
La laïcisation et la notion de religion au Japon

SHIMAZONO Susumu

Université de Tokyo

I. Quatre hypothèses sur la laïcisation au Japon

Quand la laïcisation / sécularisation (*sezokuka*)¹ a-t-elle pris son tournant décisif au Japon ? À cette question, il y a quatre réponses possibles, dont chacune a sa pertinence.

La première hypothèse privilégie la période allant du XVI^e au XVII^e siècle, pendant laquelle le pouvoir politique du shogun s'établit en subordonnant le bouddhisme et le christianisme. Nobunaga Oda s'est engagé à unifier le pays en conquérant d'autres seigneurs locaux mais aussi en réprimant des émeutes du culte *ikko* (émeutes dirigées par des moines de la secte bouddhique *jōdo-shinshū*). Dans cette entreprise, il a également désarmé de grandes puissances religieuses comme *honganji*, *hieizan-enryakuji*, pour les assujettir au pouvoir politique qu'il allait établir. Ensuite, Hideyoshi Toyotomi et les premiers shoguns Tokugawa ont étouffé le christianisme. Sous leurs règnes, le bouddhisme jouissait, dans un sens, d'un traitement favorable ; il devait cependant en payer le prix, car le système de contrôle des cultes bouddhistes s'est élaboré dans le même temps. Et les samourais—la classe dominante—devenus administrateurs ou fonctionnaires, commencent à apprendre le confucianisme qui forme petit à petit leur esprit. On peut appeler ce processus la sécularisation, pro-

1. « *Sezokuka* » est le mot japonais qui correspond à la « sécularisation ». Par contre, il n'y a pas de mot autorisé pour traduire la « laïcisation » en japonais. Cependant, dans ce texte, il semble que le mot *sezokuka* couvre également l'aspect de laïcisation (note du traducteur).

cessus à l'intérieur duquel le bouddhisme voit son influence régresser tandis que le confucianisme et le shintoïsme font concurrence pour fournir la base de l'intégration sociale.

Selon la deuxième hypothèse, le moment décisif concernant la laïcisation au Japon se rapporte à celui déclenché en 1867 par la Restauration de Meiji. Il s'agit du moment où le nouveau gouvernement a tenté de construire l'État-nation moderne, suivant l'exemple des pays occidentaux. Le gouvernement s'est précipité au départ pour transformer le shintoïsme en religion d'État. Or, non seulement il s'est heurté à la résistance des bouddhistes, mais il a dû de plus répondre aux demandes des pays occidentaux, en particulier l'autorisation de missions chrétiennes et l'institutionnalisation de la liberté des cultes. C'est ainsi qu'il a mis en œuvre, d'une manière nominale pour autant, « la liberté de religion » et « la séparation de la religion et de la politique ». Ceci dit, s'est élaboré en même temps le système du shintô d'État : l'empereur (*tennô*) était considéré comme descendant d'*Amaterasu ô mikami*, dieu du soleil, et l'intégration nationale a été conçue autour de son statut sacré ; la loyauté au shintô d'État précédait la liberté des cultes. On peut donc se demander si ce régime était suffisamment laïque.

D'après la troisième hypothèse, la laïcisation décisive est apportée d'une part, par les GHQ qui ont décrété la directive sur le shintô en 1945 pour démanteler le shintô d'État et démocratiser le pays, et d'autre part, par la déclaration de l'empereur en 1946 sur son statut humain et non plus divin, suivie par la promulgation de la nouvelle Constitution qui établit juridiquement la liberté de religion. Sous le régime d'avant-guerre, en revanche, la cérémonie impériale (*kôshitsu shintô*) et le shintô des temples affiliés (*jinja shintô*) étaient perçus comme sacrés, et tout le peuple japonais était contraint de les respecter. En outre, à l'école, on rendait un culte au portrait de l'empereur (*goshin'ei*) et au rescrit impérial sur l'éducation (*kyôiku chokugo*) ; on inculquait la doctrine dite sacrée du « régime impérial » (*kokutai*). Force est de constater que la liberté de religion, inscrite de façon nominale dans la Constitution de Meiji, était fort limitée. Le système du shintô d'État, s'appuyant sur la cérémonie impériale, le shintô des temples et la doctrine du régime impérial, exerçait une très grande

influence sur la vie du peuple japonais. C'est donc après 1946, selon cette troisième hypothèse, que le Japon devient un État laïque.

