prêtre (excepté, peut-être, son père pour quelques mois). Aussi pensons-nous que l'affiliation aux Yoshida a été un moyen pour lui, mais aussi pour les villageois, de s'assurer que sa position ne sera pas compromise à l'avenir : il gagne un protecteur puissant qui ayant accepté des attestations sur sa lignée, s'en porte en quelque sorte garant. Contester ses droits et sa lignée signifierait donc s'opposer frontalement aux Yoshida.

Toutefois, il est peu probable que ce soit Ukon lui-même qui ait demandé l'affiliation. Etant donné son origine et le fait que le sanctuaire est avant tout géré par le Jigen-in et Furuya Rokuemon, il est probable que ce soit l'un de ces deux-là, avec l'accord de l'autre partie, qui en ait eu l'idée, dans le but d'empêcher toute contestation et de préserver ainsi la paix du sanctuaire. Mais cette idée a pu également venir du fief ou encore du reste de l'*ujiko*, avec le même objectif et l'accord du Jigen-in et de Rokuemon. Mais, chose étonnante, aucun de ces deux responsables ne signent ces lettres. Pour Rokuemon, nous n'en savons pas la raison, mais pour le Jigen-in, il est possible qu'étant un établissement bouddhique, il se soit abstenu.

Toujours est-il que, selon la lettre qu'ils ont envoyée en 1798 dans le cadre de la querelle entre le prêtre et le moine *shasô*, les fonctionnaires des Yoshida expliquent que lorsque le *shôya* Gorôbei leur avait écrit (document IV-2), il avait dit qu'il était de tradition que le moine *shasô* et le prêtre effectuent les cérémonies. Les Yoshida avaient donc connaissance de l'existence d'un moine *shasô*, c'est à dire un moine qui effectue des cérémonies au sanctuaire. Cependant, la maison Yoshida ne lui reconnaît pas la charge de *bettô*. Lorsque deux de ses envoyés contrôlent le sanctuaire en 1802, ils trouvent un panneau (*mune-fuda*) accroché à une poutre lors des réparations de la toiture, à la base duquel est écrit « Jigen-in, *bettô* », ce qui les amène à demander au moine quand il a reçu des Yoshida le titre de *bettô*.⁵¹⁶ Nous avons vu précédemment qu'il lui faudra faire à son tour des démarches pour qu'il reçoive cette charge.

⁵¹⁶ SISS, 430 – 431 (document SISS-IX).

Pour en finir avec les rapports entre la famille du prêtre et les Yoshida, rappelons qu'Ôkura succède à Shikibu durant le 9^{ème} mois de 1803, à la suite de quoi il s'affilie aux Yoshida au cours du 11^{ème} mois.⁵¹⁷ Nous ne disposons pas de document expliquant clairement les circonstances, mais en revanche, nous savons que l'année précédente, il s'était rendu à Kyôto à la place de son père et que la maison Yoshida lui avait confié l'un des *kinpei*⁵¹⁸ à entreposer au sanctuaire. Il avait donc déjà quelques contacts sur place, même s'il semble qu'il soit loin d'avoir fait bonne impression.⁵¹⁹

Enfin, parmi les listes de tombes inscrites dans le document SISS-IX, il en est une que nous supposons être celle d'Ôkura, il s'agit de la tombe d'Ihara Masatake, mort à 52 ans en 1821 ; Ôkura étant né en 1769, les dates coïncident. Qui plus est, l'année de la mort de ce Masatake, Ôkura rédige une lettre à l'adresse de l'*ujiko*, pour le remercier d'avoir financé le coût (100 *monme*) de la prise de fonction de son fils, Tamao. Cette lettre est rédigée le 10 du 3^{ème} mois de Bunsei 24 (1821), tandis que Masatake meurt le 24 du même mois. Nous pouvons donc considérer que Masatake et Ôkura sont un seul et même personnage et qu'il est resté prêtre jusqu'à sa mort.

Après lui, son fils Tamao lui succède et s'affilie à la maison Yoshida. Il apparaîtra par la suite sous le nom d'Ihara Izumo. Izumo étant un nom de province, nous retrouvons là l'habitude des Yoshida d'accorder de tels noms à ceux qui rejoignent leur organisation.

C) Entre sanctuaire et villages : la famille Furuya Rokuemon :

1) Origines et particularités de la famille Furuya :

Nous avons vu auparavant que durant l'époque médiévale plusieurs types de desservants coexistaient. Il s'agissait de moines *shasô* : le Jigen-in et d'autres monastères, mais également d'un prêtre principal, *kannushi*, et douze familles de prêtres de rang inférieur, *shajin* 社人. A partir du XVII^{ème} siècle, il ne reste plus du côté des établissements bouddhiques, que le Jigen-in et le Shimonobô à être *shasô* et le Jigen-in qui a le rang le plus élevé considère le Shimonobô comme son disciple. De plus, ce dernier perdra son statut de *shasô* pendant une partie du XVIII^{ème} siècle, avant de le retrouver à la demande du Jigen-in lorsque lui-même obtiendra le rang de *bettô*. Du côté des prêtres, le *kannushi* a disparu, parti avec les armées de Hideyoshi ou de Nobunaga, suivant la version de l'histoire. Quant aux douze *shajin*, ils semblent avoir disparu dans le même temps. Cependant, il reste des gens qui ont un rapport

⁵¹⁷ SISS, 466 – 467 (document SISS-IX).

⁵¹⁸ Objets représentant la divinité, composés de bandelettes de papier plié fichées dans une tige de bois ou de bambou.

⁵¹⁹ SISS, 437 – 438 (document SISS-IX).

étroit avec le sanctuaire. Jusqu'à ce que ses moyens financiers retrouvent un niveau suffisant, la fête du 2 du 4^{ème} mois est simplifiée et à la place de la procession du palanquin, dix *zatô* (« chef de *za* ») se rendent au mont Funaoka et y déposent des offrandes au cours d'une cérémonie.⁵²⁰

Par ailleurs, dans plusieurs textes apparaissent des *miya-sewanin* 宮世話人 : littéralement, des « gens qui s'occupent du sanctuaire ». Nous manquons de détails sur eux, et la plupart des références à leur sujet apparaissent lors de la dispute du tournant du XIX^{ème} siècle, à propos des cérémonies de *sengû* : la construction d'un sanctuaire temporaire le temps des réparations et le déplacement des objets du culte de l'un à l'autre. Les *miya-sewanin* semblent alors être des villageois, probablement membre du *miyaza*, qui obéissent aux instructions du Jigen-in et sont chargés de leur exécution concrète. Par exemple, à la fin des travaux, lorsque les objets sont retournés dans le sanctuaire permanent, il faut y déposer un nouveau *gohei*, aussi le Jigen-in demande-t-il aux *miya-sewanin* de faire tailler une baguette de bois pour le fabriquer. Les *miya-sewanin* se retournent alors vers un artisan qui s'exécute. Ils participent aussi aux premiers essais de négociation avec le prêtre, et il arrive que certains d'entre eux soient convoqués par le préfet des temples et sanctuaires du fief de Kishiwada, en même temps que d'autres personnages (prêtre, moine, officiers villageois, représentants de l'*ujiko*, etc.) lorsque le fief essaye à son tour de régler le problème. Quant à leur nombre, il semble varier durant la dispute, mais nous ne savons pas si c'est parce que ce nombre varie réellement ou parce que ces responsables n'interviennent pas systématiquement tous en même temps.⁵²¹

Mais un autre personnage apparaît comme s'occupant du sanctuaire : dans le document SISS-VII, le moine écrit que c'est « l'ancêtre de l'actuel Rokuemon de Nishide » qui plaça Ukon dans l'enceinte et qui fit en sorte que son entretien lui soit confié en échange d'un salaire. Or, dans un document datant de Genroku 15 (1702), relatif aux terres des Cinq Sanctuaires et du Sanctuaire Général (Sôsha), qui leur avaient été confisquées à la fin du XVI^{ème} siècle, trois des six sanctuaires, dont l'Ôiseki-jinja, demandent au shogunat de bien vouloir rendre ces terres. Les signataires de cette lettre pour le sanctuaire Ôiseki sont le Jigen-in en tant que moine *shasô*, et le *jinin* 神人⁵²², Furuya Rokuemon.⁵²³ La comparaison de

⁵²⁰ SISS 6, p. 484 – 485 (document SISS-XXIII)

⁵²¹ Cf. document SISS-IX. Nous en dénombrons trois en 1793. Le 19 du 10^{ème} mois, ils ont une discussion avec les « officiers de l'*uji* » (*uji-yakunin* 氏役人), ce qui permet d'écarter l'hypothèse qu'il s'agisse de chefs de *za* ou d'une autre fonction au sein du *za*.

⁵²² Littéralement « l'homme du dieu ».

⁵²³ Documents de la famille Furuya, 1 – 46 [古谷和之所蔵文章・1 – 46]

plusieurs occurrences nous permet d'établir avec certitude que le *jinin* Furuya Rokuemon correspond à la même famille que « Rokuemon de Nishide », Nishide étant un des hameaux constituant Hineno. Or, de nombreux documents donnent une autre information sur cette famille : les Furuya occupaient l'une des charges d'officier villageois, ils étaient *toshiyori* de Hineno.

Ainsi, pendant les deux premiers siècles de l'époque d'Edo, la famille Furuya a occupé une place centrale dans l'organisation sociale locale, entre le principal village du groupe dont elle est l'un des officiers villageois et – probablement – l'une des familles les plus aisées, et le sanctuaire avec lequel elle entretient une relation privilégiée. Toutefois, il ne faut pas se tromper sur la place de cette famille au sanctuaire : autant le terme *jinin*, c'est à dire « l'homme des dieux », renvoie a priori à une fonction religieuse, autant, la primauté du *shasô* sur le sanctuaire – nous avons vu qu'il aura fallu près d'un siècle pour que ce dernier autorise le nouveau *kannushi* à entrer dans le sanctuaire lors de la principale fête du sanctuaire – rend peu crédible l'idée que les Furuya aient réellement eu une fonction religieuse, d'autant que lorsqu'il est apparu nécessaire de trouver un prêtre *kannushi*, Furuya Rokuemon ne s'est pas empressé de briguer la place lui-même. En revanche, c'est lui qui a placé le futur prêtre dans le sanctuaire, qui l'a désigné prêtre, avec l'accord du Jigen-in, et plus tard, en 1702, c'est lui qui signe, à nouveau de concert avec le *shasô*, le document dont nous avons parlé auparavant. A nouveau, durant la querelle entre le moine et le prêtre, il intervient à plusieurs reprises dans l'espoir de résoudre les problèmes, mais il agit, semble-t-il, principalement en tant que *toshiyori*, et il est loin d'être seul à travailler à cet objectif puisque nous voyons notamment un autre *toshiyori*, Tokuemon, participer activement aux négociations. Nous pouvons donc en déduire que le rôle de la famille Furuya était avant tout celui de protecteur et de patron du sanctuaire.

Mais la dispute qui voit se déchirer le prêtre et le moine *shasô* laissera des traces. La première et la plus évidente est que la maison Yoshida fait une moisson de nouveaux affiliés : nous avons déjà vu que le prêtre renouvelle son affiliation ; le Jigen-in lui-même, bien que moine, obtient de la maison Yoshida un titre de *bettô* et la transmission des rituels ... Jusqu'à Rokuemon qui intègre lui-aussi cette organisation avec permis et transmission des rituels à la clef, ce qui a dû renforcer son rôle au sanctuaire. La date exacte n'est pas certaine, mais dans un passage d'une lettre adressée au Jigen-in datant du 4^{ème} mois de Kyôwa 2, la maison

Yoshida demande à celui-ci de se rendre à Kyôto accompagné du « *jinin* Furuya Rokuemon ». ⁵²⁴ Furuya Rokuemon était donc reconnu par les Yoshida comme *jinin* du sanctuaire, probablement à l'occasion de ce voyage à Kyôto. Une autre conséquence est un antagonisme durable entre le prêtre et sa famille, et le reste des personnes intervenant au sanctuaire. Nous allons essayer de voir ces deux points de plus près, à partir des documents de la famille Furuya relatifs au renouvellement de l'adhésion qui eut lieu dans le courant de l'année Ansei 3 (1856).

2) Furuya Rokuemon, le prêtre Ihara Izumo et la maison Yoshida : le renouvellement de l'affiliation aux Yoshida d'Ansei 3 (1856) :

Le processus de ce renouvellement, qui n'alla pas sans heurts, commence le 24 du 3^{ème} mois lorsque le *shôya* de Hineno reçoit une missive de la part d'un homme de la maison des Yoshida, Matsuoka Ukon :

Document IV- 3 :⁵²⁵ (enveloppe)

(sceau)
Envoyé le 26 du 3^{ème} mois
Province d'Izumi, district de Hine, village de Hineno
[au] *shôya* Maison du seigneur Yoshida
[et] aux officiers villageois Matsuoka Ukon

Lettre pour une affaire pressante.

Je me suis permis de vous écrire [à propos de] la personne appelée Furuya Rokuemon Minamoto Yukie, *jinin* du sanctuaire Ôiseki de Hineno dans le district de Hine en Izumi [qui] a reçu un permis de notre maison durant le 4^{ème} mois de l'an 2 de l'ère Kyôwa. Depuis, un certain temps est passé, et alors que depuis l'année dernière ses descendants doivent se rendre à Kyôto, cela n'a pas encore été le cas. Aussi je souhaite savoir s'il existe encore des gens de cette famille actuellement. S'il n'y a plus personne de cette lignée, nous trouverons un successeur approprié, ([[après en avoir] discuté avec vous)) pour lui faire pratiquer sans faute les rites religieux. [De plus,] je souhaite savoir en détail comment sont actuellement gérées les cérémonies religieuses dans votre village. J'attends que vous me fassiez rapidement parvenir votre réponse. (...)

(année Ansei 3 ?)⁵²⁶

24^{ème} jour du 3^{ème} mois

Matsuoka Ukon

⁵²⁴ SISS 6, p. 437 (document SISS-IX).

⁵²⁵ SISS 6, p. 478 (document SISS-XVII).

⁵²⁶ Question de la personne ayant transcrit le document. La partie abrégée à la fin du texte correspond aux formules de fin de lettre, difficilement traduisible et sans intérêt historique.

Les rédacteurs de SISS 6 n'expliquent pas la différence de datation entre celle inscrite sur l'enveloppe (26^{ème} jour) et celle écrite à la fin du document (24^{ème} jour). Il peut s'agir d'une erreur de transcription ou d'un délai entre l'écriture de la lettre et celui de l'enveloppe.

Village de Hineno

[au] *shôya*

[et] aux officiers villageois

Ce texte a donc été rédigé par un homme de la maison des Yoshida et adressé aux officiers villageois de Hineno. La date est incomplète : l'année n'est pas directement inscrite sur le document mais la réponse rédigée un mois après par le *shôya* est datée de 1856, ce qui nous montre que cette lettre date de la même année. Ce document nous apprend deux choses intéressantes. Tout d'abord, et c'est le sujet principal de la lettre, bien que les Furuya se soient affiliés au début du siècle, l'année précédente le chef de famille ne s'est pas rendu à Kyôto alors qu'il le devait : cette affiliation ne semble pas avoir compté parmi les priorités familiales. Ensuite, les Yoshida qui ont pourtant affilié le *bettô*, le *kannushi* et le *jinin*, ne semblent pas savoir ce qui se passe dans ce sanctuaire, qui n'est pourtant pas si loin de Kyôto. Nous imaginons alors ce qu'ils savent réellement de sanctuaires lointains dont ils ont accepté un religieux dans leur organisation.

Le *shôya* Sagan Genrokurô répond un mois après à ces questions de la maison Yoshida :

Document IV- 4 :⁵²⁷

(au verso)

Copie de la réponse de la lettre arrivée durant le 4 ^{ème} mois de l'année du dragon Ansei 3 (1858).

Monsieur Sagan

J'ai bien lu la lettre que vous nous avez fait parvenir. Concernant l'habitant de ce village appelé Furuya Rokuemon Minamoto Yukie, *jinin* du sanctuaire Hine, vous avez écrit qu'il a reçu un permis d'exercer au cours du 4^{ème} mois de l'année du chien Kyôwa 2, ce que nous savons. Cependant, Rokuemon est décédé l'année dernière et comme il n'avait qu'une fille de sang⁵²⁸, elle a récemment pris un enfant adoptif et l'a fait succéder au nom [de son père]. Mais leurs difficultés sont grandes et actuellement ils mènent une vie extrêmement modeste. A cause de tout cela, même s'ils ont recherché le permis accordé par votre famille, ils ne l'ont pas encore trouvé. Comme c'était un document précieux du temps de feu Yukie, nous ne connaissons pas le lieu où il l'a entreposé. Pourtant, comme il serait vraiment regrettable que [cette famille] perde le statut qu'elle avait sans interruption depuis des générations, nous souhaitons que, selon les précédents, [l'héritier] reçoive un permis. Toutefois, comme c'est quelqu'un qui vit dans la difficulté et que nous ne savons pas si la somme à vous envoyer sera grande ou petite, nous sommes assez inquiets. Si vous

⁵²⁷ SISS 6, p. 479 (document SISS-XVIII).

⁵²⁸ Cette expression est probablement utilisée en opposition à l'idée d'adoption : l'auteur du document explique que Rokuemon a bien eu un enfant mais que c'était une fille ce qui l'empêchait d'hériter, d'où l'adoption d'un fils par cette femme.

pouviez accorder ce permis pour une faible somme, il va sans dire que Rokuemon, l'actuel chef de la famille Furuya, mais aussi nous-mêmes, serions reconnaissants de votre magnanimité.

Vérifié le 25 du 4^{ème} mois

Shōya de Hineno du district de Hine en Izumi
Sagan Genrokurō
Tokuei (*kaō*)

Kyōto
Maison du seigneur Yoshida
Monsieur Matsuoka Ukon.
(...)

La partie abrégée à la fin est un addenda en trois courts paragraphes répondant plus en détail aux questions des Yoshida. Le premier est une explication du temps de latence d'un mois entre l'envoi de la lettre de Matsuoka Ukon et la réponse du *shōya* : la lettre lui est parvenue le 3 du 4^{ème} mois, mais il était en déplacement aussi ne l'a-t-il pas lue avant son retour, le 24. Le second explique que « comme précédemment, c'est Ihara Izumo qui s'occupe actuellement des rites religieux » ; le Jigen-in semble complètement évacué. Des documents portant sur une querelle autour de l'usage des terres boisées de l'enceinte, datant d'Ansei 5, nous informent que le Jigen-in a récemment changé de moine, l'ancien étant âgé et ayant été longtemps malade avant de décéder. Nous pouvons supposer qu'en Ansei 3, la transition n'était pas encore faite et que, le *shasō* étant malade, c'est le prêtre qui s'occupait de l'essentiel des cérémonies. Le troisième paragraphe est l'occasion de répéter qu'ils ne savent pas où a été caché le permis reçu par Rokuemon en Kyōwa 2 et qu'il est introuvable.

A partir de ces documents, nous pouvons avoir un premier aperçu de l'état de la famille de Furuya Rokuemon dans la première moitié du XIX^{ème} siècle : à la mort du précédent chef de famille, il n'y a pas d'enfant mâle pour lui succéder aussi sa fille adopte-t-elle quelqu'un pour assurer la continuité de la lignée, mais cette succession particulière entrave la transmission du permis attestant de l'affiliation aux Yoshida. Qui plus est, non seulement cette famille connaît une crise de succession, mais elle en subit une autre, financière et persistante, et risque désormais de ne pas pouvoir continuer à maintenir son statut particulier de *jinin* du sanctuaire Ōiseki. L'héritier souhaiterait renouveler l'affiliation, soutenu en cela par les officiers villageois, mais ils craignent qu'il n'ait pas les finances pour payer la maison Yoshida. Nous avons connaissance d'un autre document⁵²⁹ qui parle également de la difficulté économique de la famille Furuya, mais du fait que son année de rédaction n'est pas précisée,

⁵²⁹ Documents de la famille Furuya, 12 – 140 et 12 – 141 ; [古谷和之所藏文章・12—140] et [古谷和之所藏文章・12—141].

nous ne savons pas s'il a été rédigé dans cette période de difficultés ou s'il est antérieur. Pourtant, malgré ces difficultés, les officiers villageois souhaitent voir succéder le jeune Furuya à ses ancêtres, confirmant la place particulière de cette lignée dans l'organisation sociale locale.

Matsuoka Ukon répond à cette lettre le 13 du 5^{ème} mois.⁵³⁰ Il transmet la volonté de la maison Yoshida d'accepter d'accorder un permis à l'héritier des Furuya pour une somme plus modeste que la normale. Cependant, il informe le *shōya* à qui la lettre est adressée, que la procédure a récemment changé – depuis une décision du fief de Kishiwada relativement récente, ce type de demande doit être envoyé au travers d'une lettre visée par Yanosakura Daisuke et le prêtre Ihara Izumo – et qu'il est donc nécessaire d'en passer par cette procédure. De plus, il informe également le *shōya* qu'il envoie dans une autre enveloppe des instructions destinées au prêtre : il lui ordonne de faire en sorte que la demande soit rapidement envoyée à Kyōto, et il enjoint le *shōya* de faire transmettre cette missive à Ihara Izumo.

Les documents transcrits dans SISS 6 donnent tous l'impression que les seuls problèmes lors de cette succession sont ceux évoqués par Matsuoka Ukon et Sagan Genrokurō : le fait que l'héritier n'a pas fait de lui-même la demande pour recevoir un permis des Yoshida à la suite de son grand-père adoptif, et sa difficulté financière qui rend difficile cette procédure. Les deux documents suivant ceux que nous venons d'évoquer sont, en effet, relativement dans la même veine. Ils datent tous deux du 9^{ème} mois, soit 4 mois après la réponse de Matsuoka Ukon. Le document SISS-XX nous informe que le fils adoptif de la fille de Rokuemon s'appelle Jirōsaemon et qu'il occupe une charge de *toshiyori*, comme ses ancêtres. Il écrit au préfet des temples et sanctuaires, probablement celui du fief de Kishiwada, lui expliquant qu'étant nouvellement entré dans la famille, il ne savait rien de l'adhésion aux Yoshida de son grand-père mais qu'il souhaitait bien sûr la renouveler. Cela étant suivi d'un mot du *shōya* expliquant que ce Jirōsaemon descend d'une famille qui occupe un statut particulier au sein du village. Enfin, le document SISS-XXI, quant à lui, est le permis d'exercer en vêtements de cour, reçu par Jirōsaemon, renommé pour l'occasion Furuya Jirōsaemon Minamoto Takayuki.

⁵³⁰ SISS 6, p. 480 (document SISS-XIX)

Cependant, il existe un recueil de documents⁵³¹ portant sur cette succession, rédigé à la fin de cette affaire par le nouveau chef de la famille Furuya à destination de ses successeurs, et tenu secret jusqu'aux enquêtes de terrain des années 1990. Les lettres copiées dans ce cahier nous apprennent que la succession de Furuya Rokuemon n'a pas été sans heurts : alors que la maison Yoshida lui a demandé de faire en sorte que la demande de Jirôsaemon lui soit transmise rapidement, Ihara Izumo s'y oppose, faisant trainer la procédure.

Cela commence le 17 du 5^{ème} mois lorsque le prêtre s'en va interroger le *shôya* au sujet de différences entre la lettre reçue par ce dernier et les instructions que lui-même a eues des Yoshida. Concrètement, dans ses instructions, il lui est dit que, dans le cas où il considérerait qu'il ne peut pas viser et donc soutenir la demande de Furuya Jirôsaemon, il devra monter à Kyôto pour donner ses raisons aux Yoshida, tandis que rien de cela n'est écrit dans la lettre reçue par le *shôya*. Ce dernier ne peut que lui répondre qu'il ne sait rien du contenu des instructions que les Yoshida ont envoyées au prêtre et qu'il ne peut donc rien dire sur les différences entre les deux documents. Cela ne suffit pas à calmer le prêtre qui rentre chez lui peu satisfait, puis écrit une missive à Matsuoka Ukon, dans laquelle il affirme que « Furuya Rokuemon de ce village étant un simple paysan⁵³² », sa demande est « injustifiée ».

Face à cela, un homme de la maison des Yoshida se rend en secret auprès du *shôya* Genrokurô pour demander ce qu'il en est de l'affirmation du prêtre. L'officier villageois répond que « bien qu'actuellement Rokuemon soit dans la difficulté, c'est une famille de *gôshi*⁵³³ dont l'histoire particulière remonte au temps de la bataille qui eut lieu à Hineno contre le temple Negoro-ji. Il s'agit d'une lignée dont chaque génération a reçu ((des honneurs)) de la part du seigneur, et Ihara Izumo qui le considère comme un simple paysan n'y connaît vraiment rien. Qui plus est, poursuit-il, cette lignée vient du *jinin* Furuya Rokuemon de [l'époque de] la fondation du sanctuaire Ôiseki en la 200^{ème} année de l'ère Hakuô (sic !). » Finalement, le *shôya* Genrokurô discute du problème avec Rokuemon – ou plutôt avec Jirôsaemon – et ils décident de demander à Sugibara Kandyu, prêtre du sanctuaire Ebisu de Kishiwada, de se rendre à Kyôto, ce qu'il accepte. Matsuoka Ukon étant à Edo pour affaires, c'est accompagné d'un autre homme de la maison des Yoshida, Ôsumi Uemon que Sugibara rencontre le *karô*, le principal conseiller, de la maison Yoshida.

⁵³¹ Documents de la famille Furuya, 2 – 38 ; [古谷和之所蔵文章・2 - 38], ce document étant trop long, nous ne le copierons pas ici. Toutes les lettres citées par la suite ainsi que les citations ne portant pas de numéro de document sont à considérer comme provenant de ce recueil de textes.

⁵³² Dans le texte : *dohyakushô* 土百姓 (« paysan de la terre ») terme dévalorisant pour parler d'un paysan.

⁵³³ *Gôshi* 郷士 : guerriers de province, vivant de la terre en temps de paix.

Celui-ci lui dit que lorsque Matsuoka Ukon retournera à Kyôto, il devra faire venir Ihara et Furuya, les entendre tous les deux et faire en sorte qu'il n'y ait pas d'obstacles à l'adhésion de Furuya. A cela, Sugibara Kandayu répond qu'il souhaiterait faire se rencontrer le prêtre et le *jinin* et les amener à un accord qui ne laisserait pas de rancœur entre les deux. Ceci lui est accordé et les deux protagonistes se rencontrent enfin le 19 du 6^{ème} mois au sanctuaire Aritôshi de Nagataki, en présence de Sugibara et de Kido Matsudayu (prêtre du sanctuaire Aritôshi). Mais à nouveau, Ihara Izumo refuse d'apposer son sceau à la demande de Furuya Jirôsaemon. Il explique sa décision en affirmant qu'il lui est difficile d'accepter de donner son accord à cette demande qui, selon lui, ne vise qu'à accorder à Furuya le titre de *jinin* qu'il pourra écrire à côté de sa signature. En somme, le prêtre pointe ce que nous indiquions auparavant : le titre de *jinin* de la famille Furuya est dénué de sens religieux car ses membres ne participent pas aux rites.

Par la suite, Ihara Izumo et Sugibara Kandayu négocient à de nombreuses reprises jusqu'au premier du 8^{ème} mois, mais sans effet. Aussi, Sugibara se rend à Kyôto pour informer la maison Yoshida de son échec. Face à cette situation, le *karô* de la maison Yoshida lui répond que Sugibara pourra apposer son sceau sur la demande de Furuya et que ce sera suffisant. Et ainsi, un permis de *jinin* daté du 9^{ème} mois est finalement délivré à Furuya Jirôsaemon sans l'acceptation du prêtre Ihara Izumo.

Au cours du 11^{ème} mois, Jirôsaemon se rend à Kyôto pour recevoir le document, accompagné du *shôya* Genrokurô. Ils se rendent tout d'abord le 14 chez Tani Hanbei, préposé aux entrepôts du sanctuaire Yoshida, pour y loger. Le lendemain, ils sont reçus par des hommes de la maison des Yoshida et Furuya reçoit d'eux le document l'autorisant à pratiquer les rituels en tenu de cour avec titre de *jinin*, en échange de 3 *bu* d'or (environ 44,4 *monme*). En plus de cela, ils devront déboursier environ 1 *kan* et 200 *monme* d'argent (soit 1200 *monme*) pour payer les frais de procédure et de réception, et 2 *shu* d'or à Tani Hanbei et 1 *shu* d'or (au total, environ 11,1 *monme*) au préposé à la province d'Izumi, pour leurs services. Nous voyons ici qu'alors que Genrokurô et Jirôsaemon s'inquiétaient que le coût de la licence ne soit prohibitif, ce n'est pas vraiment le cas comparé à la licence d'Ihara Izumo qui avait coûté 100 *monme*. En revanche, les frais annexes, eux, sont très élevés.

A la fin de ce recueil de documents, l'auteur a rédigé une note à l'attention de ses descendants : « le prêtre Ihara Izumi détestant depuis des générations la famille Furuya Rokuemon, la période de succession est pour lui une opportunité pour faire chuter notre maison, aussi les prochains chefs de famille doivent bien en être conscients et ne pas baisser la garde », ajoutant que « seul le chef de famille doit pouvoir voir ce recueil ».

Sur ces mots s'achève cette dispute entre la famille Furuya et le prêtre du sanctuaire Ôiseki, portant sur la transmission, non pas de la charge, mais bien du titre de *jinin* : pour le nouveau chef de la famille Furuya comme pour les autres officiers villageois, il s'agit d'assurer la continuité du statut particulier d'une famille de notable ancienne, tandis que le prêtre s'oppose sur le fait que Jirôsaemon ne s'intéresse ni à la charge et ni à l'initiation qui l'accompagne car seul le titre l'intéresse. L'attitude de la maison Yoshida est alors sans équivoque : alors qu'ils n'avaient plus aucune idée du fonctionnement du sanctuaire, ils poussent Jirôsaemon à adhérer : ils commencent par dire au prêtre que s'il n'est pas d'accord, il doit se rendre à Kyôto pour expliquer ses raisons, ce qui est coûteux et contraignant, puis l'un des membres du bureau central (*honsho* 本所) de l'organisation des Yoshida se rend en secret du prêtre auprès du *shôya*, ensuite lorsque Sugibara Kandyu rencontre le *karô*, celui-ci dit que Matsuoka Ukon écouterait les deux parties, avant de faire en sorte que l'adhésion de Jirôsaemon ne soit pas entravée, ce qui signifie clairement que la décision était déjà prise. A partir de là, les négociations qui se sont étendues jusqu'au 8^{ème} mois avaient surtout pour but d'obtenir l'acceptation d'Ihara Izumo. Mais cela se révélant impossible, le *karô* décide de passer outre la règle qui soi-disant les contraignait et demande à Sugibara Kandyu d'approuver la demande à la place d'Ihara Izumo.

Dans une situation générale où les maisons Yoshida et Shirakawa sont désormais en concurrence pour constituer et étoffer leurs organisations de prêtres, Takano Toshihiko 高埜利彦 a déjà montré qu'à partir du XIX^{ème} siècle ces deux maisons se lancent dans un processus actif d'intégration de personnes ayant un rapport avec les sanctuaires, bien que n'étant pas prêtres :

« A partir du milieu du XVIII^{ème} siècle, les maisons curiales commencent à ressentir une gêne financière certaine, et pour elles, les revenus obtenus des prêtres à partir des frais de procédures étaient très précieux. C'est pourquoi la maison Shirakawa qui était chef du ministère des dieux, *jingihaku*, essaye de faire passer sous sa domination les prêtres des petits et moyens sanctuaires de province qui n'étaient pas encore liés à la maison Yoshida, commençant par organiser la région du Kina.i, puis déplaçant son centre d'intérêt vers l'Est. Dans la période finale du shogunat [=XIX^{ème} siècle jusque 1867], du fait de la tolérance des admissions des deux familles, le processus d'organisation des petits et moyens sanctuaires du pays s'est enflammé.

En conséquence de quoi, ils se sont organisés, accordant des permis à des gardiens de sanctuaires, des guides de pèlerinage ou encore des gardiens des clefs, toutes personnes qui étaient subordonnées des prêtres *kannushi*. »⁵³⁴

Tandis que pour de tels paysans, recevoir un tel permis de la part de l'une de ces familles signifiait obtenir le statut de prêtre et donc améliorer – un tant soit peu – son rang.

Avec cette explication à l'esprit, que pouvons-nous dire du cas de la famille Furuya ? Au vu de la manière dont les Yoshida ont procédé, il est probable que là aussi ils visaient l'argent de la procédure d'adhésion et des frais annexes. De son côté, la famille Furuya est une vieille famille locale, vivant de ses terres et occupant l'une des fonctions de *toshiyori* de Hineno. Elle s'est affiliée aux Yoshida en Kyôwa 2, obtenant ainsi confirmation de son statut vis-à-vis du sanctuaire et de son rang particulier tant au sein de l'*ujiko* qu'à l'extérieur. Mais plus tard, la famille souffrant de difficultés financières, le successeur ne se lance pas de lui-même dans le processus d'adhésion, et il faut que la maison Yoshida demande ce qu'il en était, pour que l'héritier s'y attelle. Et ainsi, il obtient un rang de prêtre inférieur, sans avoir à en accomplir l'office car ne participant pas aux rites. Cette famille est donc confirmée dans son ancien statut particulièrement remarquable, cumulant désormais officiellement celui de paysan et celui de prêtre shintô, là où auparavant elle occupait une place informelle, intermédiaire entre les six villages de l'*ujiko* ou le village de Hineno, et le sanctuaire Ôiseki.

Chapitre 3 : Fidèles et territoire du sanctuaire Ôiseki :

Dans les chapitres précédents, nous nous sommes principalement intéressés aux personnes – religieux ou autres – entretenant des rapports particuliers avec le sanctuaire. Dans celui-ci, nous allons nous concentrer sur les fidèles du sanctuaire ainsi que sur l'utilisation et la conservation de son territoire.

A) *Ujiko* et territoire du sanctuaire :

1) L'*ujiko* du sanctuaire Ôiseki :

Précédemment, nous nous sommes focalisés sur les religieux du sanctuaire Ôiseki, puis sur la famille Furuya Rokuemon qui, par son double statut de *jinin* du sanctuaire et de

⁵³⁴ Takano Toshihiko, « Minkan ni ikiru shûkyôsha » 「民間に生きる宗教者」 (Les religieux qui vivent au sein du peuple), dans : *Shiriizu kinsei mibunteki-shûen 1, minkan ni ikiru shûkyôsha* 『シリーズ近世身分的周縁 1、民間に生きる宗教者』 (Collection « les marges statutaires de l'époque d'Edo », vol. 1, les religieux qui vivent au sein du peuple), éd. Yoshikawa Kôbunkan, Tôkyô, 2000, p. 7. Si ces remarques sont valables pour des laïcs qui se voient accorder un statut de prêtre, nous pensons que l'affiliation du Jigen-in en tant que *bettô* tient également de ce principe, même si elle est également une marque de respect et de reconnaissance envers sa place particulière au sein du sanctuaire et envers le seigneur du fief de Kishiwada qui le supporte activement.

toshiyori de Hineno, est en quelque sort placée entre le sanctuaire et ses fidèles. Dans le même registre, nous avons évoqué les *miya-sewanin* dont nous pensons qu'il s'agit de membres de l'*ujiko*. Une autre famille de *toshiyori* de Hineno, celle des Jiemon, apparaît également dans le document SISS-VII et est présentée comme proche du monastère Jigen-in, s'occupant de la gestion et des cultures de ses rizières pendant tout le XVIII^{ème} siècle, jusqu'à ce que Jiemon se fasse exiler du village sur ordre seigneurial pour avoir troublé l'ordre.⁵³⁵ Plusieurs personnes occupent donc une place intermédiaire entre le groupe formé par les établissements religieux et celui composé des fidèles, la maison Furuya se détachant tout de même, par son ancienneté, son importance sociale, économique et administrative, et par la reconnaissance qu'elle a obtenu des pouvoirs extérieurs que sont les instances seigneuriales et la maison Yoshida.

Intéressons-nous maintenant à l'*ujiko* proprement dit. Nous avons déjà évoqué dans l'introduction que celui-ci couvre un espace divisé en quatre villages, Hineno, Kaminogô, Usa.ida et Nagataki, mais que ce dernier village, régulièrement nommé « Nagataki *san-ban* » 長滝三番, est composé de trois subdivisions, appelées *ban*. Ce qui explique pourquoi nous trouvons souvent dans la documentation le fait que l'*ujiko* est composé non pas de quatre mais de six villages. Concrètement, nous pouvons présenter leur situation durant l'époque d'Edo de la manière suivante.

Hineno est un ancien territoire privé médiéval (*shôen*) appelé Hine-*shô* et appartenant à la maison curiale des Kûjô, l'une des branches de la maison Fujiwara qui a donné les régents impériaux. Toutefois, lorsque le territoire du temple Negoro-ji voisin s'est étendu, le Hine-*shô* a fini par y être englobé, passant sous la domination de ce temple. A partir de l'époque d'Edo, le village de Hineno est intégré au nouveau fief local, celui de Kishiwada, y restant jusqu'à l'entrée du Japon dans l'ère Meiji. Dans un document de 1813 adressé au préfet d'Ôsaka⁵³⁶, nous apprenons que ce village compte alors 480 foyers, ce qui en fait un village très peuplé en comparaison des villages étudiés dans les parties précédentes. A cette population élevée correspond une production non moins forte : la production agricole imposable est de 1850 *koku* de riz en 1631, avant de passer rapidement à 2347 *koku*. A partir de la deuxième moitié du XVII^{ème} siècle, elle passe à 2583 *koku* pour finalement atteindre 2633 *koku* au début de l'ère Meiji, en 1868. Le village couvre un vaste territoire et est composé d'une multitude de hameaux, parmi lesquels, Mizoguchi et Higashide près du sanctuaire

⁵³⁵ SISS, p. 384 – 388 (document SISS-VII).

⁵³⁶ SISS, p. 493 – 495 (document SISS-XXVIII), cf. tableau 11.

Ôiseki, Hisanoki, Ao, Ganbutsu, Nishide et Noguchi placés le long de la route allant du sanctuaire à Nagataki ; le long de l'autre route allant vers l'Ouest et située plus au nord, se trouvent Hineno (probablement le bourg principal), Nonojizô (aussi appelé Nunojizô) et Tsujibana, et entre les deux routes, Nakasuji, Shindôde et Shibade.

