Document generated on 06/07/2023 6:31 p.m.

Diversité urbaine

La laïcité de reconnaissance s'enracine-t-elle au Japon ? Will the *Laïcité of Recognition* Take Root in Japan?

Kiyonobu Date

Volume 13, Number 1, 2013

Changement et diversité au Japon

URI: https://id.erudit.org/iderudit/1024711ar
DOI: https://doi.org/10.7202/1024711ar

See table of contents

Publisher(s)

Groupe de recherche diversité urbaine
CEETUM

ISSN

1913-0694 (print)
1913-0708 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Date, K. (2013). La laïcité de reconnaissance s'enracine-t-elle au Japon ? *Diversité urbaine*, *13*(1), 65–84. https://doi.org/10.7202/1024711ar

Article abstract

This article aims to delineate the problematic nature of *laïcité* in Japan, where the word is hardly ever used ordinarily. I will try to show that the question of *laïcité* needs to be explored by linking the separation of the state and religion (*seikyô bunri*) with the coexistence of diverse cultures (*tabunka kyôsei*). First, I will show that in an attempt to establish a secular regime in Japan, the elements that constitute *laïcité* were already part of the Constitution of 1946. Next, I bring up some cases that appear to contradict the principle of separation of the state and religion. This brings us to reexamine the relationship between the political and the religious. Increasingly in Japan, the role of religious institutions has become publicly recognized at the expense of being politically useful. Lastly, I will assess the way in which diverse ethnocultural and religious communities are being organized from the viewpoint of a "*laïcité of recognition*."

Tous droits réservés © Groupe de recherche diversité urbaine et CEETUM, 2013

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

La laïcité de reconnaissance s'enracine-t-elle au Japon ?

Will the *Laïcité of Recognition* Take Root in Japan ?

Kiyonobu Date
Faculty of Foreign Studies, Department of French Studies,
Sophia University (Tokyo, Japon)
kiyonobu.date@gmail.com

RÉSUMÉ ■ Cet article a pour but de présenter les linéaments de la question laïque au Japon, où le terme «laïcité» lui-même n'est guère utilisé dans la vie quotidienne. Pour cela, les problématiques de la séparation de l'État et de la religion (*seikyô bunri*) et du vivre-ensemble multiculturel (*tabunka kyôsei*) seront pensées conjointement. D'abord, nous exposons les éléments de la laïcité consacrés par la Constitution de 1946, et situons ce régime laïque dans l'histoire du Japon. Ensuite, l'étude de quelques cas de figure qui paraissent aller à l'encontre du principe laïque de séparation nous conduit à réfléchir à la nouvelle configuration du politique et du religieux. Ainsi, on observe aujourd'hui une tendance à reconnaître le rôle public des religions, au risque de les exposer à une instrumentalisation politique. Enfin, nous analysons la manière dont s'organisent divers groupes ethnoculturels et religieux du point de vue de la laïcité de reconnaissance.

ABSTRACT ■ This article aims to delineate the problematic nature of *laïcité* in Japan, where the word is hardly ever used ordinarily. I will try to show that the question of *laïcité* needs to be explored by linking the separation of the state and religion (*seikyô bunri*) with the coexistence of diverse cultures (*tabunka kyôsei*). First, I will show that in an attempt to establish a secular regime in Japan, the elements that constitute *laïcité* were already part of the Constitution of 1946. Next, I bring up some cases that appear to contradict the principle of separation of the state and religion. This brings us to reexamine the relationship between the political and the religious. Increasingly in Japan, the role of religious institutions has become publicly recognized at the expense of being politically useful. Lastly, I will assess the way in which diverse ethnocultural and religious communities are being organized from the viewpoint of a "*laïcité of recognition*."

MOTS CLÉS ■ Laïcité, séparation, reconnaissance, Japon, diversité religieuse.

KEYWORDS ■ Secularism, separation, recognition, Japan, religious diversity.

Si le mot « laïcité » commence à être employé dans le milieu académique au Japon, il est encore loin de s'être installé dans le langage de la vie quotidienne. La plupart des Japonais seraient étonnés d'apprendre que le Japon est un pays laïque, puisqu'ils n'entendent presque jamais ce mot. Or, les éléments constitutifs de la laïcité sont formellement inscrits dans la Constitution japonaise, qui affirme le principe de séparation entre l'État et la religion ainsi que les droits de l'homme liés à la liberté religieuse (Date 2011 ; Higuchi 2001 ; Koizumi 2000). Au cours des siècles derniers, le Japon a connu des évolutions sociales comparables à celles qui ont marqué, par exemple, la France ou le Québec ; changements qui l'ont mené à définir un système politico-social laïque.

Partant de ce premier constat, cet article a pour but de présenter la physionomie laïque d'une société où le terme en tant que tel n'est pas utilisé. Tout en établissant un parallèle entre le Japon et certains pays occidentaux, nous effectuons une relecture de l'histoire sociale du pays du point de vue de la laïcité. Afin de dessiner les linéaments de la laïcité à la japonaise, nous partons de l'hypothèse que le modèle japonais est passé d'une « laïcité de séparation » à une « laïcité de reconnaissance ». La laïcité de séparation repose sur la disjonction juridique du politique et du religieux afin d'assurer la neutralité religieuse de l'État, garant de la liberté de conscience et du libre exercice des cultes. La laïcité de reconnaissance, par sa part, accorde la primauté à la justice sociale et au respect des choix individuels, ce qui n'est pas sans rapport avec le changement de la conception des droits, la reconfiguration des relations public/privé et la diversification religieuse due, notamment, aux vagues migratoires (Baubérot et Milot 2011 : 110).

Dans le contexte du Japon, la laïcité de séparation s'exprimera par le terme *seikyô bunri* – « séparation entre politique et religion ». Celle-ci s'ancre déjà dans les mœurs, mais, comme nous le verrons, elle fait encore l'objet de certaines discussions.Ce qui est relativement nouveau, c'est que la société japonaise est exposée à la mondialisation qui attise, d'un côté, la montée d'un nationalisme néolibéral et qui, de l'autre, rend nécessaire de penser la laïcité de reconnaissance. En japonais, celle-ci se traduirait peut-être plus adéquatement par le terme *tabunka kyôsei*, soit le « vivre-ensemble multiculturel ». La société japonaise contemporaine se caracté-

rise par une pluralité culturelle et religieuse croissante, que masque néanmoins encore souvent le mythe de l'homogénéité ethnocentrique du peuple nippon. C'est ce qu'il faut garder à l'esprit si l'on veut comprendre le visage de la laïcité japonaise.

Puisque notre objectif consiste à circonscrire le champ d'étude de la laïcité au Japon, nous souhaitons ici établir un panorama plutôt que de présenter une ou plusieurs études de cas précises et bien déterminées. Certains auraient peut-être préféré que l'on s'attarde plus longuement et plus amplement à la description et à l'analyse de la diversité ethnoculturelle et religieuse ; une discussion que nous n'entamons qu'après avoir mis en lumière les aspects de la laïcité propre à la société japonaise. Souhaitons que ce détour nécessaire permette de mieux comprendre le contexte dans lequel l'on gère la diversité du Japon contemporain.

