



HAL
open science

Deux prêtres catholiques face à la nation japonaise au tournant du XXe siècle : étude de la coopération et des écrits d'Alfred Ligneul et Maeda Chōta (1893-1907)

Etienne Marq

► To cite this version:

Etienne Marq. Deux prêtres catholiques face à la nation japonaise au tournant du XXe siècle : étude de la coopération et des écrits d'Alfred Ligneul et Maeda Chōta (1893-1907). Histoire. 2022. dumas-03977520

HAL Id: dumas-03977520

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-03977520>

Submitted on 7 Feb 2023

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

MÉMOIRE DE RECHERCHE MASTER 2

Langues Littératures, Civilisations Étrangères et Régionales
Études Japonaises
Parcours recherche

**« Deux prêtres catholiques face à la nation japonaise
au tournant du XXe siècle »**
***Étude de la coopération et des écrits d'Alfred Ligneul
et Maeda Chōta (1893-1907)***

Présenté par **Etienne MARQ**

N° Étudiant : 21966291

Sous la direction de : **M. Ken DAIMARU, MCF (Université Paris Cité, CRCAO)**
et de : **M. Matthias HAYEK, PU (EPHE, CRCAO)**

Soutenance : **21/06/2022**

Résumé

Cette étude se penche sur la vie et les publications conjointes de deux prêtres catholiques au Japon, le français Alfred Ligneul (1847-1922) et le japonais Maeda Chōta (1867-1939). Le christianisme faisait face dans les années 1890 à des critiques de plus en plus virulentes, menées par le philosophe Inoue Tetsujirō (1856-1944). Celui-ci, qui théorisa le « conflit entre éducation et religion », accusait la religion chrétienne d'incompatibilité avec l'idéologie nationale et de déloyauté envers l'empereur. Face au succès de ces discours, l'Église catholique japonaise choisit de s'engager pour la première fois dans la controverse intellectuelle du pays en chargeant les Ligneul et Maeda d'y répondre. Ensemble, ils publièrent pas moins de 70 ouvrages entre 1893 et 1907, dont une partie concernant le sujet du patriotisme, du nationalisme et de la conception que les catholiques en avaient. En adoptant une position intransigeante, en fustigeant le « matérialisme » de leurs adversaires à commencer par Tetsujirō, en en faisant des égoïstes voire en les dénonçant comme francs-maçons, les deux hommes se firent les porteurs du catholicisme ultramontain triomphant, dominant au tournant du XXe siècle. Ils cherchèrent malgré tout à défendre leur propre conception du patriotisme : celle-ci se situe notamment au carrefour de leurs trois allégeances principales, à l'Église, à la France et au Japon, auxquelles les deux hommes affirment leur fidélité. Ainsi, à travers ce cas d'une collaboration entre un prêtre français et un prêtre japonais, on peut saisir la manière dont circulaient et s'adaptaient les discours catholiques en terre de mission, dans un contexte de mondialisation de l'Église et de construction de l'identité nationale japonaise à la fin de l'époque Meiji.

Abstract

This study focuses on the life and common writings of two Catholic priests in Japan, Frenchman Alfred Ligneul (1847-1922) and Japanese Maeda Chōta (1867-1939). During the 1890s, Christians were facing a new wave of criticism, led by philosopher Inoue Tetsujirō (1856-1944). Conceptualizing the “clash between education and religion”, he accused Christianity of being incompatible with the national spirit and disloyal towards the emperor. In the wake of these ideas' success, the Japanese Catholic Church decided to involve itself in the public debate for the first time by charging Ligneul and Maeda with responding to them. Together, they published no less than 70 books between 1893 and 1907, including many about patriotism, nationalism, and the Catholics' conception of these concepts. By taking an uncompromising stance, by casting their contradictors starting with Tetsujirō as “materialists”, by accusing them of being selfish and even by denouncing them as Freemasons, they acted as bearers of a triumphant ultramontane Catholicism that was dominant at the turn of the 20th century. Yet, they still tried to defend their own conception of patriotism, which was situated at the crossroads of their three main allegiances, to the Church, to France and to Japan, to which both men affirmed their loyalty. Thus, through this case of a collaboration between a Japanese and a French priest, we can understand the circulation and adaptation of Catholic discourses in mission countries, in the context of the globalization of the Church and the construction of national identity during late Meiji Era Japan.

Mots clés : Église catholique ; nationalisme ; Meiji ; Japon ; système impérial ; mission ; matérialisme ; intransigeance ; éducation

Remerciements

Alors que cette année de recherche intense touche à sa fin, je tiens en premier lieu à remercier mon directeur Ken Daimaru. Sa présence constante, son soutien enthousiaste et ses conseils avisés m'ont permis d'avancer sans cesse depuis l'été 2021, et je dois m'avouer touché par son immense implication. Ma gratitude va également à Matthias Hayek, qui a assuré la co-direction du mémoire pour cette année, et qui a toujours su trouver les mots justes pour stimuler ma curiosité scientifique ou atténuer mes inquiétudes. Plus généralement, tous les enseignants qui m'ont accompagné de près durant mon parcours universitaire doivent être salués : je pense à Olivier Coquard, Philippe Masanet, Clyde Plumauzille, Christine Cornet, Jean-Pascal Bassino, Annick Horiuchi, Cécile Sakai ou Martin Nogueira Ramos.

J'ai eu la chance de pouvoir consulter dans des conditions remarquables les archives de l'Institut de Recherche France-Asie, grâce à l'accueil et la gentillesse de ses archivistes : je les remercie toutes pour leur aide. J'ai aussi une pensée pour Deirdre Emmons du Musée des Confluences de Lyon, ainsi que pour Odile Lolom et Florence Broglie des Œuvres Pontificales Missionnaires, sous la direction desquelles j'ai pu travailler, me former et découvrir l'histoire passionnante du catholicisme japonais.

Enfin, je songe à tous les amis et camarades que j'ai eu la chance de côtoyer, cette année et les précédentes, et qui m'ont assuré de leur soutien intellectuel ou psycholo-

gique : Thibault, Gabriel, Julien, Lauren, Clémence, Lola, Bianca, Arsène, Inès, Emma, Harena, Alexis, Lahire, Stevonn, Marina, et tant d'autres...

Avertissement

Cette étude utilisera le système standard, dit système Hepburn, pour transcrire les mots et expressions japonaises, à l'exception des toponymes et noms fréquents dans la langue française (ex : Tokyo et non Tōkyō). Les extraits cités en japonais seront quant à eux retranscrits en utilisant l'orthographe et les caractères modernisés (ex : 國體 devient 国体, 思へる devient 思える). Les citations de sources françaises reprennent en revanche la graphie originale (ex : Tokio et non Tokyo).

Pour les personnages japonais cités, le nom de famille précède le prénom (ex : MAEDA Chōta). Lors de la première mention d'un nom, on précisera les dates de naissance et de mort de la personne, ainsi que la transcription japonaise le cas échéant.

Sauf mention contraire, toutes les traductions ont été réalisées par l'auteur.

Introduction

Le 20 septembre 1893, à l'occasion de son rapport annuel au séminaire des Missions Étrangères de Paris (MEP), l'archevêque de Tokyo Pierre-Marie Osouf (1829–1906) faisait part de son inquiétude quant aux « difficultés que rencontre le catholicisme au Japon, l'antagonisme des sectes dissidentes, hérétiques ou schismatiques, et la haine toujours active des bonzes » :

« Ces dernières années, les agitations politiques du pays et l'aversion pour l'étranger qui s'est sensiblement ravivée, au moins dans une partie assez considérable de la population, sont venues à leur tour paralyser les efforts et ralentir notablement les succès de tous les propagateurs du Christianisme, catholiques ou autres¹. »

En effet, la décennie 1890 fut jalonnée de nombreuses difficultés pour la religion chrétienne au Japon. En 1891, à la suite d'une cérémonie de présentation du Rescrit Impérial sur l'Éducation (*Kyōiku ni kan suru chokugo* 教育二関スル勅語), un enseignant protestant se trouva accusé de lèse-majesté pour avoir hésité à saluer le portrait de l'empereur en raison du caractère païen de ce geste ; mais surtout, ce fut en 1893 que cette polémique prit une ampleur nationale avec la publication par le philosophe

1. Voir annexe p. 111.

Inoue Tetsujirō 井上哲次郎² (1856–1944) de l'ouvrage *Kyōiku to shūkyō no shōtotsu* 『教育と宗教の衝突』 (Le Conflit entre éducation et religion). Cet essai, nourri de pensée confucéenne et d'apports philosophiques allemands, allait au-delà de la seule affaire de 1891 et attaquait plus généralement le christianisme, considéré comme incompatible avec l'âme japonaise et les objectifs de l'éducation dans l'archipel³. Il eut une influence telle sur le débat public que l'Église catholique, jusqu'ici peu concernée par la polémique, se résolut à répondre aux attaques d'Inoue. Elle confia cette mission à un missionnaire, Alfred Ligneul⁴ (1847–1922), assisté par un de ses étudiants encore séminariste, Maeda Chōta 前田長太 (1866–1939). Le livre qui découla dès la fin 1893 de cette collaboration, *Shūkyō to kokka* 『宗教と国家』 (Religion et État), fut censuré par les autorités en raison d'une trop grande virulence envers le culte impérial ; cependant, il marqua le début d'une série de publications par ces deux auteurs prenant pour thèmes le patriotisme, le nationalisme et la relation entre religion et politique. Ils alimentèrent ainsi par leurs contributions le débat sur la place du christianisme et des autres cultes au Japon, qui se poursuivit sur plusieurs décennies.

Le christianisme japonais jusqu'à l'ère Meiji

L'objectif de cette étude est de documenter et de comprendre, à travers le cas du catholicisme japonais lors du tournant du XX^e siècle, comment se construit le rapport à l'État et à la nation d'une religion étrangère ou vue comme telle et perçue avec méfiance voire hostilité par une grande partie de l'opinion publique.

En effet, le christianisme a connu au Japon une histoire mouvementée et un ac-

2. Les noms propres japonais sont cités selon l'usage qui place le patronyme avant le prénom. Dans le cas d'Inoue Tetsujirō, afin d'éviter toute confusion avec un autre philosophe de l'époque, Inoue Enryō 井上円了, on le mentionnera par la suite avec son seul prénom, à savoir Tetsujirō.

3. Kiri PARAMORE (2009). *Ideology and Christianity in Japan*. Londres ; New York : Routledge, p. 148-53.

4. De son nom complet François-Alfred Ligneul. Les sources et travaux académiques se contredisent sur le prénom à utiliser : on choisira ici celui sous lequel il a rédigé son principal ouvrage français en 1904, *L'Évangile au Japon au XX^e siècle*

cueil plutôt hostile. La première vague d'évangélisation, portée par les missionnaires ibériques catholiques dans la seconde moitié du XVI^e siècle, s'était terminée en 1614 lors de l'adoption par le shogunat Tokugawa d'un édit de proscription de la religion chrétienne : les missionnaires furent expulsés du sol japonais, et les fidèles durent renoncer à leur foi ou passer dans la clandestinité.

Le statu quo perdura durant deux siècles et demi, avant que la signature en 1858 de traités entre le Japon et les pays occidentaux n'autorise les missionnaires à s'installer dans les concessions portuaires. Dès les années 1840, les Ryūkyū avaient vu l'arrivée de plusieurs missionnaires catholiques et protestants, mais ce sont ces traités qui permirent leur installation sur les îles principales du Japon.

Après quelques années relativement infructueuses, les missionnaires catholiques français des MEP, en charge de la conversion du pays depuis 1831, purent s'appuyer pour progresser sur les descendants des convertis des XVI^e-XVII^e siècles venus à leur rencontre en mars 1865⁵. De leur côté, les protestants se reposèrent sur des *bands* formés d'étudiants convertis par des instructeurs américains, tandis que les orthodoxes s'appuyaient sur le charisme du missionnaire russe Nikolaï Kasatkine (1836–1912) pour attirer des fidèles.

Mais le vrai tournant intervint en mars 1873 : alors que le gouvernement de Meiji avait durant ses premières années entrepris d'intensifier la répression du christianisme, il décida finalement de lever partiellement l'édit de proscription, reflétant à la fois une volonté interne de modernisation, et externe d'apaisement vis-à-vis des puissances occidentales. Dès lors, les missionnaires purent prêcher librement sans être inquiétés par les autorités. Ils profitèrent également de ce qu'ils perçurent comme une frénésie pour les idées occidentales en général, et le christianisme en particulier. En une quinzaine d'années, la population chrétienne grandit pour toutes les branches chrétiennes :

5. Martin NOGUEIRA RAMOS (2019). *La foi des ancêtres. Chrétiens cachés et catholiques dans la société villageoise japonaise : XVIIe-XIXe siècles*. Paris : CNRS éditions, p. 147-50.

vers 1890, on comptait ainsi environ 40 000 catholiques, 30 000 protestants et 15 000 orthodoxes sur une population totale de 40 millions d'habitants⁶.

Les Églises purent progressivement s'organiser pour répondre à cette croissance. Les catholiques, notamment, divisèrent le territoire de l'archipel en plusieurs évêchés : le vicariat apostolique unique créé en 1846 fut divisé entre Japon septentrional et méridional en 1876, puis Japon central en 1888, et enfin Hakodate en 1891 ; après quoi, cette même année, ces quatre vicariats furent érigés respectivement en archidiocèse de Tokyo et diocèses de Nagasaki, Osaka et Hakodate. De nouvelles congrégations missionnaires furent appelées pour épauler les MEP, en particulier les marianistes⁷. Enfin, la législation religieuse fut progressivement établie, jusqu'à la reconnaissance de la liberté de culte pour tous les sujets japonais proclamée dans l'article 26 de la Constitution de Meiji en 1889.

Cependant, la situation se dégrada à partir de 1890. Les missionnaires observèrent un regain d'hostilité à leur égard, y compris de la part des convertis, notamment dû à la montée du nationalisme et à un rejet des idées occidentales. On a ainsi déjà mentionné l'« affaire du crime de lèse-majesté d'Uchimura Kanzō » (*Uchimura fukei jiken* 内村不敬事件), du nom de l'enseignant et pasteur protestant incriminé, et ses suites dans l'opinion publique. D'autres incidents et polémiques eurent pour cibles les missionnaires et fidèles chrétiens. En 1895, les gains territoriaux du Japon consécutifs à sa victoire face à la Chine des Qing furent remis en cause par l'Allemagne, la France et la Russie dans le cadre de la « Triple intervention », ce qui suscita de fortes réactions dans l'opinion publique : les prêtres venus de ces pays, en particulier les catholiques français, furent notamment accusés d'être complices de cette initiative et d'agir contre les intérêts nationaux⁸. Quelques années plus tard, en 1899, ce furent les chrétiens

6. Ibid., p. 202, 213.

7. José SALAVERRI (2017). *France - Japon. Les marianistes dans la renaissance du Japon (1888-1946)*. Paris : Éditions du Jubilé.

8. Pierre-François SOUYRI (2010). *Nouvelle histoire du Japon*. Paris : Perrin, p. 384-85.

qui émirent des protestations face aux nouvelles réglementations limitant drastiquement l'éducation religieuse. Enfin, en 1904, l'éclatement de la guerre russo-japonaise provoqua de nouveaux remous. Les missionnaires orthodoxes russes furent ainsi suspectés d'intelligence avec l'ennemi, malgré leurs protestations, tandis qu'en septembre 1905, une violente émeute contestant les termes du traité de Portsmouth provoqua la destruction de plusieurs églises à Tokyo⁹. Les deux dernières décennies de l'ère Meiji furent donc des décennies de crise pour les chrétiens, qui durent questionner et clarifier leur positionnement sur les questions soulevées par ces attaques : rapport à l'État et vision du patriotisme.

Problématique

On se concentrera ici sur le cas de l'Église catholique. L'historiographie du christianisme japonais à partir de la seconde moitié de l'ère Meiji a en effet privilégié le protestantisme, et surtout les acteurs liés au monde anglo-saxon. L'étude du catholicisme pourra donc offrir un point de vue alternatif à la production académique existante, sans pour autant aller chercher à dresser artificiellement des contrastes entre les courants. Par ailleurs, sa participation au débat fut très importante, à travers une série d'ouvrages et d'auteurs plus ou moins directement affiliés à la hiérarchie ecclésiale. Sa situation est également intéressante : la quasi-totalité des missionnaires présents sur le sol japonais était membre des MEP, société française, mais ils obéissaient tout particulièrement à l'autorité du pape à Rome. En ce sens, les acteurs du monde catholique étaient pris entre trois loyautés nationales potentielles : Japon, Vatican et France. Les contraintes auxquelles ils durent faire face furent ainsi nombreuses : l'état de l'opinion publique japonaise, l'évolution de la communauté catholique locale, les événements

9. Chishio MIWA (2020). "Meiji-ki ni sōshutsu sareta "Katorikku" to "Purotesutanto" no kyōkai. 明治期に創出された「カトリック」と「プロテスタント」の境界 (La limite établie à l'époque Meiji entre « catholique » et « protestant »)". In : *Ekkyō suru shūkyō-shi* 越境する宗教史 (*Franchir les frontières en histoire religieuse*). Sous la dir. d'Hiroshi TABOTA et al. Tokyo : Liton, p. 191.

au niveau national comme international, la parole officielle portée par le Saint-Siège depuis Rome, l'agenda des MEP en France et en Asie, ou encore la politique de l'État français à l'égard du Japon et de la religion catholique. Leurs prises de position, leurs contradictions et leurs évolutions au cours de la période seront particulièrement scrutées.

Comment le catholicisme, religion exogène, est-elle parvenue à se faire accepter par une société initialement très hostile à son égard ? Comment les catholiques naviguèrent-ils au Japon entre contraintes internes et externes pour concevoir leur rapport à la nation et au système impérial ? Quels débats exista-t-il au sein de l'Église catholique à ce sujet ? Comment les auteurs catholiques se positionnèrent-ils face à la montée du nationalisme ?

Sources primaires

Pour répondre à ces questions, on s'appuiera tout d'abord sur un corpus de sources primaires principalement rédigées en français et en japonais. Le cœur de l'étude se concentrera sur les publications en japonais d'Alfred Ligneul et Maeda Chōta. Entre 1893 et 1907, ces deux prêtres collaborèrent afin de faire valoir les points de vue catholiques au public local, à travers un grand nombre de textes. Une liste des publications des MEP au Japon, compilée en 1917 par les missionnaires Adrien Launay (1853–1927), Edmond Papinot (1860–1942) et Félix Evrard (1844–1919), révèle en effet que ces deux prêtres furent particulièrement prolifiques : sur 315 ouvrages mentionnés, ils en réalisèrent 85, seuls ou en collaboration¹⁰. Cette production couvrait de très larges domaines, théologie catholique, liturgie, hagiographie, histoire de l'Église ou de sujets profanes, questions sociales et politiques contemporaines.

10. Adrien LAUNAY, Félix ÉVRARD et Edmond PAPINOT (1917). *Liste des ouvrages publiés par les missionnaires des Missions étrangères au Japon et par les prêtres japonais*. Vannes : Lafolye Frères.

Parmi les publications des deux hommes, on se concentrera sur quatre ouvrages qu'ils co-rédigèrent entre 1893 et 1899, ayant trait à la question du patriotisme et du rapport à l'État japonais. Le premier, *Shūkyō to kokka : ichimei Kyōiku to shūkyō no shōtotsu no hanbaku* 『宗教ト国家・一名教育と宗教の衝突論の反駁』 (Religion et État : une réfutation du discours sur le conflit entre éducation et religion), a donc été rédigé en réponse à l'ouvrage d'Inoue en 1893, mais sa publication fut empêchée par la censure des autorités. Une version numérique est conservée en ligne à l'université Rikkyō, dans le fonds de la Ebisawa Arimichi Bunko Digital Library¹¹. Les trois autres ouvrages, quant à eux, sont disponibles sur le site de la bibliothèque de la Diète. Le deuxième, *Aikoku no shinri* 『愛国の真理』 (La vraie nature du patriotisme), date de 1896; il reprend en grande partie les arguments de l'ouvrage précédent, mais les atténue, et présente également ce que serait la vision catholique du patriotisme¹². Le troisième, titré *Nippon-shugi to sekai-shugi* 『日本主義と世界主義』 (Principe du Japon et principe du monde) (1898), revient sur l'histoire du pays depuis son ouverture en 1853, et s'interroge sur les causes de sa progression¹³. Enfin, le dernier, *Kyōiku-kai no ryūkō-byō* 『教育界之流行病』 (Épidémie dans le monde enseignant), rédigé dans un style oral et plus polémique, conteste les réformes éducatives de 1899 visant à interdire l'enseignement religieux dans les écoles reconnues par le ministère de l'éducation¹⁴. On analysera ces quatre livres en s'interrogeant sur leur apport au débat public japonais et sur la manière dont ils cherchent à présenter la vision de l'Église sur ces sujets politiques, sociaux et religieux.

En complément, on s'appuiera sur les archives des MEP, conservées à Paris au sein de l'Institut de Recherche France-Asie (IRFA). On y trouve notamment les lettres échangées entre les missionnaires présents dans l'archipel, ainsi que celles envoyées à Paris pour informer la direction de la mission des principaux événements et problèmes

11. URL : <http://library.rikkyo.ac.jp/digitallibrary/ebisawa/sub013.html> (consulté le 12 juin 2022).

12. URL : <https://id.ndl.go.jp/bib/000000466763> (consulté le 12 juin 2022).

13. URL : <https://id.ndl.go.jp/bib/000000519312> (consulté le 12 juin 2022).

14. URL : <https://id.ndl.go.jp/bib/000000455305> (consulté le 12 juin 2022).

rencontrés. Ces sources épistolaires seront utiles pour saisir les principales préoccupations des acteurs au-delà des seules publications de Ligneul et Maeda, ainsi que des dynamiques à l'œuvre au sein de la mission.

Sources secondaires

Outre ces sources primaires, on pourra se reposer sur une importante littérature académique sur le sujet du christianisme au Japon. Dès avant la Seconde Guerre mondiale, de nombreux auteurs se sont penchés sur son histoire : citons notamment les missionnaires Otis Cary et Francisque Marnas, mais aussi Anesaki Masaharu 姉崎正治, père des études religieuses japonaises¹⁵. Mais c'est surtout après la guerre que se multiplièrent les études. En 1951, Charles R. Boxer publiait un ouvrage de référence sur l'histoire du XVI^e-XVII^e siècle¹⁶. Durant les décennies suivantes, dans un contexte intellectuel faisant la part belle aux « discours sur la japonité » (*Nihon-jin-ron* 日本人論), de nombreux chercheurs se mirent en quête de formes « locales » spécifiques de christianisme. Dans le cas du catholicisme, cela se manifesta notamment par l'intérêt pour les chrétiens cachés, chez des historiens japonais comme Tagita Kōya 田北耕也 ou Gonoï Takashi 五野井隆史, puis dans les années 1990-2000 chez un grand nombre d'auteurs anglophones ou francophones. Pour le protestantisme, on se pencha plutôt sur des théologiens et pasteurs ayant aspiré au début du XX^e siècle à construire une forme de christianisme adaptée au Japon, comme Uchimura ou Kagawa Toyohiko 香川豊彦, qui bénéficiaient par ailleurs du fait d'avoir été de rares figures chrétiennes pacifistes de l'avant-guerre¹⁷. Durant les années 1990, cette approche fut progressive-

15. Otis CARY (1909). *A history of Christianity in Japan*. New York : Fleming H. Revell Company ; Francisque MARNAS (1931). *La religion de Jésus (Yaso Ja-Kyō) ressuscitée au Japon, dans la seconde moitié du XIXe siècle*. Paris : Séminaire des Missions Étrangères ; Masaharu ANESAKI (1926). *Kirishitan kinsei no shūmatsu. 切支丹禁制の終末 (La fin de la proscription du christianisme)*. Tokyo : Dōbunsha.

16. Charles R. BOXER (1951). *The Christian Century in Japan. 1549–1650*. Los Angeles : University of California Press.

17. John F. BAMBA Nobuya ; Howes (1978). *Pacifism in Japan. the Christian and socialist tradition*. Vancouver : University of British Columbia Press ; Carlo CALDAROLA (1979). *Christianity, the Japanese Way*. Leiden : Brill.

ment remise en cause, en relativisant l'exceptionnalisme du christianisme japonais¹⁸. Depuis lors, les approches se sont diversifiées au contact de nouveaux courants historiographiques. Les travaux de Notto Thelle en anglais ou de Nathalie Kouamé et Hitomi Omata Rappo en français ont ainsi tenté de mettre en avant les contacts entre nationalités et courants religieux, brouillant ainsi des limites qui semblaient bien tracées¹⁹. Ceux de Martin Nogueira Ramos ont renouvelé le regard sur les chrétiens cachés, en adoptant une approche « par en bas » et comparatiste²⁰. Enfin, les études anglophones ont intégré l'apport de l'histoire impériale et coloniale, notamment en s'interrogeant sur les politiques religieuses de l'État japonais et sur la question de la colonisation en Corée²¹.

Les missions catholiques du tournant du XX^e siècle ont quant à elles suscité des publications récentes en japonais. En littérature, Guo Nanyan 郭南燕 a consacré un ouvrage à la pratique du japonais par les missionnaires français, sans mentionner toutefois le cas de Ligneul²². Ce dernier a été évoqué dans la littérature à de nombreuses reprises, mais seuls quelques articles sont consacrés entièrement à son travail et ses écrits²³. Cependant, on peut noter qu'une thèse en théologie a été soutenue à l'uni-

18. Mark MULLINS (1998). *Christianity made in Japan. A study of indigenous movements*. Honolulu : University of Hawai'i Press.

19. Notto THELLE (1987). *Buddhism and Christianity in Japan. From conflict to dialogue, 1854-1899*. Honolulu : University of Hawai'i Press ; Nathalie KOUAMÉ (2016). *Le christianisme à l'épreuve du Japon médiéval. Ou les vicissitudes de la première mondialisation, 1549-1569*. Paris : Karthala ; Hitomi OMATA RAPPO (2020). *Des Indes lointaines aux scènes des collèges. les reflets des martyrs de la mission japonaise en Europe (XVIe - XVIIIe siècle)*. Aschendorff Verlag.

20. NOGUEIRA RAMOS, *La foi des ancêtres*, op. cit.

21. Trent MAXEY (2014). *The "greatest Problem". Religion and State Formation in Meiji Japan*. Cambridge : Harvard University Press ; Emily ANDERSON (2014). *Christianity and Imperialism in Modern Japan. Empire for God*. London ; New York : Bloomsbury Academic ; Emily ANDERSON, éd. (déc. 2016). *Belief and Practice in Imperial Japan and Colonial Korea*. Palgrave Macmillan.

22. Nanyan GUO (2018). *Zabieru no yume o tsumugu. Kindai senkyōshitachi no Nihongo bungaku ザビエルの夢を紡ぐ：近代宣教師たちの日本語文学 (Accomplir le rêve de François-Xavier : la littérature missionnaire en langue japonaise à l'époque moderne)*. Tokyo : Heibonsha.

23. Atsushi YAMANASHI (2010). "Kindai Nihon ni okeru Ligneul shinpu no shuppan katsudō to sono hankyō. 近代日本におけるリギョール神父の出版活動とその反響 (Les activités éditoriales du père Ligneul et leur impact dans le Japon moderne)". In : *Kattoriku kenkyū* 79, p. 39-73 ; Takashi SHŌGIMEN (2018). "Debating Japanese Patriotism in the Global Context. Alfred Ligneul and the Controversy on the Clash between Education and Religion". In : *Minami taiheiyo kara miru Nihon kenkyū : Rekishi, seiji, bungaku, geijutsu* 南太平洋から見る日本研究：歴史、政治、文学、芸術 (*Les études japonaises vues du Pacifique sud : histoire, politique, littérature, arts*). Sous la dir. de Nanyan GUO et Takashi SHŌGIMEN. Kyoto : International Research Center for Japanese Studies, p. 129-136.

versité Sophia en 2016 par Kaneko Emi 金子江美, consacrée aux activités éditoriales de Ligneul et de ses collaborateurs, en particulier sur la question du mariage et de la famille²⁴. Maeda, quant à lui, a davantage retenu l'attention pour sa carrière de professeur de philosophie, même si certains articles ont évoqué ses activités en tant que prêtre²⁵. On pourra donc mobiliser cette large littérature académique pour nourrir ce mémoire.

Pour répondre aux interrogations détaillées précédemment, on se penchera dans une première partie sur la biographie des deux personnages centraux de ce mémoire, Ligneul et Maeda, afin de retracer leur parcours intellectuel commun ainsi que leur place au sein de l'Église japonaise. Puis, la suite du travail sera consacrée à leurs écrits à proprement parler. La deuxième partie se concentrera sur la manière dont ces deux auteurs cherchèrent à se démarquer de leurs adversaires et à les attaquer; on verra notamment qu'ils ciblerent principalement Tetsujirō, tant dans ses idées que dans sa personne, et qu'ils attaquèrent le caractère « matérialiste » des discours anti-chrétiens. Puis, la troisième partie sera consacrée à la question de l'éducation, centrale dans les polémiques de la période et dans leur production écrite, à travers la question du Rescrit impérial de 1890 et des réformes éducatives de 1899 prohibant l'enseignement religieux. Enfin, on s'intéressera dans une quatrième partie à leur vision du patriotisme, qui cherchait à concilier trois influences, catholique, française et japonaise.

24. Emi KANEKO (2016). "Meiji Nihon he no Katorikku Gokyōsho no Tenbō. 明治日本へのカトリック護教書の展望 (Une analyse des ouvrages catholiques apologétiques du Japon de Meiji)". Thèse de doct. Tokyo : Sophia University.

25. Masayoshi HIROTA (1972). "Maeda Chōta yaku *Pascal kansōroku* kaidai. 前田長太訳『パスカル感想録』解題 (Notes sur la traduction par Maeda Chōta des *Pensées* de Pascal)". In : *Hitotsubashi Daigaku Kenkyūshitsu* 9, p. 87-96; Atsushi YAMANASHI (2011). "Ni jū seiki shotō ni okeru tenkanki no Nihon-jin katorikku kyōkai. Paris Gaikoku Senkyōkai to Nihon katorikku-sha no kankei wo tō shite 二十世紀初頭における転換期の日本カトリック教会 : パリ外国線協会と日本人カトリック者の関係を通して (L'Église catholique à un tournant au début du XX^e siècle : à travers les relations entre les Missions Étrangères de Paris et les catholiques japonais)". In : *Nihon Kenkyū* 44, p. 221-304.

Deux prêtres dans le débat public : biographie d'Alfred Ligneul et Maeda Chōta

Afin de comprendre le développement des activités éditoriales de l'Église catholique durant les deux dernières décennies de l'époque Meiji, il est nécessaire de faire le portrait des deux personnages qui nous intéresseront par la suite : Alfred Ligneul et Maeda Chōta. Ils furent parmi les premiers clercs à avoir une production écrite conséquente au Japon, de par leur collaboration entre 1893 et 1907. S'ils durent cesser leur travail commun à la fin de Meiji, Maeda quittant la prêtrise et Ligneul le Japon en l'espace de quelques années, ils purent rédiger pas moins d'une soixantaine d'ouvrages à quatre mains, ainsi que de nombreux articles de presse. Ils eurent plus largement une activité intense au sein des cercles intellectuels. Par conséquent, se pencher sur leur trajectoire permettra de mieux saisir la nature de leur collaboration et de leur parcours intellectuel, et ainsi d'éclairer la relation entretenue entre les intellectuels catholiques et l'idéologie nationaliste au Japon.

i Entrée au Japon, entrée dans l'Église (1847–1880)

François-Alfred Ligneul est né à Châtillon-en-Dunois (Eure-et-Loir) le 21 septembre 1847, dans une famille de paysans. Repéré par le prêtre de sa paroisse, il fit ses études

secondaires au petit séminaire à Chartres, puis intégra le grand séminaire afin de devenir prêtre. Son ordination survint le 22 janvier 1871, et il fut affecté pendant huit ans comme professeur au petit séminaire. En 1879, il voulut cependant rejoindre l'entreprise missionnaire : il entra au séminaire des MEP le 10 septembre, et prépara pendant un an son départ. Le 1^{er} septembre 1880, il fut affecté au Japon pour lequel il partit immédiatement¹. Les missionnaires des MEP ne choisissaient ni ne connaissaient par avance leur pays d'affectation : Ligneul ne parlait ainsi pas japonais lors de son départ de France, et ne débuta son apprentissage de la langue qu'une fois arrivé sur place. Il se pencha en revanche sur l'étude de l'anglais, utilisé par les missionnaires pour prêcher sans connaître la langue locale. Il put par ailleurs faire connaissance avec huit étudiants de retour d'un échange universitaire qui se trouvaient dans le même bateau que lui à destination de Yokohama. Cette rencontre lui fit anticiper les difficultés qu'il rencontrerait dans l'archipel, car il admirait les connaissances de ces étudiants autant qu'il redoutait leur non-adhésion au catholicisme :

« Ils questionnent avec beaucoup d'intelligence, étudient sans cesse, et, en raisonnant avec eux, ce qui m'a frappé le plus c'est la difficulté de ma tâche au Japon, avec des gens aussi subtils et aussi sérieux dans leurs systèmes les plus erronés. [...] Un d'entre eux surtout [...] m'attache et me préoccupe jour et nuit. Il n'y a pas de difficultés philosophiques et religieuses qu'il ne soulève². »

On voit déjà se dégager ici un goût du débat et de la confrontation d'idées, mais aussi une grande confiance intransigeante quant à sa propre foi et ses propres convictions.

1. *Société des Missions Étrangères : Compte-rendu des travaux de 1922*, p. 248-249

2. Alfred LIGNEUL et Sylvain VERRET (1904). *L'Évangile au Japon au XX^e siècle*. Paris : Librairie Poussielgue, p. 41-42.

Arrivé à Yokohama le 21 octobre³, il s'installa ensuite à Tokyo pour commencer son apprentissage de la langue japonaise avec le père Louis Sutter⁴. Avec ce dernier, il voulut fonder une association de promotion de la langue française⁵. Elle vit le jour quelques mois plus tard, sous le nom de Société franco-japonaise pour l'enseignement de la langue française⁶. Elle avait reçu l'appui des diplomates européens et des autorités japonaises, mais n'avait par conséquent pas de coloration catholique ; Ligneul affirma tout de même avoir contribué à y faire autoriser les débats politiques et religieux. Il y donna également des conférences en français, sur des sujets de langue, de littérature, puis de philosophie. En octobre 1881, l'association revendiquait « deux cent dix membres, dont quarante Européens et l'élite de la jeunesse japonaise ». Cependant, elle finit par péricliter, et en 1883 seul Ligneul continuait d'y donner des conférences⁷. Ce fut sa première expérience en tant qu'éducateur et conférencier, une carrière que Ligneul poursuivit tout du long de sa présence au Japon.

Lors de la création de cette société, Maeda n'avait que 14 ans. Né le 25 décembre 1866 dans le village de Kaji (situé dans le district actuel de Kitakanbara, département de Niigata), il était le fils d'un prêtre shintō local. Cependant, sa famille se convertit au catholicisme en 1878, et il reçut le baptême le 21 avril du père Lucien Drouart de Lezey (1849–1930)⁸. Il fut donc marqué par son héritage familial, issu d'une lignée de responsables du culte, mais aussi par une éducation catholique précoce, qui avait probablement commencé avant ses 11 ans et son baptême. On peut penser que cette double éducation incita sa famille comme les missionnaires à lui faire suivre son instruction secondaire au sein du petit séminaire de Tokyo.

3. Ibid., p. 62.

4. IRFA, Vol. 573, fol. 621-624, 12 novembre 1880

5. IRFA, Vol. 573, fol. 653-659, 20 janvier 1881

6. Nom japonais inconnu.

7. LIGNEUL et VERRET, *L'Évangile au Japon*, op. cit., p. 129-136.

8. HIROTA, "Maeda Chōta yaku *Pasukaru kansōroku kaidai*", op. cit., p. 87 ; YAMANASHI, "Ni jū seiki shotō ni okeru tenkanki no Nihon-jin katorikku kyōkai", op. cit., p. 243.

ii Les années au séminaire de Tokyo (1880–1894)

Maeda intégra probablement le séminaire peu de temps après son baptême, à la fin des années 1870. On dispose de très peu d'informations concernant directement cette période de sa vie ; cependant, on peut la reconstruire en se basant sur la manière dont s'organisait le cursus dans l'établissement. Le séminaire avait été installé en 1873 à Tsukiji, près du siège de la mission. Les premières années de l'enseignement étaient consacrées aux langues : japonais, chinois, mais surtout latin, langue de la liturgie indispensable aux aspirants prêtres. Les élèves avaient donc obligation de l'utiliser lors de leurs journées dans l'établissement, et étaient réprimandés par les missionnaires s'ils utilisaient le japonais entre eux⁹. Puis, au bout de quelques années se rajoutaient d'autres matières : histoire, géographie, littérature, sciences et philosophie. Enfin, les étudiants plus âgés intégraient le grand séminaire où ils étaient introduits à la théologie et aux questions religieuses. Le cursus couvrait une période totale d'au moins quinze ans, au terme de laquelle les étudiants devaient recevoir leur ordination comme prêtres¹⁰. Celle de Maeda survint en 1894, ce qui correspond à peu près à la durée écoulée depuis son baptême.