Kaminogô est également un village du fief de Kishiwada et s'étend au Sud de Hineno. La majeure partie de son territoire est composée de montagnes boisées, mais la plupart des habitations sont regroupées sur la plaine, près de la rivière Kashii. Les hameaux sont, de l'Est à l'Ouest, Hahayama, Tsukueba, Nishide et Shimode, et le bourg principal : Kaminogô. Le document cité plus haut nous indique un total de 260 foyers en 1813, ce qui là encore, correspond à un village assez important, la production agricole étant également forte avec 1362 *koku* en 1631, passant rapidement à 1692 *koku*. Puis ce volume passe à 1807 *koku* à partir de la deuxième moitié du XVII^{ème} siècle, pour atteindre 1831 *koku* en 1868.

Nagataki est lui aussi un village dépendant du fief de Kishiwada. Ainsi que nous l'avons déjà évoqué, il est constitué de trois parties, appelées *ban* 番 : le *ban* de l'Est, celui du milieu et le *ban* de l'Ouest. Sa production agricole est estimée à 1504 *koku* en 1631, atteignant rapidement 1797 *koku*. Puis, à partir de la deuxième moitié du XVII^{ème} siècle, elle grimpe à 2189 *koku* pour redescendre légèrement à 2119 *koku* en 1868. Quant à la population, comme pour les deux villages précédents nous n'avons pu trouver que le nombre de foyers, 270, donné dans la lettre de 1813, nombre sans doute approximatif mais indiquant clairement une population élevée. Ainsi, tant en terme de production que de nombre de foyers, Nagataki est au même niveau que Kaminogô ou Hineno (quoique Hineno ait une population plus forte), et nous voyons que ces trois villages présentent un visage bien différent de celui des villages du centre de la province : rappelons-nous des petits bourgs de la vallée Yokoyama ou de ceux à peine plus grands d'Ikeda ou du pays de Shinano ! Si nous exceptons Minami-ôji dont la forte population pauvre concentrée sur un petit territoire est au cœur des problèmes que nous avons déjà évoqués, seul Ikedashimo peut prétendre se rapprocher en importance de ces trois villages.

Pour finir, le quatrième village, Usa.ida, présente un visage un peu différent des trois autres. Au début de l'époque d'Edo, il appartient au seigneur Matsudaira, gouverneur de Suô, mais en 1619 il passe au fief de Kishiwada. Après quoi, en 1661, le seigneur de Kishiwada le constitue en fief pour son fils cadet Takanari qui devient un homme de la bannière du shogun, *hatamoto*. Cependant, son descendant à la troisième génération, Hirotaka, se suicide en 1720 et ses terres deviennent territoire shogunal. Un siècle plus tard, en 1816, le village est à nouveau confié au fief de Kishiwada jusqu'en 1861, puis pendant un an, est intégré au fief de

Sekiyado. Entre 1862 et 1865, il redevient territoire shogunal, mais à partir de 1865, passe aux mains du seigneur d'Aizu, protecteur de Kyôto, en tant que terres dédiées à cette fonction. A la différence des trois autres villages de l'*ujiko*, Usa.ida a donc connu plusieurs changements de fiefs et une longue période de contrôle direct du shogunat. En terme de production agricole, son imposition est fixée à 537 *koku* pendant l'essentiel du XVII^{ème} siècle, et revue à la hausse à la fin de la période, à 569 *koku*. En 1813, le nombre de foyer est d'environ 70, selon la lettre envoyée au préfet d'Ôsaka. Aussi, Usa.ida est un village beaucoup plus petit que les trois autres villages de l'*ujiko* tant au niveau de sa population que de sa capacité de production, mais également de la surface de son territoire (cf. carte 7).⁵³⁷

Mais ce n'est pas tout, deux autres points méritent d'être signalés à propos d'Usa.ida. Tout d'abord, pendant 40 ans et jusqu'en Kyôhō 4 (1719), il a cessé de faire partie de l'*ujiko* du sanctuaire Ôiseki, avant de le réintégrer :

Document IV- 5 :⁵³⁸

Notes.

1) Des membres de l'*ujiko* de la grande divinité lumineuse Ôiseki, il n'en était pas peu dans notre village, mais ils se retirèrent du *za* près de quarante ans auparavant et maintenant ils en sont éloignés. Cependant, comme maintenant nous voulons intégrer le *za* comme autrefois, nous en avons fait la demande aux cinq [villages] de l'*ujiko* et après discussions, nous intégrons le *za* comme jadis. Toutefois, comme il avait été dit que la rupture était définitive, il devra désormais en être comme écrit ci-dessous.

2) Il est décidé que nous siégerons entre Hineno et Nagataki.

3) Il est décidé que lors des processions, nous serons placés après Nagataki de l'Ouest.

Il en sera ainsi. Qui plus est, en ce qui concerne la divinité, nous ne nous opposerons pas [aux décisions prises lors des] discussions de l'*ujiko*, et ce quel que soit le sujet. Pour qu'il en soit ainsi à l'avenir,

Le 27 du 3^{ème} mois de l'année du sanglier Kyôhō 4 (1719)

Représentants de l'*ujiko* d'Usa.ida

Shôya

Gonsaemon (sceau)

Même village

Gisaemon (sceau)

Même village

Gonshichi (sceau)

Village de Hineno

Village de Kaminogô

Les trois *ban* de Nagataki

Pour les membres de l'*ujiko* de ces cinq [lieux].

⁵³⁷ Ces informations sur les villages proviennent essentiellement de SISS 2 et 3, p. 3 à 8.

⁵³⁸ SISS, p. 483 (document SISS-XXVII)

Bien que ce document ne nous donne guère de détails sur les raisons qui en sont à l'origine, il nous permet de savoir qu'Usa.ida est sorti de l'*ujiko* et des affaires du *za* du sanctuaire Ôiseki depuis environ quarante ans, ce qui remonte aux alentours de 1679. Il s'agit d'une « note », *oboe*, qui est dans les faits une attestation, rédigée par les représentants de l'*ujiko* d'Usa.ida après avoir obtenu de l'*ujiko* des autres villages de pouvoir réintégrer le *za* et à qui elle est adressée. Un élément du premier paragraphe interpelle : il est dit qu'à Usa.ida, les membres de l'*ujiko* sont nombreux. Autrement dit, l'ensemble du village n'est pas membre de l'*ujiko* du sanctuaire Ôiseki, ce qui constitue une différence notable avec les sanctuaires Kasuga et Shinoda ! D'ailleurs il est bien question de *za* : comme dans le cas de la vallée Yokoyama, nous sommes face à un groupe de fidèle dont l'appartenance constitue une sorte de privilège. Dans le même esprit, la partie listant les destinataires commençant par les villages, nous pourrions nous attendre à ce que ce texte soit adressé aux « membres de l'*ujiko* de ces cinq villages », mais ce dernier mot est bel et bien absent. Ce n'est toutefois pas une erreur, cette information est à prendre au pied de la lettre : le document n'est pas adressé aux villageois en général, mais aux gens de ces villages qui appartiennent à l'*ujiko*. Autrement dit, tous les habitants des quatre villages n'en sont pas membres. Cette lettre nous apprend également que lors des discussions, deux choses ont été décidées : la place des gens du village lors des assemblées des fidèles, et leur placement durant les processions. Ces considérations triviales en apparence ont pourtant été jugées importantes et font l'objet de cette attestation : c'est qu'elles doivent permettre d'éviter d'éventuelles disputes sur ces sujets. Enfin, les représentants de l'*ujiko* d'Usa.ida promettent de ne pas remettre en cause les décisions prises lors des discussions de l'ensemble des fidèles, ce qui constitue un premier aperçu du fonctionnement de ce groupe au début du XVIII^{ème} siècle.

Le second point que nous souhaitons évoquer concerne les actes de violence dont ont fait preuve les gens de ce village plus d'un siècle après, lors de la fête du 2 du 4^{ème} mois d'Ansei 4 (1857). Andô Seiichi et les rédacteurs du volume SISS 2 et 3⁵³⁹ ont déjà présenté cet épisode, aussi nous n'en ferons qu'un bref résumé. Tout d'abord, il faut savoir que si lors de cette fête, l'*ujiko* porte un palanquin sacré (*mikoshi*) en procession jusqu'au mont Funaoka, il n'y a qu'un seul palanquin porté chaque année par un village différent. De plus, ce village doit également assurer la protection de l'événement : il faut donc s'assurer de vingt-quatre porteurs et d'au moins trente surveillants. Mais à cette époque, il n'y a plus que quinze ou

⁵³⁹ Andô Seiichi, *op. cit.*, p. 173 – 174, et SISS 2 et 3, p. 83.

seize membres de l'*ujiko* à Usa.ida, nombre bien trop insuffisant pour s'occuper de ces deux tâches. Aussi ont-ils engagé des gens hors de l'*ujiko*, dont certains n'habitent même pas Usa.ida, pour compléter leurs effectifs.

Au moment du départ, ces porteurs ont renversé sept ou huit fois le palanquin, avant de démarrer et de partir en courant. Le résultat de ce comportement est une route endommagée, et de nombreux blessés. Qui plus est, ils ont renversé des anciens qui essayaient de les calmer, avant de les battre et de les jeter dans la rivière. Devant ce spectacle, la foule s'est dispersée et, personne ne les arrêtant, les porteurs ont redoublé de violence. Arrivés dans une portion de route étroite, ils accélèrent, poursuivant les spectateurs, s'emparent d'une personne qui essayait de les calmer et la battent. Puis, « un des officiels en déplacement » essaie à son tour de les arrêter. Andô Seiichi n'est pas très explicite à leur sujet, mais nous pouvons supposer que ces « officiels » sont un ou plusieurs vassaux du seigneur de Kishiwada, venus s'assurer du bon déroulement de la fête. Or face à lui, les porteurs jettent le palanquin et, s'emparant de sa personne, le frappent avec des pieux trouvés dans des rizières voisines. Après ces événements, les trois autres villages ont porté plainte auprès de l'intendant du fief, et après avoir expliqué les événements, ont ajouté qu'Usa.ida étant un territoire shogunal, ils avaient agi ainsi car ils devaient penser que « si quelques légers incidents survenaient, [les autorités] fermeraient les yeux ».

Andô Seiichi ne va malheureusement pas plus loin dans l'analyse de cet incident, et quant à nous, nous n'avons pas encore pu avoir accès à la documentation qui le concerne. Nous ne savons donc pas comment il s'est achevé, mais nous pouvons douter que de tels actes de violence soient restés impunis, d'autant que des officiels du fief ont été agressés.

Il est toutefois intéressant de faire le parallèle entre ces actes de violence et d'autres que nous avons déjà vu auparavant : les destructions après la fête, perpétrées par le groupe de jeunes de Matsumurô à Murodô (première partie) et les disputes relatives à l'ordre de passage des danses des jeunes de villages, dans la vallée Yokoyama (troisième partie). Cette fois, nous ne pouvons savoir s'il s'agissait de jeunes constitués en un « groupe de jeunes du village ». C'est d'ailleurs peu probable puisque, nous l'avons dit, tous les porteurs n'étaient pas d'Usa.ida. Mais il s'agissait sans doute d'hommes entrant dans la catégorie des « jeunes ». Or depuis la fin du XVIII^{ème} siècle, il semble que les groupes de jeunes sont de plus en plus violents dans leurs rapports avec les autres villageois. Ici, cette tendance à la violence a peut-être été exacerbée par l'absorption d'alcool, qui est une pratique fréquente lors de ces fêtes, a fortiori lorsqu'il s'agit de porter un lourd palanquin sur une longue distance. Mais la faiblesse de l'encadrement « local » est également un facteur important : il n'y aurait eu que quinze ou

seize membres de l'*ujiko* parmi les cinquante-quatre personnes nécessaires pour porter le palanquin et assurer la sécurité. Autrement dit, la quarantaine de personnes qui n'habitaient pas Usa.ida n'avaient pas d'intérêt personnel à ce que la fête se passe sans incident. Des gens complètement étrangers au sanctuaire et à ses villages s'étant vu confier l'exécution de la principale cérémonie du sanctuaire, il n'est donc pas surprenant qu'ils n'aient pas fait preuve de beaucoup de sérieux et qu'au final, cela se soit mal passé.

Mais la faiblesse du nombre de membres de l'*ujiko* à Usa.ida est une information importante : jugés « nombreux » en 1719, la lettre à l'intendant de 1813 que nous avons déjà évoquée (cf. tableau 11) parle encore de trente foyers sur soixante-dix. Et quarante-quatre ans plus tard, ils n'y a plus que quinze personnes à pouvoir participer activement à la procession.

2) Structure du *miyaza* du sanctuaire Ôiseki :

Il n'y a pas que le sanctuaire Ôiseki au sein du territoire formé par les villages de l'*ujiko*. Lors de la dispute entre le *shasô* et le prêtre, le Jigen-in écrivit à l'administration du fief de Kishiwada pour expliquer que les cérémonies de *sengû* d'autres sanctuaires lui étaient également confiées, et le fief demanda en retour de plus grands détails. Le Jigen-in envoya alors une liste des sanctuaires en question, avec les noms de leurs prêtres, lorsqu'ils en avaient.⁵⁴⁰

Grâce à cela, nous savons qu'au sein du village de Hineno, se trouve : le Nonomiya, un sanctuaire dédié à la divinité Niu, ainsi que son sanctuaire secondaire dédié à Fukujin, divinité de la bonne fortune, mais sans nom de prêtre ; le Kubodô, dédié à Daijizai-Tenjin et son sanctuaire secondaire également dédié à Fukujin, dont le prêtre est Jiemon de « Nishiue » ; un sanctuaire Ebisu de Noguchi dont le prêtre est Heishirô de Noguchi ; et enfin, le sanctuaire de Shindômiya dédié à Daijizai-Tenjin et dont le prêtre est Satarô de Kaminogô. Que le prêtre de ce dernier vienne du village voisin de Kaminogô est un particularisme intéressant, nous en reparlerons lorsque nous verrons le *miyaza* lui-même.

A Kaminogô se trouve un sanctuaire principal, dédié à Daijizai-Tenjin et son sanctuaire subordonné dédié à Fukujin, dont le prêtre est Yûji du « village central ». Se trouvent également un Wakamiya lui-aussi dédié à la même divinité et dont le prêtre est Ichibei du « village du haut », et un sanctuaire dédié à Gozutennô dans le « village du bas », dont le prêtre est Shôhachi de ce même village. Les appellations « village du haut », « village du bas » et « village central » doivent correspondre à des subdivisions de Kaminogô. Le plus

⁵⁴⁰ SISS, p. 447 – 448 (document SISS-IX). Il est probable que les prêtres qui apparaissent ici ne le sont que temporairement dans le cadre d'une prêtrise tournant au sein d'un petit nombre de membres du *miyaza*.

grand sanctuaire étant situé au « village central », nous pouvons penser qu'il s'agit du bourg principal, tandis que le « village du bas » fait peut-être référence à la partie de Kaminogô qui se trouve en plaine.

A Usa.ida il semble n'y avoir qu'un sanctuaire dédié à Gozutennô et ses cinq sanctuaires inférieurs réunis dans son enceinte. Le nom du prêtre n'est pas donné.

Enfin, les sanctuaires du Nagataki n'apparaissent pas : il est probable que le prêtre du sanctuaire Aritôshi ou son *shasô*, était responsable des *sengû* dans ce village, et non le Jigen-in. Toutefois nous savons par d'autres sources qu'outre le sanctuaire Aritôshi, trois autres sanctuaires existaient, dédiés respectivement aux divinités Gozutennô, Kasuga et Amaterasu.⁵⁴¹

On voit que le sanctuaire Ôiseki est loin d'être le seul dans ces villages. Les membres de son *ujiko* ont probablement un rapport avec ces autres sanctuaires, nous allons voir lequel.

Dans le cadre d'une dispute opposant Okamoto à l'*ujiko* et portant sur les droits sur le mont Okayama, les officiers villageois se voient contraints en 1813 d'expliquer au préfet d'Ôsaka pourquoi ils ont signé un précédent document, au nom des « villages de la divinité tutélaire ». Ils répondent⁵⁴² que cette divinité est celle du sanctuaire Ôiseki, puis poursuivent en une longue description dont l'objectif est d'expliquer pourquoi le *miyaza* du sanctuaire et ses membres ne sont pas seuls concernés par cette affaire. En effet, les villages sont divisés en deux groupes : les familles du *za* (*zake*) et celles qui n'en font pas partie (*hors-za*, *zagai*). Depuis longtemps, les personnes ayant un lien de sang (en ligne masculine) avec les anciennes familles du *za* peuvent être membre de l'assemblée du sanctuaire. Tandis que les familles qui, n'ayant pas d'héritier mâle, ont dû en adopter un, sont devenues *zagai*. Cependant, lorsque des familles *zagai* adoptent un héritier venant d'une famille du *za*, elles redeviennent membre de l'assemblée. Malgré cela, les familles *hors-za* ont vu leur nombre augmenter, jusqu'à atteindre un nombre de foyers proche de celui des familles de *za*, comme le montre le tableau 11 ci-dessous. Aussi est-il advenu que ces gens participent également aux fêtes : alors qu'il existe clairement deux types de familles avec des statuts et des droits distincts, les deux sont désormais considérés en tout point comme des membres de l'*ujiko*, excepté pour ce qui est de la participation aux cérémonies du *za*.

⁵⁴¹ SISS p. 493 – 495 (document SISS-XXVIII). A noter : pour les trois premiers villages, seul Ebisu est une divinité du Shintô, toutes les autres divinités sont liées au bouddhisme.

⁵⁴² Idem.

Tableau 11 : Nombre de foyers dans les quatre villages, d'après le document SISS-XXVIII

	Hineno	Kaminogô	Nagataki	Usa.ida	Total
Familles du <i>za</i>	270	150	126	30	576
Familles hors- <i>za</i>	210	130	144	40	524
Total	480	280	270	70	1100

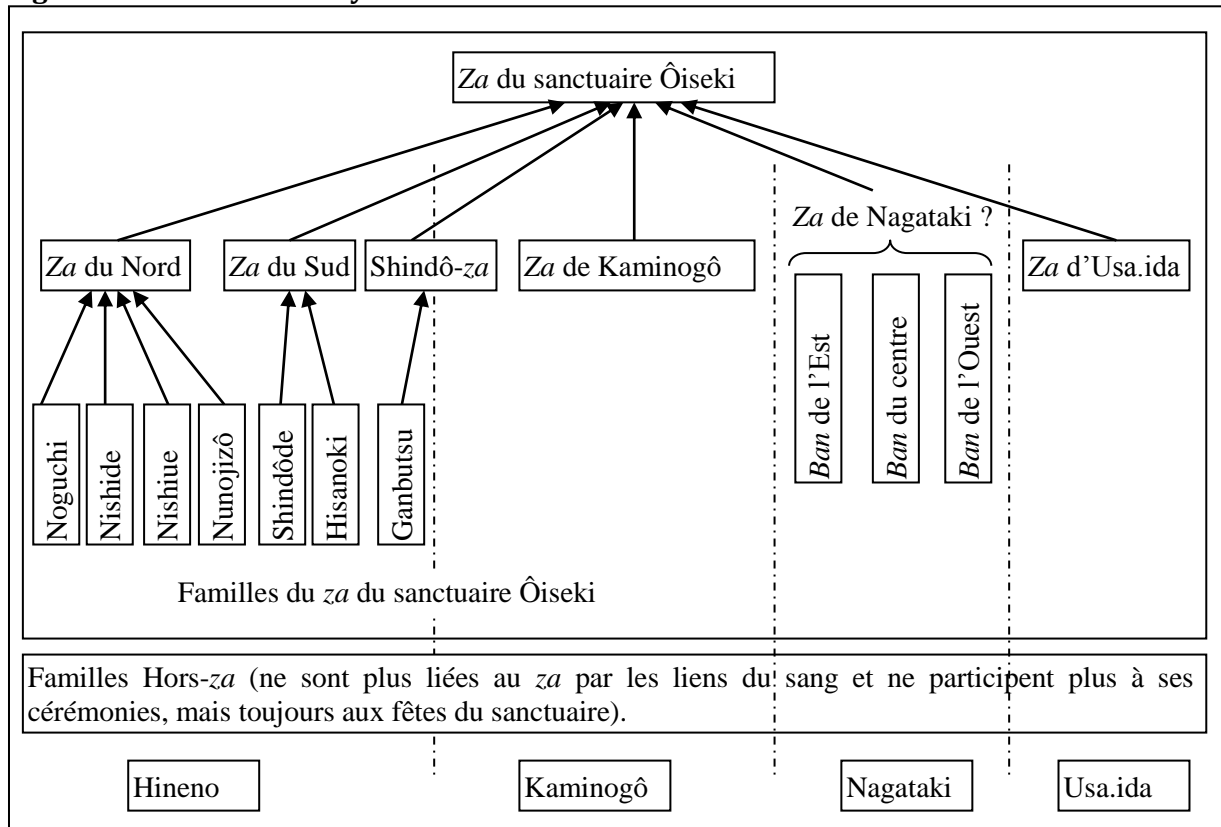
En outre, les officiers villageois ajoutent que d'autres *miyaza* ont été formés : celui du sanctuaire Nonomiya à Hineno, pour lequel il n'est pas tenu compte des questions de lignée, tout le monde pouvant l'intégrer à condition d'en payer le droit d'entrée. Autrement dit, d'après ce document, ce *miyaza* concerne l'ensemble des habitants de Hineno capable de déboursier la somme demandée. A Kaminogô également un *miyaza* du sanctuaire Tenjin fonctionne sur le même principe, et à Usa.ida, c'est le *miyaza* du sanctuaire Gozutennô qui correspond à cette organisation. A Nagataki, les sanctuaires Gozutennô, Kasuga et Amaterasu sont réunis en un seul endroit appelé « sanctuaire du milieu », Nakanomiya, dont l'assemblée ne prête pas plus attention aux questions de lignées privilégiées que les trois précédentes.

On peut encore améliorer notre compréhension du *miyaza* du sanctuaire Ôiseki en étudiant le registre des revenus et dépenses de 1673.⁵⁴³ Nous n'allons pas l'exposer en détail, du fait de sa longueur et de son aridité, cependant, nous voyons apparaître le fait que le *za* du sanctuaire Ôiseki est partagé en trois *za* subordonnés : le *za* du Nord (*Kita-za*), le *za* du Sud (*Minami-za*) et le *za* de Shindô (*Shindô-za*). Cependant, les dernières lignes montrent que les dépenses sont réparties entre Nagataki, divisé en Est, Centre et Ouest, ce qui correspond au trois *ban*, Kaminogô, Hineno et Shindô-*za*. Autrement dit, le *miyaza* du sanctuaire Ôiseki est partagé en quatre sous-ensembles, un par village, plus un pour le Shindô-*za*, dont nous reparlerons plus loin. Parmi ces sous-ensembles, Hineno est subdivisé en deux, avec un *za* du Nord et un *za* du Sud, et Nagataki en trois, avec une assemblée par *ban*, les deux paraissent ne pas avoir eu de *za* à l'échelle du village, quoique ce ne soit pas aussi clair pour Nagataki. Notons qu'Usa.ida n'apparaît pas dans ce registre. Or, il semble peu probable que le *za* d'Usa.ida ait été exonéré de participation aux frais des cérémonies du *miyaza* du sanctuaire Ôiseki. Mais nous avons vu plus haut qu'aux alentours de 1679, ce village n'était plus dans l'*ujiko*. Était-ce déjà le cas en 1673 ? Ou peut-être seraient-ce des problèmes liés à la répartition des frais qui ont amené Usa.ida à quitter le *miyaza* ? Il est en tout cas probable qu'à l'image des trois autres villages, Usa.ida ait constitué sa propre subdivision de l'assemblée du sanctuaire, composé d'un seul *za*, lorsqu'il était membre de l'*ujiko*.

⁵⁴³ SISS p. 486 – 492 (document SISS-XXVI).

Nous l'avons déjà évoqué, au sein du village de Hineno, se trouve un sanctuaire Nonomiya dont le *miyaza* est formé de la totalité de l'*ujiko* capable de payer pour y entrer⁵⁴⁴. Un document le concernant et datant de Bunsei 10 (1827)⁵⁴⁵, adressé par les responsables du *za* du Nord (*Kitaza-sewanin* 北座世話人) à leurs homologues du *za* du Sud, nous permet de comprendre que l'assemblée de ce sanctuaire est également constitué de deux parties, Nord et Sud. Cependant, le fait qu'à l'échelle du sanctuaire Ôiseki il ne soit pas question de « *za* du Nonomiya » mais de *za* du Nord et du Sud, tendrait à indiquer que les membres du *za* du Nord et du Sud du sanctuaire Nonomiya, qui ont un lien de sang leur permettant d'être membres légitimes du *miyaza* du sanctuaire Ôiseki, forment respectivement les *za* du Nord et du Sud du sanctuaire Ôiseki.

Figure 6 : Structure du miyaza du sanctuaire Ôiseki



Si les *za* du Nord et du Sud ont un lien étroit avec le sanctuaire Nonomiya, le Shindô-*za* est, lui, en rapport avec un autre sanctuaire de Hineno, le Shindômiya. Shindô peut s'écrire « la nouvelle route », mais également le « nouveau bâtiment religieux (*dô* 堂) ». Andô Seiichi s'est – brièvement et sans approfondir – penché dessus dans ses recherches⁵⁴⁶, utilisant des

⁵⁴⁴ Excepté peut-être, les membres de l'*ujiko* du sanctuaire Shindômiya, comme nous le verrons plus loin.

⁵⁴⁵ Document de la famille Furuya, 1 – 56 ; [古谷和之所蔵文章・1 – 56].

⁵⁴⁶ Andô Seiichi, *op. cit.*, p. 185 à 190.

documents appartenant à la famille Sagan, auxquels nous n'avons pas eu accès. Nous allons donc essayer⁵⁴⁷ de résumer les informations qu'il a apportées.

Selon ce qu'Andô Seiichi a pu tirer des documents qu'il a étudiés, le *Shindô-za* est le groupe de personnes qui prient au sanctuaire Shindômiya. Ce sanctuaire serait plus récent que les autres : en 1590, à la suite des combats entre Hideyoshi et le temple Negoro-ji, l'ancêtre de la famille des *shôya* de Hineno, Sagan Genroku, s'enfuit au mont Kôya après la défaite du parti du Negoro-ji auquel il était lié, craignant la punition que ne manquerait pas de lui infliger Hideyoshi. Plus tard, se rendant compte qu'aucun châtement ne pèse sur lui, il rentre à Hineno, mais il lui est refusé de participer au *miyaza* du sanctuaire Hineno (Ôiseki) car, s'étant éloigné du village pour un temps, il est considéré comme ayant quitté l'*ujiko*. Aussi décide-t-il de bâtir son propre sanctuaire, le Shindômiya, pour protéger sa famille, laquelle en devint l'*ujiko*.

Nous ne pouvons affirmer que cette histoire, provenant d'un document daté de 1844, soit complètement fausse, mais il est sûr qu'elle est en partie inexacte. Notamment, elle prétend que la famille de Sagan Genroku a été en quelque sorte exilée de l'*ujiko* du sanctuaire Ôiseki, alors que le *Shindô-za* fait clairement partie du *miyaza* du sanctuaire Ôiseki dans la deuxième moitié du XVII^{ème} siècle. Par ailleurs, son éloignement du *za* du sanctuaire Ôiseki est d'autant moins probable que celui-ci est a priori le lieu où se discute notamment les questions d'irrigations, et que la famille Sagan est sûrement l'une des plus riches des environs. Discuter de l'irrigation sans l'un des plus gros propriétaires terriens n'a pas de sens, a fortiori quand celui-ci finit par devenir *shôya* héréditaire. Bien sûr, il est possible qu'après quelques années ou décennies de quarantaine, la famille Sagan se soit à nouveau imposée, aidée en cela par sa mainmise sur le principal des offices villageois, mais nous tendons à penser que l'*ujiko* dont cette famille a été écartée est celui du Nonomiya, le sanctuaire du village Hineno, ce qui expliquerait qu'ayant fondé son propre sanctuaire en parallèle du Nonomiya, avec un *miyaza* particulier, cette famille a pu reprendre sa place dans le *za* du sanctuaire Ôiseki.

Reprenons les propos d'Andô Seiichi. Cette assemblée était partagée entre *za* (sièges) de gauche et *za* de droite. Selon une note, le *za* de gauche est formé des descendants de Genroku ; même jeune, son descendant est automatiquement le chef de *za*, siégeant en face du

⁵⁴⁷ Andô Seiichi se contente trop souvent de paraphraser les documents, sans les analyser réellement. Les cinq pages et demie qu'il a consacrées au *Shindô-za* sont emblématiques de cette pratique et, l'auteur citant des passages de textes difficilement compréhensibles sans les expliquer, donne souvent l'impression de ne pas les comprendre. Par ailleurs, il est complètement passé à côté du lien entre sanctuaire Ôiseki et *Shindô-za*, attestés dès le milieu du 17^{ème} siècle.

chôja 長者, la personne la plus âgée du *za* ; et même s'il devient prêtre, il restera chef du *za*. De plus, « du fait du petit nombre de membres », s'il n'y a pas de *toshiyori* venant du *za* de gauche, l'un de ceux du *za* de droite devra céder sa place au plus âgé des membres du *za* de gauche. Enfin, il semble qu'à partir de 1760 et pendant quelques années, une querelle ait éclatée au sein du *za* à propos de ces fonctions, mais le travail d'Andô Seiichi étant assez peu clair, nous préférons en rester là en espérant pouvoir un jour éclairer le fonctionnement de cette organisation particulière. Car outre le fait d'avoir été créé de toute pièce par l'ancêtre du *shôya*, ce *miyaza* a une autre caractéristique intéressante pour l'organisation sociale locale : il est à cheval entre Hineno et Kaminogô. Nous avons déjà vu un peu plus haut que vers 1800, le prêtre était un habitant de Kaminogô, et un document⁵⁴⁸ de 1815 signé de dix représentants de cette assemblée, nous montre que cinq d'entre eux habitent à Hahayama, l'un des hameaux de Kaminogô, tandis que les cinq autres vivent dans divers bourgs de Hineno.

Revenons aux *za* du Nord et du Sud. Nous avons déjà évoqué le fait qu'ils étaient probablement l'émanation de leurs équivalents du sanctuaire Nonomiya. Mais nous pouvons aller plus loin dans leur compréhension : à cause d'une longue et couteuse querelle au début du XIX^{ème} siècle, de lourds emprunts ont été effectués dont les intérêts se sont accumulés. Ne pouvant les rembourser, l'*ujiko* demande, en 1815, aux officiers villageois de négocier avec les prêteurs qui acceptent finalement que l'*ujiko* ne rembourse pas les intérêts, lui permettant de se concentrer sur le principal qu'il devra rembourser sur cinq ans. L'*ujiko* fixe le mode de remboursement suivant (cf. tableau 12) : la somme est partagée entre les subdivisions des différents *za* de Hineno, les « *za* inférieurs », et chacun rédige une attestation à l'adresse des cinq *toshiyori* du village. Sept de ces attestations⁵⁴⁹ nous sont parvenues, sans que nous puissions savoir si cela correspond à la totalité de ces *za* inférieurs ou à une partie seulement. Toutefois, cela nous permet de savoir comment sont organisés les *za* du Nord et du Sud.

Le *za* du Nord est constitué d'au moins quatre *za* inférieurs, ceux de Noguchi, Nishiue, Nunojizô et Nishide, et le *za* du Sud est à tout le moins formé de deux *za*, ceux de Shindôde et de Hisanoki. Or tous ces noms correspondent à des hameaux de Hineno, ce qui laisse entendre que les deux *za* sont composés de *za* inférieurs centrés sur chaque hameau. Toutefois, les représentants signant ces documents habitent parfois d'autres localités, ce qui indique que si cette règle a pu être vraie à une époque, ce n'était plus vraiment le cas au début du XIX^{ème}

⁵⁴⁸ Documents de la famille Furuya, 7 – 142 ; [古谷和之所蔵文章・7 – 142].

⁵⁴⁹ Documents de la famille Furuya, 7 – 138, 7 – 139, 7 – 140, 7 – 141, 7 – 142, 7 – 144, 7 – 145 ; [古谷和之所蔵文章・7 – 138, 7 – 139, 7 – 140, 7 – 141, 7 – 142, 7 – 144, 7 – 145].

siècle. Le *Shindô-za* est également présent, et il semble constitué d'un *za* inférieur appelé *Ganbutsu*, mais nous ne savons pas s'il est constitué d'autres *za* inférieurs ou non, quoi que ce soit peu probable puisqu'il est censé n'avoir que peu de membres. Il est plutôt probable que le *Shindômiya* soit situé à *Ganbutsu*, hameau bordurier des deux villages *Hineno* et *Kaminogô*, ce qui expliquerait la composition de ses membres. A ce sujet, les dix représentants qui signent le document viennent pour moitié de *Hahayama* à *Kaminogô*, et les autres de divers hameaux : un de *Ganbutsu*, deux de *Nakano*, un de *Shindôde* et un de *Noguchi*.

Ainsi, à *Hineno*, il apparaît que plusieurs hameaux (sinon la totalité) se sont constitués en assemblées, qui forment les *za* inférieurs des trois *za* regroupant les familles membres du *za* du sanctuaire *Ôiseki* : les *za* du Nord et du Sud, et le *Shindô-za*. Ces documents ne nous permettent pas de mieux connaître l'organisation interne de ces assemblées : les signataires sont des « représentants » de ces *za* inférieurs, mais dans ce contexte, ce sont surtout les garants du bon remboursement de la part de la dette qui a échu à leur groupe.

Toutefois, un document de 1664 relatif à une dispute territoriale avec *Okamoto* à propos des terres du mont *Funaoka*, indique qu'après la bataille contre le temple *Negoro-ji*, les cérémonies au sanctuaire *Funaoka* et les processions qui s'y rendaient ont été interrompues. A la place, dix chefs de *za*, *zatô* 座頭, ont effectué tous les ans jusqu'en *Manji 3* (1661) une cérémonie simplifiée. Ceci nous permet de savoir qu'au début de l'époque d'Edo, existaient dix personnes occupant une place assez élevée dans l'organisation des fidèles du sanctuaire pour être assimilés dans un récit postérieur à des chefs de *za*. Cependant, pour autant que nous ayons pu le voir, les personnes ayant ces fonctions n'apparaîtront plus après cet épisode. Bien entendu, cela ne signifie pas que ces fonctions ont disparu. En revanche, elles semblent avoir perdu en importance, en faveur des personnages que nous avons déjà rencontrés : le *bettô* *Jigen-in*, le *jinin* et *toshiyori* *Furuya Rokuemon*, et d'une manière plus générale, les officiers villageois de *Hineno*.

B) Ôiseki-jinja : conflits et conséquences :

1) Querelles autour du sanctuaire Ôiseki et retombées :

Dans les points précédents, nous avons déjà eu l'occasion d'évoquer divers conflits et certaines de leurs conséquences pour l'*ujiko* ou le sanctuaire. Lors de la description du mont *Funaoka*, nous avons souligné qu'à partir de l'époque d'Edo, il se trouve désormais sur le territoire d'*Okamoto*, village que ne fait pas partie de l'*ujiko*, ce qui est une source de conflits. Nous avons également parlé à plusieurs reprises de la querelle qui opposa le prêtre au moine *shasô* dans les dix dernières années du XVIII^{ème} siècle et les toutes premières du XIX^{ème}

siècle. Nous allons ici développer un peu plus longuement ces deux conflits, avant d'en aborder les conséquences pour les fidèles et le sanctuaire.

a) La dispute entre le *shasô* Jigen-in et le prêtre (1791 – 1804) :

Les documents relatifs à la dispute entre le prêtre et le Jigen-in sont extrêmement nombreux : ils couvrent près de cent pages dans le SISS 6, sur une période allant de 1791 à 1808. Nous n'allons pas entrer dans tous les détails de cette affaire, qui sont, disons-le, assez rébarbatifs mais nous concentrer sur l'essentiel de la dispute, à savoir ses raisons et ses conséquences, assez simples à exposer.

En 1791, à la fin du *sengû* du sanctuaire inférieur Mizoguchi, le moine du Jigen-in s'aperçoit que l'ancien *gohei* a disparu. Demandant à Shikibu s'il a une idée de l'endroit où il se trouve, celui-ci répond qu'il l'a amené chez lui parce qu'il voulait « l'avoir à portée de main ». Le prêtre finit par dire qu'il va l'apporter mais qu'il ne sait pas quand car, les souris ayant mangé la partie en papier, il lui faut le refaire. La question de qui doit placer l'ancien et le nouveau *gohei* dans le sanctuaire lors d'un *sengû* (*sengû* opéré avant et après des réparations du sanctuaire ou lors de la fête du 4^{ème} mois quand le *gohei* est placé dans le palanquin) est le point de départ de cette affaire. Jusqu'à présent, le moine effectuait seul les cérémonies, le prêtre n'ayant que le droit d'y assister. En s'emparant d'un *gohei* et exprimant son désir de le porter lui-même au sanctuaire, le prêtre essaye d'affirmer ses propres prétentions sur le sanctuaire et ses cérémonies. D'autant que nous apprendrons un peu plus tard qu'il avait demandé à un artisan de faire préparer des baguettes de bois pour en fabriquer un nouveau : ce n'est pas l'ancien *gohei* qu'il veut placer, mais un nouveau qu'il aura lui-même fabriqué. Or, jusqu'à présent, il revenait au Jigen-in de donner l'ordre à un artisan de préparer les baguettes de bois. Le prêtre s'oppose donc à lui sur tout ce qui a trait au *gohei* : fabrication, conservation et manipulation. Il assoit ses prétentions sur une tradition orale, mais en face, le Jigen-in est en mesure de présenter des documents écrits pour réfuter les arguments du prêtre.

En 1793, Furuya Rokuemon demande à vérifier les *gohei* la veille de la fête du 4^{ème} mois, et ce faisant, le moine et lui se rendent compte qu'il en manque. Interrogeant Shikibu, celui-ci répond qu'il ne sait rien de cela. Plus tard, au cours du 10^{ème} mois, les « fonctionnaires de l'*ujiko* » arrivent à convaincre le Jigen-in de laisser le prêtre déposer l'un des *gohei* dans le sanctuaire, en échange de quoi ils mettraient une chaîne sur la porte dont seul le Jigen-in aurait la clef. Le Jigen-in finit par accepter, et le prêtre semble faire de même, mais, prétendant que son fils Ôkura n'est pas d'accord, il refuse finalement. Jusque-là, les

villageois essayaient de négocier un arrangement entre le Jigen-in et le prêtre, mais cette fois, Shikibu décide d'écrire au préfet des temples et sanctuaires de Kishiwada, sans l'assentiment du *shôya*. La question de la clef du sanctuaire et de la personne qui la possède est posée : celui qui détient la clef maîtrise ce qui se passe dans le sanctuaire et a de fait l'ascendant sur les autres religieux.