Laïcité constitutionnelle, laïcité inconsciente

La subordination des religions au politique ou la semi-laïcité avant 1945

Il est possible d'établir un parallèle entre le droit divin en Europe et le shogunat des Tokugawa (1603) au Japon, malgré les divergences de conjonctures sociohistoriques où ils se sont mis en place. Si l'État moderne européen a mis fin aux guerres de religions « en s'installant au-dessus des Églises au nom d'une légitimité religieuse propre qu'il tir[ait] de sa relation directe à Dieu » (Gauchet 1998 : 44), à la même époque, les dirigeants politiques du Japon ont désarmé de grandes puissances religieuses et sont parvenus à étouffer le christianisme. Le shogunat Tokugawa a dès lors accordé le statut de religion officielle au bouddhisme, tout en exerçant un contrôle sur celui-ci et en affaiblissant son dynamisme. Dans ce contexte, le confucianisme et le shintoïsme ont commencé à lui faire concurrence pour fournir une nouvelle base à l'intégration sociale.

Après la Révolution de Meiji (1868), constatant que la religion chrétienne fournissait la base de la civilisation occidentale, les hommes politiques se sont demandé quelle pourrait être la religion qui permettrait la modernisation du Japon. Le christianisme avait été interdit depuis plus de deux cents ans et le gouvernement, tout comme le peuple, s'en méfiaient. Le bouddhisme, auquel appartenaient pratiquement tous les Japonais, était perçu comme une religion corrompue et inerte. De plus, ni le shintoïsme populaire ni le confucianisme intellectuel n'apparaissaient comme de véritables religions. C'est dans ce contexte que la famille impériale a été considérée comme un pivot d'intégration nationale. Pour Hirobumi Ito – 1er Premier ministre –, la famille impériale représentait à

ce titre l'équivalent du christianisme occidental au Japon (Watanabe 2010 : 418).

La Constitution de Meiji (1889) a ainsi stipulé que « l'empereur est sacré et inviolable » (art. 3)[1]. C'est sous l'autorité impériale que certains droits ont été accordés aux « sujets » japonais, pour se conformer aux idées politiques modernes. Une tension se lit dans la manière dont y est garantie la liberté religieuse : « les sujets japonais bénéficient de la liberté de croyance, tant qu'ils ne bouleversent pas l'ordre paisible et qu'ils ne désobéissent pas à leurs obligations » (art. 28). En pratique, les cultes et les cérémonies religieuses ont été soumis au contrôle de la police.

Du point de vue institutionnel, ni le shinto de la famille impériale (*kôshitsu shintô*), ni le shinto des sanctuaires (*jinja shintô*), ni encore la vénération de l'empereur à travers l'instruction publique n'ont été définis comme religieux, malgré leur religiosité de fait. En revanche, le shinto des sectes (*kyôha shintô*) s'est vu répertorié en une sorte d'associations cultuelles, au même rang que les temples bouddhistes et les églises chrétiennes. Une séparation a été ainsi instituée en 1900, à la suite de l'installation de deux sections différentes au sein du ministère de l'Intérieur : la section des sanctuaires shintos (*jinja kyoku*), considérés comme non religieux et financés par l'État, et la section des religions (*shûkyo kyoku*), séparées de l'État, mais surveillées par la police.

Ce système politico-religieux respectait, d'une part, une formalité de l'État moderne occidental, dans la mesure où il prétendait garantir la liberté de religion et installer une séparation du politique et du religieux. Toutefois, il visait d'autre part à assujettir les personnes et les religions au pouvoir de l'État, dès qu'on le jugeait nécessaire. Les moines et les prêtres prêchaient à la fois les préceptes de leur religion et la morale nationale. C'est en ce sens qu'ils jouaient un rôle « public » dans la société. Ils ont d'ailleurs été présents dans les colonies afin de travailler pour « l'œuvre de charité », quitte à exploiter les populations colonisées[2]. Si l'on appréhende ce système de « shinto d'État » en termes de laïcité, il s'agirait donc plutôt d'une « laïcité religieuse autoritaire de collaboration » (Baubérot et Milot 2011 ; Milot 2008).

Les éléments d'une pleine laïcité contenus dans la Constitution du Japon

Après la défaite, la nouvelle Constitution a été promulguée en 1946 (entrée en vigueur en 1947) sous l'occupation américaine. La Constitution marque la fin de la souveraineté de l'empereur – désormais défini comme le symbole de l'intégration nationale – et consacre celle du peuple japonais. Elle ratifie également la liberté religieuse et la séparation entre le

politique et le religieux (*seikyô bunri*) : « La liberté de religion est garantie à tous. Aucune organisation religieuse ne peut recevoir de privilèges quelconques de l'État, pas plus qu'elle ne peut exercer une autorité politique. Nul ne peut être contraint de prendre part à un acte, à un service, à un rite ou à un cérémonial religieux » (art. 20) ; « Aucun denier public, aucun bien de l'État ne peut être affecté au profit ou au maintien d'une institution ou association religieuse » (art. 89). On observe par ailleurs dans ces deux articles le principe de la neutralité religieuse de l'État, ce qui induit un plein régime de la laïcité de séparation.

La Constitution garantit aussi davantage la liberté de conscience (art. 19). Elle prescrit de plus l'égalité de tous devant la loi quels que soient « la race, la religion, le sexe, la condition sociale ou l'origine familiale » (art. 14). Donc, si le mot « laïcité » en tant que tel ne se trouve nulle part dans la Constitution, ses éléments constitutifs – la liberté de conscience, l'égalité des citoyens, la séparation et la neutralité (Baubérot et Milot 2011) – y figurent entièrement. Au niveau juridique, la Constitution semble prôner non seulement une laïcité de séparation, mais aussi une laïcité de reconnaissance. Ceci étant dit, il nous reste à savoir comment la laïcité est vécue en réalité. Pour ce faire, nous poserons deux questions dans les pages qui suivent. D'abord, la laïcité à la japonaise ne prend-elle pas plutôt la forme d'une *neutralité partiale*, si le shinto d'État survit d'une manière ou d'une autre ? Ensuite, en face de la diversité réelle du Japon contemporain, la laïcité de séparation se prolonge-t-elle véritablement dans une laïcité de reconnaissance ?

Faut-il avoir peur de la religion ?

Au Japon, la personnalité juridique des organisations religieuses, – des temples bouddhistes aux églises chrétiennes en passant par les nouvelles religions jusqu'aux sanctuaires shintos – est soumise aux fondements de la laïcité constitutionnelle. Celles-ci jouissent d'une liberté qu'elles n'avaient jamais eue avant 1945, tant et si bien que certaines nouvelles religions, ayant su tirer profit du mouvement démographique lié à l'urbanisation, se sont développées de façon spectaculaire. Cette vitalité religieuse apparaît dans le contexte d'industrialisation des années 1950 et 1960 qui, traversée par une vague de sécularisation, contribua paradoxalement à marginaliser la religion.

Le paysage religieux japonais est assez particulier : les statistiques de l'Agence des affaires culturelles dénombrent aujourd'hui 106 millions de shintoïstes, 89 millions de bouddhistes et 11 millions d'adeptes d'autres religions (soit deux fois plus que la population effective en raison d'une double appartenance au shintoïsme et au bouddhisme) ; alors que la plupart

des habitants se considèrent comme non religieux (*mushûkyô*), car ils estiment n'être rattachés à aucun établissement religieux. Bien que beaucoup de Japonais se rendent aux sanctuaires ou aux temples pour fêter le Nouvel An et admettent apprécier l'ambiance du Noël, ils ne se considèrent pas pour autant comme pratiquants. Si les naissances, les mariages et les enterrements s'accompagnent souvent de rituels, le Japonais moyen les perçoit comme des coutumes sociales plutôt que comme des signes de foi religieuse.