Là, il reçut dans un premier temps l'enseignement du père Félix Midon (MEP, 1840–1893), premier directeur de l'établissement. Mais très vite, le missionnaire fut remplacé par son collègue Ligneul. Ce dernier était en effet une recrue toute indiquée pour se charger du séminaire : il bénéficiait d'une expérience déjà longue en tant qu'enseignant à Chartres, mais également d'une grande maîtrise du latin. Il prit la succession de Midon dès son arrivée au Japon en octobre 1880, et démarra son enseignement¹¹. C'est probablement à cette période qu'il rencontra Maeda, alors âgé de 12 ans. Le séminaire disposait de plus d'autres enseignants : Ligneul était assisté pour les autres matières par certains de ses étudiants plus avancés, et il suivait même aux côtés de

9. LIGNEUL et VERRER, *L'Évangile au Japon*, op. cit., p. 174.

10. MARNAS, *La religion de Jésus ressuscitée*, op. cit., p. 540.

11. LIGNEUL et VERRER, *L'Évangile au Japon*, op. cit., p. 174-175.

ses élèves les cours de japonais. Il vantait ainsi dans ses lettres envoyées en France la bonne entente et l'esprit studieux régnant dans l'établissement, ainsi que la qualité de ces jeunes ¹².

La chronologie des années suivantes pour Maeda est difficile à déterminer, en particulier en ce qui concerne son accession à la prêtrise. On peut toutefois émettre des hypothèses. Après ses vingt ans en 1887, il dut passer un an hors du séminaire pour exercer la charge de catéchiste, afin de tester sa motivation à devenir prêtre. Puis, il revint une année supplémentaire pour étudier au séminaire. Et enfin, il put accéder à la fonction de sous-diacre, première étape vers le sacerdoce ¹³. Ce dernier événement a pu donc survenir en 1889, lorsque Maeda atteint l'âge réglementaire. Cependant, la date exacte reste floue. Le compte-rendu d'Osouf mentionne que deux étudiants du séminaire allaient être ordonnés sous-diacres à Noël 1892 ¹⁴, et il est possible que Maeda en ait fait partie. Il se peut aussi qu'il ait reçu cette fonction à Nagasaki, où plusieurs étudiants avaient été transférés en 1890 par souci d'économies et pour alléger la charge de cours de Ligneul ¹⁵. En tout cas, il poursuivit ses études pour devenir ensuite diacre, au plus tard en 1893, puis il suivit encore une année de théologie et fut ordonné prêtre avec un autre séminariste, Sotooka Kinsei 外岡金生, le 25 septembre 1894 dans la cathédrale de Tokyo : il devint ainsi le premier prêtre japonais en dehors de l'évêché de Nagasaki ¹⁶. Dans son compte-rendu pour l'année 1894, Osouf parlait de cette ordination comme d'un immense événement à l'échelle de l'archidiocèse, les fidèles venant en masse pour assister à la cérémonie au point d'empêcher certains d'entrer dans la cathédrale ¹⁷.

Maeda fit ainsi la majorité de ses études aux côtés de Ligneul. Celui-ci resta en effet à la tête du séminaire de Tokyo jusqu'à son départ du Japon en 1912. Il fut ainsi

12. Ibid., p. 185-188.

13. MARNAS, *La religion de Jésus ressuscitée*, op. cit., p. 540-541.

14. IRFA, Vol. 573, fol. 2375-2396, 5 octobre 1892

15. IRFA, Vol. 573, fol. 2271-2273, 30 janvier 1891

16. HIROTA, "Maeda Chōta yaku *Pasukaru kansōroku kaidai*", op. cit., p. 87-88.

17. IRFA, Vol. 573, fol. 2470-2471, 29 septembre 1894

le professeur de latin de Maeda, et lui apprit aussi probablement le français. Ils durent également étudier l'écriture japonaise ensemble, puisque Ligneul suivait les cours aux côtés de ses élèves. Les deux hommes furent donc très liés dans leur parcours intellectuel durant les années 1880-90. Durant ses premières années, Ligneul se consacra quasi-exclusivement à ses activités d'enseignant. Une lettre de 1884 témoigne d'une certaine monotonie et d'une surcharge de travail qui semblent le démoraliser :

« Vous me demandez ce que je fais, l'ordre de mes journées. Rien d'extraordinaire. La méditation à mes garçons, la messe, le catéchisme ou l'instruction pratique à mes filles — déjeuner — classe de théologie — bréviaire — classe de latin — examen particulier — voilà pour la matinée. Le soir, je prends une leçon de chinois-japonais en même temps que les enfants — classe de chant — chapelet — classe de latin — lecture spirituelle — préparation de l'instruction du lendemain — souper — bréviaire — oraison. Voilà le quotidien. Le mercredi, promenade ; les samedis et veilles de fêtes, confession des enfants. Le reste du temps, visites à faire ou à recevoir, affaires de toutes sortes, malades, mariages etc. Voilà comme je passe ma vie : à ne rien faire, et à n'avoir le temps de rien. Autrefois je veillais ; je ne le fais plus ¹⁸. »

Cependant, la situation évolua pour lui en 1885 lorsqu'il fut chargé de s'occuper de la presse catholique. Assisté par deux de ses étudiants dont son traducteur attitré Mishima Yoshitada 三島良忠, il se consacra à la rédaction de plusieurs périodiques, comme le mensuel *Tenshu no banpei* 『天主の番兵』 (Le Soldat de Dieu), tiré jusqu'en 1889. Il y fit également publier une grande partie de ses premiers ouvrages, fournis en supplément, sur des sujets de morale, de liturgie, de théologie ou sur des sujets plus généraux. Parmi les autres ouvrages qu'il publia, il est toutefois à noter qu'il était capable de produire des traductions de titres français en japonais. Ce fut le cas en

18. LIGNEUL et VERRET, *L'Évangile au Japon*, op. cit., p. 191-192.

1888 du *Kinsho* : *ichimei Kenson no michibiki* 『金書：一名・謙遜の道引』 (Livre d'or ou l'humilité mise en pratique), adaptation d'un livre de vertu catholique en vogue en France au XIX^e siècle. Son propre niveau de langue était donc suffisant pour produire par lui-même des livres en langue locale pour la mission¹⁹. Son activité dut ralentir cependant en 1890 pour causes de maladie : il tomba gravement malade au point de devoir recevoir l'extrême-onction. Il put néanmoins guérir et reprendre ses activités pleinement à partir de 1891²⁰. C'est à ce moment-là que Maeda remplaça Mishima pour devenir son traducteur, et qu'ils commencèrent leur collaboration éditoriale.

iii Les premières collaborations (1893–1903)

La collaboration proprement éditoriale entre les deux hommes démarra en effet après la publication de *Kyōiku to shūkyō no shōtotsu* par Inoue en 1893. Maeda publia rapidement une critique du livre dans la *Kōkyō-zasshi* 『公教雜誌』 (Revue catholique), mais c'est l'ouvrage *Shūkyō to kokka* (1893) qui constitua leur premier travail à quatre mains. Il ne put jamais paraître en raison de la censure, mais la collaboration entre les deux ne s'arrêta pas pour autant. Elle reprit une fois Maeda devenu prêtre, en 1896, et s'intensifia même précisément à ce moment-là. Le Bibliothèque de la Diète annonce un total de 30 ouvrages publiés par Ligneul et Maeda entre 1893 et la fin 1902 ; Ligneul, quant à lui, faisait mention de quarante-deux brochures dans un courrier de mai 1902. Les livres présentaient leur travail de deux manières distinctes : Ligneul s'occupait de l'écriture du texte (*cho* 著) ou de sa dictée (*kōjutsu* 口述), tandis que Maeda était soit le traducteur (*yaku* 訳), soit le preneur de notes (*hikki* 筆記). Dans le même courrier, Ligneul décrivait ainsi la répartition des tâches :

« Avec mon traducteur, mon élève et mon confrère, nous en sommes main-

19. LAUNAY, ÉVRARD et PAPINOT, *Liste des ouvrages publiés par les missionnaires des Missions étrangères au Japon et par les prêtres japonais*, op. cit.

20. LIGNEUL et VERRERET, *L'Évangile au Japon*, op. cit., p. 140.

tenant [...] à notre 42^e volume. Afin d'aller plus vite, nous avons inauguré, ce printemps, un nouveau système. Mon homme prépare sa traduction avec soin. Il la parle, et nous prenons un sténographe. Cela nous permet de faire double besogne²¹. »

On voit ici la manière dont il concevait sa relation avec Maeda. Celui-ci restait un « élève », probablement un héritage de leur position respective au séminaire ; pour autant, il était aussi un « confrère », référence à son statut de prêtre. Enfin, en ce qui concerne leur relation professionnelle, Maeda était présenté explicitement comme un « traducteur », signe qu'il ne participait pas directement à l'élaboration des textes de Ligneul, mais qu'il demeurait essentiel à l'élaboration de la publication finale en japonais. La relation entre les deux clercs n'était donc pas véritablement égale, Ligneul semblant se voir comme l'enseignant. Cependant, ce qui transparaît de cette description est aussi une vraie coopération, où Maeda ne se contentait pas d'être un assistant mais participait aux prises de décisions. D'ailleurs, dans son compte-rendu pour l'année 1902, le futur archevêque de Tokyo Pierre Mugabure (1850–1910) confirmait cette idée :

« M. Ligneul, l'infatigable apôtre de la polémique religieuse, et le P. Maeda, son habile collaborateur, ont publié, tantôt ensemble, tantôt séparément, une brochure chaque mois ou à peu près, sur différents sujets, le plus souvent amenés par les circonstances. Dernièrement un journal influent de Tokio rendait à M. Ligneul un hommage bien mérité. Après avoir signalé plusieurs ouvrages sortis de la plume de notre confrère, l'auteur de l'article ajoutait : "Comme controversiste, M. Ligneul n'a peut-être pas son égal dans l'Eglise chrétienne au Japon. Parmi les objections lancées contre le chris-

21. Ibid., p. 163.

tianisme, il en est bien peu auxquelles il n'ait pas répondu avec une grande compétence²²." »

Dans cet extrait, c'est Ligneul qui est davantage mis en avant, Maeda étant relégué au rang d'« habile collaborateur ». Cela peut s'expliquer en partie par le fait que le courrier d'Osouf était adressé à l'administration parisienne des MEP, probablement plus familière avec le missionnaire issu de leurs rangs. De plus, c'est lui qui tirait selon Osouf le prestige de ces publications à travers leurs recensions dans la presse. Cependant, le fait que la lettre fasse mention de Maeda est significatif de son importance : il avait une place essentielle dans la rédaction et la publication aux côtés de Ligneul, les livres étant publiés explicitement « ensemble » et pas seulement sous la direction de ce dernier. On voit donc bien que la répartition des tâches entre les deux n'était certes pas tout à fait égale, mais qu'elle mettait tout de même Maeda en valeur dans le processus de publication.

Ce dernier eut d'autres activités éditoriales, indépendantes de Ligneul, jusqu'en 1900. Il fut l'auteur dès 1894 d'un ouvrage de littérature consacré au poète Matsunaga Teitoku 松永貞徳 (1571–1654), *Teitoku Hōkan* 『貞徳宝鑑』 (Trésor de Teitoku), et l'éditeur d'un livre du père Drouart de Lezey, qui l'avait baptisé en 1878, intitulé *Shinri no hongon* 『真理之本原』 (La vraie source de la vérité). Il était donc un acteur bien intégré du monde du livre catholique dès les années 1890. Quant à Ligneul, il continua de contribuer à la presse catholique, mais aussi à enseigner au séminaire de Tokyo dont il restait le directeur. Il poursuivait par ailleurs ses conférences pour espérer propager ses idées²³.

22. IRFA, Vol. 574, fol. 111-140, 05 octobre 1902

23. LIGNEUL et VERRER, *L'Évangile au Japon*, op. cit., p. 150-151.

iv Prise d'autonomie de Maeda et tensions avec les MEP (1900–1907)

Dans les années 1900, Ligneul et Maeda avaient acquis une réputation solide au sein du monde intellectuel et médiatique. Leurs nouvelles publications faisaient fréquemment l'objet de recensions dans la presse, comme dans le *Asahi Shimbun* ou le *Yomiuri Shimbun*. Surtout, en 1901, Ligneul fut invité à donner une série de conférences à l'Université Impériale de Tokyo, sur des thématiques de philosophie de l'enseignement²⁴. Cela témoigne du fait que Ligneul était devenu une figure importante du débat intellectuel au Japon : en ayant l'occasion de s'exprimer au sein d'une institution d'enseignement prestigieuse, il s'assurait une certaine respectabilité et une réputation d'auteur et de penseur important de l'époque.

Maeda, pour sa part, se mit à monter en grade dans la hiérarchie de l'Église catholique à cette époque. Il devenait en effet le fer de lance d'une nouvelle génération de clercs, destinée à prendre la place à terme des missionnaires des MEP²⁵. Il continuait certes son travail aux côtés de Ligneul : les deux continuèrent de publier un grand nombre d'ouvrages en commun jusqu'en 1907, et collaborèrent sur la série de conférences citées plus tôt²⁶. Ligneul tenait Maeda pour absolument essentiel dans la poursuite de ses travaux, et ne tarissait pas d'éloges à son propos. En 1907, après que Maeda eût quitté sa fonction de prêtre, Ligneul regrettait ainsi son départ dans un entretien avec la revue *Taiyō* 『太陽』 (Le Soleil).

« M. Maeda était mon traducteur. Il était mon secrétaire. Et puis, il était mon conseiller. Par ailleurs, tant que nous étions ensemble, je pouvais m'enquérir librement des nouveaux événements du monde, et lui pouvait me permettre de relayer ce que je pensais auprès de vos compatriotes. Depuis

24. Ibid., p. 161.

25. YAMANASHI, "Ni jū seiki shotō ni okeru tenkanki no Nihon-jin katorikku kyōkai", op. cit., p. 245-246.

26. IRFA, Vol. 574, fol. 173-190, 20 août 1903

que M. Maeda est parti, je n'ai pas pu chercher quelqu'un qui puisse le remplacer. Je prévois de rédiger un nouveau livre, mais j'ai beau me concentrer sur la préparation, je me trouve bien embêté pour cette raison²⁷. »

Ce témoignage a posteriori confirme que Maeda n'était pas un simple traducteur de Ligneul : il était son principal canal de communication avec la société japonaise, à la fois pour connaître son état et faire connaître ses opinions. Il semble donc que Maeda continua jusqu'au bout de collaborer avec Ligneul et de lui être indispensable.

Mais en parallèle, il se mit à publier de plus en plus fréquemment en son nom propre. La liste fournie par les MEP mentionne ainsi treize titres entre 1900 et 1907. On y trouve une série de cinq sur des concepts catholiques : *Kyūrei* 『救霊』 (Salut), *Shi* 『死』 (Mort), *Shimpan* 『審判』 (Jugement), *Tengoku* 『天国』 (Paradis) et *Jigoku* 『地獄』 (Enfer). Le reste de sa production indépendante concernait des questions de philosophie, notamment française, mobilisée à des fins morales²⁸. Il était également très actif dans la presse catholique, notamment le bimensuel *Koe* 『聲』 (La Voix), principal organe de presse catholique. Il y publia de très nombreux articles en utilisant plusieurs noms d'emprunt faisant référence dans leur majorité à la province d'Echizen d'où il était originaire.

Mais surtout, un autre titre témoignait de son influence grandissante dans l'Église. En 1903, il lançait en effet son propre mensuel, sous le titre *Tsūzoku shūkyō-dan* 『通俗宗教談』 (Discussions religieuses pour tous). Ce périodique était décrit par Maeda comme une « initiative personnelle », sans rapport avec l'Église : il s'agissait pour lui de faire valoir ses opinions sans concurrencer *Koe*. On y trouvait des articles en français et en japonais, rédigés pour la plupart par Maeda lui-même, mais aussi par des

27. 前田君は通弁人でありました。書記でありました。そして顧問役でありました。それで前田君が自分と同居してられる間は、自由に世間の新しい出来事をも聞き取り、自由に思う考えを貴国人に取次いで貰う事も出来ました。前田君がここを出て以来、其代わりとなるような人は探しても有りません。只今も何か著述をするつもりで、起草していますけれどもこんな訳で実に困っている次第です。(Cité dans YAMANASHI, "Ni jū seiki shotō ni okeru tenkanki no Nihon-jin katorikku kyōkai", op. cit., p. 274)

28. LAUNAY, ÉVRARD et PAPINOT, *Liste des ouvrages publiés par les missionnaires des Missions étrangères au Japon et par les prêtres japonais*, op. cit.

missionnaires des MEP, en particulier Ligneul ou Clément Lemoine (1869–1941), directeur de *Koe*. Surtout, des prêtres japonais influents y débutèrent leur carrière éditoriale, comme le jésuite Tsuchihachi Yachita 土橋八千太 (1866–1965), nommé directeur de l'université Sophia (*Jōchi daigaku* 上智大学) en 1940, ou Hayasaka Kyūnosuke 早坂久之介 (1883–1976), premier évêque japonais à Nagasaki en 1927. Enfin, elle donnait l'occasion à Maeda de dialoguer avec d'autres revues et figures de premier plan du christianisme japonais de cette époque, en particulier la revue unitarienne *Rikugō zasshi* 『六合雜誌』 (Univers), ou le mensuel d'Uchimura Kanzō *Seisho no kenkyū* 『聖書の研究』 (Etudes bibliques)²⁹. Au total, on constate que *Tsūzoku shūkyō-dan* conférait à Maeda un rôle majeur au sein du monde intellectuel catholique, et marquait sa prise d'autonomie vis-à-vis des MEP.

Ce nouveau positionnement de Maeda reçut un accueil mitigé auprès des MEP. Sa revue était clairement bien perçue par une partie des missionnaires, comme en témoignent la participation des auteurs cités plus haut, la présentation de la revue par Osouf comme quasi-officielle dans ses compte-rendus annuels³⁰, ainsi que d'autres témoignages. On peut par exemple citer celui du père Defrennes, en poste à Iwate, qui notait en 1904 que « tous les chefs de famille sont abonnés à la publication périodique du P. Maéda [sic.], si intéressante et si instructive pour ces gens un peu grossiers de la campagne³¹. » Cela reflète le succès du magazine auprès d'un public rural, éloigné du centre de la mission à Tokyo, mais aussi que le prêtre français le jugeait assez favorablement pour le mentionner dans son rapport comme un levier efficace d'évangélisation.

Cependant, Maeda rencontrait l'hostilité d'une majorité de ses confrères, qui voyaient ce travail intellectuel comme secondaire pour la mission par rapport aux œuvres de charité comme l'éducation primaire ou la santé.

29. YAMANASHI, "Ni jū seiki shotō ni okeru tenkanki no Nihon-jin katorikku kyōkai", op. cit., p. 243-248.

30. Ibid., p. 244.

31. IRFA, Vol. 575, fol. 505-521, 26 septembre 1904

« Avec mon professeur [M. Ligneul], en même temps que nous éditions des ouvrages minutieux par nos propres moyens, nous assurions la promotion du dogme tout en préparant des conférences à la Société Impériale d'Éducation ou à l'Université impériale sur d'autres sujets comme les sciences de l'éducation, la psychologie ou la psychologie ; mais en faisant cela, nous suscitons l'ire des autres missionnaires chaque jour un peu plus. Nous en fîmes même une fois l'expérience douloureuse : alors que nous leur soumettions notre nouveau livre, tous quittèrent la salle de réception sans le prendre, en laissant les exemplaires ostensiblement sur la table³². »

Ce témoignage, inséré dans une réédition de 1923 de l'ouvrage des deux prêtres *Himitsu kessha* 『秘密結社』 (Les sociétés secrètes), traduit *a posteriori* le décalage ressenti par Maeda vis-à-vis des MEP, et le manque d'appréciation de son travail³³. Il semble qu'il ait donc souffert de conserver une position subalterne au sein de l'Église, alors même qu'il déployait ses efforts pour propager la doctrine catholique au sein de l'opinion publique et de l'élite intellectuelle.

Cette fracture entre Maeda et sa hiérarchie grandit au moment de la guerre russo-japonaise. Il publia dans *Tsūzoku shūkyō-dan* deux articles en français, vraisemblablement destinés à ses confrères des MEP, à propos de l'évolution de la mission durant et après la guerre. Il y estimait que la victoire future du Japon devrait entraîner un changement radical dans les méthodes d'évangélisation, dénonçant en creux la stratégie

32. [リギョール]先生と共に相計り、細々ながら自費出版をなすと同時に、帝国教育会とか、帝国大学などにおいて教育学、心理学、哲学などの科外講演をなすしつつ、吾々兩人の主義を宣伝していたところが、益々他の宣教師達の反感を買い、或時の如き、吾々より謹んで新刊書を呈上したのに、それを受取らずに、故さら応接室のテーブルの上に遺して行くと云うような皮肉な目にまであったのである。(Cité dans YAMANASHI, "Ni jū seiki shotō ni okeru tenkanki no Nihon-jin katorikku kyōkai", op. cit., p. 248)

33. Yamanashi relativise ce témoignage en soulignant les compliments reçus par Maeda au sujet de ses livres par l'archevêque de Tokyo; on peut également ajouter à cet élément ses publications dans la presse catholique française, signe que les MEP lui faisaient suffisamment confiance pour le laisser s'exprimer au nom du clergé japonais, ou encore le fait qu'il dirigeait l'association des étudiants catholiques.

infructueuse appliquée par les MEP jusque-là et centrée sur les milieux villageois, ruraux et modestes³⁴. Maeda prenait donc de plus en plus ses distances vis-à-vis des missionnaires français, qui avaient alors le contrôle quasi-exclusif de l'Église japonaise (à l'exception de l'île de Shikoku, confiée en 1904 aux Dominicains espagnols).

Finalement, une crise éclata en 1906, lors de la venue de l'évêque américain du Maine William O'Connell (1859–1944). Envoyé par le pape Pie X (1835–1914), il avait notamment pour mission de forcer la hiérarchie locale à accepter l'accueil des jésuites en vue de la création d'un établissement d'enseignement supérieur, ce qui finit par aboutir en 1912 avec l'Institut Sophia (*Jōchi gakuin* 上智学院, future université Sophia). Cela induisait un changement de direction de la mission vers une évangélisation des élites, conforme à celle que Maeda appelait de ses vœux. Il remercia ainsi O'Connell en janvier 1906 dans *Tsūzoku shūkyō-dan*, à travers un éditorial appuyant ses propositions, intitulé « La société japonaise et l'ambassadeur pontifical » (*Nihon shakai to Kyōkō shisetsu* 日本社会と教皇使節). Il y attaquait ouvertement les missionnaires des MEP en saluant le travail d'O'Connell : « Je n'ai aucune hésitation à dire que ce que les missionnaires n'ont pu obtenir jusqu'ici malgré deux ou trois décennies de travail acharné, son Excellence l'ambassadeur l'a obtenu d'un coup, immédiatement après son arrivée au Japon³⁵. »

Ces critiques furent cependant perçues comme excessives et déloyales par ses confrères étrangers. Alphonse Heinrich, prêtre marianiste directeur d'une école à Tokyo, s'étonna ainsi de son ingratitude : en se retournant contre les missionnaires, il reniait l'éducation qu'ils lui avaient inculquée « de manière désintéressée » et oubliait ce qu'il leur devait³⁶. Mais surtout, Maeda dut subir le désaveu de son mentor Ligneul. Celui-ci écrivit dans le même numéro de *Tsūzoku shūkyō-dan* pour le critiquer et réaffirmer la position des MEP quant aux méthodes d'évangélisation catholique. Ce désaveu

34. YAMANASHI, "Ni jū seiki shotō ni okeru tenkanki no Nihon-jin katorikku kyōkai", op. cit., p. 250-251.

35. 今日まで同教宣教師達が刻苦精励二三十年に及びても獲得すること出来なかった所、使節閣下は来朝早々一挙にして之を獲得したと断ずるに憚らぬものである。(Cité dans *ibid.*, p. 265)

36. *Ibid.*, p. 270.

força Maeda à s'excuser dès le numéro suivant : sans se rétracter complètement, il reconnut sa maladresse et sa défaillance morale, et annonça la fin du mensuel³⁷. La tentative de Maeda pour s'émanciper de la tutelle des missionnaires fit donc long feu, ce qui démontre que malgré sa montée en grade, il ne pouvait encore tout à fait faire face seul à leur influence.

v Départ de l'Église, départ du Japon (1907–1939)

La brouille entre Maeda et les missionnaires marqua le début de la fin de sa carrière ecclésiastique. Après 1906, il ne publia plus aucun ouvrage avec Ligneul : celui-ci choisit un nouveau collaborateur parmi ses anciens étudiants du séminaire, le laïc Yamaguchi Shikazō 山口 鹿三 (1870–1953). En 1907, après avoir enseigné dans des écoles catholiques pendant quelques mois, Maeda quitta ses fonctions de prêtre pour pouvoir se marier avec celle qui devint Maeda Yukiko 前田 雪子 . Yamanashi note qu'au-delà de ces raisons sentimentales, on peut voir dans cette décision un échappatoire face à sa position déclinante au sein de l'Église. Il fut par la suite interprète au Ministère des Affaires Étrangères, puis il intégra l'Université de Keiō où il devint enseignant de philosophie, de français et de latin jusqu'à sa mort en 1939³⁸. Il publia plusieurs ouvrages, notamment une traduction commentée des *Pensées* de Pascal en 1914, ainsi que divers manuels et dictionnaires de langue. Il ne rompit pas totalement avec l'Église catholique cependant : comme le montre la liste d'ouvrages des MEP au Japon produite en 1917, il resta un auteur majeur aux yeux des missionnaires³⁹, et il ne renonça jamais à sa foi catholique⁴⁰. Par ailleurs, comme le démontrent des propos plus tardifs, il conserva son admiration pour Ligneul, en continuant notamment de le considérer comme son « professeur » durant les décennies suivantes (cf p. 13) et en

37. Ibid., p. 266.

38. Ibid., p. 273.

39. LAUNAY, ÉVRARD et PAPINOT, *Liste des ouvrages publiés par les missionnaires des Missions étrangères au Japon et par les prêtres japonais*, op. cit.

40. HIROTA, "Maeda Chōta yaku *Pasukaru kansōroku kaidai*", op. cit., p. 88.

faisant rééditer certains de leurs ouvrages.

Ligneul semble avoir souffert psychologiquement de cette rupture. Il arrêta toute publication durant plusieurs mois, puis reprit à un rythme ralenti malgré la présence de Yamaguchi pour l'épauler. Surtout, comme on l'a déjà mentionné, il se lamentait publiquement d'avoir perdu sa source d'informations première sur l'état de la société japonaise (cf p. 11).

Un dernier épisode est à noter quant à la présence de Ligneul au Japon. Le 4 novembre 1909, le missionnaire Jean Guérin (1871–1930) annonça sa démission des MEP au siège parisien, dénonçant certaines des décisions de l'archevêque Pierre Mugabure à son égard. Dans la semaine qui suivit, une vague de courriers fut également envoyée par les confrères de Guérin pour le soutenir et appuyer ses griefs contre Mugabure : tous dénoncèrent une gestion tyrannique de l'archidiocèse, ainsi que des décisions illogiques ou injustifiées. Un courrier fait exception : celui de Ligneul, qui, tout en déplorant le départ de Guérin, ne faisait aucun commentaire supplémentaire sur Mugabure et se contentait de résumer les solutions possibles à cette crise⁴¹. De fait, Mugabure dut rentrer en France dès la fin novembre, et on dut lui chercher un successeur. Certains missionnaires évoquèrent Ligneul parmi les noms possibles, comme par exemple Clément Lemoine, qui nuancait cependant cette idée en regrettant son manque d'implication dans l'administration de la mission. L'argument principal en sa faveur était sa position consensuelle et le fait qu'il était estimé autant par les Français que par les Japonais⁴². Ce fut finalement François Bonne qui fut choisi et consacré en 1910. Finalement, Ligneul quitta le Japon en 1912 pour s'installer à la procure des MEP à Hong Kong. Là, il continua de publier des ouvrages principalement en japonais, et il resta en lien avec la communauté japonaise locale. Il y mourut en 1922.

41. IRFA, Vol. 574A, fol. 61, 10 novembre 1909

42. IRFA, Vol. 574A, fol. 98(1), pas de date

L'étude du parcours de Maeda et Ligneul nous montre la proximité de ces deux personnages durant le quart de siècle que dura la formation de prêtre de Maeda puis leur collaboration intellectuelle et éditoriale. Le Japonais en tira une très grande partie de son bagage théologique, comme on le voit dans sa carrière ecclésiastique, mais aussi linguistique et philosophique, en témoigne son choix de devenir interprète puis professeur de philosophie française ; le Français, quant à lui, put profiter d'un moyen de poursuivre son travail de missionnaire et de propager la doctrine catholique au plus grand nombre. Mais au-delà de ces bénéfices mutuels, les deux semblent avoir entretenu une relation très proche et confiante, et avoir eu un respect l'un pour l'autre y compris après qu'ils eurent chacun quitté l'Église japonaise. En cela, ils incarnent les mises en contact permises par la mission au XIX^e siècle, sur le plan social comme intellectuel.

Un catholicisme intransigeant : Ligneul et Maeda face à leurs adversaires

Après l'éclatement de la polémique sur le « conflit entre éducation et religion » en 1893, la hiérarchie catholique japonaise tirait la sonnette d'alarme : l'archevêque de Tokyo Pierre-Marie Osouf, mais aussi Alfred Ligneul et Maeda Chōta, faisaient le constat que le catholicisme rencontrait une opposition de plus en plus nombreuse et virulente dans l'archipel, portée par une série de groupes concurrents, et surtout par le philosophe Inoue Tetsujirō. C'est d'abord pour contrer cette opposition que furent construits les écrits de Ligneul et Maeda, ainsi que pour la discréditer.

Pour se positionner, les deux prêtres adoptèrent une attitude très intransigente : on constate dans leur argumentaire un refus de toute ouverture aux autres groupes religieux, ainsi qu'une volonté d'attaquer leurs adversaires. Cette intransigeance renvoie à une position habituelle dans l'Église catholique au XIX^e siècle. En effet, celle-ci était dominée depuis les années 1850 par un courant de pensée conservateur, refusant toute transaction avec ses opposants et avec la modernité libérale. C'est ainsi que les papes Pie IX (1846–1878) et Léon XIII (1878–1903) tentèrent de définir un corpus idéologique permettant de solidifier cette position, incarné notamment dans le *Syllabus* de 1864 et son rejet de toute forme d'accomodement à la modernité¹. Dans le

1. Sylvain MILBACH (2014). "Catholicisme intransigeant et catholicisme libéral au XIX^e siècle". In :

même temps, les catholiques étaient appelés par Rome à résister aux pressions politiques de tous ordres, incarnées par exemple par la République laïque en France ou le *Kulturkampf* en Allemagne (1871–1887). Au Japon, les missionnaires poussèrent les premiers convertis de Kyūshū dans les années 1860 à adopter une attitude similaire de résistance et d'intransigeance, ce qui aggrava les tensions déjà existantes entre groupes religieux au sein de ces communautés rurales².

Ligneul et Maeda se placèrent dans la droite ligne de ce mouvement dans leurs écrits. Il s'agira dans ce chapitre de comprendre quels adversaires ils désignèrent pour le catholicisme au Japon, et par quels moyens ils tentèrent de les attaquer. On montrera que leur entreprise visait avant tout à contrer les discours en vogue dans le Japon des années 1890, afin d'agir comme relais de Rome dans l'archipel et d'y affirmer leur propre doctrine et leur propre autorité. On verra tout d'abord qu'ils concentrèrent leurs attaques sur la figure d'Inoue Tetsujirō, dont ils firent directement et indirectement leur adversaire principal. Les attaques de ce personnage permirent à Ligneul et Maeda de se placer en porteurs d'une vérité catholique universelle et intransigeante, s'opposant à l'unitarisme et au dialogue interreligieux en vogue à la fin du XIX^e siècle, ce que l'on étudiera dans un deuxième temps. Enfin, on s'intéressera à leur autre adversaire, probablement nommé de manière plus explicite et dénoncée tant sur le plan intellectuel que moral : le « matérialisme. »

i Inoue Tetsujirō, l'ennemi du christianisme

Les écrits de Ligneul et Maeda visèrent avant tout à critiquer un personnage : le philosophe Inoue Tetsujirō. Il fut l'initiateur de la polémique sur « le conflit entre éducation

Histoire du christianisme en France. Sous la dir. d'Alain TALLON et Catherine VINCENT. Armand Colin. Chap. 21, p. 342-344.

2. NOGUEIRA RAMOS, *La foi des ancêtres*, op. cit., p. 349-367 ; Martin NOGUEIRA RAMOS (2021). "Entre la France et le Japon, entre l'enfer et le paradis. Les premiers convertis au catholicisme (1865–1875)". In : *D'un empire, l'autre. Premières rencontres entre la France et le Japon au XIX^e siècle*. Sous la dir. de François LACHAUD et Martin NOGUEIRA RAMOS. Paris : Ecole Française d'Extrême-Orient, p. 234-246.

et religion » durant les années 1890. Combinant sa connaissance du confucianisme et de la philosophie allemande, il mobilisa notamment le Rescrit impérial sur l'éducation adopté en 1890 pour affirmer l'incompatibilité de l'éducation chrétienne avec la culture locale. Il n'est donc pas étonnant que les deux prêtres le prirent constamment pour cible dans leurs écrits, par des moyens directs et indirects : il s'agissait de discréditer cette figure centrale des discours antichrétiens de l'époque.

Un philosophe brillant et influent

Troisième fils du médecin Funakoshi Shuntatsu 船越俊達, Tetsujirō naquit en 1855 dans la province de Chikuzen (actuel département de Fukuoka). Après quelques années consacrées à l'étude des classiques confucéens, il débuta en 1868 l'apprentissage de l'anglais, qu'il poursuivit à Nagasaki en 1871. Puis, il s'installa en 1875 à Tokyo, où il intégra la Tokyo Kaisei Gakkō 東京開成学校 (transformée en Université de Tokyo en 1877) et y obtint un diplôme de philosophie en 1880. Il débuta alors sa carrière d'enseignant dans cette discipline, et publia ses premiers ouvrages à partir de 1883³.

Cependant, sa formation se poursuivit en Europe : de 1884 à 1890, il partit étudier en Allemagne, abordant la philosophie, les sciences et un grand nombre de langues anciennes (latin, grec, sanskrit) et modernes (allemand, français, italien). Dans ce contexte, il rencontra un certain nombre des figures de la philosophie occidentale de l'époque, dont l'Anglais Herbert Spencer (1820–1903), père de l'évolutionnisme philosophique, qui exerça une grande influence sur sa pensée. De retour au Japon en 1890, il réintégra l'Université Impériale à Tokyo, où il conserva sa chaire de philosophie et sa domination sur le paysage philosophique japonais jusqu'à sa retraite en 1923⁴.

Tetsujirō fut donc la figure dominante du débat intellectuel sur la place du christianisme dans la société japonaise de la fin du XIX^e siècle. Il en fixa les termes dans

3. Winston DAVIS (1976). "The Civic Theology of Inoue Tetsujirō". In : *Japanese Journal of Religious Studies* 3.1, p. 7.

4. Ibid., p. 7-8.

son ouvrage *Kyōiku to shūkyō no shōtotsu* en 1893. Son propos portait essentiellement sur l'incompatibilité fondamentale, selon lui, entre pensée chrétienne et pensée japonaise. Il prenait comme point de départ le Rescrit impérial sur l'éducation de 1890, considéré comme fondement de l'éthique nationale. Le christianisme s'éloignait selon lui du texte en tout point, car il s'opposait aux valeurs confucéennes de centralité de l'État, d'attachement à l'ordre social et de primauté du monde matériel⁵. Mais surtout, le philosophe ciblait l'égalitarisme chrétien : la conception d'êtres humains égaux sous l'égide de Dieu entraînait en contradiction avec l'importance des hiérarchies sociales inscrite dans le confucianisme, mais aussi avec la nécessité de loyauté envers l'empereur. Cela constituait selon Tetsujirō la principale raison de l'incompatibilité entre pensée japonaise et christianisme⁶.

L'ouvrage de Tetsujirō reçut un accueil très favorable dans la presse, et provoqua de nombreuses réactions du monde intellectuel : dès la fin 1893, un livre fut compilé par Seki Kōsaku 関臯作, réunissant les principaux textes écrits en réaction à son ouvrage⁷. Nécessairement, Ligneul et Maeda perçurent vite la menace qu'il constituait. Dans le rapport annuel de Pierre-Marie Osouf aux MEP en octobre 1893, Ligneul alertait ainsi la direction de sa société (cf annexe p. 111) : le livre de Tetsujirō contenait « tout ce qu'il y a dans l'esprit et dans le cœur des Japonais [...] contre le Christianisme et les étrangers, » et avait connu « en l'espace de quelques semaines un succès immense. » Par conséquent, il alimentait les discours antichrétiens, en l'occurrence anticatholiques, et constituait de ce fait un ennemi à abattre pour l'Église. Ligneul concluait son propos par un état alarmant de la presse catholique au Japon, incapable selon lui de contrer une vague de publications hostiles, surtout de penseurs confucéens et plus rarement

5. PARAMORE, *Ideology and Christianity in Japan*, op. cit., p. 149.

6. Ibid., p. 150-152.

7. Kōsaku SEKI, éd. (1893). *Inoue hakushi to kirisuto-kyō-to : sei, zoku. Ichimei "Kyōiku to shūkyō no shōtotsu" tenmatsu oyobi hyōron* 井上博士と基督教徒・一名「教育と宗教の衝突」顛末及評論 (*Le Docteur Inoue et les chrétiens : Compte-rendus et commentaires de "Le conflit entre éducation et religion"*). Tetsugaku Shoin, à noter que la première contribution de Maeda au débat, publiée dans *Nihon kōkyō zasshi* 『日本公教雜誌』 (Le magazine catholique japonais), est incluse dans le livre.

bouddhistes, dans la lignée de Tetsujirō. Si cet appel doit certainement être lu comme une demande implicite d'aide financière et humaine envers le siège parisien des MEP, il faut aussi y voir la raison de sa collaboration avec Maeda et de l'intensification de leurs publications.

