

Le bouddhisme, religion missionnaire

**Etude de cas : la diffusion du bouddhisme tibétain en
France (1970-1995)**

Thèse de doctorat

**"changement social et développement"
de
l'Université des Sciences et Technologies de Lille
Faculté des Sciences Economiques et Sociales**

**Sous la direction du
professeur Richard Pottier**

Lionel OBADIA

3/12/96

SCD LILLE 1



D 030 257013 6

Remerciements

A ma famille et mes amis, pour leur infaillible soutien moral.

A l'équipe du CFA Omnisports Ile de France, pour m'avoir permis de combiner au mieux ma vie professionnelle et mes activités universitaires durant tout le temps qu'a duré cette recherche.

Au professeur Richard Pottier, pour son infinie patience, pour sa grande disponibilité, ainsi que pour ses grandes compétences pédagogiques.

Je tiens à remercier chaleureusement messieurs Lê Huu Khoa, Jean-Pierre Warnier, Ngyuên The Anh et Gilles Ferréol pour l'intérêt qu'ils ont porté à mes recherches, ainsi que pour avoir accepté de siéger au jury de thèse.

Mes pensées vont, enfin, à toutes les personnes rencontrées lors de l'enquête sur le terrain, qui m'ont accueilli avec chaleur et gentillesse, et sans lesquelles tout ceci n'aurait pas été possible.



TABLE DES MATIÈRES

Introduction	p. 7
Chapitre I : Le bouddhisme dans l'Antiquité occidentale.....	p. 11
- les premiers contacts entre Orient et Occident	p. 11
- conquêtes militaires et contacts culturels	p. 12
- place du religieux dans les contacts culturels	p. 16
- l'Orient dans l'imaginaire occidental.....	p. 21
Chapitre II : Un premier mouvement missionnaire vers l'Asie (12^{ème} - 14^{ème} siècles).....	p. 23
- l'expansion des grandes religions.....	p.23
- Emissaires religieux et récits de voyage	p.27
- la « découverte » des moeurs et des croyances de l'Extrême-Orient.....	p.31
- premières tentatives d'évangélisation de l'Asie.....	p.35
Chapitre III : Un second mouvement missionnaire (15^{ème}-18^{ème} siècles).....	p. 39
- changements historiques et sociologiques à l'origine d'une nouvelle approche de l'Asie	p.39
- une diffusion des thèmes bouddhistes ?.....	p.44
- réponses asiatiques à l'évangélisation chrétienne	p.47
- persistance d'un théocentrisme chrétien	p.63
Chapitre IV : L'approche savante du bouddhisme en Occident (18^{ème}-19^{ème} siècles)	p. 67
- changements sociologiques et idéologiques à l'ère industrielle.....	p.67
- apparition et développement d'une « science » des religions asiatiques.....	p.70
- le biais idéologique à l'origine des études bouddhiques	p.73
- bouddhisme « ancien », bouddhisme « authentique ».....	p.79
- les premières sociétés savantes en Asie.....	p.85
Chapitre V : Extension des notions religieuses orientales aux cercles intellectuels (19^{ème} siècle)	p.87
- la vogue orientaliste.....	p.87
- l'interprétation rationaliste du bouddhisme	p.89
- bouddhisme « rationnel », bouddhisme « athée ».....	p.97
- l'interprétation romantique du bouddhisme.....	p.101
Chapitre VI : Le bouddhisme et l' « irrationnel » dans la seconde moitié du 19^{ème} siècle	p.104
- sécularisation et vicissitudes historiques des croyances religieuses.....	p.104
- le « retour » de la pensée magique	p.110
- le transcendantalisme américain.....	p.114
- réapparition d'une apologétique chrétienne.....	p.115
- l'ésotérisme occidental et le bouddhisme	p.117
- la société théosophique	p.120
- le guénonisme.....	p.124
Chapitre VII : le bouddhisme en tant que religion missionnaire	p.128
- le bouddhisme comme religion universelle	p.128
- la dimension missionnaire du bouddhisme dans une perspective wébérienne	p.131
- l'activisme religieux dans le bouddhisme.....	p.142
- le bouddhisme comme une Eglise :	

problèmes de visibilité du phénomène institutionnel	p.145
Chapitre VIII : Les voies de l'implantation du bouddhisme en Occident	
(20^{ème} siècle).....	p.152
- les origines de la missionnarisation bouddhique.....	p.152
- rôle des contacts entre les associations asiatiques et européennes	p.155
- les premières conversions	p.160
- apparition des premières communautés bouddhistes.....	p.165
- bouddhisme zen et migration : le cas particulier des Etats-Unis d'Amérique.....	p.170
- la dérive sectaire : mouvements asiatiques et communautés bouddhistes occidentales dans l'Europe de l'après-guerre.....	p.173
- la diffusion du bouddhisme tibétain en Europe et en France.....	p.176
- apologie et sociétés savantes en France.....	p.178
- la missionnarisation tibétaine de l'Occident	p.180
Chapitre IX : Résistances à l'idée de conversion	p.186
- une idéologie particulière : la « modernité »	p.186
- la modernité dans le champ religieux	p.188
- critique de la notion de modernité religieuse.....	p.196
- les religions orientales dans le champ religieux occidental	p.199
- formes actuelles de l'apologie du bouddhisme	p.203
- ultimes développements de l'orientalisme romantique et du guénonisme	p.204
- persistance d'une interprétation rationaliste-scientiste du bouddhisme	p.207
- la modernité religieuse comme apologie du bouddhisme.....	p.215
Chapitre X : La propagande bouddhiste.....	p.218
- propagande et méconnaissance.....	p.219
- la propagande des moines tibétains	p.225
- lieux et canaux de la propagande tibétaine	p.235
- la pédagogie des moines bouddhistes	p.245
Chapitre XI : Le bouddhisme tibétain en France.....	p.251
- tentatives de quantification	p.251
- les centres bouddhistes tibétains comme lieux d'enquête	p.257
- Le statut associatif des centres bouddhistes	p.266
- choix méthodologiques	p.271
Chapitre XII : Les bouddhistes français	p.276
- recueil et analyse des données orales.....	p.276
- canevas des entretiens	p.280
- la trajectoire des adeptes	p.282
- origine et situation socioprofessionnelle des convertis	p.289
- tranche d'âge et conversion.....	p.294
- sexe et conversion.....	p.295
- rapport à la religion antérieure	p.297
- « rupture » sociale et conversion.....	p.300
- le recrutement religieux	p.304
Chapitre XIII : Analyse de la conversion	p.312
- les étapes de la conversion	p.312
- Le rapport au lama.....	p.319
- la qualification religieuse.....	p.325

- la formation des moines	p.332
- transformations psychologiques et sociales liées à la conversion	p.335
Chapitre XIV : Le caractère institutionnel du bouddhisme tibétain	p.339
- conditionnement religieux et normalisation du discours	p.342
- les moines français et la diffusion du bouddhisme.....	p.354
Conclusion	p.360
Bibliographie.....	p.378
Index thématique	p.394
Index des auteurs	p.396
Glossaire	p.398
Annexes.....	p.400

Illustrations

Tableaux

<i>Tableau n°1</i> : extrait du bulletin de Dhagpo Kagyu Ling (1993).....	p.240
<i>Tableau n°2</i> : extrait de « petites feuilles », recueil de poèmes du lama tinlé Tenzin	p.241
<i>Tableau n°3</i> : extrait de l'article « mille bouddhas en Dordogne » de M. Lemoine	p.242
<i>Tableau n°4</i> : extrait du Nalanda Journal, vol 2, n°1, 1995.....	p.244
<i>Tableau n°5</i> : extrait du bulletin du centre Urgyen Samyé Chöling	p.245
<i>Tableau n°6</i> : les centres bouddhistes tibétains de par le monde	p.257
<i>Tableau n°7</i> : critères d'encadrement religieux et situation géographique des centres ...	p.265

Graphiques

<i>Graphique n°1</i> : les lieux de culte bouddhistes en Europe (1984)	p.255
<i>Graphique n°2</i> : les lieux de culte bouddhistes en France (1989).....	p.256
<i>Graphique n°3</i> : les sanctuaires tibétains en France	p.256
<i>Graphique n°4</i> : les écoles religieuses tibétaines en France (1993)	p.264
<i>Graphique général</i> : la conversion au bouddhisme tibétain	p.288
<i>Graphique n°5</i> : origine religieuse des adeptes du bouddhisme tibétain	p.298

Photographies

<i>Photographie n°1</i> : une « boutique » dans un centre tibétain	p.236
<i>Photographie n°2</i> : une conférence donnée par un lama, dans un hotel de Nice	p.247
<i>Photographie n°3</i> : le monastère Kagyu-dzong, Paris (75)	p.258
<i>Photographie n°4</i> : l'institut Maghada, Valderoure (06)	p.259
<i>Photographie n°5</i> : l'autel du centre Karma Teksoum Tcheuling, La Rochelle (17).....	p.260
<i>Photographie n°6</i> : le <i>gompa</i> du centre Kayu Djong Seunam Ling, Nice (06)	p.262
<i>Photographie n°7</i> : le <i>stupa</i> du centre Droukgon Djang Tchoub Ling, Menton (06)	p.263
<i>Photographie n°8</i> : une excursion organisée par les membres d'une association bouddhiste tibétaine	p.269
<i>Photographie n°9</i> : une prise de refuge collective au centre Droukgon Djang Tchoub Ling (06)	p.318
<i>Photographie n°10</i> : la prise de notes : une technique d'appropriation des contenus religieux au cours d'une « initiation »	p.326
<i>Photographie n°11</i> : une adepte s'adonnant à la pratique des prosternations	p.328
<i>Photographie n°12</i> : un mandala prêt à l'emploi	p.329
<i>Photographie n°13</i> : une <i>puja</i> à l'institut Karmapa, Valderoure (06)	p.330
<i>Photographie n°14</i> : un adepte s'adonnant à la pratique des mantras	p.331
<i>Photographie n°15</i> : un lama français, devant l'autel d'un centre urbain (Karma Teksoum Tcheuling, La Rochelle).....	p.333
<i>Photographie n°16</i> : la participation d'une adepte dévote à la préparation d'un rituel d'initiation	p.340
<i>Photographie n°17</i> : une jeune adepte, peignant une fresque religieuse dans un centre tibétain	p.341
<i>Photographie n°18</i> : reconstitution d'un autel bouddhiste à usage privé	p.341
<i>Photographie n°19</i> : un lama français servant d'interprète à un lama tibétain, lors d'une entrevue privée (centre Droukgon Djang Tchoub Ling, Menton).....	p.357

INTRODUCTION

La présence, en France, du bouddhisme en général, et de sa forme tibétaine, en particulier est tout à fait inédite dans l'histoire religieuse de ce pays.