Dans ce contexte, le terme « religion » (*shûkyô*) n'a pas forcément bonne presse dans la société japonaise actuelle. En effet, le vocable n'est pas sans susciter une certaine appréhension tant il évoque les sectes dangereuses ou l'occultisme mystérieux : images fabriquées et diffusées par les médias (Ishii 2008). Dans certains cas, le terme « religion » peut également être utilisé pour stigmatiser des personnes perçues comme non conformistes, qu'elles appartiennent à une religion ou non. Pour se référer à la quête du sens de la vie, les Japonais préfèreront plutôt le terme « spiritualité » (Shimazono 2004 ; Berthon 2007). La spiritualité relève essentiellement de l'ordre de l'expérience individuelle et personnelle, même si elle peut également s'exprimer et se transmettre par l'intermédiaire de la collectivité. Quoi qu'il en soit, l'imaginaire social du Japon d'aujourd'hui renvoie la religion et la spiritualité à la sphère privée. C'est ainsi que la norme qui consent à séparer la politique et la religion semble assez profondément ancrée dans la mentalité des Japonais. S'il existe quelques phénomènes allant à l'encontre de cette séparation, ces exceptions se mesureraient en fonction d'une forme de « laïcité inconsciente ».

Une réelle laïcité de séparation ?

Le système impérial, le sanctuaire Yasukuni et certains partis politiques sont autant d'exemples qui paraissent aller à l'encontre du principe de laïcité de séparation. Dans la réalité, une « conception rigide de la laïcité » s'estompe souvent devant la jurisprudence japonaise qui lui préfère « une interprétation souple » (Higuchi 2001 : 504).

Le système impérial

Pour ceux qui pensent que la laïcité est liée à la République qui n'a ni roi ni empereur, le Japon peut apparaître comme un pays non laïque. En effet, l'empereur (*tennô*) a toujours occupé une place importante dans l'histoire nationale. Or, la Constitution de 1946 stipule que l'empereur ne détient plus de pouvoir politique, mais représente le symbole de l'intégration

nationale. Dès lors, comment appréhender ce « symbole » à l'égard de la compréhension du religieux et de la laïcité ?

Avant 1945, la vénération de l'empereur ainsi que le shinto de la famille impériale (*kôshitsu shintô*) constituaient une partie importante de l'idéologie politico-religieuse. La directive sur le shinto d'État (1945) a déconstruit cet appareil idéologique, tout en laissant intacte la famille impériale[3]. La nouvelle Constitution n'empêche donc pas l'empereur de poursuivre ses fonctions religieuses shintoïstes. En effet, il réalise une trentaine de rites par an dont le plus important est celui du 23 novembre pour fêter la moisson. Or, ce rituel est maintenant défini comme relevant des affaires privées de la famille impériale, tandis qu'il relevait auparavant des affaires publiques (Hara 2008). Normalement, ce rituel est invisible, justement parce qu'il se poursuit, pour reprendre les mots de Roland Barthes, dans un « lieu à la fois interdit et indifférent, [qui] demeure masqué sous la verdure, défendu par des fossés d'eau » (Barthes [1970] 2007 : 47-50). Il s'agit ici du Palais impérial, grand espace qui se trouve au centre de la ville de Tokyo mais dont l'accès est strictement limité. Centre vide « à la fois interdit et indifférent […] qui cache « le "rien" sacré », en rendant visible l'invisibilité (ibid.). Dans cette perspective, on peut considérer qu'un élément de l'ancien shinto d'État demeure, mais souvent sans être perçu comme tel (Shimazono 2010).

Quoi qu'il en soit, la société de masse d'après-guerre a popularisé la famille impériale. Ainsi, la mise en scène de la tournée de l'empereur Showa s'est transformée avant et après 1945. Autrefois, l'accent était mis sur la divergence qui séparait ce « dieu vivant » de ses « sujets » ; dorénavant, l'empereur marche au sein du peuple comme s'il était un « homme normal ». Par ailleurs, le mariage du prince Akihito en 1959, apparaît comme une étape déterminante de cette rupture au sein de la représentation populaire vouée à l'empereur : il ne s'agit plus d'un « dieu vivant », mais d'une « vedette médiatisée » (Ruoff 2001). En 1986, soit trois ans avant son intronisation, le prince a d'ailleurs fait mention du rôle de l'empereur qui selon lui : « n'occupe pas une place pour faire bouger la politique, mais une position morale et spirituelle (*seishin-teki tachiba*), à partir de laquelle il partage les joies et les peines du peuple comme le veut la tradition[4] ».

Pensons de plus à la manière dont ce dernier, aujourd'hui l'empereur Heisei, et l'impératrice Michiko se sont intéressés aux activités de bienfaisance et d'aide sociale. Aussi, cinq jours après le grand tremblement de terre du 11 mars 2011, l'empereur a transmis un message au peuple japonais, en souhaitant que ce dernier « travaille ensemble et s'unisse pour se consoler les uns les autres afin de surmonter cette période douloureuse[5] ». Lui et sa femme ont ensuite rendu visite à plusieurs refuges et ont exprimé

leur sympathie aux survivants, devant qui ils se sont agenouillés pour tenir leurs mains et croiser leur regard. Ce comportement a souvent donné une émotion profonde aux réfugiés du tsunami ainsi qu'aux téléspectateurs à travers les images diffusées par les médias. Cette attitude contraste, en effet, d'avec celle des hommes politiques, à qui les réfugiés reprochent leur incompréhension et leurs mesures tardives et inefficaces.

Le sanctuaire Yasukuni

L'origine du sanctuaire Yasukuni remonte à la création du sanctuaire *Tokyo shôkonsha* en 1869. Juridiquement, celui-ci n'était pas un sanctuaire shinto (*jinja*) mais un établissement militaire. Dix ans plus tard, il devint sanctuaire shinto (*Yasukuni jinja*) et fut placé sous la triple autorité de l'armée de terre, de l'armée de mer et du ministère de l'Intérieur. Dans un cas comme dans l'autre, les martyrs pour l'empereur furent divinisés par les rituels shintoïstes et étatiques. Toujours considéré comme non religieux sur le plan juridique, ce sanctuaire n'était pas séparé de l'État, mais rattaché aux forces du Japon impérial. Durant la Guerre sino-japonaise (1937-1945) et celle du Pacifique (1941-1945), l'empereur n'a d'ailleurs pas manqué d'aller prier au Yasukuni tous les six mois (Hara 2008 : 112-113).