L'entreprise de réfutation directe par Ligneul et Maeda

Les deux prêtres se lancèrent donc avant tout dans une entreprise de dénigrement systématique d'Inoue. Celle-ci commença avec *Shūkyō to kokka* (1893), sous-titré précisément « Une réfutation de la théorie sur le conflit entre éducation et religion » (*Kyōiku to shūkyō no shōtotsu-ron no hanbaku* 教育と宗教の衝突論の反駁) en référence à l'ouvrage visé. Dans leur préface, ceux-ci se défendaient de toute hostilité personnelle envers le philosophe :

« À nos yeux, s'il y a dans ce bas monde des représentants de la bêtise, il ne s'agit pas du Dr. Inoue ; s'il y a des opinions qui plient la vérité aux modes de l'époque, ce ne sont absolument pas celles de M. Inoue Tetsujirō. Nous vous prions, chers lecteurs, de bien saisir cela, et comprenez aussi que nous n'attaquons pas la personne du Dr. Inoue, ni ne ripostons à ses écrits : car les attaques personnelles sont une marque de couardise⁸. »

Le procédé rhétorique est ici limpide : il s'agit de mieux mettre en valeur le contradicteur, en l'occurrence Tetsujirō, et de faire preuve de magnanimité, afin de pouvoir renforcer encore ses arguments dans les pages suivantes. Toujours est-il que Ligneul et Maeda prétendent ne pas vouloir le cibler personnellement mais bien se concentrer

8. 余輩の眼中には天下愚俗の代表者はあれども、井上博士なるものはなし、曲学阿世の説はあれども、井上哲次郎君の説はなし、読者願くは之を了知して、余輩が決して井上博士其人を攻撃し、若くは其書を反駁したるにあらざるとを察せられよ、人身攻撃の如きは、卑怯の所為なり (Alfred LIGNEUL et Chōta MAEDA [1893]. *Shūkyō to kokka. Ichimei Kyōiku to shūkyō no shōtotsu ron no hanbaku* 宗教ト国家・一名教育と宗教の衝突論の反駁 (*Religion et État, ou une réfutation de la théorie sur le conflit entre éducation et religion*). Tokyo : Maeda Chōta (auto-édition), p. iii)

sur ses idées. Par conséquent, *Shūkyō to kokka* (1893) se concentre sur la seule réfutation des arguments d'Inoue : le livre convoque des citations de ce dernier, page par page, et y oppose les arguments des deux auteurs. Certes, une partie des citations est entrecoupée d'attaques ou de commentaires. Par exemple, lorsque Tetsujirō évoque le caractère monothéiste du christianisme, Ligneul et Maeda insèrent des remarques entre parenthèses au milieu du texte original :

« La religion de Jésus est un monothéisme (*oui, mille fois oui, comme vous dites*) : en dehors du Dieu unique auquel ses fidèles croient, ils ne révèrent personne, ni la grande déesse Amaterasu (*qui n'est pas un vrai dieu*), ni le Bouddha Amida (*idem*), ni aucun kami, ni aucun Bouddha (*il est bien naturel que nous ne les révérions pas, car nous croyons que ce ne sont pas des dieux*). Le monothéisme, tel une tyrannie, fait de son Dieu unique le maître de toutes choses (*un Dieu, si c'en est un, sera nécessairement un être omnipotent*), ne reconnaît aucune autre divinité (*selon la logique, il est certain qu'il n'y a pas d'autre Dieu*), et ne permet pas aux dieux de cohabiter dans le même territoire (*mais un être qui n'est pas un dieu peut-il seulement être associé au seul vrai Dieu ?*). Seul le Dieu de sa propre religion est reconnu comme véritable (*c'est pourquoi nous croyons en lui si obstinément*), tandis que parmi ceux que révèrent les autres religions, aucun n'est regardé comme tel (*le vrai Dieu est unique, et il ne peut qu'être unique : et s'il l'est bien, comment se pourrait-il que les dieux des autres religions soient également vrais ?*). [...] La religion de Jésus, qui est monothéiste, provoquera *in fine* des changements très radicaux⁹. »

9. 耶蘇教は唯一神教にて、(然り、尤も然り、仰の通なり) 其徒は自宗奉する所の一個の神の外は、天照大神も、(實際神でなければなり) 阿弥陀如来も、(是れも) 如何なる神も、如何なる仏も、決して崇敬せざるなり、(神にあらずと信する故、崇敬せざるは当然なり) 唯一神教は恰も主君独裁の如く、一個の神は一切万物の主にして、(神ならば是非此の如く万能者たらざる可からず) 此神の外には神なしとし、(理に由りて他に神ある筈からず) 他神の其領分中に併存するを許さざるなり、(神にあらざる者を如何にして唯一真神の仲間入にするを得るや) 独り自宗の神のみを以て真正の神とし、(ソレダから堅く信じているのだ) 他の諸宗の奉する所は、如何なる神も、皆真正の神と見做さざるなり、(真

Ces remarques permettent à Ligneul et Maeda de casser le rythme du texte de Tetsujirō, et ainsi d'affaiblir son argumentation tout en mettant en avant leurs propres points. Si l'on sent déjà poindre une certaine ironie dans le texte, en acquiesçant ici exagérément lorsqu'ils sont en accord avec la citation, la polémique porte sur le fond en évitant les arguments *ad hominem*; et s'ils prennent à parti Inoue dans leur réponse, en lui retournant à leur tour une question (« Posons d'abord la question au docteur : que sont donc ces changements très radicaux en fin de compte¹⁰ ? »), ce n'est pas pour le discréditer personnellement. On retrouve ce genre de schémas à plusieurs reprises dans *Shūkyō to kokka* (1893), Ligneul et Maeda s'adressant directement au philosophe à des fins argumentatives.

Cependant, on observe par la suite un changement de ton de la part des auteurs. En effet, la réfutation des thèses de Tetsujirō avait été censurée par les autorités le 15 septembre 1893, juste avant sa publication; celles-ci invoquaient des risques de troubles à l'ordre public pour justifier leur décision¹¹. Pierre-Marie Osouf promettait alors d'expurger les points les plus problématiques du texte afin de pouvoir en publier une nouvelle version plus acceptable, ce qui fut entrepris dans leurs ouvrages suivants.

Après 1893, un ciblage plus indirect

Une des conséquences de la censure fut pour Ligneul et Maeda l'impossibilité de critiquer ouvertement Tetsujirō : désormais, ils devaient se contenter de l'évoquer par des périphrases, des propos détournés ou des insinuations. Par exemple, dans *Aikoku no shinri* (1896), ils parlent à de nombreuses reprises de ce que pensent les « savants d'aujourd'hui » (*yo no gakusha* 世の学者), auxquels ils attribuent les arguments ses arguments, afin de pouvoir contre-argumenter. Ils évoquent par ailleurs « celui/ceux

正の神は唯一のみ、唯一でなければならず、唯一ならば何して諸宗の神を真正の神とすると叶うや) ... (中略) ... 唯一神教たる耶蘇教は至る處激烈なる變動を成せり (ibid., p. 36-37)

10. 激烈なる變動とは、果して何事ぞ、余輩先づ博士に問はん (ibid., p. 37)

11. JACAR (Japan Center for Asian Historical Records) Ref.A15112730400

qui attaque(nt) le christianisme comme étant anti-nationaliste¹² » (*kirisuto-kyō wo hi-kokka-shugi nari to kōgeki suru mono no hito* 基督教を非国家主義なりと攻撃する者の人)¹³, une référence claire à leur adversaire. Si le nom de Tetsujirō n'est plus ouvertement mentionné, il est vraisemblable que la mobilisation de ses arguments et de son statut d'une part, et son importance dans le débat religieux des années 1890 d'autre part, permettent au lecteur de saisir de qui les auteurs discutent. Dans *Nihon-shugi to Sekai-shugi* (1898), la stratégie est sensiblement la même : Ligneul et Maeda évoquent les « débatteurs » (*ronsha* 論者) et les « savants » (*gakusha* 学者) auxquels ils prêtent des propos et des positions similaires à celles de Tetsujirō, afin de mieux pouvoir les contredire. Là encore, leurs cibles sont relativement floues, même si les références peuvent être comprises par leur lectorat dans la mesure où elles renvoient indirectement à une figure renommée.

Kyōiku-kai no ryūkōbyō (1899) adopte une position légèrement différente et plus vindicative. La même stratégie est à l'œuvre ici, puisque Tetsujirō est clairement visé par les propos des auteurs sans être explicitement nommé. Cependant, ils rentrent bien davantage dans les détails lorsqu'il s'agit de le décrire. Le livre évoque une épidémie (*ryūkōbyō* 流行病) qui sévirait dans le monde enseignant au Japon et qui minerait tout le système éducatif. Lorsqu'il s'agit de s'interroger sur la provenance de cette épidémie, un portrait très précis du responsable se dégage :

« Au sujet de savoir d'où vient cette maladie, nous allons le comprendre dans les prochaines lignes. Il est certain qu'elle n'a pas émergé de ce beau

12. Le mot *kokka-shugi* 国家主義 peut se traduire par « nationalisme » ou « étatismisme. » Kevin Doak opte pour cette seconde traduction pour insister sur le lien à l'État qu'implique le terme (Kevin M. DOAK [2007]. *A History of Nationalism in Modern Japan. Placing the People*. Leiden ; Boston : Brill, p. 2), mais il paraît plus judicieux d'opter pour la première, en raison du fait que le dictionnaire franco-japonais d'Emile Raguet (MEP, 1854–1929), issu de la même congrégation de Ligneul, utilise une autre traduction pour « étatismisme » (*kokuyū-shugi* 国有主義). Malgré tout, il faudra garder à l'esprit que le terme porte en lui l'idée d'un attachement à l'institution étatique.

13. Alfred LIGNEUL et Chōta MAEDA (1896). *Aikoku no shinri. Ichimei hekimō seigi* 愛国の真理 : 一名・關妄正義 (*La vraie nature du patriotisme, ou écartement des erreurs et explications correctes*). Tokyo : Bunkaidō, p. 36.

Japon ; on peut être sûr qu'il s'agit d'un produit importé depuis l'Occident. Qu'un peuple si doué pour s'inspirer des autres en soit venu à singer jusqu'à cela et l'ait propagé dans son propre pays ne peut que lamenter les gens bien informés. Cependant, l'imitateur, l'homme qui l'a importée, est un personnage bien connu : il s'agit d'un professeur possédant tout un tas de titres à l'image de son doctorat en ceci ou cela. [...] Ce professeur bardé de titres, afin de transmettre la maladie, a travaillé sans cesse dans les discours et par écrit depuis six ou sept ans, et on doit dire en regardant le nouveau règlement du ministère de l'éducation qu'il est parvenu pour la première fois à ses fins ¹⁴. »

On constate ici que la référence est beaucoup plus claire. Le personnage qu'ils décrivent possède un titre de docteur (*hakushi* 博士) : cela correspond à la manière dont Tetsujirō était présenté à la fois en général, par exemple dans l'ouvrage de 1893 compilant les réactions à son propre texte, qui était intitulé *Inoue hakushi to kirisuto-kyōto* 『井上博士と基督教徒』 (Le docteur Inoue et les chrétiens), mais aussi par Ligneul et Maeda eux-mêmes dans *Shūkyō to kokka* (1893). Plus loin dans le texte, ils ciblent « un certain docteur en philosophie » (*bō tetsugaku hakushi* 某哲学博士) ¹⁵, qu'ils accusent de propager des idées néfastes dans les écoles sous couvert de modernité. Ils le présentent comme actif dans le débat depuis « cinq ou six ans » : *Kyōiku-kai no ryūkōbyō* ayant été écrit en 1899, cela correspond à la date de publication de *Kyōiku to shūkyō no shōtotsu* en 1893. En clair, Ligneul et Maeda parviennent par des moyens détournés à faire comprendre au lecteur que leur adversaire est toujours Tetsujirō : si son identité n'est pas affichée ouvertement, la réutilisation de son titre universitaire, de

14. 此病は何處より流行して来たかと言う事は、後段に至て分るでありましょう、此美なる日本国から起る筈はない、何れ西洋からの輸入物に相違ない、模倣に巧なる民は如斯物まで真似して、之を本国に流行させたのは、識者の慨嘆して措ざる所である、然し之が慨嘆者、是輸入者は、当代知名の人物で、何々博士等の肩書ある先生方である[...] 肩書ある先生方は、此流行病を媒介するが為に、六七年前より口に筆に色々と働きましたが、今回の文部省の訓令を見るに、初めて其目的を達したと云わなければならぬ (Alfred LIGNEUL et Chōta MAEDA [1899]. *Kyōiku-kai no ryūkō-byō*. 教育界之流行病 (Épidémie dans le monde enseignant). Tokyo : Ishikawa Otojirō, p. 16-17)

15. Ibid., p. 58.

sa discipline, mais aussi de ses arguments centraux et de son image permettent de saisir de qui il est question plus clairement.

Tetsujirō, un orgueilleux et un franc-maçon ?

Mais au-delà de ce ciblage, les deux prêtres lancent des accusations précises à l'encontre du philosophe. Dans *Kyōiku-kai no ryūkōbyō* (1899), ils utilisent un ton assez moqueur, afin de le tourner en ridicule. Ainsi, ils s'attaquent aux « professeurs possédant tout un tas de titres à l'image de leur doctorat en ceci ou cela » (*nani-nani hakushi nado no katagaki no aru sensei-gata* 何々博士等の肩書のある先生方)¹⁶. Même si le pluriel est ici utilisé, Tetsujirō est assez clairement visé de par l'utilisation, là encore, de son titre doctoral. Cette désignation permet à Ligneul et Maeda de sous-entendre que le statut de « docteur » n'est qu'un argument d'autorité et un signe d'orgueil. Dans le même extrait, ces professeurs sont dépeints comme de simples importateurs d'une pensée étrangère, ce qui permet de renverser l'argument de l'inadaptation du christianisme au Japon : ici, c'est au contraire Tetsujirō qui est l'élément perturbateur étranger venu répandre des idées néfastes. Il s'agit donc de prendre ses arguments initiaux et de les lui retourner.

Cependant, on voit apparaître une accusation d'un autre ordre : celle de l'appartenance à la franc-maçonnerie. Dès sa lettre de 1893 aux MEP, Ligneul insistait sur ce point : « Outre la faveur dont il jouit [...] auprès du vieux parti national, on peut croire encore qu'il obéit à d'autres influences, car il emprunte trop exactement les accusations et les locutions mêmes de la franc-maçonnerie, pour n'avoir pas eu quelque accointance avec la secte » (cf p. 111). Aucun élément concret ne permettait de lier Tetsujirō à la franc-maçonnerie : en dehors de quelques figures actives durant leurs études à l'étranger, aucun Japonais n'intégra de loge jusqu'en 1945¹⁷. Pour autant, la dénonciation des

16. Ibid., p. 58.

17. Katsumi FUKUSAWA (2020). "Furii meison-dan seiritu-shi kenkyū no genjō to ronten. フリーメイソン団成立史研究の現状と論点 (État des lieux et discussions sur les recherches autour de l'histoire de l'établissement de la franc-maçonnerie)". In : *Nihon Gakushi-in Kiyō* 75.1, p. 1.

sociétés maçonniques était un élément-clef du discours catholique. Une première bulle fut fulminée contre les franc-maçons en 1738 par le pape Clément XII (1730–1740), et les condamnations furent renouvelées sans cesse. Ainsi, Léon XIII consacra entièrement l'encyclique *Humanum genus* de 1884 à la définition et à la condamnation de la franc-maçonnerie. Par ailleurs, de nombreux auteurs catholiques, notamment français, agitèrent au XIX^e siècle l'idée d'un complot maçonnique contre l'Église, et popularisèrent une rhétorique antimaçonnique particulièrement forte sous la III^e République¹⁸. Ligneul se plaçait donc dans la droite lignée de cette tendance.

Concrètement, Maeda et lui n'accusèrent jamais ouvertement Tetsujirō d'être lui-même franc-maçon. Pourtant, ils rédigèrent de nombreuses insinuations dans ce sens. Ainsi, dans *Aikoku no shinri* (1896), lorsque sont évoqués « celui/ceux qui attaque(nt) le christianisme comme étant anti-nationaliste », c'est pour pouvoir présenter le danger que représentent les sociétés secrètes :

« Qui sont les savants qui défendent qu'avec le catholicisme, on va à l'encontre du nationalisme ? Serait-il si étrange qu'il s'agisse de matérialistes, qui ont rejoint des sociétés secrètes et qu'ils voient désormais le catholicisme comme le plus grand danger qui soit ? Quel est le but de ces matérialistes ? Ils fomentent un plan visant à abolir intégralement les distinctions entre tous les pays d'Orient et d'Occident, et à construire une société égalitaire. Par bonheur, nous avons pu prendre connaissance des buts cachés de ces sociétés, et nous allons les exposer maintenant¹⁹. »

[Le texte illustre ensuite son propos en citant trois auteurs eux-mêmes membres de la franc-maçonnerie (sans indiquer la provenance des citations) :

18. Emmanuel KREIS, éd. (2009). *Les puissances de l'ombre. Juifs, jésuites, francs-maçons, réactionnaires : la théorie du complot dans les textes*. Paris : CNRS Editions, p. 51-53.

19. 我基督公教を以て国家主義に悖戻すと唱道する学者は誰ぞ、皆是れ秘密結社に加入して、我基督公教を一大被害物と見做す所の唯物論者なるは豈奇ならずや、此唯物論者の目的とする所は如何。東西各国の区別を悉く平掃して、平等の社会を組織せんと企図するに在り、余は幸いにして同結社の秘密なる目的を聞くを得たれば、左に之を掲載せむ (LIGNEUL et MAEDA, *Aikoku no shinri*, op. cit., p. 36)

Johann Gottlieb Fichte (1762–1814), Rudolf Seydel (1835–1892) et Emmanuel Rébold (m. 1893).]

« Quelles sont les raisons qui poussent les matérialistes de ces sociétés à défendre ceci ? Rien d'autre que cela : ils désirent revenir à la théorie de la fraternité universelle, dérivée de celle de l'ancêtre commun au monde défendue par le catholicisme, afin de cacher leur funestes desseins de reconstruire les États au profit de leur seule cupidité. Leur intention est de revêtir les apparences de la religion pour porter atteinte à la forme de la nation, extraire tout sentiment patriotique et rendre tous les États identiques entre eux afin d'en tirer parti pour eux-mêmes²⁰. »

On reviendra plus bas sur la dénonciation du matérialisme contenue dans cet extrait. En ce qui concerne Tetsujirō, l'argumentaire est assez contradictoire, car celui-ci rejetait justement l'idée d'une égalité entre tous au profit d'une défense des hiérarchies sociales²¹. Comme pour les railleries concernant ses titres universitaires ou le caractère étranger de sa pensée, il faut donc probablement y lire une volonté de renverser ses arguments : il prétend agir contre un égalitarisme excessif, mais appartient en réalité à des sociétés aspirant à l'exact inverse. Ce renversement s'effectue aussi avec la nationalité des auteurs maçons cités pour illustrer les desseins des sociétés secrètes. En effet, Ligneul et Maeda mobilisent Fichte, Seydel et Rébold, trois auteurs allemands. Or, Tetsujirō s'inspirait précisément de la philosophie allemande dans son essai. Un parallèle peut donc être dressé entre sa pensée et celle de la franc-maçonnerie, et donc l'hypothèse de son appartenance à une société secrète peut être encore plus crédible.

L'accusation se précise dans *Kyōiku-kai no ryūkōbyō* (1899). En effet, Ligneul et Maeda désignent très clairement les franc-maçons comme responsables de l'« épidé-

20. 同結社の唯物論者が斯の如く唱道する所以のものは何ぞや、他莫し、国家を己れ一個の利欲の為に充てんとせる一大野心を隠蔽せんが為に、之を我基督公教の世界一祖、四海兄弟説に帰せんと欲するなり、彼等の目的とする所は、宗教の外皮を被りて国体を毀損し、愛国心を抜き、国家を平等にして、己等一身の生計を立てんとするにあり (ibid., p. 37-38)

21. PARAMORE, *Ideology and Christianity in Japan*, op. cit., p. 151-152.

mie dans l'éducation » qui sévit au Japon, en affirmant implicitement que Tetsujirō en est proche :

« Il y a quarante ans, dans les pays civilisés d'Europe a vu le jour une nouvelle société secrète appelée Alliance pour l'éducation, issue de la franc-maçonnerie²². Le but de cette société, au moins en Europe et si possible dans le monde entier, est d'éliminer du cœur des gens la piété et le sens moral qui en est inséparable. [...] Des éducateurs bien connus aujourd'hui au Japon en sont-il membres ? Cela, nous ne le savons pas. Cependant, il est un fait indéniable qu'ils ont adopté l'esprit de cette société et qu'ils travaillent actuellement pour le Japon. Lorsque l'on lit les écrits ou que l'on écoute les discours de certains docteurs en philosophie ou en lettres, on constate qu'ils traduisent les mots de cette société et en font des principes éducatifs²³. »

Au vu de la date indiquée (quarante ans avant soit vers 1859), la société à laquelle fait référence le texte est probablement l'Alliance pour l'éducation. Il s'agit d'une branche de l'Alliance Israélite Universelle, fondée en 1860 à Paris, dirigée initialement par Gaston Crémieux (1836–1871), et visant à promouvoir des principes éducatifs modernes dans des écoles de plusieurs pays. À l'antimaçonnerie se rajoute donc peut-être un fond de discours antisémite, vingt ans avant sa réelle pénétration au Japon²⁴. Toujours est-il que Tetsujirō est presque explicitement visé ici : les auteurs expliquent

22. Le texte japonais contient le mot « sociétés secrètes » (*himitsu kessha* 秘密結社) mais indique en *furigana* la lecture « franc-maçonnerie » (*fura mason* フラマソン).

23. 距今四十年の昔、欧州の文明国に秘密結社（フラマソン）なるもの出でて、教育同盟会と云う新結社を発企しました、同結社の目的は欧州を始めとし、成るべく全世界に至るまで、宗教心と及び之に離されぬ道徳心とを人民の心より排除せんとするにあるのである[...] 今日日本知名の教育者が此同盟に加入し居るや否やは、愚老之を知りません、然れども同結社の精神を採用して、日本国の為に働きつつあると云う事は、戦う可からざる実際である、彼の某哲学博士、某文学博士等の文章演説等を拝見拝聴するに、同結社の文句を其儘訳して之を教育主義にして居る (LIGNEUL et MAEDA, *Kyōiku-kai no ryūkō-byō*, op. cit., p. 54-58)

24. Pierre LAVELLE (1993). "Les écrits antisémites japonais. Essai d'interprétation". In : *Lignes* 19.2, p. 159-161.

que même sans en être membre, les « éducateurs bien connus au Japon, » c'est-à-dire des « docteurs en philosophie ou en lettres, » ont une proximité idéologique avec la franc-maçonnerie. Au vu des titres universitaires mobilisés, là encore, il est difficile de ne pas voir Tetsujirō comme une cible. Cela sert ainsi à questionner ses objectifs réels, en insinuant qu'il s'agirait plutôt de nuire au sens moral du peuple à travers l'éducation.

On constate donc effectivement que Ligneul et Maeda s'engagent dans une entreprise de dénigrement de Tetsujirō, bien plus qu'une réfutation logique de ses arguments. En raillant la prétention des titres universitaires qu'il arbore, en pointant l'influence étrangère dans sa pensée, mais surtout en le dépeignant comme un membre ou sympathisant de la franc-maçonnerie, les deux prêtres entendent le discréditer et retourner ses arguments contre lui. Ainsi, ils espèrent casser l'image de la principale figure intellectuelle antichrétienne de la fin de Meiji et restaurer l'image de leur foi.

ii Une vérité catholique universelle face à l'erreur et au relativisme

Le deuxième élément de la rhétorique de Ligneul et Maeda est leur positionnement comme agents de la « vérité » (*shinri* 真理) et de la lutte contre l'« erreur » (*nise/gi* 偽). Il s'agissait à nouveau d'un élément caractérisant l'intransigeance de l'Église catholique : le pape Léon XIII concevait par exemple la mission comme un moyen de faire « briller la lumière de la vérité au milieu des peuples sauvages et imbus de superstitions honteuses²⁵. » C'est à ce programme que se plièrent les deux prêtres au Japon.

Tout d'abord, on peut constater cela à travers les titres de leurs ouvrages. *Shūkyō to kokka* (1893) est ainsi sous-titré « Une réfutation de la théorie sur le conflit entre éducation et religion » (*Kyōiku to shūkyō no shōtotsu-ron no hanbaku* 教育と宗教の衝突

25. Claude PRUDHOMME (1994). *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878-1903). Centralisation romaine et défis culturels*. Rome : Ecole française de Rome, p. 378.

論の反駁). Le terme de « réfutation » (*hanbaku* 反駁) indique clairement leur intention de pointer les failles et les erreurs de l'ouvrage de Tetsujirō afin de le discréditer. Le titre de *Aikoku no shinri* (1896) est encore plus révélateur : il s'agissait de révéler la « vérité » ou la « vraie nature (*shinri* 真理) du patriotisme » aux lecteurs, ce qui place là encore Ligneul et Maeda en surplomb. Le sous-titre est aussi plus explicite : « écartement des erreurs, explications correctes » (*hekimō seigi* 闢妄正義)²⁶. L'importance d'établir la vérité est encore renforcée par rapport à l'ouvrage précédent. Enfin, pour *Kyōiku-kai no ryūkōbyō* (1899), cette volonté est abordée d'une manière plus détournée, en évoquant le principe d'une « épidémie » : il ne s'agit plus de contrer ou d'affirmer des arguments, mais de lutter contre une maladie intellectuelle sévissant dans le monde éducatif. On observe ainsi une pathologisation des opinions adverses par Ligneul et Maeda, ce qui les place par contraste dans une position de raison et de normalité, et par conséquent de vérité. Ces trois titres sont donc déjà des éléments permettant aux deux prêtres de mettre en avant la supériorité de leur argumentation et l'inexactitude de celle de leurs adversaires.

L'analyse peut être étendue au contenu des livres et au propos de leurs auteurs. En effet, ils affirment vouloir contrer les mensonges et les erreurs de leurs contradicteurs au profit de la seule vérité. La préface de *Shūkyō to kokka* (1893) est particulièrement représentative à cet égard. Ligneul et Maeda y exposent la démarche de l'ouvrage, qui consiste à citer puis réfuter des extraits de l'ouvrage de Tetsujirō. Ils y expliquent notamment leur objectif :

« La raison pour laquelle nous écrivons ce livre, ce n'est pas pour un instant, mais pour l'éternité ; ce n'est pas pour le profit mais pour la vérité ; et puis

26. Si le premier terme, *hekimō* 闢妄, n'existe à notre connaissance pas en japonais, il peut toutefois reprendre le titre d'un texte chinois du XVII^e siècle, le *Pi wang* 闢妄 (*Écartement des erreurs*, date inconnue), rédigé par le ministre catholique de la cour des Ming Xu Guangqi 徐光啓 (1562–1633) et réfutant le bouddhisme (Alice CROWTHER [2020]. "L'apostolat par les livres et la langue mandchoue. Lecture d'Aristote et des catéchismes à Pékin au XVIII^e siècle". In : *Carnet de la recherche à la Bibliothèque nationale de France*).

[...], c'est parce que nous pensons qu'il ne faut pas perdre une seule occasion pour dissiper les interrogations et les doutes auprès des masses. Ce livre, en réalité, évoque les explications et les preuves que nous-mêmes avons en général à l'esprit au sujet des questions difficiles concernant le christianisme²⁷. »

C'est donc bien un combat pour l'exactitude des faits que prétendent mener les deux hommes. Ils dénie toute volonté de profit personnel à travers l'ouvrage, et vantent au contraire leur attachement à la vérité, qu'ils souhaitent par-dessus tout partager auprès de leurs lecteurs. Ligneul et Maeda endossent donc ce costume d'observateurs désintéressés pour donner de la force à leur développement. L'orientation de *Nihon-shugi to Sekai-shugi* (1898) est légèrement différente, mais elle renvoie à la même idée : en divisant l'opinion japonaise entre principes du Japon (*Nihon-shugi* 日本主義) et principes du monde (*sekai-shugi* 世界主義), ils se placent dans une position d'arbitres entre ces deux camps afin de pouvoir mieux les analyser.

À l'inverse, l'adversaire que se fixent les auteurs est l'erreur, qui prend dans leurs écrits plusieurs formes. On le constate en particulier dans *Aikoku no shinri* (1896). Dans le deuxième chapitre du livre, ils déplorent le fait que le christianisme ne se soit pas encore imposé partout dans le monde, et souhaitent identifier les raisons de la persistance des autres cultes. Ceux-ci sont désignés par le terme « fausses religions » (*gikyō* 偽教)²⁸, qui insiste sur leur caractère erroné ou fallacieux. Le contraste est exprimé clairement : « Les fausses religions incluent une part de vérité à l'intérieur d'erreurs et d'illusions ; le catholicisme, lui, se construit à partir de la vérité sans inclure une seule erreur ou une seule illusion²⁹. » On voit bien la volonté de distinguer le catholicisme, dont

27. 余輩の此篇を著はしたるが如きは、全く一時の為にあらずして永遠の為なり、利益の為にはあらずして真理の為なり、又[...] 天下民衆の難問疑惑を解くが為め、機失ふ可からずと思惟したるが為なり、此篇は実に吾基督教に対する難問疑惑に就いて、余輩の平素懐抱し居る証論解説を載せたるものなり (LIGNEUL et MAEDA, *Shūkyō to kokka*, op. cit., préface p. 4)

28. Idem, *Aikoku no shinri*, op. cit., p. 11.

29. 但だ偽教は誤謬偽妄の中に多少の真理を包含し、我基督教は一点の誤謬偽妄なく真理の全きを以て成立す (ibid., p. 11)

Ligneul et Maeda se font les représentants, des autres cultes qu'ils rejettent comme relevant de l'erreur.

Cependant, un autre terme revient régulièrement : celui de superstition (*meishin* 迷信). Ce mot avait émergé dans la langue japonaise à la fin des années 1870, afin de désigner des croyances hétérodoxes, dénoncées comme contraires à l'avancée de la civilisation et à l'autorité de l'État. Dans un premier temps, il s'agissait principalement d'une nouvelle transcription des anciens termes pour désigner les « hérésies » (*inshi* 淫祠 ou *jakyō* 邪教)³⁰. Cependant, le terme *meishin* ne se diffusa que dans les années 1890, avec des objectifs variés selon les cas : une vision légitimiste entendait par là pointer des croyances dangereuses pour l'ordre public ou politique, tandis qu'un courant scientiste souhaitait surtout dénoncer un manque de scientificité et d'éducation dans les croyances populaires.

Chez Ligneul et Maeda, il revêt un sens différent. Pour eux, il s'agissait surtout de distinguer la vraie religion, comprise comme étant le catholicisme, des tendances superstitieuses qui ne faisaient que le singer. Dans le dernier chapitre d'*Aikoku no shinri* (1896), face au constat dressé par Tetsujirō d'un déclin du christianisme en Europe, ils affirment qu'il se trompe et assiste en réalité à un déclin des superstitions :

« Cependant, vous devez savoir que la religion (le catholicisme) et les superstitions sont des croyances ayant une différence fondamentale. On appelle superstitions les croyances que l'on épouse et auxquelles on se plie pour des raisons qui vont à l'encontre du bon sens ou qui l'ignorent. Elles varient à travers les époques et les pays, mais comme ce sont à l'origine des croyances naïves dénuées de bon sens, à mesure que le savoir humain progressera et que les choses seront étudiées véritablement, leur influence s'affaiblira comme éclairée par la lumière d'une torche, et leurs vestiges

30. Jason Ānanda JOSEPHSON (2012). *The Invention of Religion in Japan*. Chicago : University of Chicago Press, p. 176-177.

seront éradiqués. La religion, en revanche, comme le catholicisme, n'est absolument pas une superstition. Elle n'est pas la torche, mais la lumière même³¹. »

Contrairement à la vision des éducateurs et des moralistes dominante au milieu de Meiji, Ligneul et Maeda affirment ici que l'inverse de la superstition est la religion. C'est celle-ci qui doit permettre selon eux de faire reculer l'ignorance et de favoriser le progrès du savoir. En tant que défenseurs de la religion, ils se placent donc dans une position de lutte contre l'erreur, associée à la superstition³².

Cependant, au-delà de leur seule posture, on doit s'interroger sur la nature de la vérité qu'ils défendent. En effet, la vérité n'est pas chez eux un simple principe, mais elle possède un contenu bien précis. En l'occurrence, il s'agit de la nature éternelle et universelle du vrai. Accusant Tetsujirō et leurs autres contradicteurs d'une forme de relativisme, ils veulent démontrer que la vérité reste la même en tous lieux et en tous temps, et qu'elle ne peut être modifiée pour s'adapter au contexte. Là encore, une telle affirmation renvoie directement à l'intransigeance catholique de l'époque.

Cette posture peut tout d'abord s'observer dans *Shūkyō to kokka* (1893). Répondant à Tetsujirō, ils appuient l'idée que la doctrine catholique ne peut changer à travers le temps :

Tetsujirō : « Les chrétiens disent que Jésus, sans distinguer passé et présent, sans distinguer Occident et Orient, a mis en place une morale sur

31. 然れども迷信と宗教(我基督教)とは天淵齋ならざるの相違ある教とを知らざる可らず、夫れ迷信とは人々が道理なく、又道理以外に信奉遵守する事を謂う、迷信とは何れの国、何れの代にも之あるに相違なけれども、元来道理なき空々寂々の信仰なるが故に、人智開発して事を実際に研究するに従って、燈火の日光の前に其光を失するが如く、自から其跡を絶つに至るものなり、宗教は然らず、我基督教の如き決して迷信にはあらず、彼れは灯火にあらずして日光其物なり (LIGNEUL et MAEDA, *Aikoku no shinri*, op. cit., p. 93)

32. Ligneul et Maeda rédigèrent d'ailleurs un ouvrage entièrement dédié à la question en 1901, intitulé *Jikken-kai to meishin-kai* 『実験界と迷信界』 (Domaine de l'expérience et domaine du superstitieux), nourrissant ainsi un débat très vif au sein du monde intellectuel.

laquelle on ne peut revenir une fois qu'elle est appliquée, dans n'importe quelle nation et n'importe quelle société. »

Ligneul & Maeda : « Oui, c'est ce que nous pensons nous autres chrétiens. En effet, la nature et le bon sens des gens sont des choses qui ne changent pas entre passé et présent, entre Occident et Orient. Par conséquent, la vraie religion à laquelle doivent adhérer les hommes ne change pas entre passé et présent, entre Occident et Orient, et l'on ne revient pas dessus dans quelque nation ou société que ce soit³³. »

Ce paragraphe témoigne bien de cette volonté de Ligneul et Maeda. Ils soulignent en effet que leur doctrine, le catholicisme, ne connaît ni n'admet d'évolutions entre les époques, les espaces ou les sociétés. Ainsi, ils se montrent en porteurs d'idées identiques partout, ce qui renforce encore leur prétention à travailler pour « l'éternité » exposée dans la préface du livre.

Dans *Aikoku no shinri* (1896), cette idée est encore plus affirmée. Le premier chapitre explique ainsi comment reconnaître une bonne religion d'une mauvaise : Ligneul et Maeda expliquent qu'il faut regarder à la fois d'un point de vue subjectif, en s'interrogeant sur ce en quoi croient les fidèles, et d'un point de vue objectif, en examinant si ce qu'enseigne la doctrine est vrai ou faux³⁴. Cela leur permet ensuite d'expliquer au début du chapitre suivant pourquoi le catholicisme est adapté à tous les pays : « Le vrai et le bien sont cohérents entre Occident et Orient, communs à toutes les nations, ils ne changent absolument pas en fonction du pays. Si une chose est vraie ou bonne à l'est, alors elle le sera à l'ouest, de même que le Soleil d'Orient est identique à celui de l'Occident : alors, comment le catholicisme vrai et bon que nous avons présenté

33. 耶蘇教徒は云く、耶蘇は古今の差なく、東西の別なく、如何なる国家にも、如何なる社会にも、貫徹して戻らざる所の道徳を立つるものなり、故に如何なる国に應用しても戻るとはなきなり。然り、余輩基督教徒は実に然く断言す、何となれば、人の性質と道理とは、古今東西に由りて異なるものにあらず、故に人間の信奉すべき真誠の宗教も亦固より古今の差なく、東西の別なくして、如何なる国家に應用しても戻るところなかるべかざるものなり (LIGNEUL et MAEDA, *Shūkyō to kokka*, op. cit., p. 148-149)

34. Idem, *Aikoku no shinri*, op. cit., p. 1-6.

précédemment pourrait-il ne pas être adapté à tous les pays du monde³⁵ ? » La comparaison avec le Soleil illustre bien l'idée sous-jacente des deux auteurs : leur foi est toujours vraie en toutes circonstances, ce qui explique sa valeur.

