



Shintoïsme, Bouddhisme et l'État japonais : liens et changements de Meiji à Heisei

Michaël Châteauneuf

LES TRADITIONS RELIGIEUSES présentes au Japon ont connu plusieurs transformations majeures au courant de l'histoire. Les deux principales traditions, le Shinto et le Bouddhisme, coexistent depuis l'importation de ce dernier au courant du 6^e siècle (DEAL & RUPPERT 2015). De nos jours, ces traditions sont toujours présentes et elles jouent un rôle social et culturel dans la vie courante japonaise. Premièrement, le Shinto est un système de croyances dit indigène au Japon, malgré l'étendue des transformations historiques. Sans fondateur ou dogme, ces croyances, mélangeant certains aspects polythéistes et animistes, mettent au centre des rites les *kami*, des esprits divins¹. Deuxièmement, le Bouddhisme se divise en plusieurs écoles distinctes de ce que nous retrouvons sur le continent (malgré les liens constants). Tout d'abord importé en tant que « religion qui assurait l'obéissance du peuple » (BERNIER 2018, 293), le Bouddhisme s'intègre au paysage religieux sans y accaparer tout l'espace. En effet, le Shinto et le Bouddhisme coexistent toujours au Japon dans une harmonie presque déconcertante, alors que le Shinto s'occupe des rites de vie et que le Bouddhisme s'occupe des rites de la mort (BERNIER 1975 ; READER 1991).

Nous laisserons de côté, dans cet article, le Confucianisme et le Taoïsme (ou Daoïsme), importés peu de temps après le bouddhisme, car le premier est une doctrine morale ayant eu des impacts sur la société japonaise à de multiples

niveaux (PARAMORE 2016) et le deuxième une importation de pratiques et de techniques² moins généralisées que le Shinto et le Bouddhisme, et ce, probablement à cause du manque d'institutions (PANG 2015, 248). L'objectif de ce texte est de retracer les changements récents (depuis le 19^e siècle) touchant les deux principales croyances japonaises en tant qu'institutions, ainsi que leur rapport avec le projet de construction de l'État. Ce travail théorique et historique permet de mieux comprendre la conception du religieux dans le Japon contemporain. La démonstration ne sera qu'un survol du sujet, alors qu'on en parle peu dans la littérature académique francophone.

Nous commencerons par une présentation de l'approche théorique choisie pour traiter du sujet. Les concepts favorisés sont ceux issus des théories du séculier, qui seront définis dans la première section, car ils contribuent à éclairer sous un angle nouveau ces traditions, alors que les théories de la religion sont problématiques et perçues différemment qu'en Occident (ROTS 2017 ; JOSEPHSON 2012). Ce constat s'est posé à travers le terrain ethnographique, alors qu'on ressentait un malaise à l'emploi du mot religion (*shūkyō*), particulièrement en parlant du Shinto. Cette perspective théorique permet une approche différente et peu utilisée en anthropologie. Ensuite, trois événements majeurs qui touchent les religions au Japon seront explorés à travers cette dichotomie entre le séculier et le religieux. En premier lieu, les impacts sur les religions de la

restauration Meiji de 1868, qui changera le visage du Japon. En deuxième lieu, les conséquences de la défaite du Japon lors de la Seconde Guerre mondiale et les changements constitutionnels qu'apporteront les États-Unis à la relation entre l'État et la religion. En troisième lieu, les impacts de l'attentat par la secte Aum Shinrikyō sur la perception que le peuple japonais a sur les religions. Nous finirons plus précisément sur le contexte contemporain du Shinto et du Bouddhisme et sur la manière pour ces croyances de s'ajuster dans ces cadres institutionnels historiquement construits.

SÉCULIER, SÉCULARISATION ET SÉCULARISME

Avant de passer aux concepts en lien avec le séculier, attardons-nous tout d'abord au concept de religion. Prenons la définition de l'anthropologue Clifford Geertz :

religion is: (1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, persuasive and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic (1972, 168).

Toutefois, à travers les débats publics et le sens commun de la religion, on l'associe surtout à une communauté morale, ou ce qu'Émile Durkheim appelle l'Église (qui peut prendre plusieurs formes) (DURKHEIM 1968, 51). C'est justement un aspect de la définition qui fait que ce concept n'est pas populaire au Japon (ISOMAE 2013), et ce, même s'il est possible d'attacher une forme d'institution au Bouddhisme et au Shinto, comme nous le verrons plus tard. Rajoutons à cela le paysage religieux du Japon, où il y a un pluralisme religieux complexe, alors que même la frontière entre les religions n'est pas hermétique. De plus, les religions ne sont pas exclusives, au sens où l'on peut être bouddhiste et shinto en même temps. L'emploi des concepts des théories du séculier permet de faire les liens entre le projet étatique moderne japonais et la place que les croyances et les pratiques religieuses occupent au pays du Soleil-Levant à un niveau différent des analyses classiques en anthropologie de la religion.

Nous utiliserons principalement trois auteurs importants qui ont traité du sujet afin de définir ces concepts : le sociologue José Casanova, le philosophe Charles Taylor et l'anthropologue Talal Asad. L'objectif du texte étant de démontrer l'apport du Shintoïsme et du Bouddhisme dans la construction d'un État moderne séculier au Japon et leur relation actuelle à cet État, il faut tout d'abord définir les concepts en lien avec le séculier et délimiter les caractéristiques d'un État séculier. Différents concepts sont employés dans l'étude du séculier ayant des significations différentes, dont ceux de séculier, de sécularisation et de sécularisme. Premièrement, le concept de séculier est défini par Casanova comme une « catégorie moderne centrale – théologique-philosophique, légale-politique, et culturelle-anthropologique – pour construire, codifier, saisir et expérimenter un monde ou une réalité différenciée du 'religieux' » (CASANOVA 2011, 56). Cette ligne entre ce qui est

séculier et religieux n'est toutefois pas hermétique, dans la mesure où chacun de ces deux concepts interdépendants peut pénétrer dans la sphère de l'autre. Donc, la catégorie « séculier » se fait en complémentarité avec sa contrepartie, la catégorie « religieux » (CASANOVA 1994, 20 ; HORII 2018).

Ensuite, le concept de sécularisation se réfère aux processus historiques, aux transformations et aux différentes manières de différencier le « religieux » du « séculier » à travers les diverses sphères institutionnalisées³ (CASANOVA 2011, 57), servant ainsi à rendre certains éléments auparavant religieux en réalités mondaines ou terrestres (CASANOVA 2007 ; 2011 ; TAYLOR 1998). Pour cet article, ce qui nous intéresse est surtout le passage des institutions religieuses à des institutions séculières. Ce processus est souvent présenté comme l'une des caractéristiques du passage d'une société vers la modernité⁴ dans les pays occidentaux (ASAD 2003). Casanova (2007) identifie trois types de sécularisation : premièrement, le déclin des croyances et des pratiques religieuses dans les sociétés dites « modernes ». Toutefois, ce postulat se révélera partiellement faux, alors que plusieurs exemples, dont les États-Unis, montrent en effet que ce n'est pas le cas, avec une forte présence de la religion dans l'espace public⁵. Deuxièmement, il y a la privatisation de la religion, souvent considérée comme l'une des conditions nécessaires à une démocratie libérale moderne. Ce retrait de la religion dans la société se ferait soit par un déclin des religions, soit par une privatisation et marginalisation des religions (CASANOVA 1994, 20). Troisièmement, il y a la sécularisation en tant que séparation du religieux des sphères séculières, ou nouvellement séculières, comme l'État, l'économie ou la science. Il est important de noter que les sociétés qui sont passées par un processus de sécularisation l'ont fait dans des contextes différents, et qu'il n'y a pas qu'une forme moderne et unique pour le faire.