À la suite de la défaite du Japon, on assiste au changement du statut juridique du sanctuaire en institution religieuse. Le principe constitutionnel de séparation fait alors surgir le problème des rapports entre cet établissement religieux et les pouvoirs publics. En 1951, le premier ministre Shigeru Yoshida effectua, pour la première fois depuis la défaite, une visite officielle au Yasukuni, qui fut suivie de celle de l'empereur Showa l'année suivante. Il est dit que 3 000 proches des anciens soldats tombés se rassemblèrent au sanctuaire pour voir l'empereur (Tanaka 2002 : 29-32). Derrière la rupture juridique concernant le statut de l'institution, il reste donc une certaine continuité d'ordre politique et populaire. Dans ce contexte, le prêtre du Yasukuni Ryohachi Ikeda affirma en 1969 que « le sanctuaire Yasukuni ne relève pas de la religion au sens où l'entend la Constitution. C'est une « façon de vire », une morale, que chaque Japonais quel qu'il soit se doit de vénérer et de respecter » (cité dans Takahashi, 2012 : 102). À cet égard, le philosophe Tetsuya Takahashi (2012) dénonce ce type de « camouflage de la laïcité » qui s'inscrit dans la ligne droite de l'ancien shinto d'État.

En 1975, l'empereur fit sa prière pour la paix devant les « esprits héroïques » du Yasukuni. Ce fut sa dernière visite au sanctuaire. Puis, en 1978, le prêtre du Yasukuni, Nagayoshi Matsudaira, divinisa 14 criminels de guerre de classe A – considérés comme les plus responsables de la guerre –, fait qui ne fut révélé que six mois plus tard. Selon la note de

Tomohiko Tomita, conseiller de l'empereur Showa, ce dernier n'aurait pas apprécié cette mesure prise par le prêtre. Malgré cela, le premier ministre Yasuhiro Nakasone répéta ses visites au sanctuaire au milieu des années 1980. En 1991, la cour d'appel de Sendai jugea anticonstitutionnelle la visite officielle du premier ministre. Pourtant, cette décision n'a pas empêché Koizumi Jun'ichiro, lorsqu'il était premier ministre entre 2001 et 2006, de renouveler sa visite. Il justifia son geste en disant qu'il s'agissait d'une « visite à titre privé et personnel ».

Les visites de Koizumi ont ainsi soulevé des contestations, notamment de la part des pays asiatiques voisins. En effet, comme le Japon a été un pays colonisateur avant 1945, des milliers de Taiwanais et de Coréens ont été mobilisés en tant que « Japonais » durant la guerre. Parmi eux, 49 000 âmes ont été déifiées à la fin du conflit, et ce, sans même avoir consulté leur famille ; ceci, parce que le ministère de la Santé et des Affaires sociales (*kôsei-sho*) avait confié la liste des morts à une institution religieuse, en dépit du principe laïque de la Constitution. Mécontentes, plusieurs familles des anciens soldats « indigènes » ont revendiqué, au nom de la liberté de croyances, le droit de « retirer » les âmes de leurs proches. Dans sa réponse « théologique » le sanctuaire Yasukuni eut recours à son tour au principe de liberté de religion : une fois l'âme d'un défunt déifiée et unifiée à une grande divinité, il est impossible d'en démêler quelques-unes. Autrement dit, le sanctuaire a justifié sa décision en prônant sa liberté de culte au détriment de la liberté de conscience et de religion de membres des familles. Les plaignants coréens ont ensuite demandé au gouvernement japonais d'intervenir pour faire cesser la « célébration commune » (*gôshi*) au Yasukuni, mais ils ont définitivement perdu leur cause en 2011.

S'il y a bien une idée laïque dans la Constitution, c'est justement pour séparer de l'État une religion particulière. Toutefois, en ce qui a trait au Yasukuni, on peut se demander si la laïcité de séparation est suffisamment respectée et si, *a fortiori*, la laïcité de reconnaissance aurait été plus attentive aux choix personnels des minorités.

Les partis politiques religieux

S'agissant de la laïcité de séparation, la Constitution japonaise interdit 1) à l'État de privilégier ou de réprimer une organisation religieuse particulière ; 2) à une organisation religieuse d'exercer un pouvoir politique ; 3) à l'État et à ses institutions de mener des actions religieuses. En revanche, il n'est pas interdit à une organisation religieuse de former un parti politique. Ainsi, que se passe-t-il lorsque celle-ci devient capable d'influencer la situation politique ?

La *Sôka Gakkai* a pris un essor prodigieux dans les années 1950 et 1960, en profitant de la croissance démographique liée à l'urbanisation. Avec une réserve nécessaire, ce groupe de laïcs rattaché à l'école *Nichiren Shôshû* a conquis, estime-t-on, 8 millions de foyers, soit 16 millions d'adhérents. Il visait le milieu populaire avec la méthode de conversion forcée (*shakubuku*). Ce prosélytisme intolérant, plutôt rare dans l'histoire du Japon, ne relevait pourtant pas d'un communautarisme fermé et antisocial, mais convenait plutôt au libéralisme économique. Cette organisation a fondé son parti, le *Kômeitô*, en 1964 et a gagné 47 sièges aux législatives de 1969 (l'élevant au rang de troisième parti). Dans ce contexte, Jôsei Toda, président de la *Sôka Gakkai*, a manifesté son intention de construire un édifice national d'ordination (*kokuritsu kaidan*) pour prôner l'unité de la politique et de la religion. Une éventuelle réalisation de ce projet aurait été considérée comme une violation de la laïcité constitutionnelle de séparation. Cependant, le scandale de 1970[6] a entraîné une séparation institutionnelle plus nette entre le *Kômeitô* et la *Sôka Gakkai*. Le nombre d'adhérents de cette dernière a d'ailleurs plafonné durant cette période.

La *Sôka Gakkai*, devenue beaucoup plus grande que sa matrice, l'école *Nichiren Shôshû*, a participé à complexifier leurs rapports théologiques et organisationnels devenus de plus en plus conflictuels. Finalement, cette dernière a condamné celle-là en 1991. Émancipée sur le plan dogmatique, la *Sôka Gakkai* a autorisé ses fidèles à participer aux fêtes locales d'inspiration shintoïste animées, notamment, par la classe moyenne conservatrice. En fait, ces fêtes avaient jadis fourni l'occasion aux députés et aux conseillers du Parti libéral-démocrate (*jimintô*) ou PLD de gagner des voix. Toutefois, le PLD a dû renoncer à une partie de ses partisans au profit du *Kômeitô* dans la mesure où sa cible électorale s'est orientée vers une classe plutôt aisée à la suite de la libéralisation économique (Tamano 2008). Dans cette perspective, il n'est pas étonnant que le *Kômeitô* ait participé en 1999 au pouvoir de coalition dirigé par le PLD.

Le cas de la secte *Aum* (*Aum Shinri-Kyô*) nous fournit un tout autre exemple de groupe religieux ayant formé un parti politique. Fondée au milieu des années 1980 dans une société dite postmoderne, cette secte communautaire a appelé ses adeptes à « sortir de ce monde », en leur faisant abandonner leur famille et leur fortune. Antisociale, elle suscitait la méfiance des médias, tout en attirant l'intérêt de certains jeunes minoritaires. En 1989, elle a formé son parti Vérité (*Shinritô*) et a posé 25 candidatures aux législatives de l'année suivante. Aucun candidat n'a été élu. On dit de cet échec qu'il a nourri la rancœur du gourou, a radicalisé la secte et a conduit à l'attentat terroriste dans le métro de Tokyo en 1995 (Tsukada 2011).

À une vingtaine d'années d'intervalle, la Science du Bonheur (*Kôfuku-no-Kagaku*), secte religieuse fondée en 1986, a également formé son parti politique en 2009, le *Kôfuku-Jitsugentô*, et a posé 337 candidatures aux législatives, qui ont toutes abouti à un échec (Tsukada 2009).