Dans la même lancée, le passage du troisième chapitre consacré aux « normes d'identification du bien et du mal » (*zen.aku shikibetsu no hyōjun* 善悪識別の標準) explique que ce qui les distingue est la loi naturelle, édictée par Dieu pour l'éternité et qui ne change pas entre les pays du monde³⁶. Enfin, plus loin, les auteurs évoquent la notion de gloire. Pour eux, si elle correspond aux critères émis par le christianisme, alors elle est conférée par Dieu, et donc éternelle ; si c'est la vision commune qui l'octroie, à l'inverse, cela expose au risque que le vrai bien soit travesti et que des hommes de bien comme Socrate ou Confucius aient pu être méprisés en leur temps³⁷. On constate donc bien à travers *Aikoku no shinri* (1896) l'idée que les choses vraies, incarnées par la doctrine catholique, sont éternelles et universelles, ce qui les distingue des « fausses religions » (*gikyō* 偽教).

Dans *Nihon-shugi to Sekai-shugi* (1898), cette même idée est également exprimée lorsque les auteurs cherchent à préciser la notion de principe (*shugi* 主義). Ceux-ci définissent ce terme comme étant une proposition servant de point de départ au débat, une base commune de discussion vraie et reconnue par tous. Or, ils insistent par la suite sur le fait que de telles propositions sont nécessairement vraies sans distinction de lieu ou d'époque :

« Il est impossible qu'un principe soit vrai dans un pays, et faux dans un autre. Par exemple, des principes tels que "sans cause il n'y a pas de conséquence" ou "il ne faut pas faire aux autres ce qu'on ne désire pas

35. 真と善は東西一貫、万国同通、国に由り處によりて決して変更するものにあらざればなり、東の国に真且つ善ならば、西の国にも真且つ善なると、猶お東洋の太陽が西洋の太陽とことなるなきが如し、然らば則ち、前候に論じたる真善なる我基督公教、曷んぞ世界各国に適合せざるの理あらんや (ibid., p. 6)

36. Ibid., p. 12.

37. Ibid., p. 15-16.

pour soi-même” sont des vérités dans n’importe quel pays : que l’on soit en Chine ou au Japon, ils ne perdent pas leur valeur. Par ailleurs, ils sont des vérités à n’importe quelle époque : s’ils étaient vrais autrefois, ils ne perdent pas pour autant leur valeur aujourd’hui. Les caractéristiques de la vérité sont communes à l’Orient et l’Occident, et cohérentes entre passé et présent³⁸. »

Encore une fois, on constate bien l’insistance sur le fait que ce qui est vrai dans un contexte l’est également dans les autres. Cela permet à Ligneul et Maeda de contrer les arguments émis entre autres par Tetsujirō concernant l’inadaptation du catholicisme au contexte japonais : puisqu’il s’agit de la seule vraie religion, alors il est forcément bon et vrai en tous lieux, y compris dans l’archipel. Cet argument n’est donc pas simplement un moyen de se défendre contre leurs adversaires : comme l’indique Philippe Boutry, l’intransigeance catholique et sa prétention à l’universalité est « à la fois défensive et offensive, affirmation et condamnation³⁹. »

Cela leur permettait notamment de s’opposer aux nombreuses initiatives valorisant le dialogue interreligieux et le pragmatisme doctrinal dans le Japon des années 1890. Tetsujirō avait ainsi lancé un cours de religions comparées à l’université impériale de Tokyo en 1891, tandis qu’en 1896, une Réunion amicale des personnalités religieuses (*Shūkyōka kondan-kai* 宗教化懇談会) réunissait à Shiba des représentants du bouddhisme, du shintō et du christianisme au niveau national⁴⁰. Ce dernier événement se voulait un reflet japonais du Parlement des Religions du Monde, rassemblement œcuménique organisé à Chicago en 1893. Des représentants japonais du bouddhisme y

38. 或国に於ても真なる主義は、或国に於て偽なるが如き事も、不能事なり、例えば前に掲げたる『原因なければ結果なし』と云い、『己の欲せざる所之を施す勿れ』と云うが如き主義は、何れの国に於ても真理なり、支那に於ても、日本に於ても真理たるを失わず、又何れの代に在りても真理なり、古は真理なりしが、今は真理たるを失いたり等の事はなし、真理の特質は、東西共通、古今一貫と云う事に在り (Alfred LIGNEUL et Chōta MAEDA [1898]. *Nippon-shugi to sekai-shugi*. 日本主義と世界主義 (*Principes du Japon et principes du monde*). Tokyo : Bunkaidō, p. 3-4)

39. Alain CORBIN, éd. (2007). *Histoire du christianisme*. Paris : Éditions du Seuil, p. 410.

40. Jun.ichi ISOMAE (2012). “The Conceptual Formation of the Category ‘religion’ in Modern Japan. Religion, State, Shintō”. In : *Journal of Religion in Japan* 1.3, p. 237-238.

avaient été invités afin d'inclure le Japon dans le paysage religieux mondial. Les discours de ces délégués avaient d'ailleurs reçu un certain retentissement, aux États-Unis comme au Japon⁴¹.

Outre ces réunions, le mouvement interreligieux était porté au Japon par le succès de l'unitarianisme⁴². Issu du christianisme, opposé à l'idée de la Trinité et prêchant le caractère unique de Dieu, ce courant s'implanta dans l'archipel en 1887 avec l'arrivée du missionnaire américain Arthur May Knapp (1841–1921). Il connut un succès d'estime très rapide auprès des élites intellectuelles, qui y voyaient une pensée moderne, plus rationnelle que les formes déjà implantées de christianisme. Par ailleurs, les appels de Knapp et d'autres missionnaires unitariens à initier un dialogue entre bouddhisme et christianisme laissait entrevoir un possible compromis, à travers la sélection du meilleur des deux, et donc la construction d'une religion bénéfique à la nation toute entière⁴³. Tetsujirō lui-même l'évoqua en 1893, comme exemple d'une branche du protestantisme ouverte à l'adaptation de son dogme selon le contexte⁴⁴.

Un des représentants majeurs de l'unitarianisme au Japon fut Kishimoto Nobuta 岸本信太 (1866–1928). Lui-même délégué japonais au Parlement des Religions en 1893, il étudia plusieurs années aux États-Unis à partir de 1890, où il découvrit la pensée unitarienne. À son retour en 1894, il contribua à l'implantation de celle-ci au Japon, tout en devenant aux côtés d'Anesaki Masaharu 姉崎正治 (1873–1949) la figure fondatrice des sciences religieuses dans l'archipel⁴⁵. Le courant unitarien fut donc particulièrement influent au moment de la collaboration entre Ligneul et Maeda.

41. James E. KETELAAR (1991). "Strategic Occidentalism. Meiji Buddhists at the World's Parliament of Religions". In : *Buddhist-Christian Studies* 11, p. 37; Judith SNODGRASS (1998). "Budda no Fukuin'. The Deployment of Paul Carus's 'Gospel of Buddha' in Meiji Japan". In : *Japanese Journal of Religious Studies* 25.3/4, p. 319-344.

42. On choisit ici d'adopter le terme calqué depuis l'anglais *unitarianism*; le terme « unitarisme » est parfois également utilisé en français.

43. Aki YAMAGUCHI (2005). "Religious Universalism in Modern Japan. Unitarians as Mediators Between Intellectuals and the West". In : *Japanese Journal of Religious Studies* 32.2, p. 305-318.

44. Tetsujirō INOUE (1893). *Kyōiku to shūkyō no shōtotsu*. 教育と宗教の衝突 (*Le conflit entre éducation et religion*). Tokyo : Keigyo-sha, p. 36-37.

45. Norihisa SUZUKI (1970). "Nobuta Kishimoto and the Beginnings of the Scientific Study of Religion in Modern Japan". In : *Contemporary Religions in Japan* 11.3/4, p. 155-180.

Ces derniers se placèrent néanmoins en complète opposition par rapport à cette tendance. En effet, ils rejetaient une forme d'éclectisme et de relativisme, cherchant à construire une vérité bancaire face à celle qu'offre le catholicisme. Dès *Shūkyō to kokka* (1893), cette idée se manifeste face à la volonté de Tetsujirō de mêler les vérités religieuses pour en déduire le meilleur :

« Quel grand dessein que celui du Dr. Inoue ! Mais cette idée n'est ni rare ni neuve. [...] [Déjà dans la lointaine Antiquité,] ce que prônaient [les écoles de Platon, d'Aristote, de Zénon et d'Epicure] était, tout comme le précepte principal de *Le Conflit entre éducation et religion*, d'étudier les philosophies du passé et du présent en Occident et en Orient, de se référer à ce qui y est de meilleur, et d'en tirer une nouvelle théorie la plus harmonieuse possible. Pour faire cela, les philosophes de la Grèce et de Rome se sont dévoués à la tâche corps et âme pendant plus de trois cent ans, mais ils ont malheureusement dû s'arrêter car il était impossible d'atteindre cet objectif qu'ils avaient imaginé. C'est pourquoi, si les philosophes de cette époque avaient pu parvenir à leurs fins, alors aujourd'hui le Dr. Inoue n'aurait pas eu à se consacrer tout entier à cette grande tâche à nouveau ; mais nous devons dire, avec mille regrets et pour son bien, qu'il est malheureusement impossible d'y parvenir⁴⁶. »

Ici, Ligneul et Maeda ne contestent pas tant la volonté de mélanger les doctrines philosophiques et religieuses sur le fond, mais bien plus sur le fait que cette tâche est vaine à leurs yeux. Ils convoquent ainsi quatre figures de la philosophie antique, en

46. 大なる哉井上博士の方針や、然れども、斯る思想は決して珍しき新思想にはあらず、最早遠き古代に於て、[...] プラトン、アリストット、ゼノン、エピクール諸派[...] の方針は如何なりしやと云うに、全く教育宗教衝突論主の方針の如く、東西古今の哲学的諸説を研究し、其の尤も粹なるものを参酌して、円満なる一大新説を組織せんとするにありたり、斯くの如くして、希臘羅馬の哲学者が三百有余年間、畢生の心血を注で茲に従事したりが、あわれ遂に其の想像したる大目的には達する能わずして止みたり、去れど若し当時の哲学者が此の目的を達するを得たりせば、今回井上博士をして再び之が大事業を取るの徒勞なからしめたらんに、不幸にして彼らの此の目的を達する能わざりしは、博士の為め返す返すも遺憾千万なりとや謂うべし (LIGNEUL et MAEDA, *Shūkyō to kokka*, op. cit., p. 18-19)

affirmant qu'ils voulurent déjà effectuer une étude comparée des différents courants de pensée à leur époque, mais que cette entreprise se solda par un échec. La philosophie grecque connaissait alors un essor important au Japon, en étant évoquée de plus en plus comme une référence intellectuelle⁴⁷. Les deux prêtres se réfèrent donc à des personnages antiques majeurs pour mieux contraster avec la situation du Japon de leur époque : si les Grecs et les Romains n'y sont pas parvenus, il n'y a aucune chance pour qu'un penseur du XIX^e fasse mieux.

La même idée revient dans *Aikoku no shinri* (1896). Le cinquième chapitre du livre est entièrement consacré à la thématique « Catholicisme et éclectisme » (*Kirisuto kō-kyō to secchū-shugi* 基督公教と折衷主義). Là encore, Ligneul et Maeda souhaitent démontrer l'impossibilité de la mise en pratique du dialogue interreligieux tel que prôné par l'unitarianisme. Ils reprennent l'idée que les philosophes grecs antérieurs au christianisme se sont attelés à cette tâche, en multipliant cette fois les références : pas moins d'une vingtaine d'auteurs sont cités durant le chapitre, montrant ainsi l'érudition des deux prêtres. Ils sont convoqués pour illustrer que malgré leur volonté de faire émerger une théorie de l'éclectisme (*secchū-shugi* 折衷主義), ils ont tous débouché sur une conception différente de la nature du divin ou de l'esprit⁴⁸. Dès lors, il semble impossible aux yeux des auteurs que cette entreprise puisse aboutir dans le Japon de Meiji :

« Quelle personne peut aujourd'hui se mettre sur le même plan que Platon ? Quelle personne peut se tenir face à Aristote ? Et même en supposant qu'une telle personne existe, alors il est certain que ce que le Platon et l'Aristote d'autrefois n'ont pas accompli, le Platon ou l'Aristote d'aujourd'hui ne le fera pas non plus⁴⁹. »

47. Michael LUCKEN (2019). *Le Japon grec. Culture et possession*. Paris : Gallimard, p. 93-96.

48. LIGNEUL et MAEDA, *Aikoku no shinri*, op. cit., p. 44-45.

49. 今日の学者誰かプラトンに比肩する者ぞ、誰かアリストートルに併立する者ぞ、良し比肩併立する者之ありと仮定するも、古のプラトンアリストートルの能はざりし所は、今日のプラトン、アリストートルにも能はざるや必せり (ibid., p. 46)

À l'inverse, les penseurs chrétiens ont pu selon Ligneul et Maeda réussir à mettre en place un éclectisme sincère (*shinsei no secchū-setsu* 真誠の折衷説). En effet, même si les penseurs chrétiens ne sont selon eux pas supérieurs aux penseurs grecs, ils ont bénéficié de la lumière divine qui leur a permis intuitivement de discerner le vrai du faux dans chaque théorie philosophique :

« Ce n'est pas parce que les savants catholiques sont plus érudits que les non-croyants que le christianisme a pu mettre en œuvre l'éclectisme qui était impossible aux autres savants. Des hommes comme Platon, Aristote ou Zénon n'ont pas d'équivalent parmi les penseurs du catholicisme, et même Augustin d'Hippone, Thomas d'Aquin ou Bossuet ne peuvent leur faire face. Cependant, ce qui fait que les savants de l'Église ont surpassé ceux mentionnés ci-dessus, c'est qu'ils ont pu avoir une connaissance parfaite des grandes vérités fondamentales en se fondant sur la sagesse catholique. Grâce à cela, quelle que soit la religion ou la philosophie qu'ils rencontraient, ils purent y discerner directement le vrai du faux et s'engager sur la voie du rejet des erreurs de de l'adoption des vérités⁵⁰. »

Ainsi, Ligneul et Maeda affirment que le dialogue théologique et philosophique ne vient pas en premier lieu, mais bien après la conversion au catholicisme. Seule celle-ci permettrait en effet de saisir la vérité, et donc d'entreprendre un « éclectisme sincère ». Ils s'inscrivent donc en faux par rapport aux initiatives interreligieuses de leur époque, en particulier de l'unitarianisme qui prônait explicitement le débat entre les cultes pour les faire progresser. C'est donc là encore un catholicisme intransigeant, refusant tout œcuménisme que les deux prêtres incarnent : la liberté religieuse et le dialogue avec les

50. 古今の学者に能はざる折衷説、我基督教に行はると云ふと雖、是れ我基督教の学者が教外の学者よりも博学多識なりと云う為にあらず、彼のプラトン、アリストートル、シセロの如き者は、恐らくは我基督教の学者の中にも其比を見ざらん、オグスチヌス、トマス、ボスエ或は之に比肩すべき歟。然れども是等教会の学者が、前記の哲学者に遠く優れたる所以は、我基督教の恵によりて大原理を確知するを得たるが為なり、斯る大原理を確知するを得たるが故に、如何なる宗教、哲学を瞥見するも、直に其真偽を識別して捨偽取真の道を行ふを得たるなり (ibid., p. 48)

autres cultes sont rejetés, car seul le catholicisme peut offrir une vérité absolue (*zettai-teki shinri* 絶対的真理) aux fidèles et aux intellectuels.

La posture de défense de la vérité et de combat contre le mensonge de Ligneul et Maeda permet donc aux deux clercs de rejeter frontalement les autres courants religieux, à commencer par l'unitarisme. Ceux-ci ne représentent en effet pas un progrès pour la nation japonaise, mais une impasse présomptueuse. Il s'agit donc bien d'une manière de défendre la seule vraie religion qu'est selon eux le catholicisme contre les superstitions et le paganisme.

iii Les « matérialistes » : adversaires intellectuels et spirituels

Mais au-delà de cette seule posture, Maeda et Ligneul se fixent un adversaire principal et essentiel : le matérialisme. L'historien Shōgimen Takashi 将基面貴巳 a souligné l'originalité de cette réponse : face à l'idée développée par Tetsujirō que le christianisme affaiblissait le patriotisme chez les individus, la position majoritaire chez les controversistes chrétiens — pour la plupart protestants — était de questionner la forme que prenait le patriotisme chez le philosophe⁵¹. Au contraire, les deux auteurs catholiques cherchèrent à contester l'argument de Tetsujirō : selon eux, la philosophie qu'il adoptait relevait du matérialisme (*yuibutsu-ron* 唯物論), et était fondamentalement incompatible avec l'émergence d'un sentiment patriotique sincère (*aikoku chūjō* 愛国衷情). L'argument catholique était donc détonnant dans le discours chrétien des années 1890.

Cependant, Ligneul et Maeda étaient loin d'être les seuls à dénoncer ainsi le matérialisme de leur époque. Il s'agissait en effet d'un argument classique de la pensée catholique au XIX^e siècle : le *Syllabus* de 1864, où le pape Pie IX listait des propositions rejetées par la doctrine catholique, puis l'encyclique *Rerum novarum* de 1891, où Léon

51. SHŌGIMEN, "Debating Japanese Patriotism in the Global Context", op. cit., p. 131-132.

XIII jetait les bases du catholicisme social, dénonçaient toutes deux la tendance à se concentrer sur l'accumulation des richesses au détriment de la formation spirituelle⁵², et de nombreux auteurs se firent les relais de cette vision vaticane⁵³. L'entreprise des deux prêtres s'inscrivait donc en droite ligne du courant dominant dans l'Église de leur époque.

Par ailleurs, au Japon même, d'autres auteurs s'inquiétèrent de la montée en puissance du matérialisme. De fait, ce courant avait acquis durant les années 1870-80 une influence significative dans le pays. Cette influence s'observa particulièrement à travers l'évolutionnisme philosophique d'Herbert Spencer. On a déjà mentionné la rencontre entre ce dernier et Tetsujirō lors de ses études en Europe. Cependant, dès les années 1870, ses écrits furent lus au sein de l'influente Société de l'an 6 (*Meiokusha* 明六社), notamment par le journaliste Nakae Chōmin (1847–1901) qui en tira un « matérialisme évolutionniste⁵⁴. » Puis, sa pensée inspira les fondateurs de la sociologie japonaise à la fin des années 1880, notamment Ariga Nagao (1860–1921) qui y voyait un moyen de renforcer l'attachement du peuple à leur patrie⁵⁵. Spencer servit donc au Japon de base à une nouvelle pensée politique matérialiste valorisant le patriotisme.

Face à cette tendance, on vit notamment s'insurger le réformateur bouddhiste Inoue Enryō 井上円了 (1858–1919)⁵⁶. En 1898, il publia ainsi un ouvrage intitulé *Ha yuibutsuron* 『破唯物論』 (Abattre le matérialisme), où il dénonçait la tendance des élites japonaises à succomber aux idées matérialistes. En particulier, il s'attaquait à l'évolutionnisme, dans lequel il percevait le fondement d'une pensée avant tout égoïste et centrée sur l'intérêt individuel. Il y voyait une philosophie incompatible avec le contexte

52. CORBIN, *Histoire du christianisme*, op. cit., p. 415-418.

53. Jean-Marie MAYEUR (1972). "Catholicisme intransigeant, catholicisme social, démocratie chrétienne". In : *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 27.2, p. 483-499.

54. Eddy DUFOURMONT (2011). "Nakae Chōmin a-t-il pu être à la fois un adepte de Rousseau et un matérialiste athée ?" In : *Ebisu* 45.1, p. 5-25.

55. Naoe KIMURA (2014). "Shakaigaku' to deatta toki ni hitobito ga deatte ita mono. Nihon shakaigaku-shi no genten ni tsuite 「社会学」と出会ったときに人々が出会っていたもの—日本社会学史の原点について (Que rencontrait-on avec la 'sociologie'? A propos des origines de l'histoire de la sociologie japonaise)". In : *Gendai shiso* 42.16, p. 177-181.

56. Sans lien familial connu avec Inoue Tetsujirō.

japonais, en particulier avec le bouddhisme, le confucianisme et le shintō dont il souhaitait construire une synthèse⁵⁷. Plus largement, une majorité des intellectuels bouddhistes comme chrétiens voyaient dans le matérialisme une forme d'irreligion qui menaçait grandement leur influence au Japon. Par conséquent, l'idée d'un front commun émergea durant les années 1890, promue en particulier au Parlement des Religions de Chicago par les délégués bouddhistes comme orthodoxes et protestants⁵⁸.

Malgré leur volonté de rester à l'écart de ce mouvement, Ligneul et Maeda critiquèrent également fortement la tendance au matérialisme de la société japonaise, et en particulier celle de Tetsujirō. Ils affirment ainsi dans *Nihon-shugi to Sekai-shugi* (1898) que cette question renvoie ni plus ni moins à l'honneur de la nation et qu'ils sont contraints à prendre la parole :

« Bien que nous fussions bien ignorants, lorsque l'honneur de la nation est en jeu, nous ne nous résolvons pas à nous soumettre un tant soit peu à qui que ce soit. Lorsque le parti de l'opportunisme ou du matérialisme égoïste surgit et affirme emprunter aux principes du Japon, jouant ainsi avec le plus grand problème de notre pays, il faut vraiment s'alarmer. Comment pourrait-on rester sur la rive les bras croisés en regardant cet incendie au loin si l'on possède un tant soit peu de sentiment patriotique sincère⁵⁹ ? »

L'urgence est bien visible dans cet extrait, comparant le « matérialisme égoïste » (*riko yuibutsu-shugi* 利己唯物主義) à un désastre qu'il faut à tout prix arrêter pour le bien du pays. Dès lors, comment Ligneul et Maeda organisent-ils leur riposte ?

57. Yukari SUZUKI (2011). "Inoue Enryō to yuibutsu-ron ronsō. 井上円了と唯物論論争 (Inoue Enryō et la controverse sur le matérialisme)". In : *Inoue Enryō Sentā Nempo* 20, p. 27-30.

58. THELLE, *Buddhism and Christianity in Japan*, op. cit., p. 237-238.

59. 余不敏と雖、事国家の体面に関するときは、聊か人後に落ちざらんことを期するものなり、彼の臨機応変主義の徒、利己唯物主義の輩にして、口を日本主義に藉りて、邦家の一大問題を弄するあらば、是れ実に由々しき事なり、苟も愛国の衷情ある者、焉んぞ袖手傍観して以て之を対岸の火災視するを得んや (LIGNEUL et MAEDA, *Nippon-shugi to sekai-shugi*, op. cit., préface p. 3)

Les éléments principaux émergent dès *Shūkyō to kokka* (1893). Les auteurs tentent dans un premier temps de lier la pensée de Tetsujirō avec le matérialisme. Cela survient dans le texte au moment de répondre à l'accusation d'anti-nationalisme (*hi-kokka-shugi* 非国家主義) formulée par le philosophe envers les chrétiens. Celui-ci accusait en effet le christianisme de négliger les questions mondaines et de se concentrer sur le seul enjeu du salut et de l'accès au Paradis⁶⁰. Ligneul et Maeda citent leur adversaire en détails avant de résumer sa position : « La religion de Jésus place la base de sa doctrine dans le Paradis, et elle fait de la rétribution pour la vie éternelle dans l'au-delà le but ultime auquel se consacrent les individus⁶¹. » Le fait que Tetsujirō critique cet élément justifie pour les deux hommes de l'étiqueter comme matérialiste.

En effet, le fait de contester cette primauté du spirituel revient selon eux à le nier, et donc à nier l'existence d'une âme immortelle (*fumetsu naru reikon* 不滅なる靈魂)⁶². Ils relient immédiatement cette question à celle du patriotisme : ils précisent la forme que prendrait ce dernier s'il ne tenait pas compte de la question de l'âme, et en imaginent les conséquences.

« On dit que le patriotisme sans âme consiste à niveler les richesses d'une société et à en faire jouir équitablement chaque personne. Selon ces mots, pour rendre les gens heureux à égalité, il faut seulement accumuler les richesses sur la Terre. Cependant, pourquoi l'un aurait-il pu accaparer pour lui l'or, les étoffes, les trésors, les victuailles, les richesses et les honneurs, et ainsi faire éclore les fleurs du luxe, tandis que l'autre subirait la pauvreté et les privations, serait contraint toute sa vie à la faim et au froid, et n'aurait pas pu de toute son existence connaître le goût des plaisirs, des richesses et des honneurs ? Alors que je suis un homme autant que mon voisin, que

60. SHŌGIMEN, "Debating Japanese Patriotism in the Global Context", op. cit., p. 131-132.

61. 耶蘇教は其の教旨の基礎を天国に置くものにて、人の人たる義務を竭す最終の目的は、来生永遠の報賞に在りとなす (LIGNEUL et MAEDA, *Shūkyō to kokka*, op. cit., p. 97-98)

62. Ibid., p. 102.

nous sommes des êtres humains venus au monde de la même manière, pourquoi connaîtrions-nous des fortunes si différentes ? Est-ce parce que mon voisin est plus sage que moi, ou plus fort ? Pas du tout, il est plus idiot et plus faible, quel mal y aurait-il à ce que je prenne sa place ? La survie du plus fort, la loi de la jungle⁶³ ; non pas se sacrifier pour le bien de l'État mais sacrifier l'État à son propre profit et vivre à son crochet ; ce qu'on appelle "vivre de la patrie" : voilà ce qui se trouve dans le patriotisme qui exclut l'âme⁶⁴.

[...]

Si cette théorie dangereuse était appliquée au Japon ne serait-ce qu'un instant, le cerveau de tous les citoyens du pays serait rempli de pensées matérialistes, et la manifestation dans la société japonaise des phénomènes que nous avons décrits précédemment serait plus claire que l'empreinte d'une main : on détruirait un matin la famille impériale ; sans voir que par malheur la société serait sens dessus dessous, on remplacerait par autre chose l'éthique de la loyauté et de la piété filiale ; on dévoierait la sincérité du patriotisme ; on transformerait les citoyens dotés de l'âme japonaise en humains bestiaux ; et hélas ! il est évident le beau pays doté des paysages du Mont Fuji ou du Lac Biwa en viendrait à devenir pour eux un simple pré pour brouter⁶⁵. »

63. Littéralement « le faible est une proie, le fort le mange. »

64. 靈魂なきの愛国心は、曰く、社会の財産を平均して、天下の人をして平同一様に樂ましむるに在り、其言に曰く、今去れ天下の人をして均しく幸福ならしむるが為には、地上の宝貨積んで余りあるに、胡為ぞ一は金衣宝食富貴を一身に極めて、榮耀榮華の花を咲かせ、一は貧苦艱難して、衣食に追われ飢寒に迫まりて、終生逸樂富貴の味を賞むるを得ざる、彼も人なり、我も人なり、同じく此世に生れ出でたる人間にして、斯くも幸不幸の懸隔せるは何ぞや、彼れ我れより賢なるか、彼れ我れより強なるか、否な彼は我れより愚なり、我れより弱なり、取って以て代うるに於て何の難きとか之あらん、優勝劣敗、弱肉強食、国家の為に身を犠牲に供活るにあらずして、自身の為に国家を犠牲に供し、所謂る国家を以て生ずるもの、(Vivre de la patrie) 是れ即ち靈魂を省きたる愛国心の存する所なり (LIGNEUL et MAEDA, *Shūkyō to kokka*, op. cit., p. 103-104)

65. 若し此の危険なる説をして一たび日本帝国に実施せしめんか、国民の脳髓は乍ら唯物的の思想に満たされて、余輩が以上列挙したるが如き現象結果を此の日本の社会に呈出するや、掌紋を指すよりも明なり、良しや一朝にして帝室を毀ち、社会を覆すの不幸を見ざるも、忠孝の倫理を差換え、愛国の赤心を引抜き、日本魂ある国民をして動物的人間と化け、此の蓮嶽琵琶湖の勝景を備うる美国をし

L'extrait se montre ainsi très virulent envers la conception matérialiste du monde. Selon Ligneul et Maeda, une telle logique créerait des jalousies entre les individus, car elle ne permettrait pas de justifier les inégalités et les hiérarchies sociales : dès lors, ils anticipent l'émergence du désordre, de la guerre de tous contre tous, et de l'égoïsme généralisé. En particulier, ils mettent en avant les dégâts que causerait un patriotisme matérialiste pour la nation japonaise elle-même, puisque celle-ci abandonnerait l'institution impériale, l'éthique nationale et même son attachement à ses paysages.

Ce dernier point renvoie à une dimension tout particulièrement sensible du débat sur le christianisme depuis le début de Meiji. En 1873, à travers son essai *Bembō* 『弁妄』 (Faussetés que l'on profère), le lettré confucéen Yasui Sokken 安井息軒 (1799–1876) avait déjà accusé le christianisme d'être trop individualiste, et donc d'agir au Japon comme cheval de Troie du républicanisme et du renversement de l'institution impériale⁶⁶. Tetsujirō avait repris ces arguments en 1893 en les développant davantage. Pour lui, l'amour universel (*hakuai* 博愛) chrétien portait en lui les germes d'un égalitarisme excessif qui finirait par déboucher sur le rejet de l'empereur et l'émergence d'un régime républicain, contraire à la culture japonaise. L'utilisation du terme *hakuai* en particulier renforçait cette idée, en raison du fait qu'il traduit aussi la « fraternité » de la devise républicaine française⁶⁷. L'accusation de renversement de l'ordre social et du régime impérial était un élément crucial des discours antichrétiens de Meiji.

La rhétorique de Ligneul et Maeda constituait donc une tentative de renvoyer cette accusation vers ceux qui la formulaient. En dénonçant le matérialisme de leurs adversaires, à commencer par Tetsujirō, ils espéraient montrer que c'étaient bien ceux-là, sous couvert de patriotisme et de loyauté, qui menaçaient la stabilité du pays. Ils arguaient du fait que la pensée matérialiste ne pouvait pas justifier les différences de statut entre les individus, et donc que la légitimité de l'empereur s'en trouverait atta-

てアツタラ動物的人間の牧場たらしむるに至るは必致の勢なり (ibid., p. 104)

66. PARAMORE, *Ideology and Christianity in Japan*, op. cit., p. 127-129.

67. Ibid., p. 151-152.

quée. La dénonciation de cette pensée se faisait donc sur le plan philosophique ; mais on en trouve aussi une dénonciation plus morale, qui ciblait l'attitude des individus. Guidés par le matérialisme, ils deviendraient de simples « humains bestiaux » et sacrifieraient les intérêts collectifs au profit de leur seul intérêt individuel. Les attaques des deux prêtres sur ce thème constituaient ainsi un élément-clef de leur discours pour discréditer Tetsujirō, à la fois sur le plan intellectuel et personnel.

Ce point se retrouve en partie dans *Kyōiku-kai no ryūkōbyō* (1899). Les auteurs y distinguent deux modèles d'éducation : celui visant à parfaire l'être humain (*ningen wo kanzen ni suru* 人間を完全にする), et celui visant à faire trouver un emploi (*shoku ni tsukashimuru* 職に就かしむる)⁶⁸, renvoyant à une distinction entre éducation morale et éducation matérialiste. Ils critiquent fortement cette deuxième conception, qu'ils voient comme vouée à l'échec :

« Quelle que soit l'activité à laquelle ils se consacrent, quelles que soient les affaires qui les occupent, ceux qui ne possèdent pas le "caractère" d'humanité ne peuvent devenir de vrais professionnels. La raison à cela est que lorsqu'ils ne sont ni sincères, ni honnêtes, ni francs, ni intègres, autrement dit qu'ils ne sont pas humains, alors peu importent leur profession et leur rang, leurs enfants ne pourront pas faire autrement que d'être jugés inaptes à cette responsabilité ou indignes de ce rang⁶⁹. »

Ils mettent ainsi en avant le désordre social que générerait une éducation conçue uniquement comme un moyen d'accéder à un travail et non comme un moyen d'améliorer l'esprit des élèves. Cette idée est au fond similaire au danger pour l'ordre social en

68. LIGNEUL et MAEDA, *Kyōiku-kai no ryūkō-byō*, op. cit., p. 13.

69. 人間と云う『カラクテール』のない者は、如何なる実業に従事するも、如何なる業務を執るも、本当の実業家ではない、其故は何ぞや、信実、忠誠、真率、正直と云うものがなければ、人間でないというならば、仮令其食を執り、位に就くも、彼の子は其任に堪えず、其位に適せずと云う評は迫るべからざるものである (ibid., p. 34-35)

général pointé dans *Shūkyō to kokka* (1893) : dans une société matérialiste, préoccupée uniquement par les bénéfices personnels, règnerait la discorde entre les individus qui ne sauraient plus reconnaître la vraie place de chacun.

Dans *Aikoku no shinri* (1896), une idée relativement différente apparut : celle que le matérialisme ne permettait pas d'expliquer l'attachement des individus à leur patrie. Les auteurs appuient leur démonstration sur la disparité des climats à travers le monde. En effet, chacun aurait plutôt intérêt à s'installer dans des zones tempérées, plus clémentes pour la vie humaine. Or, le fait que même « les mers gelées d'Islande » (*Isurando no hyōgai* イスランドの氷海) ou les terres ensablées d'Afrique (*Afurika no shiyado* アフリカの沙土) soient habitées montrerait qu'il existe un lien indéfectible à la terre natale qui va au-delà des seules considérations matérielles : « Lorsque la terre est rocailleuse et désolée, bien que le climat ne soit pas tempéré et que les conditions d'existences soient difficiles, non seulement cela n'affaiblit en aucune manière le sentiment d'amour de la patrie, mais au contraire celui-ci monte encore d'un niveau⁷⁰. » Par conséquent, la répartition égale des hommes entre les pays ne peut s'expliquer par la seule nécessité matérielle, et doit selon Ligneul et Maeda être plutôt reliée à la volonté divine qui confère ce sentiment d'attachement à la terre aux individus. Comme dans *Shūkyō to kokka* (1893) où ils s'attaquaient aux idées de survie du plus fort (*yūshō rep-pai* 優勝劣敗) ou de « loi de la jungle » (*jakuniku kyōshoku* 弱肉強食), ils s'opposent aux conceptions évolutionnistes. Les individus ne chercheraient en effet pas les conditions de vie les plus clémentes, mais bien le lien avec leur patrie. La critique porte donc sur la dimension philosophique du matérialisme tel qu'ils le présentent, dont ils ciblent l'inexactitude.

Cependant, hormis *Shūkyō to kokka* (1893), la plupart de leurs textes se focalisèrent sur une approche morale de la question. En effet, Ligneul et Maeda vilipendent parti-

70. 土地礪确不毛にして、氣候中和を失し、棲息行動実に苦辛の土地なりと雖、其苦辛は毫も愛國の情を薄らげざる而已ならず、寧ろ是に由りて一層の度を高むるを見る (idem, *Aikoku no shinri*, op. cit., p. 18-19)

culièrement le matérialisme sur le plan individuel, en ce qu'il pousse à l'égoïsme et à la recherche du profit. Cela peut se constater tout d'abord à travers les termes utilisés. Ils parlent bien sûr de *yuibutsu-ron* 唯物論 ou de *yuibutsu-shugi* 唯物主義, des expressions qui renvoient directement à la notion de « matérialisme », mais sa caractérisation va au-delà. On a vu qu'ils évoquaient également la théorie de la « survie du plus fort » ou de la « loi de la jungle », sous-entendant par là l'idée d'une guerre de tous contre tous⁷¹.

Dans *Aikoku no shinri* (1896), ils estiment par ailleurs que le matérialisme s'accompagne d'un « sentiment d'égoïsme » (*rikoshin* 利己心)⁷². La même idée a déjà été évoquée pour *Nihon-shugi to Sekai-shugi* (1898) à travers le « matérialisme égoïste »⁷³. Enfin, dans *Kyōiku-kai no ryūkōbyō* (1899), ils s'attaquent à l'« avarice » (*genkin-shugi* 現金主義) et à l'« utilitarisme » (*jitsuri-shugi* 実利主義), qu'ils estiment être des symptômes de l'« épidémie » dénoncée dans l'ouvrage⁷⁴. Tout comme Enryō en 1898, Ligneul et Maeda désignent donc le matérialisme comme une problématique avant tout morale et individuelle.

D'autres observations viennent corroborer cette idée. Dans l'extrait de *Shūkyō to kokka* (1893) cité précédemment, les deux hommes dénonçaient ainsi le fait de « vivre de la patrie » (en français dans le texte), c'est-à-dire de « sacrifier l'État à son propre profit ». Ils reliaient ces deux attitudes à la pensée matérialiste, montrant donc que celle-ci poussait les individus à privilégier leur intérêt face à celui de la collectivité.