Plus tard, en 1796, le matin de la fête du 4^{ème} mois, le Jigen-in découvre que le prêtre l'attend dans le sanctuaire accompagné de son fils Ôkura. Shikibu demande alors à ce que son fils participe à ses côtés aux cérémonies, car il a décidé d'en faire son apprenti. Mais cela lui est refusé : Ôkura doit attendre dans le couloir extérieur. Puis, l'année suivante, au matin de la fête, Shikibu prétend que les moines sont tellement nombreux qu'il ne peut plus s'asseoir, le lieu étant trop étroit. Les officiers villageois essayent de lui faire entendre raison, mais il décide de rentrer chez lui. A la place, et de manière exceptionnelle, les *toshiyori* Tokuemon et Furuya Rokuemon le remplacent. Nous pouvons ici penser que, face au Jigen-in qui effectuait les rites accompagné de deux autres moines, le prêtre a voulu renforcer son parti lors des cérémonies en y faisant entrer son fils. Puis, comme cela lui a été refusé, il a voulu réduire le nombre de moines en prétextant qu'ils étaient trop nombreux pour la taille du lieu.

En 1798, quelques jours avant la fête du 4^{ème} mois, l'administration seigneuriale convoque les deux partis, les représentants de l'*ujiko* ainsi que les officiers villageois, mais elle se contente de leur ordonner de trouver un accord et de cesser leur dispute. Après négociations, menées par Rokuemon, un document est établi dans lequel nous apprenons que le Jigen-in a été chargé des cérémonies des quatre saisons et d'appel de la pluie, l'*ujiko* préparant les offrandes. Le prêtre n'y est pas mentionné. Ce n'est que lors de la cérémonie du 2 du 4^{ème} mois et durant les rites bouddhiques qu'il a un rôle, très secondaire. Notamment, il n'a pas la possibilité d'entrer dans la partie interne du sanctuaire (*naijin* 内陣). Et même s'il obtient quelques concessions, comme l'entrée dans le *naijin* lui est refusée, il décide de ne pas signer le document final. Le schéma « revendication-négociation-concession-refus de l'accord et nouvelles revendications », est un système que Shikibu puis Ôkura répèteront encore et encore, essayant chaque fois de gagner un peu plus sur le monopole du Jigen-in.

A la fin de cette même année, l'administration seigneuriale reçoit une lettre des Yoshida, lui disant qu'il est anormal qu'un prêtre de leur organisation ne puisse participer pleinement aux cérémonies, et rappelant les attestations signées par le prêtre et les villageois les engageant à s'en remettre à eux en cas de contestation des droits du prêtre. A la suite de ce courrier, le fief demande au Jigen-in et à Furuya Rokuemon d'enquêter sur les ancêtres de Shikibu, ce que fait le moine, nous apportant ainsi des informations suffisantes pour dresser la

généalogie du prêtre. Le 11^{ème} mois, le Jigen-in se lance également dans une enquête intéressante : en tant que *bettô* de l'un des Cinq Sanctuaires d'Izumi, il se renseigne sur l'état des relations prêtres-*shasô* dans d'autres sanctuaires de même qualité.

En 1799, les grands *shôya* Umanotarô de Kashii et Gendayu de Hatakechû viennent essayer de résoudre la dispute. Ils comparent les écrits conservés par le Jigen-in aux histoires que le prêtre considère être une tradition orale, notamment que, les divinités célébrées dans le sanctuaire étant mâle et femelle (Susanoô et Amaterasu), le *shasô* et le prêtre doivent effectuer ensemble les rites de *sengû*. Le prêtre ajoute également que n'ayant pas de clef, il ne peut s'occuper correctement du sanctuaire puisqu'il doit sans cesse la demander au Jigen-in. Il souhaite donc en avoir une à sa disposition. Mais du fait de ses demandes incessantes et des affirmations sans preuves qu'il émet, il finit par s'aliéner l'ensemble de l'*ujiko*, qui commence à envisager de « l'éloigner », c'est à dire de le faire quitter l'*ujiko*. Mais comme cela signifierait qu'il n'y aurait plus de prêtre et que l'*ujiko* ne sait pas qui lui trouver comme successeur, cette proposition ne va pas plus loin. Toutefois, nous noterons avec intérêt que lorsque le Jigen-in s'est renseigné sur les disputes impliquant des prêtres dans les autres sanctuaires de la province, il a appris que quarante ou cinquante ans auparavant, le prêtre du sanctuaire Abiko s'était opposé à l'*ujiko* mais qu'il avait lâché prise lorsque celui-ci avait menacé de l'expulser. Le Jigen-in a peut-être communiqué cela à l'*ujiko* dans l'espoir déçu que les mêmes pressions aboutissent au même résultat. De nouvelles négociations ont lieu à la suite de ces discussions, mais Shikibu refuse d'accepter que les écrits du Jigen-in servent de base au nouveau règlement. Apprenant cela, le Jigen-in déclare que quelques soient les concessions qu'il fera, le prêtre ne sera pas satisfait et il se retire. Pendant l'année qui s'écoule, d'autres négociations auront lieu, mais elles échoueront à leur tour.

En 1800, le Jigen-in finit par consulter l'Omuro-Gosho, qui est le supérieur de la branche de l'école Shingon à laquelle il appartient, inquiet que les Yoshida lui fassent un procès. Celui-ci lui répond que beaucoup de temples et monastères de leur école sont *shasô* ou *bettô* et que rien n'empêche le Jigen-in de l'être.

L'année suivante, l'administration seigneuriale convoque à nouveau la plupart des protagonistes, jusqu'aux artisans impliqués dans les réparations du sanctuaire, pour les interroger. Elle en conclut que c'est le prêtre qui est en tort. Mais elle rappelle également qu'au début de la querelle il avait écrit au préfet pour lui demander de pouvoir déposer l'un des *gohei*, puis de participer aux cérémonies à égalité avec le Jigen-in, et que, lors de la dernière tentative d'accord, il avait obtenu de pouvoir porter la moitié des *gohei* dans le sanctuaire, d'entrer dans le *naijin* et de les donner au *shasô* pour qu'il les dépose. Il avait donc

obtenu bien plus que ce qu'il demandait sans pour autant accepter de mettre un terme à la dispute. De plus, la demande qu'il avait envoyée la première fois ne correspondait pas à ce qu'il a finalement négocié, devenant « de la paperasse inutile ». Le ton employé par les fonctionnaires du fief indique également implicitement qu'ils le soupçonnent de prendre l'administration à la légère. Ils exigent alors de lui qu'il mette sa réponse par écrit. Shikibu y explique qu'il s'est trompé sur sa place durant les cérémonies, mais qu'en ce qui concerne les *gohei* et l'exécution des rites, il veut être à égalité avec le *shasô*.

Début 1802, le Jigen-in apprend que du fait d'une dispute entre le *shasô* et le prêtre du sanctuaire Aritôshi de Nagataki, des hommes de la maison des Yoshida vont venir enquêter sur place et qu'ils pousseront jusqu'au Ôiseki-jinja. Ainsi que nous l'avons déjà dit, cette enquête reconnaîtra la méconnaissance du prêtre sur certains sujets, mais verra également le Jigen-in se voir reprocher le titre de *bettô* qu'il utilise parfois, les Yoshida prétendant qu'il s'agit d'un titre qu'eux seuls peuvent accorder, ce qui n'a pas été le cas. Nous pensons que cette affirmation des Yoshida n'est pas un propos général concernant tous les sanctuaires du Japon, mais plutôt l'affirmation d'un droit sur un sanctuaire dont le prêtre est affilié à leur maison. A la suite de cette visite, sur la suggestion et grâce à l'intercession des fonctionnaires du bureau des affaires religieuses du fief de Kishiwada, le Jigen-in demande aux Yoshida de lui accorder ce titre, ce qui sera fait. Mais malgré cela, la dispute ne s'achève toujours pas, de nombreux problèmes subsistant : la question du rôle du prêtre, de la place du Shimonobô qui devient *shasô* lorsque le Jigen-in devient officiellement *bettô* ; celle de la personne qui doit rapporter de Kyôto les *gohei* offerts par les Yoshida ... Finalement, le 5^{ème} mois, les deux partis se mettent d'accord pour cesser leur querelle et accepter la décision de la maison Yoshida.

Les prêtres et les moines siègeront désormais séparément lors des cérémonies : le *bettô* et les moines l'accompagnant feront leurs rituels, puis iront dire au prêtre qu'ils ont terminé. Ce sera alors le tour du prêtre et de ceux qui l'accompagnent de pratiquer leurs rituels. Lors de la fête du 4^{ème} mois, le déplacement du *gohei* se fera moitié par l'un, moitié par l'autre, etc. L'ensemble des rites sont ainsi divisés entre les deux groupes. La question de la clef est également réglée : le prêtre la possède, mais elle est enfermée dans un coffret qui doit être fermé à clef et scellé en présence du prêtre et du *bettô*, ce dernier conservant la clef du coffre par devers lui. Ainsi, le Jigen-in s'étant vu garantir sa position dominante sur le monastère en recevant le titre de *bettô*, il peut accepter sans risque de laisser le prêtre voir ses prérogatives mises au niveau de celle des moines.

Cependant, le moine n'en reste pas là : il écrit en secret à l'administration seigneuriale, évoquant des rizières cachées possédées par l'*ujiko* mais dont les revenus sont confiés au prêtre entre deux réparations du sanctuaire, ainsi que des offrandes que Shikibu garderait pour lui. Il demande que cela soit revu, car cet argent lui serait nécessaire ainsi qu'au Shimonobô, mais également car selon lui, c'est son aisance financière qui aurait poussé le prêtre à vouloir toujours plus, et de ce fait, à lui chercher querelle. Nous ne savons pas quelle a été la réponse de l'administration à ce sujet, mais il est possible qu'elle n'ait pas donné suite, ne souhaitant pas relancer la dispute.

En 1804, Shikibu se retire et Ôkura devient prêtre. Lors de la fête du 4^{ème} mois, alors que des officiers du fief se sont déplacés pour s'assurer que cette fois les cérémonies se passeront bien, la veille de la cérémonie, le prêtre exprime à nouveau son désaccord sur son déroulement et refuse d'y participer. Cette fois, les officiers se mettent en colère et lui ordonnent de mettre ses raisons (qui ne nous sont pas parvenues) par écrit et de les envoyer au siège du fief. Là, le document remonte jusqu'aux conseillers du seigneur qui répondent que s'il ne participe pas à la cérémonie, c'est comme s'il n'était pas prêtre, et que, dans ce cas, il devra être chassé de chez lui. Suite à cette réponse, les officiers villageois réussissent à lui faire entendre raison. Cette longue dispute prend fin ainsi.

Dans cette dispute, nous avons vu les représentants de l'*ujiko* et les *miya-sewanin*, accompagnés des officiers villageois essayer de négocier un accord, sans y parvenir. Puis les grands *shôya* s'y attelèrent également, sans résultat. Le fief s'impliqua alors vraiment dans l'affaire, prenant le temps d'interroger toutes les parties, mais finalement, bien qu'ayant tancé le prêtre, il ne trancha pas, laissant les deux partis négocier un accord. L'intervention bienvenue de la maison Yoshida sembla avoir calmé le prêtre qui obtint une position presque égale à celle des moines, mais Ôkura tenta à nouveau d'obtenir des avantages supplémentaires. Ceci mit en colère l'administration du fief, qui espérait sans doute que l'affaire soit terminée, et pour la première fois, elle utilisa la menace contre le prêtre, obtenant enfin sa soumission.

A l'échelle du sanctuaire et de l'*ujiko*, cette dispute voit la montée en puissance du prêtre au sein du sanctuaire Ôiseki, mais également la confirmation du Jigen-in comme acteur principal. Nous voyons également une entrée en force de la maison Yoshida qui, en quelques mois à peine, obtient la fin de la querelle là où l'administration villageoise et celle du fief avaient échoué, mais qui également, affilie coup sur coup trois personnes, le Jigen-in, le prêtre et le *jinin* Furuya Rokuemon. Pour l'*ujiko*, cette dispute est avant tout une cause de troubles,

mais ces troubles restent limités au sanctuaire lui-même, et il ne semble pas que des scissions aient eu lieu au sein des fidèles entre des partis qui soutiendraient l'un ou l'autre. Enfin, sur le plan financier, nous constatons que les voyages à Kishiwada ont peu coûté aux officiers villageois, et que seuls ceux pour Kyôto, rares, et les affiliations ont pesé sur les finances des villages. En temps normal, ce coût n'aurait pas été d'un poids excessif, mais cette dispute n'est pas la seule à avoir eu lieu dans cette période, une autre – bien plus coûteuse – a réussi à mettre l'*ujiko* à genoux : la deuxième querelle autour du mont Funaoka.

b) Querelles autour du mont Funaoka :

Nous avons vu que le *tabisho* qui constitue le terme de la procession du 4^{ème} mois se situe sur le mont Funaoka, à quelques pas du village Okamoto. Un document⁵⁵⁰ de 1664 nous apprend aussi qu'entre la disparition de l'ancien prêtre et 1660, dix chefs de *za* effectuent chaque année une cérémonie simplifiée dans ce sanctuaire. Bien entendu, il s'agit d'une cérémonie religieuse mais, à une période où les limites territoriales des fiefs comme celles des villages sont encore mouvantes, le fait que l'*ujiko* continue à faire une cérémonie en ce lieu si éloigné n'est pas innocent. C'est probablement, en partie, une manière de réaffirmer chaque année les droits de l'*ujiko* sur cette colline. En 1657, Okamoto installe une barrière autour de la colline afin, disent-ils, de protéger les pins que le seigneur leur a demandé de faire pousser. Pourtant, il semble qu'ils n'en ont pas plantés. L'*ujiko* leur demande de retirer leur barrière, mais Okamoto refusant, ils portent plainte au préfet des montagnes, *yama-bugyô*, du fief de Kishiwada. Plus tard, en 1660, le sanctuaire reçoit un don de terres du seigneur, ce qui permet à l'*ujiko* de préparer à nouveau une vraie procession mais celle-ci est gênée par la barrière qu'Okamoto refuse de retirer. En 1663, le préfet ordonne à Okamoto de retirer sa barrière le 2 du 4^{ème} mois, c'est à dire le jour de la fête, mais dès le lendemain, elle est de nouveau en place.

Dans sa plainte, l'*ujiko* affirme que cette colline est le bien de l'*ujiko* depuis « longtemps », donnant pour preuve que le précédent seigneur leur a accordé de vendre les branches et aiguilles de pins qui y poussent, et que l'actuel seigneur les a lui-aussi parfois autorisés à vendre des branches mortes, et « qu'il arrive que » le produit de ces ventes soit dédié au sanctuaire Ôiseki. Autrement dit, depuis le début de l'époque d'Edo, c'est le seigneur qui décide de vendre les pins ou leurs branches, ce qui signifie que c'est lui qui possède ces terres, mais il accorde parfois à l'*ujiko* le droit de vendre les branches pour son usage

⁵⁵⁰ SISS, p. 484 – 485 (document SISS-XXIV).

personnel, pour couvrir les frais des préparatifs des fêtes religieuses, ou ceux du sanctuaire, qui correspondent probablement aux frais d'entretien et de réparation, voire d'offrandes.

Nous n'avons trouvé qu'un seul autre document relatif à cette première dispute. Il s'agit d'une copie de l'accord pris en 1667 entre l'*ujiko* et Okamoto, rédigée et employée comme preuve lors de la deuxième dispute. Cet accord commence par préciser que le mont Funaoka qui se trouve sur le territoire d'Okamoto a été offert par le seigneur du fief de Kishiwada au sanctuaire Ôiseki, mais qu'il n'a pas été donné à l'*ujiko*. Puis que le ramassage de feuilles et herbes, le pâturage des bœufs ou chevaux ainsi que la culture des rizières reviennent à Okamoto, mais que, en revanche, ce village ne doit pas y faire de nouvelles rizières.

Ainsi, cet accord confirme que la colline se trouve sur le territoire d'Okamoto qui en a l'usage pour la vie quotidienne, mais qu'elle appartient bien au sanctuaire, mais uniquement au sanctuaire et non à l'*ujiko*. Une autre nuance importante est le fait qu'Okamoto se voit confirmer une longue liste de droits, mais qu'il ne s'agit que de l'usage des éléments présents au sol : les arbres eux-mêmes appartiennent donc au sanctuaire qui, seul, peut décider de les couper et les vendre.

En 1797 commence une seconde dispute, bien plus longue et ardue pour l'*ujiko*. Nous n'avons eu accès qu'à un seul document⁵⁵¹ qui la décrit réellement, datant de 1807. Par ailleurs, Andô Seiichi⁵⁵² et le recueil de cartes de la collection SISS⁵⁵³ présentent chacun une étude partielle de cette affaire. À l'aide des trois, nous allons essayer de résumer ici l'essentiel de la dispute. Notons tout d'abord que les diverses parties ne sont pas d'accord sur l'appellation des lieux : l'*ujiko* appelle « mont Ushigami » la colline qu'Okamoto nomme « mont Tsunaoka » et pour les habitants de ce village, tant Tsunaoka que Funaoka sont sur leur territoire. Pour encore plus de clarté, Kashôji, village limitrophe d'Okamoto, donne le nom de « mont Tenma » au mont Tsunaoka (ou Ushigami). Enfin, l'*ujiko* du sanctuaire Ôiseki considère que Tsunaoka et une autre colline, Ikari, dépendent du mont Funaoka et sont donc comme lui des *kyûseki* 旧跡, des « vestiges du sanctuaire », faisant là référence au territoire du sanctuaire tel qu'il était jusqu'à la fin de l'époque médiévale.

La querelle débute au cours du 8^{ème} mois de Kansei 9 (1797), après que les habitants d'Okamoto ont coupé et vendu deux pins de la colline Tsunaoka. Kashôji leur intenta alors un

⁵⁵¹ Document de la famille Furuya, 7 – 137 ; [古谷和之所蔵文章・7 – 137].

⁵⁵² Andô Seiichi, *op. cit.*, p. 165 – 166.

⁵⁵³ SISS 13, p. 160 – 167.

procès auprès du fief de Kishiwada et du préfet d'Ôsaka, et rend compte de l'incident à l'*ujiko*. Il faut tenir compte dans cette affaire que, sur les six villages concernés, Nagataki, Hineno, Kaminogô et Kashôji sont des villages du fief de Kishiwada, tandis qu'Okamoto dépend du bakufu comme Usa.ida. De plus, peu de temps auparavant, Kashôji s'était déjà opposé à Okamoto à propos d'une autre colline et le préfet de Saka.i avait jugé en faveur d'Okamoto. Il est donc possible que le fief de Kishiwada ait quelques griefs mais aussi appréhensions envers le shogunat.

Les villageois d'Okamoto expliquent au préfet que depuis 1695, ils utilisent le mont Funaoka pour faire sécher leur riz et qu'ils ont fait de nouvelles rizières et planté des arbres à Tsunaoka. De leur côté, ceux de Kashôji disent qu'ils utilisent chaque année le mont Tsunaoka lorsqu'ils chassent les insectes de leurs affaires, et qu'ils en utilisent la terre pour leurs travaux d'irrigation. L'*ujiko* intervient également, disant que lorsque Kashôji a eu besoin de terre pour construire les digues de ses étangs, ses habitants ont demandé à l'*ujiko* la permission d'en prendre du mont Tsunaoka, ce que l'*ujiko* considère comme preuve que cette colline dépend bien du mont Funaoka et donc du sanctuaire Ôiseki.

En 1798, l'*ujiko* s'aperçoit que les habitants d'Okamoto ont fait un nouveau chemin sur le mont Funaoka et demande qu'ils ne fassent plus de nouvelles installations. Mais l'année suivante, le fief se retire de l'affaire, estimant que les preuves sont trop peu nombreuses et considérant qu'Okamoto étant un territoire shogunal, il ne peut rien faire. Suite à ce retrait, Okamoto porte plainte contre Kashôji puis contre l'*ujiko* auprès du préfet d'Ôsaka. Le 6^{ème} mois, ces cinq villages se réunissent et rédigent à leur tour une plainte contre Okamoto. Nous notons que du côté de l'*ujiko*, les signataires du document sont les « représentants de l'*ujiko* » et Furuya Rokuemon. A ce moment, un accord est presque trouvé, mais ce n'est finalement pas le cas. Le préfet ordonne alors aux trois partis (l'*ujiko*, Kashôji et Okamoto) de dresser chacune une carte et d'y placer leur compréhension des lieux, l'utilisation qu'ils en font, etc., afin d'en permettre la comparaison et servir de base à une décision. En 1800, les villages concernés se mettent d'accord sur le choix du maître cartographe et sur la répartition de la dépense, mais ces cartes ne peuvent être achevées avant le 23^{ème} jour du 2^{ème} mois de Kyôwa 2 (1802). S'il a fallu tant de temps pour les établir, c'est parce que les villages se sont disputés à leur sujet. Finalement, l'*ujiko* et Kashôji acceptant de céder, c'est sur la base des prétentions d'Okamoto que la carte est dressée, celles de Kashôji et de l'*ujiko* étant rédigées sur des billets collés sur la carte de base.

Mais même une fois la carte achevée, la dispute se poursuit : le 2^{ème} mois de 1806, des envoyés de l'administration du préfet d'Ôsaka se rendent sur place et après enquête, essayent

de trouver un accord entre les partis, mais là encore c'est un échec. Peu après, le préfet demande aux officiers villageois pourquoi ils représentent l'*ujiko*, et ceux-ci lui répondent⁵⁵⁴ en lui décrivant l'*ujiko* et expliquant que, puisque désormais tous les habitants des quatre villages sont considérés comme membres de l'*ujiko*, ils ont rédigé la plainte en son nom. Cela est sûrement en rapport avec l'accord de 1667 qui précisait bien que le mont Funaoka n'appartenait pas aux villages mais au sanctuaire ; pour le préfet, il apparaît alors que les officiers villageois défendent les droits de leurs villages, alors que normalement, ce sont les représentants de l'*ujiko* qui auraient dû défendre la propriété du sanctuaire. Dans un sens, bien qu'il existe un *miyaza*, la fin de la période d'Edo voit les villages de l'*ujiko* s'organiser administrativement d'une manière semblable à ceux des sanctuaires Kasuga et Shinoda du district d'Izumi : considérant que l'ensemble des habitants font désormais partie des fidèles, ce sont les officiers villageois qui prennent en charge la défense de leurs intérêts face aux éléments extérieurs au groupe.

Finalement, le jugement du préfet d'Ôsaka est délivré le 24 du 12^{ème} mois de Bunsei 1 (1818). Il est décidé que les collines Funaoka et Tsunaoka dépendent du territoire d'Okamoto et que les habitants de ce village peuvent y ramasser herbes et buissons. Le préfet ajoute que dans le cas où le jugement ne serait pas clairement compris, les parties peuvent demander des éclaircissements à son administration, ce que l'*ujiko* fera l'année suivante après qu'Okamoto ait coupé des arbres. Le problème posé est que, alors que le jugement établit la mainmise d'Okamoto sur le sous-bois, il ne dit pas clairement qui a la maîtrise des arbres, or ceux-ci servent à l'*ujiko*, non seulement comme appoint financier, mais également lors des fêtes puisqu'ils y accrochent des tentures. De plus, précise l'*ujiko*, la colline sans ses arbres perd son caractère particulier et donc, d'une certaine manière, son statut de *kyûchi* du sanctuaire. Cette fois, le préfet statue à l'avantage de l'*ujiko* : Okamoto n'a de droit que sur les sous-bois, les arbres de l'enceinte du sanctuaire dépendent de celui-ci.

c) Les dettes de l'*ujiko* :

Ainsi, cette deuxième dispute relative au *tabisho* du mont Funaoka aura duré environ 23 ans. Un document⁵⁵⁵ datant de Bunka 4 (1807), c'est à dire vers le milieu de cette dispute, rédigé par les officiers villageois de Kashôji, Hineno, Kaminogô et Nagataki, tous villages du fief de Kishiwada, explique à l'administration seigneuriale leur situation financière. A peine à mi-chemin de sa résolution, cette querelle a déjà entraîné de lourdes dépenses : non seulement

⁵⁵⁴ SISS, p. 493 – 495 (document SISS-XXVIII).

⁵⁵⁵ Document de la famille Furuya, 7 – 137 ; [古谷和之所蔵文章・7 – 137].

il a fallu que les villageois financent les déplacements de leurs représentants à Ôsaka ainsi que leur hébergement pendant les périodes d'interrogatoires et de jugement, mais ceux-ci ont également dû se rendre dans le *kamigata*⁵⁵⁶ pour engager un maître cartographe, après quoi il leur a fallu le payer pour son travail et son séjour sur place. Or, ces dépenses interviennent à une période de mauvaises récoltes qui ont déjà empêché les villages du fief de Kishiwada de payer l'impôt annuel, le *nengu*, se retournant vers les officiers villageois qui ont emprunté pour payer le dû des villages au seigneur. Les villages ne pouvant rembourser un tel emprunt, les intérêts se sont accumulés années après années et malgré les suppliques au seigneur, celui-ci n'y peut mais. Il essaye bien de pousser les deux parties à négocier, mais Okamoto tentant toujours de s'emparer des terres du sanctuaire, l'*ujiko* ne peut que poursuivre le conflit.

Les officiers villageois poursuivent en disant qu'au total, cela fait seize ans de frais qui se sont accumulés, or en 1807, cela ne fait que dix ans que la dispute avec Okamoto a commencé. Cependant, seize ans auparavant commençait celle opposant le *shasô* au prêtre : les deux disputes se superposant dans le temps, nous pouvons penser que les frais de l'une se sont ajoutés à ceux de l'autre, dans une situation générale déjà difficile. Ils continuent, expliquant que les intérêts de l'emprunt des officiers villageois se sont accumulés au point que les villageois ne savent plus comment rembourser le principal dont la date limite est fixée à l'année en cours (1807). Malgré cela, l'administration seigneuriale qui connaît pourtant leur situation, refuse de les exempter d'un emprunt forcé qu'elle a levé sur les villages de son territoire.

Nous ne sommes pas tout à fait sûrs de ce que les officiers villageois demandent réellement. Est-ce une exemption d'impôt ou d'un nouvel emprunt forcé, une aide pour le remboursement ou dans les négociations avec les prêteurs ? Par ailleurs, nous notons avec intérêt que Furuya Rokuemon est l'un des signataires de ce document. Or, rappelons-nous que quelques années plus tard, sa famille qui est pourtant une ancienne famille aisée, connaîtra désormais une certaine difficulté financière. Nous pouvons supposer que cet appauvrissement a – au moins en partie – pour origine les frais que la maison Furuya dut supporter au nom du village dans cette période.

Ce document nous permet également de voir l'un des rôles essentiels des officiers villageois : ils sont garants du bon paiement de l'impôt, utilisant leurs propres deniers pour compenser les impayés du village, et qui plus est, c'est en général sur eux que revient le

⁵⁵⁶ Région aux limites vagues incluant Ôsaka, Kyôto et Nara. Ici, probablement Kyôto ou Nara puisque Ôsaka en est distinct.

devoir de payer les emprunts forcés imposés par l'administration seigneuriale. De plus, les officiers villageois comptent aussi bien souvent parmi les principales fortunes de leur village et quand ces obligations réduisent leurs capacités économiques, leur soutien à l'économie villageoise, au travers des prêts sur gages qu'ils pratiquent, en est réduit d'autant. Dans le cas présent, non seulement l'*ujiko* et les villageois sont redevables aux officiers villageois d'avoir pris en charge les frais du procès et ceux du village, et vont donc devoir essayer de les aider à rembourser les emprunts, mais, en plus, nous pouvons penser que, pour de vastes villages comme ceux-ci, soulager un tant soit peu les finances des responsables du village relève de l'intérêt collectif.

Si nous ne savons pas ce qu'il est advenu du remboursement du principal à la date limite de 1807, nous savons en revanche que huit ans plus tard, durant le 7^{ème} mois de Bunka 12 (1815), les villages et l'*ujiko* prennent deux décisions pour remettre leur économie à flot. L'une est connue par une demande⁵⁵⁷ envoyée par le *shōya* et les cinq *toshiyori* de Hineno à l'administration du fief. Dans cette lettre, ils demandent au nom de l'*ujiko* à pouvoir couper et vendre cent-vingt « mauvais » pins de l'enceinte du sanctuaire, la recette allant au remboursement de la dette accumulée. Concernant cette lettre, nous notons avec intérêt que les officiers villageois de Hineno représentent ici clairement l'*ujiko* des quatre villages. Nous notons aussi l'absence du prêtre et plus encore du *bettō* : ils ne sont pas évoqués, ils semblent ne pas avoir été consultés. Nous en reparlerons lorsque nous nous pencherons sur le contrôle et l'usage de l'enceinte du sanctuaire. Nous remarquons enfin qu'ils demandent à faire de ces arbres leurs arbres : tant que ces arbres appartiennent au sanctuaire, ils ne peuvent rien en faire, mais s'ils deviennent leurs, ils peuvent les vendre, rembourser leur dettes et ainsi retrouver leur capacité à entretenir le sanctuaire.

L'autre solution pour ce remboursement a déjà été évoquée lorsque nous avons parlé des « *za* inférieurs » composant les *za* du Nord et du Sud. Nous ne savons pas si cette décision est commune aux *za* des quatre villages, mais ceux de Hineno ont pris la décision de répartir le principal de la dette entre les « *za* inférieurs » qui désignent chacun des garants (cf. Tableau 12). Les *za* inférieurs doivent alors rembourser leur part de dette sur cinq ans, à raison d'un cinquième chaque année, les garants devant accepter toute mesure qui leur sera imposée en cas d'impayé (voir le tableau ci-dessous). Quant aux intérêts qui se sont accumulés depuis plusieurs années, les attestations rédigées à cette occasion expliquent que les *toshiyori* ont

⁵⁵⁷ Document de la famille Furuya, 7 – 143 ; [古谷和之所藏文章・7 – 143].

réussi à obtenir des prêteurs qu'ils les abandonnent, en échange de la garantie du remboursement du principal sur cinq ans.⁵⁵⁸

Tableau 12 : Répartition du remboursement de l'emprunt en 1815 :

Za	Nom du <i>za</i> inférieur	Nb de garants	Emprunt (en <i>monme</i> d'argent)	
			Répartition du principal	Remboursement annuel sur 5 ans
Sud	Shindôde	10	1064,02	212,8
	Hisanoki	8	848,2	169,66
Nord	Noguchi	10	555,34	111,07
	Nishiue	10	498,04	99,61
	Nunojizô	5	442,9	88,5
	Nishide	10	504,49 dont 76,54 ont déjà été remboursés, reste 427, 95	(Sur le reste) 85,59
Shindô- <i>za</i>	Ganbutsu	10	888,89	177,78
(total)		63	4801,88	935,01

Ainsi, entre mauvaises récoltes et emprunts seigneuriaux forcés, les villages de l'*ujiko* qui se sont confrontés non pas à une mais bien à deux querelles, voient leurs finances sérieusement mises à mal, les officiers villageois supportant le gros des dépenses. Pour résoudre cette crise financière, les responsables du village en concertation avec les membres du *miyaza*, obtiennent des prêteurs la remise des intérêts en échange de la garantie du remboursement du principal sous cinq ans, le *miyaza* répartissant ce remboursement entre les sous-groupes qui le compose. Parallèlement, les officiers villageois demandent au seigneur le droit de vendre des arbres, pour soutenir l'effort financier de l'*ujiko*. Mais nous ne savons pas si le bénéfice de cette vente doit s'ajouter aux versements des *za* inférieurs ou s'il est destiné à être partagé entre ceux-ci. Comme les deux décisions sont prises en même temps, et que la somme tirée de la vente des bois était inconnue au moment de la répartition de la dette entre les *za* inférieurs, nous penchons pour la seconde solution : cet argent doit servir à soulager l'effort financier de ces groupes

On notera que le nombre d'attestations des *za* inférieurs qui nous sont parvenues, est moins élevé que celui des hameaux. Notamment, le bourg principal n'est pas représenté. Il n'est donc pas exclu que d'autres groupes aient participé au remboursement de la dette, et que le montant de 4801,88 *monme* que nous avons calculé dans le tableau ci-dessus, ne soit qu'un minimum. Enfin, il est intéressant de voir que l'un des sept *za* inférieurs connus a déjà remboursé près de 77 *monme*, celui de Nishide. Or, Nishide est le hameau où habite Furuya Rokuemon, ce n'est peut-être pas une coïncidence.

⁵⁵⁸ Documents de la famille Furuya, 7 – 138, 7 – 139, 7 – 140, 7 – 141, 7 – 142, 7 – 144, 7 – 145.

Ceci conclut ce tableau rapide de l'état de l'*ujiko* en ce début de XIX^{ème} siècle. Nous souhaitons le prolonger en nous penchant sur l'enceinte du sanctuaire et son utilisation.

2) Utilisation et maîtrise de l'enceinte :

a) Les rizières du sanctuaire Ôiseki :

Comme le suggère la demande de l'*ujiko* pour une vente de cent-vingt pins, une partie du support financier du sanctuaire provient de ses forêts. Cependant, le fait qu'il ait fallu que les villageois fassent une demande particulière pour cette vente tend à prouver que l'essentiel des revenus du sanctuaire n'est pas là. Nous pouvons en fait considérer qu'il provient en grande partie des rizières qui lui ont été allouées dans la deuxième moitié du XVII^{ème} siècle. En effet, nous avons déjà vu qu'avant que le seigneur de Kishiwada ne lui offre des rizières en 1660, l'*ujiko* ne pouvait assurer les frais de la procession du 2 du 4^{ème} mois.⁵⁵⁹ En 1661 et 1662, deux attestations⁵⁶⁰ adressées à l'*ujiko* concernent la culture de rizières du sanctuaire. Dans la première, Chûemon et Tarôemon acceptent de prendre en charge environ 4126 m² avec une redevance annuelle de 2 *koku* 6 *to* 8 *shô* et 9 *gô*, avec, à leurs côté, deux garants : Iemon pour le premier et Sakubei pour le second. Dans la deuxième attestation, nous retrouvons Chûemon, mais accompagné cette fois d'Iemon qui était son garant l'année précédente. Un certain Gohei signe comme garant des deux hommes qui se voient confier 7110 m² de rizières et doivent verser chaque année 7 *koku* 5 *to* à l'*ujiko*.

Deux siècles plus tard, dans le contexte d'une dispute en 1858 dont nous parlerons un peu plus loin, le nouveau moine du Jigen-in demande des détails sur le sanctuaires aux officiers villageois. Parmi les questions qu'il pose se trouve celle de l'hectare de terres « au sceau noir », c'est à dire offertes par le seigneur et exemptées d'impôts. A sa question, les officiers villageois répondent que, sur ces 10000 m², un peu plus de 3000 m² ont servi à faire un étang d'irrigation, et que le reste a été transformé en rizières, confiées en fermage à des agriculteurs, pour un versement annuel fixe de 7 *koku* 6 *to* 5 *shô*, sur lequel sont prélevés 2 *koku* pour le Jigen-in, et 1 *koku* pour le prêtre. Les 4 *koku* 6 *to* 5 *shô* restant sont, « depuis un vieux règlement », gérés chaque année par une assemblée composée des officiers villageois des six villages (*shôya* et *toshiyori*) et des représentants de l'*ujiko*. Le document, que nous détaillerons plus loin, étant abimé, le reste de la phrase est rendue difficile à lire, mais il

⁵⁵⁹ SISS, p. 484 – 485 (document SISS-XXIV).

⁵⁶⁰ Respectivement : SISS, p. 484 (document SISS-XXIII), et : document de la famille Furuya, 2 – 2 ; [古谷和之所藏文章・2 – 2].

semblerait que cette somme soit partagée entre l'entretien et les réparations du sanctuaire, et le coût des torches pour les fêtes religieuses.⁵⁶¹

On notera que les surfaces données par les officiers villageois sont approximatives, et surtout qu'elles sont très proches de celles données dans la deuxième des attestations du XVII^{ème} siècle. Nous pouvons donc penser que les terrains couverts par la première attestation sont inclus dans la seconde, la différence entre les deux surfaces étant due au défrichage pour l'installation de nouvelles.

Outre les terres cultivées offertes par le seigneur vers le milieu du XVII^{ème} siècle, le sanctuaire et l'*ujiko* disposent d'autres ressources agricoles. Dans une lettre secrète datée de Kyôwa 2 (1802), le moine du Jigen-in, nouvellement désigné *bettô* du sanctuaire par les Yoshida, informe l'administration du fief de l'existence de rizières cachées, c'est à dire non-déclarée, cultivées par l'*ujiko* au sein de l'enceinte. Selon lui, elles se seraient formées naturellement à la suite d'un glissement de terrain en 1736 et, des gens de l'*ujiko* y ayant planté du riz et ayant constaté qu'ils obtenaient un bon rendement, il a été décidé de les cultiver de manière régulière. Cette « rizière naturelle », transformée en rizière cachée d'environ 80 ares, est cultivée par trois paysans, puis deux et enfin plus récemment par le seul Kichibei de Hisanoki. Cependant, depuis que ce dernier cultive ces terres, elles sont passées sous le contrôle du prêtre. Par ailleurs, chaque année, 6 *koku* 6 *to* 8 *shô* étaient prélevés sur le produit de ces rizières et consacrés aux réparations des bâtiments du sanctuaire. Mais là encore, depuis que les cultures ont été confiées à Kichibei, c'est au prêtre que cet argent est confié entre deux travaux, ce que le moine dénonce.