Enfin, le sécularisme englobe une large variété de visions du monde et d'idéologies modernes du séculier (CASANOVA 2011, 57). On se retrouve devant un projet étatique et constitutionnel de séparation de l'État et de la religion ou une idéologie impliquant une conception particulière de l'État face à la religion. Pour chaque cas, il faut observer la formation de la frontière entre l'État et la religion, ainsi que les acteurs par qui cette frontière a été créée. Il faut aussi observer les principes de séparation et de régulation étatique de la religion à travers la société. Charles Taylor (2010) identifie trois prérequis pour le sécularisme : en premier lieu, aucun individu ne doit être forcé dans le domaine du religieux, ce qu'on attribue à la liberté de religion ; en deuxième lieu, les personnes adhérant à différentes croyances doivent être égales entre elles et face aux institutions ; en troisième lieu, toutes les croyances doivent être entendues dans le processus pour déterminer les projets de société et d'identité politique. Le philosophe mentionne la difficulté de ce dernier point, car le groupe majoritaire pèsera toujours plus dans la formation des projets de société et dans la définition de l'identité nationale. Cela reste aussi grandement variable selon les pays et la diversité culturelle qui les caractérise.

Maintenant que nous avons vu les concepts en lien avec le séculier, il faut voir les caractéristiques d'un État séculier, en

commençant par sa structure. Le premier aspect que nous avons déjà mentionné, et qui est sûrement le plus important, est une constitution séculière. Encore une fois, il y a plusieurs façons d'arriver à une constitution séculière et il s'agit d'un projet d'État en soi (CASANOVA 2011). L'exemple des États-Unis est important et intéressant, car aussi bien la Constitution de ce pays garantit une liberté de religion, aussi bien on y retrouve une forte présence de la religion dans la vie publique, particulièrement le protestantisme (TAYLOR 2004). Certains pays séculiers iront plus loin, comme la France, avec la notion de laïcité, qui interdit le port de signes religieux (ostentatoires) dans certains espaces publics (TAYLOR 2010, 28). On associe aussi un État séculier à d'autres aspects de la modernité, dont la démocratie, le savoir basé sur la science, les droits humains, etc. (CASANOVA 1994 ; TAYLOR 2011 ; ASAD 2003). Il est intéressant d'observer le cas des pays asiatiques, alors que Richard Madsen (2011) démontre avec quelques exemples qu'on se retrouve avec des structures étatiques séculières, similaires à celles des États-Unis, mais à l'intérieur de ces pays, on retrouve une dynamique religieuse très différente. Chaque pays est varié au niveau des religions, mais beaucoup de personnes vont toujours dans les sanctuaires religieux au travers de l'Asie de l'Est, particulièrement lors des festivals. La tendance entourant la place de la religion dans les sociétés identifiées comme modernes n'est pas ce que certains chercheurs pensaient : une diminution de la place des religions (CASANOVA 1994, 17), mais plutôt une adaptation de ces dernières dans les structures actuelles.

LA RESTAURATION DE MEIJI

Maintenant, retournons à une transition historique importante au Japon et qui a mené à des transformations politiques majeures⁶ : la restauration Meiji (1868). Quelques années avant cette transition, le 8 juillet 1853, les navires américains arrivent au Japon sous le commandement du commodore Perry, au port de la ville d'Uruga (WALKER 2015, 145). Les lois japonaises interdisent toutefois aux étrangers de débarquer dans les ports du pays, sauf à Nagasaki. Le Japon a encore à cette époque une politique isolationniste, mais les Américains enverront une lettre à l'empereur au nom du président des États-Unis, Millard Fillmore. Le dirigeant local, Toda Ujijoshi, accepta de recevoir les Américains en voyant leur armement supérieur et leur refus de partir sans avoir transmis leur lettre. Au-delà de la demande d'une ouverture économique au reste du monde, nous retrouvons deux fois dans la lettre le terme « religion », alors que les Américains voulaient faire lever l'interdiction du christianisme au Japon (JOSEPHSON 2012). Effectivement, les forces occidentales, dont les États-Unis, l'Angleterre et la France, exercent une forte pression sur le pays dans les années 1850-1860, principalement pour des enjeux économiques, mais demandent aussi la liberté de religion au pays du Soleil-Levant afin de laisser entrer le christianisme⁷. Les dirigeants japonais n'avaient pas le choix de retirer l'interdiction du christianisme devant les demandes des Américains, parce que ces derniers possédaient une force militaire grandement supérieure et que les autorités japonaises étaient au courant des ravages de la guerre de l'opium en Chine. Or, face à la missive des Américains

à l'empereur, les traducteurs japonais n'ont aucune idée de la façon de rendre compte du terme « religion », car il n'existe pas en japonais (JOSEPHSON 2012). Plusieurs traductions sont faites avec des sens extrêmement différents. Il faut donc trouver une façon de traduire le mot religion face aux pressions extérieures, ce qui sera fait dans les années suivant le débarquement des Américains à Uruga, mais non sans difficultés.

Le traité d'Amitié et de Commerce (*Nichibei Shūkō Tsūshō Jōyaku*) sera signé en 1858 entre le Japon et les États-Unis et ses termes seront grandement favorables à ce dernier. Ce traité s'inscrit dans un contexte particulier : le colonialisme occidental. D'autres traités sont aussi signés par les pays occidentaux avec des pays de l'Extrême-Orient, tous favorisant les pays de l'Ouest. Concernant le traité signé au Japon et la religion, l'article 8 déclare :

Americans in Japan shall be allowed the free exercise of their religion, and for this purpose shall have the right to erect suitable places of worship. No injury shall be done to such buildings, nor any insult be offered to the religious worship of the Americans. American Citizens shall not injure any Japanese temple or mia [sic], or any insult or injury to Japanese religious ceremonies, or to the objects of their worship.

The Americans and Japanese shall not do anything that may be calculated to excite religious animosity. The Government of Japan has already abolished the practice of trampling on religious emblems.