Dans la perspective de la quatrième hypothèse, ces processus n'aboutissent pas, malgré tout, à la fin de la laïcisation du pays. Certes, les directives des GHQ ont bien stipulé « l'abolition du shintô d'État » ; mais en réalité, elles n'ont dissocié que les temples shintôs et l'État. Quant à la cérémonie impériale, elles ne l'ont presque pas mise en cause, ce qui fait que cet aspect demeure assez sensiblement. En tant que « symbole de la nation », l'empereur joue un rôle non négligeable dans la vie publique. À cet égard, le shintô royal continue à exercer une grande influence sur la vie du peuple. Ce type de shintô est d'ailleurs mis en valeur par des mouvements politiques très actifs. Ils cherchent à enraciner encore dans la vie des japonais les valeurs des divinités japonaises et de l'empereur. Le rôle public de la cérémonie impériale, du sanctuaire d'Ise ou de Yasukuni est souvent revendiqué, et certaines demandes sont concrétisées comme la loi sur *Gengou* (ère du calendrier japonais) ² ou l'institution du jour férié pour la fondation nationale (*kenkoku kinenbi*) ³. Dans cette optique, on peut dire que le shintô d'État, loin d'être complètement démolì, fonctionne encore comme le principe sous-jacent de l'intégration nationale (Shimazono, 2006 a).

II. Pertinences de chaque hypothèse

Il me semble que ces quatre hypothèses sont soutenables. Autrement dit, le Japon a vu dans son histoire trois grands changements au niveau du système politique qui correspondraient aux seuils de laïcisation (*sezokuka*) : 1) la sortie du bouddhisme et de l'au-delà dans la classe dominante (XVI^e–XVII^e siècles) ; 2) une tolérance nominale à l'égard de la pluralité et de l'autonomie des cultes, associée à l'introduction du rationalisme scientifique (après la Restauration de Meiji) ; 3) la désacralisation considérable de l'État (depuis 1945).

2. La loi adoptée en 1979 (note du traducteur).

3. Depuis 1967 (note du traducteur).

Mais est-il pertinent d'expliquer ces changements en termes de « laïcité » et dans la perspective de ce mot ? Mon avis est négatif sur ce point. Car il n'est pas facile dans notre cas d'opposer la religion à l'ir-réligion, ou la religion à la politique.

Parmi les trois tournants mentionnés ci-dessus, le premier et le deuxième participent plutôt à la construction du nouveau religieux. Après le premier tournant, en effet, le confucianisme et le shintoïsme deviennent de plus en plus influents dans la sphère publique. Ces religions attirent d'ailleurs la sympathie des samouraïs, riches civils et paysans. Il faut affirmer ce fait, même si la manière de penser et d'agir est de plus en plus axée autour de ce monde au détriment de la transcendance de l'au-delà, quand on met en perspective l'ancien religieux bouddhique et le nouveau religieux confuciano-shintoïste.

Quant au deuxième tournant, la construction du shintô d'État a occupé le devant de la scène car ce système nécessitait une forte mobilisation du peuple en grand nombre. Et pourtant, elle allait de pair avec l'assimilation remarquable des connaissances scientifiques depuis les Lumières, ainsi que l'introduction d'un système social s'appuyant sur le rationalisme moderne. De ce point de vue, les japonais ont vécu une sécularisation très rapide. Malgré une certaine influence du christianisme et du bouddhisme parmi les élites, il est certain que l'influence du rationalisme scientifique a été plus grande.

Il est vrai qu'après le troisième tournant, la liberté de conscience est beaucoup plus respectée. Même si le shintô d'État survit, le peuple japonais est exempt en principe d'y participer grâce à l'élaboration du système juridico-politique. Aujourd'hui, les droits des chrétiens ou adeptes d'une nouvelle religion sont suffisamment assurés : nul n'est forcé de participer au rituel shintoïste ni d'apprendre la doctrine du shintô d'État. Or, il y a des débats autour du problème du sanctuaire de Yasukuni, des rituels impériaux de succession, ou encore des descriptions des manuels scolaires. Ne sont pas peu nombreux ceux qui signalent la crise de la liberté de conscience en témoignant du renforcement du shintô d'État.