Le contrôle des pouvoirs publics sur l'éducation… et la religion ?

Dans le Japon d'aujourd'hui, il est inimaginable qu'une religion accapare le pouvoir politique. Si un parti politique créé par un groupe religieux obtenait une représentativité politique, il devrait sans doute procéder à une séparation de ses origines religieuses, comme ce fut le cas du *Kômeitô*. Néanmoins, on peut se demander si le religieux lié au pouvoir politique lui-même ne fonctionne pas de façon implicite, arbitraire et despotique.

L'intervention politique dans le secteur éducatif

Symboles clés de l'appareil idéologique de l'État, le drapeau et l'hymne nationaux, dont le statut juridique ne fut jamais religieux avant 1945, constituaient néanmoins des éléments du shinto d'État. Écartés un temps de certains milieux publics, ils sont revenus dans les écoles, notamment à la suite du discours du ministre de l'Éducation Teiyû Amano en 1950 et à la révision de l'orientation d'apprentissage en 1958. La nouvelle vague du libéralisme économique des années 1980 correspond parfaitement au nationalisme étatique du gouvernement Nakasoné. Il en va de même pour ce qu'on appelle la réforme de Koizumi, de tendance néo-libérale, à l'aube de notre siècle[7].

Dans un tel climat, la loi sur le drapeau et l'hymne national a été entérinée en 1999. Bien qu'elle n'implique aucune obligation pour les enseignants comme pour les élèves, le gouverneur de Tokyo, Ishihara Shintarô, a émis en 2003 une circulaire qui imposait aux enseignants de respecter le drapeau et de chanter l'hymne national debout à l'unisson lors des cérémonies scolaires[8]. Le contrôle auprès des professeurs s'est ainsi renforcé jusqu'à la fin du mois de mai 2011, de telle sorte que 437 professeurs ont été punis pour ne pas avoir obéi à ladite consigne de travail. Dans plusieurs écoles, les enseignants ont même été privés du droit de prendre la parole aux réunions et doivent se contenter de recevoir des ordres.

Une tendance similaire a également pu être observée à Osaka, lorsqu'à la fin du mois de juin 2011, le préfet Tôru Hashimoto a fait adopter un décret municipal qui oblige les enseignants à se mettre debout et à chanter l'hymne national lors des cérémonies scolaires. Pour le maire d'Osaka, les employés de l'enseignement communal sont fonctionnaires et doivent

obéir à leur supérieur (en l'occurrence, à lui-même) élu par l'élection. Populaire et populiste, il prétend combattre l'immobilisme bureaucratique et justifie son intervention autoritaire dans l'éducation en alléguant le courant néo-libéral de concurrence. Mises à part quelques résistances manifestes contre une telle initiative, il semble qu'un silence frustré domine dans le milieu des enseignants.

Comment évaluer cette situation du point de vue de la laïcité ? L'autoritarisme néo-libéral que nous présentons ici se rapprocherait de la conception d'une laïcité restrictive, certes détachée d'une affiliation religieuse spécifique, mais qui, en s'inscrivant en faux contre la liberté de conscience, s'éloigne de l'image d'une laïcité de reconnaissance.

Religions jugées selon le critère d'utilité sociale ?

L'intervention politique ne se limite pas au domaine scolaire, mais pourrait s'étendre jusqu'au champ religieux. L'économie politique du néolibéralisme stimule la concurrence et appelle la déréglementation, tout en agrandissant les disparités socioéconomiques. En apparence, l'État semble laisser plus de liberté aux acteurs sociaux, mais au fond leur rapport est teinté d'opportunisme. Dans cette condition, comme nous le verrons dans ce qui suit, la logique de protection et de contrôle de l'État pourrait également se jouer à l'égard des religions.

À la suite de l'attentat terroriste perpétré par la secte *Aum* en 1995, la loi sur les organisations religieuses a été révisée et la logique de protection-contrôle a été renforcée afin de prévenir le terrorisme. En 2006, le gouvernement du PLD a réformé l'organisation des intérêts publics : l'établissement d'un organisme à but non lucratif est devenu plus facile, bien qu'on lui impose une taxe comme aux entreprises lucratives ; cependant, si l'organisme est jugé conforme aux intérêts publics, il sera exonéré d'impôts. Pour le moment, les organisations religieuses ne sont pas mises au même rang et jouissent toujours d'un traitement de faveur, mais le juriste Osamu Tanaka s'inquiète du fait qu'on leur applique une pareille mesure un jour (Tanaka 2008). Elles seraient alors instrumentalisées et classées selon un critère d'utilité sociale qui pourrait porter atteinte à la liberté religieuse, élément clé de la laïcité.

Cela dit, les organisations religieuses auraient avantage à s'adapter à cette nouvelle condition sociale. En effet, en saisissant une telle occasion, elles pourraient afficher leur vitalité dans la sphère publique. Si, au milieu du XXe siècle, l'enjeu de la laïcité concernait la privatisation des organisations religieuses, il consiste plutôt, à l'heure actuelle, à leur reconnaître un rôle social approprié en dépit des préjugés négatifs véhiculés à leur endroit. Un autre contexte est à signaler : depuis plus d'un demi-siècle,

l'urbanisation entraîne le dépeuplement dans des régions rurales, phénomène qui a profondément transformé les rapports humains ; la mondialisation accélère cette mutation à tel point que les médias parlent de « société aux liens complètement dissociés » (*muen shakai*). À mesure que les inégalités socioéconomiques s'accentuent, la religion apparaît comme une source de capital social permettant de tisser de nouveaux liens de solidarité (Inaba et Sakurai 2009).

Après le 11 mars 2011, de nombreuses organisations religieuses ont déployé leurs activités dans des régions sinistrées : prier pour des victimes, consoler des survivants, reconstruire des quartiers, etc. Plusieurs d'entre elles se sont également engagées à proclamer la sortie du nucléaire, en prenant le relais du mouvement antinucléaire pour la paix après la Seconde Guerre mondiale.

Cette vitalité religieuse dans la société japonaise participerait à la laïcité de reconnaissance dans la mesure où elle s'inscrit dans le retour du religieux dans la sphère publique, tout en se distanciant du politique. Elle profite d'ailleurs de la tendance générale de la gestion politique des religions, bienveillante envers leur utilité sociale. À cet égard, il convient de se demander si cette laïcité est suffisamment inclusive pour les minorités culturelles et religieuses d'origine étrangère.

L'enjeu de la gestion religieuse liée à une diversification ethnoculturelle

Si la littérature scientifique portant sur la question des migrants et du vivre-ensemble multiculturel (*tabunka kyôsei*) est assez abondante au Japon, elle s'intéresse plus à la diversité ethnoculturelle qu'à la dimension religieuse (Miki et Sakurai [dir.] 2012). Cela tient en partie au fait que les immigrants au Japon ne sont pas forcément considérés comme porteurs de religions. Cela dit, le fait ethnoculturel et le fait religieux sont souvent enchevêtrés : le champ religieux ne peut pas être détaché d'autres champs sociétaux, notamment lorsque le séculier s'immisce dans le religieux tel qu'on le constate aujourd'hui. La laïcité de reconnaissance englobe d'ailleurs non seulement les religions proprement dites, mais aussi les droits de la personne ou du groupe liés à la conviction morale et spirituelle. Dans ce qui suit, nous aborderons l'influence des étrangers quant au fait religieux dans cette société.