Dans cet article, les termes religion ou religieux reviennent à plusieurs reprises, et le traducteur, Moriyama, utilise plusieurs termes pour les traduire dans la version japonaise (JOSEPHSON 2012, 91). Les deux premières utilisations seront traduites par le terme *shūhō*, qui signifie « les lois de la secte » et les cérémonies religieuses seront traduites par *shinbutsu no raihai*, littéralement les « rituels pour les dieux et les bouddhas ». La prochaine utilisation du terme religieux sera traduite différemment de la première fois, et on utilisera *shūshi*, les « doctrines de la secte ». La traduction des emblèmes religieux a été traduite par *fumie*, un terme déjà existant pour l'acte de bafouer les images chrétiennes. Toutefois, les Japonais ont ajouté à la fin de cette phrase « à Nagasaki », la ville où les Américains seraient plus présents. Il pourrait s'agir d'une tentative de contrôler l'arrivée du Christianisme en limitant leurs droits géographiquement. Les Pays-Bas conclueront un traité similaire avec le Japon quant à la religion, et ce, à la même période que la signature du traité avec les États-Unis. Les autres pays européens emboîteront le pas et demanderont la même chose à leur tour. La différence entre la conception japonaise et euro-américaine de la religion reste très marquée et la traduction est complexe.

Le terme *shūkyō* sera popularisé dans les années 1870 afin d'essayer de traduire le terme « religion » dans le sens euro-américain (JOSEPHSON 2012 ; HORII 2016). Il faudra attendre en 1907 avant de voir le premier ouvrage académique parlant directement des « religions japonaises » avec le livre *The Religious History of Japan, an Outline*, écrit par Anesaki Masaharu (ISOMAE 2005). Encore aujourd'hui, c'est la

traduction officielle du terme, mais il existe toujours une différence sémantique entre les termes religion et *shūkyō*. Ce mot est composé de deux caractères (*kanji*), *shū* 宗 et *kyō* 教. Le premier terme se traduit par secte, lignée, ou principe. Le deuxième terme peut se traduire par enseigner ou enseignements, et pouvait aussi se prononcer *oshi*. Plusieurs significations sont donc possibles avec le terme *shūkyō*, comme «les principes des enseignements» ou «les enseignements d'une secte». Ce mot est d'origine chinoise (*zongjiao*) et était utilisé pendant la période Edo (1600-1868) au Japon. *Shūkyō* permet de séparer les aspects religieux et socio-culturels, et implique des croyances envers un mouvement ou un ordre (READER 1991, 13).

Ainsi, avec l'arrivée de cette nouvelle catégorisation sémantique, le gouvernement du Japon voulait y dissocier le Shinto afin de mieux faire face au Christianisme dans le contexte de ces nouveaux traités. Cette décision permettra aussi au Shinto une plus grande liberté d'action. Le Shinto était souvent décrit comme une extension du Bouddhisme avant la Restauration Meiji (JOSEPHSON 2012, 98), mais après la restauration, le Shinto et le Bouddhisme seront définitivement séparés par le gouvernement (DEAL & RUPPERT 2015) suite à des mouvements nationalistes voulant donner plus de place aux croyances indigènes du pays⁸. Les divinités des deux religions seront par le fait même séparées, alors que le panthéon shinto était souvent, mais pas toujours, incorporé dans le panthéon bouddhiste. Le gouvernement donnera la responsabilité d'entretenir le registre national aux sanctuaires shinto, ce qui était la tâche des temples bouddhistes jusque là (HARDACRE 2016 ; DEAL & RUPPERT 2015). Après un changement de résidence, il faut maintenant que la famille aille s'enregistrer auprès du sanctuaire shinto, alors qu'avant c'était dans un temple bouddhiste. Une bureaucratie shinto sera mise sur pied, avec le sanctuaire d'Ise au centre. Ce sanctuaire était choisi comme le plus important, car il était destiné à Amaterasu, la déesse du soleil et, selon les mythes, la mère de la lignée impériale. Les sanctuaires seront divisés en plusieurs catégories, dont les sanctuaires Impériaux, Nationaux ou Spéciaux (HARDACRE 2016, 374), créant ainsi une hiérarchie entre les sanctuaires. Vers la fin du 19^e siècle, ces changements amèneront l'avènement de ce que nous appelons le Shinto d'État, une branche du Shinto qui se distingue des autres croyances shintoïstes que nous retrouvons au niveau local. C'est le début d'une période où le Shinto jouera un rôle important dans l'homogénéisation de la culture et la montée de l'ultranationalisme japonais. Les écoles bouddhistes, même si elles perdront leur place à proximité du pouvoir, contribueront aussi à la montée du nationalisme.

LA SÉCULARISATION FORCÉE

Le Japon se retrouve du côté des perdants après la Seconde Guerre mondiale, et bien que le pays soit en théorie sous la gouverne des forces alliées, il se trouve sous occupation américaine, de 1945 à 1952. C'est le général MacArthur qui aura les pleins pouvoirs dans la région avec pour objectif d'éliminer le fascisme. C'était une personne qui n'était pas très appréciée de l'Administration Roosevelt et Truman, mais ses victoires

contre le Japon dans la guerre du Pacifique lui ont donné une grande réputation (SCHALLER 1987). Le général aura de nombreux objectifs au cours de la période d'occupation, il voulait :

Premièrement, détruire la puissance militaire. Punir les criminels de guerre. Construire une structure pour un gouvernement représentatif. Moderniser la constitution. Tenir des élections libres. Affranchir les femmes. Libérer les prisonniers politiques. Libérer les agriculteurs. Décentraliser le pouvoir politique. Séparer la religion et l'État... (WALKER 2015, 262)

De là s'entameront plusieurs grands changements au Japon, particulièrement au niveau juridique, avec une nouvelle Constitution. Les Américains vont tout d'abord demander à des juristes japonais d'amender la Constitution de 1889, mais ils voudront des modifications plus importantes que celles proposées. Ils écriront donc leur propre version en anglais et la feront traduire par la suite. Ce seront quelques officiers américains du «New Deal» qui la rédigeront (WALKER 2015, 267). Ainsi, les États-Unis imposeront la démocratie aux Japonais, ce qui peut sembler contradictoire. Les deux chambres seront élues au suffrage universel et le cabinet sera responsable devant le parlement.

Le rôle de l'empereur deviendra ainsi symbolique, une décision qui ne plaît pas à tout le monde. Certains du côté américain auraient voulu plutôt abolir cette fonction et juger l'empereur en tant que criminel de guerre, y compris le Sénat américain (BIX 1995). D'autres s'y sont opposés, craignant, à tort ou à raison, une révolution au sein de la population. Toutefois, la population japonaise se trouvait dans une situation peu propice pour que se déclenche une révolte, car près de 40% des villes avaient été détruits par les bombardements, et la famine sévissait dû à la faiblesse des récoltes (SCHALLER 1987, 27). Le général décidera malgré tout de conserver le poste d'empereur, en lui retirant toutefois ses pouvoirs. Les Américains lui feront faire un discours à la radio, qui sera ambiguë, affirmant qu'il n'est plus *akitsumikami* (divinité manifeste), mais l'expression la plus utilisée pour parler de l'empereur était celle d'*arahitogami* (divinité vivante). Malgré cela, le mythe de descendance divine de l'empereur perdurera dans certains milieux, mais il est beaucoup moins présent dans le contexte contemporain, comme plusieurs autres croyances religieuses (READER 2012). Il est toutefois toujours important pour les rites nationaux shinto, comme le rituel pour les récoltes du riz.