Dans *Kyōiku-kai no ryūkōbyō* (1899), lorsqu'ils utilisent les mots d'« avarice » et d'« utilitarisme », c'est pour dénoncer l'attitude d'une partie des éducateurs du pays : ceux-ci seraient davantage préoccupés par l'argent que par le bien des élèves, et souhaiteraient transformer l'éducation en « bien marchand » (*shōbai-hin* 商売品). Ils se

71. Idem, *Shūkyō to kokka*, op. cit., p. 103.

72. Idem, *Aikoku no shinri*, op. cit., p. 98.

73. Idem, *Nippon-shugi to sekai-shugi*, op. cit., préface p. 3.

74. Idem, *Kyōiku-kai no ryūkō-byō*, op. cit., p. 8.

montrent très virulents à l'égard de ce phénomène qu'ils dénoncent, parlant même de la « puanteur du commerce » (*shōbai-teki shūmi* 商売的臭味) et de leur envie de « vomir » face à cela⁷⁵. Encore une fois, on observe que Ligneul et Maeda lient la question du matérialisme à celle de la recherche du gain monétaire et de l'avarice, plaçant ainsi le débat sur le plan moral autant que philosophique.

Surtout, c'est probablement dans ce sens qu'il faut lire le lien effectué entre Tetsujirō et la franc-maçonnerie mentionné plus tôt. En effet, les « sociétés secrètes » sont largement présentées comme responsables de la progression des idées matérialistes. Cela s'observe dans *Aikoku no shinri* (1896) (cf citation p. 29). Elles sont évoquées comme rassemblant des « matérialistes », critiquant le catholicisme pour son anti-patriotisme.

Comme dans *Shūkyō to kokka* (1893), la dimension égalitariste est notamment visée : les citations de Fichte, Seydel et Rébold fournies pour éclairer les objectifs des sociétés secrètes témoignent de leur volonté de « travailler à dépouiller les pays de leurs préjugés de classe, leurs différences de race, d'origine, de langue ou de culture nationale⁷⁶, » tandis que le commentaire des auteurs souligne que ce projet consiste à « porter atteinte au corps national, extraire tout sentiment patriotique et rendre tous les États égaux entre eux. » Surtout, ils affirment que tout cela reste caché pour masquer la « cupidité » (*shiyoku* 私欲) de ses instigateurs, qui voudraient en tirer profit pour eux-mêmes. Dès lors, la dénonciation de la franc-maçonnerie, à travers celle des sociétés secrètes, permet de prêter à Tetsujirō et aux discours anti-chrétiens une intention égoïste, au-delà de leur dimension purement intellectuelle.

L'étude des publications de Ligneul et Maeda nous permet ainsi de constater l'intransigeance du discours porté par l'Église catholique japonaise dans les années 1890. S'opposant frontalement à toute forme de critique, notamment celle formulée par Inoue Tetsujirō en 1893, les auteurs se placèrent en porteurs de la vérité universelle de

75. Ibid., p. 8-9.

76. 階級的先入、人類、原始、言語、国粹等の區別を国民の中より剥奪せん (idem, *Aikoku no shinri*, op. cit., 37, citation de Rébold)

l'Église, en particulier face aux adversaires que constituaient l'unitarisme et le matérialisme. Si cette critique n'était pas totalement absente du débat au Japon, elle se distinguait aussi par l'intégration des sociétés secrètes, et plus spécifiquement de la franc-maçonnerie, au bloc des adversaires du catholicisme. Cela leur permit de mener une critique certes intellectuelle, mais surtout morale de leurs opposants, en les accusant de n'avoir comme seule ambition leur profit personnel et donc d'agir par égoïsme.

Dès lors, les deux prêtres tentèrent de renverser les arguments qui, dans le sillage de Tetsujirō, s'attaquaient à l'absence de sentiment patriotique dans le catholicisme. Au contraire, pour eux, c'étaient Tetsujirō et ses soutiens qui menaçaient le sentiment patriotique au Japon, puisqu'ils détruisaient les fondements même de l'ordre social au sein des nations. C'est donc aussi sur la base du patriotisme que Ligneul et Maeda s'attelèrent à rentrer dans la controverse intellectuelle, en critiquant son irrespect de la part de leurs contradicteurs. Cependant, leurs écrits n'eurent pas uniquement une dimension critique ou polémique ; ils cherchèrent aussi à défendre la vision catholique du patriotisme, acquérant ainsi une dimension apologétique forte. Ligneul et Maeda s'attelèrent donc, en plus de la réfutation décrite jusqu'ici, à faire l'éloge du lien entre Église et nation, en premier lieu à travers la question de l'éducation.

Une jeunesse catholique pour le pays : éducation catholique et patriotisme

L'ère Meiji fut marquée par un essor sans précédent de l'éducation. La modernisation du Japon passa notamment par la massification de l'enseignement, largement soutenue par les dirigeants et le monde intellectuel : l'ouvrage *Gakumon no susume* 『学問ノススメ』 (L'appel à l'étude) de Fukuzawa Yukichi 福沢諭吉 (1835–1901), plaidoyer pour la modernisation du système scolaire composé entre 1872 et 1876, constitua le vrai premier *best seller* de l'histoire moderne dans l'archipel, et de nombreuses réformes furent menées à partir de 1872 par les autorités. Entre 1860 et 1905, le taux de scolarisation bondit ainsi de 40 à 98 % pour les garçons, de 10-15 à 93 % pour les filles¹. La nécessité de scolariser le maximum de jeunes pour moderniser le pays faisait consensus dans le monde intellectuel et politique.

Cependant, le contenu de cette éducation fut, quant à lui, l'objet de débats, notamment sur la question de la place des religions dans ce système éducatif moderne. Après avoir abordé la réponse de Maeda Chōta et Alfred Ligneul à leurs contradicteurs dans la partie précédente, on se concentrera ici sur leur contribution au débat sur le système éducatif et son rapport au patriotisme. On montrera notamment que cette question constitua un point saillant du débat sur le christianisme de la fin de Meiji, à

1. Christian GALAN (2001). *L'enseignement de la lecture au Japon. Politique et éducation*. Toulouse : Presses universitaires du Midi, p. 48, 93, 123.

travers notamment le Rescrit Impérial sur l'éducation de 1890 et la réforme de 1899 supprimant l'éducation religieuse des écoles. Puis, on abordera la vision de Ligneul et Maeda des questions éducatives, en s'intéressant notamment à l'idée du catholicisme comme fondement d'une éducation patriotique et morale.

i Politique éducative, politique religieuse et patriotisme à la fin de Meiji

À partir des années 1880, à mesure que la présence des écoles chrétiennes, souvent missionnaires, grandissait, le débat public s'anima autour de la compatibilité entre enseignement religieux et enseignement patriotique. Cette question fut cruciale pour les chrétiens comme pour leurs détracteurs : les écoles missionnaires mises en place tant par les catholiques que les protestants et les orthodoxes à partir du *bakumatsu* (1853–1867) avaient été les principaux foyers de conversion au christianisme au Japon, et des figures comme Inoue Tetsujirō les prirent pour cible notamment sur ce point. Dès lors, plusieurs points furent âprement disputés dans ce débat.

Le Rescrit impérial sur l'éducation et le patriotisme antichrétien

Le premier concernait le Rescrit Impérial sur l'éducation. Adopté en 1890, ce texte constitua en effet un point épineux durant les premières années de sa mise en œuvre. Il avait pour but de préciser les modalités d'application de la Constitution de 1889 dans le système éducatif, tout en complétant les textes des années 1870-80. En quelques lignes, rédigées au nom de l'empereur Meiji, il proclamait ainsi l'importance des valeurs morales du peuple japonais, fondées sur le confucianisme, et appelait celui-ci à se consacrer à l'étude pour le bien de l'État et de la dynastie impériale. Il devint rapidement une référence obligée dans les textes de loi relatifs à l'éducation jusqu'en 1945, qui en

appelaient toujours à son autorité².

Cependant, le texte n'eut jamais de valeur officielle, et ne fut jamais promulgué dans la loi³. Pourtant, il eut une importance croissante dans l'édifice idéologique de l'empire : il fut imposé aux territoires coloniaux, à Taïwan en 1897 et en Corée en 1912, tandis qu'en métropole, il fit l'objet de récitations, de recopiations par les élèves, et même de lectures solennelles dont la plus importante réunit 12 000 personnes en 1940 pour le cinquantenaire de sa publication. Son importance était telle dans l'édifice idéologique de l'empire qu'il a été qualifié par Michael Lucken, aux côtés du Rescrit aux soldats de 1882, de « texte national⁴. » Dès lors, d'autres moyens durent être mobilisés pour construire cette réputation. On le fit notamment réciter lors de cérémonies dans les écoles dès 1891. Le ministère de l'éducation avait précisé par le biais d'une circulaire les modalités d'organisation de ces cérémonies ; cependant, ce furent également les établissements au niveau local qui se montrèrent les plus enthousiastes, en leur donnant de plus en plus d'importance au fil des années. Par ailleurs, les programmes furent modifiés pour faire appliquer ses préceptes au mieux, jusqu'à imposer un manuel scolaire unique pour chaque matière au niveau national en 1902⁵.

Le Rescrit eut aussi des répercussions sur le plan religieux. Il fut en effet mobilisé pour attaquer le christianisme, en premier lieu par Tetsujirō qui en rédigea en 1891 un commentaire distribué à toutes les écoles et intitulé *Chokugo engi* 『勅語衍義』 (Le Rescrit expliqué)⁶. Celui-ci devait donner aux enseignants et aux directeurs d'écoles les grandes clefs de lecture du Rescrit afin de pouvoir l'appliquer au mieux dans leur profession. Il insistait notamment sur les valeurs confucéennes contenues dans le texte : la piété filiale, la loyauté, la dévotion et le patriotisme collectif. Mais surtout, Tetsujirō

2. Christian GALAN et Jean-Marc OLIVIER, éd. (2016). *Histoire du et au Japon. De 1853 à nos jours*. Toulouse : Privat, p. 107-109.

3. Carol GLUCK (1985). *Japan's Modern Myths. Ideology in the late Meiji period*. Princeton : Princeton University Press, p. 148.

4. Michael LUCKEN (2013). *Les Japonais et la guerre. 1937-1952*. Paris : Fayard, p. 29-30.

5. GLUCK, *Japan's Modern Myths*, op. cit., p. 147-149.

6. GALAN et OLIVIER, *Histoire du et au Japon*, op. cit., p. 108.

y faisait déjà apparaître une partie de son argumentation contre le christianisme, en insistant sur l'homogénéité sociale et en comparant le Japon à un corps dans lequel il serait dangereux de faire coexister plusieurs esprits⁷, ce qui interdisait une éducation aux fondements concurrents. Ainsi, il imposait une interprétation confucéenne et conservatrice du texte, valorisant la loyauté envers l'empereur et condamnant les divergences dans les modes de pensée. Le document servit ainsi à mettre en accusation le pasteur protestant Uchimura Kanzō en 1891, lorsqu'il hésita à s'incliner devant un portrait de l'empereur à l'occasion de la cérémonie de présentation du Rescrit dans son école de Tokyo : il fut accusé de déloyauté, de lèse-majesté, et surtout de trahison envers l'esprit national incarné dans ce texte fondamental⁸.

C'est sur cette même base que Tetsujirō condamna l'éducation chrétienne en 1893 dans *Kyōiku to shūkyō no shōtotsu*. Affirmant que le Rescrit contenait ce qui fondait les principes de l'éducation japonaise depuis des siècles, il le mettait sur le même plan que le christianisme en Europe afin de pouvoir mieux affirmer l'incompatibilité entre les deux. Il affirmait que les chrétiens ne respectaient le Rescrit qu'en façade, car les principes prônés par leur foi les empêchaient de le vénérer comme le reste du pays. Il ciblait en particulier l'interprétation différente du terme *hakuai* 博愛 (que l'on peut traduire par « altruisme », « philanthropie » ou « fraternité » selon le contexte) entre le Rescrit et le dogme chrétien. Dans le premier cas, le terme s'inspirait de la tradition confucéenne et renvoyait selon Tetsujirō à une forme d'altruisme hiérarchisé par l'ordre social, et donc compatible avec le respect du souverain et de l'autorité. En revanche, dans le second cas, Tetsujirō dressait un parallèle entre la conception chrétienne du terme, renvoyant à l'amour du prochain universel, et celle du philosophe chinois Mozi 墨子 (470–391 av. J.-C.), opposé au confucianisme ; cette conception n'établissait pas de hiérarchie entre les hommes, et menaçait donc le respect de l'ordre social. L'éducation

7. PARAMORE, *Ideology and Christianity in Japan*, op. cit., p. 143-144.

8. Ibid., p. 147-148.

chrétienne était donc dangereuse car opposée aux principes édictés dans le Rescrit impérial sur l'éducation⁹.

Cette interprétation engendra de nombreuses protestations chez les catholiques comme les protestants, même si la plupart d'entre elles furent censurées par les autorités¹⁰. Parmi ces réactions, *Shūkyō to kokka* (1893) fut l'une des plus remarquées. Preuve de l'écho qu'elle suscita, malgré la censure, et de l'importance prise par le débat, de nombreux quotidiens relayèrent l'édit d'interdiction du titre de Ligneul et Maeda, comme le *Asahi Shimbun* 朝日新聞 ou le *Yomiuri Shimbun* 読売新聞. Dans leur texte, les deux prêtres constestaient fortement l'idée que l'enseignement chrétien serait opposé aux principes du Rescrit. Bien au contraire, ils insistèrent sur le fait qu'ils se faisaient un devoir de le respecter. Dans leur réponse à l'accusation de Tetsujirō concernant l'irrespect du texte par les chrétiens, ils s'interrogent sur la définition du caractère *hai* 拝 (vénérer) :

« S'agit-il de le vénérer de la même manière que nous vénérons le Dieu souverain qui se trouve au-dessus de toutes choses ? Bien sûr, les chrétiens ne tiennent pas le Rescrit en si haute estime. S'agit-il plutôt de le recevoir avec révérence, ou bien de le traiter avec grand respect ? On ne peut pas dire alors que les chrétiens ne vénèrent pas le Rescrit. Si l'on comprend la vénération dans ce sens, alors non seulement nous autres chrétiens vénérons le Rescrit, mais même nous avons le devoir de le vénérer à tout prix¹¹. »

Les auteurs contestent ici l'idée promue par Tetsujirō d'une équivalence entre le dogme chrétien et le Rescrit, puisqu'ils estiment au contraire que la vénération qu'ils

9. Ibid., p. 148-153.

10. Takashi GONOI (1990). *Nihon Kirisutokyō-shi*. 日本キリスト教史 (*Histoire du christianisme au Japon*). Tokyo : Yoshikawa Kōbunkan, p. 282.

11. 一天万有の上に在す無上至尊なる神を拝するが如き拝なるか、基督教徒は勿論此の如き拝は勅語に加えざるなり、敬礼を以て押し頂き、若くは尊敬を以て取扱うの意なるか、耶蘇教徒は勅語を拝せずと云う可からず、拝の字義果して此の如くならば、吾基督教徒は勅語を拝して可なる而已ならず、是非拝さざる可からざるの義務を有す (LIGNEUL et MAEDA, *Shūkyō to kokka*, op. cit., p. 25)

vouent au second n'est pas de même nature que celle qu'ils réservent à Dieu. Ainsi, la contradiction entre les deux s'en trouve résolue : pour Ligneul et Maeda, la foi chrétienne n'empêche pas d'observer son devoir civique et de respecter le texte impérial et ses enseignements. Ils offrent néanmoins une lecture alternative du Rescrit à celle de Tetsujirō, en minimisant sa portée et sa centralité dans l'éducation japonaise. Cependant, probablement pour éviter de renouveler la censure dont ils furent l'objet en 1893, les ouvrages suivants évitèrent toute référence directe au Rescrit, préférant évoquer directement son contenu ou ses valeurs. Par conséquent, même s'il s'agit d'un texte fondamental pour saisir la teneur des débats concernant le christianisme durant les années 1890, les défenseurs de ce dernier ne purent très rapidement pas l'évoquer de manière concrète.

Les réformes de 1899 sur l'éducation religieuse

Le débat sur la relation entre éducation et christianisme ressurgit en 1899. Il fut relancé en majorité par les chrétiens eux-mêmes, mais en réaction à l'implémentation d'un nouveau cadre législatif. En effet, les traités inégaux signés avec les puissances européennes et les États-Unis dans les années 1850 furent remplacés en juillet 1899 par de nouveaux textes. Le ministère de l'éducation souhaita profiter de cette occasion pour accroître son contrôle sur les écoles missionnaires, qui avaient jusque-là bénéficié des dispositions favorables aux Occidentaux. C'est ainsi qu'en août, deux lois furent adoptées. Le décret sur les écoles privées (*shiritsu gakkō rei* 私立学校令) fixait de nouvelles règles plus strictes de fonctionnement pour les établissements dirigés par des personnes étrangères, tandis que la directive n°12 du ministère (*Monbushō kunrei dai-ni jū gō* 文部省訓令第 12 号) interdisait aux écoles reconnues par l'État d'offrir un enseignement religieux¹².

Les écoles missionnaires furent alors confrontées à un choix : maintenir l'enseigne-

12. GONOI, *Nihon Kirisutokyō-shi*, op. cit., p. 283.

ment religieux dans leur cursus, ce qui les transformait en écoles hors contrat, ou le retirer, ce qui leur permettait de conserver leurs droits d'exemption de conscription et d'accès aux concours universitaires. Par ailleurs, de nombreuses familles retirèrent leurs enfants pour ne pas compromettre leurs chances sur ce dernier point. Par conséquent, une majorité d'établissements se plia à ces nouvelles réglementations pour conserver son public.¹³ Ce fut le cas des écoles catholiques dirigées par les MEP ou les missionnaires marianistes, qui enlevèrent le catéchisme du cursus normal pour ne l'effectuer que de manière optionnelle, espérant ainsi donner l'image d'un enseignement fidèle au respect de la loi¹⁴.

Néanmoins, cette acceptation ne se fit pas sans difficultés et sans protestations, notamment de la part de Ligneul et Maeda. Les deux prêtres publièrent en effet *Kyōikukai no ryūkōbyō* (1899) en réaction aux décisions gouvernementales, de manière très explicite. L'ouvrage fut publié dès la fin septembre 1899, soit un mois et demi après leur entrée en vigueur. Dès le début du texte, Ligneul évoque la directive n°12 afin de s'excuser pour le temps écoulé entre sa mise en application et la publication de l'ouvrage :

« Lorsque la directive du ministère de l'éducation concernant l'éducation et la religion a été publiée, l'opinion a été secouée un temps par un véritable tumulte, mais désormais, très vite son écho s'est finalement tu. À cette période, je souhaitais immédiatement faire part de mon humble opinion, mais me trouvant sur les plages des mers du nord, je n'ai pu me consacrer à ma plume ou à mon pinceau, et donc je n'ai pu réaliser cette intention ; cependant, maintenant que je suis rentré à ma résidence et qu'à nouveau je

13. Ibid., p. 283.

14. Pierre DUNOYER (2011). *Histoire du catholicisme au Japon. 1543-1945*. Paris : Editions du Cerf, p. 314 ; SALAVERRI, *France - Japon*, op. cit., p. 194-195.

ii. Un enseignement catholique pour une patrie moderne

suis penché à mon bureau, je vais enfin vous exprimer succinctement mon opinion concernant les problèmes de l'éducation aujourd'hui ¹⁵. »

Le missionnaire dramatise ici l'enjeu, en décrivant le « tumulte » dont a été victime la société japonaise lors de l'adoption de cette directive, et en soulignant qu'il souhaitait absolument pouvoir y contribuer plus tôt. Dès le début, il affirme ainsi l'importance de la directive pour le système éducatif dans son ensemble. De fait, bien qu'elle ne soit évoquée nommément qu'à deux reprises dans l'ouvrage, elle reste au coeur du raisonnement de Ligneul et Maeda : les deux auteurs contestent à travers l'ouvrage l'interdiction de l'enseignement religieux, et donc sa principale disposition. Dans les deux cas, pour le Rescrit comme pour la directive de 1899, on voit l'importance que revêtait pour Ligneul et Maeda la question de l'éducation et de sa relation au catholicisme.

ii Un enseignement catholique pour une patrie moderne

Dès lors, les auteurs chrétiens tentèrent de répliquer face à ces deux aspects du débat en mettant en avant leur propre conception de l'éducation et de l'enseignement. Ligneul et Maeda en furent largement parties prenantes. Cette thématique tint en effet une place essentielle dans leur production écrite, que l'on peut observer dans chacun des ouvrages. Ils souhaitent en effet y dépeindre une Église catholique garante de l'éducation patriotique et morale, à même de fournir au Japon la base d'un sentiment patriotique sincère (*aikoku no chūjō* 愛国の衷情). Leurs arguments portent sur trois aspects pour défendre cette thèse : ils soulignent d'abord l'attachement des catholiques

15. 曩者教育と宗教に対する文部省の訓令の出るや、世論は一時囂々となりましたが、今は早や其響が余程静まっかようである、其当時愚老も早速卑見を陳べようと思いましたが、身北海の浜に在りて筆硯に従事することが出来なかつた故其意を果たしませんでした、今は再びに旧廬に歸りて几に憑るの身となりましたから、遅蔭きながら現時の教育問題に就き、一応所見を開陳しようと思ひます (LIGNEUL et MAEDA, *Kyōiku-kai no ryūkō-byō*, op. cit., p. 1-2)

au Rescrit impérial sur l'éducation ; puis ils affirment la dimension morale de l'éducation, qui est la source de ce sentiment ; enfin, ils insistent sur la dimension genrée de cette éducation, sur les rôles féminins et masculins qu'elle promeut, et sur la contribution que cela apporte au développement du patriotisme.

Les catholiques face au Rescrit impérial sur l'éducation

Le premier point du discours de Ligneul et Maeda concerne donc la relation entretenue entre l'Église catholique et le Rescrit de 1890. On l'a dit, les auteurs avaient mis cet aspect en avant en particulier dans le livre *Shūkyō to kokka* (1893), en contestant l'idée d'un rejet absolu par les catholiques du texte. Cependant, ils en proposent une vision alternative à celle de Tetsujirō. Tout d'abord, ils reviennent sur la notion de loyauté et piété filiale (*chūkō* 忠孝), centrale dans le Rescrit. Selon eux, l'enseignement catholique est entièrement compatible avec cette valeur.

« Il est clair, en voyant que nous autres catholiques récitons chaque jour lors de la prière "Sois pieux et loyal envers ton père et ta mère," que dire que nous n'apprécions pas le sens profond du Rescrit est un jugement bien hâtif. Dans notre enseignement, cette expression "père et mère" désigne le professeur, le maître, ou toute personne qui nous est supérieure. En effet, ces personnes peuvent être désignées comme des représentants des parents, et pour cette raison, on peut dire que si l'on voit les sujets comme des enfants, alors les seigneurs et les rois peuvent être considérés comme leurs parents. C'est pourquoi nos prédécesseurs ont dit par le passé que la piété que l'on voue envers ses parents doit être également étendue à la loyauté que l'on voue aux seigneurs et aux rois. Alors dans ce cas, dire que les chrétiens ne sont pas loyaux envers les seigneurs et les rois, eux qui récitent jour et nuit "sois pieux et loyal envers ton père et ta mère" et qui mettent ce

précepte en application, n'est-ce pas un argument excessivement hâtif ? Et qu'en dire du jugement qu'ils n'apprécient pas le Rescrit ¹⁶ ? »

Dans cet extrait, ils répondent à l'accusation formulée par Tetsujirō que les chrétiens n'accepteraient le Rescrit qu'en façade et qu'ils considéreraient les valeurs de loyauté et de piété filiale comme des valeurs archaïques, propres à l'Orient. Pour contre-argumenter, Ligneul et Maeda réutilisent ces mêmes valeurs en les replaçant dans le contexte biblique : le début du cinquième commandement, « Honore ton père et ta mère » (Exode 20.12), est traduit en utilisant le terme *chūkō* 忠孝 pour le verbe « honorer ». Cette réutilisation d'un terme tiré du Rescrit donne un poids certain à leur discours, puisqu'il indique implicitement que le dogme chrétien contient déjà le Rescrit en son sein. Pourtant, ils se démarquent ici de la première traduction de l'Ancien Testament, publiée en 1887 par un comité missionnaire protestant. Dans cette version, le verbe utilisé n'est pas *chūkō seyo* 忠孝せよ (soyez pieux et loyaux) mais *uyamae* 敬え (honorez), sans aucun lien avec les concepts confucéens que mobilisent Ligneul et Maeda. Ceux-ci font donc le choix d'adapter le texte pour le faire correspondre au contenu du Rescrit. Cela leur permet par la suite de montrer que, par extension, le catholicisme enseigne de respecter le souverain comme un parent. En conséquence, le commandement indiquerait des valeurs identiques à celles du Rescrit en prônant également la fidélité envers le souverain. Ils rejoignent une conception « familialiste » de l'État, à la tête duquel règnerait l'empereur conçu comme un père, qui était en vogue durant les années 1890 ¹⁷. Ainsi, les auteurs négocient avec le texte pour y intégrer les valeurs du Rescrit et contrer les arguments de Tetsujirō.

16. 吾基督教徒は勅語の主意を好まずと云えるの大早計なる論断なるとは、吾基督教徒が日々祈祷の際に「汝の父母に孝行せよ」云々と誦しつつあるを見ても明かなり。吾教にては、此父母の名稱を以て、師、主、及び凡て人の長上に位する者を総稱す、蓋し此等の者は父母の代表者とも稱するを得べき者なるが故に臣民を子と見做すときは、君王は実に臣民の父母と謂うて可なるものなり、随て父母に竭す孝は、之を君王に施すに当て忠となることは、先人も既に言える所なり、然らば則ち、日夜に汝の父母に孝行せよ云々の語を誦しつつ、身常に之を實行せんと努め居る吾基督教徒を目して、君王に忠ならず等と謂うは、余りに大早計なる議論にはあらずや、況や勅語の主意を好まず等と論断するをや (idem, *Shūkyō to kokka*, op. cit., p. 26-27)

17. Christian GALAN et Emmanuel LOZERAND, éd. (2011). *La famille japonaise moderne (1868-1926). Discours et débats*. Éditions Philippe Picquier, p. 59-60.

Mais surtout, ils tentent un dépassement du seul Rescrit en questionnant justement ces deux valeurs de loyauté et de piété filiale. Ils affirment qu'elles ne sauraient représenter le seul fondement du système éducatif, mais qu'il faut aller en chercher de plus larges afin de mieux les asseoir. En effet, ils insistent sur le fait que le patriotisme, la loyauté ou la piété filiale ne sont pas pour eux des valeurs suffisantes pour établir la morale au sein de la population : quand bien même une personne s'en réclamerait, elle ne respecterait pas forcément d'autres interdictions comme celles du meurtre, de l'adultère ou du mensonge, formulées dans l'Ancien Testament¹⁸. Puis, ils mettent en lumière que ces interdits viennent du Dieu chrétien, signifiant implicitement qu'elles sont supérieures à celles de l'empereur¹⁹.

En clair, Ligneul et Maeda affirment que l'éducation telle que conçue dans le Rescrit est admirable aux yeux des chrétiens, mais qu'elle ne constitue qu'une seule partie de la conception plus large qu'ils en ont. La conception catholique serait ainsi plus complète, plus solide, et par conséquent meilleure. Cela leur permet de se distinguer du Rescrit et de la lecture anti-chrétienne qu'en fait Tetsujirō, tout en réaffirmant le respect à son égard et l'absence d'incompatibilité avec lui. Par conséquent, ils peuvent mettre en avant la dimension morale de l'éducation chrétienne, nécessaire au patriotisme et à la stabilité du pays.

Un enseignement moral et patriotique

Le second point majeur dans la conception de l'éducation que proposent Ligneul et Maeda est en effet l'importance de l'enseignement moral. On a déjà vu précédemment qu'ils s'opposaient à une conception « utilitariste » de l'éducation, qui s'orientait d'abord sur la formation à un emploi (cf p. 50). Par contraste, ils firent la promotion d'une éduca-

18. LIGNEUL et MAEDA, *Shūkyō to kokka*, op. cit., p. 29.

19. Ibid., p. 30-32.

tion ayant pour but la formation du caractère (*jinbutsu* 人物)²⁰, et mobilisant la religion et la morale pour l'atteindre.

Cette idée est formulée tout d'abord dans *Aikoku no shinri* (1896). Dans le sixième chapitre, les auteurs se concentrent sur la question de l'éducation et la religion (*kyōiku to shūkyō* 教育と宗教). Ils y exposent leur définition de l'éducation humaine, qu'ils estiment intimement liée à la question de l'enseignement moral :

« Lorsqu'un homme vient au monde, il est faible sur le plan physique comme intellectuel. Dans ce cadre, il est important de lui apporter une éducation physique et intellectuelle. Cependant, comme les hommes sont différents des oiseaux et des bêtes, ils doivent par ailleurs se consacrer à la voie qui fait d'eux des hommes. C'est ainsi que l'on voit la nécessité d'une éducation morale. Le mot éducation, en d'autres termes, inclut les trois sens d'éducation physique, éducation intellectuelle et éducation morale ; elle guide le genre humain de la faiblesse à la force, de la sottise à l'intelligence, du mal à la sainteté ; en forgeant et en guidant ce qu'on appelle la chair et l'esprit, elle est une doctrine qui ne doit pas faillir un instant, afin de pouvoir fabriquer un caractère individuel parfait²¹. »

Cette définition expose clairement leur préoccupation concernant une éducation qui ignorerait les considérations morales. Comme lorsqu'ils dénoncent le patriotisme « matérialiste », Ligneul et Maeda cherchent à distinguer l'animal de l'humain afin de distinguer les besoins spécifiques de ce dernier, cette fois-ci en matière éducative.

20. Le mot *jinbutsu* 人物 se traduit plus habituellement par « personnalité », mais on choisit ici de privilégier le terme « caractère » indiqué par Ligneul et Maeda dans *Kyōiku-kai no ryūkōbyō* (1899), en français dans le texte (idem, *Kyōiku-kai no ryūkō-byō*, op. cit., p. 34)

21. 人の初めて此世に生るるや、其躰至て微弱なり、其智至て薄弱なり、是に於てか、躰育、智育の必要起る、然れども人は禽獸と異なれば、尚又人の人たるべき道を竭さざるべからず、乃ち亦茲に徳育なるものの必要を見るなり、教育の二字は即ち此体育、智育、徳育の三つを抱合する語にして、吾人人類をして弱より強に導き、愚より賢に導き、悪より聖に導き、所謂肉身靈魂を鍛練啓導して、完全なる一個の人物を製作するが為め、須臾も缺くべからざる要道なりとす (idem, *Aikoku no shinri*, op. cit., p. 51)

Il s'agit ainsi de parfaire le « caractère » des étudiants, en plus de développer leurs connaissances et leurs capacités physiques.

La suite de leur développement se consacre à démontrer que la religion est la seule capable de garantir cette éducation physique, intellectuelle et morale. Ils estiment que cette éducation ne transmet que des capacités et des connaissances; en revanche, seule la religion peut permettre d'acquérir la discipline nécessaire à leur mise en pratique. En effet, Ligneul et Maeda considèrent la foi comme un moteur essentiel chez l'être humain :

« Si l'on songe à la réalité de l'être humain, savoir et faire sont des choses très différentes. Voir le bien comme bon, voir le mal comme mauvais : cela n'est pas très difficile. En revanche, mettre en pratique le bien ou le provoquer chez autrui, éviter le mal ou le faire éviter à autrui : voilà une chose vraiment difficile.²²

[...]

Pourquoi cela est-il d'abord lié à cette enseignement moral de la religion ? Savoir est le seul moyen d'avoir des connaissances. Cependant, la mise en pratique ne fait pas travailler que la connaissance, mais aussi la volonté, le corps, c'est-à-dire tout dans une personne. Et qu'est-ce qui fait travailler toute cette personne, sinon la religion qui rend redoutables l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme humaine, ou le jugement après la mort, et qui soutient l'homme durant toute sa vie²³ ? »

22. 人間の真相を考うるときは、知ると行うとは大に異なるものなり、善を善とし、悪を悪とする、必しも難からず、然れども其善を行って之を人に行わしめ、悪を避けて之を人にも避けしむる、是実に困難にして六ヶ敷事なり (ibid., p. 58)

23. 宗教の斯く徳育に関するは抑も何の故ぞ。夫れ知るは知識の一のみに係れり、然れども行うは、知識のみならず、心志をも、支躰をも、所謂人間一匹の凡てを働かしむるものなり、而して斯く人間の凡てを働かしむるものは、天帝の存在、人霊の不死、及び死後の賞罰を金城鉄壁とせる宗教が、人間の一生を支配せるが為にあらずして何ぞ (ibid., p. 60)

Les deux prêtres distingués insistent sur le fait que l'éducation morale peut inculquer des connaissances aux étudiants, mais qu'elle ne saurait seule provoquer chez eux un comportement vertueux ; seule la religion, dans la mesure où elle inculque la crainte de Dieu et du jugement dernier, peut le faire. C'est donc bien le christianisme qui permet de favoriser les comportements moraux, en permettant de renforcer l'éducation à ce sujet.

Or, cette condition est précisément nécessaire à la prospérité du pays selon eux. En effet, en conclusion du chapitre, ils établissent une relation entre moralité et prospérité, à travers la question religieuse :

« En résumé, la véritable religion est la grande force qui combine l'étude de la vérité et la bonne conduite. Par ailleurs, son but et son résultat est de créer un caractère qui soit autant celui d'un grand savant que d'une personne très morale. Si une telle morale décline, alors les nations ne peuvent prospérer ; et il n'y a pas d'exemple ou sans la religion, la morale continue de progresser. Le déclin de la religion c'est la ruine morale, et la ruine morale c'est la ruine des nations. Par conséquent, il n'y a qu'une seule voie permettant de protéger les nations sur Terre : c'est la religion ²⁴. »

C'est donc bien l'idée d'une éducation religieuse favorable au patriotisme que Li-gneul et Maeda mettent en avant ici. Une éducation morale est en effet nécessaire à leurs yeux, mais elle doit être complétée par une éducation religieuse. En effet, celle-ci est la seule à même de pousser les gens à mettre leur morale en pratique, ce qui fait qu'elle a des effets concrets. À l'échelle du pays, cela se traduit par une plus grande prospérité.

24. 要するに真誠なる宗教は、真学と善行とを二つながら併有せしむる一大有力のものなり、而して其目的と結果とは、人物をして大学者ほど道德者たらしむるに在り、夫れ道德衰えて国家盛んなるはなく、宗教なくして道德進みたる例はなし、宗教の衰頹は道德の滅亡、道德の滅亡は国家の滅亡なり、然らば則ち天下国家を保の道は唯だ一つ、曰く宗教 (ibid., p. 63)

Plus tôt dans l'ouvrage, ils avaient déjà illustré cette idée que la religion et la morale mènent à la grandeur du pays à travers l'exemple de la Grèce et de Rome. En effet, ils contrastent ces deux civilisations non-chrétiennes, en proie à la décadence, à la violence et à l'esclavage, avec l'Europe médiévale, convertie au christianisme, où ils voient apparaître de véritables guerriers pieux et « patriotes » comme Charlemagne, Louis IX ou le chevalier Bayard²⁵. Ces exemples résonnent lorsqu'ils exposent leur vision du rapport entre éducation et religion : l'enseignement catholique doit permettre de faire apparaître des héros de ce genre au Japon, et donc de nourrir le sentiment patriotique au sein de la population. Ainsi, la doctrine catholique peut à leurs yeux, à travers l'école, enseigner l'amour de la patrie aux jeunes Japonais, et ainsi développer l'unité du pays au lieu de la menacer comme estimé notamment par Tetsujirō.

La famille catholique, fer de lance de la nation moderne

Mais un dernier élément se rajoute pour montrer l'importance que revêt l'éducation pour les catholiques dans la construction du pays : celui du genre et de la famille. En effet, un des enjeux-clefs du débat public concernant la modernisation du pays à l'époque Meiji fut la transformation des rôles de genre. Les intellectuels se consacrèrent largement à cette question, estimant que redéfinir la place de l'homme et de la femme dans la société japonaise devait permettre de construire une famille moderne, base de la solidité du pays. L'idée d'une nécessaire ségrégation des rôles entre hommes et femmes, les premiers se consacrant à travailler pour contribuer aux revenus familiaux tandis que les secondes restent chez elles pour s'occuper de la vie du foyer, gagna de l'influence dans les années qui suivirent la guerre sino-japonaise de 1894-1895. Cela s'incarna notamment dans l'idéal-type féminin de « bonne épouse, mère avisée » (*ryōsai kenbo* 良妻賢母), associé à la fidélité conjugale et à l'éducation des enfants, mis en avant par les penseurs et mêmes des associations comme l'Association des

25. Ibid., p. 28-29.

Femmes Patriotes (*Aikoku Fujin-kai* 愛国婦人会) à partir de 1901²⁶.