Pour interpréter ce phénomène, il s'est avéré nécessaire de mobiliser des conceptualisations issues à la fois de l'orientalisme savant, de l'ethnologie de l'Asie et de la sociologie des religions. En raison des traditions théoriques qui distinguent ces trois domaines, il m'est apparu que les « passerelles » étaient particulièrement exiguës entre les uns et les autres. Seul, M. Weber avait posé les fondements d'une véritable *sociologie* des religions orientales.

Je suis donc parti d'une analyse weberienne qui oppose deux types de religions. Weber appelle « prophéties de mission » les religions qui, comme le christianisme ou l'islam, reposent sur une révélation. Leur diffusion est liée à l'activité missionnaire de religieux qui se sentent le devoir de répandre, à l'intérieur comme à l'extérieur de leur communauté de croyance, le message révélé.

Il appelle « prophéties exemplaires » les religions, qui, comme le bouddhisme reposent sur l'adhésion à un modèle (incarné à travers des « héros religieux » tels que sages, saints, éveillés, etc.) dont l'imitation garantit l'accès

au salut. Leur diffusion est liée à l'exemplarité de « virtuoses religieux » qui témoignent dans le monde de la perfection du modèle.

Dès lors que le bouddhisme constituait le type même de la prophétie exemplaire, il fallait sans doute conclure du « succès » de cette religion en France que le modèle (idéal) que représente l'éveillé (le Bouddha), quoiqu'il se soit formé en Inde il y a vingt-six siècles, garde tout son sens dans le contexte d'une société industrielle occidentale. Cette interprétation semblait rejoindre le discours des zélateurs occidentaux du bouddhisme qui prétendent expliquer la rapidité de sa diffusion par l'existence d'une mystérieuse congruence entre son contenu philosophique et le savoir scientifique ou la modernité en général.

L'enquête de terrain fit voler en éclats cette première interprétation. Le fait saillant qui ne tarda pas à s'imposer à moi, et que je découvris avec surprise, c'est que les moines tibétains, loin de se contenter d'être des « exemples », déploient une intense activité missionnaire. Avec un sens de la pédagogie qu'on peut qualifier d'« exceptionnel », et qui est sans doute le fruit de plusieurs siècles d'expérience, ils ont su adapter leur enseignement (comme ils avaient autrefois su le faire en Asie) au nouveau contexte de la « terre de mission » (l'expression n'est pas trop forte) sur laquelle ils ont désormais à oeuvrer.

Le trait caractéristique du bouddhisme qui est sans doute resté inaperçu de Weber, c'est sa dimension pédagogique. Le bouddhisme se présente avant tout

comme un enseignement (skrt : *Çasana*). Les moines eux-mêmes sont des « maîtres », des « professeurs » (skrt : *acâra*, *guru*, tib : *lama*). Or, l'ardeur avec laquelle le contenu d'un enseignement se trouve retransmis n'implique pas que celui-ci soit le produit d'une « révélation ». La morale républicaine n'a pas été révélée. Toujours est-il que les « hussards noirs de la république » (les instituteurs de la 3^{ème} république) l'ont enseignée avec conviction, voire avec dévotion, à des générations d'écoliers, ce qui a jeté les bases de la démocratie française et contribué à refaçonner une société entière.

De même, la doctrine bouddhiste n'est pas censée avoir été révélée à Gautama par des êtres surnaturels, elle est réputée être le résultat d'un « éveil » (skrt : *bodhi*), d'une compréhension de ce que les croyants considèrent comme la réalité ultime. Il n'empêche que depuis quelques vingt-cinq siècles, des générations de moines ont été convaincus que leur salut dépendait de leur aptitude à convertir à cette doctrine toutes les populations avec lesquelles ils étaient en contact.

Je fus dès lors conduit à réorienter ma recherche dans de nouvelles directions. Il me fallait, en particulier, comprendre comment les lamas tibétains avaient réussi à adapter leur enseignement au contexte de la société française contemporaine ; il me fallait comprendre dans quelle mesure une telle réussite renvoyait aux caractères du bouddhisme en général, ou plus spécifiquement, du

bouddhisme tibétain, et dans quelle mesure elle renvoyait au contexte de la société réceptrice (contexte sociologique ou conditions héritées de l'histoire du bouddhisme en Occident)

CHAPITRE I

LE BOUDDHISME DANS L'ANTIQUITÉ OCCIDENTALE

Premiers contacts entre Orient et Occident

Les premiers contacts historiques entre l'Asie bouddhique et l'Occident remontent à l'Antiquité. A cette époque, le bouddhisme est encore, selon M. Weber¹, un mouvement religieux comme il en existait en grand nombre dans le champ religieux indien. Malgré la propagation rapide du bouddhisme sur tout le continent asiatique, et notamment là où se rencontrent les grandes civilisations antiques, rien ne permet d'attester, au delà de quelques phénomènes localisés et circonscrits, la circulation d'éléments bouddhistes vers l'Occident. Il semble que les influences culturelles induites par les contacts entre les civilisations du bassin méditerranéen et celles de l'Asie du Sud soient mieux connues que les influences religieuses, qui restent particulièrement insaisissables. Les données dont nous disposons sont, en effet, problématiques. Plus on remonte dans le temps, plus l'Histoire présente des contours indécis. Pour les périodes les plus lointaines, il n'y a aucune « preuve » avérée de contacts singuliers, localisés et datés, entre des Occidentaux et des bouddhistes asiatiques. Seules sont

¹ WEBER (Max) - *The religion of India* - New Delhi : Munshiram Manoharlal Publishers, 1992 - p. 250 (première édition : New York : Free Press, 1958)

repérables les traces de la connaissance indirecte, et transfigurée dans l'imaginaire social occidental, d'un univers culturel lointain et abstrait : celui de l'Orient. Mais de tels indices sont si fugaces et si fragmentaires qu'ils sont condamnés à rester conjecturaux.

Conquêtes militaires et contacts culturels

Les Perses furent les premiers à envahir l'Inde par son versant Nord, et à occuper le Gandhâra, à la fin du 6ème siècle avant J.C. Les conquêtes d'Alexandre le Grand qui y firent suite constituèrent le premier contact historiquement avéré entre la civilisation grecque et l'Orient. Ces conquêtes, qui menèrent le Macédonien successivement en Perse (dominée en 331 avant J.C), puis en Asie centrale (la Bactriane et la Transoxiane furent conquises entre 329 et 327 avant J.C), et enfin jusqu'aux limites de l'Inde (dès 326 avant J.C), furent à l'origine des premiers rapports durables entre le monde indien et le monde grec². L'installation des Macédoniens en Bactriane et au Penjab permit la formation en Asie de « poches » de culture grecque. Alexandre fut stoppé dans son avancée par le souverain indien Chandragupta, fondateur de la dynastie Maurya (de 313 à 185 avant J.C environ).

²M. Weber, *op. cité*, p. 235

Ce n'est que bien après le départ du gros des armées d'Alexandre, que le roi Açoka, qui était le fils de Chandragupta et qui est considéré comme le premier souverain converti au bouddhisme, étendit ses propres conquêtes sur tout le nord de l'Inde (264-250 avant J.C), et favorisa la diffusion du bouddhisme à l'intérieur et à l'extérieur de son empire.

Les preuves matérielles de l'expansion du bouddhisme au cours de son règne sont clairement attestées : manuscrits, gravures, sculptures, et monuments divers qu'il fit réaliser se retrouvent au sud, dans une grande partie du Dekkan et à Ceylan (devenu Sri Lanka en 1948), comme au nord, en l'occurrence jusqu'en Afghanistan du côté ouest et au Bengale du côté est.

Toutefois, comme l'a montré Jean Filliozat³, s'il fut le protecteur du bouddhisme, Açoka soutint indistinctement tous les cultes qui étaient susceptibles de légitimer idéologiquement sa propre autorité.

On ne peut donc pas dire qu'il ait imposé le bouddhisme de manière exclusive, ni qu'il l'ait érigé au rang de religion d'État. Après Açoka, le

³ FILLIOZAT (Jean) - « Asoka et l'expansion bouddhique » - BERVAL (René de) (ed) - *Présence du bouddhisme* - Paris : Gallimard, 1987 - p. 268 (première édition : numéro spécial de France-Asie, 1959)

bouddhisme se diffusa massivement en Asie, vers le nord comme vers le sud, en empruntant les routes commerciales⁴.

Une seconde vague d'invasion grecque eut lieu au 2^{ème} siècle avant J.C, à partir de la Bactriane, et mena à la constitution des royaumes indo-grecs d'Asie.

Le roi Ménandre (*Menandros*) s'établit au Penjab (168-145 avant J.C) et fut effectivement en contact avec des bouddhistes. La plus importante trace qui subsiste à ce jour est un manuscrit intitulé « les questions de Milinda » (*Milinda - pāñha*), qui relate un dialogue entre le souverain Ménandre (*Milinda*) et un moine bouddhiste nommé Nagasena⁵, mais ce texte ne fut connu que tardivement en Occident (au 19^{ème} siècle). Bien qu'il soit très populaire en Asie du Sud Est, il constitue un document isolé, et il n'a guère contribué à la diffusion du bouddhisme dans le monde occidental.