Supposons que le sanctuaire de Yasukuni reprenne le statut officiel d'établissement national de commémoration. Et imaginons qu'il soit considéré comme normal pour l'empereur d'y rendre un culte. La

glorification des morts à la guerre serait alors fortement teintée de couleurs du shintô d'État. Et qu'advierait-il de la vie du peuple japonais si la cérémonie royale limitée aujourd'hui au palais reprenait un statut officiel ? Si les rituels shintoïstes comme celui du relais de l'empereur étaient célébrés largement en tant que fêtes nationales ? La liberté de conscience et de religion de ceux qui habitent au Japon en serait alors fortement limitée.

Et ce type de changement d'orientation pourrait arriver sans forcément être accompagné de réformes radicales du système juridico-politique. Autrement dit, la liberté de conscience et de religion se révèle au Japon assez fragile, en dépendant de l'application du système et des décisions politiques.

III. Au-delà des limites de la notion de « religion » occidentale

Est-il avantageux d'adopter le mot « laïcité » pour décrire le développement de la liberté de religion au Japon et la construction du système politique moderne à l'égard des religions dans ce pays ? Je pense que non.

Mais pourquoi ? Parce que la notion de laïcité se nourrit en principe du modèle chrétien occidental. Il me semble que l'application de cette notion aux autres civilisations est un peu déraisonnable. Certes, en Occident chrétien, le politique (l'État) et le religieux (les Églises) se différencient nettement au cours de la modernisation. Et les apports de ce processus sont aptes à être décrits du point de vue de la laïcité. Mais dans d'autres civilisations, le politique et le religieux sont souvent mêlés et ne sont pas forcément nettement dissociés. Ce que le mot laïcité désignerait en dehors de l'Occident serait donc bien différent de son implication en Occident.

En Asie de l'Est, l'État a longtemps fonctionné comme le centre de l'ordre sacré. En Chine, l'empereur était considéré comme l'être sacré vivant au cœur de la civilisation et rendait un culte pour intégrer l'Empire et contrôler des religions. À partir de l'époque de Sung en Chine, celle d'Yi en Corée et celle d'Edo au Japon, les fonctionnaires sont considérés comme agents de la souveraineté impériale et missionnaires

de l'ordre sacré confucianiste. Là, il y a une dimension transcendante, mais elle n'est pas « religieuse » si l'on entend par le mot « religion » la sphère indépendante du régime politique comme c'est le cas du christianisme et ses systèmes d'organisation en Occident. Si je suis personnellement d'accord pour inclure le confucianisme dans la « religion », c'est seulement à condition de préciser la notion de « religion » : elle déborderait celle utilisée uniquement dans un contexte occidental. Il faut ainsi élaborer moyennant quelques accommodations la notion, tout en étant conscient de la différence des grilles de lecture culturelle entre civilisations.

Il en va de même pour d'autres civilisations et cultures, depuis la civilisation musulmane jusqu'à la civilisation hindouiste en passant par les cultures autochtones, la culture juive et la civilisation de l'Église orthodoxe. Le religieux peut changer suivant les civilisations et les cultures. Pour envisager la pluralité religieuse ou la liberté de conscience et de religion dans un contexte interculturel, l'enjeu consiste effectivement à construire des concepts principaux. Si la notion de laïcité est significative quand elle est associée à la notion de « religion » forgée dans le contexte particulier de l'Occident, elle peut s'avérer déplacée quand elle s'applique à d'autres contextes de civilisation et de culture. Lorsque l'islam est inclus dans la « religion », cette dernière dépasse nécessairement la notion de religion élaborée uniquement en terre chrétienne. Il est nécessaire d'être conscient de ce mécanisme pour interroger et reforcer la notion. Et cela d'autant plus que nous vivons dans un temps où « le dialogue entre civilisations » est indispensable autour des concepts principaux.

La notion de laïcité permet-elle alors de promouvoir un tel « dialogue entre civilisations » ? Là, je pense que c'est très probable. Pour cela, il faudrait d'abord préciser la notion de laïcité telle qu'elle est utilisée en France et dans d'autres pays. Puis, on devrait envisager comment se produisent les impensées quand cette notion est appliquée dans d'autres civilisations et cultures. Par ailleurs, il serait nécessaire d'étudier la manière dont le processus de laïcisation surgit dans chaque civilisation et culture, processus qui aboutirait à l'équivalent de la laïcité. On devrait alors prêter attention aux mots et concepts par lesquels les faits historiques sont saisis dans chaque société. Ce qui

fournirait la base d'un débat s'appuyant sur des termes communs.