La nouvelle constitution sera votée en 1946 avec une forte majorité, alors que huit personnes seulement s'y opposent, six communistes et deux indépendants. Elle entrera en vigueur en 1947 et restera inchangée jusqu'à aujourd'hui⁹. De plus, elle est acceptée par le peuple japonais, bien qu'elle soit écrite par des personnes d'un autre pays. Les Japonais ne sont pas intéressés par un changement constitutionnel (UMEDA 2006), aussi bien pour ce qui touche le droit à l'armée que la séparation de la religion et de l'État.

Le Shinto, auparavant considéré comme un élément culturel japonais, et non comme une religion (surtout le Shinto d'État), sera pour sa part relégué au même niveau que les au-

tres religions sur le plan juridique. Les Américains pointeront le Shinto comme étant un des coupables de l'ultranationalisme japonais (DEWELL GENTRY 2014) et ils introduiront un article dans la Constitution pour ne plus que cela se produise. Nous retrouvons donc la séparation de la religion et de l'État dans l'article 20 :

La liberté de religion est garantie à tous. Aucune organisation religieuse ne peut recevoir de privilèges quelconques de l'État, pas plus qu'elle ne peut exercer une autorité politique. Nul ne peut être contraint de prendre part à un acte, service, rite ou cérémonial religieux.

L'État et ses organes s'abstiendront de l'enseignement religieux ou de toutes autres activités religieuses.

Cet article veut séparer tous liens possibles entre les religions et le gouvernement, une séparation franche entre le politique, le religieux et aussi l'éducation (SHIBATA 2004). L'aspect le plus important est la fin des subventions de l'État aux institutions religieuses, ce qui aura un impact majeur sur certains sanctuaires qui jusqu'alors recevaient de l'argent. Ceci sera inscrit dans l'article 89 stipulant :

Aucun denier public, aucun bien de l'État ne peut être affecté au profit ou au maintien d'une institution ou association religieuse, quelle qu'elle soit, ou d'une entreprise charitable, pédagogique ou bénévole échappant au contrôle des pouvoirs publics.

Les sanctuaires devront prendre le temps de s'adapter à ces nouveautés et à leur nouvelle position dans la société japonaise.

Après la défaite, les sanctuaires se sont regroupés, formant l'Association des Sanctuaires Shinto (神社本庁), permettant de négocier leur place dans la société japonaise avec les Américains durant l'occupation. Ces derniers ont mis beaucoup l'accent sur les implications du Shinto dans l'effort de guerre et les discours nationalistes, et ont laissé de côté les autres religions, qui ont aussi eu des connexions avec le militarisme et le nationalisme (HARDACRE 2016). La peur de la prêtrise shinto était de voir le Shinto tout simplement aboli, mais les discussions qui ont eu lieu entre l'Association et les agents américains ont permis à ces derniers de mieux comprendre le Shinto et ont mené à la constitution présentée ci-dessus.

AUM SHINRIKYŌ

La secte Aum Shinrikyō sera responsable d'une attaque au gaz sarin dans le métro de Tokyo le 20 mars 1995, faisant 11 morts et plusieurs milliers de blessés (HARDACRE 2016, 511). Cette secte appartient à ce que nous appelons les « nouvelles religions », ou *shinshūkyō* (新宗教), où le *shin* (新) se traduisant par « nouveau » et *shūkyō* (宗教) par « religion ». Plusieurs nouvelles religions verront le jour tout d'abord au 19^e siècle, et une deuxième vague après la Seconde Guerre mondiale. La doctrine du groupe sera d'abord un mélange entre le Bouddhisme Mahayana et le Bouddhisme Vajrayana. Il y aura aussi des emprunts de l'hindouisme, ainsi que de l'Apocalypse chez les Chrétiens. Avec ce mélange de croyances viendront des pratiques particulières. Il y aura plusieurs actes

criminels commis au nom de la secte, et c'est dans le métro de Tokyo qu'aura lieu leur plus grand attentat. Le nombre relativement réduit de morts s'explique par la faible qualité du gaz utilisé. Cet événement en particulier aura un impact important dans le milieu religieux au Japon, alors que plusieurs membres de la secte seront envoyés à la potence (BAFFELLI & READER 2012).

Cet attentat a mené à une condamnation généralisée de ces nouvelles religions au Japon (HARDACRE 2003 ; 2016, 511 ; MULLINS 2012). Le gouvernement, en réponse à cette crise, révisera la Loi des Corporations Religieuses et privera la secte de ce statut, qui accordait une grande autonomie aux corporations religieuses, retardant les enquêtes policières ou journalistiques (HARDACRE 2003). On présumait ainsi que les religions servaient le bien commun. Les modifications seront faites en décembre 1995 et les religions doivent dorénavant être enregistrées au ministère de l'Éducation dans le but d'offrir une plus grande transparence financière. Le ministère a aussi le droit de questionner les groupes religieux lorsqu'il y a des soupçons d'activités criminelles (HARDACRE 2003). Ces modifications avaient pour objectif de protéger la société japonaise des groupes religieux déviants et dangereux, mais en plus de ces conséquences politiques, cet attentat touchera la sphère sociale.

L'incident d'Aum Shinrikyo conduira le Japon dans une crise sociale, un pays qui avait déjà été victime d'un grand séisme cette année-là et qui connaissait des problèmes économiques. Ce climat social facilitera les discours nationalistes au Japon. D'autant plus qu'il y avait donc déjà plusieurs discours patriotiques en lien avec cet anniversaire, car ces événements se passent l'année de la célébration des 50 ans de la fin de la Seconde Guerre mondiale (MULLINS 2012). Il y aura donc une remise en question des institutions en place, aussi bien le gouvernement que la police, qui ont échoué à protéger la population. Certaines personnes vont donc tenter de trouver des solutions. Chez une partie de la population, on voudra se départir de la religion, mais chez d'autres, on propose justement une plus grande éducation religieuse et morale. Cette vision consistant à revoir le système d'éducation sera aussi supportée par le philosophe Umehara Takeshi, connu du public japonais (MULLINS 2012). Cette idée était, d'ailleurs, déjà présente au Japon, car les médias rapportaient certains problèmes avec les jeunes, dont l'absence à l'école, l'intimidation, la prostitution et le suicide. L'affaire Aum n'était donc qu'une autre arme aux mains de ceux et celles portant déjà ce discours.

Ces trois moments historiques affecteront le sécularisme japonais. Les deux premiers, la restauration Meiji et l'occupation américaine, affecteront le processus de sécularisation du pays en modifiant les structures et les lois sur la religion au Japon. La structure étatique du Japon est séculière et aucune religion ne peut être favorisée par le gouvernement. Le dernier moment historique présenté, l'attentat d'Aum Shinrikyō, touchera principalement la perception de la religion du peuple japonais, donc le sécularisme, changeant fondamentalement l'attitude face aux religions (McLAUGHLIN 2012). Baffelli et Reader (2012) proposent que cet attentat a fait changer la manière dont le peuple voit les religions, passant de généralement

bien, et méritant une protection légale, à une suspicion répandue à l'effet que les organisations religieuses sont potentiellement dangereuses. Ces événements situent dans quel contexte se placent le Shinto et le Bouddhisme dans le Japon contemporain.