Pour l'essentiel, le Jigen-in utilise le reste du document pour se plaindre du fait que le prêtre ne partage pas les offrandes des visiteurs tandis que le Jigen-in et le Shimono-bô ont du mal à joindre les deux bouts. Ajoutant à ses arguments le fait que le prêtre ayant obtenu une certaine aisance financière grâce à ces manœuvres, il a commencé à avoir des vues plus élevées et à comploter pour s'emparer du sanctuaire, se lançant dans les dix ans et plus de querelles qui viennent de s'écouler. Et le Jigen-in de demander à l'administration seigneuriale de faire en sorte que ces terres et les dons des fidèles soient désormais gérés en communs par les trois : les deux moines et le prêtre, comptant sur le nombre pour empêcher ce dernier de donner à nouveau libre court à ses ambitions. Mais n'ayant pas trouvé trace de la réponse de

⁵⁶¹ Document de la famille Furuya, 8 – 180 ; [古谷和之所藏文章・8 – 180].

l'administration seigneuriale, nous ne savons pas ce qu'il est advenu de cette demande et de ces rizières cachées.

Enfin, il existe un dernier type de terres, cultivées dans le but de soutenir les dépenses de l'*ujiko* : dans la documentation de la famille Furuya, nous avons trouvé deux attestations concernant l'attribution de la culture de rizières appartenant aux *za*. L'une date de 1716⁵⁶² et l'autre de 1783⁵⁶³, mais, comme d'autres documents ont pu être perdus depuis, rien ne permet de dire s'il n'y avait pas d'autres rizières concernées ou si ces attestations ont été renouvelées.

La première des deux est rédigée par deux représentants du *za* du Sud, deux « chefs de groupe », *kumi-gashira*, l'un d'O.ide et l'autre de Moto.ue⁵⁶⁴. Nous supposons que ces groupes sont l'équivalent des « *za* inférieurs » du début du XIX^{ème} siècle, mais sans certitude, d'autant que si nous pensons que ces noms correspondent à des lieux, nous ne savons les situer sur la carte de Hineno. Le destinataire de ce document est Chôbei, l'homme qui reçoit en ferme ces terres situées au lieu-dit Watase. La surface à cultiver est d'environ 750 m² et la redevance annuelle de 1 *koku* 2 *to*, à verser sans faute au *za* du Sud, quel que soit la qualité de la récolte.

La seconde est écrite par le cultivateur Kichiemon de Noguchi et deux garants, à l'adresse des membres du *za* du Nord. Cette fois il ne s'agit pas d'une mais de deux rizières, l'une couvrant près de 750 m² et l'autre de 800 m², soit au total environ 1550 m². La même proportion de riz est prélevée sur les deux terrains, pour un total de 2 *koku* 2 *to* 1 *gô* et 5 *sun*, sur lesquels Kichiemon paiera l'impôt annuel *nengu* et les diverses charges, le reste, fixé à 1 *koku* 3 *to* 6 *chô* 5 *gô* 6 *sun*, étant versé en redevance au *za* du Nord. De plus, afin de garantir sa capacité de paiement, Kichiemon met en gage des rizières dont la production est d'environ 2 *koku*, que le *za* du Nord pourra saisir s'il le décide, en cas d'impayé. Enfin, alors que les rizières du sanctuaire et celle du *za* du Sud ont été attribuées pour « l'éternité », celles-ci ne le sont que pour une période de dix ans.

Ainsi, nous pouvons dire qu'en plus des produits tirés des monts et forêts, le sanctuaire et l'*ujiko* disposent de rizières pour les aider à couvrir les frais des réparations et des cérémonies. Ces rizières sont de trois types : les premières appartiennent clairement au sanctuaire et ont été données par le seigneur comme un territoire à part entière. Elles sont

⁵⁶² Document de la famille Furuya, 4 – 17 ; [古谷和之所藏文章・4 – 17].

⁵⁶³ Document de la famille Furuya, 4 – 39 ; [古谷和之所藏文章・4 – 39].

⁵⁶⁴ Prononciations indicatives. S'écrivent respectivement 御居出 et 本上.

cultivées par l'*ujiko* mais leur produit est partagé en deux parts, l'une, la plus importante (4, 65 *koku*), est gérée par les officiers villageois des six villages et les représentants de l'*ujiko* et sert probablement à l'entretien du sanctuaire et au financement des fêtes, l'autre (3 *koku*) étant répartie entre le *bettô* et le prêtre à raison d'une proportion d'un tiers deux tiers. Le deuxième type de rizières est celui des rizières « cachées ». Bien qu'étant dans l'enceinte du sanctuaire, leur possession est variable selon le temps : au début l'*ujiko* les confie à certains de ses membres qui peuvent jouir de la production en échange d'une redevance qui est consacrée aux réparations du sanctuaire, puis la possession elle-même passe des mains de l'*ujiko* à celles du prêtre au cours du XVIII^{ème} siècle. Enfin, le troisième type de rizières appartient aux *za* de Hineno. Elles sont probablement situées dans le territoire du village et sont confiées à des villageois qui doivent payer une redevance. Il faut toutefois rester prudent sur ce sujet car dans le cas où les *za* du Nord et du Sud du sanctuaire Ôiseki seraient complètement distincts de ceux du sanctuaire Nonomiya, ces rizières pourraient appartenir à l'*ujiko* du second sanctuaire plutôt que du premier.

b) L'usage de l'enceinte en question : la querelle de l'année Ansei 5 (1858) :

Le XIX^{ème} siècle voit à plusieurs reprises les droits d'usages de l'enceinte du sanctuaire remis en cause. Ainsi, à peine reconnu *bettô* par les Yoshida, le Jigen-in demandait secrètement à l'administration du fief de Kishiwada de lui donner le contrôle de son usage et notamment des revenus tirés des feuilles mortes, des arbres morts, ou des sous-bois.⁵⁶⁵ Mais nous n'avons pas la réponse du seigneur. La dispute opposant l'*ujiko* à Okamoto concernait le mont Funaoka sur lequel se trouve un petit sanctuaire et son enceinte, et nous avons vu qu'au travers de l'*ujiko*, le sanctuaire Ôiseki s'était vu reconnaître les droits sur l'utilisation des arbres qui y poussent, mais pas sur les sous-bois. En Ansei 5 (1858), soit deux ans après le conflit qui a opposé le prêtre Ihara Izumo à l'héritier de Furuya Rokuemon au sujet du renouvellement de l'adhésion en tant que *jinin* à la maison Yoshida, une nouvelle dispute éclate. Insuffisamment documentée pour que nous comprenions tous ses tenants et aboutissants, cette dispute l'est suffisamment pour donner un éclairage sur l'état de l'enceinte et son utilisation à la fin de l'époque d'Edo.

Durant le 6^{ème} mois, le moine du Jigen-in écrit à l'administration du fief.⁵⁶⁶ Il expose trois points. Tout d'abord qu'il a pris la direction du Jigen-in dans les années précédentes,

⁵⁶⁵ SISS, p. 449 (document SISS-IX).

⁵⁶⁶ Document de la famille Furuya, 8 – 126 ; [古谷和之所藏文章・8 – 126].

puis qu'en Ansei 4 (1857), le fief a reconnu son autorité sur l'enceinte. Cela lui permet d'écrire à l'administration seigneuriale à propos de l'enceinte sans que le sceau d'un officier villageois ni celui du prêtre ne soient nécessaires. Autrement dit, il n'a besoin de l'approbation de personne pour contacter le fief. Cependant, selon ses dires, si, en ce qui concerne les rites religieux, moines et prêtre suivent la règle établie au début du XIX^{ème} siècle sans incident, pour ce qui est de l'enceinte en revanche, l'autorité n'est pas clairement définie. Pour résoudre ce problème, il envoie donc cette lettre à laquelle est joint un autre document, déjà évoqué plus haut, qui est une série de questions et affirmations au-dessous desquelles un officier villageois a collé des billets contenant ses réponses. A la fin de son exposé, le moine demande que dorénavant aucune décision ne puisse être prise en ce qui concerne l'enceinte sans qu'il n'ait été consulté.

Le deuxième point se rapporte à l'origine du problème actuel, les matsutake⁵⁶⁷, dont il n'est pourtant pas fait mention dans les « questions-réponses » du document joint. Le moine explique ici que jusque-là, il offrait chaque année une part de la récolte, probablement à la divinité, mais il pourrait aussi s'agir du seigneur⁵⁶⁸. Mais depuis quelques temps, les gens de l'*ujiko* viennent les cueillir sans autorisation. Il a demandé aux officiers villageois de remettre de l'ordre mais malgré cela, ces mauvaises manières ont persisté. Et finalement, au cours du 8^{ème} mois de l'année précédente, le *toshiyori* Jirôemon est venu lui dire que dorénavant c'est l'*ujiko* qui s'en occuperait, le Jigen-in ne devant plus en ramasser. Suite à quoi, sans tenir compte de l'opposition du moine, les gens de l'*ujiko* viennent nombreux couper des arbres et prendre des buissons, et quand il leur a demandé la raison de ces actes, ils ont répondu que c'est l'*ujiko* qui contrôle l'enceinte, et que cela ne concerne pas le moine.

Dans le troisième point, le Jigen-in conclut que si la situation reste en l'état, cette manière de faire et ce genre d'actes se reproduiront. Aussi souhaite-t-il que l'administration seigneuriale ordonne aux officiers villageois et aux chefs de l'*ujiko* de ne plus prendre de décisions concernant l'enceinte sans le consulter, puisqu'il en est officiellement le gestionnaire.

⁵⁶⁷ Champignons renommés pour leur finesse et le goût parfumé qu'ils donnent aux mets avec lesquels ils sont cuisinés. Le lecteur pourra penser à la truffe si l'idée d'une dispute autour d'un champignon lui paraît trop incongrue.

⁵⁶⁸ Le terme employé est *myôgakin* 冥加金 qui peut renvoyer à certains dons faits aux temples et sanctuaires, mais également à un type d'impôt prélevé par les administrations seigneuriales ou shogunales sur les revenus des marchands et artisans. En contexte, il pourrait s'agir d'une offrande en nature faite par le Jigen-in à la divinité du sanctuaire Ôiseki, mais l'ambiguïté de la phrase ne permet pas d'exclure complètement l'idée d'un don en nature fait au seigneur.

Le document joint à cette demande, qui comporte à la fois les questions du nouveau moine du Jigen-in et les réponses des officiers villageois, nous permet de mieux connaître l'origine de cette dispute, mais aussi la situation du sanctuaire à la fin de l'époque d'Edo. Le document débute par un court rappel des origines plus ou moins légendaires du sanctuaire et de son passé : les destructions, la reconstruction sous l'impulsion de Hideyori en 1602 et l'attribution de terres « au sceau noir » par le seigneur de Kishiwada dans les années Kanbun (1661 – 1673). Puis il se poursuit avec la série des questions-réponses proprement dites. Dans une première partie, le moine relate qu'en Kôka 1 (1844), le prêtre Ihara Izumo indique au Jigen-in que les officiers villageois et les gens de l'*ujiko* sont allés le voir et qu'après discussion, ils lui ont demandé de dire au moine que dorénavant le prêtre aurait autorité sur l'enceinte. Pour les revenus tirés des buissons également, il faudrait demander l'autorisation au prêtre. Le moine est alors allé demander au *toshiyori* Rokuemon ce qu'il en était et, les officiers villageois des quatre villages s'étant réunis, les responsables de Nagataki, Kaminogô et Usa.ida ont expliqué que depuis longtemps, ils ne s'occupent plus de l'enceinte et qu'ils s'en remettent aux officiers villageois et représentants de l'*ujiko* de Hineno. Le *shôya* de Hineno, Sagan Genroku a alors dit qu'en ce qui concerne les buissons, le moine doit demander l'autorisation aux officiers villageois, qui après avoir étudié la question, se chargeront de les couper et ramasser. La courte réponse des officiers villageois sur ce point est malheureusement coupée et de ce fait, impossible à comprendre, mais il semble que, sur ce point, un accord ancien ait existé, impliquant l'administration du fief...

Cette première partie nous éclaire toutefois sur la manière dont l'*ujiko* s'est organisé pour gérer l'enceinte du sanctuaire : ce sont les officiers villageois de Hineno et les représentants de l'*ujiko* – et peut-être même faut-il restreindre ceux-ci aux représentants de l'*ujiko* de Hineno – qui la gèrent, les autres villages ne s'en occupant pas. Cela confirme, comme l'écrit le moine dans sa plainte, que la gestion et de l'utilisation de l'enceinte ne sont pas clairement attribuées, chacun les voyant sous son autorité. Cette partie nous apprend aussi que lorsque le Jigen-in souhaite entrer en contact avec les officiers villageois et les représentants de l'*ujiko*, il se tourne vers Furuya Rokuemon. Enfin nous remarquons que l'action du prêtre est assez curieuse, mais nous en reparlerons dans le point suivant.

Le deuxième problème évoqué dans la série des « questions-réponses » est celui des clefs du sanctuaire. Le moine commence par rappeler la longue dispute qui a opposé son prédécesseur au prêtre à la fin du XVIII^{ème} siècle, et le fait que lorsqu'elle s'est achevée, il a été décidé que le prêtre et le moine du Jigen-in auraient la clef de la palissade du sanctuaire

principal, les autorités leur donnant l'ordre de patrouiller régulièrement à l'intérieur. Cependant, l'ancien moine étant âgé, il a longtemps été malade avant de mourir. Pendant cette période, les officiers villageois et le prêtre ont décidé unilatéralement de changer la serrure de la palissade. Et alors que le Jigen-in devrait avoir une clef, il ne lui a pas été dit qu'elle n'avait pas été faite à temps, ce qui fait qu'il ne peut surveiller l'intérieur de la palissade comme le seigneur le lui a ordonné. Aussi souhaite-t-il que les officiers villageois se hâtent d'en faire faire une nouvelle. Mais dans leur réponse, ceux-ci lui disent qu'ils ne sont pas au courant de cette affaire et qu'il doit voir ça avec le prêtre.

Ce problème va de pair avec le quatrième évoqué : suite aux grosses pluies de l'année Kaei 5 (1852), la palissade du sanctuaire inférieur Mizoguchi a été endommagée. Les officiers villageois l'ont faite réparer et depuis la porte a une serrure, alors que selon le moine, il n'y en avait pas auparavant. Ce à quoi, les officiers villageois répondent à nouveau qu'il doit voir ça avec le prêtre.

Dans le premier cas, nous pouvons supposer que si le moine croit que les officiers villageois sont impliqués alors qu'ils ne le sont pas, c'est que les travaux se sont déroulés du temps de l'ancien moine, et qu'il ne sait que ce qui lui en a été dit. Or le prêtre est probablement sa source d'information la plus proche. Ainsi, il semblerait que celui-ci ait profité que le moine du Jigen-in soit alité pour prendre des décisions affaiblissant les capacités du *bettô*, en prétendant avoir l'aval des officiers villageois. Ceci ressemble fort à son attitude dans le premier différent, lorsqu'il est allé voir le Jigen-in au sujet de l'enceinte après avoir, selon lui, reçu des instructions des officiers villageois. Nous pouvons douter que des discussions avec les officiers villageois se soient réellement tenues, d'autant que ceux-ci tiennent des propos forts différents. Le deuxième cas semble aller aussi dans cette direction : le prêtre essaierait petit à petit, presque morceau par morceau, de prendre possession du sanctuaire, tout en faisant croire qu'il a l'aval des officiers villageois.

Enfin, le troisième problème soulevé concerne l'enceinte et les terres du sanctuaire. Le Jigen-in explique que les officiers villageois prétendent que le produit de la vente des arbres et des « petits revenus » (branchages, feuilles, buissons, racines, etc.) de l'enceinte est utilisé pour combler leurs dépenses et celles de l'*ujiko*. Or, dans l'enceinte se trouve un hectare de rizières offertes par le seigneur de Kishiwada dont la redevance devrait être « accumulée » chaque année pour couvrir les frais des cérémonies bouddhiques, des réparations et les dépenses exceptionnelles. Autrement dit, selon le moine, les revenus des rizières devraient suffire. Il ne devrait pas être nécessaire de tirer des revenus des bois de l'enceinte. Par

ailleurs, ajoute-t-il, si l'*ujiko* coupe les arbres sans permission, la forêt de l'enceinte va s'étioler et la foi des fidèles également. Dans leur réponse, les officiers villageois lui retournent l'argument, disant que c'est parce que le moine et le prêtre coupent arbres et buissons sans précaution que l'enceinte se déboise, alors que l'*ujiko* replante pins et glycines, s'en retournant sans ramasser la moindre feuille.

Si nous pouvons douter que les villageois ne prenaient réellement aucune feuille, branche ou autre, nous voyons que les officiers villageois mettent ici en avant le contraste entre les religieux qui se servent dans les bois de l'enceinte sans penser à l'avenir et l'*ujiko*, composé de paysans, qui s'occupe d'entretenir la forêt en s'assurant de son renouvellement. Ici, nous nous souviendrons avec intérêt des enceintes des sanctuaires Kasuga et Shimonomiya dont l'usage des bois est interdit, et des forêts de Shinoda qui font au contraire l'objet d'une forte exploitation avec défrichage et mise en culture de nouveaux champs.

L'exposé de ce problème se poursuit avec les précisions sur les rizières offertes par le seigneur, mais comme nous en avons déjà parlé lorsque nous avons étudié les revenus rizières du sanctuaire, nous n'y reviendrons pas ici. Notons toutefois qu'en évoquant ce problème, le moine explique que les rizières sont situées dans l'enceinte du sanctuaire. Celle-ci est donc divisée en deux parties, l'enceinte proprement-dite et les rizières offertes par le seigneur, qui forment le territoire « au sceau noir » du sanctuaire et sont exemptées d'impôt.

Il ajoute encore un mot sur d'autres rizières récemment créées en des lieux où l'*ujiko* a abattu des arbres, demandant là-encore à être consulté avant que de telles décisions ne soient prises. La réponse des officiers villageois est ici assez détaillée : ils expliquent tout d'abord que « comme nous pouvons le voir sur l'ancien registre », ces endroits étaient autrefois des temples désormais disparus. Nous avons essayé de transformer ces lieux en champs mais le grain ne poussant pas, il fut décidé 180 ou 190 ans auparavant d'y planter des pins. Mais comme peu de ces arbres poussèrent, après discussion avec le *shasô*, le prêtre et l'ensemble de l'*ujiko*, les officiers villageois ont demandé au seigneur de pouvoir les couper pour y faire à nouveau des champs. Ce qu'ils ont fait en l'année du singe Tenpô 7 (1836). Nous noterons qu'encore une fois, ce sont les officiers villageois qui se sont chargés de demander au seigneur de pouvoir modifier l'enceinte et son utilisation.

Ce document joint à la demande adressée par le Jigen-in à l'administration seigneuriale, ne parle pas de la question des matsutake qui était pourtant évoquée dans le

document principal, mais l'accord⁵⁶⁹ mettant un terme aux contestations comprend un passage à ce sujet. Cet accord non daté (il s'agit probablement d'un brouillon) est adressé au préfet des religions, *shûshi-bugyô* 宗旨奉行, du fief de Kishiwada par le moine, le prêtre, les représentants de l'*ujiko* (non nommés), les villages Kaminogô et Nagataki (avec uniquement le nom des villages sans que nous sachions si ces emplacements sont réservés à des représentants de l'*ujiko* pour ces localités ou sont dédiés à leurs officiers villageois), et les officiers villageois de Hineno assurant le suivi et l'envoi du document. Ces derniers sont nommément désignés, il s'agit du *shôya* Sagan Genroku, des *toshiyori* Sakuemon et Jin.enmon, Rokuemon signant entre le premier et les deux autres, non plus en qualité de *toshiyori* mais en tant que *shôya-kaku* 庄屋格, c'est à dire « qui a rang de » ou « qualité de » *shôya*. Nous comprenons que peu de temps après avoir eu des difficultés à succéder à son grand-père adoptif, le *jinin* et *toshiyori* a su faire reconnaître l'ancienneté et la qualité de sa maison, ce qui lui vaut ce rang spécial au sein de la communauté villageoise.

Cet accord concerne tout d'abord la question des champignons matsutake. Il est décidé d'établir des « gardiens des matsutake », *matsutake-bannin*, qui devront donner chaque automne 5 *kin*⁵⁷⁰ de ces champignons au prêtre et au moine réunis, pour les offrandes à la divinité. Cependant, les années où ceux-ci ne poussent pas, ils en seront exemptés. Ensuite, il est interdit à qui que ce soit d'entrer dans les montagnes boisées de l'enceinte durant la période où ces champignons poussent. Cette première partie concernant les matsutake s'achève sur l'assurance que dorénavant le prêtre et les « six villages » n'auront plus rien à dire à leur sujet.

Ensuite vient la question de l'usage de l'enceinte, traitée en deux courts articles. Le premier précise qu'en ce qui concerne les arbres et buissons, il faudra s'en occuper « comme avant » mais que les diverses demandes devront porter le sceau du moine *shasô* et celui du prêtre. Autrement dit, les décisions et travaux seront gérés par l'*ujiko* et les officiers villageois de Hineno, mais chaque fois qu'ils devront faire une demande au seigneur pour modifier l'enceinte, couper des arbres ou autres travaux, la lettre qu'ils enverront pour ce faire devra porter le sceau des deux religieux. Ainsi, dans les faits, les villageois ne décideront plus seuls de l'usage qu'ils font de l'enceinte et le Jigen-in a obtenu ce qu'il souhaitait en tant que *bettô*, à savoir être associé aux discussions portant sur ces terres.

⁵⁶⁹ Document de la famille Furuya, 1 – 54 – 2 ; [古谷和之所蔵文章・1 – 54 – 2].

⁵⁷⁰ *Kin* 斤 : unité de poids valant environ 600 grammes, soit ici, près de 3 kg de champignons.

L'autre article apporte une précision à propos du prêtre : lorsqu'il aura besoin de feuilles de *sakaki* 榊⁵⁷¹ pour les cérémonies, il pourra sans problème aller en chercher à condition de prévenir le gardien des matsutake auparavant. Cela n'est pas précisé, mais nous supposons que cela ne concerne que la période de pousse des champignons et pas le reste de l'année. Cet article s'achève sur la promesse du prêtre de ne plus décider seul de nouveaux règlements.

L'impression qui se dégage de l'ensemble de ces documents est que le Jigen-in s'est affaibli avec la maladie du précédent moine et que le nouveau n'est pas certain des pratiques et des règlements en vigueur. Dans ces circonstances, le prêtre aurait essayé de pousser son avantage en prétextant avoir le soutien des officiers villageois ou agir de concert avec eux, ce qui s'avérera ne pas être le cas lorsque le nouveau moine les interrogea. Du côté des villages, l'habitude était que Hineno s'occupe de l'enceinte. Ceci explique pourquoi dans le sous-chapitre précédent⁵⁷², lorsque nous avons évoqué les solutions mises en œuvre par l'*ujiko* pour rembourser ses dettes, les officiers villageois de Hineno avaient écrit à l'administration du fief : ils n'agissaient pas uniquement au nom de leur village mais au nom de l'ensemble de l'*ujiko* et se passaient de la signature des religieux car telle était l'habitude. Mais finalement, le *bettô* se voit reconnaître le droit de participer aux décisions concernant l'enceinte, de même que le prêtre. En revanche, en ce qui concerne l'exploitation des champignons, l'impression est légèrement différente : certes les villages acceptent de céder une partie de la récolte au sanctuaire, sans faire la distinction entre prêtre et moine puisque les deux doivent recevoir ensemble cette part, mais les gardiens des matsutake sont là pour leur interdire l'entrée des montagnes boisées. Bien sûr cette interdiction s'étend aux villageois eux-mêmes, mais les religieux voient désormais leurs mouvements sérieusement entravés pendant l'automne. Malheureusement, nous ne savons rien de ces gardiens. Ni leur nombre, ni leur statut social (il arrivait que ce soit des *hinin* qui soient chargés de ce type de tâches), ni qui les paie et sur quels revenus, ou encore s'ils existaient avant cet accord ou s'il s'agit d'une création nouvelle. Nous ne savons pas non plus ce que devient le reste des matsutake. Il est probable qu'ils ne sont pas perdus, mais servent-ils à payer les gardiens qui auraient usage de tout ce qu'ils trouvent excepté les 5 *kin*, ou sont-ils donnés à l'*ujiko* ?

⁵⁷¹ *Cleyera japonica*. Espèce d'arbre à feuillage persistant comptant parmi les « arbres sacrés » du shintô, avec le *kansugi* et le *hinoki*.

⁵⁷² Chapitre 3, B, 1, c, p. 262.

Pour conclure :

Dans cette quatrième et dernière partie, nous avons essayé de produire une synthèse exhaustive des connaissances portant sur le sanctuaire Ôiseki de l'actuelle ville d'Izumisano, en incluant quand cela s'est avéré nécessaire, les travaux d'autres chercheurs, notamment ceux d'Andô Seiichi et ceux de l'équipe ayant travaillé à l'écriture de la *Nouvelle histoire d'Izumisano* (SISS). Mais malgré cela, il nous faut rappeler ici que nous sommes bien loin d'avoir pu traiter l'ensemble de la documentation ayant un rapport avec le sanctuaire, ses desservants ou ses fidèles.

Par ailleurs, l'objectif premier était d'utiliser ce sanctuaire dans le cadre d'une comparaison avec les quatre premiers. Après étude, il apparaît que si la localisation a été, avec la documentation disponible, l'une des principales raisons de ce choix, en de nombreux points le contraste est important entre ce sanctuaire et les quatre autres. Tout d'abord, la surface couverte, le nombre des villageois concernés, évalué par le nombre de foyers au début du XIX^{ème} siècle, et la capacité de production de ces villages, placent Hineno, Nagataki et Kaminogô bien loin devant Ikedashimo qui est pourtant le plus peuplé et le plus productif de tous les villages abordés dans les trois premiers chapitres. Même Usa.ida qui paraît un nain en comparaison de ses trois voisins, est en fait, avec 70 foyers au début du XIX^{ème} siècle, au minimum dans la moyenne des villages « normaux » que nous avons vus dans les premiers chapitres.

L'organisation sociale du sanctuaire se rapproche de celle du Shinoda-jinja puisque les trois groupes *ujiko*, *shasô* et prêtre sont représentés. Toutefois, la distribution des rôles est ici différente. Par exemple, l'*ujiko* est organisé en un *miyaza* lui-même composé de sous-divisions qui s'emboîtent de manière plus complexe que dans la vallée Yokoyama. Il ne s'agit pas simplement d'un *za* composé de ceux de chaque village comme dans le cas des *za* de la vallée Yokoyama, mais d'un ensemble de *za* variables selon les villages : certains sont uniques (*za* d'Usa.ida, *za* de Kaminogô), d'autres pluriels (les deux *za* de Hineno, les trois de Nagataki) et un dernier, à cheval entre deux villages (le Shindô-*za*). Par ailleurs, alors que cette assemblée est composée de membres privilégiés, nous nous rendons compte qu'elle perd de sa force petit à petit : lorsqu'elle doit être représentée, ce sont les officiers villageois et des « représentants de l'*ujiko* » qui interviennent, et non pas les chefs de *za*. Cette représentation par les officiers villageois est probablement liée à l'ouverture de l'*ujiko* à l'ensemble des habitants des quatre villages. En effet, l'*ujiko* et les membres du *miyaza* constituaient

originellement le même groupe, mais le nombre de personnes expulsées du *miyaza* (hors-za) ayant à ce point augmenté, l'*ujiko* en est venu à comprendre l'ensemble des habitants des villages, Le *miyaza* poursuivant de son côté ses rites et cérémonies auxquels ne participent que ceux qui en sont explicitement membres. Par ailleurs, les derniers chapitres ont permis de montrer que s'ils n'ont pas une mainmise totale sur l'enceinte, ce sont tout de même les villageois qui la gèrent. En revanche, il ne semble pas que des entreprises de défrichages à l'usage des villageois aient eu lieu : nous pouvons penser que ce n'est pas nécessaire car la surface disponible est plus importante que dans le cas du sanctuaire Shinoda. Qui plus est, la distribution des villages est différente de celle du pays de Shinoda où ils sont placés autour de l'enceinte, chacun y ayant un accès rapide. Dans le cas du sanctuaire Ôiseki, seul Hineno est en contact direct avec le territoire du sanctuaire, ce qui, par ailleurs, explique que les autres villages lui ont confié la gestion de ces terres.

Du côté des moines, nous voyons ici deux moines, celui du Jigen-in et celui du Shimonobô. Le premier tient un monastère important qui a plusieurs autres temples sous ses ordres. Il est le *shasô* du sanctuaire Ôiseki mais il s'occupe également des cérémonies de *sengû* d'autres sanctuaires des alentours, et il finit par se faire reconnaître *bettô* par la maison Yoshida au début du XIX^{ème} siècle. Le Shimonobô est plus discret à nos yeux, puisqu'il paraît peu dans les documents produits par les Furuya ou par le Jigen-in. Il paraît au XVII^{ème} siècle avec la mention *shasô*, comme le Jigen-in, mais durant le XVIII^{ème} siècle, ce dernier dit qu'il n'en est rien. Le Shimonobô apparaît alors plutôt comme un acolyte du *shasô* lors des cérémonies, le Jigen-in allant jusqu'à dire qu'il est son disciple. Cependant, il est finalement confirmé comme *shasô* du sanctuaire lorsque le Jigen-in en devient officiellement le *bettô*.

Quant au prêtre, au début de la période, il est situé tout en bas de l'échelle sociale du sanctuaire, place proche de celle des prêtres du sanctuaire Shinoda. Comme eux il essaye d'améliorer son statut mais d'une manière différente : dans son cas, l'affiliation à la maison Yoshida au milieu du XVII^{ème} siècle a sans doute été le fait de la volonté des villageois et n'était probablement qu'une manière de le protéger d'éventuelles oppositions. Mais, que la transmission des rites des Yoshida ne se soit pas faite, ou que le prêtre n'ait pu en profiter, l'essentiel des cérémonies est resté aux mains du Jigen-in. Ce n'est que par une série sans fin de revendications pleines – disons-le – de mauvaise foi, qu'il réussit à atteindre un rang proche de celui du *bettô* au XIX^{ème} siècle. Ainsi, alors qu'il est subordonné à celui-ci, les Yoshida exigent que le partage des tâches soit plus égalitaire, et lui reconnaissent l'usage du nom d'Ihara. Ce nom, de même que le port du sabre, avait déjà fait l'objet d'une autorisation par le seigneur de Kishiwada qui, lassé par ses disputes, lui avait par la suite retiré ces droits.

Cette forte implication du fief est un autre élément qui différencie ce sanctuaire des quatre premiers : outre les dons en rizières, le seigneur fait du Jigen-in l'un des principaux monastères de la région puis, à la fin du XVIII^{ème} siècle, il fait du prêtre l'un des plus importants du district en lui accordant les droits précédemment évoqués. Nous pouvons également deviner d'autres actes aux impacts plus difficilement mesurables, comme l'envoi de fonctionnaires lors de la fête principale ou la retenue dont l'administration fait preuve lors des dix ans de disputes entre le prêtre et le Jigen-in. Mais à l'inverse, elle se retire face au préfet d'Ôsaka lors de la deuxième querelle au sujet du mont Funaoka, et refuse d'exempter les quatre villages exsangues de l'emprunt forcé qui leur est imposé. Peut-être faut-il y voir une plus nette distinction de sa part entre sanctuaire et *ujiko*, à moins que, dans le premier cas, ce soit la simple la crainte de se brûler les doigts et, dans le second, la nécessité financière.

Dernier élément que nous ne retrouvons pas ailleurs, la famille Furuya de Nishide. Cette famille dont l'histoire remonterait au moins à la fin du XVI^{ème} siècle occupe une place importante dans le village de Hineno en accaparant l'un des offices de *toshiyori*, mais également par sa force financière supposée. Cette puissance économique aurait été sérieusement mise à mal au début du XIX^{ème} siècle, sûrement dans le cadre des difficultés financières du village, mais peut-être aussi suite à de mauvaises décisions. Cependant, alors même qu'elle rencontre ces difficultés, elle est reconnue par la maison Yoshida comme l'un des religieux du sanctuaire Ôiseki, son *jinin*. Ce titre de *jinin* est utilisé par cette famille depuis au moins un siècle, mais elle s'occupait déjà du sanctuaire auparavant puisque c'est elle qui est derrière le choix de la nouvelle famille de prêtre. Pourtant, malgré ce titre qui correspond à une prêtrise inférieure, nous ne pensons pas que cette famille se soit occupé de quelques rites que ce soit : après le départ de l'ancienne famille de prêtre, ce sont dix chefs de *za* qui ont célébré les rites simplifiés au sanctuaire du mont Funaoka, et non pas Furuya Rokuemon – ce qui ne veut pas dire qu'il n'était pas parmi les dix –, et le Jigen-in qui s'est occupé du reste. Même après avoir reçu des Yoshida le permis d'exercer et les rituels qui l'accompagnent, la réaction du prêtre consistant à dire que Furuya ne désirait que le titre et non la charge, nous amène à penser que ce dernier n'exerçait pas la réalité de la prêtrise. Enfin, peu après le renouvellement de l'adhésion en 1856, nous voyons réapparaître cette famille avec « qualité de *shôya* », dans une sorte de position intermédiaire entre les autres *toshiyori* et le *shôya* : le rang particulier de cette famille est finalement reconnu à la fin de l'époque d'Edo par l'administration seigneuriale.

Conclusion générale :

Nous avons consacré les quatre parties composant ce travail à l'étude de cinq sanctuaires shintô de la province d'Izumi et à leurs communautés de fidèles. Celles-ci ont pour particularité de dépasser le cadre de l'unité administrative de base, couvrant plusieurs villages, ce qui traduit la survivance de réalités médiévales tout au long de l'époque d'Edo, et ce malgré l'instauration d'un découpage administratif nouveau au début de cette période. De ces études de cas, il ressort clairement, nous semble-t-il, que l'élément de société que nous appelons « sanctuaire » est en réalité complexe. En effet, loin de présenter une unicité d'apparence et de structure, les sanctuaires géographiquement proches que nous avons étudiés s'articulent autour d'une structure modulaire, composée d'éléments concrets (bâtiments, enceinte...) et d'autres immatériels (groupes sociaux, prêtres, moines...), se rapprochant de ce que Yoshida Nobuyuki avait qualifié de « société de sanctuaire », *jinja-shakai*. Cependant, bien plus qu'un ensemble de bâtiments entourés de quelques dépendances et desservis par un religieux clairement identifié, leur organisation sociale interne résulte de tiraillements entre différents types de desservants luttant pour imposer leur domination sur les rites et les revenus du sanctuaire, et des influences exercées par des groupes sociaux locaux (fidèles et organisations de fidèles, sociétés villageoises, patrons des temples, etc.) ou extérieurs (organisations de prêtres des maisons Yoshida ou Shirakawa, autorités bouddhiques au travers des temples supérieurs, et autorités seigneuriales ou shogunales). Toutefois, différence notable avec les grands sanctuaires urbains évoqués par M. Yoshida, il apparaît peu probable que ces sanctuaires jouent le rôle de potentats sociaux au niveau local : entité finalement assez floue,

le sanctuaire n'apparaît pas clairement comme structurant l'espace et la société autour de lui. Ne serait-ce pas plutôt le groupe social formé par les fidèles qui va organiser dans une certaine mesure la société locale, au travers de ses règles propres et de ses instances communautaires ? Le sanctuaire et la société qui le compose apparaissent alors comme un point de fixation pour une organisation traditionnelle de la société, héritée de l'époque médiévale et perdurant de manière plus ou moins fixe durant l'époque d'Edo en tant qu'organisation parallèle au cadre administratif officiel de la société locale. A ce titre, l'étude de sanctuaires liés à des ensembles villageois permet d'envisager des groupes de fidèles dont l'empreinte géographique dépasse le cadre du village et de faire apparaître – plus ou moins clairement selon la documentation – des potentats sociaux dont l'influence s'étend également au-delà du village auquel ils appartiennent.

Nous souhaitons maintenant revenir sur ces cinq études de cas en suivant certains thèmes récurrents. Pour cela nous nous intéresserons tout d'abord à des questions essentiellement en relation avec les « sociétés de sanctuaires », et les cinq thèmes qui lui sont liés : le sanctuaire lui-même (histoire, organisation spatiale et dépendances), la situation du moine *shasô* ou *bettô* et ses relations avec ses supérieurs, celle du prêtre et ses rapports avec les maisons Yoshida ou Shirakawa, les sociétés locales et notamment le mode d'organisation des fidèles autour du sanctuaire, et enfin le maintien ou l'émergence de figures locale importantes, ou l'existence de personnes ayant des liens particuliers avec un établissement religieux. Et lorsque que cela semblera nécessaire, nous reviendrons sur les rapports que les fidèles et les desservants entretiennent avec les terres de ces sanctuaires, thème à l'intersection des deux axes auxquels nous nous intéressons ici.

Typologie des sanctuaires :

Tout d'abord, concernant les sanctuaires eux-mêmes, nous constatons qu'ils sont tous anciens : les deux *gosha*, le sanctuaire Shinoda (Hijiri) et le sanctuaire Hine (Ôiseki), ont été fondés avant l'instauration en 716 de la province d'Izumi. Les sanctuaires Kaminomiya et Shimonomiya sont eux aussi probablement très anciens. En dehors des légendes entourant leurs fondations, la seule certitude est que les divinités Ono et Uto sont enregistrées dans l'*Engishiki* (fin X^{ème} siècle). Toutefois, la tendance actuelle est de considérer que le sanctuaire Shimonomiya serait une fondation de l'époque médiévale, suite au déplacement d'une partie

des fidèles, mais sans réelles certitudes.⁵⁷³ Le sanctuaire Kasuga en revanche est un peu plus récent que les précédents, car il date probablement des alentours du XI^{ème} siècle, lorsque fut fondé le territoire privé (*shôen*) d'Ikeda par la famille Ikeda, laquelle devint *jinin* du sanctuaire Kasuga de Nara pour obtenir sa protection lors de conflits territoriaux.⁵⁷⁴ Cette ancienneté est à prendre en compte lorsque le sujet traité porte sur les territoires que couvrent leurs *ujiko*, débordant des limites villageoises : ces limites sont une institution nouvelle née dans le début de l'époque d'Edo.