Il faut aussi noter que l'appellation « indo-grecque » est une construction théorique assez significative de la nature des contacts et des degrés d'interpénétration culturelle qui en découlèrent : il y eut effectivement une présence macédonienne aux lisières de l'Inde, mais la culture grecque ne s'y

⁴ Cf. : MIGOT (André) - « Le bouddhisme en Chine »- in BERVAL (René, de) (ed) - *Présence du bouddhisme* - Op. cité, pp. 555 - 589

⁵ La traduction de cet ouvrage est disponible en France, aux éditions « Claire Lumière » sous le titre : *Les questions de Milinda : Milinda-Pariha* - Peymeinade, 1983

imposa pas de manière exclusive et coexista pacifiquement avec les traditions locales⁶.

Ces royaumes indo-grecs furent le lieu d'échanges mutuels et l'on trouve, cette fois, des indicateurs précieux et datés de l'influence du bouddhisme sur l'hellénisme, ou, réciproquement, d'une influence de l'hellénisme sur le bouddhisme (notamment dans l'art Gupta du 1^{er} au 3^{ème} siècle). La Grèce elle-même, cependant, ne fut vraisemblablement pas concernée par ce phénomène localisé, tant les connaissances acquises sur place, par un contact direct et constant, furent dénaturées à leur arrivée sur les côtes de la Méditerranée⁷. Par la suite, les royaumes « indo-grecs » commencèrent à périr, et les populations qu'ils contrôlaient finirent par être assimilées culturellement ou assujetties politiquement.

Après le règne d'Açoka, la dynastie Maurya déclina sous les coups des invasions indo-scythes, ce qui entraîna la désagrégation progressive de son empire. Les Kouchanes (peuple nomade de Chine) fondèrent quelques siècles plus tard un autre royaume englobant l'Inde du Nord et une partie de l'Asie centrale (Afghanistan et Turkestan chinois), et ils y établirent une dynastie. Le

⁶ J. FILLIOZAT, *op. cité*, pp. 271 - 272

⁷ Cf. : CASTRO (Josué, de) - « Un dialogue entre civilisations : la Chine et l'Occident » - *L'autre et l'ailleurs*, hommage à Roger Bastide - s.l. : Berger-levrault, 1976 - p. 356

roi Kaniṣka (règne : 78-100 de l'ère chrétienne) étendit son influence sur les contrées indo-grecques qu'il soumit à son autorité. Lui-même favorable au bouddhisme, à l'instar de son prédécesseur (et de ses successeurs), il contribua au développement des échanges commerciaux et culturels avec la Chine et l'Asie Centrale. Au début de l'ère chrétienne, l'Asie Centrale devint le lieu privilégié des rencontres et des échanges entre les cultures asiatiques, mais aussi avec les cultures méditerranéennes, par l'intermédiaire culturellement « filtrant » des civilisations du Proche Orient.

Place du religieux dans les contacts culturels

Les Grecs avaient une « conscience de l'Orient » et du brahmanisme tardif, grâce à leur connaissance des *upanishad*⁸ dès le 3^{ème} siècle avant J.C, mais curieusement, alors que le bouddhisme était à cette époque en pleine expansion, J. Filliozat affirme qu'il fut « apparemment ignoré du monde gréco-romain antique »⁹. Il semble, dans l'état des choses, qu'il y eut effectivement une rencontre intime avec l'Inde. Selon l'expression de Henri de Lubac¹⁰, elle ne

⁸ Les *upanishad* sont des textes sacrés du brahmanisme. Ce sont des commentaires sur la doctrine présentée dans les Veda, textes "canoniques" de la tradition védique, importée en Inde par les Arya vers 1500 avant J.C. La plupart des *upanishad* sont contemporains du bouddhisme mais les plus anciens ont été rédigés entre le 9^{ème} et le 7^{ème} siècle avant J.C.

⁹ FILLIOZAT (Jean) - « Les étapes des études bouddhiques » - BERVAL (René de) (ed.) - *Présence du bouddhisme* - op. cité , p. 369

¹⁰ LUBAC (Henri, de) - *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident* - Paris : Aubier, 1952 - p. 24

concerna pas le bouddhisme en particulier, mais la pensée indienne en général. Bryan Wilson¹¹ souligne que même les manuscrits anciens, tels l'*Indika* (une histoire de l'Inde rédigée par Megasthènes datée approximativement du 3^{ème} siècle avant J.C) ne contiennent aucun signe tangible d'une conscience de la singularité du bouddhisme par rapport à l'hindouisme classique.

Si le bouddhisme ne fut pas connu de l'antiquité gréco-romaine, c'est vraisemblablement en raison de sa « non visibilité » pour un observateur étranger. C'est seulement sous la forme institutionnalisée d'un ordre religieux distinct des ordres hindouïstes qu'il était susceptible d'être perçu dans sa singularité. Or, quoiqu'il devint la religion officielle de Ceylan dès le 3^{ème} siècle avant J.C, le bouddhisme se propagea lentement hors de l'Inde. Il atteignit l'Asie du Sud Est entre le 1^{er} et le 3^{ème} siècle, mais n'y occupa une place significative qu'à partir des 5^{ème} et 6^{ème} siècles. Il se répandit en Asie du Sud Est insulaire entre le 5^{ème} et le 10^{ème} siècles.

On le trouve, par ailleurs, en Haute Asie et en Chine au 3^{ème} siècle, puis en Corée au 4^{ème} siècle (372), au Japon au 6^{ème} siècle (552), au Tibet (642) et en Mongolie à partir du 7^{ème} siècle. Dans ces différents pays, il ne fut érigé au rang

¹¹ WILSON (Bryan) - « The Westward Path of Buddhism » - *The Journal of Oriental Studies*, vol 2, 1989 - p.1

d'institution religieuse à part entière, ou, parfois, de religion officielle que beaucoup plus tard.

C'est pourquoi les voyageurs venus du bassin méditerranéen n'ont vraisemblablement pas pu observer le bouddhisme sous sa forme la plus saisissable, c'est à dire à travers l'institution monastique. En conséquence, ils ne firent pas l'écho de son existence ni de sa propagation en Asie.

Au coeur de l'Asie centrale, pourtant, la route de la soie, voie essentiellement commerciale, fut pour l'Occident la plus ancienne porte ouverte sur l'Orient. Par l'expression « route de la soie », J.P Drège¹² entend l'ensemble des voies marchandes qui reliaient la Chine à l'Occident. Cette « route » joignait le bassin méditerranéen au nord de la Chine, en passant par le proche Orient et le nord de la péninsule arabique, la Perse, l'Afghanistan, l'Asie centrale au nord de l'actuel Tibet¹³ et la Mongolie « intérieure » (actuellement région autonome de la République Populaire chinoise).

C'est un fait établi que cette voie de communication favorisa les échanges culturels entre les grandes civilisations orientales et occidentales, et qu'elle fut un lieu de rencontre privilégié pour les ambassadeurs chinois, parthes, romains

¹²DREGE (Jean-Pierre) - *Marco polo et la route de la soie* - Paris : Gallimard, 1989 - p.14

et indiens¹⁴. John Snelling¹⁵ précise que sur la route de la soie transitèrent des hommes, des marchandises, mais aussi des savoirs techniques, des éléments linguistiques et religieux, des légendes.

Ici encore, cependant, il n'existe aucune preuve historique, remontant à l'Antiquité la plus éloignée, qui attesterait de la découverte d'éléments spécifiquement bouddhistes par les Occidentaux.

Les pèlerins bouddhistes n'ont emprunté la route de la soie que timidement, lors de pérégrinations individuelles et isolées. Il a été récemment suggéré que la route de la soie avait été à l'origine d'une civilisation globale qui aurait adopté des traits bouddhistes, la « Sérinde » (de « sère » : soie), selon l'expression du Grec Pausanias (vers 180 avant J.C). Pour la plupart des orientalistes, cependant, si cette aire géographique a été un foyer de culture important, elle n'a jamais été unifiée ni politiquement, ni culturellement : essentiellement formée d'oasis et de petits royaumes isolés, elle n'a sans doute été qu'une voie de circulation favorisant la diversité et le syncrétisme culturel.

¹³ L'emploi du terme « ancien » est nécessaire pour bien distinguer ce que fut le grand Tibet par rapport à la parcelle géographique réduite qu'il représente actuellement, suite à l'invasion et à la domination chinoise de 1951 à 1959.

¹⁴ J-P Drège, *Op. cité*, p. 21

¹⁵ SNELLING (John) - *The Buddhist Handbook* - London : Rider, 1987 - p. 138

On peut estimer que le bouddhisme fut à son apogée en Asie centrale entre le 5^{ème} siècle et le 9^{ème} siècle.

C'est par l'intermédiaire de la route de la soie que furent colportés dans tout le bassin méditerranéen des propos sur l'Asie, qui avaient peut être un fondement objectif, mais qui furent « légendarisés » durant leur transmission et transformés à leur réception¹⁶.

La légende d'un Saint Barlaam, ou Saint Josaphat, aurait voyagé de pays en pays au cours de l'Antiquité et du haut Moyen-Age. Ces deux patronymes seraient dérivés respectivement des termes *Bouddha* (l'« éveillé »), pour Barlaam, et *Bodhisattva* (« être promis à l'éveil »), pour Josaphat. Mais les débats (maintenant quelque peu abandonnés) autour d'une hypothétique transposition de ces deux concepts centraux du bouddhisme n'ont pas permis de trancher la question. Au demeurant, l'importance de cette légende dans la diffusion de thèmes bouddhistes en Occident est quasiment nulle, tant les concepts originaux y ont été déformés.