Ligneul et Maeda s'impliquèrent aussi dans ce débat à travers leurs ouvrages. Ligneul avait déjà eu l'occasion par le passé d'exposer sa vision du couple dans plusieurs publications de presse qui témoignaient de sa volonté de promouvoir un point de vue catholique sur la question²⁷. Il y revient avec Maeda, notamment à travers la thématique de l'éducation des filles. Un long passage y est consacré dans *Kyōiku-kai no ryūkōbyō* (1899). Les deux hommes reviennent tout d'abord sur l'idée que cette thématique est très importante dans le débat global sur l'éducation :

« Les personnes qui reçoivent l'éducation ne sont pas que des garçons : les filles la reçoivent aussi. La nation japonaise n'est pas composée que d'hommes, les femmes doivent sans doute y être comptées également. C'est pourquoi, il ne faut pas oublier que la nation japonaise est à moitié composée d'hommes et à moitié de femmes. Quand bien même le passé valorisait la domination de l'homme sur la femme, aujourd'hui que la position de celle-ci s'est élevée, l'éducation des filles est une chose qui ne doit pas être prise à la légère. En Occident, nous avons un dicton : "Les hommes fabriquent les lois, les femmes fabriquent les mœurs". Si l'on y réfléchit, les femmes sont l'origine du renforcement de la morale, c'est pourquoi leur éducation doit faire l'objet d'une attention particulière²⁸. »

L'idée mise en avant ici est celle d'une nécessaire éducation des filles. D'une part, elles représentent la moitié du pays, et doivent donc être prises en compte dans la ré-

26. GALAN et LOZERAND, *La famille japonaise moderne (1868-1926)*, op. cit., p. 61.

27. KANEKO, "Meiji Nihon he no Katorikku Gokyōsho no Tenbō", op. cit., p. 267-330.

28. 教育を受ける者は男子のみに限りません、女子も之を受けて居る、日本国民は男子のみを以て成り立て居るものではない、女子も確かにその中に数えられて居るに相違ない、故に日本国民と云うも、一半は男子、一半は女子であると云う事を忘れてはなりません、男尊女卑の昔は兎も角も、婦人の位置の高まり来れる今日に於ては、女子教育なるものも忽諸に附すべからざる事である、泰西に諺がある、曰く『男子は法律を作り、女子は風俗を作る』と、此点より考うるときは、女子は徳風の淵源となる者であります故、其教育は最も注目すべきものである (LIGNEUL et MAEDA, *Kyōiku-kai no ryūkō-byō*, op. cit., p. 42-43)

flexion sur le système éducatif ; d'autre part, elles ont des rôles spécifiques, qui consistent essentiellement à produire les mœurs (*fūzoku* 風俗) et la morale (*dōtoku* 道徳), ce qui fait que ce système doit s'adapter en conséquence. Le proverbe qu'ils citent résume la conception exposée par Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) dans l'*Émile* : il voyait les hommes comme garants de l'ordre civique et les femmes comme garantes de l'ordre familial et moral. La raison pour laquelle Ligneul et Maeda insistent à ce point pour justifier de se pencher sur la question est qu'ils estiment qu'elle est cruciale pour la construction d'un modèle familial moral et moderne, reprenant à la fois les conceptions catholiques et celles en vogue au Japon de cette époque.

Leur discours reprend en effet les discours dominants des années 1890-1900 sur le couple moderne, mais y ajoutent une dimension religieuse. Ils mettent en avant le modèle de la « bonne épouse et mère avisée » comme idéal féminin au sein de la cellule familiale. Or, l'éducation religieuse est pour eux centrale afin de s'assurer que ce modèle soit au cœur de la famille. Cette éducation déterminerait en effet le choix du conjoint, pour l'homme comme pour la femme, et garantirait la moralité et la stabilité du couple. Pour l'homme, l'absence d'éducation religieuse pousserait ainsi à ignorer le niveau moral de son épouse, jusqu'à choisir « une dame de compagnie (*geigi* 芸妓), une prostituée, un garçon manqué ou une femme adultère²⁹. » À l'inverse, pour la femme, quand bien même elle respecterait le modèle de la *ryōsai kenbo*, cela l'amènerait à se marier avec un homme lui-même non religieux, et donc à s'exposer aux violences conjugales, à l'adultère et au divorce³⁰. Ainsi, l'absence d'éducation religieuse produit pour Ligneul et Maeda des familles défailtantes, immorales et instables, qui ne sont pas à même d'assurer une bonne éducation pour leurs propres enfants. L'enseignement chrétien serait donc indispensable pour faire advenir la conception moderne de la famille au Japon.

29. 芸妓でも、娼婦でも、お転婆娘でも、浮気女でも (ibid., p. 44-45)

30. Ibid., p. 46-47.

Cependant, ils axent leur propre conception du genre autour de valeurs catholiques. Ils mettent par exemple en avant l'idée que la femme doit être pieuse (*keiken* 敬虔) et chaste (*misao tadashiki* 操正しき), deux qualités fortement liées à l'idéal féminin du christianisme³¹. Ce sont pour eux les qualités associées à la « bonne épouse, femme avisée » que tout homme doit chercher à épouser. Ainsi, celle-ci ne représente pas simplement un modèle japonais, mais aussi un modèle chrétien : sous les mots utilisés par les penseurs de la famille de leur époque, Ligneul et Maeda montrent une conception chrétienne du genre. Par ailleurs, ils insistent beaucoup sur la complémentarité et l'égalité au sein du couple. Notamment, ils mettent en avant l'idée que leur époque a rompu avec la domination de l'homme sur la femme (*danson johi* 男尊女卑), ce qu'ils saluent, et mettent au contraire en garde contre les infidélités ou les violences que pourrait subir l'épouse. Ainsi, c'est bien un modèle familial moderne qu'ils promeuvent, en mêlant un vocabulaire confucéen à une idéologie largement chrétienne. Cela n'était pas une spécificité catholique, car l'on retrouve chez plusieurs penseurs de l'époque une même volonté de combiner les deux différents systèmes de pensée. Ce fut le cas notamment d'Iwamoto Yoshiharu 岩本善治 (1863–1942), journaliste et essayiste à partir de Meiji, qui tenta de définir un modèle parfait pour le mariage en s'inspirant à la fois du néo-confucianisme et du christianisme protestant³². Il mettait notamment l'accent sur des thèmes comme l'égalité entre époux ou la nécessité d'un amour sincère entre eux, deux caractéristiques qui se retrouvent dans les propos de Ligneul et Maeda sur la violence conjugale, la chasteté et la piété. Ainsi, la construction d'une famille moderne repose pour les deux prêtres sur la réussite d'une éducation religieuse et sur des conceptions catholiques, montrant par là en quoi leur foi pouvait contribuer à la construction de la nation.

On a donc bien pu constater que l'éducation tenait une place particulière dans la relation entretenue entre les catholiques et la nation japonaise. Cette question fut au

31. Ibid., p. 45.

32. GALAN et LOZERAND, *La famille japonaise moderne (1868-1926)*, op. cit., p. 361-378.

centre du débat durant les années 1890 et 1900, notamment autour de l'enjeu du Rescrit Impérial sur l'éducation, puis à propos de l'interdiction de l'enseignement confessionnel dans les établissements scolaires en 1899. Face à leurs accusateurs, Ligneul et Maeda tentèrent de répondre en mettant en avant la conception catholique de l'éducation. Celle-ci devait en effet garantir la morale, au-delà même des valeurs du Rescrit que les auteurs affirment partager, former les jeunes à des conceptions patriotiques, et garantir la construction de la famille et de la nation moderne. Leur rhétorique donna donc à l'éducation une importance primordiale au sein de l'Église catholique japonaise. Mais ils tentèrent également dans leurs ouvrages de mettre en avant leur propre vision du patriotisme, au-delà de cette seule question de l'éducation.

La France et Dieu au service du *kokutai* : la vision du patriotisme de Ligneul et Maeda

En participant aux débats concernant le rapport du christianisme à la nation japonaise dans les années 1890 et 1900, Alfred Ligneul et Maeda Chōta ne se contentèrent pas de contre-attaquer en critiquant leurs adversaires. Ils se firent également les promoteurs d'une vision alternative du patriotisme, largement mise en avant dans leurs écrits. On a déjà abordé la manière dont ils entendaient discréditer leurs contradicteurs, en mettant en avant leur « matérialisme, » leur « égoïsme » et leurs « mensonges, » et en se plaçant eux-mêmes comme porteurs d'une « vérité » universelle de l'Église. On a également vu la manière dont ils s'impliquèrent dans la question de l'école et de l'éducation, en cherchant par là à montrer ce que le catholicisme pourrait apporter à la nation japonaise dans ce domaine. Dans cette dernière partie, il s'agira de dégager les grands axes de la conception générale du patriotisme promue par Ligneul et Maeda dans leurs écrits japonais.

Se dégage de cette analyse une synthèse entre trois influences. Tout d'abord, les ouvrages des deux prêtres ont une dimension clairement apologétique : leur vision du patriotisme donne une place prédominante au dogme catholique et présente la foi comme source d'attachement à son pays. Deuxièmement, une forte influence française se fait sentir dans leurs écrits, en lien avec la formation de Ligneul à Chartres. Enfin, un

fort attachement au Japon reste affirmé par les auteurs, en cherchant à ménager voire à valoriser la société au sein de laquelle ils s'expriment. L'idée d'une intransigeance catholique totale doit donc être nuancée par ce constat : à l'influence romaine doivent se rajouter celle de la France et celle du Japon, qui jouent un rôle absolument central dans leurs écrits.

i L'Église, source de légitimité pour l'État et la patrie

Le premier élément qui peut être remarqué dans la production de Ligneul et Maeda est bien sûr la place centrale qu'occupe le dogme catholique dans leur réflexion. Les attaques d'intellectuels comme Inoue Tetsujirō, qui dénonçaient le christianisme comme étant opposé au patriotisme, avaient en effet été identifiées par Ligneul dans sa lettre au séminaire des MEP en 1893 comme l'un des principaux obstacles à la progression du catholicisme dans l'archipel, car elles avaient une redoutable efficacité sur l'opinion publique (cf p. 111). Dès lors, il était nécessaire à l'entreprise missionnaire de faire entendre une vision opposée, présentant la foi catholique comme compatible avec le sentiment patriotique, et même lui étant favorable. C'est à cela que Ligneul s'attela principalement dans ses ouvrages avec Maeda.

Une religion convenable pour le Japon

D'abord, les deux prêtres s'attachèrent à démontrer la compatibilité entre catholicisme et culture japonaise. Il s'agit en effet d'un point qui avait été soulevé par Tetsujirō dans *Kyōiku to shūkyō no shōtotsu* : le christianisme différait fondamentalement de la pensée confucéenne qui constituait le cœur de l'idéologie japonaise, donc il ne pouvait qu'amener la désunion dans le pays.¹ Cette question de savoir si le christianisme était adapté ou non au Japon fut donc un élément majeur du discours côté catholique, afin de contrer Tetsujirō et de redéfinir l'image de l'Église locale.

1. PARAMORE, *Ideology and Christianity in Japan*, op. cit., p. 148-153.

Ligneul et Maeda traitèrent notamment de cette question dans *Aikoku no shinri* (1896). Le deuxième chapitre pose très explicitement la question : « Le catholicisme est-il adapté à tous les pays du monde ?² » Ils cherchent à y prouver la portée universelle de leur dogme, et donc par là le fait qu'il soit adapté également à la situation du Japon. Pour ce faire, ils reprennent la posture de vérité universelle décrite précédemment : puisque ce qu'enseigne le catholicisme est vrai en tous lieux et en tous temps, alors le Japon ne peut échapper à la règle.

« La vérité et le bien sont identiques entre Occident et Orient, dans tous les pays ; ils ne changent pas selon le pays ou selon le lieu. Si une chose est vraie ou bonne à l'est, elle est vraie ou bonne à l'ouest, de la même manière que le Soleil de l'Orient n'a rien de différent de celui de l'Occident. Par conséquent, quelle raison peut-il y avoir pour que la religion catholique, qui est vraie et bonne, ne soit pas adaptée à chaque pays du monde³ ? »

C'est donc bien en mobilisant l'idée de vérité, qu'incarnerait le catholicisme, que Ligneul et Maeda entendent prouver sa pertinence au Japon : la vérité et le bien sont universels, or l'Église catholique représente ces deux valeurs, donc elle a elle-même une vocation universelle. C'est également dans cette optique qu'ils rejettent l'idée que les différences de coutumes justifieraient les différences religieuses :

« Quel que soient les coutumes du pays, celles-ci se divisent en trois catégories : celles qui sont bonnes, celles qui sont mauvaises, et celles qui ne sont ni bonnes ni mauvaises, par exemple le fait de s'incliner en se tenant debout ou assis. Quel rapport le catholicisme entretient-il avec ces trois catégories ? S'il s'agit de bonnes manières et de bonnes habitudes, il en fait la louange et les protège. S'il s'agit de coutumes ni bonnes ni mauvaises, il

2. 基督公教は世界万国に適合する乎 (LIGNEUL et MAEDA, *Aikoku no shinri*, op. cit., p. 6-11)

3. 真と善とは東西一貫、万国同通、国により處によりて決して変更するものにあらざればなり、東の国に真且善ならば、西の国にも真且善なると、猶お東洋の太陽が西洋の太陽と異なるなきが如し、然らば則ち、[...] 真善なる我基督公教、曷んぞ世界各国に適合せざるの理あらんや (ibid., p. 6)

ne le fait pas. C'est pourquoi on ne peut pas dire qu'il ne convient pas. Cependant, si l'on parle de mauvaises manières et de mauvaises habitudes, alors l'Église catholique les rejette ; non, le bon sens même les rejette. Cependant, ce que le bon sens rejette ne doit-il pas être corrigé ? Et si l'on souhaite le corriger, y a-t-il une raison pour laquelle le catholicisme ne serait pas adapté ⁴ ? »

On voit ici que face à l'idée que les coutumes de chaque pays rendraient impossible la domination uniforme d'une seule religion, les deux prélats souhaitent au contraire dépeindre l'Église comme respectueuse de telles différences. Elle encourage ainsi celles qu'elle reconnaît comme bonnes et combat celles qu'elle reconnaît comme mauvaises, sur la base objective du « bon sens » (*dōri* 道理). C'est au règne de celui-ci que le catholicisme entend contribuer dans chaque pays, et c'est en son nom qu'il combattrait certaines pratiques spécifiques à une culture. Ainsi, il ne constituerait pas une menace pour le Japon, mais au contraire une chance : sa présence pourrait renforcer la moralité dans le pays et lutter contre des pratiques rejetées quoi qu'il en soit au nom du bon sens. La recherche de la vérité et du bien caractéristique de l'Église catholique chez Ligneul et Maeda devient donc un moyen de mettre en avant sa compatibilité avec la culture japonaise, et même le fait qu'elle la renforce.

Dans *Kyōiku-kai no ryūkōbyō* (1899), une question similaire est posée par les auteurs : « Finalement, l'éducation religieuse est-elle inadaptée à une nation moderne et au peuple japonais ⁵ ? » Cependant, la réponse qu'ils apportent utilise un argumentaire distinct de celui d'*Aikoku no shinri* (1896). En effet, ils mobilisent essentiellement l'ironie

4. 如何なる国の風習なりとするも、之を区別せば三種となる、曰く善き風習、曰く悪しき風習、曰く善くもなく悪くもなく風習、例せば立礼と、座礼との如き之なり、我基督公教は此三種の風習に如何なる関係がある、善風良習ならば、之を称賛して保続す、故に適合せざる之理なし、善くもなく悪くもなき風習ならば、之を是非せず、故に亦適合せずと謂うべからず、唯だ夫れ悪風悪習に至りては、我基督公教太く之を排斥す、否道理も亦之を排斥す、然れども道理の排斥する所は、即ち是れ矯正すべきの点には非ずや、矯正せば、我基督公教適合せざるの理あらんや (ibid., p. 7-8)

5. 宗教的教育は果して文明国民、日本人民に適當せざるか (idem, *Kyōiku-kai no ryūkō-byō*, op. cit., p. 22)

afin de montrer que l'idée d'une inadéquation est absurde, car elle implique l'inadéquation d'idées qui semblent évidentes.

« Sois loyal envers ton seigneur ; honore ton père et ta mère ; tu ne commettras pas de meurtre ; tu ne commettras pas d'adultère ; tu ne commettras pas de rapt ; tu ne témoigneras pas faussement contre ton prochain : tout cela correspond à des dogmes et des principes des religions. Mais si l'on dit que l'éducation religieuse est inadaptée à un pays civilisé, qu'elle est inadaptée au peuple japonais, alors la logique veut que ces dogmes et ces principes mentionnés plus haut, communs entre Occident et Orient, entre passé et présent, ne soient pas adaptés à une nation moderne ou au peuple japonais. C'est pourquoi on peut en conclure que le fait d'être loyal envers son seigneur est inadapté à une nation moderne ou au peuple japonais ; que le fait d'honorer son père et sa mère est aussi inadapté ; que le fait de ne pas tuer, de ne pas commettre d'adultère, de ne pas commettre de rapt, de ne pas témoigner faussement, que tout cela est aussi inadapté. Eh bien ! Quelle logique terrible ! Quelle conclusion terrible ! S'il n'est pas adapté à la nation moderne ou au peuple japonais d'interdire toutes les perfidies, toutes les injustices, toutes les infidélités, toutes les ingratitude, toutes les insincérités, tous les mensonges, alors demandons-nous : qu'est-ce qui est adapté⁶ ? »

En mobilisant des interdits religieux extrêmement consensuels, à savoir les six derniers commandements, et en s'interrogeant à répétition sur le fait de savoir s'ils sont

6. 君に忠せよ、父母に孝せよ、人を殺す勿れ、姦淫する勿れ、盗む勿れ、偽証する勿れ等の事は、凡ての宗教の原理教義とする所である、然るに今宗教的教育は文明国民に適當せず、日本人民に適當せずと云うときは、如上の東西一貫古今共通の原理教義は文明国民に適當せず、日本人民に適當せずと云う理屈である、隨て君に忠せよと云う事は文明国民に適當せず、日本人民に適當せず、父母に孝せよと云う事も適當せず、人を殺す勿れ、姦淫する勿れ、盗む勿れ、偽証する勿れと云う事も皆適當せずと云う結論になる、イヤハヤ大變な理屈だ、大變な結論だ、凡ての不義、不正、不忠、不孝、不信、不實等を禁ずる事が、文明国民に適當せず、日本人民に適當せずと云うときは、請い問う、如何なる事が適當するのであらう (ibid., p. 22-24)

adaptés ou non au peuple japonais, Ligneul et Maeda ridiculisent bien sûr les détracteurs de l'enseignement religieux : la conséquence de leur discours serait que l'interdiction du meurtre, du vol, de l'adultère ou du mensonge, ainsi que la nécessité de respecter son supérieur et ses parents, deviendraient des idées inadaptées au Japon, une position à leurs yeux absurde. Mais surtout, leur rhétorique suggère que le dogme chrétien a bien sa place dans l'archipel. En effet, en prenant comme illustration des préceptes religieux généraux les commandements de Dieu à Moïse, ils fournissent des exemples d'enseignements qui peuvent s'adapter à la société japonaise. Ainsi, les deux hommes essaient de dépeindre leur religion comme compatible avec la culture locale, et même comme une source de légitimité et de force pour celle-ci.

Dieu, un guide vers le respect de César

Mais surtout, l'idée centrale de l'argumentaire de Ligneul et Maeda est que l'Église est garante du sentiment patriotique. Ils cherchent à montrer que les catholiques sont des patriotes avant tout grâce à leur foi, et non en dépit d'elle comme suggéré par Tetsujirō⁷. Ce point traverse l'ensemble de leurs écrits et constitue la clef de voûte de leur défense du catholicisme : celui-ci n'est pas opposé à la nation japonaise, mais au contraire il permettrait de la ressouder et de garantir l'ordre en son sein.

C'est ainsi que dans *Shūkyō to kokka* (1893), ils rappellent la séparation biblique entre les devoirs dûs à César et ceux dûs à Dieu. Ils utilisent cette distinction pour se démarquer des accusations de lèse-majesté visant Uchimura Kanzō, dont Tetsujirō estime qu'elles sont un révélateur de l'anti-patriotisme de tous les chrétiens. Ligneul et Maeda rappellent au contraire la nécessité absolue pour les chrétiens de respecter le souverain :

« Le christianisme est la vérité même, par conséquent il ordonne de manier les mots avec précaution, et de se consacrer à ses obligations naturelles.

7. PARAMORE, *Ideology and Christianity in Japan*, op. cit., p. 153.

Qu'est-ce que manier les mots avec précaution ? Cela consiste à ne pas confondre le divin et l'humain, et à ne pas se tromper dans l'obéissance que l'on doit à ces deux ordres : Dieu, c'est Dieu, le prince, c'est le prince. Qu'est-ce que se consacrer à ses obligations naturelles ? De même que lorsque l'on dit qu'il faut "rendre à César ce qui est à César, à Dieu ce qui est à Dieu," il s'agit que l'on se consacre à chacun de ses devoirs. C'est pourquoi, même si parmi les chrétiens il s'en trouve pour manquer de s'incliner devant Sa Majesté, non seulement on ne peut pas conclure directement que ces personnes représentent la doctrine du Christ ou lui sont loyales, mais en plus on doit dire qu'en réalité ces personnes tournent le dos à la sainte parole du Christ⁸. »

La reprise de la formule séparant les devoirs religieux et civiques des chrétiens permet aux auteurs de se placer dans une position différente de celle des protestants, largement solidaires d'Uchimura suite aux accusations de déloyauté à son encontre. En effet, l'idée sous-jacente de leur propos ici est qu'une personne qui refuserait de s'incliner (*keirei* 敬礼) devant l'empereur, c'est-à-dire exactement ce qui était reproché à Uchimura, ne pourrait se revendiquer du christianisme. Au contraire, celui-ci enseigne de faire la distinction entre le prince et Dieu, et de s'acquitter de ses devoirs devant les deux. Ainsi, ils parviennent à se distinguer des protestants tout en faisant la promotion de la vision catholique du patriotisme : les vrais croyants ne sont pas ceux qui refusent de se plier à leurs devoirs de sujet, mais bien ceux qui s'y soumettent spontanément. C'est donc un catholicisme respectueux du patriotisme qui est présenté dans *Shūkyō to kokka* (1893), à rebours des accusations formulées par Tetsujirō.

8. 吾基督教は真理其物なる故に、物相応の取扱を成し、事当然の義務を尽すを命ずるものなり、物相応の取扱を成すとは何ぞ、神は神、君王は君王となし、決して神人を混同して先後の順を誤るなきを云う、事当然の義務を尽すを命ずるは何ぞ、セザルのものは之をセザルに歸し、神のものは之を神に歸せ (Reddite quae sunt Caesaris, Caesari; et quae sunt Dei, Deo) と云える如く、各々尽すべき義務ある尽さしむると云う、然らば則ち、吾基督教徒中天皇陛下に対して敬礼を欠くとあるも、之を以て直に彼は基督の教旨を採るものなり、彼は基督の忠君なり等とは結論する能わざる而已ならず、此の如き者は実に基督の聖意にも戻る者と言わざる可からず (LIGNEUL et MAEDA, *Shūkyō to kokka*, op. cit., p. 43)

Cette présentation s'étoffe à travers *Aikoku no shinri* (1896), où le catholicisme est même présenté comme une conséquence de la volonté divine et comme un moyen d'atteindre le « véritable patriotisme ». En effet, ils contestent (sans la citer) la présentation par Tetsujirō de l'amour universel (*hakuai* 博愛) chrétien, qui serait trop large et ne ferait pas de distinction entre les différentes nations. Au contraire, ils estiment que le catholicisme établit une différence claire entre amour envers son pays et amour universel, et appuient cette affirmation en faisant le portrait de Jésus comme celui d'un patriote acharné.

« Le catholicisme ne brouille absolument pas la frontière entre soi et les autres. Il consiste certainement en l'ordre défini qui veut que l'on aime en premier son propre pays, puis que l'on se tourne ensuite vers les autres. Si certains en doutent, qu'ils regardent celui qui prônait la doctrine de l'amour universel, le Christ fondateur. Ses paroles et ses actes tout au long de sa vie prouvent clairement cette vérité : "On aime d'abord son propre pays, puis l'on se tourne ensuite vers les autres." Alors qu'il professait pour la première fois l'enseignement de Dieu et expliquait la voie de l'âme aux gens du pays de Judée, il vit la destruction de la ville de Jérusalem, et pour cette raison il versa des larmes de patriotisme (Luc 19.41). Il prophétisa cette destruction et travailla à l'éviter (Matthieu 20.37-39)⁹ Même lorsqu'il portait la croix, et qu'il marchait péniblement pour faire face à sa condamnation à mort, il oublia ses propres souffrances et fit songer à la descendance de leur pays les femmes de Jérusalem (Luc 23.27-29). Lorsqu'il a été crucifié, il a certes versé son sang pour tous les peuples du monde, mais il a d'abord prié pour les têtus de son pays, car il savaient qu'ils seraient sauvés s'ils se repentaient. Comme il est venu à la vie avec la capacité à sauver le monde entier, il a bien sûr planifié le salut de tous les peuples sur Terre,

9. Une coquille s'est glissée dans le texte original : la référence provient du chapitre 23 de l'Évangile selon Matthieu, et non 20 comme annoncé ici.

mais de nombreuses traces montrent clairement qu'il aimait avant tout les gens de Judée et qu'il a planifié d'abord leur salut. C'est pourquoi, lorsqu'il a répandu ses disciples par la suite, même lorsqu'il les a fait élargir son enseignement à tous les pays du monde, il les a fait commencer par Jérusalem. Et les disciples ont respecté la volonté de leur maître : quel que soit le pays d'Occident ou d'Orient où ils aillent, s'il s'y trouvait des juifs, alors l'enseignement devait commencer par eux. Si vous lisez l'Épître adressée aux Romains par l'apôtre Paul, vous saurez à quel point celui-ci aimait le peuple juif (Romains 9.1-3)¹⁰. »

C'est ici qu'on voit que le patriotisme conçu par Ligneul et Maeda comporte une dimension catholique essentielle. Ils répondent par là à une préoccupation de Tetsujirō concernant la notion d'amour universel (*hakuai* 博愛) contenue dans le Rescrit de 1890 : comme il le souhaitait alors, cette notion implique un ordre (*junjo* 順序) qui met son pays en premier et les autres en second¹¹. La mobilisation d'épisodes tirés de la vie de Jésus leur permet d'appuyer leur argumentaire : celui-ci aurait certes appelé à un amour universel, mais il serait resté un patriote avant tout, jusque dans la mort. Dès lors, l'enseignement de l'Église se fonderait sur la pensée d'un homme qui aurait porté haut les valeurs patriotiques, sous-entendant ainsi que cet enseignement serait la garantie de les faire perdurer.

10. 我基督公教の愛国心は決して自他の区別を混同するものにあらず、第一に自国を愛し、次に他国に及ぼすと云う一定の順序は確に之あり、人若し疑わば、請う此博愛主義を唱道したる教祖基督を視よ、彼れ一代の言動は明かに「先づ故国を愛して次に万国に及ぶ」事実を証拠したるものなり、知らずや彼が初めて天父の教を布き、救霊の道を説きたるは猶太の国なるを、彼は耶路撒冷城の滅亡を見て、之が為に愛国の涙を洒ぎたり（路加伝第十九章四十一句）、預言して以て其滅亡を免かれしめんとを務めたり（馬太伝第二十章三十七、三十八）、彼は十字架を負うて、行歩蹣跚として刑場に臨める時も、自身の艱難辛苦を忘れて、耶路撒冷の婦人に自国の子々孫々の為めを思わしめたり（路加伝第二十三章二十七句より二十九句に至る）、彼れ十字架に懸けられたるや、固より世界万民の為に其客血を流したれども、故国の頑民も悔悟すれば助かるを知りたるが故に、特に彼等の為に天父に祈られたり、彼は世界の救済主の資格を以て降生したるが故に、地球上の万民の為を計りたるは勿論なれども、別して猶太と云う故国を愛して其民の為を計りたる跡は、如斯く歴々として指示するを得るなり、故に後日其弟子を遣して、教を万邦に広布せしむる時にも、先づ耶路撒冷を以て始めしむ、弟子も又師の意を体して、東西何れの国に到るも、若し国内に猶太人民の在るあらば、先づ之を教ゆるを以て第一となしたり、人若し使徒保禄が羅馬人に送る書を読まば、同徒が如何に猶太人民を愛したるかを知るべし（送羅馬人書第九章の一、二、三）(LIGNEUL et MAEDA, *Aikoku no shinri*, op. cit., p. 26-27)

11. PARAMORE, *Ideology and Christianity in Japan*, op. cit., p. 145.

Plus loin, les deux auteurs réaffirment cette idée d'un catholicisme vecteur d'attachement à la nation et de stabilité sociale. Ils mettent en avant l'idée d'un pacte entre pays et Église : le premier aurait pour responsabilité de se convertir au catholicisme, auquel cas la seconde serait en mesure de garantir la paix et la tranquillité en son sein. L'idée que l'Église protégerait le régime politique (*seitai* 政体) et l'intégrité de la nation (*kokutai* 国体) est ainsi mentionnée par les auteurs, afin d'affirmer qu'elle recherche avant tout la stabilité¹². Mais surtout, Ligneul et Maeda identifient cinq principes qui constituent les objectifs d'un État catholique : ses dirigeants doivent être inspirés par les cieux, afin que le système de lois et d'interdits corresponde à « ce que l'on doit faire ou ne pas faire » : ils doivent chercher le bien des sujets afin de faire reculer le mal ; ils ne doivent pas sombrer dans le despotisme, tandis que le peuple se doit de les respecter et de s'y soumettre ; la loi doit s'aligner sur les commandements, en particulier les cinq derniers (cf p. 79) ; enfin, le système de punitions et de récompenses doit être juste et respecter les principes chrétiens¹³. En conséquence, l'Église pourrait donc bien constituer la base d'un État japonais plus moral, plus stable et plus moderne.

Cette idée n'était pas exactement nouvelle dans le Japon de Meiji. Les observateurs envoyés en Europe et aux États-Unis dans les années 1870 et 1880 avaient en effet reconnu dans le christianisme le fondement du caractère moderne, civilisé et stable des États occidentaux. Dès lors, certaines figures suggérèrent de s'inspirer de cette idée, voire même de convertir le pays au christianisme pour lui permettre de se placer au même rang¹⁴. Des rumeurs évoquèrent par exemple la conversion d'Itō Hirobumi 伊藤博文 (1841–1909), l'un des principaux réformateurs de Meiji, suite à son voyage en Europe en 1882-1883, lors duquel il aurait été convaincu de l'utilité sociale du christianisme. De fait, il avait conclu de ses observations que seule l'adoption de la religion

12. LIGNEUL et MAEDA, *Aikoku no shinri*, op. cit., p. 33.

13. Ibid., p. 34-35.

14. Paul JOBIN (2009). "Christianisme et pouvoirs dans le Japon moderne". In : *Démocratie, modernité et christianisme en Asie*. Sous la dir. de Guillaume AROTÇARENA, Paul JOBIN et Jean-François SABOURET. Paris : Les Indes Galantes, p. 70-71.

chrétienne permettrait au Japon d'être intégré au concert des nations : il s'agissait de la condition nécessaire pour être perçu comme un pays moderne et digne de confiance ¹⁵. Par ailleurs, il estimait que la religion jouait en Europe un rôle essentiel de stabilisation des institutions et d'unité du peuple, qui ne pouvait être occupé au Japon par le bouddhisme ou le shinto. Il en concluait certes que la figure de l'empereur pourrait tenir ce rôle, et non le christianisme qu'il voyait comme trop faible ¹⁶. Cependant, on voit bien à travers cet exemple que circulait l'idée de l'Église comme fondement possible de l'unité nationale et de l'ordre politique.

Il n'y a donc rien d'étonnant à voir Ligneul et Maeda reprendre cette idée pour promouvoir le catholicisme. Leur propos pouvait résonner au sein d'une partie de l'élite intellectuelle ouverte au message chrétien : la modernisation et le renforcement toujours en cours alors de l'État pouvaient être accompagnées par le choix du catholicisme. Dans le contexte des années 1890, marqué par la montée du nationalisme et de l'hostilité envers les missionnaires, notamment à l'occasion de la guerre de 1894-1895, les deux prêtres tentaient ainsi de reprendre l'appel au patriotisme à leur profit en s'affirmant parmi les plus zélés sur le sujet au Japon. On voit donc tout l'intérêt que pouvait constituer la promotion d'un patriotisme religieux, afin d'améliorer l'image de leur foi. Leur vision demeurait néanmoins très théorique, et n'affirmait pas à première vue de spécificité japonaise. Il était donc nécessaire de l'illustrer par des exemples concrets, en affirmant ce que ce sentiment pouvait apporter dans un pays particulier. Parmi ces pays, un cas fut fréquemment évoqué par les auteurs : celui de la France.

ii Alfred Ligneul, patriote français pour le Japon

L'exemple français résonne en effet dans les écrits de Ligneul et Maeda pour appuyer et illustrer leur conception du patriotisme. On constate la multiplication à travers

15. MAXEY, *The "greatest Problem"*, op. cit., p. 165.

16. THELLE, *Buddhism and Christianity in Japan*, op. cit., p. 115.

les textes des références à la France, par des citations, des épisodes ou des personnages historiques. Cela permet aux auteurs de mettre en lumière la possibilité d'un attachement fort à l'identité nationale et catholique en même temps : le cas français leur sert de modèle pour la voie à suivre au Japon.

L'influence du contexte intellectuel français

Cette centralité doit être reliée à l'origine et à la formation des deux prêtres, en particulier pour Ligneul. Né en 1847, il avait grandi dans la France du Second Empire et du Concordat. L'Église française était alors divisée par la « querelle liturgique », déjà initiée sous la Révolution en 1792, qui opposa les partisans du gallicanisme (c'est-à-dire d'une coloration française du catholicisme) aux tenants de l'ultramontanisme (favorables à la domination de Rome) et tourna à l'avantage de ces derniers au début de la carrière ecclésiastique du missionnaire dans les années 1870¹⁷, marquant la séparation stricte entre l'ordre temporel, national, et l'ordre spirituel, catholique. Une nouvelle génération de penseurs émergea cependant durant la Restauration (1814–1830) puis la Monarchie de Juillet (1830–1848) en tentant de réconcilier l'idée de nation avec le catholicisme. On peut citer des auteurs comme François-René Chateaubriand (1768–1848), de Joseph de Maistre (1753–1821) ou de Louis de Bonald (1754–1840). Plus tard, le moine bénédictin Prosper Guéranger (1805–1875) s'inspira de leurs réflexion pour formuler l'idée d'une séparation stricte entre ordre temporel et ordre spirituel, mais d'une « Église gardienne du souverain bien¹⁸. »

Ces idées se retrouvent formulées exactement de la même manière chez Ligneul et Maeda. Comme on l'a exposé précédemment, ils rappellent très largement la nécessaire distinction faite par l'Église entre elle-même et l'État, ainsi que leur volonté

17. Vincent PETIT (2010). *Église et Nation. La question liturgique en France au XIXe siècle*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes.

18. Formule empruntée à Vincent PETIT (jan. 2017). "Béni soit le Léviathan ? Les liturgies catholiques et l'État souverain (fin XVIII-début XIXe siècle)". In : *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée* 129.1.

de s'attacher à ces deux institutions. Dès lors, il est probable que Ligneul ait lui-même été influencé durant sa formation par les débats intellectuels au sein du catholicisme français sur la question du rapport à la nation, et qu'il s'en soit inspiré dans sa production écrite japonaise aux côtés de Maeda. Ce n'est pas simplement à une conception catholique que les deux hommes se réfèrent, mais bien à une conception française, ou du moins telle qu'elle a été émise en France.

Mais au-delà de cet héritage intellectuel, on peut penser que Ligneul, à l'instar de ses confrères des MEP, se percevait comme un promoteur de la culture française dans l'archipel japonais. Les missionnaires faisaient en effet partie d'une « trinité » de l'influence française à l'étranger et dans les colonies aux XIX^e et XX^e siècles, aux côtés des diplomates et des amiraux. Ils avaient joué un rôle central dans la conquête de territoires en Asie orientale, en Cochinchine (1858), en Chine (1856–1860) et en Corée (1866), bien qu'en constituant surtout des prétextes pour ces entreprises militaires du Second Empire. Au Japon même, la diplomatie française avait pesé dans l'obtention de concessions concernant la répression des chrétiens cachés en 1867 ou l'infléchissement de la politique de proscription en 1873. Enfin, au sein de l'Église même, clercs comme laïcs, la place de l'identité française était très importante, appréciée par une partie des chrétiens cachés et revendiquée fièrement par les missionnaires¹⁹.

Ligneul s'inscrit lui-même dans cette tendance. On peut d'abord le constater en songeant à son implication dans la création d'une Société franco-japonaise dès son arrivée au Japon en 1880 (cf p. 3), qui témoignait de sa volonté de promouvoir la culture et la langue française au sein des milieux intellectuels. Mais aussi, cela se vérifie avec la publication sous sa plume d'un ouvrage sur Jeanne d'Arc en 1910, aux côtés d'une Association franco-japonaise d'études et de recherche (*Kyōgaku kinsan wafutsu kyōkai*

19. Jean-Pierre LEHMANN (1979). "French Catholic Missionaries in Japan in the Bakumatsu and Early Meiji Periods". In : *Modern Asian Studies* 13.3, p. 377-400 ; NOGUEIRA RAMOS, "Entre la France et le Japon", op. cit.

教学研鑽和仏協会)²⁰ : la convocation de ce personnage, très mis en avant comme héroïne nationale par la Troisième République mais surtout comme patriote inspirée par Dieu par l'Église catholique, montre donc que Ligneul était resté proche des discours patriotiques français de son époque.