Ces sanctuaires diffèrent par la quantité de terres qu'ils possèdent. La surface du sanctuaire Hijiri, 257 ha, est sans commune mesure avec celle des autres sanctuaires, mais nous avons vu que la majeure partie de ces terres sont en réalité exploitées par l'*ujiko*. Le sanctuaire Ôiseki vient ensuite, avec un total de 24,25 ha, Funaoka et rizières offertes par le seigneur incluses. L'*ujiko* utilise ces terres pour leurs forêts, quoique des rizières cachées y aient également été créées. Ces terrains servent au financement des fêtes et des réparations, et également à celui des desservants. Cependant leur exploitation fait l'objet de tiraillement entre l'*ujiko*, le moine et le prêtre, sans pour autant entraîner une rupture durable dans leurs relations et il est reconnu que les décisions à son propos ne peuvent être prises sans l'accord préalable des desservants. En comparaison, l'enceinte du sanctuaire Kasuga est moitié moindre que le territoire du sanctuaire Ôiseki, avec 13,4 ha seulement, cependant son exploitation est interdite sans l'accord des sept villages. Et que dire du sanctuaire Shimonomiya qui possédait semble-t-il moins d'un hectare de terres ? Là aussi l'exploitation de ces bois est interdite. Nous ne savons rien en revanche du sanctuaire Kaminomiya.

Nous venons de dire que les sanctuaires Shinoda et Ôiseki disposaient tous deux d'un vaste territoire qui faisait l'objet d'une certaine exploitation. Mais cette exploitation – par l'*ujiko* – n'est pas aussi bénéficiaire que nous pourrions le penser. Mita Satoko a ainsi évoqué le fait que les villages du pays de Shinoda devront vendre de nombreux arbres avant de rembourser les frais des procès ayant eu lieu à Edo, et que le partage de ces frais avait fait l'objet de discussions difficiles entre les villages : une fissure dans leur unité de façade. De même, au début du XIX^{ème} siècle, les villages de l'*ujiko* du sanctuaire Ôiseki font face à des frais énormes, en partie dus au procès engagé pour protéger leurs intérêts sur le mont Funaoka. Or là aussi, ce besoin de protéger cette terre aura un impact sur la société locale

⁵⁷³ Cette question n'est par exemple pas du tout abordée dans IR 1. Pourtant la carte (p.109) montrant la vallée à l'époque antique ne montre qu'un sanctuaire (correspondant au Kaminomiya), tandis que celle de la vallée à l'époque médiévale (p. 148) montre l'existence des deux sanctuaires.

⁵⁷⁴ Cf. IR 2, p. 110 et p. 141 – 142.

puisque les officiers villageois devront supporter une partie des coûts et nous avons vu par exemple que la famille du *toshiyori* Furuya Rokuemon va voir ses capacités financières être sérieusement mises à mal. Fissures dans l'unité des villages d'un côté, classe dirigeante affaiblie de l'autre, ce besoin de protéger l'intégrité territoriale du sanctuaire ou les intérêts de l'*ujiko* sur ces territoires se traduit par des procès qui ne sont pas sans impact sur l'organisation sociale et les rapports au sein de la société locale.

Enfin, bien que probablement aussi anciens que les deux *gosha*, les sanctuaires de la vallée Yokoyama sont de petites institutions. Chacun est constitué de deux sanctuaires : un pour la divinité Gozutennô et l'autre pour Ono ou Uto, accompagnés de quelques petites chapelles pour d'autres divinités et d'aires de danse *kagura*. Ce point les rapproche du sanctuaire Kasuga qui lui aussi n'est constitué que d'un sanctuaire principal et de quelques petites chapelles. Autre point commun, aucun temple ou monastère bouddhique n'a été bâti dans leur enceinte, et les moines qui effectuent des cérémonies dans le sanctuaire ne sont pas considérés comme des moines *shasô* (quoique dans le cas du sanctuaire Kasuga, cela s'affirme plus tardivement, à partir de la fin du XVIII^{ème} siècle, la situation préalable étant peu claire). Au contraire, les sanctuaires Hijiri et Ôiseki forment des complexes religieux dans lesquels se mêlent des bâtiments de nature bouddhique et d'autres shintô. Ceci n'est pas étonnant dans la mesure où ce sont deux des *gosha* qui sont des institutions officielles de l'époque de Heian, et qu'après avoir subis les ravages des guerres, ils ont bénéficié du soutien de Toyotomi Hideyori. De plus, le sanctuaire Ôiseki a bénéficié par la suite des largesses du seigneur du fief de Kishiwada. Les monastères bouddhiques qui sont installés dans l'enceinte de ces deux sanctuaires gagneront en puissance au cours de la période, accaparant la charge de *shasô*, voire même de *bettô*, bien que les situations soient différentes. A ce sujet, nous remarquerons ici avec intérêt que les monastères qui ne sont pas dans l'enceinte doivent tous abandonner leurs prétentions à ces charges, comme le Bodai-in pour le sanctuaire Hijiri ou encore le Seon-ji pour le sanctuaire Kasuga.

De la diversité des situations des moines :

Ainsi, la place et le statut des moines qui servent dans ces sanctuaires sont très différents d'un sanctuaire à l'autre. Le cas du sanctuaire Ôiseki est intéressant car il présente une réelle continuité : au début de l'époque d'Edo, les monastères ayant survécu au temps sont peu nombreux, mais parmi eux le Jigen-in avait déjà la fonction de moine *shasô*, qu'il conservera jusqu'à la fin de la période, obtenant même un semblant de promotion en se faisant reconnaître officiellement *bettô* par la maison Yoshida au début du XIX^{ème} siècle.

Cependant, il est important de noter que ce monastère a bénéficié tout le long de l'époque d'Edo, de la protection et du soutien du seigneur du fief local car c'est grâce à ce soutien qu'il obtient un rang particulier au sein de son école bouddhique : il est sans supérieur et « maître des décrets » (*furekashira*), c'est à dire supérieur de nombreux autres monastères. Ce soutien s'exprime encore par le don de rizières, mais aussi par une entremise auprès de la maison Yoshida : ce sont les officiers responsables de la religion qui obtiennent des envoyés des Yoshida qu'ils acceptent de discuter de la reconnaissance du Jigen-in comme *bettô*. Ils lui reconnaissent également la capacité à adresser des demandes directement à l'administration seigneuriale, sans passer par les officiers villageois.

A l'opposé, le prêtre et le *miyaza* réfutent toute prétention des temples et monastères en relation avec le sanctuaire Shimonomiya à une charge officielle de ce type. En effet, s'il est écrit « Manzô-in, *bettô* » sur le registre des membres du *za* conservés dans le Manzô-in, sur la copie du prêtre, il est écrit en dessous que c'est sûrement parce que ce document lui a été confié que le Manzô-in se désigne *bettô*, ce qui signifie que ce titre n'a rien d'officiel. De même, lorsque le Kanjizai-ji affirmera avoir été l' « *oku-no-in bettô* » du sanctuaire, cela sera sèchement contredit par le prêtre. Enfin, s'il existe un Jingû-ji à côté du sanctuaire, il n'apparaît pas avoir joué quelque rôle que ce soit, autre que la participation aux cérémonies bouddhiques, selon l'accord de 1716. Enfin, ce même accord montre qu'il n'y avait pas un monastère mais plusieurs pour s'occuper de ces cérémonies, et aucun n'est désigné avec le titre de *bettô* ou *shasô*. D'ailleurs, il est dit que lorsque l'*ujiko* voudra faire une cérémonie exceptionnelle du *Sûtra de la Perfection de Sagesse*, il faudra embaucher deux temples dont le Shôfuku-ji d'Onoda, sans-doute parce que c'est dans son village que ces sûtras sont entreposés. Mais l'autre temple n'est pas désigné d'office, c'est aux chefs de *za* de le choisir, ce qui nous permet de penser qu'il n'y avait effectivement pas d'établissement bouddhique ayant un statut privilégié parmi eux. C'est également confirmé par le fait que lorsque le déroulement de ces cérémonies n'est plus confié qu'au seul Manzô-in, celui-ci abandonnera ce travail, obligeant l'*ujiko* à chercher quelqu'un d'autre. Ou encore par le fait que la querelle des années 1750 s'achève sur un partage des tâches entre le Kanjizai-ji et le Manzô-in. Ainsi, si les monastères du mont Amano ont une influence notable et participent activement aux rites du sanctuaire, celui-ci n'est pas pour autant sous la domination de l'un d'entre eux.

Le cas du sanctuaire Kaminomiya n'est pas très clair, mais la description de 1720 des sièges du *za* lors de la cérémonie du *Shûsho-e*, montre que deux moines liés à l'ensemble de temples et monastères du mont Makio étaient présents. Cependant, ils sont désignés par leurs noms, et les sièges sont appelés « sièges des moines ». Autrement dit, les termes *bettô* ou

shasô ne sont pas directement utilisés. Faut-il comprendre que, comme dans le cas du Shimonomiya, ces moines ne sont pas reconnus par l'*ujiko* comme ayant une charge qui leur accorderait une place importante dans la hiérarchie du sanctuaire, et que, s'ils ont peut-être des liens étroits et anciens avec l'*ujiko*, leurs relations sont basées sur un rapport d'employeur à employé ?

Le cas du Seon-ji pour le sanctuaire Kasuga n'est pas moins intéressant puisqu'il s'agit d'un temple éloigné, à qui étaient reconnues certaines prérogatives sur le sanctuaire puisque c'est à lui que l'*ujiko* faisait appel pour les cérémonies de *sengû*. De plus, il existe un document du XVII^{ème} siècle montrant qu'à cette époque, les gens le considéraient comme le moine *shasô* du sanctuaire. Cependant, cette certitude s'estompe au cours du XVIII^{ème} siècle, parallèlement à un probable affaiblissement de ce temple. Il est important de noter qu'il semble ne pas y avoir eu de cérémonies bouddhiques dans le sanctuaire Kasuga. C'est sans doute l'une des raisons pour lesquelles l'*ujiko* en est venu à oublier le Seon-ji qui n'intervenait que lors des rares *sengû* ou cérémonies d'*amago.i*. Nous pouvons également penser que le choix de ce temple pour exécuter ces cérémonies est lié au patronage de la maison Yokota qui accaparait la prêtrise. Dans un autre registre, nous souhaitons pour finir attirer l'attention du lecteur sur le fait que le supérieur de ce temple, le Renmyô-in, est un établissement du mont Kôya qui est le cœur de l'école du bouddhisme Shingon, et que, malgré cela, il connaît lui-aussi de sérieuses difficultés au début du XIX^{ème} siècle puisqu'il est dans l'impossibilité de prouver ses prétentions du fait de la destruction de ses archives par le feu, et qu'il subit une forte instabilité liée au renouvellement très fréquent du moine en résidence, quand il y en a un.

Du côté du sanctuaire Shinoda, nous avons relevé deux faits notables. Le premier est que le Bodai-in du mont Amano abandonne sa charge de *bettô* au cours du XVII^{ème} siècle. Il est remarquable que ce monastère ait eu ainsi la charge d'un sanctuaire si éloigné et cela montre combien la zone d'influence des monastères de ce complexe bouddhique pouvait être vaste. Et pourtant, alors même que le Bodai-in jouissait d'une reconnaissance officielle, connu des plus hauts fonctionnaires du shogunat, il décide de se retirer, ne supportant plus, semble-t-il, l'animosité de l'*ujiko*. En effet, celui-ci se bat durant toute la période pour que sa maîtrise des monts Shinoda qui composent l'enceinte du sanctuaire ne lui échappe pas. Et si c'est sûrement ce but qui l'a poussé à s'opposer ainsi au Bodai-in, c'est ce même principe qui l'amène à promouvoir le Manshō-in comme moine *shasô*, deuxième fait notable, et à le placer sous la tutelle directe du Ninna-ji de Kyôto afin de faire obstacle aux prêtres qui, nouvellement affiliés à la maison Shirakawa, risquaient de devenir trop indépendants. Or, nous avons vu

que, lors du deuxième procès, le Manshō-in ne suivra pas l'argumentaire de l'*ujiko* au sujet de la décision de couper des arbres. Ainsi, ce processus qui a amené les villages du pays de Shinoda à se débarrasser du *bettō*, les pousse à promouvoir le *shasō* au point que celui-ci pourra se permettre une certaine indépendance.

Les professionnels du Shintō durant l'époque d'Edo : des prêtres aux statuts divers mais en cours de spécialisation :

Concurrençant ces moines, les prêtres shintō présentent eux-aussi des visages très différents d'une situation à l'autre. Tout d'abord, notons – et c'est important – que chacun de ces sanctuaires dispose d'au moins un desservant shintō semi-professionnel ou professionnel, si nous exceptons la période s'étendant de la fin du XVI^{ème} siècle à 1658 dans le cas du sanctuaire Ôiseki, période intermédiaire entre deux lignées de prêtres. L'existence de prêtres professionnels est à mettre en opposition avec les nombreux sanctuaires dont la prêtrise tourne fréquemment⁵⁷⁵ au sein du groupe d'anciens d'un *miyaza*, ou d'autres sanctuaires, généralement situés dans le Japon de l'Est, dont les rites sont confiés à des moines ou à des ermites *shugensha* 修験者.⁵⁷⁶ Professionnels sont les prêtres des sanctuaires Hijiri et Ôiseki : les premiers reçoivent un salaire annuel de la part de l'*ujiko*, tandis que le prêtre du second reçoit une part de la production des rizières accordées au sanctuaire. De plus, ces prêtres n'exercent aucun autre métier que celui lié à leur charge : ils sont au service du sanctuaire, vivant des revenus obtenus par ce service. En revanche, les prêtres des sanctuaires Kasuga et Kaminomiya sont ce que nous pouvons appeler des semi-professionnels : ils vivent de revenus propres mais accaparent la prêtrise pour leur famille comme leurs homologues des sanctuaires Hijiri et Ôiseki. Pour le prêtre du sanctuaire Kasuga, nous avons vu qu'il ne tirait aucun revenu du sanctuaire ni de l'*ujiko*, vivant de ses revenus de paysan aisé et des tractations financières que son niveau de revenu lui permet. Dans le cas du prêtre du sanctuaire Kaminomiya, Yamashita Sôichi a montré qu'il possédait de nombreuses terres dont il tirait de hauts revenus qui lui donnaient une importante base économique qui lui permettait des montages financiers. En revanche, Yamashita Sôichi n'a pas évoqué de revenus tirés du sanctuaire ou octroyés par le *miyaza*, et nous pouvons penser qu'il l'aurait fait s'il en avait

⁵⁷⁵ Nous parlons ici de « prêtrises tournantes » dont la fréquence de passation de la charge est élevée : les cas que nous avons rencontrés sont variables, mais peuvent être de l'ordre de tous les ans à tous les trois ans, rarement plus.

⁵⁷⁶ Cf. Yamaguchi Keiji *sakushû, dai 4 kan, Chiiki kara miru kinseishi – Higashi Matsuyama no rekishi kara* 『山口啓二著作集、第四巻、地域からみる近世史—東松山の歴史から』 (Œuvres complètes de Yamaguchi Keiji, vol. 4, Histoire de l'époque pré-moderne – vue à partir de l'Histoire de l'Est de Matsuyama), éd. Asekurashobô, 2008, p. 325 – 336.

trouvé la preuve. Pourtant dans les deux cas, ces prêtres tiennent fermement la charge entre leurs mains. Avec un autre point commun intéressant : dans les deux cas la charge tournait entre diverses branches d'une même famille, avant de se stabiliser dans une seule de ces branches durant le XVIII^{ème} siècle. Sur la prêtrise du Shimonomiya, en revanche, nous n'avons que peu d'informations financières. Le prêtre ne semble pas disposer d'une richesse aussi vaste que celle de son homologue du Kaminomiya, mais nous n'avons pas non plus trace de salaire ou dédommagement qui lui serait accordé – ce qui n'est pas le cas du *negi* qui l'assiste dans sa tâche.

Cette distinction entre professionnels et semi-professionnels doit également être prise en compte dans le cadre de l'analyse de l'organisation sociale de ces sanctuaires : ceux que nous avons appelés professionnels s'avèrent tous être en bas de l'échelle sociale, ne gagnant des avantages qu'à force de disputes ou en allant chercher un soutien extérieur auprès des maisons curiales Yoshida ou Shirakawa. A l'opposé, les semi-professionnels s'imposent comme les principaux desservants de leur sanctuaire. Le contraste entre les deux est encore accentué par l'aisance financière des seconds comparée aux un ou deux *koku* annuels que reçoivent les premiers. A ce sujet, il n'est pas anodin que l'une des questions soulevées lors du deuxième procès par les prêtres du sanctuaire Shinoda ait été la question du versement annuel en riz par l'*ujiko* : les prêtres s'assurent ainsi définitivement que les fidèles ne pourront leur couper les vivres impunément, leur autorisant ainsi une plus grande indépendance. Et à l'inverse, c'est pour restreindre les marges de manœuvre du prêtre qu'à la fin de la dispute qui l'a opposé à celui-ci, le moine du Jigen-in demande au fief de lui confisquer les rizières cachées qu'il a récupéré.

Cette subordination des prêtres professionnels est également à mettre en rapport avec la nouveauté relative de leurs lignées respectives. Ainsi, la famille de prêtres du sanctuaire Ôiseki a été installée durant la seconde moitié du XVII^{ème} siècle par l'*ujiko* et le Jigen-in, après la disparition de l'ancienne lignée de prêtres et une longue interruption de la prêtrise. Du côté du sanctuaire Shinoda également, la lignée est officiellement considérée comme interrompue : c'est un autre des enjeux du deuxième procès, et si l'origine des prêtres est reconnue comme étant plus ancienne que celle du moine *shasô*, les autorités d'Edo refusent de leur reconnaître un lien direct avec la lignée de prêtre qui exerçait dans ce sanctuaire durant l'époque médiévale.

Enfin, coïncidence ou non, nous notons avec intérêt que les prêtres professionnels sont ceux des sanctuaires appartenant au groupe des *gosha*. Or, ces sanctuaires étaient desservis par des prêtres dont les lignées ont perduré pendant au moins une partie de l'époque

médiévale. Nous pourrions donc penser que ces prêtres de l'époque d'Edo sont professionnels car leurs prédécesseurs l'étaient. Cependant, cette impression est à relativiser, d'une part au regard du fait que dans le cas du sanctuaire Ôiseki, ni les fidèles ni les desservants bouddhistes ni même les autorités du fief ont trouvé à redire à l'absence de prêtre durant plus de soixante-dix ans, et d'autre part en comparaison de la situation de subordination de ces prêtres shintô à leur *ujiko* et aux moines *shasô*, bien loin de la situation sociale de leurs prédécesseurs qui dirigeaient probablement ces établissements religieux.

Mais l'idée de professionnalisation va également de paire avec celle de spécialisation religieuse, autrement dit, avec la maîtrise des rituels codifiés par les autorités religieuses du pays. Or nous avons vu que ces cinq familles de prêtres s'affilient aux organisations de prêtres formés autour des maisons Yoshida et Shirakawa, avec une nette prévalence pour la première. Mais les raisons qui entraînent ces affiliations sont différentes et nous distinguerons là encore le cas des prêtres des sanctuaires Ôiseki et Shinoda, de celui des trois autres. Dans le cas des prêtres affiliés à l'organisation des Yoshida, nous ferons également la distinction entre quatre périodes. La première précède la reconnaissance par le Shogunat de la maison Yoshida et court jusqu'en 1665. La seconde commence avec la publication de l'édit shogunal de 1665 habilitant la maison Yoshida à délivrer les autorisations de porter les vêtements de cour lors des cérémonies religieuses (*Shosha negi kannushi hatto*), et dure jusqu'aux premières décennies du XVIII^{ème} siècle, notamment lorsqu'elle doit cesser d'accorder des rangs de cour. La troisième est la période qui suit cet abandon et pendant laquelle la maison Shirakawa fonde sa propre organisation de prêtres et commence à concurrencer les Yoshida, la quatrième commençant fin XVIII^{ème} – début XIX^{ème} siècle, lorsque la concurrence de la maison Shirakawa pousse les Yoshida à un prosélytisme actif tranchant avec leur effacement de la période précédente, et s'achevant avec la fin du shogunat.

Pour les prêtres, cette périodisation se traduit dans la manière dont leur adhésion est suivie : par exemple, pour les prêtres des sanctuaires Kasuga et Ôiseki, la première adhésion a eu lieu dans la seconde période. La troisième période durant laquelle les Yoshida sont relativement effacés, est un temps durant lequel les prêtres ne voient pas d'intérêt dans le renouvellement de leur adhésion, tandis que la quatrième période voit les Yoshida revenir en force, poussant ces deux prêtres à renouer formellement leurs liens avec cette maison à chaque génération. De son côté, le prêtre du sanctuaire Shinoda s'affilie à l'organisation des Shirakawa durant la troisième période, celle qui voit justement cette maison s'organiser et commencer à gagner en importance. Du côté de la vallée Yokoyama en revanche, tout n'est

pas très bien connu, mais il est probable que le document⁵⁷⁷ adressé en 1716 à Katsuragi Arima, prêtre du Shimonomiya, qui est par ailleurs connu sous le nom de Katsuragi Sadadayu, soit un indice suggérant une première affiliation des Katsuragi aux Yoshida dans cette période. Elle est d'ailleurs proche de celle où Yokota Shôbei du sanctuaire Kasuga s'est affilié (1718). Peut-être faut-il y voir une certaine émulation entre les deux prêtres et leurs communautés de fidèles. Grâce aux explications⁵⁷⁸ données par Sawa Hisadayu lors de la demande de renouvellement de l'adhésion des Yokota en 1809, nous savons que le prêtre du sanctuaire Shimonomiya a renouvelé peu de temps auparavant son affiliation aux Yoshida. Cette adhésion se place elle aussi dans la dernière période, et si son ancêtre a effectivement été affilié aux Yoshida au début du XVIII^{ème} siècle, une absence de renouvellement de l'adhésion a de nouveau eu lieu sur une période qui correspond à celle où la maison Yoshida se fit plus discrète. Pour finir, il est probable que la maison Sawa ait été affiliée aux Yoshida, au moins durant la dernière période puisque c'est elle qui joue les intermédiaires entre ses voisins et cette organisation, mais nous manquons de détails à ce sujet.

Concernant la première vague d'adhésion, nous constatons une différence importante entre les deux cas connus : celle de Yokota Shôbei semble avoir été la conséquence du vœu des fidèles de recevoir de la part de la maison Yoshida un rang de cour. Autrement dit, la maison Yoshida semble en avoir profité pour pousser à l'affiliation du prêtre. En revanche, dans le cas de Jirôbei du sanctuaire Ôiseki, les informations dont nous avons connaissance semblent indiquer que ce soit lui – ou plutôt la communauté des fidèles – qui ait souhaité cette adhésion : tout d'abord, elle est effective le 3^{ème} mois de 1666, soit quelques mois seulement après la parution du décret shogunal *Shosha negi kannushi hatto*, ensuite, les fidèles sont passés par un intermédiaire, Kido Matsodayu, prêtre du sanctuaire Aritôshi voisin, contrairement à Yokota Shôbei qui était déjà en contact avec les Yoshida du fait de la demande du premier rang pour la divinité effectuée par l'*ujiko*. Aussi pouvons-nous penser que dans le cas de Jirôbei, il s'agissait pour l'*ujiko* d'assurer le statut du prêtre : dans les lettres qu'ils écrivent, les villageois affirment que la famille de Jirôbei est prêtre de génération en génération, et obtenir une patente de la maison Yoshida permettrait d'attester de la qualité de la lignée du prêtre. Par cette manœuvre, les villageois s'épargnaient toute contestation quant à la légitimité du prêtre et ce dernier gagnait un protecteur.

⁵⁷⁷ Cf. document III-13.

⁵⁷⁸ Cf. document I-13.

On voit également que les raisons ayant mené aux renouvellements d'affiliation au début de la quatrième période sont différentes d'un individu à l'autre. Ainsi, lorsque le descendant de Jirôbei reçoit à son tour un permis de la part de Yoshida en 1803, c'est dans le cadre de l'apaisement d'un conflit suite à l'arbitrage de cette maison, mais également dans le cadre d'une sorte de « paquet » : il n'est pas seul à s'affilier puisque le Jigen-in et le chef de la famille Furuya le font également. Toutefois, cette affiliation entérine son nouveau statut, plus élevé qu'auparavant, et lui assure une participation plus grande aux rites, aboutissement de dix ans de disputes dans ce sens.

Quelques années après, Yokota Jûemon doit s'affilier suite à la visite d'un prêtre de Saka.i, Noguchi Tosa, agissant sur ordre des Yoshida. Constatant l'absence de la patente que l'ancêtre de Jûemon avait reçue en 1718, il menace de faire de Jûemon l'un de ses subordonnés, faisant passer du même coup le sanctuaire sous sa tutelle. C'est donc en réaction à ce risque que l'*ujiko* et Jûemon se sont empressés de trouver un moyen autre de renouveler l'adhésion des Yokota aux Yoshida. Ainsi, face à la montée de la concurrence de la maison Shirakawa, il est probable que la maison Yoshida ait souhaité mieux connaître l'état des sanctuaires de la province en demandant à l'un des membres de son organisation d'en faire le tour et d'enquêter, espérant sans doute au passage entraîner des renouvellements ou de nouvelles adhésions. Remarquons ici que ce tour des sanctuaires de la province suit de près la fin de la dispute du sanctuaire Ôiseki et les trois adhésions qui l'ont suivie : ne pouvons-nous penser que ces trois affiliations inattendues ont pu jouer un rôle déclencheur de la décision de ce tour des sanctuaires ?

Enfin, le cas du prêtre Katsuragi Sadadayu de Shimonomiya mériterait sans doute d'être mieux connu : dans son explication, Sawa Hisadayu nous informe que lorsqu'en 1809, Sadadayu a voulu s'affilier à la maison Yoshida, il a d'abord fait sa demande sans avoir reçu l'accord des villages (ou peut-être du *miyaza* seulement) et il lui a fallu reprendre tout le processus après obtention de l'assentiment des fidèles. Or, nous savons par ailleurs qu'il s'agit d'un fils adoptif de l'ancien prêtre, et que les fidèles, organisés en *miyaza*, accordent une grande importance aux liens de sang. Nous pourrions voir derrière ce désir d'adhérer à l'organisation des Yoshida, un prêtre dont la position est affaiblie et qui éprouve le besoin d'asseoir sa légitimité à l'aide d'une autorité extérieure.

On remarquera à ce sujet que, lors des disputes entre les prêtres et l'*ujiko* du sanctuaire Shinoda, les plus hautes instances shogunales avaient tranché en faveur du prêtre contre l'*ujiko*, affirmant que le choix d'un prêtre de s'affilier à une organisation de prêtres est de son ressort et que les fidèles n'ont pas à y redire. Pourtant, chaque fois que l'adhésion d'un prêtre

à l'organisation des Yoshida est documentée, l'accord des villageois apparaît comme nécessaire. Peut-être est-ce une décision unilatérale des Yoshida pour éviter des problèmes, car nous pouvons constater que la maison Shirakawa, elle, n'a pas fait preuve d'une telle réserve dans le cas du prêtre du sanctuaire Shinoda.

Du côté de la maison Yoshida, nous avons vu qu'elle a un réel intérêt financier pour de telles affiliations, car l'adhésion et son renouvellement lui permettent d'obtenir de l'argent de ces prêtres, ses deux autres principales sources de revenus venant des demandes de rangs de cour ou de titres pour les divinités, tel que « Grande Divinité Lumineuse ». Or, à partir de 1738, la maison Yoshida, mise sous pression, abandonne l'attribution des rangs de cour, et les titres étant moins populaires (car beaucoup de divinités locales étaient déjà appelées ainsi par leurs fidèles)⁵⁷⁹, les revenus associés chutent. Si l'insistance des Yoshida, à partir du XIX^{ème} siècle, pour que les adhésions soient renouvelées à chaque génération est sans aucun doute liée au besoin de fidéliser ces lignées de prêtres face à la concurrence des Shirakawa, nous pouvons nous demander si ce renouvellement n'était pas également vu comme un moyen de compenser la faiblesse des autres revenus. Quoiqu'il en soit, l'intérêt des Yoshida pour la constitution autour d'eux d'un réseau de prêtres est manifestement financier, comme l'atteste d'ailleurs la lettre envoyée à Furuya Rokuemon en 1821 lui demandant de participer au financement du voyage à Edo du chef de la maison Yoshida, à raison de 100 *hiki* d'or ; cette somme a en réalité été demandée à tous les prêtres affiliés de toutes les provinces.⁵⁸⁰

Ainsi, pour les prêtres, l'adhésion à une organisation centrée sur une maison curiale n'apparaît pas comme un but en soi, mais comme le moyen d'assurer leur légitimité, d'améliorer leur position voire d'affermir leur domination sur le sanctuaire. Mais, les maisons Yoshida et Shirakawa y trouvent leur intérêt, financier et religieux. Bien que passives dans les premiers temps, elles prennent une part plus active dans leur recrutement à partir du XIX^{ème} siècle. Or, alors même que le sanctuaire est au cœur d'intérêts complexes, étant un lieu de croisement de divers modes de sociabilités auxquels se mêlent des personnalités locales influentes, la rencontre des intérêts de ces prêtres avec ceux de ces maisons curiales va entraîner des perturbations profondes, que ce soit lorsqu'elles soutiennent la position d'un prêtre contre tout le monde (les Shirakawa et le sanctuaire Shinoda en 1755, ou encore les

⁵⁷⁹ Maeda Hiromi, *op. cit.*, p. 333 – 334.

⁵⁸⁰ SISS 6, p. 477 (document SISS-XV). Le *hiki* 匁 est une unité permettant de compter les monnaies de bronze (1 *hiki* = 10 *monme* de bronze). Cependant, le shogunat ayant imposé une conversion de 4000 *monme* de bronze pour 1 *ryō* d'or, il est devenu habituel d'utiliser l'expression « 100 *hiki* d'or » pour désigner 1 *bu* d'or (un quart de *ryō*) dans les situations formelles. (*Kokushi daijiten* 国史大辞典 (Grand dictionnaire de l'histoire du Japon), Yoshikawa Kōbun-kan, vol. 11 p. 855)

Yoshida et le sanctuaire Ôiseki dans le premier temps de la dispute avec le Jigen-in) ou lorsqu'elles imposent leur paix et réorganisant le fonctionnement du sanctuaire (la maison Yoshida réfutant tout droit du Seon-ji sur le sanctuaire Kasuga, ou encore réorganisant les sanctuaire Ôiseki en affiliant le Jigen-in et le prêtre et en leur imposant une participation quasi-égale aux rites).

Toutefois il serait dangereux de réduire les intérêts des deux parties à des seuls intérêts financiers ou liés à la protection et au soutien du statut du prêtre. En effet, la maison Yoshida notamment, a un véritable programme religieux à appliquer, celui de la branche du Shintô qu'elle a fondé : le Shintô Unique, le Yuitsu-shintô. Dans le cadre de sa politique religieuse, la maison Yoshida ne s'attache pas seulement à contrôler le plus possible de prêtres et de sanctuaires, mais également à diffuser textes et rites religieux auprès d'eux, contribuant à la formation des desservants qui acquièrent ainsi une véritable expertise. Du côté des desservants shintô, cette formation est un apport qui leur permet de mettre en avant la nécessité de leur participation aux rites et donc de promouvoir leur importance dans le sanctuaire et dans leur communauté, en plus de la satisfaction personnelle de se savoir plus apte à honorer les divinités. Ces organisations de prêtres permettent de tisser des liens relationnels entre prêtres de province et hommes des maisons Yoshida et Shirakawa à Kyôto, comme le montre la lettre écrite par Sawa Hisadayu (cf. partie I, document I-13) dans laquelle il insiste sur ses rapports avec le prédécesseur de son interlocuteur. Elles favorisent aussi des liens entre prêtres de province et voisins notamment par le système d'intermédiaires au moment de l'adhésion comme nous l'avons vu avec Kido Matsudayu pour Jirôbei du sanctuaire Ôiseki, ou Sawa Hisadayu pour Katsuragi Sadadayu et Yokota Jûemon, et par l'utilisation, par la maison Yoshida, de prêtres affiliés locaux pour arbitrer les disputes proches de ceux-ci. C'est le cas de Yokota Higo (ex-Jûemon) qui est envoyé interroger un *miko* d'un village voisin⁵⁸¹ ou encore de Sugibara Kandayu, prêtre du sanctuaire Ebisu de Kishiwada, qui essaye d'apaiser l'opposition d'Ihara Izumo au renouvellement de l'adhésion des Furuya en 1858. Réseau de prêtres enfin, qui permet la circulation et la diffusion entre membres d'écrits et de rituels liés au Shintô Unique, comme le montre une copie d'un rituel des Yoshida, faite par Katsuragi Sadadayu à partir d'un document envoyé par Ihara Izumo, et retrouvée dans la famille Yokota.⁵⁸²

⁵⁸¹ Cf. partie I, chapitre 2, B, 1, a.

⁵⁸² Yokota, Cahier n°1, document 53 [横田家所蔵、冊 1-53-2].

Ainsi, ces organisations de prêtres, constituées autour de familles curiales avec le soutien de l'autorité shogunale, mélangent une relation verticale de chefs à subordonnés, officielle, et d'autres horizontales, entre prêtres de province de même rang.

L'organisation des fidèles :

Intéressons-nous maintenant à la manière dont les fidèles s'organisent pour la gestion du sanctuaire, de ses biens et de ses fêtes. Dans ces cinq cas, nous avons rencontré deux grands types d'organisations : l'une, l'assemblée du sanctuaire (*miyaza*), basée sur les liens de sang et à laquelle la participation est un privilège, l'autre fondée sur le système institutionnel puisqu'elle considère l'ensemble des habitants des villages concernés comme égaux par rapport au sanctuaire, et fait appel aux officiers villageois pour son administration. Enfin, nous avons rencontré un cas intermédiaire, celui du *miyaza* du sanctuaire Ôiseki : alors que le *miyaza* existe et perdure jusqu'à la fin de l'époque d'Edo, l'augmentation du nombre de familles forcées de le quitter amène au cours du XVIII^{ème} siècle, à ce que l'appartenance au groupe des fidèles (*ujiko*) soit élargie aux habitants qui sont non-membres du *miyaza*. Ceci amène les officiers villageois à s'emparer de la gestion des terres du sanctuaire, et en temps normal, ce sont ceux de Hineno qui se voient confier cette tâche.

Pour les *miyaza* du Kaminomiya et du Shimonomiya, l'une des choses frappantes est la proximité entre ces deux groupes tout au long de l'époque d'Edo : la fête du 8^{ème} mois est en partie commune et nous notons la présence de médiateurs du Kaminogô lors de disputes dans le Shimonogô. Nous remarquons également que parmi les noms familiaux utilisés uniquement dans le contexte du *miyaza* (quatre pour le Kaminomiya et trois pour le Shimonomiya), deux sont communs aux deux assemblées : Katsuragi et Ta.ira. L'impression qui ressort du travail de Yamashita Sôichi est que le *miyaza* du Kaminomiya est l'objet de tiraillements entre deux potentats sociaux locaux : la famille Ikebe qui descend du seigneur local et perd son pouvoir administratif au cours de la période, et la famille du prêtre qui, elle-même déjà ancienne et aisée, gagne peu à peu en influence, au travers de la prêtrise et de son pouvoir financier, mais également en parvenant à affaiblir la position des Ikebe au sein de l'assemblée des deux villages. Il est en revanche difficile d'établir un tel parallèle pour le *miyaza* du sanctuaire Shimonomiya. En effet, s'il est envisageable que la famille Onobayashi d'Onoda descende de l'ancien petit seigneur local, il n'a pas encore été possible de le prouver. Il est en revanche certain que la famille du prêtre remonte au moins de la fin du XVI^{ème} siècle. Cependant, nous n'avons pas connaissance d'opposition claire entre ces deux personnalités, ni entre d'autres individus possédant une influence locale importante. Aussi pouvons-nous

considérer que dans les deux cas, le *miyaza* est au cœur des intérêts de ces personnes, qu'elles l'utilisent pour affaiblir la position d'un adversaire ou pour renforcer la leur.

De plus, alors que les villages ont été fondés avec les cadastres de la fin du XVI^{ème} siècle – début XVII^{ème} siècle, et que tous ont leurs propres temples et sanctuaires, les sanctuaires « généraux » que sont les Kaminomiya et Shimonomiya subsistent, ainsi que leurs assemblées respectives, et à travers les liens qu'ils entretiennent, la vallée entière conserve une certaine unité. Ceci est à mettre en parallèle avec les travaux de Yoshida Yuriko sur la vallée Niwadani voisine dans laquelle elle montre entre autres, le démantèlement du *sôson*, le village médiéval, en faveur des villages de l'époque d'Edo, et la conservation dans le même temps d'une certaine unité de cette vallée, ce qui lui fait dire qu'elle a été remodelée par le pouvoir pour supporter l'impôt sur les montagnes et les diverses taxes. Elle explore également les rapports entre la famille forte de la vallée, la famille Kotani, et le sanctuaire « général » d'une partie de la vallée, montrant comment elle a acquis une position dominante dans son *miyaza* et comment dès-lors, celui-ci sert à soutenir son pouvoir.⁵⁸³ Dans la vallée Yokoyama, les similitudes entre les deux situations sont évidentes : une vallée dont les villages sont rassemblés en deux groupes tels le Kaminogô et le Shimonogô, chacun ayant en son cœur un sanctuaire commun dont le *miyaza* est le lieu de luttes entre potentats locaux ou leur sert à préserver leur statut.

Mais s'il est important de noter les survivances de l'époque médiévale et de mesurer leur impact sur la société de l'époque d'Edo, il n'en faut pas moins s'interroger sur les particularités locales issues des créations institutionnelles du début de la période. Ainsi, si les *miyaza* de la vallée Yokoyama sont nés durant l'époque médiévale et ont traversé l'époque d'Edo, conservant leurs règles de fonctionnement basés sur le privilège de participation, l'âge et la place particulière de certains membres (prêtre, *chôja*...) et l'imbrication des sous-groupes les constituants, ils doivent partager leurs cérémonies avec les groupes de jeunes des villages, dont l'organisation est basée sur les structures nouvelles mises en place au cours du XVII^{ème} siècle. Toutes ces considérations nous amènent à penser que, dans cette vallée, le passage du *sôson* médiéval et aux villages de l'époque d'Edo n'a pas été qu'une question d'adoption d'un nouveau système administratif, mais que ces villages se sont développés sur toute la période, en suivant des règles propres à l'époque d'Edo.

En revanche, il est difficile de comprendre ce qui a amené les villages du bas de la vallée Ikeda ou ceux du pays de Shinoda à s'organiser sans employer le système des *miyaza*.

⁵⁸³ Yoshida Yuriko, *op. cit.*, p. 307.