De 1990 à 2008, le nombre d'étrangers au Japon a doublé, passant de 1,08 million à 2,22 millions. Parmi ces résidents étrangers, il y a des *zainichi* (ou *zainichi gaikoku-jin*), mot à mot « résidents au Japon », et plus particulièrement des Coréens installés depuis plusieurs générations qui, à eux seuls, représentaient 94 % des *zainichi* en 1947 (soit 600 000 sur

640 000). Or, ces dits *zainichi* – surtout des Coréens, mais aussi des Chinois, des Taiwanais et quelques rares Occidentaux – se sont souvent fait naturaliser. Il y a donc un décalage entre leur statut juridique (« ils sont en fait des *Japonais* ») et la réception sociale (« pourtant, ils sont ethniquement *étrangers* »).

Si les Coréens *zainichi* représentaient encore 86,2 % des étrangers en 1982, ils n'en constituaient plus que 27 % (590 000) en 2008, laissant la première place aux Chinois qui occupent désormais 30 % (660 000). Les *nikkeijin* – deuxième et troisième générations d'émigrés japonais, principalement en provenance du Brésil et du Pérou – sont aussi nombreux (641 000)[9]. Cette nouvelle donne démographique participe ainsi à transformer le paysage socioculturel et religieux, quitte à susciter une réaction identitaire des Japonais conservateurs.

L'auteur du livre photo *Dieux des voisins,* le journaliste coréen *zainichi* Pae So, présente de nombreux lieux de culte installés au Japon à travers des images exotiques. En plus des églises chrétiennes de Corée, des temples bouddhistes du Tibet ou du Myanmar, le paysage religieux du Japon recèle toutes sortes de mosquées – du beau Tokyo Camii avec un minaret et un dôme jusqu'au petit bureau transformé, en passant par une maison préfabriquée – et des sanctuaires de différentes religions : orthodoxe, taoïsme, judaïsme, hindouisme, jaïnisme et sikhisme (Pae 2007). Ainsi juxtaposés, ces éléments microscopiques finissent par constituer une image qui pourrait même faire songer à un Montréal diversifié. Mais cette impression n'est-elle pas fallacieuse ? En effet, si l'on peut observer cette diversité religieuse, elle se trouve néanmoins en marge d'une société fort sécularisée. Dans ce contexte, les minorités ethnoreligieuses sont-elles réellement considérées comme des interlocuteurs avec qui le Japon peut engager un dialogue pour créer ensemble une société à venir ? En ayant cette question à l'esprit comme fil conducteur, essayons d'entrevoir quelques cas de figure illustratifs.

Le cas des plus proches voisins asiatiques

En général, les *zainichi* et les immigrants des pays voisins ne sont pas considérés comme porteurs de religions. Comme les Japonais, beaucoup d'entre eux semblent détachés des institutions religieuses, mais il peut arriver que le religieux joue un rôle non négligeable, en soutenant leur vie au Japon.

La vie religieuse des Coréens *zainichi* est loin d'être monolithique : certains s'attachent aux églises chrétiennes ou aux temples bouddhistes d'origine coréenne ; d'autres pratiquent le culte des ancêtres de style confucianiste ou les rituels chamanistes ; d'autres encore participent aux

religions des Japonais telles que le shintoïsme, le bouddhisme ou les religions nouvelles, sans oublier certaines religions folkloriques. Ainsi, tout en nourrissant parfois leur sentiment d'émulation, ils s'assimilent plutôt bien à la société, et ce, non sans éprouver une certaine « crise intérieure ». Il n'existe donc pas une seule religion capable d'intégrer la communauté coréenne tout entière. Cela n'empêche pourtant pas de mettre en scène leur religiosité à travers une festivité intégratrice telle que la *One Korea Festival*, une fête annuelle aujourd'hui bien ancrée dans les mœurs qui pris naissance en 1985 à Osaka. Sans être radicalement politique, cette fête pouvant être qualifiée de laïque vise à promouvoir des échanges entre les Coréens *zainichi*, non seulement pour mieux se faire reconnaître, mais aussi pour surmonter, au sein de la société japonaise, l'antagonisme durable dans la péninsule coréenne (Iida 2002).

Les nouveaux migrants chinois sont de plus en plus nombreux. Malgré quelques mauvaises représentations diffusées par les médias, beaucoup de Chinois vivant au Japon connaissent une forte mobilité professionnelle et se montrent actifs dans le marché du travail (Le-Bail 2008). Néanmoins, la dépression économique rend leur vie encore plus difficile. Dans une telle situation, une partie d'entre eux se rassemblent dans les temples bouddhistes comme dans les églises chrétiennes pour s'entraider ou chercher un salut. Cette orientation n'est pas très différente des comportements des Japonais, mais signalons que le gouvernement chinois ne reconnaît la liberté de croyance qu'aux religions qu'il a officialisées. Selon le chiffre officiel, il y a environ 18 millions de protestants et 5,6 millions de catholiques en Chine, mais on estime qu'il doit y avoir plus de 50 millions de chrétiens « non reconnus ». Au Japon, on dénombre aujourd'hui une trentaine d'églises chinoises. D'après le journaliste du journal *Asahi*, le prêtre Lee, d'origine taiwanaise et fondateur d'une communauté évangélique *Kokusaï Fukuin Kyôdan*, s'est rendu compte de l'existence des difficultés d'adaptation à la vie sociale des Chinois après avoir tenté d'évangéliser les Japonais. « Le Japon est une société stressante », explique-t-il. « La situation des Chinois est encore plus préoccupante, vu qu'ils affrontent une différence culturelle[10]. » Plutôt que de regarder une telle église comme une communauté ethnoreligieuse fermée, les pouvoirs publics ne pourraient-ils pas admettre qu'elle puisse jouer un rôle social positif en permettant aux étrangers démunis de mieux s'intégrer dans la société et considérer ce type de groupe religieux comme un interlocuteur légitime ? Cette question est révélatrice de l'enjeu du passage d'une laïcité de séparation à une laïcité de reconnaissance.

Le cas de la communauté catholique philippine

Comme le suggère ce dernier cas, si une communauté religieuse d'étrangers peut profiter de la liberté de culte, elle semble isolée des activités mondaines de la société. Toutefois, qu'en serait-il si l'on avait affaire à une religion à prétention universaliste comme le catholicisme ? Les catholiques étrangers ont-ils plus de chance de s'intégrer dans la société avec l'aide des fidèles japonais ?

Le paysage catholique au Japon est en proie à un changement remarquable, notamment en raison du nombre croissant d'immigrés, y compris des Philippins catholiques[11]. Aux Philippines, 82 % de la population est catholique, comparativement à 0,35 % au Japon. L'archidiocèse de Tokyo compte environ 94 000 catholiques japonais, qui sont en fait moins nombreux que les catholiques non japonais. Ainsi, l'Église St-Ignace à Yotsuya rassemble de nombreux Philippins et célèbre le dimanche midi une messe en anglais. Ces derniers viennent chaque dimanche et ouvrent des boutiques foraines dans la rue devant l'Église, ce qui donne une ambiance festive et populaire. Or, ce climat dynamique contraste complètement de celui du milieu catholique fréquenté par les Japonais qui, eux, préfèrent la quiétude et la contemplation. C'est ainsi qu'il y a « deux pratiques » au sein d'une même Église : les Philippins et les Japonais communiquent très peu et tendent à se regrouper entre eux (Terada 2010 : 104).