LE SHINTOÏSME

Quelle est la place de la religion au Japon dans le contexte contemporain ? Après les attentats de 1995, la religion semble maintenant devenue un sujet sensible dans la société japonaise. Les Japonais ne se considèrent pas religieux en général, car on associe le terme religion à la participation à une Église (ISOMAE 2013) et il y a une méfiance face à ceux qui les pratiquent¹⁰ (HARDACRE 2016, 519). Toutefois, les pratiques religieuses sont toujours présentes, alors qu'il y a même un regain des pratiques de divination, dont certaines sont associées au Shinto¹¹ (BERNIER 2018). Les religions jouent aussi encore un rôle dans l'identité japonaise chez les jeunes (SUGIMURA *et al.* 2019) et les traditions, même religieuses, sont toujours valorisées, incluant les traditions bouddhiste et shinto. C'est l'aspect traditionnel affilié directement à l'identité japonaise qu'on valorise beaucoup, ce qui rend la culture japonaise unique.

Nous sommes donc dans un contexte où les Japonais pratiquent beaucoup, mais ne se considèrent pas religieux. Au niveau de la pratique, ils participent encore à certaines activités shinto, particulièrement les festivals (MADSEN 2011), avec une participation plus grande que celles des Américains aux activités religieuses chrétiennes (SCHILBRACK 2015). À l'opposé, les Japonais se présentent majoritairement comme non croyants, malgré leur participation à des activités religieuses. L'incident de Aum est en partie responsable de cette fission avec les croyances religieuses, mais ce n'est pas une situation unicausale, alors qu'on observe aussi une plus grande importance et valorisation de la science (INGLEHART *et al.* 2014) et une association entre athéisme et rationalisme (YAMAKAGE 2012). La recherche de Sugimura et ses collègues (SUGIMURA *et al.* 2019) discute justement du Shinto en disant :

By taking into account this particular (or indigenous) approach to religion, this study could provide evidence for the importance of religious beliefs among young Japanese people in spite of the fact that the majority of them reported that they did not have a particular religious faith. (2019, 675)

Cette particularité peut s'expliquer par les récents changements socio-culturels. Aike P. Rots (2017) montre un changement de la place du Shinto dans la société japonaise à travers ce qu'il appelle une sécularisation discursive : une recatégorisation du Shinto, qui passe de « religieux » à « culturel » ou « traditionnel ». Fenella Cannell décrit bien ce type de phénomène, alors qu'il écrit :

it is clear that people are rejecting the term religion itself, while attempting (sometimes in contradictory ways) to create forms of practice that many anthropologists would still classify as religion. (2010, 88)

L'histoire récente de la religion au Japon présentée dans ce texte nous permet de comprendre les différentes transformations de la société qui ont influencé le Shinto et les raisons qui ont poussé les autorités shinto à lier les croyances shinto aux traditions japonaises, et non une religion japonaise. Suite aux événements d'Aum Shinrikyō, Sonoda Minoru, alors professeur à l'Université de Kyoto et prêtre en chef du sanctuaire de Chichibu, déclare au Nouvel An de 1996 que le Shinto doit changer et être « une religion existant à l'intérieur du séculier, une religion culturelle [et] construire un nouveau sens de communauté en contexte urbain » (cité dans HARDACRE 2016, 509). Deux points sont intéressants dans ce court extrait : premièrement, cette volonté de faire du Shinto une religion qui existerait à l'intérieur du séculier ; deuxièmement, vouloir une religion culturelle. Bien que cela fasse référence à la sécularisation discursive de Rots, Sonoda utilise toujours le terme religion pour décrire le Shinto, ce que d'autres personnes rejettent. Le problème avec le fait de ne pas considérer le Shinto comme religion est en lien direct avec la Constitution, car soustraire le Shinto de cette catégorie lui donnerait un avantage sérieux par rapport aux autres religions !

Toutefois, même si le Shinto est une religion, elle diffère des religions institutionnalisées occidentales. Le Shinto, tel que mentionné plus tôt, a gardé un aspect important qu'il avait durant l'ère Meiji, son caractère public. La présence dans l'espace public est sans conteste et ne dérange personne. L'exemple des *matsuri*, les festivals shinto, est frappant, alors qu'on promène des palanquins divins, avec une représentation d'une divinité à l'intérieur, à travers les villages et même les villes (ASHKENAZI 1993). De plus, il existe plusieurs cas juridiques qui démontrent des tentatives de différents gouvernements de donner de l'argent à des événements shinto, alors que quelques cas seulement d'activités religieuses réussissent indirectement à obtenir des fonds publics (ROTS & TEEUWEN 2017 ; RAVITCH 2013 ; MATSUO 2012). Les différents cas qui se sont retrouvés devant les tribunaux nous montrent à quel point le financement public à des activités ayant un lien avec le Shinto est difficile à obtenir. Cette religion est toujours présente à travers les rites collectifs et publics, autant au niveau local, comme les *matsuri*, qu'au niveau national avec les rites célébrés par l'empereur. Les traits populaires, traditionnels et collectifs du Shinto sont ceux qui résonnent le plus dans la culture japonaise.

À un autre niveau, il y a un effort politique afin de redonner plus de place au Shinto dans l'espace public. Le premier ministre Abe Shinzo et plusieurs de ses ministres sont très croyants et défendent un retour, caractérisé par les visites du premier ministre au sanctuaire de Yasukuni et d'Ise¹². En plus de cela, ils souhaitent une éducation plus patriotique et un plus grand rôle pour l'empereur (HOLTZ 2016). Ce dernier point est particulier, parce que l'empereur Reiwa s'oppose à une plus grande présence dans le milieu politique et a, en général, des idées plus progressistes que le gouvernement de droite d'Abe Shinzo. L'empereur a toujours un rôle symbolique important, mais il est peu probable que son rôle soit plus prédominant dans l'avenir proche.

LE BOUDDHISME

Passons maintenant à la place du Bouddhisme dans le Japon contemporain. Plutôt associé à la mort et aux rites funéraires¹³, le Bouddhisme japonais contemporain se divise en plusieurs écoles (DEAL & RUPPERT 2015). Certaines d'entre elles sont présentes depuis avant la Seconde Guerre mondiale, comme le Bouddhisme Zen, populaire chez les samouraïs durant la période Edo, le Bouddhisme Tendai, ou même Sōka Gakkai, inspiré du Bouddhisme de Nichiren¹⁴, avec des acteurs maintenant présents dans le milieu politique et siégeant en tant qu'Organisation Non Gouvernementale à l'Organisation des Nations Unies. De nouvelles branches du Bouddhisme feront leur apparition dans la période d'après-guerre. Les différents groupes bouddhistes ont une taille ainsi qu'une influence très variée, et il est donc difficile de classer tous ces groupes dans une seule catégorie.