La convocation systématique de figures et d'exemples français

Cependant, c'est à travers la production écrite commune de Ligneul et Maeda que l'on peut surtout constater la place de la France dans leur conception du patriotisme. Les deux hommes convoquent en effet de manière systématique des figures ou des exemples français pour appuyer leur argumentation. Cela leur permet à chaque fois d'illustrer leur propos, ou bien de lui apporter davantage de crédit intellectuel. Le tropisme français de leur pensée s'en trouve ainsi renforcé, au service d'un patriotisme d'inspiration catholique.

Cet élément ce constate en faisant une liste de tous les noms cités dans les textes. Dans *Shūkyō to kokka* (1893), ils font ainsi mention de D'Alembert, de Montesquieu, de François Guizot, de Frédéric Le Play, de Rousseau, de Chateaubriand et de Renan²¹ : dans *Aikoku no shinri* (1896), en plus de Rousseau et Renan, ils mobilisent Descartes et Pascal²² ; et enfin, dans *Kyōiku-kai no ryūkō-byō* (1899), ils citent entre autres une fable de La Fontaine, « Le Renard ayant la queue coupée²³. » On assiste donc effectivement à la multiplication des références françaises des auteurs pour rendre leur discours plus solide.

Cependant, il est nécessaire de ne pas regarder ces exemples comme un tout uniforme. En effet, ils ne sont pas tous mentionnés de la même manière, ni même tous mis en valeur ; certains peuvent même se trouver critiqués par Ligneul et Maeda. C'est

20. Alfred LIGNEUL (1910). ジャンダーク (*Jeanne d'Arc*). Tokyo : Kyōgaku kensan wafutsu kyōkai shuppan-bu.

21. LIGNEUL et MAEDA, *Shūkyō to kokka*, op. cit., pp. 2, 11, 44, 59, 125, 134, 184-193.

22. Idem, *Aikoku no shinri*, op. cit., p. 43, 91, 99.

23. Idem, *Kyōiku-kai no ryūkō-byō*, op. cit., p. 68-71.

le cas en particulier d'Ernest Renan. Ses textes avaient servi à Tetsujirō pour critiquer l'absence de pensée de l'État et du politique dans le christianisme, voire même l'averssion des chrétiens à se battre pour leur pays²⁴. C'est pourquoi les deux catholiques le citent surtout pour répondre à cette critique :

« Ce Renan a été à l'origine éduqué par notre Église, il a été formé pour devenir prêtre : il est donc impossible qu'il ne connaisse pas le vrai sens des Évangiles. Si le Dr. Inoue, qui les a lus, ne sait reconnaître que son explication en est extrêmement insincère, alors nous devons dire qu'il est extrêmement stupide²⁵.

[...]

Lorsque l'on débat à propos du patriotisme et de la loyauté, il faut dire que c'est un signe de grande folie que de citer des personnages comme Renan. À force de se comporter sans discipline, il a été excommunié. Puis, il s'est laissé corrompre par un pot-de-vin d'un million²⁶ du riche juif Rothschild, a faussé la vérité concernant la biographie de Jésus, et a tellement attristé sa mère qu'elle en est morte de chagrin. Vraiment, quelle dévotion merveilleuse envers ses parents ! Par ailleurs, lorsque la capitale de son pays, Paris, était encerclée par les Allemands, qu'a-t-il fait ? Il a organisé chaque jour des banquets et fait la fête. Vraiment, quel riche sentiment patriote²⁷ ! »

24. SHŌGIMEN, "Debating Japanese Patriotism in the Global Context", op. cit., p. 135.

25. 彼れルナンは元と吾教教会に教育せられ、吾教の司祭に薰陶せられたる者なれば、まさか福音の真意を知らざるにはあらざるべし、福音を読みたる井上博士にして、此の解釈の不信実極まる解釈なると認むる能わすんば、よくよく愚暗なりと云うべし (LIGNEUL et MAEDA, *Shūkyō to kokka*, op. cit., p. 190)

26. En français dans le texte.

27. 愛国忠孝の事を論ずるに当たりて、ルナンの如き人物を引証するが如きは、随分気違の沙汰なりと謂わざるべからず、抑々彼れは其素行の修まらざるより遂に廢教者となりたるものなり、且つ富有なる猶太人口チルドより一「ミリオン」の賂を収め、筆を基督一代記に曲げて、其母をして悲哀に迫って死なしめたるものなり、随分立派な孝行者なりと謂うべし、又彼は自国の都府巴里が独逸人より囲まれたる時に当たりて、何をなし居たるかと云うに、彼は日々祝宴を張りて馳走をなし居たるなり、随分愛国の情に富みたる者と謂うべし (LIGNEUL et MAEDA, *Shūkyō to kokka*, op. cit., p. 191)

En reprenant des éléments déjà abordés précédemment pour attaquer le « matérialisme » de Tetsujirō, notamment son association supposée avec les juifs et la franc-maçonnerie, Ligneul et Maeda cherchent à discréditer la figure de Renan afin de contrer les arguments de *Kyōiku to shūkyō no shōtotsu*. Ils cherchent notamment à le présenter comme un opposant profond au patriotisme, l'accusant d'avoir reçu un pot-de-vin (*mainai* 賂) des Rothschild, célébré le siège de Paris par les Allemands et même fait mourir sa mère en raison de son impiété. Cela leur permet de se distinguer fortement de cet auteur, et de le discréditer pour évoquer la question de l'attachement à la nation.

Au contraire, une majorité d'autres auteurs français sont mentionnés précisément pour appuyer l'idée d'un patriotisme catholique dans le pays. C'est ainsi que Guizot et D'Alembert sont convoqués comme figures non-catholiques mais reconnaissant la valeur de l'Église et de la religion. D'Alembert est ainsi convoqué pour mettre en avant l'éducation religieuse comme source de morale :

« Il y avait autrefois un philosophe nommé D'Alembert. Bien qu'il fût athée, lorsqu'on lui demanda un jour le pour et le contre d'enseigner la religion aux enfants, il répondit : "Il va sans dire qu'il est bon d'accepter d'enseigner la religion aux enfants. Si les jeunes hommes ne connaissent pas la religion, ils risquent d'abandonner la morale et ne pas faire d'examen de conscience²⁸." »

On voit que ce personnage, présenté comme athée, valorise malgré tout la dimension morale de la religion, et sert à Ligneul et Maeda à démontrer que l'enseignement catholique est utile y compris pour les non-croyants. Pour ce qui est de Guizot, il est introduit lorsqu'ils évoquent la question du respect de l'empereur. Ils le désignent comme

28. 昔ダランベルと云える哲士あり、己れ無神論者たるにもかかわらず、或る時子弟に宗教を教ゆる可否の間に答えて曰く、「子弟に宗教を教ゆるの可なるは、今更言うまでもなき事なり、若し青年子弟にして宗教なからしめんか、道義の如きは忽ち之を放棄して毫も顧みざるに至らん云々」と (ibid., p. 2)

un « protestant » (en français transcrit²⁹), mais reconnaissant le rôle du catholicisme dans la fidélité envers le souverain : « L'Église catholique est la plus grande école de respect qu'il y ait au monde³⁰. »

Ces deux exemples illustrent le fait que les deux prêtres cherchent à montrer que l'Église peut être défendue y compris par des non-chrétiens. Ils montrent qu'elle suscite dans tout le paysage intellectuel français un fort sentiment de moralité et d'attachement au pays. Cela suggère par conséquent que la même chose serait possible pour le Japon : malgré la faible proportion de catholiques, reconnaître l'Église comme source de cohésion nationale lui serait fortement bénéfique. L'appel à des références françaises permet ainsi d'appuyer leur conception du patriotisme comme découlant de la foi religieuse.

La France : un patriotisme catholique en action

Cependant, Ligneul et Maeda ne se contentent pas de citer des auteurs et des textes français : ils cherchent également à mettre en avant un patriotisme catholique en action, ayant inspiré de grands hommes pour défendre leur patrie. Le lien entre catholicisme et attachement à la France est toujours au cœur de leur propos, car leur objectif est toujours de démontrer que la foi chrétienne est à l'origine du patriotisme. Ce sont donc des exemples de figures pieuses qui sont mobilisés à travers l'histoire de France.

On a déjà abordé les exemples de Charlemagne, de Louis IX et du chevalier Bayard plus haut. Ils sont cités dans *Aikoku no shinri* (1896) comme exemples d'un patrio-

29. Le terme est cité en français, retranscrit en *katakana*, Ligneul et Maeda choisissant ici d'aller à l'encontre du terme anglais (*purotesutanto* プロテスタント), ou de la catégorie *shinkyō* 新教 (« nouvelle religion », par opposition au catholicisme désigné comme « ancienne religion », *kyūkyō* 旧教) plus fréquemment mobilisées en japonais à l'époque. Pour une étude détaillée des évolutions de la terminologie concernant catholicisme et protestantisme sous Meiji, voir MIWA, "Meiji-ki ni sōshutsu sareta "Katorikku" to "Purotesutanto" no kyōkai", op. cit.

30. LIGNEUL et MAEDA, *Shūkyō to kokka*, op. cit., p. 44.

tisme chrétien, sincère et bienveillant, par opposition au patriotisme brutal de l'Antiquité gréco-romaine :

« Lorsque le christianisme est apparu pour la première fois, la situation a radicalement changé : de manière inédite, la bienveillance et la justice ont fait leur entrée dans le monde. Par conséquent, les guerriers qui s'étaient convertis ont décidé d'oublier leurs anciennes querelles intestines et de travailler pour une gloire unique. Bien sûr, en combattant, ils mirent leur vie en péril et luttèrent jusqu'à la mort; mais lorsque l'on observe l'ennemi sans mépriser son courage, même après avoir gagné la guerre, on le reconnaît forcément comme un héros. Autrement dit, se trouvait dans l'esprit des guerriers chrétiens des origines l'idée que, de la même manière qu'on vainc l'ennemi en utilisant sa bravoure, on souhaite le vaincre avec amour et morale. C'est pourquoi, dans les pays civilisés, ceux que l'on désigne comme de vrais héros sont des héros amoureux de la patrie en même temps qu'ils sont amoureux de la foi. C'est le cas par exemple de l'empereur Charlemagne, de Louis IX, de Bayard, ainsi que de Garcia ou de Moreno. Les termes "héros patriote, loyal et brave" et "chrétien", expressions générales que l'on distingue souvent l'une de l'autre, sont des caractéristiques que montrent les guerriers justes et courageux³¹. »

Ces personnages tirés du roman national français sont donc placés dans le contexte de l'émergence d'un véritable patriotisme sous l'égide du christianisme. Leur foi est mise en parallèle de leur attachement à leur pays, comme deux dimensions qui se

31. 我基督公教の初めて世に出づるや、局面頓に一変して、仁恩と公義は初めて世に行わるるに至りぬ、故に同教徒の武人は由来旧怨宿敵たりとも之を欺待するを以て一つの名誉となしたるものなり、其戦うや勿論身命を賭し、死力を尽して戦いたれども、敵の驍勇にして侮るべからざるを見るときは、戦勝の後も必ず之を豪傑らしく厚過したり、即ち勇を以て敵に勝ちたるが如く、義と愛を以ても之に勝たんと欲したるは、由来我基督教徒武人の心事にてありたり、故に開明の国に於ては真誠の豪傑と称せられたる者は、愛国心の豪傑たると同時に亦愛宗心の豪傑にてありにき、シャルレマン大帝を始め、ルイ第九世、バイヤール及びガルシヤ、モレノ等皆其人なり、是を以て愛国忠勇の豪傑と基督教徒と云う語は、両々相対する一般の熟字となりて、義と勇を尽したる武人の特質を示したり (idem, *Aikoku no shinri*, op. cit., p. 29)

renforcent. En se penchant sur le christianisme médiéval, Ligneul et Maeda démontrent donc que l'apparition du christianisme a permis en France, pays civilisé (*kaimei no kuni* 開明の国), de voir naître une unité nationale positive, qui respectait la morale et les droits d'autrui, et s'en trouvait par là renforcée.

Un autre « grand homme » évoqué dans les ouvrages est Napoléon Bonaparte. Il est mentionné tant dans *Shūkyō to kokka* (1893) que dans *Aikoku no shinri* (1896), avec à chaque fois la même citation :

« Napoléon, ce grand homme qui s'y connaissait le mieux sur ces questions [de patriotisme] et s'est fait un nom dans le monde entier, a déjà vu [que le christianisme protégeait la forme de l'État]. Par conséquent, un jour qu'il confia à une dame de sa cour l'éducation de son enfant, il lui dit : "Je vous confie cet enfant. J'espère que vous en ferez un bon chrétien et un bon français." En voyant qu'elle était perplexe et cherchait conseil autour d'elle, il lui fit transmettre immédiatement ces mots : "Je crois que si je n'avais pas été un bon chrétien, je n'aurais pas pu être un bon français." Quel est le sens de tout cela ? Il ne faut pas voir plus loin que cela : si l'on n'a pas de vertu dans l'action, on ne peut pas avoir l'esprit patriote³². »

Le message est toujours le même, en étant cette fois-ci explicite : aux yeux de Napoléon, un bon patriote — dans ce cas français — était aussi un bon chrétien. De même que pour les figures médiévales évoquées plus tôt, Ligneul et Maeda font de Napoléon un exemple de patriotisme et de vertu, tout en le reliant à sa foi.

32. 斯る事理には最も通曉せる、彼の英名を天下に轟したる豪漢ナポレオンは、夙に茲に見るありたるが故に、一日我が兒の教育を在廷の一貴婦人に頼むに当たり、語て曰く、「我此兒を貴下に托す、願くは此兒をして良基利斯基督教徒たらしめ、良仏国民たらしめよ」と、左右之を聞て怪み訝るを見、ナポレオン直に語を継ぎ、語って曰く、「我は良基利斯基督教徒にあらずんば、良仏国民となる能わずと思惟す云々」と是れ果して何の意ぞや、他なし、実行の徳なくんば、愛国の精神なきと意味したるに過ぎざるなり (idem, *Shūkyō to kokka*, op. cit., p. 9-10; la même citation est réutilisée dans idem, *Aikoku no shinri*, op. cit., p. 29-30)

De fait, lorsqu'ils affirment que celui-ci « s'est fait un nom dans le monde entier », ils se placent dans l'histoire de la réception de Napoléon au Japon. Alors que le pays restreignait encore fortement la circulation des biens et des personnes outre-mer au début du XIX^e siècle, les premières informations le concernant arrivèrent par les délégations hollandaises en 1808, et surtout par l'explorateur Vassili Golovnine (1776–1831) en 1811. Capturé par le shogunat dans les Kouriles, il donna aux autorités les premières informations fiables concernant la situation de l'Europe. Son récit eut un écho important au Japon, et très rapidement des écrivains s'intéressèrent à la vie du monarque français, à l'image de Rai San'yō 頼山陽 (1781-1832) et sa *Futsurō ō uta* 『仏郎王歌』 (Chanson au roi de France), qui devint une référence importante pour les francophiles japonais de la fin d'Edo. Puis, dans les décennies suivantes, le courant des rangaku (*rangaku* 蘭学) s'intéressa également à cette figure, produisant plusieurs biographies jusqu'au moment du *bakumatsu* (1853–1867). Enfin, des spécialistes d'études chinoises eurent l'occasion d'étudier le personnage via les sources continentales dans les années 1840. Durant les dernières décennies du shogunat, Napoléon constitua une référence importante pour les principaux réformateurs, notamment en ce qu'il constituait un modèle de résistance face aux principales menaces pour le Japon qu'étaient le Royaume-Uni et la Russie. L'archipel fut donc traversé par un engouement pour le Premier empire et son chef au cours du XIX^e siècle³³. Il n'y a par conséquent rien d'étonnant à constater que Ligneul et Maeda y eurent recours pour défendre leur volonté d'un patriotisme japonais placé sous le signe du catholicisme. Napoléon, très populaire dans les milieux francophiles, était par conséquent un moyen efficace de donner une image positive de leur pensée : entre le monarque et les deux prêtres aurait existé une communauté de pensée quant à la conception du lien entre religion et nation.

Enfin, on peut mentionner une dernière figure, convoquée surtout dans *Shūkyō to*

33. François LACHAUD (2021). "Quand le Japon découvrait Napoléon. Vies et images de l'Empereur de la fin du shogunat à Meiji". In : *D'un empire, l'autre. Premières rencontres entre la France et le Japon au XIXe siècle*. Sous la dir. de François LACHAUD et Martin NOGUEIRA RAMOS. Paris : Ecole Française d'Extrême-Orient, p. 113-167.

kokka (1893). Il s'agit du général Louis-Gaston de Sonis (1825–1887). Passé brièvement par la franc-maçonnerie en 1848, il en devint plus tard un vif opposant ainsi qu'une figure du catholicisme français. Il monta progressivement les échelons militaires sous la Deuxième République puis le Second Empire (1848–1870), avant de s'illustrer au cours de la guerre franco-prussienne à la bataille (perdue) de Loigny du 2 décembre 1870. Il prit la tête d'un corps d'armée constitué en grande partie d'anciens Zouaves pontificaux, du nom des volontaires catholiques partis défendre le Pape lors du *Risorgimento* entre 1860 et 1870. Sonis combattit ainsi l'armée allemande sous la bannière du Sacré-Cœur, symbole vendéen, qui aspirait à « sauver Rome et la France ». Lui-même perdit une jambe lors de la bataille, et incarna malgré la défaite l'idéal du « soldat chrétien » (*Miles Christi*, formule qu'il choisit d'inscrire sur sa tombe comme épitaphe) durant plusieurs décennies au sein des milieux catholiques ultras. En effet, il avait contribué à ramener les symboles et les soldats vendéens engagés au nom du catholicisme dans le giron national, près de 80 ans après la Révolution³⁴.

C'est à cette image que se réfèrent Ligneul et Maeda dans leur travail. Ils font un récit détaillé de la bataille, glorifiant Sonis et son corps d'armée de Zouaves, afin de montrer ce que peut constituer un catholique engagé au nom du patriotisme.³⁵ Ils montrent ainsi la double allégeance qui s'y manifestait envers Rome et la France : « La Sainte armée s'écria en cœur "Vive la France ! Vive le pape Pie IX !" (Et ainsi en appellent-ils du début à la fin à la religion et à la nation l'une avec l'autre)³⁶. » Par là, ils convoquent une figure et un groupe glorifié au sein de l'Église française dans le but de crédibiliser et d'incarner leur vision. De même que pour Napoléon, et avant lui d'autres héros comme Charlemagne, Louis IX ou le chevalier Bayard, ils montrent à travers l'histoire de France que religion et État ne sont pas concurrents mais se complètent à leurs yeux. Par ailleurs, cela peut aussi s'inscrire dans une revendication nationale de la part

34. Jean-Clément MARTIN (2019). *La Vendée de la mémoire. 1800–2018*. Paris : Perrin, p. 170-172.

35. LIGNEUL et MAEDA, *Shūkyō to kokka*, op. cit., p. 135-144.

36. 此時聖軍均しく絶叫して曰く、フランス万歳、教皇ピオ第九世万歳（斯く宗教と国家とは終始連索称す）(ibid., p. 140)

de Ligneul : étant clairement identifié comme français au début de tous les ouvrages, montrer son attachement et sa connaissance de l'histoire de France peut témoigner de son patriotisme sincère envers son pays natal, et par conséquent d'en faire un modèle pour les Japonais qui le lisent.

iii Ménager le Japon ? Un patriotisme catholique pour l'empire

Cependant, la France et Rome ne sont pas les seules entités auxquelles Ligneul et Maeda entendent apporter leur soutien dans leurs publications. Un troisième espace vient en effet nourrir leur réflexion sur le patriotisme et le rapport à la nation japonaise : c'est le Japon lui-même. En effet, on peut déceler au travers des lignes rédigées par les deux prêtres une volonté de ménager le pays où ils s'expriment, en vue d'améliorer la réception de leur lectorat. Face à la montée des idées nationalistes et à l'affirmation de l'empire sur la scène internationale, ils ne pouvaient en effet rejeter ouvertement la culture et le pouvoir local, comme on pouvait l'observer en Chine suite à la révolte des Boxers en 1901³⁷. Par ailleurs, la participation de Maeda aux travaux contribua certainement à une attitude plus ouverte vis-à-vis de la société de Meiji, prévenant une arrogance trop grande, caractéristique des missionnaires de l'époque. Des signes d'ouverture furent ainsi fournis dans les textes, en reprenant une partie des concepts et des thèmes propres aux discours patriotiques et nationalistes de l'époque.

Le christianisme, garant du *kokutai*

Un premier thème récurrent chez Ligneul et Maeda est celui du *kokutai* 国体 . Ce terme, signifiant littéralement « corps national », renvoie à la forme prise par le Japon en tant que tel, en tant que société, système hiérarchique et idéologique, mais aussi à

37. Albert Wu (2016). *From Christ to Confucius. German Missionaries, Chinese Christians, and the Globalization of Christianity, 1860-1950*. New Haven ; London : Yale University Press, p. 72-105.

la souveraineté, à l'intégrité du pays dans son existence même ; il renvoie également à une conception organiciste de la nation, vue comme un corps ayant à sa tête l'empereur et unie par la dimension institutionnelle, historique et morale. Outre la traduction littérale, on peut ainsi le rendre en français par « essence nationale, » comme le propose Éric Seizelet³⁸, ou encore par « régime national, » en suivant le missionnaire Émile Raguet dans son dictionnaire franco-japonais en 1905. Toujours est-il que cette notion joua un rôle essentiel dans la construction de l'idéologie du régime japonais entre les époques Meiji et Shōwa jusqu'à la défaite militaire de 1945, à l'instar du Rescrit Impérial sur l'éducation.

La notion émergea dans le débat dès l'époque d'Edo, dans les années 1820. Elle fut mise en avant pour la première fois par Aizawa Seishisai 会沢正志齋 (1782–1863), lettré originaire du domaine de Mito (actuel département d'Ibaraki) et proche du shogunat Tokugawa. Dans ses *shinron* 『新論』 (Nouvelles thèses) en 1825, il proposa d'en faire la valeur cardinale du régime : elle permettait en effet de placer l'empereur, détenteur du mandat céleste et chef des institutions religieuses, comme figure unificatrice de la nation. Cela devait ainsi constituer une barrière contre les menaces extérieures, et surtout contre l'avancée du christianisme venu du nord avec la Russie tsariste. Cette notion servit donc d'abord comme rempart face aux tentatives des puissances étrangères d'étendre leur influence au Japon, et face aux « hérésies » qui menaçaient la stabilité du régime³⁹.

Avec l'avènement et la construction du régime de Meiji, le débat sur la définition du *kokutai* ressurgit dans les années 1870. De nombreux auteurs confrontèrent leur vision de ce que devait recouper cette notion encore floue : la nation devait-elle tourner autour de la lignée impériale, réputée ininterrompue depuis sa création ? devait-elle être envisagée comme une réalité avant tout politique ? le *kokutai* pouvait-il changer au fil des

38. Éric SEIZELET (2020). "Sauver la lignée impériale. Les plans des militaires japonais en 1945". In : 20 & 21. *Revue d'histoire* 145.1, p. 63.

39. Trent MAXEY (2017). "Finding Religion in Japan's Empire". In : *Belief and Practice in Imperial Japan and Colonial Korea*. Sous la dir. d'Emily ANDERSON. Singapour : Palgrave Macmillan, p. 5-6.

époques, ou était-il toujours constant ? Ces questions mobilisèrent les fondateurs du régime comme Fukuzawa Yukichi, Itō Hirobumi, le philosophe et juriste Katō Hiroyuki 加藤弘之 (1836–1916), ou les co-rédacteurs de la Constitution de 1889, Kaneko Kentarō 金子堅太郎 (1853–1942) et Itō Miyoji 伊藤巳代治 (1857–1934). La forme de la nation est notamment distinguée de la forme du gouvernement (*kokutai* contre *seitai* 政体), la première étant vue comme immuable et sacrée, à l'inverse de la seconde⁴⁰. La conception qui finit par s'imposer dans la Constitution, sans que le terme y soit cité, place l'empereur comme figure tutélaire et mystique, incarnant l'idéologie du pays.

C'est donc à une notion largement pensée contre le christianisme que s'attaquent Ligneul et Maeda dans leurs écrits. Malgré tout, ils y font fréquemment référence, et tentent de montrer que l'Église peut contribuer à la préserver voire la renforcer. C'est ainsi que dans *Aikoku no shinri* (1896), en réponse à ceux qui estiment que le christianisme n'inclut pas une pensée de ce qu'est la nation, ils affirment la totale compatibilité entre la forme de cette dernière (*kokutai*) et le catholicisme :

« Plutôt que de se demander si [le christianisme] ne songe véritablement pas au pays, ne devons-nous pas savoir d'abord ce que signifie penser au pays ? Si cela a le sens de tracer les frontières et de déterminer le régime de chaque pays, ou encore d'instruire aux gens de protéger la forme de la nation de telle ou telle manière, alors oui, le Christ ne pense pas au pays. Bien sûr, comme il n'est pas né avec les qualités d'un politicien pour légiférer, que le régime soit monarchique, aristocratique ou bien républicain, cela lui importe peu. En revanche, quelle que soit la manière dont la forme de la nation diffère entre les peuples, du moment qu'ils ne sont pas dérangés dans leur obéissance à la religion unique, ces questions sont laissées à la discrétion de chacun d'entre eux⁴¹. »

40. DOAK, *A History of Nationalism in Modern Japan*, op. cit., p. 84-89.

41. 国の事を思わざりしと云うか、先ず国の事を思うとは何の謂ぞ、各国の境界を画して、国々の政体を定むると謂うか、或は又人々に斯々の国体を保持せよと示教するとか、果して如斯き意義ならば、

Le propos doit être compris ici face à une critique de Tetsujirō déjà mentionnée, qui accusait le christianisme de planifier l'établissement d'une république au Japon⁴². Ligneul et Maeda répondent en soulignant que si le Christ ne s'est effectivement pas préoccupé de politique à proprement parler, c'est parce qu'il acceptait n'importe quelle forme pour la nation ou pour son régime. La religion catholique laisse aux peuples la liberté de s'organiser, y compris concernant la forme de la nation (*kokutai*), tant que ses propres prérogatives sont respectées. L'idée de primauté du spirituel sur le temporel, caractéristique de l'ultramontanisme catholique du XIX^e siècle, est donc mobilisée pour tenter de donner des gages au lectorat japonais, car cela indiquerait que l'Église aurait comme seule préoccupation la conversion du Japon, et non l'effacement de sa souveraineté.

Au contraire, lorsqu'ils accusent les sociétés secrètes et la franc-maçonnerie d'ourdir contre la nation japonaise, c'est précisément au nom du *kokutai* : « Leur intention est de revêtir les apparences de la religion pour porter atteinte à la forme de la nation, extraire tout sentiment patriotique et rendre tous les États identiques entre eux afin d'en tirer parti pour eux-mêmes » (cf p. 29). Ils renversent ainsi l'accusation de départ : l'universalisme chrétien n'a rien à voir avec le fait de dissoudre les nations, car ce sont ses adversaires qui s'y attellent. Or, comme on a vu qu'ils associaient les penseurs comme Tetsujirō avec la franc-maçonnerie et les accusaient de combattre le vrai patriotisme, on peut penser qu'ils insinuent au contraire que ce sont ces penseurs qui représentent une menace pour le *kokutai*. Au prix d'une interprétation biaisée de la notion, ignorant le fait que l'empereur est considéré également comme un chef spirituel, voire une divinité tutélaire pour le Japon dans les discours nationalistes dès cette époque, Ligneul et Maeda entreprennent donc de présenter leur foi comme protectrice

基督は実に国の事を思わざりしなり、蓋し彼は政治家の資格を以て管区に降生したる者にあらざれば、政態の如きは君主政にするも、貴族政にするも、将又共和政にするも、道理に於て毫も関せざる所なり、又各国の人民が如何に其国体を異にするも、同一なる宗教を遵奉するに於て、何の妨も之なれば、是等の事は一に各国人民の自由に任じたり (LIGNEUL et MAEDA, *Aikoku no shinri*, op. cit., p. 33)

42. PARAMORE, *Ideology and Christianity in Japan*, op. cit., p. 151-152.

de l'identité japonaise en particulier.

Histoire nationale, géographie nationale

Mais les deux hommes n'aborderont pas leur attachement au Japon à travers le seul cadre conceptuel : il se manifestait aussi dans leur amour affiché pour l'histoire et la géographie nationales, incarnations de l'identité du pays et de ses principaux attraits. Ils montrent ainsi leur rapprochement avec ces composantes identitaires de la nation, avec le temps et l'espace dans lesquels elle s'inscrit, ce qui constitue un argument implicite pour montrer qu'ils sont également patriotes, ou en tout cas amis de la cause du pays.

D'un point de vue historique, tout d'abord, Ligneul et Maeda présentent un Japon profondément honorable et glorieux à travers les siècles, qui serait un exemple à la fois de patriotisme et de respect. Dans *Aikoku no shinri* (1896), cette idée s'exprime dès les premières lignes de la préface, où l'on s'interroge sur la pertinence du titre de l'ouvrage.

« Les personnes qui ont lu sur l'histoire du Japon, et particulièrement celles qui ont observé les comportements de la nation japonaise durant l'incident de conquête des Qing de l'année dernière, seront très certainement prises d'un sentiment d'étonnement en voyant ce titre. "Comment ? L'histoire du Japon depuis les temps anciens raconte véritablement page après page les accomplissements glorieux des ancêtres, chante leurs hauts faits et leur prospérité, et en toutes choses inculque une volonté loyale et patriote aux jeunes générations ; et pourtant, en prenant ce titre *La vraie nature du patriotisme*, on veut faire croire que ce que racontent ces quarante millions de compatriotes, qui ont ressenti tous à égalité un sentiment profond de patriotisme, qui ont conquis l'immense Chine et sont revenus triomphalement, qui ont porté au vu et su du monde entier qu'il y existait ce pays

en Extrême-Orient, qui se sont donné moins d'importance qu'à une plume pour construire ce Grand Japon sur la Terre, qui ont tout sacrifié et se sont dévoués entièrement à la tâche, que ces quarante millions de compatriotes donc ne font que raconter des futilités, et on veut se moquer de cette grande nation du Yamato!" penseront-elles. Bien sûr, ce qu'est le sentiment profond de patriotisme, les Japonais éduqués l'ont compris depuis bien longtemps. Ah! ce n'est pas seulement qu'ils le savent, ils l'ont même montré de nombreuses fois depuis les temps anciens grâce à des exploits concrets. Et encore aujourd'hui, tout en le montrant au monde entier, ils sont même des personnes qui fournissent un bon exemple de patriotisme à tous les peuples. Serions-nous en train de vous flatter? Non, car tout cela est la stricte vérité⁴³. »

En citant la guerre sino-japonaise, terminée un an avant la parution du livre en 1896, les auteurs expliquent ici que le Japon a pu y illustrer son attachement au patriotisme et sa dévotion pour le pays. Ils jugent ainsi que le peuple a donné un exemple au monde entier. L'étonnement qu'ils placent dans la bouche de leurs lecteurs, qui contraste le titre de l'ouvrage avec leur perception d'une histoire glorieuse, est en fait un moyen pour eux de louer les valeurs de sacrifice et de courage du pays, ainsi que sa victoire face à « l'immense Chine » en 1895. Cependant, il faut aussi y voir une mise en retrait par rapport aux prétentions du titre : l'ouvrage n'entend pas apprendre ce qu'est le patriotisme à une population qui le connaît déjà, mais à en exposer les causes les

43. 苟も日本帝国の歴史を読みたる者は、就中前年の征清事件に於ける日本国民の行為運動を目撃したる者は、本書の表題を見て必ずや奇怪の思念を起さん、何ぞや、日本古来よりの歴史は、殆んど一頁毎に祖先の赫々たる功業を記し、隆々たる偉勲を載せて、事毎に後昆をして忠君愛国の志を起さしめ居るにも係らず、且や今回同国四千万の同胞が、均しく愛国の表情に感発して、榮譽ある凱旋を歴大の清国に占め、東洋に此国あるを全世界の耳目に示し、所謂「大なる日本」を地球上に建設せんが為には、一身を鴻毛より軽んじ、万事を犠牲に供して、鞠躬尽瘁したるにも拘わらず、故さら茲に「愛国の真理」と表題を掲げて、同国の人士に語らんとするが如きは、洵に無用の贅言にして、大和国民を愚にするも亦太甚と思考せらるればなり、蓋し日本の人士は愛国表情の何物たるが如き、疾くなり之を知悉せり、豈啻知悉せるのみならんや、實際の功業を以て古来幾回か之を表白し、今尚ほ大に之を全世界に表白しつつありて、宛も愛国の好模範を世界万民に示し居る者の如く然り、余豈に諛言を呈する者ならんや、是れ誠に實際の景状なり (LIGNEUL et MAEDA, *Aikoku no shinri*, op. cit., préface pp. 1-3)

origines. Cela donne donc aux prêtres une posture d'humilité dès le départ, puisqu'ils se placent plutôt en observateurs qu'en moralistes.

Cette mise en avant des Japonais comme un peuple glorieux, courageux et digne à travers son histoire survient à plusieurs reprises dans les autres textes ; pourtant, on se doit de nuancer le propos ici. En effet, hormis Tetsujirō, aucun personnages du pays n'est cité explicitement, ni aucun épisode historique. L'attachement de Ligneul et Maeda à l'histoire du Japon est donc une déclaration d'intention, étayée par aucun élément concret de leurs ouvrages. Il s'agit de déclarer leur admiration devant le passé glorieux des habitants de l'archipel, sans pour autant citer d'exemples concrets.

En revanche, leur insistance sur la géographie du pays est, quant à elle, davantage étayée. Ils citent en effet à de nombreuses reprises le terme de « beau pays » (*bikoku* 美 国) pour parler du Japon, dans *Shūkyō to kokka* (1893), *Aikoku no shinri* (1896) ou dans *Kyōiku-kai no ryūkōbyō* (1899)⁴⁴. Mais surtout, dans le premier livre, ils mettent cette thématique particulièrement en avant en mobilisant la question des paysages. Leur dénonciation du matérialisme convoque les symboles nationaux que sont le lac Biwa et le Mont Fuji, véritables images d'Épinal du pays, afin de les contraster avec le reste du pays s'il était en proie au matérialisme, devenant un simple « pré pour brouter » (cf p. 47). Ces deux sites apparaissent donc comme des hauts lieux du sentiment national, au nom duquel celui-ci doit être préservé. Ainsi, les auteurs montrent qu'ils considèrent la défense des paysages comme une forme de défense de la patrie, au nom de laquelle leur vision catholique et anti-matérialiste devrait être mise en œuvre.

Par cette démarche, Ligneul et Maeda s'engageaient dans la lignée d'une thématique qui avait émergé durant les années 1880. Ce fut en effet la période d'apparition au Japon d'un « nationalisme esthétique », où se construisit l'idée d'un art national et surtout de sa spécificité par rapport aux styles rejetés vers l'étranger⁴⁵. Mais surtout,

44. Idem, *Shūkyō to kokka*, op. cit., p. 104 ; idem, *Aikoku no shinri*, op. cit., p. 22 ; idem, *Kyōiku-kai no ryūkō-byō*, op. cit., p. 16.

45. DOAK, *A History of Nationalism in Modern Japan*, op. cit., p. 180-183.

l'étude des paysages joua un rôle très important dans la conception de la nation. En effet, à partir des années 1890, la géographie connut un important essor, notamment grâce à Shiga Shigetaka 志賀重昂 (1863–1927). Ce géographe publia en 1893 le premier *best seller* de la discipline, sous le titre *Nihon fūkei-ron* 『日本風景論』 (Sur les paysages japonais). Il y relevait notamment la richesse de l'espace de l'archipel en termes de ressources mais aussi de paysages, sources d'une véritable fierté nationale. Un accent particulier était mis sur les montagnes et les volcans, perçus comme une spécificité japonaise voire même la source possible d'une domination sur le reste de l'Asie. Les sites naturels et lieux remarquables constituaient par conséquent des symboles des qualités et des spécificités de la nation. Shiga participa par ailleurs à l'émergence de l'alpinisme au Japon, porteur d'une vision romantique et patriotique des régions de montagnes⁴⁶. Au total, en vantant la beauté du Japon, et notamment celle du Mont Fuji ou du lac Biwa, Ligneul et Maeda s'inscrivirent dans une vogue des années 1880-1890 qui mettait en avant le caractère esthétique du paysage tout autant que son caractère national.

La conception du patriotisme exposée par Ligneul et Maeda se situait donc à la confluence de trois inspirations différentes. Ils furent les porteurs d'un patriotisme catholique, appuyé par l'Église garante de l'ordre politique et social y compris au Japon ; d'un patriotisme français, justifié et illustré par des intellectuels et des héros nationaux ; et enfin, d'un patriotisme japonais, admiratif de l'histoire du pays, amateur de ses paysages et surtout protecteur de la forme de la nation (*kokutai*). On peut bien sûr nuancer ce constat, notamment sur sa partie japonaise, en évoquant le fait que la présence du Japon dans le raisonnement relevait plus de la nécessité que d'une réelle volonté d'intégration. Cependant, les auteurs tentèrent de montrer que leur double allégeance nationale n'en faisait en rien de moins bons patriotes, mais qu'au contraire ces conceptions pouvaient se compléter voire se renforcer entre elles.