Pour les premiers, il faut prendre en compte deux types de considérations : d'un côté, chacun des villages qui a fait l'objet d'études a un *miyaza* : c'est le cas à Manchô, Murodô et Ikedashimo (ce dernier en a même plusieurs : un dans chaque hameau constituant le village et un pour l'ensemble du village, ce qui n'est pas sans rappeler ce que nous avons vu dans la vallée Yokoyama). La raison pour laquelle le sanctuaire Kasuga n'a pas de *miyaza* n'est donc pas que ses fidèles ne sont pas familiers de ce système. De plus, certains individus ont une réelle influence sur la société locale, tels les puissants *shôya* d'Ikeda (jusqu'au début du XIX^{ème} siècle), Manchô et Mibayashi, ou la famille Yokota à Murodô. Une catégorie de la population pouvait donc avoir tout intérêt à la fondation ou au maintien d'une telle organisation traditionnelle. Mais la société locale passe par d'autres instances pour gérer des intérêts communs : l'irrigation est gérée communément par les villages concernés par chaque étang ou « puits », Manchô, Urada et Kajiya administrent ensemble le flanc de montagne auquel ils sont adossés⁵⁸⁴, etc. Ainsi, à la fin de l'époque médiévale ou au début de la période d'Edo, périodes où ont pu être fondées les assemblées de sanctuaire, les fidèles du sanctuaire Kasuga qui appartiennent aux couches les plus aisées de la population n'ont pas ressenti la nécessité de s'organiser à ce niveau pour préserver leurs privilèges : d'autres instances existaient pour cela. De plus, le sanctuaire n'est pas doté de grandes quantités de terres, et celles-ci sont situées à l'extrémité de la zone géographique formée par les villages de l'*ujiko*. Si nous pouvons penser que ces 13,5 ha de terres boisées ne sont pas restés complètement inexploités, nous pensons toutefois que les villages n'ont pas souhaité en autoriser l'exploitation régulière car cela aurait favorisé le village le plus proche (Mibayashi) au détriment des six autres. Il apparaît également que l'exploitation sauvage au XIX^{ème} siècle a endommagé la forêt à un point tel que l'*ujiko* a décidé d'engager des gardiens. La nécessité de préserver ces forêts pour conserver le caractère sacré du sanctuaire est sans aucun doute l'autre raison de cette non-exploitation. Nous nous demandons enfin si cette absence de *miyaza* ne serait pas liée à l'origine du sanctuaire lui-même.

Le cas du sanctuaire Shinoda est peut-être plus intrigant encore, dans la mesure où les *miyaza* sont connus pour être bien souvent un des lieux où les paysans les plus aisés se retrouveraient pour prendre les décisions relatives à l'irrigation de leurs terres ou décider de l'exploitation des montagnes. Pourtant, ceux du pays de Shinoda n'ont pas choisi ce système : les étangs d'irrigations qui se trouvent dans les vallées des monts Shinoda sont administrés par les villages qui les exploitent, et le reste de la montagne, par les officiers des villages du

⁵⁸⁴ IR 3, p. 189 à 196.

pays de Shinoda. A ce sujet, Mita Satoko insiste sur le fait que pour les fidèles le mont Shinoda est avant tout « la montagne commune », c'est à dire une terre exemptée d'impôt, exploitée en partage par les villages du pays de Shinoda, tandis que l'aspect « montagne du territoire du sanctuaire Shinoda » était secondaire. C'est une grande différence avec la situation du sanctuaire Ôiseki ou encore celle des grands ensembles monastiques proches tels que celui du mont Matsuo ou celui du mont Makio : dans ces cas, c'est bien le sanctuaire ou les monastères qui possèdent la montagne, même si dans le cas du sanctuaire Ôiseki, les fidèles ne peuvent l'exploiter que sous certaines conditions. Ceci explique que les prêtres et le moine *shasô* n'avaient presque pas de source de revenus et ne pouvaient donc vivre sans les ressources fournies par les fidèles. Le système mis en place par le pays permet un partage égalitaire des ressources entre les villages. A ce sujet, nous remarquons que les disputes qui se rapportent à ce territoire sont finalement de même nature que les disputes territoriales relatives à l'exploitation de montagnes et que l'aspect « territoire de sanctuaire » ne faisait que brouiller les pistes sans pour autant avoir un impact si important sur la réalité de la situation. Nous voyons aussi qu'un village, Minami-ôji, dont la population souffrait d'un statut inférieur et s'attirait l'animosité de certains en augmentant progressivement la quantité de terres qu'elle cultivait hors des limites du village, avait une image ambivalente pour les villages du pays de Shinoda : source de main d'œuvre utile voire nécessaire d'un côté, mais aussi concurrent sérieux pour l'usage des terres et des bois du sanctuaire.

Ensuite, dans ces deux cas, nous notons avec intérêt que si l'administration de l'*ujiko* – et du sanctuaire – est essentiellement entre les mains des officiers villageois de l'*ujiko*, dans la réalité c'est un petit groupe d'entre eux qui se voit confier cette charge. Dans le cas de l'*ujiko* du sanctuaire Shinoda, Mita Satoko a évoqué le « village responsable », *tôban no mura*, qui apparaît durant la fin du XVIII^{ème} siècle : alors que tous les *shôya* sont sensés s'occuper de la gestion, l'un d'eux en est responsable pour l'année, les autres semblant uniquement valider ses décisions. De la même manière, la lettre qui a été adressée au préfet de Saka.⁵⁸⁵ a été rédigée par les « responsables des affaires du sanctuaire », *shajikata tôjiban*, groupe composé de deux *shôya*. Pour finir, en 1829 est instauré un nouveau système, celui des « anciens du sanctuaire », *miya-doshiyori*, chaque village devant désigner un de ses habitants, et c'est ce groupe d'« anciens » qui est chargé des finances du sanctuaire. En revanche, la situation n'évolue guère pour l'*ujiko* du sanctuaire Kasuga : le groupe dirigeant est composé du prêtre et d'officiers villageois, sans que nous ne sachions sur quel critère tel village va envoyer un

⁵⁸⁵ Du 29 du 7^{ème} mois de Bunsei 11 (1828), corrigée par le moine du Manshō-in, notamment.

toshiyori plutôt qu'un *shôya*. Au cours du XIX^{ème} siècle, il apparaît que ce sont pour l'essentiel les *toshiyori* qui assistent à ces réunions, parmi lesquels Tokueemon, *toshiyori* de Manchô, appartenant à une branche collatérale du *shôya* de son village.

Ainsi, de ce travail émerge le fait que les sanctuaires dont le groupe de fidèle porte sur plusieurs villages sont de deux natures : les uns sont manifestement conçus comme étant principalement liés à une poignée de privilégiés formant son *miyaza* et qui servent d'intermédiaires entre le sanctuaire et un groupe de fidèle plus large, la différenciation entre les deux groupes se faisant sur la base du lien filial, tandis que d'autres sont considérés comme des objets communs à une population déterminée sur une base géographique, le village de résidence.

Or, cela amène à s'interroger sur les *miyaza* tels qu'ils ont été étudiés par certains chercheurs. Comme nous l'avons rappelé dans l'introduction, certains ont à leur sujet une vision selon laquelle le *miyaza* est une organisation basée sur le privilège qui tend à s'ouvrir à partir de la seconde période de l'époque d'Edo, avant d'être complètement ouverte à l'ensemble des villageois après l'entrée dans « l'époque moderne » (ères Meiji et suivantes). Cependant, cette dernière étape n'instaure-t-elle pas un système proche de ce que nous avons vu dans le pays de Shinoda ou autour de sanctuaire Kasuga ? Aussi, est-il légitime d'exclure du champ des études sur les *miyaza* ces organisations ouvertes, qui remontent pourtant à tout le moins au début de l'époque d'Edo ? Mis à part cette question, nous espérons que le présent travail aura permis de montrer tout l'intérêt de ne pas s'arrêter aux seuls *miyaza* lors de l'étude d'un sanctuaire : sortir une telle organisation de son environnement est une pratique intellectuelle artificielle qui néglige les particularités et les influences de la société hors-*za* et celles des composantes du sanctuaire. Mais c'est surtout une méthode qui ne permet pas l'étude de sanctuaires comme les sanctuaires Kasuga et Shinoda, et de leurs fidèles. Par exemple, nous constatons avec un certain regret qu'Ôgoshi Katsuaki qui pourtant a étudié tant de *miyaza* de l'ancienne province d'Izumi, est passé à côté de ces deux sanctuaires et de leurs particularités... Et combien d'autres a-t-il ignoré du fait de l'absence d'assemblée de sanctuaire identifiable comme telle ?

Potentats sociaux et figures locales :

Pour finir, nous avons rencontré au travers de ces études des figures locales jouissant d'une certaine influence dans leur société ou auprès de leur sanctuaire ou monastère.

Nous pensons tout d'abord à ceux qui sont au plus près du sanctuaire : les prêtres, et nous parlons ici de ceux qui, tels la famille Katsuragi de Shimonomiya, les Sawa de Tsubo.i ou les Yokota de Murodô, ne sont pas seulement des prêtres mais également des figures importantes de la vie sociale locale. Parmi ces trois familles, seuls les Katsuragi ne sont pas clairement d'importants propriétaires terriens. Nous avons vu que les Sawa jouissaient non seulement d'une grande richesse mais également d'une grande influence sur l'organisation de l'assemblée du sanctuaire Kaminomiya, tandis que les Yokota avaient la mainmise sur trois éléments importants de leur village au début du XVIII^{ème} siècle : ils avaient la charge de *shôya* (puis *toshiyori-hittô*), la prêtrise du sanctuaire Kasuga et patronnaient au moins un des temples de leur village, celui qui servait de *shasô* au sanctuaire Kasuga en cas de besoin et de lieu d'accueil du Dainenbutsu pour le village de Murodô. Cette position dominante va semble-t-il s'affaiblir, même si la branche familiale des Shôbei conserve la prêtrise et une assise économique forte, et qu'une branche latérale des Yokota fait entrer dans le village la production d'huile par broyage des grains dans des moulins. Et nous nous demandons si l'un des *toshiyori* (Sagoemon) de la fin du XVIII^{ème} – début XIX^{ème} siècle ne serait pas lié aux Yokota.

Nous avons déjà noté avec intérêt que ces trois prêtres ne sont pas que prêtres. A ce titre, nous pouvons les considérer comme des ponts entre leurs villages et leur sanctuaire. Mais notre travail a également fait ressortir d'autres personnages faisant un tel lien entre village et institution religieuse. Nous avons vu le cas du *jinin* du sanctuaire Ôiseki, Furuya Rokuemon, qui est également un des *toshiyori* de Hineno et appartient à une des anciennes familles de notables du village. Nous avons évoqué son entrée dans l'organisation des Yoshida ainsi que ses difficultés financières à la fin de l'époque d'Edo, et le fait que peu après le fief lui ait accordé un statut particulier : « ayant qualité de *shôya* ». Du côté du sanctuaire Shimonomiya, nous avons vu qu'il existe une charge de *negi* qui tourne entre les quelques familles Katsuragi du village de Kuki et que leur *za* leur attribue une certaine somme d'argent pour assurer la pérennité de cette charge. Dans le sanctuaire Shinoda également, trois prêtres de divers rangs se partagent les offices. Or, l'un deux, le *negi* Hirata Kindayu, ne serait pas d'une famille de prêtre, mais le fils d'un paysan d'Ôji. Cette information, apportée durant les disputes des années 1760 par les villageois, laisse entendre que ceux-ci auraient installé l'un des leurs dans le sanctuaire, peut-être pour surveiller le prêtre qui souhaitait gagner en indépendance.

Il s'agit ensuite, des laïcs qui sont en rapports avec des temples ou monastères. Nous avons évoqué à plusieurs reprises le système de *kyûri*, notamment à travers le cas du

patronage du temple Seon-ji par les Yokota : relèvement du temple avec installation de l'un des leurs comme moine en résidence, restauration des nombreux rouleaux du *Sûtra de la Perfection de Sagesse*, ou encore participation à certains rites du sanctuaire Kasuga (*sengû, amago.i*) ; patronage assumé plus tard, au XIX^{ème} siècle, par Sagoemon. Ou encore à travers les exemples du Kanjizai-ji et du Manshō-in et de leurs *kyûri* respectifs, où nous avons vu que plus que ces familles elles-mêmes, ce sont les liens familiaux ou de voisinages qu'elles ont tissés qui leur permettent d'agir et d'influer grandement sur la société locale dès lors que l'enjeu est le temple dont elles sont le patron. Le premier volume de l'*Histoire d'Izumi* (IR) décrit très précisément ce phénomène pour les monastères du mont Makio et le Kaminogô, et nous y apprenons d'ailleurs que ces liens peuvent dépasser la vallée Yokoyama puisque certains *kyûri* se trouvent dans la vallée Ikeda voire même plus loin encore. Enfin, du côté du sanctuaire Ôiseki, nous pouvons distinguer l'existence d'une famille qui a joué un temps un rôle particulier, mais quelque peu différent du *kyûri* tel que nous l'avons rencontré dans les vallées Ikeda et Yokoyama (d'ailleurs, dans ce cas le mot *kyûri* n'est jamais employé, le moine qui en parle se contente de gloser sur la foi profonde des personnes concernées). Il s'agit d'une autre famille de *toshiyori* de Hineno, celle des Jiemon. Ainsi, dans les années 1670, Hansuke s'occupait – peut-être bénévolement – de l'éclairage du monastère et « d'autres choses », et le visitait après les orages ou typhons pour s'enquérir des dégâts. Un siècle plus tard, son descendant s'occupa pendant dix ans et jusqu'à ce qu'il soit exilé du village en 1794, de la culture des rizières des monastères Jigen-in et Shimonobô, jouissant d'une confiance telle qu'il put les mettre en gage lors d'emprunts destinés à financer les frais du village.

Enfin, nous ne pouvons pas ne pas évoquer l'importance, certes déjà bien connue, des officiers villageois. Qu'ils soient directement en charge de l'*ujiko* comme dans le pays de Shinoda ou dans la vallée Ikeda, de l'exploitation des terrains du sanctuaire Ôiseki, ou qu'ils n'interviennent que lors des disputes comme dans la vallée Yokoyama, les officiers villageois ne sont jamais très loin du sanctuaire et de ses fidèles. Sur eux, et notamment sur les premiers d'entre eux, les *shōya*, il faut rappeler tout d'abord que les familles qui ont été désignées à ce poste dans le début de l'époque d'Edo étaient généralement d'anciennes familles jouissant auparavant d'une position dominante (petit seigneur local, guerrier de rang inférieur) pour lesquelles cette charge pouvait être considérée comme une compensation face à l'abandon du statut de guerrier en faveur de celui de paysan. De leur côté, les autorités profitaient du fait que ces familles jouissaient déjà d'une certaine autorité sur la société locale. Certaines de ces familles ont conservé leur charge et leur niveau social durant toute l'époque d'Edo, d'autres

ont dû céder leur fonction : il pouvait arriver que le fief démette un officier villageois parce qu'il faisait face à une opposition forte au sein du village, pour des problèmes de paiement de l'impôt ou d'irrigation, par exemple⁵⁸⁶. Il se pouvait aussi que, favorisant la paix interne du village, le *shôya* arbitre systématiquement en défaveur de sa famille lorsque ses intérêts étaient mis en cause, perdant peu à peu son niveau social, ce qui n'impliquait pas pour autant qu'il devait abandonner sa charge.⁵⁸⁷

Même dans le cas de la vallée Yokoyama où l'administration du sanctuaire est à la charge de *miyaza*, nous pouvons dire que tous les *shôya* sur lesquels nous avons quelques détails sont membres de l'assemblée du sanctuaire : c'est le cas des *shôya* de Tsubo.i et Butsunami pour le sanctuaire Kaminomiya, du *shôya* de Kuki à la fin de l'époque d'Edo, ou du *shôya* d'Onoda. Un certain nombre des *shôya* rencontrés appartiennent à d'anciennes familles, dont une partie vient sans doute de la classe des petits seigneurs locaux ou de celle légèrement inférieure de samuraï de province. C'est le cas des Ikebe de Butsunami, des Takahashi d'Ikedashimo, des Fuseya de Manchô, d'un certain nombre de *shôya* du pays de Shinano et également de Sagan de Hineno. C'est aussi probablement le cas des Onobayashi d'Onoda, des Tsujibayashi de Mibayashi et peut-être des Yokota de Murodô. Or, ceci n'est pas sans impact sur le sanctuaire et sa gestion : l'opposition entre les Sawa et Ikebe modèlera durablement l'organisation de l'assemblée du sanctuaire Kaminomiya ; dans la vallée Ikeda, nous avons déjà vu l'importance de la maison Yokota, mais il ne faut sans doute pas négliger l'impact de la famille Fuseya dont l'une des branches collatérales donne l'un des *toshiyori* du village, Tokuemon, dont nous avons vu le rôle qu'il jouait au sein du groupe administrant le sanctuaire, tandis que la branche principale de la famille entretient des liens étroits avec la cour impériale, ce qui lui permit notamment de tenir le rôle d'intermédiaires entre l'*ujiko* et la maison Yoshida au début du XIX^{ème} siècle. Dans le pays de Shinoda, Mita Satoko a souligné

⁵⁸⁶ Hada Shin.ya a montré comment les Ôtoshi 大歳, une ancienne famille de *shôya* du village Shinobe 新野辺 de la province voisine de Harima 播磨国, ont été contraints de rendre cette charge suite à des troubles internes. A l'origine de ces troubles, la double plainte des représentants des paysans, *kashira-byakushô* 頭百姓, portant sur des dégâts infligés au système d'irrigation suite au défrichage et à la mise en culture de terrains appartenant au sanctuaire voisin Hamanomiya 浜之宮 (dont l'*ujiko* porte sur neuf villages), et sur des suspicions relatives aux comptes du village.

Cette étude est évoquée dans : « Banshû Himeji-han ni okeru ôjôya to mura » 「播州姫路藩における大庄屋と村」 (Grand *shôya* et village dans le fief de Himeji en Harima), dans : *Historia 193* 『ヒストリア』193 (Histoire 193), édité par l'Association d'Osaka pour l'Histoire 大阪歴史学会編, 2005, ainsi que dans : « Ôjôya » 「大庄屋」 (Grand *shôya*), dans : (ss. la dir. de) MORISHITA Tetsu 森下徹 : *Mibunteki shuên to kinsei-shakai 8 – Chôtei wo torimaku hitobito* 『身分的周縁と近世社会, 7, 武士の周縁に生きる』 (Les marges statutaires et la société de l'époque d'Edo, vol. 7, Vivre aux marges des guerriers), Yoshikawa Kôbunkan, 2007.

⁵⁸⁷ Cf. le cas de la famille Takahashi d'Ikedashimo, étudié par Machida Tetsu, *Kinsei Izumi no chiiki-shakai kôzô*, *op. cit.*

toute l'importance que les intérêts personnels de ces responsables de villages ont eu sur le statut du sanctuaire au cours du XIX^{ème} siècle, puisque c'est dans le cadre d'une opposition de certains de ces *shôya* au système administratif que l'élévation du sanctuaire au rang de « lieu de prière » de l'Omuro-Gosho a été proposée. Enfin, concernant les Sagan, il s'agit certes d'une histoire beaucoup plus ancienne mais, c'est parce qu'elle avait été écarté de l'*ujiko* du sanctuaire Ôiseki – ou plutôt selon nous, de celui du Nonomiya – que cette famille a fondé à la fin du XVI^{ème} siècle le Shindômiya et instauré l'assemblée du sanctuaire qui lui correspond et qui rejoindra celles constituant le *miyaza* du sanctuaire Ôiseki.

Ouverture et perspectives de recherches :

Marges statutaires et études sur les sociétés locales :

Le présent travail concernant des sanctuaires provinciaux et non urbain, et a fortiori de grand centre urbain, nous avons pu constater que le système organisationnel de ces sanctuaires et des sociétés qui s'y rapportent tel que l'avait supposé Yoshida Nobuyuki et tel qu'il avait été exploré par Yamashita Sôichi avec le sanctuaire Ikutama d'Ôsaka, ne peuvent être aisément appliquées aux réalités que nous avons explorées. D'une manière simplifiée, nous pouvons dire qu'il existe trois types de sanctuaires : un premier très simple, correspondant au sanctuaire Kasuga, composé de peu de bâtiments et où le moine *shasô* est peu présent ; un second plus complexe, tels les sanctuaires Kaminomiya et Shimonomiya ; et un troisième type correspondant aux sanctuaires très complexes, tant dans le nombre de bâtiment ou la taille du territoire que par le nombre d'individus ou groupes ayant des intérêts sur le sanctuaire et ses terres. Cette image, qui diffère complètement de celle beaucoup plus contemporaine avec laquelle nous avons fort naïvement abordé ce sujet, ne simplifie pas l'étude de ces couples sanctuaire-villages et, d'un point de vu méthodologique, nous pensons qu'avoir essayé d'inclure l'optique des marges statutaires à notre travail a contribué à ne pas passer à côté de certains éléments importants tels que les organisations de prêtres ou encore l'aspect supra-villageois et hors-institutionnel des organisations des *ujiko* ou des *kyûri*, par exemple. De même, afin de ne pas nous éloigner des réalités et risquer des raccourcis trop rapides ou, plus simplement encore, afin de ne pas passer à côté d'éléments peu aisés à voir lors d'études trop superficielles, il a été nécessaire de passer par un travail très local, proche de la *microstoria*, et c'est le croisement de ces approches qui nous ont permis de réaliser le présent travail.

Histoire sociale et histoire religieuse :

Nous avons choisi d'approcher ces sociétés rurales par leur rapport au sanctuaire shintô, pour la capacité de ce biais à toucher des ensembles de villages qui n'apparaîtraient pas comme tels autrement, mais aussi pour montrer ou rappeler l'importance de ne pas écarter le religieux de la société étudiée – ou inversement. Sans doute les spécialistes d'histoire religieuse regretteront-ils que ce travail ne soit pas allé plus avant dans cette direction, mais outre le fait que cela nous aurait entraîné bien loin des considérations sociales de cette étude, les circonstances dictées par la documentation ne le permettraient pas : ce qui serait probablement faisable pour le sanctuaire Kasuga ne l'est pas ailleurs, à ce jour. De même, nous aurions voulu pouvoir apporter de plus amples détails sur le déroulement des fêtes religieuses, car c'est à ces occasions que l'ensemble des fidèles – la population de ces villages – se réunit pour rencontrer le divin, et où les composantes du groupe de fidèles, c'est-à-dire les villages, s'assemblent, échangent et rivalisent ! Malheureusement, la pauvreté des descriptions voire l'absence de documents ne l'aura pas vraiment permis et notre travail sur les danses du lion du Shimonomiya représentent le maximum de ce qu'il aura été possible de montrer de ces fêtes et de leur déroulement.

Pourtant ce sont ces éléments qui permettent d'appréhender la religion du vécu, par opposition à une vision plus théorique, politique voire bureaucratique de la religion. Or, peut-être parce qu'il est intimement lié au précédent régime politique, ce dernier aspect du shintô a été et est toujours l'objet de nombreux travaux historiques, tandis que les modes de l'expression religieuse au contact des populations, notamment pendant la période d'Edo, est plus rarement ciblé comme objet d'étude, particulièrement par les historiens non-japonais. Ainsi, si les réformes de l'organisation des écoles bouddhiques en début de période sont bien connues, la réalité de l'occupation discontinue de nombreux monastères et ermitages en milieu rural est une question encore peu traitée. De même, si les maisons Yoshida et Shirakawa, organisatrices de réseaux de prêtres shintô commencent à être bien documentées, non-seulement la prêtrise shintô de petits sanctuaires ou de sanctuaires ruraux reste un élément complexe présentant une grande diversité, mais en plus le chercheur s'aperçoit rapidement que ces maisons doivent composer avec les réalités du terrain, acceptant dans leurs rangs des temples bouddhiques tandis qu'ailleurs ils soutiennent des prêtres dans de longues et coûteuses disputes contre d'autres monastères, ou en lançant au début du XIX^{ème} siècle dans une vaste enquête de terrain montrant leur méconnaissance des situations locales après deux siècles et demi de passivité et un besoin exacerbé par la concurrence à laquelle ces maisons se livrent de combler ce déficit de connaissance.

Couple sanctuaire-villages en Izumi et société de l'époque d'Edo :

Par ailleurs, l'échelle de notre étude a permis de faire ressortir les particularismes locaux et, le cas échéant, de dégager certaines tendances pour les confronter à une image plus globale du fonctionnement de la société de l'époque d'Edo. Ainsi, alors que les bases institutionnelles du fondamentales sont posées dans les premières décennies du XVII^{ème} siècle, nous avons souvent été confrontés aux limites de ce système.

Dès lors, si le village est bien l'unité administrative de base, cadre de la levée de l'impôt et des corvées, ou du contrôle administratif de la population, nous avons pu voir de nombreux indices montrant que, imposé par le haut, ce système n'est pas absolu, ne collant pas toujours aux réalités de la vie locale. De fait, l'homme de la province d'Izumi ne vit pas exclusivement dans le cadre de son village : il peut entretenir des relations religieuses et culturelles avec des habitants de villages voisins, relations qui débordent également sur des rapports d'intérêts économiques comme la gestion des finances du sanctuaire ou de ses terres et forêts. Mais il peut aussi entretenir des liens avec des villageois voisins pour des intérêts purement économiques : gestion d'une montagne boisée commune à plusieurs villages, comme c'est le cas des villages Manchô, Urada et Kajiya de la vallée Ikeda, ou gestion d'étangs-réservoirs ou de « puits », c'est-à-dire de lieux où l'eau d'une rivière est ponctionnée pour l'irrigation, communs à plusieurs villages, comme c'est le cas par exemple des étangs des vallées du mont Shinoda, ou des puits d'irrigation sur la rivière Ikeda. Or, ce cadre supra-villageois est basé sur des liens anciens, relations traditionnelles ou copropriétés se perpétuant au fil des siècles, que les ans pourront atténuer mais rarement faire disparaître.

Et à l'inverse, si les relations supra-villageoises sont à ne pas négliger lors de recherches sur les sociétés rurales, les divisions au sein du cadre villageois doivent être soulignées chaque fois qu'elles apparaissent : ainsi des divisions au sein de petits villages tels Murodô (composé des hameaux Murodô et Matsumurô) ou Butsunami et son organisation en *edagô*, ou encore des grands villages tels Ikedashimo et ses cinq hameaux, Nagataki et ses trois *ban*, et peut-être Hineno et ses nombreux hameaux identifiés nominalelement dans le cadre du *miyaza*. Enfin, nous rappellerons également que si le village semble être une unité commune aux administrations seigneuriales et shogunales, il n'est pas pour autant une entité insécable : ainsi de Mibayashi, village reconnu comme tel par les deux administrations, mais partagé entre une partie dépendant du fief de Sekiyado et une autre appartenant au territoire shogunal avant d'entrer en possession de la famille Shimizu.

Cette approche permet également de voir que la société rurale paysanne est bien loin d'être unifiée dans l'espace et dans le temps. Par exemple, nous avons vu au niveau spatial que passer d'une vallée à l'autre suffisait pour rencontrer des modes de gestion des sanctuaires et d'organisation des fidèles différents. Basé sur un privilège, l'assemblée du sanctuaire, le *miyaza*, exprime l'existence tout au long de la période de familles au statut particulier au sein même du statut social officiellement unifié de « paysan ». Et ceci, en apparence opposition aux organisations plus égalitaires ou aux *miyaza* qui se sont « ouverts » au cours de la période et auxquels participent l'ensemble des villageois. Pourtant, il apparaît que la réalité de la gestion de ces organisations est aux mains des officiers villageois, notables locaux ou élite rurale ayant obtenu la reconnaissance des autorités et leur intégration au système administratif.

Encore pourrions-nous évoquer les différences entre la loi et son application par la société à laquelle elle est adressée. Ainsi, tout au long de la période d'Edo la politique officielle vise à restreindre les dépenses somptuaires. A ce titre, les autorités publient et republient sans cesse les décrets visant à restreindre les coûts des fêtes religieuses, à interdire les constructions religieuses nouvelles et à limiter les réparations à la seule remise en état. Pourtant, ces textes sont loin d'être toujours appliqués : nous avons vu que Minami-ôji avait fait bâtir un sanctuaire dans le courant du XIX^{ème} siècle et ce sur la recommandation du représentant local de l'administration seigneuriale. De même, si les demandes d'autorisation pour mener des travaux de réparations soulignent généralement le fait qu'il ne s'agit que d'effectuer une remise en état, cette remise en état fait souvent référence à un état antérieur afin de justifier la modification du type de toiture par exemple. Par ailleurs, nous avons vu à plusieurs reprises que les autorités seigneuriales rechignent à se saisir des disputes et à les trancher. C'est le cas lors de la dispute entre l'*ujiko* du sanctuaire Kasuga et le Seon-ji, à l'occasion de laquelle le fief contacté par le supérieur du Seon-ji se contenta de convoquer les officiers de ses villages. Sans doute leur a-t-il demandé à cette occasion de mettre un terme au conflit mais par la suite, ni les autorités seigneuriales ni l'autorité shogunale n'apparaîtront. De même du côté du sanctuaire Ôiseki, lors de la dispute entre le prêtre et le moine du Jigen-in, le fief exigera plusieurs fois que les deux parties se mettent d'accord, allant jusqu'à envoyer deux *ôjôya* sur place, puis en convoquant les parties. Jamais le fief ne prendra la décision de trancher, s'en remettant à l'idée sans doute que les disputes locales doivent de préférence être réglées localement, même quand cela semble impossible, mais également peut-être une certaine réticence des fiefs à s'impliquer dans des disputes religieuses

pouvant les mettre aux prises de groupements d'intérêts extérieurs tels les Yoshida ou les diverses écoles bouddhiques.

En somme, nous voyons ici la complexité du système étatique bicéphale « shogunat-fiefs » de l'époque d'Edo : un découpage officiel servant de base à la vie administrative des villages, mais dont les limites liées à sa confrontation avec une vie économique-culturelle dépassant le cadre du village – ou à l'inverse limitée à une partie seulement du village – apparaissent clairement ; et des administrations qui rechignent parfois à s'imposer aux sociétés qu'elles dirigent, modulant l'application réelle de ses lois ou évitant de juger les conflits religieux locaux auxquels elles essaient manifestement de ne pas trop se mêler.

Perspectives de recherche locale :

Ce travail achevé, nous pensons qu'il serait nécessaire de poursuivre de telles études, probablement au-delà de la province d'Izumi, à la fois du fait de la nécessité de diversifier les objets d'études que par la rareté des sanctuaires de cette échelle sur lesquels existe une documentation suffisante et disponible. Cependant, sur les cas présentés ici et notamment ceux que nous avons personnellement étudiés, nous considérons qu'il reste des points obscurs à éclaircir. Ainsi, du côté du Shimonomiya, il serait intéressant de mieux connaître la famille de prêtres, les Katsuragi, et son fonctionnement, notamment au niveau de ses capacités financières, de son éventuelle proximité avec les officiers du village ou encore de la nature de ses liens avec les Katsuragi de Kuki, *negi* du sanctuaire. De même il serait bon de pouvoir étudier la famille Onobayashi d'Onoda afin de mieux cerner son emprise ou absence d'emprise sur le Shimonogô. Cependant, dans le premier cas, la documentation est faible et lacunaire, tandis que pour le second, elle est inexistante ou au mieux non-archivée. Nonobstant la découverte de nouveaux fonds d'archives, il est donc à craindre que les recherches sur ce pays ne puissent être poursuivies plus avant.

Concernant le sanctuaire Kasuga et ses environs, les villages d'Ikedashimo et Manchô ayant été par ailleurs étudiés en profondeur, ainsi que d'autres villages en amont et en aval, une poursuite dans ce sens pourrait permettre de faire le lien entre les deux parties de la vallée et de l'envisager dans sa globalité. De plus, une étude plus poussée de Murodô pourrait permettre de mieux comprendre comment et pourquoi la famille Yokota est parvenue à la position dominante qu'elle avait dans la deuxième moitié du XVII^{ème} siècle, ou encore d'éclairer les raisons qui ont fait que cette famille en est venue à accaparer la prêtrise d'un sanctuaire éloigné du territoire de son village et ce, sans opposition apparente des habitants

des autres villages, pour l'abandonner sans grandes réticences – semble-t-il – au début de l'ère Meiji. A propos de cette ère sur laquelle nous ne nous sommes pas vraiment penchés, il serait également intéressant d'interroger les rapports entre ce sanctuaire et le village de Mibayashi dans les dernières décennies du XIX^{ème} siècle. Notamment, au vu de la difficulté que les villageois semblent éprouver à distinguer propriétés privées, terres communales et terres du sanctuaire, et considérant les politiques du gouvernement sur l'établissement d'un Shintô d'Etat soutenu par un réseau de sanctuaires moins nombreux mais en bon état, desservis par un prêtre professionnel soutenu par des terres en quantité suffisantes, nous nous interrogeons sur le devenir des terres boisées du sanctuaire. Terres au sceau vermillon, elles ont été probablement été confisquées par le nouveau gouvernement, sans doute pour permettre l'installation d'un nouveau prêtre destiné à vivre de ces terres. Mais un rachat de tout ou partie de ces terres par des villageois voire par des membres de l'*ujiko* est également envisageable. A ce propos, la redéfinition de l'inscription géographique de l'*ujiko* durant ces années de réformes, ainsi que le processus de redécoupage administratif qui va de pair, mériteraient sans doute d'être étudié, d'autant qu'ils sont concomitant de la réforme ordonnant le regroupement de divinité ou de sanctuaire dans un plus grand et que le sanctuaire Kasuga sera choisi pour jouer ce rôle pour cette partie de la vallée.

Enfin, l'étude du sanctuaire Ôiseki et de ses quatre villages, bien qu'aussi complète que possible dans le temps imparti pour ce travail, pourrait être poursuivie et approfondie. En effet, des quatre villages, Hineno seul paraît mieux connu. Il serait donc intéressant de se pencher sur l'organisation socio-spatiale des trois autres : Nagataki et sa structure en trois *ban*, si forte que pendant une grande partie de la période, Nagataki semble considéré comme une entité composée de trois villages ; Kaminogô et sa répartition entre hameaux de plaine et hameaux de montagne ; ou encore Usa.ida et sa partition entre fidèles du sanctuaire Ôiseki et ceux qui n'en sont pas, et ce que cela pourrait signifier pour le village dans son ensemble, ou encore pour ses rapports avec l'autorité shogunale ou seigneuriale ainsi qu'avec les villages voisins. Cependant, même concernant Hineno, la part d'étude que nous lui avons consacré ne suffit pas à faire ressortir tous les éléments de sa structure sociale : c'est un village à la structure sociale complexe méritant sans doute une étude à part entière, notamment en ce qui concerne les officiers villageois et autres notables dont le rôle important et les origines n'ont pas pu être suffisamment éclairées dans ces pages.

Au-delà de l'époque d'Edo, au-delà du Japon :

Nous l'avons déjà évoqué, nous avons commencé ce travail en ayant une vision très contemporaine du sanctuaire shintô. Or, si ces sanctuaires sont les héritiers de ceux de la période qui nous concerne ici, ils sont le fruit des politiques religieuses menées par le nouveau gouvernement de Meiji. Souhaitant remettre l'empereur au cœur du système politique, ce gouvernement sera confronté à la question de la légitimité du souverain, qui passera par l'affirmation du mythe de l'empereur descendant de la déesse solaire Amaterasu. Il devenait dès lors important d'établir ce qui deviendra le Shintô d'Etat pour soutenir ce système. Laissant de côté les aspects théoriques et théologiques pour nous intéresser aux conséquences locales de cette transition.

Le nouvel Etat, unique et centralisé doit tout d'abord connaître l'ensemble des sanctuaires existant. C'est la raison pour laquelle chaque village enverra un rapport vers 1871-72 à la nouvelle administration préfectorale. Pour l'éphémère⁵⁸⁸ département de Saka.i, le fruit de ces rapports est visible dans le document *Jinja meisachô* (détails sur les sanctuaires shintô)⁵⁸⁹ de 1875. Dans le même temps, les prêtres ou tout au moins certains d'entre eux se verront demander l'origine de leur prêtrise. Finalement, afin de faire du Shintô d'Etat une religion dont le service est de qualité, deux grandes décisions seront prises : réduire le nombre de sanctuaire et les doter d'un prêtre « professionnel », vivant des revenus tirés du sanctuaire, enceinte comprise. Du côté des politiques, la réduction du nombre de sanctuaires devaient permettre deux choses : tout d'abord éliminer les petits sanctuaires mal entretenus car dépendant de communautés de fidèles trop restreintes ou trop pauvres, et regroupant ces sanctuaires (ou leurs divinités) dans un seul, doter ce dernier des terres qui appartenaient à ceux qui lui seront agrégés afin de soutenir financièrement le prêtre nouvellement installé.⁵⁹⁰

Or, au niveau local, cette politique sera plus ou moins bien reçue : si certaines communautés paraissent saisir l'occasion pour se débarrasser d'un sanctuaire en mauvais état qui coûterait trop cher en réparation, envoyant uniquement le corps divin dans le sanctuaire devant les accueillir (*gôshi* 合祀), d'autres préfèrent démonter le bâtiment et le transférer dans l'enceinte du sanctuaire d'accueil (*gappei* 合併). De plus, le transfert de propriété des terres de

⁵⁸⁸ Fondé le 22 du sixième mois de 1868 (Keiô 4) pour servir de cadre administratif des anciens territoires shogunaux, nombreux dans ces provinces, le département de Saka.i reprenait le rôle des préfets d'Ôsaka ou de Saka.i de l'époque d'Edo. Il s'est par la suite développé, intégrant peu à peu des territoires privés ou d'autres départements de petite taille, jusqu'à inclure l'ancienne province d'Izumi et une partie de celle de Kawachi, absorbant le département de Nara. Il fut finalement intégré au département d'Ôsaka le 7 février 1881.

⁵⁸⁹ Katsuragi, Saka n°12 [葛城享家所蔵文書一版-12]

⁵⁹⁰ Une thèse est en préparation au sujet de ces politiques : Aurélien Allard, *Culte des divinités et modernisation dans le Japon moderne et contemporain : lieux de cultes et sanctuaires*, dir. François Macé (Inalco-CEJ).

ces petits sanctuaires posent problème puisque, bien souvent, elles avaient été données par les paysans locaux au sanctuaire pour pouvoir les faire exempter et s'en servir de terres communales ! Cette même politique entrainera la séparation entre les cultes bouddhiques et shintô, avec également une réduction drastique du nombre de temples et monastères. Pour toutes ces raisons, il serait intéressant de savoir comment les sanctuaires et communautés que nous avons étudiés vont passer la fin du XIX^{ème} siècle et la première moitié du XX^{ème} siècle, et comment ceux qui vont survivre à cette période évolueront – et quel est le sens de ces évolutions.