Au Japon, seul un pourcentage relativement faible de la population dira croire en Bouddha dans les sondages, mais c'est plus nuancé lorsqu'on regarde l'importance accordée à la vie après la mort (MITCHELL & JACOBY 2013; HARDACRE 2016). Ce qui se passe après la mort est effectivement une plus grande préoccupation pour le peuple japonais que les différentes entités, divines ou non, qui touchent à la mort. L'importance qu'on donne aux ancêtres en est une preuve, avec les différents rituels bouddhistes qui y sont attachés. L'exemple du O-bon, une danse traditionnelle bouddhiste pour commémorer les morts est intéressante, car on peut retrouver cette pratique dans l'espace public et elle est présentée comme un élément culturel japonais (CHÂTEAUNEUF 2019, 59). Tout d'abord, cette danse est une version réduite du Ullambana tiré du Sutra du même nom (MITCHELL & JACOBY 2013, 357) et consiste à danser autour d'un échafaudage abritant les musiciens¹⁵. Ces événements sont intéressants, car il y a une similarité dans leur perception de certaines pratiques shinto : on les considère de plus en plus comme des danses culturelles et non religieuses. Il est possible que ces danses soient organisées par des organismes non religieux, et il arrive qu'on les retrouve en plus dans les festivals shinto.

Revenons maintenant sur une école bouddhiste mentionnée au début de cette section : Soka Gakkai¹⁶. Ce groupe est un bon exemple des liens entre l'État et un groupe religieux, car ils ont formé en 1964 un parti politique : Komeitō. Aussi considérée comme une « nouvelle religion », la présence d'un groupe religieux comme parti politique a suscité plusieurs critiques des journalistes et le gouvernement a fait une déclaration officielle pour dire que cela n'entravait pas l'article 20 de la Constitution ; certains partisans de cette école diront que c'est plutôt une caractéristique de la liberté et de la démocratie (OKUYAMA 2010, 84-85). Malgré les critiques continues face à Soka Gakkai et le parti politique, l'attentat d'Aum Shinrikyō en 1995 fera extrêmement mal à leur image et sera utilisé par ses adversaires politiques, et ce, même s'il n'y a pas de lien idéologique entre les deux groupes, alors que Aum a été responsable de deux tentatives d'assassinat contre le président honoraire de Soka Gakkai, Ikeda Daisaku, plusieurs années avant l'attentat (McLAUGHLIN 2012).

Depuis 1999, Komeitō fait partie d'une coalition avec le Parti Libéral Démocrate afin que ce dernier puisse conserver la majorité au parlement (la Diète). Cette alliance leur permet d'avoir accès au pouvoir, y compris aux élections de 2017. Toutefois, Komeitō a obtenu environ 6% des sièges à la Chambre des représentants (Chambre basse), alors que le PLD en a arraché environ 61%, donc son influence au sein du gouvernement est moindre. Cela représente une légère diminution par rapport aux élections précédant l'attentat de 1995, mais on ne peut pas écarter d'autres influences comme cette alliance avec le PLD.

CONCLUSION

Pour conclure, le portrait de la religion au Japon dressé dans cet article est incomplet. Prendre en compte toutes les variantes au sein du Shinto et du Bouddhisme est déjà une tâche colossale, voire impossible, mais il faut aussi prendre en considération la présence de plusieurs religions syncrétiques¹⁷ qui se sont formées et transformées à travers l'histoire du Japon, et d'autres religions extérieures comme le Christianisme ou l'Islam. La crise d'Aum shinrikyō a justement créé une séparation entre les croyances traditionnelles, le Shinto et le Bouddhisme, et les autres croyances. D'un côté, les pratiques bouddhistes, et encore plus shinto, sont parfois considérées comme des pratiques culturelles et on tente de les dissocier du qualificatif « religieux ». De l'autre côté, une méfiance plus grande existe maintenant face aux autres religions, et encore plus face à celles qui viennent de l'extérieur du Japon.

Ce phénomène est toutefois en lien avec d'autres aspects de la société japonaise contemporaine. Nous avons mentionné le rôle que jouent certains politiciens à essayer de mettre de l'avant le Shinto et de lui redonner une plus grande place dans l'espace public avec comme symbole l'empereur, ainsi qu'un exemple d'un parti politique techniquement au pouvoir qui vient d'un mouvement bouddhiste. Dans une perspective sociale, on peut aussi ajouter le rôle que joue le Shinto dans le nationalisme japonais. Sans compter les groupes nationalistes d'extrême-droite, le nationalisme est très présent au Japon (YOSHINO 1992). L'un des concepts qui ont été très populaires est le *nihonjinron*¹⁸, qui met l'accent sur les caractères uniques du Japon, tant ethniques, culturels, linguistiques que territoriaux (BEFU 2001). En ce sens, le Shinto est aussi utilisé comme caractéristique uniquement japonaise à des fins nationalistes. L'histoire nous montre aussi que les écoles bouddhistes peuvent très bien participer au nationalisme, alors que plusieurs groupes bouddhistes ont aussi contribué à la montée du nationalisme dans les années 1930. Les religions ont souvent été utilisées à des fins politiques dans l'histoire du Japon, et certains discours contemporains semblent aller dans ce sens, mais la Constitution japonaise est très stricte à cet égard.

Ainsi, on lit souvent qu'un Japonais naît shinto, se marie chrétien¹⁹ et meurt bouddhiste. Cette phrase, même si elle n'est pas parfaitement suivie par tout le peuple japonais, représente bien le pluralisme religieux du Japon. Ce n'est pas dans les normes japonaises d'avoir une religion exclusive, mais on adopte les éléments qui nous intéressent des croyances qui nous intéressent. Cette conception rend la réalité religieuse

japonaise très complexe et variée ; conséquemment, il est plus facile de regarder ces éléments sous l'angle du séculier, un concept plus unanime que celui de religion au Japon. Toutefois, avec certaines tentatives de percer encore plus la sphère publique, la place des religions n'est pas définitive dans la société japonaise contemporaine.

Notes

1. Ces divinités ne sont toutefois pas comparables à celles que nous retrouvons dans les religions monothéistes, alors que ce sont plutôt des représentations des forces de la nature et dans de rares cas des humains qui deviennent *kami*.

2. Comme le calendrier, la divination, la géomancie et la médecine (BERNIER 2018).

3. Nous utiliserons la définition d'institution de John Thompson, tirée de la préface de *Langue et pouvoir symbolique* de Pierre Bourdieu, qui la définit comme « une organisation particulière – telle famille ou telle entreprise par exemple –, mais s'applique à tout ensemble relativement durable de relations sociales qui confèrent aux individus des formes différentes de pouvoir, de statut et de ressources » (Thompson dans BOURDIEU 1982, 18).

4. La modernité est « un projet sociétair global qui se met en rupture relative avec la tradition, en accompagnement des technologies modernes (dans le sens récentes, innovantes) et en positionnement conscient face au monde » (PELLETIER 1997, 16).