¹⁶

C'est notamment le cas pour la légende des « hommes fourmi » ou « hommes noirs », qui renvoie à l'habitude des Tibétains de s'enduire le visage avec de la graisse afin de se protéger du froid (p 85). TAYLOR (Michael) - *Le Tibet, de Marco Polo à Alexandra David Néel* - Paris : Payot, 1985-234p.

L'Orient dans l'imaginaire occidental

Par delà la question de la « visibilité » du bouddhisme se pose le problème de l'image des cultures et des religions orientales dans la pensée occidentale.

Dans la découverte progressive des cultures et des religions de l'Asie, opère une « logique de l'altérité », bien connue des ethnologues. Pour Francis Affergan¹⁷, la perception de l'Autre est de l'ordre de l'« apparition », et relève de la phénoménologie en ce que l'Autre n'existe qu'à travers les repères culturels de l'observateur. De l'Antiquité jusqu'à la fin du Moyen Âge, cet Autre fut « imaginé avant d'être perçu »¹⁸ dans des schèmes classificatoires qui l'inscrivaient dans la dissimilitude, le légendaire et l'extraordinaire. Ce phénomène a probablement été amplifié par la nature indirecte des contacts entre Asiatiques et Européens, qui induisait une réinterprétation « de main en main » des informations lors de leur retransmission.

A travers les oeuvres antiques, se dessine déjà un « regard » de l'Occident sur l'Orient, qui se constitue sur un mode particulier. Les géographes grecs, en rédigeant leurs compilations savantes, considérèrent d'abord l'Orient sous l'angle

¹⁷AFFERGAN (Francis) - *Exotisme et altérité* - Paris : P.U.F, 1987 - p. 9¹⁸*Id.*, p. 91

de ses extensions et de ses limites physiques. Mais ils furent aussi les inventeurs d'une Géographie Humaine, en octroyant dans leurs écrits une place importante aux peuples, à leurs moeurs et à leurs coutumes. Malgré les enquêtes qu'il avait effectuées en personne, Hérodote et ses successeurs (notamment Strabon, puis Ctesias) se firent l'écho des légendes colportées sur l'Asie. S'agissant des moeurs et des coutumes décrites, leur vision est étroitement liée à une conception du monde non-hellénique, que V. Barthold qualifie de « dogmatique » et de « dogmatisée »¹⁹. Comme l'a montré Mondher Kilani²⁰, celle-ci semble obéir à une règle d'inversion qui délimite, dans des cadres géographiquement et culturellement circonscrits, ce qui relève de la civilisation (la Grèce) et ce qui est propre à la barbarie (le reste du monde). En grande partie, l'intérêt des Grecs pour l'« extérieur » se limitait aux phénomènes extraordinaires, lointains et surprenants, qui leur paraissaient représentatifs d'une barbarie située à l'opposé de leurs propres règles. Il n'est donc pas étonnant qu'ils aient prêté une oreille attentive aux légendes sur l'Orient, et qu'ils se les soient appropriées en les interprétant conformément à leur représentation du monde.

¹⁹BARTHOLD (V.V) - *La découverte de l'Asie* - Paris : Payot, 1947 - p. 62²⁰KILANI (Mondher) - *Introduction à l'anthropologie*, 3ème édition - Lausanne : Payot, 1994 - p. 196

CHAPITRE II

UN PREMIER MOUVEMENT MISSIONNAIRE VERS L'ASIE

(12ÈME -14ÈME SIÈCLE)

L'expansion des grandes religions

Les premiers contacts entre l'Asie et l'Occident sont pratiquement dépourvus de tout contenu religieux. Ce n'est qu'à partir de l'ère chrétienne que la civilisation occidentale se caractérisa, jusqu'à une époque récente, par la présence et la prégnance d'un *ethos* défini par une institution socio-religieuse dominante et exclusive, ce qui transforma radicalement la nature des rapports et entre l'Orient et l'Occident, et rendit problématique la question de la rencontre entre des religions à vocation universaliste.

La seconde étape de la rencontre de l'Occident avec l'Asie bouddhique se situe au Moyen Âge. Du 1^{er} au 7^{ème} siècle, le bouddhisme était particulièrement florissant dans toute l'Asie. Mais la barrière des 8^{ème} et 9^{ème} siècles voit une redistribution des forces socio-religieuses tant en Asie que dans le bassin méditerranéen.

En Orient, l'islam, apparu en Arabie au tout début du 7^{ème} siècle, se montra très rapidement une religion conquérante : les Arabes s'appliquèrent à la conversion du Moyen Orient, prirent Jérusalem (638), dominèrent la Perse (651)

et envahirent un peu plus tard l'Europe par l'Espagne (711-713) pour finalement étendre leur influence sur l'Asie orientale et l'Asie centrale à partir du 8^{ème} siècle. Le bouddhisme commença alors à disparaître d'Asie centrale, abandonnant ses anciens foyers religieux aux musulmans, et ceux-ci finirent par les anéantir. A la même époque, cependant, le bouddhisme réussit à s'implanter fermement et durablement en Asie du Sud Est ainsi qu'en Haute Asie. On assista alors à la naissance des premières royautes bouddhiques. En Inde, en revanche, la réforme hindouiste entamée contre le bouddhisme dès les 8^{ème} et 9^{ème} siècles, affaiblit ce dernier et le repoussa vers le nord du pays, réduisant par là même l'influence sociale qu'il y avait gagnée. Deux siècles plus tard, il disparut presque totalement de son pays d'origine sous la pression combinée de l'hindouisme au sud et de l'islam au nord, à l'exception toutefois de Ceylan, où son statut de religion nationale assura sa pérennité, ainsi que de quelques isolats situés sur les contreforts de l'Himalaya.

Au même moment, en Europe, l'avènement d'un christianisme dominant et belliqueux fut à l'origine d'événements qui créèrent les conditions d'une rencontre intime et durable avec le bouddhisme. Les croisades menèrent les chrétiens au Moyen Orient, point de passage obligé entre l'Europe et l'Asie mineure. Il en résulta une augmentation des contacts directs avec les musulmans, qui ouvrit l'Occident à une meilleure connaissance de l'islam. Les

musulmans étant restés, grâce à leur situation géographique privilégiée, continuellement informés des civilisations asiatiques, par le biais des nombreux contacts qu'ils entretenaient avec l'Asie, c'est par leur intermédiaire que l'Europe reçut des informations sur les contrées géographiquement et culturellement excentrées qui constituent ce continent.

Parallèlement à leur mission de reconquête, les croisés repoussèrent aussi les sectes chrétiennes d'Orient hors du bassin méditerranéen vers des régions plus éloignées. Parmi elles, la secte syrienne occidentale, dite jacobite, reflua vers l'actuelle Arménie, et la secte syrienne orientale, dite nestorienne, émigra en Inde du sud et en Perse. A partir de la Perse, les nestoriens pénétrèrent plus profondément en Asie centrale au 6^{ème} siècle. Ils s'employèrent à en évangéliser les populations dès le 7^{ème} siècle. Ils s'introduisirent en Chine, et probablement au Tibet, ainsi qu'en Mongolie²¹. Au même moment, le bouddhisme, sous sa forme mahâyâniste et tantrique, s'imposait durablement, mais localement, dans les mêmes régions. Peu avant l'avènement de Genghis Khan, qui devait unifier l'empire mongol, le nestorianisme s'y trouvait déjà bien implanté. Quoique dominant dans deux tribus, les Naïman et les Kéraïtes, le nestorianisme se teinta d'éléments empruntés aux cultes locaux de sorte qu'à cette époque-là, la religion

²¹V. Barthold, *op. cité*, p. 85

des Mongols présentait des traits d'origine locale, chrétienne et bouddhique²², à l'image du manichéisme ouïgour voisin, diffusé dans la même aire culturelle²³.

Ces événements, apparemment lointains, furent à l'origine d'un fait qui déclencha l'intérêt des Européens. En 1145 fut envoyée au pape Eugène III une missive de l'évêque de Gabala (Syrie), qui rapportait la présence, dans une contrée lointaine d'Orient (que les historiens situent approximativement aux alentours du Tibet), d'un roi occidental. Ce récit raconte la victoire des armées du prêtre Jean (c'est le nom de ce roi) sur les musulmans, dans le but de porter secours à Jérusalem qui avait été assiégée, peu après le départ des premiers croisés (1099). Dans une période de lutte active contre l'islam (et à l'aube de la seconde croisade), cette nouvelle relança les visées expansionnistes des chrétiens sur l'Orient, et contenta Eugène III, désormais attentif à la recherche de cet allié militaire en son ennemi. Or, le prêtre Jean, comme son royaume, avaient une existence purement imaginaire.

Le récit légendaire de sa victoire sur les musulmans était probablement issu de deux faits qui étaient en réalité strictement indépendants : d'une part, la présence nestorienne en Asie Centrale, d'autre part, les guerres qui se

²² V. Barthold, *op. cité*, p. 86

²³ Cf. : STEIN (Rolf, A) - *La civilisation tibétaine*, édition définitive - Paris : Le Sycomore / l'Asiathèque, 1981 - p. 31

déroulaient alors en Asie, vraisemblablement en Inde (avec l'avancée militaire de l'islam aux 11^{ème} et 12^{ème} siècles).

Entre-temps, en 1241, les cavaliers mongols, qui avaient envahi une grande partie de l'Asie Centrale, puis du bloc proche oriental, arrivèrent aux frontières de l'Europe succédant aux Huns blancs (ou Hephtalites), qui avaient, huit siècles plus tôt, déferlé sur l'Europe, et avec lesquels ils partageaient une même volonté expansionniste, ainsi que, probablement, une même origine ethnique. A la stupeur générale, les Mongols repartirent aussitôt.