46. Kären WIGEN (2005). "Discovering the Japanese Alps. Meiji Mountaineering and the Quest for Geographical Enlightenment". In : *Journal of Japanese Studies* 31.1, p. 1-26.

Conclusion

Au terme de cette étude, on voit se dessiner le portrait intellectuel et sociologique de l'Église catholique japonaise de la fin de l'époque Meiji. Dans les écrits de Ligneul et Maeda, on voit apparaître quelques signes d'ouverture timides. La seule participation au débat public que constituent ces textes représenta une nouveauté pour le catholicisme : il s'agissait de la première vraie tentative d'ampleur de s'adresser à l'opinion au-delà des seuls chrétiens cachés et des communautés rurales. En s'inscrivant dans les controverses des années 1890, à commencer par celle sur le « conflit entre éducation et religion », il s'agissait de peser face à un courant de plus en plus articulé et suivi condamnant le catholicisme comme antipatriotique. Un changement de stratégie commence à se dessiner alors, montrant la volonté de se tourner aussi vers les classes intellectuelles et les élites du régime de Meiji.

Par ailleurs, les auteurs voulurent présenter l'Église sous un jour favorable. Face aux accusations qu'elle devait affronter, ils voulurent démontrer que sa recherche d'une vérité absolue et universelle ne s'opposait pas à la souveraineté japonaise, à la forme de la nation, mais devait au contraire les consolider et entretenir un sentiment patriotique sincère. Le dogme reconnaissait la séparation entre l'État et le religieux, entre le temporel et le spirituel, et acceptait l'autonomie du premier vis-à-vis du second tout en affirmant soutenir sa légitimité. Des gages spécifiques au Japon étaient même donnés, en reprenant des concepts de la pensée politique de Meiji comme celui de *kokutai* 国

体 , en affirmant leur respect pour l'empereur ou le Rescrit Impérial sur l'éducation, ou en mettant en avant le pays comme un exemple de patriotisme à travers son histoire et sa géographie.

Enfin, on constate que l'ouverture se pratique au sein même de l'Église. La participation de Maeda à la rédaction des ouvrages avec Ligneul et sa place comme premier prêtre japonais de l'archidiocèse de Tokyo marquent le début de sa prise d'autonomie au sein de l'Église, qui devient évidente au milieu des années 1900. Cela constitue un premier signe de la transition opérée à partir de la fin de Meiji, et surtout sous Taishō et Shōwa, entre une gestion intégralement missionnaire de l'Église et une gestion plus diverse, où les catholiques japonais occupaient la première place. Une première pierre fut donc posée par Ligneul et Maeda pour marquer l'ouverture de l'Église à une adaptation à la société japonaise.

Pour autant, l'image qui domine leur production est celle d'un catholicisme intransigeant, isolé, se constituant en « contre-société » intellectuelle à l'image de celle construite par les missionnaires dans les villages catholiques de l'île de Kyūshū à partir des années 1860⁴⁷. Cette intransigeance se traduit d'abord par un refus absolu de la liberté et de la diversité religieuses : si les catholiques, à commencer par Ligneul et Maeda, accueillirent favorablement la Constitution de Meiji en 1889 et l'octroi de la liberté de culte aux sujets de l'empire, ils s'alignaient malgré tout sur la position du Saint-Siège en rejetant les autres cultes et en affirmant la primauté absolue de la vérité catholique, qui devait s'imposer comme une évidence.

De plus, cette intransigeance catholique se traduisait par un rejet total des critiques adressées depuis l'extérieur. Celles-ci étaient dénoncées comme « matérialistes, » nourries plus par une recherche d'intérêt personnel et donc masquant un dessein caché. L'association effectuée entre leurs opposants, à commencer par Inoue Tet-

47. NOGUEIRA RAMOS, *La foi des ancêtres*, op. cit., p. 311-367.

sujirō, et le complot franc-maçon permettait de souligner cette dernière idée, en suggérant qu'en se revendiquant du patriotisme, les intellectuels critiquant le christianisme visaient en réalité la destruction des nations du monde, dont la nation japonaise. Aucun élément concret ne venait cependant étayer cette thèse, et par ailleurs on peut s'interroger sur la pertinence d'un tel argumentaire dans une société qui ne vit croître les idées antisémites et antimaçonniques que durant les années 1920⁴⁸.

Pour finir, le repli sur lui-même du catholicisme japonais apparaît chez Ligneul et Maeda à travers la persistance d'un tropisme français. Les auteurs, les exemples historiques et les raisonnements mobilisés témoignent du fait que si les missionnaires des MEP continuaient de dominer l'Église d'un point de vue institutionnel, ils gardaient aussi un contrôle fort sur le dogme et les idées. La vision qui était exprimée dans ces textes était celle du catholicisme français avant tout, et les quelques tentatives de s'adapter au contexte japonais restèrent très peu nombreuses. L'indigénisation de l'Église n'était donc pas encore enclenchée sur le plan intellectuel, et l'eurocentrisme voire le francocentrisme restait la norme dans les écrits de Ligneul et Maeda.

Au moment de conclure ce travail, il convient de s'interroger sur la réception de la production des deux prêtres au sein de la société japonaise de l'époque. Leur contribution au débat, d'abord censurée par les autorités avant la sortie de *Shūkyō to kokka* (1893), eut certes un petit écho : leurs ouvrages furent à certaines occasions mentionnés dans la presse, Ligneul acquit un certain renom en tant que professeur de philosophie, au point de tenir des conférences à l'Université Impériale de Tokyo en 1902, tandis que Maeda tenta d'organiser un premier dialogue avec les penseurs du religieux issus d'autres courants.

Cependant, pour ce qui est de convaincre et convertir une partie significative de l'élite japonaise, ce fut largement un échec : comme le releva Maeda en 1906, toutes

48. FUKUSAWA, "Furii meison-dan seiritsu-shi kenkyū no genjō to ronten", op. cit.

les tentatives des MEP pour construire une communauté catholique au sein du monde intellectuel avaient échoué⁴⁹, et il fallut l'arrivée de nouvelles congrégations, en premier lieu les Jésuites en 1912, pour que le catholicisme commence à s'y implanter véritablement. Sur le plan de l'évangélisation en tant que telle, c'est un constat d'échec qui prédomine, et les écrits de Ligneul et Maeda ne purent permettre d'attirer de manière significative de nouveaux fidèles. Par ailleurs, ils échouèrent aussi à calmer les opposants les plus ardents au christianisme, comme on peut le voir dans les accusations de déloyauté qui continuèrent d'être formulées à son encontre durant les guerres face à la Chine et la Russie.

Cependant, ce critère est-il vraiment le plus pertinent pour comprendre leur réception ? Il est probablement utile de le nuancer et de regarder ce que fut l'évolution institutionnelle du pays sur le plan religieux. En effet, l'idée de l'Église comme source de l'ordre social et de la cohésion nationale fit son chemin chez les autorités, et s'imposa lors de la montée du mouvement socialiste à la fin des années 1900 : le gouvernement chercha alors à s'attirer la sympathie des organisations religieuses, y compris chrétiennes, afin de lutter contre l'influence des idées révolutionnaires, confirmant ainsi l'idée centrale présentée chez les deux prêtres.

Cela put se traduire notamment lors de l'Assemblée des Trois Religions (*sankyō kaidō* 三教会同), en 1912, qui vit des représentants du shinto, du bouddhisme et du christianisme (catholique comme protestant) proclamer leur fidélité envers l'État et leur volonté de contribuer à l'unité nationale. Dès lors, la critique du matérialisme par Ligneul et Maeda trouva une traduction politique et institutionnelle, lorsque les autorités commencèrent à se reposer sur le christianisme pour apaiser les tensions qui avaient émergé dans le pays à la suite de la guerre russo-japonaise en 1905. En cela, on peut estimer que l'entreprise des deux hommes put atteindre partiellement son but, en intégrant définitivement l'Église catholique au cadre institutionnel local et en en faisant

49. YAMANASHI, "Ni jū seiki shotō ni okeru tenkanki no Nihon-jin katorikku kyōkai", op. cit., p. 265.

un outil de garantie de l'ordre public. L'échec ne fut donc pas total, et c'est par là que leurs idées trouvèrent leur principal écho.

Annexes

Compte-rendu adressé à MM. les Directeurs du séminaire de Paris (extrait)

Tokio, le 2 octobre 1893

Les comptes-rendus antérieurs ont maintes fois signalé, parmi les difficultés que rencontre le catholicisme au Japon, l'antagonisme des sectes dissidentes, hérétiques ou schismatiques, et la haine toujours active des bonzes. Ces dernières années, les agitations politiques du pays et l'aversion pour l'étranger qui s'est sensiblement ravivée, au moins dans une partie assez considérable de la population, sont venues à leur tour paralyser les efforts et ralentir notablement les succès de tous les propagateurs du Christianisme, catholiques ou autres. Mais voici qu'un nouvel ennemi, qui s'était encore peu montré jusqu'ici dans ce pays, vient d'y entrer ouvertement en campagne contre le Christianisme ; c'est la Presse.

M. Ligneul, s'occupant de rédiger une réfutation d'une brochure déjà trop fameuse qui a paru cette année, je lui ai demandé une analyse de cette brochure pour en donner au moins une idée dans ce compte-rendu. A cette simple analyse, le cher confrère a ajouté quelques considérations qui me paraissent jeter un tel jour sur la nouvelle situation qui nous est faite au Japon, que je ne résiste pas au désir de les consigner également.

« Le grand moyen, écrit donc M. Ligneul, le principal moyen employé par les sectaires et les ennemis de tout caractère et de toute nuance, contre la propagation du Christianisme, c'est la presse. La presse voilà quelle est aujourd'hui, ici autant au moins qu'en Europe, la véritable puissance. Tout le monde lit, et chacun, surtout depuis que la forme du gouvernement est devenue constitutionnelle, a plus que jamais la prétention de se rendre compte et de juger de tout par lui-même.

L'événement de l'année, en ce genre, du côté de nos adversaires, a été l'apparition d'un ouvrage estimé d'abord par plusieurs d'entre nous comme de nulle valeur, mais qui, de fait, a obtenu dans l'espace de quelques semaines un succès immense. C'est qu'en effet le livre contient, écrit dans un style entraînant et presque irrésistible, tout ce qu'il y a dans l'esprit et dans le coeur des Japonais, anciens et nouveaux, contre le Christianisme et les étrangers.

L'auteur, du reste, Inoue Tetsujiro, se trouvait dans les conditions les plus favorables pour réussir. Élevé en Allemagne, à Berlin, ville connue pour son impiété, il en est revenu parlant trois langues européennes, avec le titre de docteur en philosophie. A son retour, nommé professeur à l'Université impériale de Tokio, il s'y applique à revêtir le panthéisme bouddhique des formes de la philosophie allemande. Outre la faveur dont il jouit par là auprès du vieux parti national, on peut croire encore qu'il obéit à d'autres influences, car il emprunte trop exactement les accusations et les locutions mêmes de la franc-maçonnerie, pour n'avoir pas eu quelque accointance avec la secte. Son grand renom de science et sa haute situation lui assuraient d'avance crédit et autorité dans tout le pays. Il était donc l'homme tout désigné pour cette entreprise d'un nouveau genre contre la religion chrétienne.

Son but est de démontrer, ou mieux de faire croire que le Christianisme est contraire au bien du pays et de la famille au Japon. Pour cela, il établit

d'abord que jusqu'ici l'Empire du Japon a reporté sur la foi aux dieux fondateurs de la nation et sur le culte religieux des ancêtres. Par conséquent, le Christianisme qui propose au peuple Japonais un autre Dieu, enlève ou détruit directement le fondement même de l'Empire.

La vraie religion du peuple Japonais, d'après Inoue, c'est le patriotisme ; sa morale est toute dans la fidélité au souverain et l'obéissance aux parents ; et le but de l'une et de l'autre, c'est le maintien de la dignité nationale et la prospérité de la famille et de la nation. Le Christianisme, proposant à l'homme un autre but, le distrait de l'amour qu'il doit à son pays et à sa famille, et donne à ses actions une fin idéale chimérique. Donc un homme de bon sens et qui aime son pays, ne peut être en même temps Japonais et chrétien.

L'auteur s'efforce d'appuyer cette thèse absurde par tous les sophismes que peuvent lui fournir ses observations et ses lectures. Il allègue, en particulier, l'état de décadence où il a vu le Catholicisme en Europe, l'abandon et le mépris dont il est l'objet de la part des classes élevées et instruites, l'incompatibilité de la religion avec les données expérimentales de la science, l'infériorité du clergé au point de vue du mouvement intellectuel, la corruption et l'immoralité en Europe, malgré le Christianisme, les obstacles apportés par l'Église au progrès de la civilisation humaine, les rigueurs tyranniques de l'Inquisition, le procès de Galilée, les entraves mises par la foi à la liberté de la pensée, l'absence d'enseignement patriotique dans l'Évangile, plusieurs passages en opposition (apparente) avec le respect dû aux parents, et tout le reste qu'on trouve dans les livres impies d'Europe ; en tout environ deux cents objections ou accusations entassées sans preuves, avec une rapidité et une chaleur de langage incroyables ; et chaque tirade se terminant par la même conclusion : « donc le Christianisme est contraire au bien de la famille et du pays. »

A cette lecture irritante, l'esprit du lecteur se passionne avec l'auteur et prend aussi parti avec lui contre le Christianisme : « Voilà l'ennemi, voilà l'ennemi ! » C'est là ce qui, avec les dispositions particulières des Japonais, explique le succès extraordinaire de ce livre. Aussi, avant même que la réfutation ait pu en être publiée, deux nouvelles, attaques ont déjà été dirigées dans le même sens ; et, à n'en pas douter, d'autres suivront !

Dans une pareille situation, il est clair qu'outre les ressources ordinaires du côté de Dieu et des bonnes œuvres, le principal, et peut-être l'unique moyen de défense et de propagande qui nous reste, c'est aussi la presse ; il est clair que l'œuvre capitale, ce serait la composition et la publication de journaux, de brochures, de livres qui pussent être répandus partout et lus par toutes les classes de la société que la presse travaille aujourd'hui. A moins d'avoir vécu au Japon à notre époque, il est difficile de se faire une idée de ce qui s'y passe.

Voici quelques chiffres tirés de statistiques officielles pour l'année 1892.

Il a paru au Japon 20,647 ouvrages, dont 7,334 sont des livres nouveaux ; le reste se compose de livres traduits, compilés ou réédités.

Sans parler du Journal officiel, il s'est publié 792 journaux ou revues, dont les deux tiers traitent respectivement de matières spéciales : sciences et arts, commerce, éducation, religion, hygiène, législation, politique, économie. Dans cette liste, donnée par ordre selon la plus grande production de feuilles, la religion en compte 69, qui ont produit, durant l'année, un total de 1,837,000 numéros.

Du côté des Bouddhistes, le nombre des journaux et des livres est de beaucoup le plus considérable.

Les publications protestantes comprennent 22 journaux ou revues, dont 16 sont édités à Tokio, 2 à Kyôto, 2 à Kanagawa et les 2 autres à Shimane et dans le Hokkaido. Quant aux livres de doctrine, de philosophie, d'histoire,

etc., composés ou édités par les Protestants, il est impossible d'en savoir le nombre. Les catalogues de leurs deux principaux libraires, à Tokio, mentionnent plus de 600 publications de tous formats et de tous prix.

Les Russes ont une revue bi-mensuelle de 32 pages.

Et nous, catholiques, qu'avons-nous, en présence de toutes ces forces ennemies ? croirait-on qu'une pauvre revue de 18 pages, qui paraissait trois fois par mois, tirée à 440 exemplaires, a dû être supprimée, il y a quelques mois, faute de ressources ? Ces détails ne demandent pas de commentaires, ils sont assez éloquents par eux-même pour rendre palpables les besoins spéciaux de la Mission. Sans doute, outre les livres de prières, elle a aussi un certain nombre de livres de doctrine, publiés à diverses époques dans l'une ou l'autre des missions du Japon. Mais, malheureusement, ces ouvrages, peu nombreux d'ailleurs, ne sont guère lus que par les catholiques. »

[...]

Je termine ce compte-rendu par un retour bien inattendu sur l'affaire du livre du professeur Inoue, dont il a été question en commençant. M. Ligneul, ayant complété la rédaction d'un premier volume de sa réponse à l'attaque du professeur contre le Christianisme, a fait imprimer ce volume ; et, conformément aux règlements, deux exemplaires ont été déposés au ministère de l'Intérieur, avant sa mise en vente chez les libraires. Or, la veille du jour où la vente devait commencer, une décision ministérielle prohibe la publication du livre, comme menaçant de troubler la paix publique ! La première impression causée par cette interdiction, surtout ainsi motivée, nous a été extrêmement pénible. D'un côté, voir attaquer le Christianisme publiquement et si violemment ; et de l'autre, être mis dans l'impossibilité d'en publier la défense, c'était dur !

Toutefois, la Providence a peut-être eu ses vues en permettant tout cela. Après l'Officiel, quantité d'autres journaux ont reproduit la sentence de la censure. Par suite,

un grand intérêt s'est déjà attaché au livre de M. Ligneul que personne d'ailleurs ne connaît. On vient le demander un peu de tous côtés, et il va sans dire qu'on ne le donne à personne. Mais, si Dieu le permet, en omettant les points qui ont pu principalement offusquer la susceptibilité gouvernementale, on pourra plus tard, sous un autre couvert, revenir sur beaucoup des misérables thèses du docteur Inoue ; et ce qui vient de se produire deviendra alors une véritable réclame pour faire lire la réfutation du professeur.

Dieu nous soit en aide pour faire triompher sa cause dans le cas présent, comme pour surmonter toutes les autres difficultés signalées dans ce compte-rendu.

PIERRE-MARIE, Archevêque de Tokio.

Source : IRFA, volume 573, folio 2404-2429, 20 septembre 1893

Sources et bibliographie

Sources primaires

Archives de l'Institut de Recherche France-Asie (IRFA) :

Vol. 570 Japon 1873–1880

Vol. 573 Japon septentrional (Tokyo, Hakodate) 1877–1900

Vol. 574 Tokyo 1901–1920

Vol. 575 Hakodate 1891–1931

INOUE, Tetsujirō (1893). *Kyōiku to shūkyō no shōtotsu*. 教育と宗教の衝突 (*Le conflit entre éducation et religion*). Tokyo : Keigyo-sha.

LAUNAY, Adrien, Félix ÉVRARD et Edmond PAPINOT (1917). *Liste des ouvrages publiés par les missionnaires des Missions étrangères au Japon et par les prêtres japonais*. Vannes : Lafolye Frères.

LIGNEUL, Alfred (1910). ジャンダーク (*Jeanne d'Arc*). Tokyo : Kyōgaku kensan wafutsu kyōkai shuppan-bu.

LIGNEUL, Alfred et Chōta MAEDA (1893). *Shūkyō to kokka. Ichimei Kyōiku to shūkyō no shōtotsu ron no hanbaku* 宗教ト国家・一名教育と宗教の衝突論の反駁 (*Religion et État, ou une réfutation de la théorie sur le conflit entre éducation et religion*). Tokyo : Maeda Chōta (auto-édition).

- LIGNEUL, Alfred et Chōta MAEDA (1896). *Aikoku no shinri. Ichimei hekimō seigi* 愛国の真理 : 一名・闢妄正義 (*La vraie nature du patriotisme, ou écartement des erreurs et explications correctes*). Tokyo : Bunkaidō.
- (1898). *Nippon-shugi to sekai-shugi*. 日本主義と世界主義 (*Principes du Japon et principes du monde*). Tokyo : Bunkaidō.
- (1899). *Kyōiku-kai no ryūkō-byō*. 教育界之流行病 (*Épidémie dans le monde enseignant*). Tokyo : Ishikawa Otojirō.
- LIGNEUL, Alfred et Sylvain VERRET (1904). *L'Évangile au Japon au XX^e siècle*. Paris : Librairie Poussielgue.
- SEKI, Kōsaku, éd. (1893). *Inoue hakushi to kirisuto-kyō-to : sei, zoku. Ichimei "Kyōiku to shūkyō no shōtotsu" tenmatsu oyobi hyōron* 井上博士と基督教徒・一名「教育と宗教の衝突」顛末及評論 (*Le Docteur Inoue et les chrétiens : Comptes-rendus et commentaires de "Le conflit entre éducation et religion"*). Tetsugaku Shoin.

Sources secondaires

Manuels, usuels et ouvrages généraux

- ARMOGATHE, Jean Robert et Jean-Marie HILAIRE, éd. (2010). *Histoire générale du christianisme*. Paris : Presses Universitaires de France.
- CARY, Otis (1909). *A history of Christianity in Japan*. New York : Fleming H. Revell Company.
- COLLECTIF (1988). *Nihon Kirisuto-kyō rekishi daijiten*. 日本キリスト教歴史大事典 (*Dictionnaire du christianisme au Japon*). Tokyo : Kyōbunkan.
- CORBIN, Alain, éd. (2007). *Histoire du christianisme*. Paris : Éditions du Seuil.
- DUMONS, Bruno et Christian SORREL, éd. (2013). *Le catholicisme en chantiers. France, XIX^e-XX^e siècles*. Rennes : Presses universitaires de Rennes.

- GALAN, Christian et Jean-Marc OLIVIER, éd. (2016). *Histoire du et au Japon. De 1853 à nos jours*. Toulouse : Privat.
- GONOI, Takashi (1990). *Nihon Kirisutokyō-shi*. 日本キリスト教史 (*Histoire du christianisme au Japon*). Tokyo : Yoshikawa Kōbunkan.
- MARNAS, Francisque (1931). *La religion de Jésus (Yaso Ja-Kyō) ressuscitée au Japon, dans la seconde moitié du XIXe siècle*. Paris : Séminaire des Missions Étrangères.
- MULLINS, Mark R., éd. (2003). *Handbook of Christianity in Japan*. Leiden ; Boston : Brill.
- PROHL, Inken et John K. NELSON, éd. (2012). *Handbook of contemporary Japanese religions*. Leiden ; Boston : Brill.
- ROTERMUND, Hartmut O. (2005). *Images des occidentaux dans le Japon de l'ère Meiji*. Paris : Maisonneuve et Larose.
- SOUYRI, Pierre-François (2010). *Nouvelle histoire du Japon*. Paris : Perrin.
- SUEKI, Fumihiko (2006). *Nihon shūkyōshi*. 日本宗教史 (*Histoire religieuse du Japon*). Tokyo : Iwanami Shoten.

La société japonaise de Meiji à Shōwa

- GALAN, Christian (1998). "Le paysage scolaire à la veille de la restauration de Meiji. Écoles et manuels". In : *Ebisu* 17.1, p. 5-47.
- (2001). *L'enseignement de la lecture au Japon. Politique et éducation*. Toulouse : Presses universitaires du Midi.
- GUO, Nanyan et Takashi SHOGIMEN, éd. (2018). *Minami Taiheiyō kara miru Nihon kenkyū. Rekishi, seiji, bungaku, geijutsu* 南太平洋から見る日本研究 : 歴史、政治、文学、芸術 (*Les études japonaises vues du Pacifique sud : histoire, politique, littérature, arts*). Kyoto : International Research Center for Japanese Studies, p. 129-136.
- HORIUCHI, Annick, éd. (2006). *Éducation au Japon et en Chine. Éléments d'histoire*. Paris : Les Indes Savantes.

KAIGO, Tokiomi (1978). *Nihon kyōiku shōshi*. 日本教育小史 (*Brève histoire de l'éducation au Japon*). Tokyo : Kōbunsha.

LACHAUD, François et Martin NOGUEIRA RAMOS, éd. (2021). *D'un empire, l'autre. Premières rencontres entre la France et le Japon au XIXe siècle*. Paris : EFEO.

LUCKEN, Michael (2013). *Les Japonais et la guerre. 1937-1952*. Paris : Fayard.

SÉGUY, Christiane (1993). *Histoire de la presse japonaise. Le développement de la presse à l'époque Meiji et son rôle dans la modernisation du Japon*. Cergy : Publications orientalistes de France.

Le catholicisme japonais après 1873 : implantation, organisation, activités

BEILLEVAIRE, Patrick (2008). "La participation de la Société des Missions Étrangères de Paris à l'ouverture intellectuelle du Japon dans les derniers temps du régime shōgunal". In : *Histoire monde et cultures religieuses* 7.3, p. 79-105.

DUNOYER, Pierre (2011). *Histoire du catholicisme au Japon. 1543-1945*. Paris : Editions du Cerf.

GUO, Nanyan (2018). *Zabieru no yume o tsumugu. Kindai senkyōshitachi no Nihongo bungaku* ザビエルの夢を紡ぐ：近代宣教師たちの日本語文学 (*Accomplir le rêve de François-Xavier : la littérature missionnaire en langue japonaise à l'époque moderne*). Tokyo : Heibonsha.

HIROTA, Masayoshi (1972). "Maeda Chōta yaku *Pascal kansōroku* kaidai. 前田長太訳『パスカル感想録』解題 (Notes sur la traduction par Maeda Chōta des *Pensées* de Pascal)". In : *Hitotsubashi Daigaku Kenkyūshitsu* 9, p. 87-96.

KANEKO, Emi (2016). "Meiji Nihon he no Katorikku Gokyōsho no Tenbō. 明治日本へのカトリック護教書の展望 (Une analyse des ouvrages catholiques apologétiques du Japon de Meiji)". Thèse de doct. Tokyo : Sophia University.

- KRÄMER, Hans Martin (2002). *Unterdrückung oder Integration ? Die staatliche Behandlung der katholischen Kirche in Japan, 1932 bis 1945*. Marburg : Förderverein Marburger Japan-Reihe.
- LEHMANN, Jean-Pierre (1979). "French Catholic Missionaries in Japan in the Bakumatsu and Early Meiji Periods". In : *Modern Asian Studies* 13.3, p. 377-400.
- NAKAI, Kate Wildman (2017). "Between Secularity, Shrines, and Protestantism. Catholic Higher Education in Prewar Japan". In : *Japan Review* 30, p. 97-127.
- NOGUEIRA RAMOS, Martin (2019). *La foi des ancêtres. Chrétiens cachés et catholiques dans la société villageoise japonaise : XVIIe-XIXe siècles*. Paris : CNRS éditions.
- PRUDHOMME, Claude (1994). *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878-1903). Centralisation romaine et défis culturels*. Rome : Ecole française de Rome, p. 621.
- SALAVERRI, José (2017). *France - Japon. Les marianistes dans la renaissance du Japon (1888-1946)*. Paris : Éditions du Jubilé.
- YAMANASHI, Atsushi (2010). "Kindai Nihon ni okeru Ligneul shinpu no shuppan katsudō to sono hankyō. 近代日本におけるリギョール神父の出版活動とその反響 (Les activités éditoriales du père Ligneul et leur impact dans le Japon moderne)". In : *Kattoriku kenkyū* 79, p. 39-73.
- (2011). "Ni jū seiki shotō ni okeru tenkanki no Nihon-jin katorikku kyōkai. Paris Gai-koku Senkyōkai to Nihon katorikku-sha no kankei wo tō shite 二十世紀初頭における転換期の日本カトリック教会 :パリ外国線協会と日本人カトリック者の関係を通して (L'Église catholique à un tournant au début du XX^e siècle : à travers les relations entre les Missions Étrangères de Paris et les catholiques japonais)". In : *Nihon Kenkyū* 44, p. 221-304.

Autres courants et périodes de l'histoire chrétienne japonaise

ANDERSON, Emily (2014). *Christianity and Imperialism in Modern Japan. Empire for God*. London ; New York : Bloomsbury Academic.

ANESAKI, Masaharu (1926). *Kirishitan kinsei no shūmatsu*. 切支丹禁制の終末 (*La fin de la proscription du christianisme*). Tokyo : Dōbunsha.

BAMBA Nobuya ; Howes, John F. (1978). *Pacifism in Japan. the Christian and socialist tradition*. Vancouver : University of British Columbia Press.

BOXER, Charles R. (1951). *The Christian Century in Japan. 1549–1650*. Los Angeles : University of California Press.

CALDAROLA, Carlo (1979). *Christianity, the Japanese Way*. Leiden : Brill.

DOAK, Kevin Michael (2011). *Xavier's Legacies. Catholicism in Modern Japanese Culture*. UBC Press.

KOUAMÉ, Nathalie (2016). *Le christianisme à l'épreuve du Japon médiéval. Ou les vicissitudes de la première mondialisation, 1549-1569*. Paris : Karthala.

MULLINS, Mark (1998). *Christianity made in Japan. A study of indigenous movements*. Honolulu : University of Hawai'i Press.

OMATA RAPPO, Hitomi (2020). *Des Indes lointaines aux scènes des collèges. les reflets des martyrs de la mission japonaise en Europe (XVIe - XVIIIe siècle)*. Aschendorff Verlag.

THELLE, Notto (1987). *Buddhism and Christianity in Japan. From conflict to dialogue, 1854-1899*. Honolulu : University of Hawai'i Press.

Patriotisme, nationalisme et empire

ANDERSON, Emily, éd. (déc. 2016). *Belief and Practice in Imperial Japan and Colonial Korea*. Palgrave Macmillan.

- DOAK, Kevin M. (2007). *A History of Nationalism in Modern Japan. Placing the People*. Leiden ; Boston : Brill.
- GLUCK, Carol (1985). *Japan's Modern Myths. Ideology in the late Meiji period*. Princeton : Princeton University Press, p. 407.
- PARAMORE, Kiri (2009). *Ideology and Christianity in Japan*. Londres ; New York : Routledge.
- SEIZELET, Éric (2019). "Corps impérial, corps souffrant au Japon. L'empereur Meiji et la médecine occidentale". In : *Revue d'histoire moderne & contemporaine* 66.1, p. 27-51.
- (2020). "Sauver la lignée impériale. Les plans des militaires japonais en 1945". In : 20 & 21. *Revue d'histoire* 145.1, p. 63.
- WIGEN, Kären (2005). "Discovering the Japanese Alps. Meiji Mountaineering and the Quest for Geographical Enlightenment". In : *Journal of Japanese Studies* 31.1, p. 1-26.

Religions et pensée religieuse

- BROTONS, Arnaud, Yannick BRUNETON et Nathalie KOUAMÉ, éd. (2011). *État, religion et répression en Asie. Chine, Corée, Japon, Vietnam (XIIIe-XXIe siècles)*. Paris : Karthala.
- FUKUSAWA, Hidetaka et al., éd. (2020). *Ekkyō suru shūkyō-shi. 越境する宗教史 (Françair les frontières en histoire religieuse)*. Tokyo : Liton.
- ISOMAE Jun.ichi ; Fukasawa, Hidetaka, éd. (2002). *Kindai Nihon ni okeru chishikijin to shūkyō. Anesaki Masaharu no kiseki 近代日本における知識人と宗教 : 姉崎正治の軌跡 (Les intellectuels et la religion dans le Japon moderne : l'héritage d'Anesaki Masaharu)*. Tokyo : Tōkyōdō Shuppan.
- ISOMAE, Jun.ichi (2012). "The Conceptual Formation of the Category 'religion' in Modern Japan. Religion, State, Shintō". In : *Journal of Religion in Japan* 1.3, p. 226-245.

- JOSEPHSON, Jason Ānanda (2012). *The Invention of Religion in Japan*. Chicago : University of Chicago Press.
- KETELAAR, James E. (1991). "Strategic Occidentalism. Meiji Buddhists at the World's Parliament of Religions". In : *Buddhist-Christian Studies* 11, p. 37.
- MAXEY, Trent (2014). *The "greatest Problem". Religion and State Formation in Meiji Japan*. Cambridge : Harvard University Press.
- SNODGRASS, Judith (1998). "'Budda no Fukuin'. The Deployment of Paul Carus's 'Gospel of Buddha' in Meiji Japan". In : *Japanese Journal of Religious Studies* 25.3/4, p. 319-344.
- SUZUKI, Norihisa (1970). "Nobuta Kishimoto and the Beginnings of the Scientific Study of Religion in Modern Japan". In : *Contemporary Religions in Japan* 11.3/4, p. 155-180.
- TAKAO, Makoto Harris (2021). "The Concept of Religion in Meiji Popular Discourse". In : *Contributions to the History of Concepts* 16.1, p. 40-62.
- YAMAGUCHI, Aki (2005). "Religious Universalism in Modern Japan. Unitarians as Mediators Between Intellectuals and the West". In : *Japanese Journal of Religious Studies* 32.2, p. 305-318.

Histoire intellectuelle et histoire des idées

- DAVIS, Winston (1976). "The Civic Theology of Inoue Tetsujirō". In : *Japanese Journal of Religious Studies* 3.1, p. 5-40.
- DUFOURMONT, Eddy (2011). "Nakae Chōmin a-t-il pu être à la fois un adepte de Rousseau et un matérialiste athée?" In : *Ebisu* 45.1, p. 5-25.
- FUKUSAWA, Katsumi (2020). "Furii meison-dan seiritsu-shi kenkyū no genjō to ronten. フリーメイソン団成立史研究の現状と論点 (État des lieux et discussions sur les recherches autour de l'histoire de l'établissement de la franc-maçonnerie)". In : *Nihon Gakushi-in Kiyō* 75.1, p. 1-25.

- GALAN, Christian et Emmanuel LOZERAND, éd. (2011). *La famille japonaise moderne (1868-1926). Discours et débats*. Éditions Philippe Picquier.
- GODART, Gerard Clinton. (2007). "“Philosophy” or “Religion”? The Confrontation with Foreign Categories in Late Nineteenth-Century Japan". In : *Journal of the History of Ideas* 69.1, p. 71-91.
- KIMURA, Naoe (2014). "“Shakaigaku’ to deatta toki ni hitobito ga deatte ita mono. Nihon shakaigaku-shi no genten ni tsuite 「社会学」と出会ったときに人々が出会っていたもの—日本社会学史の原点について (Que rencontra-t-on avec la ‘sociologie’? A propos des origines de l’histoire de la sociologie japonaise)". In : *Gendai shiso* 42.16, p. 164-195.
- LAVELLE, Pierre (1993). "Les écrits antisémites japonais. Essai d’interprétation". In : *Lignes* 19.2, p. 158-202.
- LUCKEN, Michael (2019). *Le Japon grec. Culture et possession*. Paris : Gallimard.
- SUZUKI, Yukari (2011). "Inoue Enryō to yuibutsu-ron ronsō. 井上円了と唯物論論争 (Inoue Enryō et la controverse sur le matérialisme)". In : *Inoue Enryo Sentaa Nempo* 20, p. 27-46.

Le christianisme hors du Japon

- AROTÇARENA, Guillaume, Paul JOBIN et Jean-François SABOURET, éd. (2009). *Démocratie, modernité et christianisme en Asie*. Paris : Les Indes Galantes.
- CROWTHER, Alice (2020). "L’apostolat par les livres et la langue mandchoue. Lecture d’Aristote et des catéchismes à Pékin au XVIIIe siècle". In : *Carnet de la recherche à la Bibliothèque nationale de France*.
- KREIS, Emmanuel, éd. (2009). *Les puissances de l’ombre. Juifs, jésuites, francs-maçons, réactionnaires : la théorie du complot dans les textes*. Paris : CNRS Editions, p. 309.
- MARTIN, Jean-Clément (2019). *La Vendée de la mémoire. 1800–2018*. Paris : Perrin.

- MAYEUR, Jean-Marie (1972). "Catholicisme intransigeant, catholicisme social, démocratie chrétienne". In : *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 27.2, p. 483-499.
- MILBACH, Sylvain (2014). "Catholicisme intransigeant et catholicisme libéral au XIXe siècle". In : *Histoire du christianisme en France*. Sous la dir. d'Alain TALLON et Catherine VINCENT. Armand Colin. Chap. 21, p. 341-360.
- PETIT, Vincent (2010). *Église et Nation. La question liturgique en France au XIXe siècle*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- (jan. 2017). "Béni soit le Léviathan ? Les liturgies catholiques et l'État souverain (fin XVIII-début XIXe siècle)". In : *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée* 129.1.
- WU, Albert (2016). *From Christ to Confucius. German Missionaries, Chinese Christians, and the Globalization of Christianity, 1860-1950*. New Haven ; London : Yale University Press, p. 344.

Table des matières

Remerciements	v
Introduction	ix
I Deux prêtres dans le débat public	1
i Entrée au Japon, entrée dans l'Église (1847–1880)	1
ii Les années au séminaire de Tokyo (1880–1894)	4
iii Les premières collaborations (1893–1903)	7
iv Prise d'autonomie de Maeda et tensions avec les MEP (1900–1907) . .	10
v Départ de l'Église, départ du Japon (1907–1939)	15
II Un catholicisme intransigeant	19
i Inoue Tetsujirō, l'ennemi du christianisme	20
ii Une vérité catholique universelle face à l'erreur et au relativisme	32
iii Les « matérialistes » : adversaires intellectuels et spirituels	44
III Une jeunesse catholique pour la patrie	55
i Politique éducative, politique religieuse et patriotisme à la fin de Meiji .	56
ii Un enseignement catholique pour une patrie moderne	62
IV La France et Dieu au service du <i>kokutai</i>	75

TABLE DES MATIÈRES

i	L'Église, source de légitimité pour l'État et la patrie	76
ii	Alfred Ligneul, patriote français pour le Japon	85
iii	Ménager le Japon ? Un patriotisme catholique pour l'empire	96
	Conclusion	105
	Annexes	111
	Sources et bibliographie	117
	Table des matières	127