Les *gappei* et *gôshi* de l'époque Meiji entraînent un remodelage de l'*ujiko* imposé par les nouvelles autorités : par exemple Ikedashimo sortira de l'*ujiko* du sanctuaire Kasuga tandis que Nôke y entrera. Or ce remodelage se fera en parallèle de réformes administratives. Nombreuses, elles viseront à placer l'ancien village (*mura*), renommé *chô*, est désormais inscrit dans un ensemble plus grand (*mura*), lui-même dépendant du département ou, plus tard, d'une municipalité. Or à cette occasion, les élites villageoises vont parfois changer, des acteurs nouveaux qui étaient jusque-là écartés du quotidien de la gestion administrative du village s'y impliquant désormais. Ce sera par exemple le cas du dernier prêtre Yokota du sanctuaire Kasuga, que nous voyons devenir responsable de Murodô peu de temps après avoir quitté la prêtrise.

Cependant, nous le voyons bien, les nouveaux responsables – quand ils sont nouveaux – font autant partie de l'élite sociale locale que leurs prédécesseurs. De fait, si la société urbaine japonaise a effectué sa transition d'un mode de fonctionnement traditionnel à un mode plus contemporain suite à la révolution industrielle de la fin du XIX^{ème} siècle (« l'ancienne structure sociale reste fermement ancrée jusqu'au-delà du milieu du XX^{ème} siècle (...) la coquille vide de la société traditionnelle [continuant] d'exister dans les anciennes villes seigneuriales jusqu'à la fin de la période précédant celle de forte croissance économique. »⁵⁹¹), les campagnes, elles, conserveront pleinement un tel fonctionnement jusqu'aux réformes agraires de l'après-guerre, et ce malgré les coups de boutoirs du changement d'économie, entraînant exode rural, apport de types de cultures agricoles nouvelles telles que la culture de la mandarine en Izumi ou la transition de nombreuses familles aisées d'une subsistance basée sur la terre à des métiers marchands ou financiers (banque). Ainsi, cette transition d'un

⁵⁹¹ Yoshida Nobuyuki, introduction au colloque international d'Iida « Comparer les villes traditionnelles, Iida et Charleville », 10 août 2010).

système administratif à l'autre, et les mouvements du personnel chargé du quotidien de la gestion du territoire ou encore les évolutions de ces catégories sociales dans l'après période d'Edo, sont des questions qui mériteraient sans doute une étude plus approfondie.

Un autre point mériterait peut-être un travail à part entière : la comparaison du système japonais de gestion par les fidèles du sanctuaire à l'époque d'Edo, avec celui en cours dans le royaume de France durant l'époque moderne. En France, la fabrique joue ce rôle et ses marguilliers en sont les gestionnaires. Or des différences notables méritent d'être soulignées : le système des fabriques s'inscrit dans une religion centralisée et organisée administrativement depuis de longs siècles. A l'inverse, il n'existe pas de système administratif équivalent pour le Shintô, ce qui explique que les *miyaza* et autres organisations de fidèles sont exclusivement le fruit du milieu duquel ils ont émergé. Or, si nous ne sommes pas en mesure de dire que la fabrique est un système imposé par le haut, le mode de fonctionnement relativement uniforme de ces organisations, notamment au niveau administratif, pourrait être liée à deux facteurs, l'un lié à « une lente acculturation comptable qui, des plus grands fiefs, (...) gagnerait peu à peu de plus modestes seigneuries, les villes, enfin les fabriques rurales, une acculturation dont un des principaux vecteurs seraient probablement les « passes » ou notaires signant ces comptes »⁵⁹² et l'autre aux autorités épiscopales qui, au moins dans le cas des paroisses bretonnes, font preuve d'une attention croissante quant à la bonne tenue des comptes et à la saine gestion des paroisses.⁵⁹³ Ainsi, pour citer à nouveau MM. Lagadec et Restif, « notaires d'une part, autorités épiscopales et clergé local d'autre part, tous contribuent à la diffusion des pratiques comptables écrites, mais aussi à une redéfinition du gouvernement de la paroisse et des relations de pouvoir en découlant. »⁵⁹⁴ Or ceci nous montre une préoccupation bien éloignée de celle des autorités shogunales ou seigneuriales qui ne se préoccupent pas des comptes ou du mode de gestion des sanctuaires tant qu'aucun problème n'émerge ou qu'ils sont rapidement réglés, ni des autorités religieuses du shintô qui, nous l'avons vu, se concentrent essentiellement sur les prêtres et encore, en adoptant une posture essentiellement passive pour la majeure partie de la période. Aussi quand a lieu une redéfinition du mode de gestion du sanctuaire, ce n'est pas à l'instigation d'une autorité, entraînant un remodelage des rapports de pouvoirs, mais bien

⁵⁹² Yann LAGADEC et Bruno RESTIF, « Pouvoir et religion dans une paroisse rurale de Haute-Bretagne au XVIe siècle : le compte de fabrique de Louvigné-de-Bais (1503 – 1504) », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest* [En ligne], 109-1, 2002, mis en ligne le 20 juin 2004. URL : <http://abpo.revues.org/1626> ; p. 36.

⁵⁹³ *Ibid.*, p. 36.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 37.

plutôt du fait d'un changement des rapports de forces locaux, qui va par exemple, provoquer l'ouverture d'une assemblée du sanctuaire autrefois réservée à un petit groupe, à l'ensemble des villageois.

Lexique :

En italiques : la transcription du terme selon le système Hepburn modifié ;

Entre guillemets : traduction (parfois littérale) du terme.

Institution et administration :

- *Bakufu* 幕府 « gouvernement de la tente » : shogunat, c'est à dire le système de gouvernement mis en place par la famille du *shôgun*, seigneur de guerre disposant de la réalité des pouvoirs par la cumulation de ses possessions personnelles, de ses alliances et de son vasselage.
- *Bakuhan* 幕藩 « système fiefs-shogunat » : expression qualifiant le système bicéphale de l'époque d'Edo, dans lequel l'administration réelle du territoire est partagé entre le shogunat (*bakufu*) et les fiefs (*han*). Cette relation est toutefois inégalitaire, le shogunat pouvant imposer à tous les fiefs des règles strictes limitant leur capacité d'initiative.
- *Gosanke* 御三家 « les trois familles » : durant l'époque d'Edo, terme désignant trois branches collatérales de la maison shogunale et dont le rang n'était second qu'à celle-ci. Descendantes de trois fils du fondateur de la lignée shogunale des Tokugawa, Ieyasu (1543 – 1616), ces lignées: la maison d'Owari, descendant du neuvième fils, Yoshinao (1600 – 1650) ; la maison de Kii, issue de Yorinobu (1602 – 1671) ; et la maison de Mito, issue de Yorifusa (1603 – 1661). La situation géographique des fiefs de reçu par ces maisons leur permettait de contrôler les principales voies de communications maritimes et terrestres à destination d'Edo.
- *Gosankyô* 御三卿 « les trois seigneurs » : nom générique donné à trois branches collatérales de la maison shogunales, issues des huitièmes et neuvièmes shoguns Tokugawa, Yoshimune (1684 – 1751) et Ieshige (1712 – 1761). Ces maisons sont : Tayasu, fondée par Munetake (1716 – 1771), deuxième fils de Yoshimune ; Hitotsubashi, fondée par Munetada (1721 – 1765), troisième fils de Yoshimune ; et Shimizu, fondée par Shigeyoshi (1745 – 1795),

deuxième fils de Ieshige. Ces familles étaient considérées aptes à fournir un héritier à la maison shogunale ou aux *gosanke*.

- *Han* 藩 « fief » : territoire privé appartenant à un guerrier disposant d'un vasselage.
- *Karô* 家老 « ancien de la famille » : dans un fief ou dans le shogunat, vassal jouant le rôle de principal conseiller du seigneur ou du shogun. Ce terme est également utilisé dans d'autres maisons, par exemple celle des Yoshida, pour désigner des fonctions similaires.

- *Jochi* 除地 « terre exemptée » : terre exemptée d'impôt.
- *Kokuinchi* 黒印地 « terres au sceau noir » : territoire accordé à un établissement religieux par une autorité seigneuriale et exempté d'impôts.
- *Mononari* 物成 : nom ancien de l'impôt annuel (*nengu*), en usage jusqu'au début du 17^{ème} siècle. *Komononari* 小物成 renvoie aux charges correspondant à l'usage des forêts, des étangs, etc.
- *Nengu* 年貢 : impôt annuel (en nature ou en argent) sur la production d'un village, partagé entre les villageois en fonction de l'estimation de leur production estimée. Cet impôt inclus une part sur la production agricole, mais également une autre sur les terres non-cultivées, *yama-nengu* 山年貢, pour l'utilisation du bois de chauffe, feuilles pour la fertilisation des terres, etc.
- *Shuinchi* 朱印地 « terres au sceau vermillon » : territoire accordé à un établissement religieux par l'autorité shogunale et exempté d'impôts.

- *Bugyô* 奉行 « préfet » : fonction appartenant au *cursus honorum* de l'administration shogunale, auquel pouvaient prétendre les vassaux directs du shogun, les hommes de la bannière, *hatamoto* 旗本. Il existait plusieurs types de préfets : préfet de mines, d'une ville dépendant du shogunat (ex. : préfet de Saka.i, *Sakai-bugyô* 堺奉行). Les plus importants d'entre eux étaient les préfets des trois grandes villes (Edo, Kyôto et Ôsaka), appelés *machi-bugyô* 町奉行 et au nombre de deux par ville, le préfet des temples et sanctuaires (*cf. infra*) et le préfet des comptes, *kanjôbugyô* 勘定奉行. Ces deux derniers, étaient avec les deux préfets d'Edo, les plus importants des préfets et participaient à la plus haute cours de justice du shogunat.
- *Daikan* 代官 « intendant » : représentant d'un seigneur administrant le fief en son absence, notamment durant la période de séjour obligatoire de celui-ci à Edo. Peut également

désigner un intendant shogunal chargé de l'administration de terres appartenant en propre au shogun.

- *Jisha-bugyô* 寺社奉行 « préfet des temples et sanctuaires » : préfet shogunal chargé de la police et la justice auprès des établissements religieux. Il était notamment amené à régler les conflits territoriaux entre ces établissements et les villages alentours.
- *Machi-bugyô* 町奉行 « préfet de ville » : préfet shogunal chargé de l'administration, la police et la justice d'une des trois principales villes du Japon et des territoires alentours. Dans le cas d'Ôsaka, les deux préfets se relayaient tous les six mois, celui qui n'était pas en fonction retournant à Edo ce qui lui permettait de prendre directement les directives de ses supérieurs en matière d'administration ou de justice, et de les transmettre au préfet en poste à Ôsaka. Le ressort de justice des préfets d'Ôsaka portait non-seulement sur la ville mais aussi sur les trois provinces alentours : Settsu, Kawachi et Izumi (Izumi passant toutefois de temps en temps sous la tutelle du préfet de Saka.i).

- *Kokudaka* 石高 « quantité de *koku* » : quantité correspondant à la production estimée d'une terre. Il servait à déterminer le montant de l'impôt annuel sur la production agricole, et de ce fait, le total des *kokudaka* d'un fief permettait de mesurer sa puissance ainsi que l'importance du service militaire qu'il devait au shogun.
- *Gô* 郷 « pays » : mot valise regroupant plusieurs idées et réalités suivant les époques et les situations. Associé par endroit aux zones ayant fait l'objet de défrichage à l'époque médiévale, il désigne – en ce qui nous concerne – l'empreinte géographique d'un groupe de villages regroupés autour d'un sanctuaire. L'aspect informel de cette désignation nous amène à utiliser le mot « pays », lui aussi assez imprécis, pour le traduire.
- *Gun* 郡 « district » : unité administrative ancienne à l'intérieur des provinces. L'aspect administratif a disparu à l'époque d'Edo, mais ce terme reste en usage pour préciser la localisation d'un élément géographique au sein d'une province.
- *Kuni (Koku)* 国 « province » : nom générique des 66 provinces administratives du Japon jusqu'à l'époque Meiji.
- *Mura* 村 « village » : plus petite unité administrative rurale, dans le Japon central.
- *Shô* 庄 (ou 荘) « territoire privé » : viens de *shôen* 庄園 (ou 莊園), anciens territoires privés existant durant l'époque médiévale et dissous dans le système administratif de l'époque d'Edo. Il en reste toutefois des traces dans le vocabulaire et dans l'empreinte géographique de certains villages ou groupes de villages.

- *Eta* 穢多 : aussi appelés *kawata* かわた, il s'agit d'un des types de population faisant l'objet de ségrégation. Ils travaillaient souvent le cuir car le travail d'animaux morts étant considéré comme impur, il leur était réservé.
- *Goningumi* 五人組 « groupe de cinq personnes » : institution villageoise regroupant les familles par groupes (souvent de cinq familles, comme le nom l'indique). Ces familles étaient coresponsables en cas de problème.
- *Hyakushô* 百姓 : paysans s'acquittant de l'impôt annuel sur la production.
- *Hyakushô-sôda.i* 百姓惣代 « représentant des paysans » :
- *Mura-yakunin* 村役人 « officier villageois » :
- *Ôjôya* 大庄屋 « grand *shôya* » : responsable d'un village qui était également désigné
- *Shôya* 庄屋 : officier villageois. Principal responsable d'un village, chargé du contrôle de la population, du premier niveau de justice et de la récolte des impôts.
- *Toshiyori* 年寄 « ancien » : dans le cadre du village, peut désigner un type d'officier villageois assistant le *shôya* dans ses tâches.

Religion :

- *Kyojô* 許状 (ou *sa.i-kyojô* 裁許状) « patente » : autorisation d'exercer les rites shintô en costume de cour, octroyée par la maison Yoshida qui en a reçu le mandat de la part du shogunat au milieu du XVII^{ème} siècle, puis par la maison Shirakawa à partir du milieu du XVIII^{ème} siècle
- *Shintô* 神道 « la Voie des Dieux » : religion autochtone du Japon, polythéiste ou animiste selon le point de vue, le mot lui-même est venu en usage au xv^{ème} siècle sous l'impulsion de Yoshida Kanetomo 吉田兼俱 (1435 – 1511), fondateur du Shintô de Yoshida, aussi appelé Shintô Unique, et donc de la maison Yoshida sous sa forme postérieure.
- Shirakawa-ke 白河家 « maison Shirakawa » : maison curiale. Servant depuis l'époque antique dans le Ministère des Dieux (*jigikan* 神祇官), ils en sont venus à en monopoliser la principale fonction. Regroupant autour d'eux les prêtres de plusieurs sanctuaires importants du Japon, ils ne théoriseront que tardivement leurs pratiques, ce qui explique leur rôle secondaire dans le Japon religieux de la première moitié de l'époque d'Edo. Ils se réformeront en ce sens au début du XVIII^{ème} siècle ce qui leur permettra de fonder un réseau de prêtre concurrent de celui des Yoshida, très actif à partir de la fin du XVIII^{ème} siècle. La reconnaissance officielle du shogunat sera toutefois assez tardive.
- Yoshida-ke 吉田家 « maison Yoshida » : maison curiale de spécialistes du Shintô. Depuis Kanetomo et l'établissement de la première doctrine Shintô à proprement parler, elle

s'efforce de regrouper sous sa direction des prêtres de divers sanctuaires. Elle recevra en cela l'appui du shogunat d'Edo lorsque celui-ci publie en 1665 le décret obligeant tout prêtre désireux d'exercer les rites en vêtements de cours, à demander au préalable une patente à la maison Yoshida.

- *-in* ~院 « monastère » : désigne des monastères ou ermitages bouddhiques.
- *Jinja* 神社 « sanctuaire (shintô) » : lieux de culte de divinités liées au Shintô.
- *-ji* ~寺 « temple » : désigne des lieux de cultes bouddhiques.
- *Keidai* 境内 « enceinte » : espace formé des terrains entourant un sanctuaire (ou autre établissement religieux), plus ou moins précisément délimité, par exemple par une barrière ou un portique, *torii* 鳥居, à l'entrée.
- *Sharyô* 社領 « territoire du sanctuaire » : territoire attribué à un sanctuaire par l'autorité shogunale dans le cas de « terres au sceau vermillon », seigneuriales lorsqu'elles sont au « sceau noir ».

- *Bettô* 別当 « : intendant d'un sanctuaire. Moine bouddhiste chargé de s'occuper d'un sanctuaire et dont le rang est supérieur à celui de *shasô*. Toutefois la distinction entre les deux semble parfois délicate.
- *Jinin* 神人 « homme des dieux » : prêtres de rang inférieur, accomplissant les basses tâches. Notre étude montre que cette prêtrise n'est pas forcément liée à l'exécution des rites.
- *Kannushi* 神主 « maître des divinités » : Principal ou unique prêtre shintô d'un sanctuaire.
- *Negi* 禰宜 : prêtres de rang secondaire (à noter que dans certains sanctuaires, dont le grand sanctuaire d'Ise, les rangs de *negi* et *kannushi* sont inversés).
- *Shasô* 社僧 « moine du sanctuaire » : moine bouddhiste chargé de toute ou partie des rites d'un sanctuaire shintô.
- *Shikan* 祠官 « administrateur des dieux » : titre générique de prêtres, qui, en contexte, semble lié à la reconnaissance officielle d'une autorité liée à la cour impériale.
- *Shinshoku* 神職 « professionnel des dieux » : titre générique désignant les prêtres de manière générale. Semble plutôt neutre.

- *Amago.i* « mendier la pluie » : cérémonie visant à demander aux divinités de faire tomber la pluie. Souvent effectuée par un moine bouddhiste.

- *Gohei* : baguette de bois ou de bambous décorée de bandelettes de papier, fréquemment utilisée pour représenter la divinité.
- *Sengû* : cérémonie de transport des objets divins entreposés dans un sanctuaire, lors de réparations, quand les objets sont placés dans un sanctuaire provisoire ou accueilli chez l'un des desservants, ou à l'occasion de la fête du sanctuaire lorsque l'objet doit être placé dans un palanquin (*mikoshi* 御輿).
- *Senza* : comme le *sengû*. Mita Satoko établit toutefois une différence entre les deux : au sanctuaire Hijiri, le mot *senza* est utilisé pour le placement de l'objet divin dans le palanquin, *sengû* pour la cérémonie se tenant lors de réparations du sanctuaire.
- *Sutra* : texte sacré du bouddhisme.

- *Danna* 旦那 « patron » : désigne les individus dont les familles étaient rattachées à un temple bouddhique chargé de leurs funérailles. Cette obligation conférait aux temples le contrôle de la religion des individus, dans le cadre de l'interdiction du christianisme. A ce titre, ils établissaient de véritables registres paroissiaux indiquant les dates de naissance et de décès de leurs ouailles et délivraient si nécessaire des certificats religieux. Ce lien étroit entre un temple et un groupe de paroissiens assurait à l'établissement des revenus autres que ceux tirés des terres qu'il pouvait posséder, puisque les cérémonies bouddhiques sont l'occasion d'offrandes parfois élevées faites au moine.
- *Kyûri* 旧里 (ou 久里) « vieux village » : nom désignant le patron (ou sa famille) d'un monastère bouddhique. Assurant un patronage financier mais aussi un soutien administratif (dans les rapports du monastère avec l'administration seigneuriale, par exemple), il dispose d'un droit de regard quant à la désignation du disciple et successeur du moine, souvent choisi dans sa famille comme une alternative à la division des terres ou à l'exode vers la ville de l'un des cadets.
- *Miyaza* 宮座 « assemblée du sanctuaire » : assemblées centrées sur un sanctuaire (parfois un temple, *teraza* 寺座) dont elles assument la gestion, mais dont les prérogatives débordent souvent sur l'organisation de la vie villageoise (gestion des finances du village, de l'eau d'irrigation, etc.). Formées à l'origine de membres pour qui la participation est un privilège, elles tendent à s'ouvrir sur l'ensemble de la période. Toutefois, les particularismes étant fort, il est délicat d'établir des généralités.
- *Ujigami* 氏神 « divinité du clan » : divinité protectrice d'une population.
- *Ujiko* 氏子 « enfants du clan » : appellation des fidèles d'un sanctuaire, sur le mode d'un lien de parenté entre les fidèles et les divinités

Mesures :

- Monnaies de bronze : utilisées sur l'ensemble du territoire japonais durant l'époque d'Edo, en complément des monnaies d'argent ou d'or. Unités : *sen* 錢, *kan* 貫 (ou *kanme* 貫目 = collier de 1000 *sen*, mais dans la réalité, à l'époque d'Edo ce nombre était de 960 *sen*). A titre indicatif, sur le marché officiel, il fallait 4 *kan* pour 1 *ryô*, mais en réalité ce taux de change a fortement varié.
- Monnaies d'argent : utilisées dans l'Ouest du Japon en complément des monnaies de bronze. Unités : *monme* 匁 (ou 文目), *kan* (ou *kanme* : 1000 *monme*). Le titre des monnaies d'or et d'argent a varié selon les époques, aussi le taux de l'un à l'autre a-t-il évolué. Pour estimation, il fallait environ 50 – 80 *monme* pour 1 *ryô*.
- Monnaies d'or : en usage dans l'Est du Japon. Unités en usage : *ryô* 両, *bu* 分, *shu* 朱, tels que : 1 *ryô* = 4 *bu* = 16 *shu* (1 *bu* = 4 *shu*).

- *Koku* 石 : ancienne unité de volume correspondant à environ 180 L, utilisée notamment pour calculer le volume de production d'une terre. Autres unités : *to* 斗, *shô* 升 et *gô* 合, tels que : 1 *koku* = 10 *to* = 100 *shô* = 1000 *gô* (autrement dit : 1 *to* = 16 L, 1 *shô* = 1,6 L et 1 *gô* = 0,16 L).
- *Chô* 町 : ancienne unité de surface d'environ 100 ares, égale à 10 *tan* 段. Autres unités : *tan*, *se* 畝 et *bu* 歩, où : 1 *tan* = 10 *se* 畝 et 1 *se* = 30 *bu* 歩, avec : 1 *se* = 99 m² (environ 1 are) et 1 *bu* = 3,3 m².

Bibliographie :

Abréviations utilisées :

- IYDM = Izumi Yokoyama-dani no minzoku I – Ôsaka-fu bunkazai chôshôkoku dai 26 shû (Folklore de la vallée Yokoyama (...))
- IR = *Izumishi no rekishi* (Histoire de la municipalité d'Izumi), suivit du numéro de volume.
- SISS = *Shinshû Izumisanoshi-shi* (Nouvelle histoire de la municipalité d'Izumi-sano), suivit du numéro de volume (le volume 2 et 3 sont parus ensemble dans un seul livre).
- Les documents publiés dans SISS 6 sont numérotés de la manière suivante : SISS + numéro du document en chiffres romains (ex : document 13 : SISS-XIII)
- SS-HSSU = « Shinoda-myôjin-sha to Shinodagô – Hôreki-ki no shasô-shake-ujiko kan sôron – » (Le sanctuaire Shinoda et le pays de Shinoda – la querelle de l'ère Hôreki entre le moine *shasô*, les prêtres et l'*ujiko*)
- SMCS = « Seshû Minami-ôjimura to chiiki-shakai » (Village de Minami-ôji dans la province d'Izumi, et société locale)
- SDNS = *Shidai Nihonshi* 『市大日本史』 (Revue d'histoire de l'université municipale d'Ôsaka)

Sources non-publiées :

- Documents de la famille Furuya d'Hineno (accessibles au musée d'Histoire d'Izumi-sano) – 日根野村の古谷家文章.
- Documents de la famille Ikebe de Kuki (accessibles au le bureau d'historiographie d'Izumi (BHI)) – 九鬼村の池辺家文章.
- Documents de la famille Kinosada de Murodô (accessibles au BHI) – 室堂村の紀之定家文章
- Documents de la famille Katsuragi de Shimonomiya (accessibles au BHI) – 下宮村の葛城家文章.
- Documents de l'association de quartier de Kuki (accessibles au BHI) – 九鬼町会文章.

- Documents de la famille Takahashi d'Ikedashimo (accessibles au BHI) – 池田下村の高橋家文章.
- Documents de la famille de Yokota Shigeru de Murodô (accessibles au BHI) – 室堂村の横田滋家文章.
- *Izumi meisho-zue* 『和泉名所図会』 (Images des lieux célèbres d'Izumi), 1796.
- *Izumi-shi* 『和泉志』 (Essai sur Izumi), 1733.
- *Gyôsei Hyakunen-shi* 『行政百年史』 (Histoire de cent ans d'administration), non publié, dates et auteurs inconnus (deuxième moitié du 20^{ème} siècle), accessibles au bureau d'historiographie d'Izumi.

Dictionnaires et ouvrages généraux :

- Kokushi daijiten 国史大辞典 (Grand dictionnaire de l'histoire du Japon), éd. Yoshikawa Kôbunkan 吉川弘文館, Tôkyô, 1979 – 1993.
- Shintô daijiten 『神道大辞典』 (Dictionnaire du Shintô), Rinsen-shoten 臨川書店, 1937, rééd. 1996.
- Sumikawa Nihon Chimei Daijiten Dai 27 - Ôsakafu 『角川日本地名大辞典第27・大阪府』 (Grand dictionnaire Sumikawa, des noms de lieux du Japon, vol 27 : la région d'Ôsaka), éd. Sumikawa, 1983.
- Nihonrekishi Chimei Taikei, 28, Ôsaka-fu no Chimei II 『日本歴史地名大系 28 大阪府の地名 II』 (Grand dictionnaire d'histoire des localités du Japon, vol. 28, les localités de la préfecture d'Ôsaka, vol. II), éd. Heibonsha 平凡社, Tôkyô, 1986.
- Francine HERAIL (dir.), L'Histoire du Japon – des origines à nos jours –, Ed. Hermann, Paris, 2009.

Ouvrages spécialisés sur la province d'Izumi : revues, ouvrages individuels et articles :

- Par le bureau d'historiographie de la municipalité d'Izumi 和泉市史編さん委員会 : *Izumishi-shi, dai ikkan* 『和泉市史第一巻』 (Histoire de la municipalité d'Izumi, vol. 1), publié par la municipalité d'Izumi 和泉市, 1965, 748p.
 - *Idem* : *Izumishi-shi, dai nikan* 『和泉市史第二巻』 (Histoire de la municipalité d'Izumi, vol. 2), publié par la municipalité d'Izumi, 1965 (rééd. 1980), 798p.
 - [IR 1] *Idem* : *Izumishi no rekishi 1 : Yokoyama to Makiosan no rekishi* 『和泉市の歴史 1—横山と槇尾山の歴史』 (Histoire de la municipalité d'Izumi, vol. 1 : Histoire de [la vallée] Yokoyama et du Mont Makio), publié par la municipalité d'Izumi, 2005, 535p.

- [IR 2] *Idem : Izumishi no rekishi 2 : Matsuodani no rekishi to Matsuo-ji* 『和泉市の歴史 2—松尾谷の歴史と松尾寺』 (Histoire de la municipalité d'Izumi, vol. 2 : Histoire de la vallée Matsuo et le Temple Matsuo-ji), publié par la municipalité d'Izumi, 2008, 569p.
- [IR 3] *Idem : Izumishi no rekishi 3 : Ikeda-dani no rekishi to kaihatsu* 『和泉市の歴史 3—池田谷の歴史と開発』 (Histoire de la municipalité d'Izumi, vol. 3 : Histoire de la vallée Ikeda et des défrichements), publié par la municipalité d'Izumi, 2011, 550p.
- *Idem : Izumishi-shi kiyô dai nishû –Kyû Izumi-gun Kurotori kankei komonjô chôsa hôkokusho : genjô kiroku no hôhô ni yoru* 『和泉市史紀要第 2 集—旧和泉郡黒鳥村関係古文書調査報告書: 現状記録の方法による』 (Bulletin d'histoire de la municipalité d'Izumi, vol. 2 – rapport d'enquête sur les documents anciens relatifs au village Kurotori de l'ancien district d'Izumi : d'après les méthodes d'enregistrement de l'état actuel [des documents]), publié par la municipalité d'Izumi, 1995.
- *Idem : Izumishi-shi kiyô dai rokushû – Makio-san Sefuku-ji no rekishiteki sôgô kenkyû* 『和泉市史紀要第 6 集— 槇尾山施福寺の歴史的総合調査研究』 (Bulletin d'histoire de la municipalité d'Izumi, vol. 6 – enquête historique globale sur le temple Sefuku-ji du mont Makio), publié par la municipalité d'Izumi, 2001.
- *Idem : Izumishi-shi kiyô dai hasshû – Makio-san to Yokoyama-dani no chôsa kenkyû* 『和泉市史紀要第 8 集—槇尾山と横山谷の調査研究』 (Bulletin d'histoire de la municipalité d'Izumi, vol. 8 – enquête et recherches sur le mont Makio et la vallée Yokoyama), publié par la municipalité d'Izumi, 2003.
- *Idem : Izumishi-shi kiyô dai kyûshû – Takahashi-ke to Ikedashimo-mura no chôsa kenkyû* 『和泉市史紀要第 9 集—高橋家と池田下村の調査研究』 (Bulletin d'histoire de la municipalité d'Izumi, vol. 9, enquête et recherches sur la famille Takahashi et le village d'Ikedashimo), publié par la municipalité d'Izumi, 2004.
- *Idem : Izumishi-shi kiyô dai jûshû – Matsuo-dani nanbu no chôsa kenkyû* 『和泉市史紀要題 10 集—松尾谷南部の調査研究』 (Bulletin d'histoire de la municipalité d'Izumi, vol. 10, enquête et recherches sur la partie Sud de la vallée Matsuo), publié par la municipalité d'Izumi, 2005.
- *Idem : Izumishi-shi kiyô dai jûsanshû – Matsuo-dani shiryô-gun no chôsa kenkyû : chûsei kara kin-gendai made* 『和泉市史紀要題 13 集— 松尾谷史料群の調査研究 : 中世から近現代まで』 (Bulletin d'histoire de la municipalité d'Izumi, vol. 13, enquête et recherches sur les groupes de documents de la vallée Matsuo : du Moyen-âge à l'époque contemporaine), publié par la municipalité d'Izumi, 2007.

- *Idem : Izumishi-shi kiyô dai jûgoshû – Izumi Manchô-mura kyûki « Zokuyûroku »* 『和泉市史紀要第 15 集—和泉万町村旧記『俗邑録』』 (Bulletin d'histoire de la municipalité d'Izumi, vol. 15, un ancien document du village de Manchô à Izumi : « Recueil de textes d'un village ordinaire »), publié par la municipalité d'Izumi, 2008.
- *Idem : Izumishi-shi kiyô dai jûrokushû – Izumi chûô kyûryô ni okeru mura to rekishi* 『和泉市史紀要第 16 集—和泉中央丘陵における村の歴史』 (Bulletin d'histoire de la municipalité d'Izumi, vol. 16, Histoire des villages des collines médianes d'Izumi), publié par la municipalité d'Izumi, 2009.
- *Idem : Izumishi-shi kiyô dai jûnanashû – Ikeda-dani chiiki no kaiatsu to seikatsu* 『和泉市史紀要第 17 集—池田谷地域の開発と生活』 (Bulletin d'histoire de la municipalité d'Izumi, vol. 17, Vie et défrichages dans la vallée Ikeda), publié par la municipalité d'Izumi, 2010.
- [SISS 2 et 3] Par le bureau d'historiographie de la municipalité d'Izumi-sano 泉佐野史編さん委員会, *Shinshû Izumisanoshi-shi, dai 2・3, kinsei-kindai gendai hen* 『新修 泉佐野市史、第 2・3 卷、近世・近代現代編』 (Nouvelle histoire de la municipalité d'Izumi-sano, vol. 2 et 3, époques moderne et contemporaine), publié par la municipalité d'Izumi-sano 泉佐野市, 2009. (N.B. : les deux tomes sont parus dans un seul volume)
- [SISS 6] *Idem : Shinshû Izumisanoshi-shi, dai 6, shiryô hen kinsei* 『新修 泉佐野市史、第 6 卷、史料編近世 I』 (Nouvelle histoire de la municipalité d'Izumi-sano, vol. 6, recueil de documents de l'époque d'Edo), publié par la municipalité d'Izumi-sano, 2005.
- [SISS 13] *Idem : Shinshû Izumisanoshi-shi, dai 13, ezû chizû hen* 『新修 泉佐野市史、第 13 卷、絵図地図編』 (Nouvelle histoire de la municipalité d'Izumi-sano, vol. 13, recueil de cartes), publié par la municipalité d'Izumi-sano, 1999.
- [IYDM] *Izumi Yokoyama-dani no minzoku I – Ôsaka-fu bunkazai chôsa hôkoku dai 26 shû* 『和泉横山谷の民俗 I — 大阪府文化財調査報告第 26 輯』 (Folklore de la vallée Yokoyama en Izumi, vol. I – Rapport d'enquête sur les biens culturels de la région d'Ôsaka), Ôsaka, 1975.
- HADA Shin.ya 羽田真也, *Kinsei sonraku ni okeru shakai chitsujô no kakuritsu to tenkai : Senshû Izumi-gun Ikeda-dani (to) Matsuo-dani wo taishô toshite* 『近世村落における社会秩序の確立と展開 : 泉州泉郡池田谷・松尾谷を対象として』 (Fondation et développement des règles de société des villages de l'époque (pré)moderne : à partir des vallées Ikeda et Matsuo du district d'Izumi dans la province d'Izumi), thèse de doctorat déposée à l'Université Kwansei Gakuin 関西学院大学, 2011.

- *Idem* : « Kinsei Senshû Ikeda-dani no seikatsu sekai » 「近世泉州池田谷の生活世界」 (Vivre dans la vallée Ikeda dans la province d'Izumi à l'époque (pré-)moderne), dans : *Rekishi hyôron*, n°709 『歴史評論 709』 (Discours sur l'Histoire), 2009.
- *Idem* : « Kinsei no Manchômura to Fuseo Chôsaemon-ke – 'Zokuyûroku' wo daizai toshite – » 「近世の万町村と伏屋長左衛門家—『俗邑録』を題材として—」 (La famille de Fuseo Chôsaemon du village de Manchô à l'époque d'Edo : à partir du « Recueil de textes d'un village ordinaire »), dans : *Izumishi-shi kiyô dai jûrokushû – Izumi chûô kyûryô ni okeru mura to rekishi*, *op. cit.*, 2009.
- *Idem* : « Jûnana seiki • Senshû Izumi-gun Miyasato chiiki ni okeru tera no seiritsu to mura » 「十七世紀・泉州泉郡宮里地域における寺の成立と村」 (Village et fondation de temple dans la zone de Miyasato du district d'Izumi, province d'Izumi au XVII^{ème} siècle), dans : *Izumishi-shi kiyô dai jûnanashû – Ikedadani chiiki no kaihatu to seikatsu*, *op. cit.*, 2010.
- MACHIDA Tetsu 町田哲, *Kinsei Izumi no chiiki-shakai kôzô* 『近世和泉の地域社会構造』 (Structures des sociétés locales de la province d'Izumi à l'époque d'Edo), éd. Yamakawa 山川出版社, Tôkyô, 2004, 362p.
 - *Idem* : « Kinsei Izumi no daikugumi to 'hataraki-basho' » 「近世和泉の大工組と「働場所」」 (Les groupes de charpentiers de la province d'Izumi et les 'lieux de travail' à l'époque d'Edo), dans : *SDNS n°9*, Ôsaka, 2006.
 - *Idem* : « 'Zokuyûroku' ni tsuite » 「『俗邑録』について」 (A propos du « Recueil de textes d'un village ordinaire »), dans : *Izumishi-shi kiyô dai jûgoshû – Izumi Manchômura kyûki « Zoku Yûroku »*, *op. cit.*
- MITA Satoko 三田智子, *Kinsei Izumi-no-kuni ni okeru kawata-mura no kenkyû – Izumi-gun Minami-ôji wo chûshin ni* 『近世和泉国におけるかわた村の研究—泉郡南王子村を中心に—』 (Les villages *kawata* de la province d'Izumi durant l'époque (pré)moderne – à partir de Minami-ôji, du village du district d'Izumi), thèse de doctorat déposée à l'Université Municipale d'Ôsaka, 2009.
 - [SMCS] *Idem* : « Senshû Minami-ôjimura to chiiki-shakai », 「泉州南王子村と地域社会」 (Village de Minami-ôji dans la province d'Izumi, et société locale), dans : Tsukada Takashi (dir.), *Mibuntekishûen no hikakushi – Hô to shakai no shiten kara* 『身分的周縁の比較史—法と社会の視点から』 (Histoire comparative des marges statutaires – du point de vue légal et sociétal), éd. Seibundô 清文堂出版, Ôsaka, 2010, p. 197-244.