Émissaires religieux et récits de voyage

La décision fut rapidement prise par les plus hautes instances chrétiennes d'envoyer des émissaires à la cour du souverain mongol (*Khan*), décision motivée à la fois par la crainte de leur retour et par l'espoir de trouver sur place le royaume du prêtre Jean. Des missionnaires furent désignés pour cette tâche, et chargés d'exhorter le Khan de se soumettre à l'autorité chrétienne. Bien que leur mission eût échoué sur ce dernier point, ils repartirent tout de même avec l'assurance que l'Europe ne serait plus envahie. Ce voyage représente une étape fondamentale dans la découverte de l'Asie et du bouddhisme, car il ouvre la voie à une ère de contacts politico-religieux, et il se trouve au point de départ d'un mouvement de missionnarisation chrétienne de l'Asie. Comme l'a suggéré

Jacques Gernet, c'était surtout la première fois que se rencontraient directement « deux grandes civilisations qui s'étaient développées indépendamment l'une de l'autre »²⁴.

Un des ces émissaires, Jean du Plan Carpin (ou Plano Caprini), fit le récit de son périple, sous le titre *Historia Mongolorum* (1246). Pour la première fois, un document sur l'Asie était le fruit d'un contact direct avec ses habitants. L'histoire de Plan Carpin contient des thèmes qui sont omniprésents dans la littérature chrétienne du Moyen Âge, à savoir des légendes et bestiaires, auxquels il faut ajouter la fameuse histoire du prêtre Jean. Mais on y trouve aussi des indications sur la vie religieuse des Mongols et d'autres peuples d'Asie, les Tibétains en particulier. Dans son récit, l'exceptionnel est retenu, le quotidien oublié, et la description s'attarde sur ce qui frappe l'imagination.

Il fait notamment état de pratiques anthropophagiques attribuées à des « hommes-chiens »²⁵, ce qui constitue sans doute une réinterprétation - à composante tératologique - des rituels funéraires tibétains au cours desquels on démembre, par découpage, les corps des défunts.

²⁴ GERNET (Jacques) - « Problèmes d'acclimatation du christianisme dans la Chine du 17^{ème} siècle » - FOREST (Alain), Tsuboi (Yoshiharu) (eds).- *Catholicisme et sociétés asiatiques* - Paris : L'harmattan, 1988 - p. 35

²⁵ M. Taylor, *op. cité*, p.15

Il est également possible qu'il relate les sacrifices sanglants du *Bön*, une religion tibétaine préexistant au bouddhisme, qui fut fortement influencée par celui-ci²⁶. Le bouddhisme occupant déjà une position dominante au Tibet au 13^{ème} siècle, la première hypothèse est la plus vraisemblable.

A la suite de Plan Carpin, d'autres émissaires se rendirent en Asie Centrale, à la recherche du royaume chrétien d'Orient. Guillaume de Rubrouck (ou De Rubriques), qui fut l'un d'entre eux, y séjourna entre 1252 et 1254, et nous a également laissé une relation de son voyage. Il faut souligner que son récit est plus précis, plus descriptif, comme le seront encore davantage ceux de ses successeurs. Il décrit les moines bouddhistes, certains de leurs rites (la récitation de paroles sacrées ou *mantra*); il expose quelques prescriptions religieuses, et tout porte à croire qu'il entendit parler de la doctrine de la transmigration²⁷. Même s'il reste influencé par les préjugés de son temps, et quoiqu'il décrive ce qu'il voit à travers les catégories classificatoires de l'idéologie chrétienne, Rubrouck introduit l'ébauche d'une comparaison entre les pratiques religieuses qu'il a observées sur place, et celles de sa propre religion. Il

²⁶ Pour des détails sur l'usage sacrificiel du sang dans la religion Bön, voir : LALOU (Marcelle) - *Les religions du Tibet* - Paris : P.U.F, 1957 - 98p.

²⁷ M. Taylor, *op. cité*, pp. 18 - 22

va trouver des « ressemblances » entre ce qu'il ne sait pas encore être le bouddhisme, et le christianisme²⁸.

Ce procédé est loin d'être original, puisqu'on sait que la « logique de la similitude / dissimilitude »²⁹, fut couramment employée à cette époque pour interpréter les moeurs extra-européennes. Mais par l'intermédiaire de Rubrouck va naître et s'affirmer une idée très singulière, née de cette comparaison, qui veut que la religion des Mongols, et plus tardivement le bouddhisme en général, soit une forme abâtardie du christianisme. Il se peut que la présence de traits nestoriens dans son champ d'observation y ait été pour quelque chose.

Il est aussi très vraisemblable qu'il se laissa gagner par la certitude de l'existence du prêtre Jean et de ses fidèles, au point d'en faire une réalité rapportée, comme le firent la plupart des missionnaires chrétiens en Asie jusqu'au 19^{ème} siècle. Ces derniers n'établirent jamais la présence réelle en Orient d'un christianisme autre qu'importé (les diverses sectes chrétiennes d'Orient qui avaient fui sous la pression catholique romaine), mais l'idée que le bouddhisme constituait une forme de christianisme dégénéré s'enracina pour longtemps dans l'esprit des voyageurs et érudits chrétiens en Asie, à tel point qu'elle joua un rôle

²⁸

H. de Lubac, *op. cité*, p. 43

²⁹

F. Affergan, *op. cité*, p. 10

essentiel dans l'interprétation du bouddhisme qu'en firent les Européens entre le 18^{ème} siècle et la fin du 19^{ème} siècle.

La « découverte » des moeurs et croyances de l'Extrême-Orient

Mondher Kilani souligne le fait que malgré les informations dont ils ont disposé, les savants européens eurent, pendant tout le Moyen Âge, une vision du monde réductrice³⁰. Les bestiaires et thèmes tératologiques y furent toujours récurrents, et servirent, comme dans la pensée grecque, de mode d'appréhension et d'interprétation des autres civilisations³¹. En un sens, malgré les opportunités qui s'offrirent à elle, cette vision, loin de s'élargir, opéra un « repli d'ordre intellectuel »³², et se figea dans son ethnocentrisme. Comme l'a suggéré Jean Poirier, le dogme ecclésiastique et la scolastique chrétienne « recouvraient » tout ce qui n'était pas déjà interprété au moyen de l'héritage intellectuel antique³³. A l'ethnocentrisme, donc, se superposait un « théocentrisme »³⁴ dont l'emprise, très puissante, est éclairante lorsqu'on connaît la particularité de la population, essentiellement ecclésiastique, qui explorait l'Asie à cette époque-là.

³⁰ *Op cité*, p.195

³¹ *Id.*, p.196

³² *Id.*, p. 197

³³ POIRIER (Jean) - *Histoire de l'ethnologie* - Paris : P.U.F, 1969 - p.9

³⁴ M. Kilani, *op cité*, p. 199

Les écrits de Plan Carpin et de Rubrouck ont été manifestement influencés par les systèmes idéologiques dominants de cette époque. Comme leurs contemporains, ils ont puisé leurs références intellectuelles dans les classiques antiques et dans le christianisme « triomphant » dont ils furent les représentants en pays barbare.

A l'inverse de ce qu'on pourrait croire, ce théocentrisme ne fut pas sans conséquences positives. Il intervint comme un rouage essentiel dans l'interprétation des religions asiatiques en Occident, car l'affirmation d'une filiation religieuse commune est l'ébauche, encore intuitive, de l'idéologie évolutionniste qui imprégna beaucoup plus tard la pensée savante européenne. Tout comme l'évolutionnisme permit de reconnaître le statut d'humanité aux peuples non Européens³⁵, cette esquisse de comparatisme chrétien (même s'il est ethno et théocentrique) mena à l'inclusion des croyances et coutumes culturelles localement observées dans la catégorie du religieux, et donc, de manière logique, à leur exclusion du domaine de la superstition et de la barbarie.

Indépendamment de ce phénomène, le regard porté sur l'Asie se transforma petit à petit, au gré des contacts.

³⁵ Selon l'anthropologue E.LEACH, idée qu'il expose dans l'article : « L'unité de l'Homme : histoire d'une idée »- LEACH (Edmund) - *L'unité de l'Homme et autres essais* - Paris, Gallimard : 1980 - 389p.

Les limites cognitives et culturelles s'élargirent au fur et à mesure que les voyageurs s'imprégnèrent de la mentalité de leurs hôtes. Pendant cette période, cependant, les rencontres entre Asiatiques et Européens continuaient à dépendre de desseins qui échappaient aux acteurs eux-mêmes. En effet, après les enjeux politico-religieux, ce furent des intérêts commerciaux qui motivèrent le départ d'Occidentaux pour l'Asie, en suivant la voie ouverte par les missionnaires et dans le sillage de ceux-ci.

Alors que Gènes, Venise et Pise étaient en concurrence pour l'obtention du monopole du commerce avec l'Orient, deux Génois, les frères Niccolo et Matteo Polo y furent envoyés, dans le but d'y établir des relations commerciales. Après un premier voyage, ils y seraient retournés en 1271, avec le fils de Niccolo, prénommé Marco, alors âgé de 17 ans. Au terme de nombreuses pérégrinations à travers la Chine, ce dernier aurait été admis à la cour de Kubilaï Khan, souverain mongol. Il y serait resté une vingtaine d'années. Son ouvrage, parfois intitulé le « Livre des merveilles » (régulièrement réédité depuis sa rédaction en 1307 et sa parution en 1477), reste aux yeux des historiens et ethnologues, le contre exemple le plus frappant de l'ethnocentrisme obtus du Moyen Âge³⁶.

³⁶J. Poirier, *op. cité*, p. 10

Dans la profusion de faits qu'il relate, M. Polo fait part de son admiration pour la magie tibétaine³⁷. Or, au 13^{ème} siècle il n'est pas de pays asiatique, continental ou insulaire, qui n'ait subi peu ou prou une influence bouddhique, avec la dissémination des pèlerins et des moines. Ceux-ci pratiquaient aussi des formes de magie, et ils furent reçus à la cour des rois.

A la lumière de ces éléments, on peut faire deux remarques. Tout d'abord, en tant que document occidental le plus ancien exposant une des formes de la religiosité tibétaine, peut être faut-il voir dans le récit de Marco Polo l'origine du stéréotype qui associe « Tibet » à « magie » et à « merveilleux ».