Ainsi, on peut se demander si « des religions » peuvent réellement se ranger côte à côte : si le bouddhisme, le confucianisme et le shintoïsme appartiennent tous aux « religions » de l'Asie de l'Est, est-ce qu'ils le sont au même titre ? Par ailleurs, il n'est pas évident de traiter « également » de grandes traditions religieuses et des groupes religieux communautaires considérés comme des sectes. Peut-on d'ailleurs parler de l'égalité effective entre la religion dominante, base de l'intégration sociale, et d'autres groupes religieux ?

Une autre série de problèmes non moins importante : est-ce que la « religion » n'est qu'une affaire individuelle de foi intérieure ? Est-il suffisant d'observer l'« appartenance » de la personne à quelque organisation religieuse ? Est-il réellement normal que la religion soit déconnectée de la politique et ait sa propre sphère autonome et ses organisations ? Les individus ont souvent des rapports avec le religieux sans forcément appartenir à des cultes particuliers.

Ainsi, le shintô d'État japonais mobilise beaucoup de gens sans appartenance religieuse selon eux, et les fait participer à son univers rituel. Les rapports entre le rituel étatique et le peuple ne peuvent pas être saisis dans l'optique de l'appartenance. Ce qui relève des affaires politiques met les japonais en face du religieux qui n'a rien à voir avec l'appartenance religieuse. Est-il efficace de recourir à la notion de laïcité pour aborder ce problème ?

Pour conclure, il faut bien reconnaître des différences jusque dans le détail entre civilisations et entre cultures. Il est nécessaire d'accumuler des études de cas et de les mettre en perspective pour savoir si la pluralité religieuse et la liberté de conscience et de religion sont réellement garanties dans diverses situations politiques et culturelles. C'est au terme de ce travail patient que l'on jugera si la notion de laïcité peut donner une lecture pertinente. Pour le moment, il serait trop hâtif d'apporter un jugement final.

[traduit du japonais par DATE Kiyonobu]

Bibliographie

En japonais :

Susumu Shimazono, « Gendai Shûkyô to Kôkyô Kûkan : Nihon no Jôkyô wo chûshin

- ni », *Shakaigaku-Hyôron*, vol. 50–4, no. 200, 2000.
- , « Kokka Shintô to Kindai Nihon no Shûkyô Kôzô », *Shûkyô-Kenkyû*, no. 329, 2001.
- , « Hikaku Shûkyô Kenkyû no Genzai to Higashi Azia no Shiza : Senshi-sha Tsuitô Mondai to Kokka Shintô no Gainen wo tegakari toshite », Tomokazu Shinoda ed., *Shinwa, Shôchô, Bunka*, Rakurô-Shoin, 2005.
- , « Sengo no Kokka Shintô to Shûkyô Shûdan toshitenô Jinja », Fumio Tamamuro ed., *Nihonjin no Shûkyô to Shomin Shinkô*, Yoshikawa-Kôbunkan, 2006 a.
- , « Shintô to Kokka Shintô Shiron : Seiritsu heno toi to Rekishiteki Tenbô », *Meiji Seitoku Kinen Gakkai Kiyô*, no. Fukkan 43, 2006 b.
- , « Atarashii Supirituariti to Shûkyô no Sai-teigi : Sezokuka to Shûkyô-sei no Atarashii Keishiki », *Nichifutsu Bunka*, no. 73, 2007.
- , « Kokka Shintô ha donoyônishite Kokumin Seikatsu wo katachi dukutta no ka ? Meiji Kôki no Tennô Sûkei, Kokutai Shisô, Jinja Shintô », Ken Arai, Shigeru Tanaka ed., *Kokka to Shûkyô : Shûkyô kara miru Kin-Gendai Nihon*, Hôzôkan, 2008 a.
- , « Shûkyô-shi Jojutsu no Wana : Shintô-shi, Kokka Shintô-shi wo Rei toshite », Hiroshi Ichikawa, Kazuo Matsumura, Kazuko Watanabe ed., *Shûkyô-shi toha nani ka*, Lithon, 2008 b.

En anglais :

- Susumu Shimazono, “State Shinto and the Religion Structure of Modern Japan,” *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 73, no. 4, December 2005.
- , “State Shinto and Religion in Post-war Japan,” in James Beckford and N. J. Demerath III, eds., *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, Sage, 2007.
- , “State Shinto and Emperor Veneration,” Ben-Ami Shillony, ed., *The Emperors of Modern Japan*, Brill, 2008.