- [SS-HSSU] *Idem* : « Shinoda-myôjin-sha to Shinodagô – Hôreki-ki no shasô-shake-ujiko kan sôron – » 「信太明神社と信太郷—宝暦期の社僧・社家・氏子間争論」 (Le sanctuaire Shinoda et le pays de Shinoda – la querelle de l'ère Hôreki entre le moine shasô, les prêtres et l'ujiko), dans : SDNS n°15, Ôsaka, 2012, p. 43 à 65.
- Par les responsables de l'enquête commune (université-municipalité d'Izumi) *gôdôchôsa shikkô iinkai* 合同調査実行委員会, « Izumi-shi gôdôchôsa hôkoku » 和泉市合同調査報告 (Rapport sur l'enquête commune dans la municipalité d'Izumi), dans : SDNS n°15, Ôsaka, 2012, p. 116 à 156.
- SAITÔ Hiroko 齊藤紘子: « Kinsei kôki • Harukagawa-mura no sonraku chitsujo – Sangen no mura no seikatsu • hôron – » 「近世後期・春木川村の村落秩序—山間の村の生活・補論—」 (L'ordre villageois du village Harukigawa dans la deuxième moitié de l'époque d'Edo – ajout à l'article « Sankan no Mura no Seikatsu » (Vivre dans un village de montagne)), dans : *Izumishi-shi kiyô dai jûshû – Matsuo-dani nanbu no chôsa, op. cit.*, 2005.
- SHIMAZAKI Mio 島崎美央: *Kinai ni okeru shibori-abura-kasegi no tenkai to tanemono ryûtsû* 『畿内における絞油業の展開と種物流通』 (Développement du métier de producteur d'huile et circulation des graines à huile dans la région du Kina.i), mémoire de Master soutenu à l'Université Municipale d'Ôsaka en janvier 2012.
- TSUKADA Takashi 塚田孝, « Chiikishi-kenkyû to Gendai – Izumi-shi Matsuo chiiki wo sozai ni – » 「地域史研究と現代—和泉市松尾地域を素材に—」 (Etudes Locales et Epoque Contemporaine – à Partir des Alentours du [mont] Matsuo, Municipalité d'Izumi), dans : *Jinmin no rekishigaku, dai 177 gô – Tokushû « Shin-jiyûshûgi »-jidai no rekishi II* 『人民の歴史学、第 177 号—特集「新自由主義」時代の歴史 II』 (Histoire de peuples, n°177, Ed ; Spéciale : Histoire de l'ère du « néo-libéralisme », II), 2008.
 - *Idem* : « Kinsei Makio-san no seiritsu to Kôzô » 「近世槇尾山の成立と構造」 (Structure et fondation du mont à Makio durant l'époque d'Edo), dans : *Izumishi-shi kiyô dai rokushû – Makiosan Sefuku-ji no rekijiteki sôgô kenkyû, op. cit.*, 2001
 - *Idem* : « Makio-san no rekishi to chiiki – Kinsei wo chûshin ni – » 「槇尾山の歴史と地域—近世を中心に—」 (Histoire et environs du mont Makio – Centrée sur l'époque d'Edo), dans : *Izumishi-shi kiyô dai rokushû – Makio-san Sefuku-ji no rekishiteki sôgô kenkyû, op. cit.*, 2001
- TSUKADA Takashi et ses étudiants du cours d'Histoire III 史学講読 III 受講生有志, « Sankan no mura no seikatsu – Harukigawa-chô no gôdôchôsa » 「山間の村の生活—春木川

町の合同調査」 (Vie dans un village de montagne – Enquête Commune dans le Quartier d’Harukigawa), dans : SDNS n°7, 2004.

- *Idem* (édité et corrigé par HISAZUMI Kenji 久角健二) : « Senshû Ikedashimo-mura Yamabuke no za to tera ni tsuite – Bunseiki no futatsu no sôron Kara » 「泉州池田下村山深の座と寺について—文政期の二つの争論から」 (Sur les temples et fraternités (za) de Yamabuke d’Ikedashimo en Izumi – à partir des deux disputes de l’ère Bunsei), dans : SDNS n°12, 2009.
- *Idem* (édité et corrigé par YAMASHITA Sôichi 山下聡一) : « Inryô-ji to chiikishakai – ‘Sankan yôyô tomegaki’ ni Miru » 「蔭涼寺と地域社会—「山間要用留書」に見る—」 (Le temple Inryô et la société locale – d’après les ‘notes nécessaires de la montagne), dans : SDNS n°15, 2012.
- YAMASHITA Sôichi, « Kinsei Yokoyama-dani no za to sonraku – Butsunami to Tsubo.i ryôson tachi-ai Gozutennôsha to chiikishakai » 「近世横山谷の座と村落—仏並・坪井両村立会牛頭天王社と地域社会」 (Villages et za de la vallée Yokoyama à l’époque d’Edo – Société locale et sanctuaire Gozutennô commun aux villages Butsunami et Tsubo.i) *Izumishi-shi kiyô dai hasshû – Makio-san to Yokoyama-dani no chôsa kenkyû*, op. cit., 2003.
- *Idem* : « Izumi no kuni Matsuo-dani ni okeru jinja-gôshi to chiiki » 「和泉国松尾谷における神社合祀と地域」 (Regroupements de sanctuaires et localités dans la vallée de Matsuo dans la province d’Izumi), dans : *Izumishi-shi kiyô dai jûsanshû – Matsuodani shiryô-gun no chôsa kenkyû : Chûsei kara kin-gendai made*, op. cit., 2007
- *Idem* : « Ezu Kaidai – Manchô-mura kankei ezu to ‘Zokuyuroku’ » 「絵図解題—万町村関係絵図と『俗邑録』」 (Analyse de cartes : les cartes relatives au village de Manchô et le « Recueil de textes d’un village ordinaire »), dans : *Izumishi-shi kiyô dai jûgoshû – Izumi Manchô-mura kyûki « Zokuyûroku »*, op. cit., 2008
- YAMASHITA Yumi 山下有美, « Izumi Matsuo-ji no jiin-shakai » 「和泉松尾寺の寺院社会」 (La société monastique du temple Matsuo en Izumi), dans : *Mibunteki shuên to kinsei-shakai 6 – Jisha wo sasaeru hitobito*, cf. ci-après, 2007.

Ouvrages sur l’Histoire sociale ou religieuse de l’époque d’Edo :

Ouvrages collectifs :

- (ss. la dir. de) INO.UE Tomokatsu 井上智勝 et TAKAHASHI Toshihiko, 高埜利彦 : *Kinsei no shûkyô to shakai, 2, kokkakenryoku to shûkyô* 『近世の宗教と社会、2、国家権力と宗教』 (Société et religion durant l’époque (pré)moderne), éd. Yoshikawa Kôbunkan, Tôkyô, 2008.

- (ss. la dir. de) MORISHITA Tetsu 森下徹 : *Mibunteki shuên to kinsei-shakai 8 – Chôtei wo torimaku hitobito* 『身分的周縁と近世社会, 7, 武士の周縁に生きる』 (Les marges statutaires et la société de l'époque d'Edo, vol. 7, Vivre aux marges des guerriers), Yoshikawa Kôbunkan, 2007.
- MORITA Yoshinori 盛田嘉徳 : *Aru hisabetsu buraku no rekishi – Izumi no kuni Minami-ôji-mura* 『ある被差別部落の歴史—和泉国南王子村』 (Histoire d'un village discriminé : Minami-ôji de la province d'Izumi), éd. Iwanami-shoten, 1879.
- (ss. la dir. de) TAKANO Toshihiko 高埜利彦 : *Mibunteki shuên to kinsei-shakai 8 – Chôtei wo torimaku hitobito* 『身分的周縁と近世社会 8・朝廷をとりまく人びと』 (Les marges statutaires et la société de l'époque d'Edo, vol. 8, Les gens qui entourent la cour), éd. Yoshikawa Kôbunkan, Tôkyô, 2007.
 - *Idem* : *Shiriizu kinsei mibunteki-shûen 1, minkan ni ikiru shûkyôsha* 『シリーズ近世身分的周縁 1、民間に生きる宗教者』 (Collection « les marges statutaires de l'époque d'Edo, vol. 1, les religieux qui vivent au sein du peuple), éd. Yoshikawa Kôbunkan, Tôkyô, 2000.
- (ss. la dir. de) TSUKADA Takashi : *Mibunteki shuên to kinsei-shakai 4 – Toshi no shûen ni ikiru* 『身分的周縁と近世社会 4・都市の周縁に生きる』 (Les marges statutaires et la société de l'époque d'Edo, vol. 4, Vivre aux marges des villes), éd. Yoshikawa Kôbunkan, Tôkyô, 2006.
- (ss. la dir. de) YOSHIDA Nobuyuki 吉田伸之 : *Mibunteki shuên to kinsei-shakai 6 – Jisha wo sasaeru hitobito* 『身分的周縁と近世社会 6・寺社をささえる人びと』 (Les marges statutaires et la société de l'époque de l'époque d'Edo, vol. 6, Les gens qui soutiennent les temples et sanctuaires), éd. Yoshikawa Kôbunkan, Tôkyô, 2007.

Ouvrages individuels :

- ANDÔ Seiichi 安藤精一, *Kinsei miyaza no shiteki tenkai* 『近世宮座の史的展開』 (Développement historique des *miyaza* de l'époque « pré-moderne »), éd. Yoshikawa Kôbunkan, 2005.
- ASAO Naohiro 朝尾直弘, *Kinsei ôkenshakai no kiso kôzô* 『近世封建社会の基礎構造』 (Organisation de base de la société féodale de l'époque (pré)moderne), éd. Ochanomizu 御茶の水書房, 1967.
- Daniel V. BOTSCHAN, *Punishment and power in the making of modern Japan*, Princeton University Press, 2005.

- HAGIWARA Takeo 萩原龍夫, *Chûsei saishi soshiki no kenkyû zôhohan* 『中世祭祀組織の研究 増補版』 (Etudes des groupes organisant les rites et fêtes religieuses au Moyen-âge, édition augmentée), éd. Yoshikawa Kôbunkan, 1975.
- HIGO Kazuo 肥後和男, *Miyaza no Kenkyû* 『宮座の研究』 (Etude sur les assemblées de sanctuaires), 1941.
- INO.UE Tomokatsu, *Kinsei no jinja to chôtei ken.i* 『近世の神社と朝廷権威』 (Les sanctuaires shintô de l'époque (pré)moderne) et le prestige de la cour), éd. Yoshikawa Kôbunkan, 2007.
- Nathalie KOUAME, *Le sabre et l'Encens*, Collège de France – Institut des Hautes Etudes Japonaises, 2005.
- *Nihon Shûkyôshi kôza, dai san kan* 『日本宗教史講座、第三卷』 (Cours d'Histoire religieuse, Vol. 3) 1967.
- ÔGOSHI Katsuaki 大越勝秋, *Miyaza, Izumi-chihô ni okeru sôgôteki kenkyû* 『宮座、和泉地方における総合的研究』 (Miyaza : étude générale dans la province d'Izumi), éd. Daimyôdô, 1969.
- ÔTÔ Osamu 大藤修, *Kinsei murabito no raifu saicle* 『近世村人のライフサイクル』 (Le cycle de vie des villageois de l'époque d'Edo), dans la collection Nihonshi Libretto (Livrets du Japon), n°39 : 日本史リブレット Libretto n°39, éd. Yamakawa, réédité en 2009, p. 54.
- TAMAMURO Fumio 室文雄, *Nihon Bukkyôshi : Kinsei* 『日本仏教史—近世』 (Histoire du bouddhisme japonais – époque (pré)moderne), Yoshikawa kôbunkan, Tôkyô, 1987.
- TSUKADA Takashi, *Mibunron kara rekishigaku wo kangaeru* 『身分論から歴史学を考える』 (Penser l'Histoire à partir des travaux sur les statuts sociaux), éd. Azekura Shobô 校倉書房, 2000.
 - *Idem : Kinsei Ôsaka no hinin to mibunteki shûen* 『近世大坂の非人と身分的周縁』 (Les *hinin* d'Ôsaka et les marges statutaires à l'époque d'Edo), édité par le Centre de Recherche sur la Question des Populations Discriminées 部落問題研究所, Kyôto, 2007.
 - *Idem : Kinsei mibun-shakai no toraekata – Yamakawa Shuppansha kôkô nihonshi kyôkasho wo tsûshite* 『近世身分社会の捉え方 — 山川出版社高校日本史教科書を通して』 (Manières d'envisager la société statutaires de l'époque d'Edo – au travers des manuels de lycée de la maison d'édition Yamakawa), édité par le Centre de Recherche sur la Question des Populations Discriminées, Kyôto, 2010.

- YAMAGUCHI Keiji 山口啓二, *Sakoku to kaikoku* 『鎖国と開国』 (Pays fermé et pays ouvert), éd. Iwanami 岩波書店, Tôkyô, 2006.
- Yamaguchi Keiji *sakushû, dai 4 kan, Chiiki kara miru kinseishi – Higashi Matsuyama no rekishi kara* 『山口啓二著作集、第四巻、地域からみる近世史—東松山の歴史から』 (Œuvres complètes de Yamaguchi Keiji, vol. 4, Histoire de l'époque pré-moderne – vue à partir de l'Histoire de l'Est de Matsuyama), éd. Asekurashobô, 2008.
- YOSHIDA Yuriko 吉田ゆり子, *Heinô-bunri to chiiki-shakai* 『兵農分離と地域社会』 (Séparation entre guerriers et paysans et sociétés locales), éd. Asekurashobô, Tôkyô, 2000.

Articles :

- CARRÉ Guillaume, « Fêtes et logiques territoriales dans les quartiers d'Edo au XIXe siècle », *Annales HSS*, EHESS, Paris, sept-oct 2003.
 - *Idem* : « Par delà le premier ancêtre – Les généalogies truquées dans le Japon prémoderne (XVIe – XIXe siècles) », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, n°32, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, octobre 2010.
 - *Idem* : « Les marges statutaires dans le Japon prémoderne : enjeux et débats », *Annales HSS*, EHESS, Paris, oct-déc 2011.
- HADA Shin.ya : « Banshû Himeji-han ni okeru ôjôya to mura » 「播州姫路藩における大庄屋と村」 (Grand *shôya* et village dans le fief de Himeji en Harima), dans : *Historia* 193 『ヒストリア』 193 (Histoire 193), édité par l'Association d'Ôsaka pour l'Histoire 大阪歴史学会編, 2005.
 - *Idem* : « Ôjôya » 「大庄屋」 (Grand *shôya*), dans : (ss. la dir. de) MORISHITA Tetsu 森下徹 : *Mibunteki shuên to kinsei-shakai 8 – Chôtei wo torimaku hitobito* 『身分的周縁と近世社会, 7, 武士の周縁に生きる』 (Les marges statutaires et la société de l'époque d'Edo, vol. 7, Vivre aux marges des guerriers), Yoshikawa Kôbunkan, 2007.
- HARDACRE Helen, « Sources for the Study of Religion and Society in the Late Edo Period », *Japanese Journal of Religious Studies* n°28/3-4, 2001.
- INOUE Tomokatsu, « Kinsei honsho no seiritu to tenkai – Shingikanryô chôjô Yoshida wo chûshin ni – » 「近世本所の成立と展開—神祇管領長上吉田家を中心に—」 (Fondation et développement de centres administratifs durant l'époque d'Edo – le cas de la famille Yoshida, maître du bureau des Affaires des Dieux), dans : *Nihonshi Kenkyû*, 487 『日本史研究 487』 (Recherches sur l'Histoire du Japon, n°487), 2003, p. 136-137.
- Inoue TOMOKATSU : « Shingi Haku Shirakawa-ke no taitô to gakuôtô Usui Masatane » 「神祇伯白川家の台頭と学頭臼井雅胤」 (Pensée et activité du directeur Usui Masatane :

l'apparition d'une nouvelle famille dirigeante de prêtre shintô, la famille Shirakawa), dans : *Shûkyô kenkyû* 『宗教研究』 (Journal d'Etudes Religieuses), numéro 79 (4) : actes du 64^{ème} colloque, p. 999 – 1000, 2006.

- *Idem* : « Kinsei jinja tsûshi kô » 「近世神社通史稿」 (Histoire globale des sanctuaires de l'époque (pré-)Moderne), dans : *Kokuritsu-Rekishi-Minzoku-Hakubutsukan Kenkyû Hôkoku, dai 148 shû, Shin-butsumo shinkô ni kansuru tsûshiteki kenkyû* 『国立歴史民俗博物館研究報告、第 148 集、神仏信仰に関する通史的研究』 (Rapport de recherche du musée d'état d'Histoire et d'Ethnologie, n°148, Etudes d'Histoire globale sur la foi dans le shintô et le bouddhisme), 2008, p. 279.
- *Idem* : « Kinsei no shinshoku hensei to kokugun-sei • Ryôshû-sei » 「近世の神職編成と国郡制・領主制」 (Formation des organisations de prêtres et système province-district, système seigneurial, durant l'époque (pré)moderne), in : *Kinsei no shûkyô to shakai, 2, Kokka kenryoku to shûkyô, op. cit.*, 2008, p. 81.
- MAEDA Hiromi, « Court Rank for Village Shrines, the Yoshida House's Interactions with Local Shrines during the Mid-Tokugawa Period », *Japanese Journal of Religious Studies* n° 29/3-4, 2002.
- MIEDA Akiko 三枝暁子 : « Jinin » 「神人」 (Prêtres shintô), in : *Mibun to kinsei-shakai 6 – Jisha wo sasaeru hitobito, op. cit.*, 2007, p. 45.
- ONODA Eiko 小野田栄子, « Bakuhansai kaitai-ki ni okeru senmin-mibun wo meguru shodôkô – 'Kaihô' no kisojôken to hyakushô-mibun to no tairitsu – » 「幕藩制解体期における賤民身分をめぐる諸動向—「解放」の基礎条件と百姓身分との対立—」 (Les orientations relatives au statut des populations discriminées durant la période de démembrement du système shogunal – les conditions de bases de « l'émancipation » et les oppositions contre les paysans), in : *Nihonshi Kenkyû, 181* 『日本史研究 181』 (Recherches sur l'Histoire du Japon, n°181), 1977.
- SAKURAI Haruo, « The Symbolism of the Shishi Performance as a Community Ritual – The Okashira Shinji in Ise – », *Japanese Journal of Religious Studies* n°15/2-3, 1988.
- TAKANO Toshihiko, « Idô-suru mibun – shinshoku to hyakushô no aida » 「移動する身分—神職と百姓の間」 (Les statuts sociaux mouvants : entre prêtre et paysan), dans : (ss. la dir. de) ASAO Naohiro 朝尾直弘 : *Nihon no kinsei, dai 16 kan, Mibun to Kakushiki* 『日本の近世、第 16 巻、身分と格式』 (L'époque (pré)moderne du Japon, vol. n°16, Statuts sociaux et rangs), Chûô Kôronsha 中央公論社, Tôkyô, 1992, p. 345 – 377.

- *Idem* : « Minkan ni ikiru shûkyôsha » 「民間に生きる宗教者」 (Les religieux qui vivent au sein du peuple), dans : *Shiriizu kinsei mibunteki-shûen 1, minkan ni ikiru shûkyôsha* 『シリーズ近世身分的周縁 1、民間に生きる宗教者』 (Collection « les marges statutaires de l'époque d'Edo, vol. 1, les religieux qui vivent au sein du peuple), éd. Yoshikawa Kôbunkan, Tôkyô, 2000, p. 7 à 13.
- *Idem* : « Chôtei wo torimaku hitobito » 「朝廷をとりまく人びと」 (Les gens qui entourent la cour), in : *Mibunteki-shuên to kinsei-shakai 8 – Chôtei wo torimaku hitobito, op. cit.*, 2007, p. 197.
- *Idem* : « Kuge-kagami ni miru chôtei no hitobito » 「公家鑑にみる朝廷の人びと」 (Les gens visible dans le miroir des nobles curiaux), in : *Mibunteki-shuên to kinsei-shakai 8 – Chôtei wo torimaku hitobito, op. cit.*, 2007, p. 1.
- TAKENO.UCHI Masato 竹ノ内雅人 : « Jinja to shinshoku shûdan » 「神社と神職集団」 (Sanctuaires et groupes de prêtres), in : *Mibunteki-shûen to kinsei Shakai, 6, Jisha wo sasaeru hitobito, op. cit.*, 2007, p. 149.
- TAMAMURO Fumio 圭室文雄、 « Edo-Bakufu no shûkyô tôsei » 「江戸幕府の宗教統制」 (La politique d'organisation des religions du shogunat d'Edo), in : *Nihonjin no kôdô to shisô, 16* 『日本人の行動と思想 16』 (Actes et pensée des japonais, vo. 16), Hyôronsha 評論社、Tôkyô, 1971, 272p.
- TSUKADA Takashi : « Rekishi no hôhô wo meguru dansô » 「歴史学の方法をめぐる断層」 (Les méthodes de l'histoire et leurs failles), in SDNS n°2, 1999.
 - *Idem* : « Les religieux mendiants d'Ôsaka durant la période prémoderne », in : *Annales – Histoire, Sciences Sociales –*, 66^{ème} année – n°4, octobre-décembre 2011, éditions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 2011, p. 1053 à 1077.
- UTSUBOYA Yoshifumi 靱矢嘉文, « Shinshoku no shûdanka to bakufu shihai – Musashi no kuni dokurei kannushi-zô wo jirei ni » 「神職の集団化と幕府支配—武蔵の国独礼神主層を事例に」 (Organisation des prêtres et pouvoir shogunal - l'exemple des prêtres de la province de Musashi participant à la cérémonie du Nouvel An au palais du shogun), dans : sous la dir. de Ino.ue Tomokatsu et Takano Toshihiko, *Kinsei no shûkyô to shakai, 2, Kokka kenryoku to shûkyô* 『近世の宗教と社会—2—国家権力と宗教』 (Religion et société durant l'époque d'Edo, vol. 2, pouvoir central et religion), 2008.
- YAMASHITA Sôichi 山下聡一, « Kinsei Ôsaka Ikutama-jinja ni okeru shake nakama » 「近世大坂生玉神社における社家仲間」 (Fraternités de prêtres au sein du sanctuaire Ikutama d'Ôsaka durant l'époque d'Edo), dans : SDNS n°11, 2008.

- YOSHIDA Nobuyuki, « Shakaiteki-kenryoku nôto » 「社会的権力ノート」 (Notes sur les potentats sociaux), in : YOSHIDA Nobuyuki et KURUSHIMA Hiroshi 久留島浩 (dir.), *kinsei no shakaiteki-kenryoku* 『近世の社会的権力』 (Potentats sociaux durant l'ère moderne), éd. Yamakawa, 1996.
 - *Idem* : « Jiin · Jinja to mibunteki-shûen » 「寺院・神社と身分的周縁」 (Temples et sanctuaires, et marges statutaires), in : *Mibunteki-shûen to kinsei shakai*, 6, *Jisha wo sasaeru hitobito*, op. cit., 2007, p. 1.
 - *Idem* : « Jisha wo sasaeru hitobito » 「寺社をささえる人びと」 (Les gens qui soutiennent les temples et sanctuaires), in : *Mibunteki-shûen to kinsei shakai*, 6, *Jisha wo sasaeru hitobito*, op. cit., 2007, p. 213.

Références historiographiques occidentale :

Sur la micro-histoire et la microstoria :

- Christophe Charle, « Histoire sociale, Histoire globale ? », dans *Vingtième-siècle*, revue d'Histoire, 1989, vol. 23 (p. 126)
- Carlo GINZBURG et Carlo Poni, « La micro-histoire », *Le Débat*, décembre 1981 (1979).
- Edoardo GRENDI, « Micro-analyse et histoire sociale », *Écrire l'histoire*, 3, 2009, p. 67-80.
- Giovanni LEVI, *Le pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1989 (édition originale en 1985).
- JACQUES REVEL, « L'histoire au ras du sol », préface de l'édition française du *Pouvoir au village* (op. cit.).
 - *Idem* (dir.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, EHESS/Gallimard/Seuil, 1996.
 - *Idem*, « Microstoria », dans Christian DELACROIX, François DOSSET, Patrick GARCIA et Nicolas OFFENSTADT (dir.), *Historiographies, concepts et débats*, Paris, Gallimard, 2010, 2 tomes, Folio Histoire, t. 1, p. 529 – 534.
- Jürgen SCHLUMBOHM, « Quelques problèmes de micro-histoire d'une société locale. Construction de liens sociaux dans la paroisse de Belm (17e – 19e siècles) », dans : *Annales HSS*, juillet-août 1995, n°4, pp. 775 – 802.

Institutions paroissiales dans la France moderne :

- Yann LAGADEC et Bruno RESTIF, « Pouvoir et religion dans une paroisse rurale de Haute-Bretagne au XVIe siècle : le compte de fabrique de Louvigné-de-Bais (1503 –

1504) », Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest [En ligne], 109-1, 2002, mis en ligne le 20 juin 2004, consulté le 12 octobre 2012. URL : <http://abpo.revues.org/1626>

- Alain GALLICE et Gildas BURON, « Un compte de fabrique de la paroisse Saint-Guénolé de Batz (mars 1478 – mars 1479) », Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest [En ligne], 111-2, 2004, mis en ligne le 20 juillet 2006, consulté le 11 octobre 2012. URL : <http://abpo.revues.org/1282>
- Mathilde GUILBAUD, « Les fabriques paroissiales rurales au xixe siècle » L'exemple des campagnes de Seine-et-Marne, Histoire & Sociétés Rurales, 2007/2 Vol. 28, p. 67-88.

Table des Matières

REMERCIEMENTS	3
AVERTISSEMENT	5
SOMMAIRE	7
TABLE DES ILLUSTRATIONS :	8
Cartes :.....	8
Figures et schémas :.....	8
Tableaux :.....	8
INDEX DES DOCUMENTS TRANSCRITS :	9
Partie I :.....	9
Partie III :.....	9
Partie IV :.....	9
INTRODUCTION	11
Structures sociales de villages groupés autour d'un même sanctuaire :	11
Etudes préliminaires et courants historiographiques :	14
– Histoire religieuse :.....	14
– Les travaux sur les assemblées de sanctuaires (<i>miyaza</i>) :.....	15
– Organisations de prêtres et études des marges statutaires :.....	18
– « Sociétés de temples », « sociétés de sanctuaires » et travaux sur les sociétés locales : ..	23
– Province d'Izumi et histoire des sociétés locales ou villageoises :.....	28
Situation, principes et objectifs :	32
– Description de la province d'Izumi :.....	32
– Principes et objectifs de recherches :.....	37
PREMIERE PARTIE : LE SANCTUAIRE KASUGA ET SA COMMUNAUTE DE SEPT	
VILLAGES.	41
Chapitre 1 : La communauté des fidèles et le sanctuaire Kasuga :	44
A) Une communauté de sept villages :.....	44
1) Les sept villages de la communauté des fidèles de la Grande Divinité Lumineuse Kasuga : ..	44
2) La communauté des fidèles et ses représentants :.....	45
3) Des fêtes religieuses :.....	48
B) Présentation du sanctuaire :.....	53
1) L'enceinte et les terres exemptées d'impôt (cf. carte 4) :.....	53
2) Règlements sur l'utilisation des terrains de l'enceinte du sanctuaire :.....	58
Chapitre 2 : La prêtrise du sanctuaire Kasuga :	67
A) Prêtre du sanctuaire Kasuga : étude du processus de sélection :.....	68
1) Le choix des prêtres avant les années 1717-1718 :.....	68
2) Choix du prêtre après 1716 : évolution vers une décision des sept villages :.....	74
B) La prêtrise du sanctuaire Kasuga et l'organisation de prêtres de la maison Yoshida : ...	77
1) Adhésion et renouvellements :.....	77
2) Le rôle de la maison Yoshida :.....	82
Chapitre 3 : La lignée de Yokota Shôbei et le village de Murodô :	107
A) Famille de paysans – famille de prêtre :.....	107

1) Description du « clan Yokota » :	108
2) Revenus de la lignée de Yokota Shôbei :	115
3) Les trois stratégies des Yokota :	117
4) Une question de statut social :	118
B) Le village de Murodô :	123
1) Murodô avant le milieu du XVIII ^{ème} siècle :	123
2) 1712 – 1868 : une période de changements économiques et sociaux :	125
3) Les officiers villageois de Murodô :	130
Conclusion	135
DEUXIEME PARTIE : LE SANCTUAIRE SHINODA ET LES SEPT VILLAGES DU PAYS DE SHINODA.	139
Chapitre 1 : Le sanctuaire Shinoda et sa communauté de fidèles :	142
A) La communauté des fidèles du sanctuaire Shinoda :	142
B) Le sanctuaire Shinoda :	144
C) Les desservants du sanctuaire :	146
Chapitre 2 : 1755 – 1762 : évolutions de l'organisation sociale du sanctuaire :	148
A) Affiliation du prêtre à la maison Shirakawa (1755 - 1758) : processus et réactions:....	148
1) L'affiliation du prêtre et la « loi du pays » de Shinoda en 1755 :	148
2) 1757 : le Manshō-in, moine <i>shasō</i> , s'affilie à l'Omuro-Gosho (le Ninna-ji) :	151
B) Les deux jugements d'Edo :	153
1) Le jugement de 1759 rendu par le préfet des temples et des sanctuaires :	153
2) Le jugement de la Cour Suprême de 1762 :	156
C) Les années 1755 – 1762 : considérations sur le sanctuaire et le pays de Shinoda :	161
Chapitre 3 : Le sanctuaire et le pays de Shinoda au prisme de l'affaire de 1828 :	164
A) L'incident du « lieu de prière de l'Omuro-Gosho à la Divinité Lumineuse Shinoda » :	
.....	164
1) Les prémisses de l'affaire :	165
2) Dispute autour de la fête des lutteurs de sumo du 7 ^{ème} mois :	165
3) Enquête des fonctionnaires de l'intendance du Kawaguchi :	167
B) Les hommes et les villages durant l'affaire :	170
1) La demande d'élévation du rang du sanctuaire en « lieu de prière » :	170
2) Les gens du pays et leurs positions respectives :	173
C) Gestion et utilisation du sanctuaire et administration du pays de Shinoda :	177
1) La gestion du sanctuaire Shinoda :	177
2) L'usage des monts de Shinoda :	180
3) La maison Hitotsubashi et le pays de Shinoda :	183
Pour conclure :	187
TROISIEME PARTIE : LES SANCTUAIRES KAMINOMIYA ET SHIMONOMIYA ET LES VILLAGES DE LA VALLEE YOKOYAMA AU DEBUT DE L'EPOQUE D'EDO	191
Chapitre 1 : La vallée Yokoyama au début de l'époque d'Edo :	197
A) Fixation des territoires villageois du début du XVII ^{ème} siècle :	197
1) La vallée durant l'époque médiévale :	197
2) Les premiers cadastres :	198
B) L'ouest de la vallée à partir du milieu du XVII ^{ème} siècle :	199
1) <i>Shôya</i> des quatre villages :	199
2) La charge tournante de <i>shôya</i> et l'organisation interne de Butsunami :	200
3) La famille Ikebe et la charge de <i>shôya</i> :	200
4) La partition entre Tsubo.i et Butsunami :	201
Chapitre 2 : Le sanctuaire Kaminomiya et l'Ouest de la vallée :	202
A) Le sanctuaire Kaminomiya et sa prêtrise :	202
1) Description physique du sanctuaire :	202
2) La prêtrise et famille du prêtre :	204

B) Fonctionnement de l'assemblée du sanctuaire au XVIII ^{ème} siècle :	206
1) Les membres de l'assemblée du sanctuaire :	206
2) La répartition des places et organisation interne :	208
C) Le Dainenbutsu et le Kaminogô :	210
1) Le <i>dôjô</i> du Dainenbutsu vers 1728 :	211
2) La maison Ikebe et le Dainenbutsu :	213
3) Le Dainenbutsu et la maison Sawa :	215
4) L'assemblée du sanctuaire Kaminomiya et le Dainenbutsu à partir de la deuxième moitié du XVIII ^{ème} siècle :	216
L'ouest de la vallée Yokoyama et les maisons Sawa et Ikebe :	218
Chapitre 3 : Le <i>miyaza</i> du sanctuaire Shimonomiya et l'Est de la vallée Yokoyama :..	219
A) Le sanctuaire, son <i>ujiko</i> et son prêtre :	220
1) Le sanctuaire Shimonomiya : emplacements et composition :	220
a) Le sanctuaire Gozutennô à l'époque d'Edo	220
b) L'enceinte et son utilisation :	221
2) <i>Ujiko</i> et prêtrise du Shimonomiya :	225
a) Les villages de l' <i>ujiko</i> et l'organisation du <i>miyaza</i> :	225
b) La maison Katsuragi et la prêtrise du sanctuaire Shimonomiya :	231
c) Organisation du <i>miyaza</i> et fonctions au sein du <i>za</i> :	236
B) Les rites du <i>miyaza</i> et les problèmes liés aux cérémonies bouddhiques :	248
1) Les rites du <i>miyaza</i> :	248
a) La fête du sanctuaire Shimonomiya et les danses du lion des « pays du haut et du bas » :	248
b) Les trois cérémonies bouddhiques :	261
2) Règlement du <i>za</i> et activisme des <i>kyûri</i> : dispute sur le choix des temples :	269
a) Un conflit entre temples :	269
b) Et une fracture au sein du pays :	272
c) La position du prêtre :	280
d) Fin de la querelle et processus de réconciliation :	282
Conclusion.....	289
QUATRIEME PARTIE : UN EXEMPLE DE SITUATION DANS LE SUD DE LA PROVINCE : LE SANCTUAIRE ÔISEKI ET LES « SIX VILLAGES ».....	293
Chapitre 1 : Le sanctuaire Ôiseki et son territoire :	297
A) Origines légendaires, évolutions et situation au début de l'époque d'Edo :	298
B) Le sanctuaire et son territoire, d'après le registre de Genroku 4 (1691) :	303
Chapitre 2 : Le sanctuaire Ôiseki à partir du milieu de l'époque d'Edo :	305
A) moines et <i>shasô</i> :	305
B) Prêtrise et prêtre du sanctuaire Ôiseki :	307
1) La lignée du prêtre :	307
2) Le prêtre et la maison Yoshida :	313
C) Entre sanctuaire et villages : la famille Furuya Rokuemon :	318
1) Origines et particularités de la famille Furuya :	318
2) Furuya Rokuemon, le prêtre Ihara Izumo et la maison Yoshida : le renouvellement de l'affiliation aux Yoshida d'Ansei 3 (1856) :	321
Chapitre 3 : Fidèles et territoire du sanctuaire Ôiseki :	328
A) <i>Ujiko</i> et territoire du sanctuaire :	328
1) L' <i>ujiko</i> du sanctuaire Ôiseki :	328
2) Structure du <i>miyaza</i> du sanctuaire Ôiseki :	334
B) Ôiseki-jinja : conflits et conséquences :	340
1) Querelles autour du sanctuaire Ôiseki et retombées :	340
a) La dispute entre le <i>shasô</i> Jigen-in et le prêtre (1791 – 1804) :	341
b) Querelles autour du mont Funaoka :	346
c) Les dettes de l' <i>ujiko</i> :	349
2) Utilisation et maîtrise de l'enceinte :	353

a) Les rizières du sanctuaire Ôiseki :	353
b) L'usage de l'enceinte en question : la querelle de l'année Ansei 5 (1858) :	356
Pour conclure :	363
CONCLUSION GENERALE :	367
Typologie des sanctuaires :	368
De la diversité des situations des moines :	370
Les professionnels du Shintô durant l'époque d'Edo : des prêtres aux statuts divers mais en cours de spécialisation :	373
L'organisation des fidèles :	380
Potentats sociaux et figures locales :	384
Ouverture et perspectives de recherches :	388
Marges statutaires et études sur les sociétés locales :	388
Histoire sociale et histoire religieuse :	389
Couple sanctuaire-villages en Izumi et société de l'époque d'Edo :	390
Perspectives de recherche locale :	392
Au-delà de l'époque d'Edo, au-delà du Japon :	394
LEXIQUE :	399
Institution et administration :	399
Religion :	402
Mesures :	405
BIBLIOGRAPHIE :	407
Abréviations utilisées :	407
Sources non-publiées :	407
Dictionnaires et ouvrages généraux :	408
Ouvrages spécialisés sur la province d'Izumi : revues, ouvrages individuels et articles : ..	408
Ouvrages sur l'Histoire sociale ou religieuse de l'époque d'Edo :	413
Ouvrages collectifs :	413
Ouvrages individuels :	414
Articles :	416
Références historiographiques occidentale :	419
Sur la micro-histoire et la microstoria :	419
Institutions paroissiales dans la France moderne :	419
TABLE DES MATIERES.....	421

Yannick BARDY

Sanctuaires Shintô et Sociétés Locales dans le Japon de l'Époque d'Edo – l'exemple de la province d'Izumi –

Dans ce travail, nous nous proposons d'étudier des groupes de villages de la province d'Izumi durant l'époque d'Edo (1600 - 1868), afin de mettre en avant des types d'organisations sociales sortant des cadres institutionnels connus ainsi que les particularismes des localités étudiées.

Ces ensembles de villages étant liés à la présence d'un sanctuaire commun (en plus des sanctuaires propres à chaque village ou hameau), nous partirons des relations établies entre ces établissements religieux et les groupes de villages qui leur sont liés, explorant le mode d'organisation des fidèles, leurs interactions avec les autorités seigneuriales ou shogunales. Nous nous intéresserons également à la structure interne du sanctuaire et les rôles des différents desservants, prêtres shintô et moine bouddhistes, notamment au travers des disputes qui les déchirent. Cela nous amènera également à nous interroger sur le rôle des organisations religieuses et tout particulièrement celui des organisations de prêtres shintô centrées sur les maisons curiales Yoshida ou Shirakawa, qui prennent leur essor durant cette époque.

C'est en ce sens que nous nous pencherons sur les sanctuaires Kasuga, Hijiri, Kaminomiya et Shimonomiya, et Ôiseki. Explorant les groupes de villages qui leur sont liés, nous nous attacherons à mettre en avant les interactions entre quatre groupes : les fidèles, le sanctuaire, les prêtres shintô et les moines bouddhistes. Cette analyse permettra de faire ressortir particularismes locaux, modes d'organisations non-institutionnels et structures internes de ces sanctuaires.

Mots clefs : Histoire du Japon ; Période d'Edo ; Province d'Izumi ; Société Locale ; Village ; Sanctuaire Shintô ; Organisation de Fidèles ; *miyaza* ; *ujiko* ; Prêtre Shintô.

Shintô Shrines and Local Societies in Edo Japan – the example of the Izumi province –

This dissertation examines several groups of villages in Izumi Province during the Edo period (1600 - 1868). It seeks to elucidate the non-institutional social organizations and unique characteristics of those villages. Each of the groups of villages examined in this study were closely linked with a particular Shintô shrine. This dissertation begins by analyzing the relationship between shrines and the groups of villages with which they were linked. It will then examine the functions performed by the parishioner organizations of each shrine, as well as the relationship between parishioner organizations, on the one hand, and the local authorities and shogunate, on the other. It will also investigate each shrine's social structure and the role of Shintô priests and Buddhist monks. This dissertation will also highlight the range of shrine-related conflicts and disputes that occurred in Izumi Province during the Edo period. Furthermore, it will examine the role that religious organizations, such as the Yoshida and Shirakawa priestly orders, played in early modern society.

Specifically, this dissertation focuses on five shrines in Izumi Province: Kasuga, Hijiri, Kaminomiya, Shimonomiya, and Ôiseki. Through an examination of those five shrines, this dissertation will study the interaction between four groups: local parishioners, Shintô shrines, Shintô priests, and Buddhist monks. Such an analysis will enable us to elucidate the unique characteristics of the villages surrounding each shrine, the various non-institutional organizations that developed in those villages, and the internal social structure of each shrine.

Keywords: Japan History; Izumi province; Edo Period; Local Society; Village; Shintô Shrines; Parishioner Organisation; *miyaza*; *ujiko*; Shintô Priest.