Ce stéréotype fut notamment vulgarisé par Alexandra David-Néel³⁸ et il est encore aujourd'hui partagé par beaucoup d'Occidentaux. En second lieu, à l'époque du voyage de Polo, le Khan protégeait et favorisait le lamaïsme tibétain au sein de son empire (1227-1263)³⁹. Les pratiques magiques décrites par Marco Polo relèvent donc certainement du bouddhisme.

³⁷

M. Taylor, *op. cité*, p. 26

³⁸

Dans son oeuvre considérable à tous points de vue, de nombreux éléments ont été critiqués et notamment cette propension au « merveilleux ». S'il ne fallait retenir qu'un ouvrage représentatif de l'amalgame fait entre Tibet et magie (au sens d'événements, de comportements ou d'êtres « surnaturels »), ce serait : DAVID-NEEL (Alexandra) - *Mystiques et magiciens du Tibet* - Paris : Plon, 1929 -307 p. Pour approfondir les aspects de la critique de l'oeuvre d'Alexandra David-Néel, voir : VAN HEURCK (Philippe) - *Alexandra David-Néel, le mythe et la réalité* - Bruxelles : ed Thanh-long, 1987-113p (Institut Belge des hautes études chinoises).

³⁹

Mais ce fut son successeur Guçri Khan qui fut converti par les Sakya-pa tibétains et qui érigea le lamaïsme comme religion nationale en Mongolie et dans la Chine alors conquise.

Dans l'histoire religieuse du bouddhisme, et plus particulièrement au Tibet, la magie fut un puissant opérateur de la persuasion religieuse et de la conversion des rois. Elle fut utilisée, par exemple, par le sage indien Padmasambhava pour prouver la supériorité du Mahâyâna indien sur les autres traditions religieuses qui se disputaient la prééminence officielle au Tibet⁴⁰. Dans tous les cas, Marco Polo est bien le premier Occidental à s'en émerveiller.

Premières tentatives d'évangélisation de l'Asie

Dans le même temps, la missionnarisation chrétienne s'organisa rapidement en Asie. Vers la fin du 13^{ème} siècle, le prêtre Jean du Mont Corvin fonda une mission en Chine. Son but était à la fois de concurrencer le nestorianisme oriental et d'évangéliser les populations asiatiques. Pour propager leur religion, les catholiques avaient besoin d'un point d'ancrage, pôle de diffusion à partir duquel ils auraient pu aménager localement les efforts des missionnaires, et essaimer dans toute l'Asie⁴¹.

C'est le rôle que joua cette mission, à laquelle s'adjoignirent bientôt, un peu partout, de nombreuses autres missions par lesquelles transitèrent, ou dans

⁴⁰ Cet événement est relaté, entre autres auteurs, par David MacDonald. MacDONALD (David) - *Moeurs et coutumes des Thibétains* - Paris : Payot, 1930 - p 33.

⁴¹ Cf. : FOREST (Alain), TSUBOI (Yoshiharu) (éd.) - *Catholicisme et sociétés asiatiques* - Op. cité, *passim*.

lesquelles s'installèrent, les frères et prêtres chrétiens qui étaient chargés de l'évangélisation des populations asiatiques. Si, par leurs écrits, ils concoururent à l'accumulation de récits sur l'Asie, les stéréotypes de la pensée moyenâgeuse, et plus particulièrement ceux qui sont issus des dogmes religieux, tendaient continuellement à fausser le contenu de leurs observations, et leurs rares lecteurs (d'autres érudits chrétiens), furent, en conséquence, confirmés dans leurs certitudes ethno et théocentriques.

En 1368, la situation politique changea radicalement en Asie Centrale. L'effondrement de l'empire mongol sous la pression des invasions musulmanes (qui avaient déjà évincé le bouddhisme d'Inde deux siècles plus tôt) rendit difficile, voire dangereuse, la présence d'Européens dans ces territoires. Un peu plus tard, pour des raisons de politique intérieure, la dynastie des Ming (1368-1644) mit fin aux activités missionnaires chrétiennes. Ouverte sur l'Europe pendant deux siècles, cette aire de civilisation se referma brutalement et fut isolée de tout contact européen direct par la barrière des conquêtes musulmanes. Les Occidentaux ne furent informés de ces transformations politiques que tardivement, et bien longtemps après la disparition de l'empire mongol, ils cherchèrent encore le « royaume du grand Khan ». Cette ignorance ne mit pas pour autant un frein à la vogue moyenâgeuse des publications au contenu « merveilleux » sur l'Asie. Citons, à titre d'exemple, *Le livre de Jehan de*

Mandeville (1365), récit d'un voyage en Asie qui n'eut jamais lieu, et qui comporte un grand nombre de descriptions de populations aux traits et aux moeurs extraordinaires.

En définitive, on assiste entre le 12^{ème} et le 14^{ème} siècle à une découverte localisée, ponctuelle et stratégiquement orientée des moeurs et coutumes de l'Asie Centrale par l'Occident. Le bouddhisme ne fut pas encore totalement identifié comme une religion particulière, mais il fut connu à travers l'ensemble des rites, coutumes et doctrines religieuses qu'observaient et que décrivaient les missionnaires chrétiens lors de leurs périples. L'activité missionnaire, cependant, permit de passer d'un mode de connaissance médiatisé et biaisé, sur fonds de légendes et de récits rapportés, à une connaissance directe, intime, fondée sur la rencontre. Le cadre de pensée dominant orientait systématiquement la perception et l'interprétation en les distordant selon une tendance européenocentrique, et tout y était pensé en fonction de l'échelle de valeur de l'observateur. De plus, la diffusion des connaissances accumulées sur l'Asie fut globalement restreinte aux érudits chrétiens, essentiellement des moines et prêtres. Malgré tout, de la conception du « barbare », on glissa lentement vers la quête du semblable, donc du chrétien, fût-il dégénéré. Le « cloisonnement intellectuel » des Européens, issu d'une idéologie dogmatique, ne fut pourtant pas aussi global qu'on pourrait le croire. Les premiers missionnaires en Asie

laissèrent aussi affleurer leur subjectivité et leur affectivité dans la rencontre avec cet Autre lointain. Le ton de leurs description tenait parfois fortement de l'éloge, du fait de ce « sentiment de parenté »⁴² ressenti à l'égard de ceux qu'ils considéraient comme d'autres croyants. Et cela ne fut pas sans conséquences à l'aube de la Renaissance.

Ce changement subtil dans l'attitude des Européens favorisa, au gré des contacts, une certaine réceptivité aux influences des autres cultures et des autres religions. Il joua un rôle fondamental dans l'accueil du bouddhisme à l'Ouest, lorsque l'Occident s'ouvrit à la découverte du monde et des autres cultures.

⁴²H. de Lubac, *op. cité*, p. 48

CHAPITRE III

UN SECOND MOUVEMENT MISSIONNAIRE (15^{ÈME}-18^{ÈME} SIÈCLE)

Changements historiques et sociologiques à l'origine d'une nouvelle approche de l'Asie

Le 15^{ème} siècle voit des changements à l'échelle mondiale qui vont sensiblement relancer les relations entre l'Europe et l'Asie, jusque là ralenties. Le monde s'ouvre considérablement avec la découverte de nouvelles terres (Colomb découvre le continent américain en 1492) et de nouvelles routes (Vasco de Gama trouve enfin la route maritime vers l'Inde en 1498). Pour reprendre une expression déjà employée, on peut dire que l'extension des horizons géographiques correspond à celle des mentalités⁴³. Avec la Renaissance, on assiste à la redécouverte de l'Asie par les Européens, et ceux-ci, mûs par les intérêts les plus divers (religieux, commerciaux, intellectuels, politiques, etc.) se rendent massivement en Extrême-Orient.

Aux 15^{ème} et 16^{ème} siècles, ce n'est cependant plus vers l'Asie Centrale que se dirigent ces voyageurs, mais vers les contrées qui se situent sur la route des Indes, inaugurée par Gama.

⁴³

M. Kilani, *op. cité*, p. 222

Ainsi, après l'Inde, ce sont les pays qui disposent d'une façade maritime comme le Siam, le Cambodge ou le Japon qui vont progressivement être abordés. Durant toute la première moitié du 16^{ème} siècle, les Portugais vont systématiquement entrer en contact avec tous ces pays, dans lesquels ils négocient l'établissement de comptoirs commerciaux. Plus tard, Ils sont rejoints par les Hollandais, les Danois, les Français et les Anglais⁴⁴. Dès la fin du 16^{ème} siècle, les Européens atteignent les côtes chinoises, offrant à l'Occident un champ de pénétration bien plus étendu que celui offert par les anciennes routes terrestres.

Avec l'intention persistante de trouver le « royaume chrétien d'Orient », les missionnaires ne tardèrent pas à suivre ces mêmes voies, plus accessibles et plus rapides, et à s'implanter en Inde, en Chine et au Japon. Alors que le premier mouvement de missionnarisation de l'Asie était centré sur la Mongolie et la Chine, le second mouvement se diffusa à partir de l'Inde où des délégations chrétiennes s'implantèrent et prospérèrent.

L'un des premiers et des plus fervents, parmi les ordres religieux qui déploierent une activité missionnaire en Asie, fut la Compagnie de Jésus, fondée en 1534 par Ignace de Loyola.