5. Ce pays est quand même une exception parmi les pays occidentaux.

6. Ces transformations politiques incluent la mise en place d'un État moderne centralisé avec une fonction publique choisie par concours, l'émergence de l'industrie avec l'encouragement du gouvernement, une armée moderne, l'importation des techniques occidentales, la définition normalisée de la langue et de la culture nationale, l'éducation obligatoire, ainsi que l'élimination de plusieurs droits féodaux et de privilèges jadis accordés aux classes militaires.

7. Il y avait déjà eu des missionnaires au 16^e siècle, dont François Xavier et Alexandro Valignano, qui étaient partis au Japon pour convertir la population au Christianisme, mais Toyotomi Hideyoshi (1536-1598), deuxième grand unificateur et dirigeant du Japon, rédigea en 1587 le premier décret pour bannir les missionnaires (WALKER 2015, 93).

8. Il y a le mouvement du *kokugaku*, traduit par « apprentissage national », développé aux 18^e et 19^e siècles, qui a eu un impact sur plusieurs aspects de la vie et de la pensée au Japon, dont la place du Shinto par rapport au Bouddhisme (ISOMAE 2013).

9. Le gouvernement d'Abe Shinzo désire changer la Constitution, plus particulièrement l'article qui empêche le Japon de posséder une armée.

10. La méfiance s'exerce surtout envers les religions extérieures au Japon ou les sectes.

11. Selon Bernard Bernier (2018), la popularité des pratiques divinatoires est surtout visible chez les jeunes femmes (entre 15 et 30 ans) et s'explique en partie par l'incertitude face à la vie, plus marquée que chez les hommes.

12. Le sanctuaire de Yasukuni a été construit pour rendre hommage aux soldats morts entre 1868 et 1951, incluant plusieurs criminels de guerre. Le sanctuaire d'Ise est quant à lui le sanctuaire le plus important dans le Shinto.

13. C'est encore une majorité de Japonais qui perpétuent des rites funéraires bouddhistes, mais certains empruntent aussi à d'autres rites, comme ceux des chrétiens.

14. Nichiren est un moine formé dans le bouddhisme Tendai et met l'accent sur le Sūtra du Lotus ainsi que la capacité d'atteindre l'illumination durant sa propre vie. Il sera reconnu pour avoir prédit les invasions mongoles, faisant de lui un prophète.

15. La danse, tout comme la musique, varie d'une région à l'autre, mais consiste à quelques pas de danse qui se répètent tout au long de la chorégraphie. Souvent fait en juillet ou en août, l'objectif est d'accueillir et d'honorer les esprits des ancêtres qui reviennent durant cette période.

16. Cette organisation bouddhiste, fondée en 1930 par Makigushi Tsunesaburō et Toda Jōsei, est un mélange des enseignements de Nichiren et de la vision de l'éducation de l'un de ses deux fondateurs, Makigushi. Ils étaient en faveur d'un enseignement universel du bonheur individuel et social venant du Sūtra du Lotus (DEAL & RUPPERT 2015, 222).

17. Ce qu'on appelle les nouvelles religions (*shin shūkyō*) ou les nouvelles nouvelles religions (*shin shin shūkyō*).

18. *Nihon* se traduit par « japonais » et *ron* se traduit par « théorie » ou « discours », c'est donc un concept qui traite des composantes de l'identité japonaise.

19. Le mariage chrétien est devenu très populaire au courant des années 1990, mais on n'y associe pas une religiosité chez ceux et celles qui s'adonnent à ces rites (LEFEBVRE 2015).

Ouvrages cités

- ASAD, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, California: Stanford University Press.
- ASHKENAZI, Michael. 1993. *Matsuri: festivals of a Japanese town*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- BAFFELLI, Erica & Ian READER. 2012. "Editors' Introduction: Impact and Ramifications: The Aftermath of the Aum Affair in the Japanese Religious Context." *Japanese Journal of Religious Studies* 39(1): 1-28.
- BEFU, Harumi. 2001. *Hegemony of Homogeneity: An Anthropological Analysis of Nihonjinron*. Japanese Society Series 5. Melbourne: Trans Pacific Press.
- BERNIER, Bernard. 1975. *Breaking the cosmic circle: religion in a Japanese village*. China-Japan Program, Cornell University.
- . 2018. « Divination et contact avec les esprits au Japon: Influences du shintō, du bouddhisme et du taoïsme ». *Anthropologie et Sociétés* 42(2-3): 291.
<<https://doi.org/10.7202/1052647ar>>.
- BIX, Herbert P. 1995. "Inventing the 'Symbol Monarchy' in Japan, 1945-52." *Journal of Japanese Studies* 21(2): 319-363.
<<https://doi.org/10.2307/133011>>.
- BOURDIEU, Pierre. 1982. *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard.
- CANNELL, Fenella. 2010. "The Anthropology of Secularism." *Annual Review of Anthropology* 39(1): 85-100.
<<https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.012809.105039>>.
- CASANOVA, José. 1994. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press.