Historiquement, le catholicisme représentait la civilisation occidentale pour les Japonais, et c'est notamment par ce biais qu'il a attiré leur intérêt. Aussi, les Japonais catholiques d'aujourd'hui ne sont toujours pas libérés de ce contexte : orientés plutôt vers l'Occident, ils tendent à dénigrer les catholiques venant des pays asiatiques. D'autre part, le Centre international catholique de Tokyo (CICT) développe des réseaux de soutien pour les catholiques étrangers en les aidant entre autres à obtenir des visas ou de la sécurité sociale, à chercher un emploi ou des solutions à leurs problèmes domestiques. Pour répondre aux demandes (besoins) de la communauté philippine, le CICT recherche des prêtres dotés d'une connaissance suffisante de l'anglais ou du tagalog (*Ibid*. 105). Se conformant à l'idée du multiculturalisme, cette orientation peut se lire comme une tentative d'adaptation à la nouvelle situation religieuse. Par contre, les rapports entre ces mesures prises sous l'initiative d'une association privée et la politique d'immigration du gouvernement ne sont pas clairement définis.

Le cas des musulmans

Une étude de 2003 estime – en raison de l'absence de statistiques officielles – qu'environ 70 000 musulmans vivent au Japon, soit : 60 000 étrangers, dont 20 000 clandestins, 7 000 Japonais convertis à l'islam, sans oublier leurs enfants (Sakurai 2003). Aujourd'hui, le chiffre dépasse sûrement 100 000[12]. Les musulmans *zainichi* ont affronté jusqu'ici plusieurs problèmes tels que la recherche de logement et d'emploi ainsi que l'approvisionnement en produits halal. Bien sûr, ces problèmes perdurent, mais leur nouveau souci concerne la construction de mosquées, l'éducation des enfants et l'acquisition d'un terrain au cimetière. Attardons-nous un peu sur ce dernier point.

Les musulmans ont l'habitude d'inhumer leurs dépouilles là où les Japonais pratiquent la crémation. Le plus souvent, les musulmans habitent dans de grandes villes comme Tokyo et Osaka, où l'inhumation est interdite en raison de la santé publique. Beaucoup de citadins partagent par ailleurs des préjugés contre les musulmans, surtout depuis le 11 septembre 2001. Ainsi, sur le territoire national, il n'existe encore que deux cimetières (l'un à Yamanashi et l'autre à Hokkaido) où l'on peut enterrer les morts selon le rituel et les préceptes de l'islam. Dans ce contexte, peut-on penser que la société japonaise est prête à vivre avec les musulmans ?

Prenons un autre exemple concernant la formation des infirmières et des infirmiers indonésiens. Avec le vieillissement de la population, de plus en plus de main-d'œuvre est requise dans le secteur de l'aide aux personnes dépendantes. Dans ce contexte, un accord de partenariat économique (APE) a été signé entre les Philippines et l'Indonésie d'une part, et le Japon d'autre part. Depuis 2008, plus de 200 stagiaires indonésiens, dont beaucoup de musulmans, sont venus au Japon. Prêtons attention à ce titre de « stagiaires », car plusieurs d'entre eux avaient déjà pratiqué leur profession d'infirmier dans leur pays. Cela dit, les aspirants infirmiers doivent réussir l'examen national en moins de trois ans, et les aspirants en nursing n'ont qu'une seule chance de réussite à la quatrième année ; sinon, ils sont censés retourner dans leur pays. En raison de la barrière linguistique, personne n'a réussi l'examen en 2009 et seulement 2 Indonésiens sur 195 y sont parvenus l'année suivante, là où plus de 90 % des Japonais mènent à bien cet examen.

On se demande tout naturellement si le gouvernement japonais considère la main-d'œuvre étrangère comme exploitable et jetable. Il impose aux établissements médicaux ayant accepté les stagiaires tout ce qui est nécessaire pour eux : la préparation des examens, la mise à leur disposition d'une salle de prière, etc. En d'autres termes, quelques mesures accommodantes ont été prises sur place, y compris celles sur la question

religieuse ; mais là encore, les pouvoirs publics ne prennent pas l'initiative de promouvoir la laïcité de reconnaissance, entendue ici comme aptitude à soigner les socialement faibles dans un esprit de justice sociale.

Conclusion

Nous avons tenté de présenter les linéaments de la question de la laïcité au Japon, notamment en établissant un pont entre la séparation entre politique et religion (*seikyô bunri*) et le vivre-ensemble multiculturel (*tabunka kyôsei*). La liberté religieuse et les droits de l'homme étant consacrés dans la Constitution, celle-ci renferme les éléments constitutifs de la laïcité de séparation et de la laïcité de reconnaissance. Cela dit, dans une société sécularisée où les religions tendent à être marginalisées et où le mythe de l'homogénéité ethnoculturelle perdure, les droits de l'homme des étrangers et leur vie religieuse sont souvent méconnus. Dans cette perspective, la laïcité inconsciente de la majorité japonaise peut se glisser vers la laïcité indifférente à l'égard du destin des immigrants. Cette laïcité est assez tolérante tant que ceux-ci ne sont pas perçus comme troublant l'ordre établi, mais ne s'engage pas dans le dialogue avec eux.

Or, la diversité religieuse tend à croître suivant la diversification ethnoculturelle, dont il faut bien reconnaître l'enjeu. Ce phénomène appelle une réaction identitaire, mais aussi la nécessité d'inventer une nouvelle forme de gestion du religieux. Pour le moment, l'initiative est abandonnée à certains secteurs sociaux qui se chargent de la prise des mesures d'aménagement sur place. À savoir s'il revient – ou non – aux pouvoirs publics de s'en occuper et selon quelles modalités, c'est là que dépend, nous semble-t-il, l'avenir de la laïcité de reconnaissance au Japon.

Notes

1. La traduction française de cette Constitution est disponible en ligne : http://mjp.univ-perp.fr/constit/jp1889.htm
2. L'armée japonaise a avancé à Taiwan, en Corée, en Chine et dans d'autres pays asiatiques.
3. Publiée le 15 décembre 1945 sous l'occupation américaine, cette directive avait pour but de supprimer le shinto d'État, considéré comme instrument de diffusion des idées ultranationalistes.
4. AA., 1986. « "L'empereur symbolique" est le meilleur : réponses de notre prince » (*Shôchô Tennô ha Risou-teki : Kôtaishi Denka, Honsha-ni Gokaitou*), *Yomiuri Shinbun*, 26 mai, p. 1.
5. La vidéo de ce discours est disponible sur le site de l'Agence impériale (*Kunaichô*) : http://www.kunaicho.go.jp/okotoba/01/okotoba/tohokujishin-h230316-mov.html
6. Les cadres de la *Sôka Gakkai* et du *Kômeitô* avaient tenté d'empêcher la publication d'un livre dénonçant leur organisation ; tentative de censure qui fut révélée au grand jour.