⁴⁴Cf. : GLASENAPP (H.V) - *Brahma et Bouddha* - Paris : Payot, 1937 - p. 287

Reconnue quelques années plus tard par l'Eglise, elle s'installa en Inde au milieu du 16^{ème} siècle, avec pour objectif la prédication du christianisme en Asie, sous l'égide de François Xavier. Les moines et prêtres qui y furent envoyés communiquèrent leurs récits de voyage et comptes-rendus de mission. La réception de ces missives, malgré l'Humanisme naissant, entraîna, pour leurs lecteurs, une réaction globale de méfiance, voire de rejet, envers ce qui touchait aux croyances asiatiques. Mais il apparut que la sensibilité des missionnaires à l'égard des bouddhistes avait ouvert une brèche dans la vision extrêmement normative de l'éthique catholique. On constate aussi parfois dans la réaction des Occidentaux l'expression d'une empathie ouverte à l'égard des religions extrême-orientales, qu'il nous faut comprendre à la lumière des transformations idéologiques qui s'opéraient alors lentement en Europe.

Le 16^{ème} siècle européen voit l'émergence d'une pensée de l'Autre en « parallèles culturels »⁴⁵ qui trouvera son plein essor à partir du 17^{ème} siècle. Les cadres de pensée et les modalités d'interprétation restent cependant fortement contraints par le dogme religieux, bien que la découverte du monde favorise l'accumulation et l'extension des observations sur ce qui est extérieur à l'Occident.

⁴⁵J. Poirier, *op. cité*, p.12

C'est pourquoi cette tendance à la comparaison des cultures ne débouche pas immédiatement sur une meilleure compréhension de l'Autre. Il est d'ailleurs courant d'affirmer que l'Autre est toujours vu à travers ce qu'on peut appeler un « filtre culturel ». Comme l'a souligné E. Leach c'est une tendance universelle⁴⁶. Au 16^{ème} siècle, les écrits de savants et voyageurs arabes et chinois, bien que leurs contenus ne soient pas identiques, témoignent d'une même distorsion intellectuelle à l'endroit des cultures étrangères.

Lors de la redécouverte et de l'exploration de l'Asie, des facteurs sociologiques précis (acteurs et circonstances de rencontre, modalités de communication des expériences vécues, lecteurs auxquels le texte est destiné) déterminent le contenu des récits, et illustrent des modalités d'observation et des catégories d'interprétation très spécifiques.

Le discours des missionnaires se structurait de telle manière qu'une autre forme d'expression que celle du dogme catholique pouvait difficilement s'y manifester. Les conditions et les enjeux de leur mission, la préférence accordée à des prêtres familiers de la pastorale et confirmés dans leur aptitude à cette

⁴⁶*Op cité.*

tâche⁴⁷, le contrôle, enfin, par l'autorité ecclésiastique de leurs activités et de leurs discours, ne laissèrent pas, en fait, beaucoup de place à la subjectivité de chacun.

Certains d'entre eux, au contact des populations bouddhistes, furent affectés dans leurs certitudes religieuses, mais s'il y eut un « choc » culturel, celui-ci, ne semble pas avoir provoqué une crise de la foi : la norme chrétienne ne fut que superficiellement ébranlée. Quoique leurs convictions ne fussent pas remises en cause, les missionnaires furent impressionnés par la dévotion des bouddhistes. Avec Guillaume Postel (1510-1581), bien qu'il n'ait été qu'un lecteur de ces ouvrages, cette réaction se transformera en une apologie des cultes asiatiques, et plus globalement de toute forme de religiosité. Libre penseur isolé en ce milieu du 16^{ème} siècle, il défendit l'idée originale d'un universalisme religieux, au delà des différences d'obédience ou de culture. Sa volonté de regrouper les hommes autour d'une unité spirituelle du monde témoigne sans doute d'une grande ouverture d'esprit.

⁴⁷ FOREST (Alain) - « Principes, fondements et aspects de l'action des missionnaires français au Siam dans la seconde moitié du 17^{ème} siècle » - FOREST (Alain), TSUBOI (Yoshiharu) (éd.) - *Catholicisme et sociétés asiatiques* - op cité, pp. 106 - 107

Il remet en cause l'opposition entre les chrétiens « civilisés » et les « païens »⁴⁸, barbares ou sauvages. Il va plutôt chercher à distinguer les croyants des non-croyants dans une perspective oecuménique.

Il faudra cependant attendre encore longtemps avant que cette tendance apologétique chrétienne ne se constitue en un courant de pensée à part entière, et que celui-ci ne participe de l'accueil du bouddhisme en Occident.

Une diffusion des thèmes bouddhistes ?

A la suite de François Xavier, les missions chrétiennes se multiplièrent en Asie. Avec elles, les publications augmentèrent, et l'Europe fut, cette fois, abondamment renseignée sur les moeurs et croyances de l'Orient lointain. Si les ouvrages restèrent pour un temps cantonnés aux cercles d'érudits des pays d'origine des missionnaires et des voyageurs, ils furent rapidement traduits et communiqués à d'autres cercles savants dans toute l'Europe, en rendant les connaissances acquises sur les religions asiatiques accessibles à un public assez restreint et très spécifique : les érudits, qui appartenaient en majorité à des milieux religieux, ou qui en étaient issus.

⁴⁸

Il faut se rappeler que ce terme était employé par les premiers chrétiens pour désigner le polythéisme rural contre lequel ils luttèrent. Le christianisme étant exclusif et opposé aux autres formes de culte, la notion de paganisme a servi, plus tardivement, à désigner de manière péjorative toute forme de religiosité qui n'était pas chrétienne.

Peut-on parler d'un début de diffusion des notions bouddhistes ? Le processus en lui même, ses voies de communication et ses relais sociaux⁴⁹, sont identifiés : la circulation littéraire est attestée, pour cette période, dans l'ensemble des pays de la chrétienté européenne, et de nombreuses bibliothèques conservent encore ces manuscrits. Mais est-il légitime de parler de « notions bouddhistes » ?

Au sens strict, non, car ces notions sont complètement déformées. La connaissance de la doctrine et des pratiques bouddhiques, quoiqu'en progrès, reste morcelée et incomplète : on décrit ici un rite, là un concept, comme s'il s'agissait de traits isolés.

Rien ne permet d'affirmer qu'avant le 19^{ème} siècle, le bouddhisme ait été identifié comme tel. On ne sait donc pas précisément à quel moment les missionnaires et voyageurs se sont rendus compte que les moeurs et croyances locales qu'ils observaient faisaient partie d'un complexe religieux global, étendu sur la majeure partie du continent asiatique.

⁴⁹

Selon C. Lévi-strauss, une hypothèse diffusionniste est pertinente quand elle remplit trois conditions : l'étude de la distribution géographique de traits culturels (coutumes, croyances, institutions), la découverte des causes historiques et des liens par lesquels ces traits ont circulé d'un endroit à un autre, et l'analyse des processus psychiques qui ont rendu possible la propagation et la réception de ces traits. Ici, l'ensemble de ces conditions sont traitées, mais le problème qui se pose est celui de la nature des éléments en circulation. LEVI-STAUSS (Claude) - *Anthropologie structurale*, seconde édition - Paris : Plon, 1974 (1958 pour la première édition) pp. 13-18

La faible visibilité du bouddhisme pour les missionnaires, qui résultait à la fois de la diversité culturelle et religieuse des pays asiatiques, et de leurs propres préjugés culturels, pose le problème de l'interprétation des documents qu'ils nous ont laissés. Ce problème se trouve encore aggravé par la censure à laquelle ils ont été soumis. Nous n'avons connaissance, en fait, que de ce qu'il leur était permis d'écrire et l'exaltation ou l'éloge de la dévotion bouddhique passait pour subversive aux yeux de l'Eglise⁵⁰.

Le déroulement des missions était, de plus, largement dépendant des relations que celles-ci entretenaient entre elles⁵¹, et avec les institutions locales. Les rapports entre les bouddhistes et les missionnaires ne furent pas toujours harmonieuses. Poussés par le clergé européen à toujours plus d'efficacité dans leur oeuvre pastorale, les missionnaires devaient aussi se faire admettre auprès des souverains asiatiques et des moines bouddhistes.

On peut parler d'une tolérance initiale de la part des uns et des autres à l'égard de la présence chrétienne. Mais celle-ci ne dura qu'un temps.

⁵⁰H. de Lubac, *op. cité*, p. 67⁵¹

Dans le mouvement de missionnarisation, les divers ordres concurrents au nombre desquels on trouve les franciscains, les dominicains, les jésuites, les capucins, entrèrent rapidement en compétition pour obtenir le monopole de l'évangélisation dans les pays asiatiques. Parfois, les oppositions se firent violentes, lorsque l'État laissait la concurrence « ouverte » entre plusieurs ordres. En d'autres circonstances, elles disparurent au profit d'une union, lorsque l'ensemble des missions chrétiennes étaient menacées par un gouvernement ou un ordre religieux asiatique.

Elle s'atténua dès que des intérêts autres que religieux, qui se dessinaient en toile de fonds des activités missionnaires en Asie, intervinrent dans les rapports tissés jusque là. C'est ainsi que débuta au 16^{ème} siècle la colonisation, parfois brutale, de territoires asiatiques par les Européens.

Réponses asiatiques à l'évangélisation chrétienne

L'intrusion européenne, au départ principalement religieuse, commença à toucher d'autres domaines des cultures asiatiques. C'est par un mouvement de « rejet » de l'Occident que réagirent les Asiatiques.

Effectivement, l'histoire des rapports entre l'Europe et l'Asie n'est pas seulement l'histoire de la découverte d'une civilisation par une autre. Elle n'est pas non plus réductible à la perception mutuelle qu'Européens et Asiatiques ont eue les uns sur les autres. C'est aussi l'histoire des tensions et des conflits qui les opposèrent, et des stratégies qu'ils mirent en oeuvre⁵², soit, dans le cas des Européens pour étendre leur influence religieuse, culturelle, commerciale et politique, soit, dans le cas des Asiatiques, pour s'en accommoder ou pour y résister.