- 2007. “Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective.” Dans Lori Beaman et Peter Beyer (éd.) *Religion, Globalization, and Culture* : 101-120. Brill.
<<https://doi.org/10.1163/ej.9789004154070.i-608.39>>.
- 2011. “The Secular, Secularizations, Secularisms.” Dans Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, et Jonathan VanAntwerpen (éd.) *Rethinking Secularism* : 56-74. Oxford, N.Y : Oxford University Press.
- CHÂTEAUNEUF, Michaël. 2019. « Les Matsuri : L’identité japonaise en festival ». M.A., Université de Montréal.
- DEAL, William E. & Brian Douglas RUPPERT. 2015. *A cultural history of Japanese Buddhism*. Wiley-blackwell guides to Buddhism 1. Chichester, West Sussex, Uk et Malden, MA USA : Wiley, Blackwell.
- DEWELL GENTRY, Hope. 2014. “Japanese Nationalism and Shinto, Then and Now: The Quest to Recover Lost Values.” M.A., University of Wyoming.
<<http://libproxy.uwyo.edu/login/?url=http://search.proquest.com/docview/1625969286?accountid=14793>>.
- DURKHEIM, Émile. 1968. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. 5^e édition. Paris : Les Presses universitaires de France.
- GEERTZ, Clifford. 1972. “Religion as a Cultural System.” Dans William A. Lessa et Evon Z. Vogt (éd.) *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, Third Edition : 167-178. New York: Harper & Row.
- HARDACRE, Helen. 2003. “After Aum: Religion and Civil Society in Japan.” Dans Frank J. Schwartz et Susan J. Pharr (éd.) *The State of Civil Society in Japan* : 135-153. Cambridge: Cambridge University Press. *Review* 2013(3) : 505-520.
<<https://doi.org/10.1017/CBO9780511550195.008>>.
- 2016. *Shinto: a history*. New York : Oxford University Press.
- HOLTZ, Michael. 2016. “Japanese prime minister, party leaders seek policies that revive Shinto religion.” *The Christian Century* 133(2) : 16.
- HORII, Mitsutoshi. 2016. “Critical Reflections on the Religious-Secular Dichotomy in Japan.” Dans Frans Wijsen et Kochu von Stuckrad (éd.) *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*, Indexed edition : 260-286. Leiden et Boston : Brill Academic Pub.
- 2018. “Critical Reflections on the Category of Religion in Contemporary Sociological Discourse.” *Nordic Journal of Religion and Society* (2015) 28(1) : 21-36, juillet.
- INGLEHART, R., A. C. HAERPFER, C. MORENO, K. WELZEL, J. KIZILOVA, M. DIEZ-MEDRANO, P. LAGOS, E. NORRIS, B. PONARIN et B. PURANEN. 2014. “World Values Survey: Round Six - Country-Pooled Datafile.” World Values Survey.
<<http://www.worldvaluessurvey.org/WVSDocumentationWV6.jsp>>.
- ISOMAE, Jun’ichi. 2005. “Deconstructing ‘Japanese Religion’: A Historical Survey.” *Japanese Journal of Religious Studies* 32(2) : 235-248.
<www.jstor.org/stable/30234062>.
- 2013. “Discursive Formations Surrounding ‘Religious Freedom’ in Modern Japan: Religion, Shintō, the Emperor Institution.” Dans Marion Eggert et Lucian Hölscher (éd.) *Religion and Secularity: Transformations and Transfers of Religious Discourses in Europe and Asia*, Dynamics in the history of religions 4 : 217-230. Leiden et Boston : Brill.
- JOSEPHSON, Jason Ānanda. 2012. *The Invention of Religion in Japan*. Chicago : Univ. of Chicago Press.
- LEFEBVRE, Jesse. 2015. “Christian Wedding Ceremonies: ‘Non-religiousness’ in Contemporary Japan.” *Japanese Journal of Religious Studies* 42(2) : 185-203.
<www.jstor.org/stable/43686902>.
- MADSEN, Richard. 2011. “Secularism, Religious Change, and Social Conflict in Asia.” Dans Craig J. Calhoun, Mark Juergensmeyer et Jonathan VanAntwerpen (éd.) *Rethinking Secularism* : 228-246. Oxford, N.Y : Oxford University Press.
- MATSUO, Tasuku. 2012. “Religion and Law in Japan: A Brief Sketch of Japanese History, Tradition, and Cases.” Présenté au Nineteenth Annual International Law and Religion Symposium at Brigham Young University, Provo, (7-9 octobre 2012) : 1-25.
<<https://classic.iclrs.org/event.php/2012+Annual+Symposium/Media/English/507>>.
- McLAUGHLIN, Levi. 2012. “Did Aum Change Everything? What Soka Gakkai Before, During, and After the Aum Shinrikyō Affair Tells Us About the Persistent ‘Otherness’ of New Religions in Japan.” *Japanese Journal of Religious Studies* 39(1) : 51-75.
<www.jstor.org/stable/41495889>.
- MITCHELL, DONALD W. & SARAH JACOBY. 2013. *Buddhism: introducing the Buddhist experience*. Third edition. New York : Oxford University Press.
- MULLINS, Mark R. 2012. “The Neo-Nationalist Response to the Aum Crisis: A Return of Civil Religion and Coercion in the Public Sphere?” *Japanese Journal of Religious Studies* 39(1) : 99-125.
- OKUYAMA, Michiaki. 2010. “Soka Gakkai as a Challenge to Japanese Society and Politics.” *Politikologija Religije = Politics and Religion = Politologie Des Religions* 4(1) : 83-96.
- PANG, Carolyn. 2015. “Crossing the Borders: The Magical Practices of Izanagi-Ryū.” Dans Jeffrey L. Richey (éd.) *Daoism in Japan: Chinese Traditions and Their Influence on Japanese Religious Culture, Routledge Studies in Taoism* : 248-264. London : New York : Routledge, Taylor & Francis Group.
- PARAMORE, Kiri. 2016. *Japanese Confucianism: a cultural history. Asian connections*. Cambridge, United Kingdom et New York : Cambridge University Press.
- PELLETIER, Philippe. 1997. *La japonésie : géopolitique et géographie historique de la surinsularité au Japon*. Espaces & milieux. Paris : CNRS éditions.
- RAVITCH, Frank S. 2013. “The Japanese Supreme Court and Establishment of Religious Jurisprudence.” *Brigham Young University Law Review* 2013(3) : 505-520.
- READER, Ian. 1991. *Religion in contemporary Japan*. Honolulu : University of Hawaii Press.
- 2012. “Secularisation, R.I.P.? Nonsense! The ‘Rush Hour Away from the Gods’ and the Decline of Religion in Contemporary Japan.” *Journal of Religion in Japan* 1(1) : 7-36.
<<https://doi.org/10.1163/221183412X628370>>.
- ROTS, Aike P. 2017. “Public Shrine Forests? Shinto, Immanence, and Discursive Secularization.” *Japan Review* 30 (Special Issue) : 179-205.
- ROTS, Aike P. & Mark TEEUWEN. 2017. “Introduction: Formations of the Secular in Japan.” *Japan Review* 30 (Special Issue) : 3-20.
- SCHALLER, Michael. 1987. *The American occupation of Japan: the origins of the Cold War in Asia*. New York : Oxford Univ. Press.

- SCHILBRACK, Kevin. 2015. *The Wiley Blackwell Companion to Religious Diversity*. John Wiley & Sons, Limited.
- SHIBATA, Masako. 2004. "Religious Education Reform under the US Military Occupation: The Interpretation of State Shinto in Japan and Nazism in Germany." *Compare: A Journal of Comparative and International Education* 34(4): 425-42. <<https://doi.org/10.1080/0305792042000294814>>.
- SUGIMURA, Kazumi, Kobo MATSUSHIMA, Shogo HIHARA, Masami TAKAHASHI et Elisabetta CROSETTI. 2019. "A Culturally Sensitive Approach to the Relationships between Identity Formation and Religious Beliefs in Youth." *Journal of Youth and Adolescence* 48(4): 668-679. <<https://doi.org/10.1007/s10964-018-0920-8>>.
- TAYLOR, Charles. 1998. "Modes of secularism." Dans Bhargava Rajeev (éd.) *Secularism and its critics*: 31-53. Delhi et New York: Oxford University Press.
- . 2004. *Modern social imaginaries*. Public planet books. Durham: Duke University Press.
- . 2010. "The Meaning of Secularism." *The Hedgehog Review*: 23-34.
- . 2011. *L'âge séculier*. Montréal: Boréal.
- UMEDA, Sayuri. 2006. *Japan: Article 9 of the Constitution*. Washington DC: Law Liberty Congress.
- WALKER, Brett L. 2015. *A concise history of Japan*. Cambridge concise histories. Cambridge: Cambridge University Press.
- YAMAKAGE, Motohisa. 2012. *Shinto Sagesse et pratique*. Vannes: Sully.
- YOSHINO, Kosaku. 1992. *Cultural Nationalism in Contemporary Japan: A Sociological Enquiry*. Reprinted. London: Routledge.

Michaël Châteauneuf
 Étudiant au doctorat en anthropologie
 Université de Montréal
 michael.chateauneuf@umontreal.ca