7. Koizumi a notamment dénationalisé et privatisé certains organismes publics, dont la poste.
8. Le rituel occupe une place importante dans la vie scolaire au Japon : le calendrier annuel commence avec la cérémonie d'entrée (*nyûgaku-shiki*) et se termine avec celle de sortie (*sotsugyô-shiki*). Avant 1945, les participants au rituel vénéraient le portrait de l'empereur et écoutaient le directeur lire le rescrit impérial de l'éducation. Aujourd'hui, il n'y a ni l'un ni l'autre, mais le drapeau domine la salle de cérémonies et les participants sont censés chanter l'hymne national à voix haute.
9. Ils sont arrivés au Japon dans les années 1980, au moment où, en raison de la surchauffe économique, le pays avait besoin de main-d'œuvre ; la politique d'immigration d'alors les a considérés comme plus facilement assimilables en raison de leur ethnicité. En deux mots, les *nikkeijin* sont considérés comme Japonais d'un point de vue ethnique, mais culturellement étrangers ; tandis que les *zainichi* sont souvent juridiquement et culturellement Japonais, mais considérés comme étrangers d'un point de vue ethnique (Pelletier 2008).
10. Yamane, Y., 2010. « Se réunir autour du dieu pour une salutation » (Sukui Motome Kami-ni Tsudou), *Asahi Shinbun*, 21 février, p. 1-2.
11. Parmi plus de deux millions d'étrangers résidant au Japon, on dénombre environ 200 000 migrants originaires des Philippines, chiffre qui leur confère la quatrième place après les Coréens, les Chinois et les Brésiliens.
12. À partir de la deuxième moitié des années 1980, les Pakistanais et les Bangladais puis les Iraniens sont arrivés au Japon. Beaucoup d'entre eux sont entrés au Japon avec un visa de visite, mais ils ont souvent exercé, malgré l'interdiction juridique, les travaux de routine. En 1989, l'office national d'immigration s'est décidé de contrôler les nouveaux arrivants du Pakistan et du Bangladesh. Il a pris la même mesure vis-à-vis des Iraniens en 1992. La récession économique et la rafle suivie de l'expulsion ont conduit les uns à quitter le Japon, tandis que les autres y sont restés. Par ailleurs, à partir des années 1990, de plus en plus d'étudiants et de stagiaires sont venus des pays asiatiques, dont les musulmans d'Indonésie.

Bibliographie

Barthes, R., 2007 [1970]. *L'Empire des signes*. Paris, Seuil.

Baubérot, J. et M. Milot, 2011. *Laïcités sans frontières*. Paris, Seuil.

Berthon, J.-P., 2007. « Religiosité et religions contemporaines », *in* J.-M. Bouissou (dir.), *Le Japon contemporain*. Paris, Fayard, p. 393-411.

Date, K. 2011. « Les rapports entre la laïcisation et les avancées des droits de l'Homme au Japon », *Croisements*, n° 1, p. 111-123.

Gauchet, M., 1998. *La religion dans la démocratie : Parcours de la laïcité*. Paris, Gallimard.

Hara, T., 2008. *Showa Tennô* (*L'empereur Showa*). Tokyo, Iwanami.

Higuchi, Y., 2001. « La « réception » du constitutionnalisme dans les zones culturelles extra-occidentales : laïcité dans la pratique de la justice constitutionnelle japonaise », *Annuaire international de Justice constitutionnelle*, vol. XVI, p. 490-510.

Iida, T., 2002. *Zainichi Korian-no Shûkyô to Matsuri* (*Religions et fêtes des Coréens* zainichi). Kyôto, Sekai Shisô-sha.

Inaba, K. et Y. Sakurai (dir..), 2009. *Shakai Kôken suru Shûkyô* (*La contribution des religions à la société*). Kyoto, Sekai Shisô-sha.

Ishii, K., 2008. *Terebi to Shûkyô* (*La télévision et les religions*). Tokyo, Chûô Kôron Shinsha.

Koizumi, Y., 2000. « Laïcité et liberté religieuse au Japon », *Konan Journal of Social Sciences*, vol. 7, p. 15-27.

Le-Bail, H., 2008. « Nouvelle immigration chinoise et société d'accueil japonaise : Entre représentations criminalisantes et ascension sociale », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 24, n° 3. http://remi.revue.org/4843 [consulté le 10 mars 2012].

Miki, H. et Y. Sakurai (dir.), 2012, *Nihon ni Ikiru Imintachi no Shûkyô Seikatsu* (*La vie religieuse des migrants au Japon*). Kyoto, Minerva.

Milot M., 2008. *La laïcité*. Ottawa, Novalis.

Pae, S., 2007. *Tonari no Kamisama : Nippon ni yattekita Ikoku no Kamigami no Shûkyô Genba* (*Dieux des voisins : lieux de culte des religions venant au Japon*). Tokyo, Fusôsha.

Pelletier, P., 2008. « Le mythe de l'égalité et de l'homogénéité sociales s'affaiblit », *Questions internationales*, n° 30, p. 49-59.

Ruoff, K. J., 2001. *The People's Emperor : Democracy and the Japanese Monarchy, 1945-1995*. Cambridge (MA), Harvard University Asia Center.

Sakurai, K., 2003. *Nihon no Musurimu Shakai* (*La communauté musulmane au Japon*). Tokyo, Chikuma.

Shimazono, S., 2010. *Kokka Shintô to Nihon-jin (Shinto d'État et les Japonais)*. Tokyo, Iwanami.

Shimazono, S. 2004. *From Salvation to Spirituality : Popular Religious Movements in Modern Japan*. Melbourne, Trans Pacific Press.

Takahashi, T., 2012. *Les morts pour l'empereur : la question du Yasukuni*. Paris, Les Belles Lettres.

Tamano, K., 2008. *Sôka Gakkai no Kenkyû* (*Études sur la Sôka Gakkai*). Tokyo, Kôdansha.

Tanaka, O., 2008. « Kôeki Hôjin Seido Kaikaku to Shûkyô Hôjin (Réforme de l'organisation d'intérêts publics et organisations religieuses) », *in* K. Arai et S. Tanaka (dir.), *Kokka to Shûkyô* (*L'État et la religion*), t.2. Kyoto, Hôzôkan, p. 493-519.

Tanaka, N., 2002. *Yasukuni no Sengo-shi* (*L'histoire de Yasukuni depuis 1945*). Tokyo, Iwanami.

Terada, T., 2010. « Kaigai karano Ijûsha to Shûkyô Jissen : Tokyo Dai Shikyôku no Firipin jin Kyôdôtai wo Chûshin toshite (Les immigrés et l'Église catholique du Japon : le cas de la communauté philippine de l'archidiocèse de Tokyo) », *in* M. Kisaichi, T. Terada et M. Akahori (dir.), *Gurôbaru-ka no nakano Shûkyô* (*Religions dans la mondialisation*). Tokyo, Sophia University Press, p. 91-110.

Tsukada, H., 2011. « Shinri Tô no Undô Tenkai to Katsudô Naiyô (Le développement et l'action du parti Vérité) », *in* N. Inoue (dir.), *Jôhô Jidai no Aum Shinrikyô* (*La secte Aum dans l'époque informatisée*). Tokyo, Shunjûsha, p. 307-326.

Tsukada, H., 2009. « Henbô suru Kôfuku no Kagaku no Ima Mukashi (La transfiguration de la *Science du Bonheur*) », *Sekai*, septembre, p. 129-138.

Watanabe H., 2010. *Nihon Seiji Shisô-shi* (*L'histoire des idées politiques du Japon du XVIIe-XIXe siècle*). Tokyo, Presses Universitaires de Tokyo.