⁵² FOREST (Alain) - « Introduction et présentation » - FOREST (Alain), KATO (Eiichi), VANDERMEERSCH (Léon) (eds) - *Bouddhismes et sociétés asiatiques : clergés, sociétés et pouvoirs* - Paris : L'harmattan, 1990 - pp. 11, 13 & 15

C'est enfin l'histoire d'une acculturation et d'une contre-acculturation, celle-ci s'étant produite beaucoup plus tardivement. Nous nous plaçons ici dans l'optique d'une sociologie politique du bouddhisme, largement et quelquefois librement inspirée de l'oeuvre de M. Weber, telle qu'elle débuta dans les années soixante dans les pays anglo-saxons⁵³ et qu'on retrouve en France, depuis peu, dans l'ethnologie de l'Asie. En cherchant d'abord à saisir les rapports entre bouddhisme et société, elle accorde la priorité à l'étude de l'histoire et du fonctionnement des institutions bouddhistes *in situ*, et non plus, comme dans les études bouddhistes classiques, à l'interprétation des textes sacrés.

Il serait certes tentant de rattacher la tolérance, toute relative, dont témoignèrent les bouddhistes envers la présence chrétienne à des contenus doctrinaux, et nombreux sont ceux qui considèrent que les bouddhistes se sont toujours montrés respectueux des autres formes de croyances, en vertu des fondements éthiques de leur religion : l'altruisme, la compassion et la prohibition de la violence⁵⁴.

⁵³ Cf. : M. Weber, 1958 ; W. King, 1964 ; P. Pardue, 1968 ; R. Spencer & al., 1971 ; M. Spiro, 1972 ; R. Lester, 1973 ; B. Terwiel, 1979 ; Y. Ishii, 1981 ; D. Swearer, 1981 ; H. Bechert, R. Gombrich & al., 1984 ; P. Jackson, 1989 ; etc. Les références complètes se trouvent dans la bibliographie, en fin de texte.

⁵⁴ M. Weber, *The Religion of India*, *op cité*, p. 238

Cependant, comme l'a montré Max Weber, une pratique sociale, dans le cadre de la religion, n'est jamais le simple reflet d'une doctrine scripturaire⁵⁵. La tolérance bouddhique, qui s'applique au règne vivant et au monde social, a ses limites : elle s'arrête là où commence un danger pour la religion, du double point de vue de son intégrité doctrinale et de son emprise socioculturelle⁵⁶. La violence, si elle est d'abord symbolique⁵⁷, a parfois été employée concrètement⁵⁸ par les bouddhistes eux-mêmes, bien que qu'on n'ait jamais versé le sang au nom du bouddhisme⁵⁹.

Cette tolérance, toute relative, doit aussi être interprétée en termes de rapports de force et de configurations de pouvoir, notamment dans le cas présent puisqu'il s'agit d'une confrontation entre deux religions universelles.

⁵⁵ WEBER (Max) - « Introduction à l'éthique économique des religions universelles » - *Essais de sociologie des religions I* - Die : A Die, 1992 - p. 24

⁵⁶ A. Forest, *Bouddhisme et sociétés asiatiques* - *op cité*, p 19 ; M. Weber, *The Religion of India* - *op cité*, p. 329

⁵⁷ Le fait de « protéger le Dharma », la loi bouddhique, est un des principes de toutes les formes locales et de toutes les écoles historiques du bouddhisme : il se retrouve symboliquement dans la "pacification" des divinités locales non bouddhistes, qui deviennent alors des protecteurs de la religion.

⁵⁸ On peut citer comme exemple, mais ce n'est pas le seul, le meurtre du roi tibétain anti-bouddhiste Lang-dar-ma, par un moine, pour faire cesser les persécutions contre le clergé local, au 9^{ème} siècle. L'organisation quasi-militaire des monastères bouddhistes en Chine et au Japon est, de ce point de vue, tout aussi significative.

⁵⁹ Le bouddhisme, religion non révélée, ne cherche pas à éradiquer les religions concurrentes, mais à les englober afin de les neutraliser ; dans ce sens, les notions de « croisade » ou de « Djihad » lui sont foncièrement étrangères. Cf. : POTTIER (Richard) - « Introduction à la connaissance du bouddhisme » - *Hommes et Migrations*, 1171, décembre 1993 - p. 12

Le bouddhisme a été confronté d'une part aux grandes religions de l'Orient (confucianisme, taoïsme et shintoïsme en Extrême-Orient, ou hindouisme et islam en Asie du Sud) d'autre part, sur la totalité du continent, aux religions locales : cultes populaires des génies territoriaux et des divinités tutélaires, cultes des ancêtres, etc.⁶⁰

Historiquement, c'est par la réinterprétation et l'absorption des cultes locaux que le bouddhisme a réussi à se propager. Le bouddhisme, dans ses manifestations populaires, comporte une tendance syncrétique, et bien que l'ordre monastique fasse preuve d'efforts perpétuels pour maintenir en son sein une orthodoxie de la doctrine et des pratiques, il est lui-même soumis à des influences non bouddhistes.

La signification de la présence de religieux d'obédiences diverses dans les cours asiatiques, et l'autorisation qui fut accordée par les gouvernants aux chrétiens d'implanter des missions et des églises dans ces pays, s'éclairent à la lumière de cette rapide mise au point, et l'on peut envisager de reconstruire

⁶⁰ Voir à ce sujet : FOREST (Alain), ISHIZAWA (Yoshiaki), VANDERMERRSCH (Léon) (eds.) - *Cultes populaires et sociétés asiatiques* - Paris : L'Harmattan, 1991 - 266p.

idéalement (au sens wébérien du terme) les motivations des uns et des autres, étant bien entendu que la réalité empirique est infiniment plus complexe⁶¹.

Pour les pèlerins et missionnaires, de quelque obédience qu'ils fussent, la conversion du roi était essentielle à la protection et à la propagation de leur religion. Il fallait donc rechercher ses faveurs et faire preuve de persuasion, d'autant plus que, bien souvent, d'autres « concurrents » avaient la même idée et déployaient les mêmes efforts. Pour les souverains, un entourage de moines, prêtres et magiciens venus de traditions religieuses diverses permettait un « cumul », soit des protections sacrées ou divines, soit des modes de légitimation supramondaine qu'elles pouvaient apporter à l'ordre politique. Dans cette optique, on peut comprendre que les chrétiens furent tolérés et quelquefois protégés au sein des sociétés asiatiques.

L'« indigénisation »⁶² du bouddhisme dans les sociétés asiatiques éclaire, de plus, la confrontation entre le christianisme et le bouddhisme.

⁶¹ Selon M. Weber, l'effort d'abstraction intellectuel qui permet de rendre intelligible un phénomène ou un processus social n'en retient que certains aspects, choisis pour leur valeur heuristique. La description n'est pas la reproduction de la réalité empirique, elle n'est jamais qu'une reconstruction idéale qui permet d'en rendre compte. Voir l'introduction de Jean - Claude Passeron dans le dossier spécial : Enquête : « Max Weber », juin 1992, Cahiers du CERCOM n°7. ; et l'ouvrage : RAYNAUD (Philippe) - *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne* - Paris : P.U.F , 1987 -217 p.

⁶² Ce concept est très utilisé par les sociologues et ethnologues du bouddhisme ; Cf. : KITAGAWA (Joseph) - « New Religions in Japan, a Historical Perspective » - SPENCER (Robert,F) ed. - *Religion and Change in Contemporary Asia* - Minneapolis : University of Minnesota, 1971 - p 28 ; A. Forest *Catholicisme et sociétés asiatiques* - op. cité, p 208.

Ce dernier, déjà profondément implanté en Asie, s'épanouissait dans une relation de « conciliation » avec les autres religions⁶³. Il tentait de s'adapter aux substrats sociaux qu'il rencontrait, et de les « bouddhisier » en retour, dans un processus d'acculturation réciproque. Or, les chrétiens cherchèrent à imposer l'exclusivité de leur religion, en entrant en compétition avec les forces socio-religieuses locales. Ils refusèrent d'entrer dans un processus d'acculturation similaire, en s'attachant à la diffusion unilatérale de leur culture religieuse. De fait, beaucoup de missionnaires déclenchèrent l'hostilité des clergés locaux⁶⁴.

Le cas des jésuites mérite d'être analysé pour lui même, car les stratégies qu'ils utilisèrent sont profondément originales. Ils s'appliquèrent, en effet, à ne pas s'opposer aux forces politiques, religieuses et culturelles locales, et ils cherchèrent un compromis avec elles au nom d'un *accomodatio*⁶⁵.

Par cette volonté de s'adapter aux institutions, pour mieux s'y immiscer, ils recherchaient une légitimité calquée sur le modèle qu'ils avaient sous les yeux.

⁶³ La « conciliation » religieuse effectuée par le bouddhisme est un thème récurrent des historiens et sociologues du bouddhisme, Cf. : *Catholicisme et Sociétés asiatiques - Bouddhisme et sociétés asiatiques - Cultes populaires et sociétés asiatiques - op. cités.*

⁶⁴ H. de Lubac, *op. cité*, p. 42

⁶⁵ KATO (Eiichi) - « Adaptation et élimination : comment le christianisme a-t-il été reçu au Japon ? » - Forest (Alain), Tsuboi (Yoshiharu) eds. - *Catholicisme et sociétés asiatiques - op. cité*, p. 83

Ils copièrent les vêtements, et le mode de prédication des moines bouddhistes afin ne pas s'attirer l'aversion des clergés locaux. Ainsi, ils contribuèrent involontairement à créer une ambiguïté, si bien qu'ils furent assimilés par la population à des moines bouddhistes d'un genre un peu particulier⁶⁶. Cette confusion était à leur avantage en ce que le syncrétisme et la pluralité des cultes font partie intégrante de la religiosité populaire asiatique. Pour les masses, en effet, la cohabitation de différents types de « virtuoses religieux »⁶⁷ n'est pas contradictoire, car à chacun d'entre eux est attribuée une qualification religieuse spécifique ; bien que leurs domaines de compétence soient distincts, ceux-ci apparaissent comme complémentaires.

Le catholicisme fut vraisemblablement perçu comme une protection divine supplémentaire par les milieux populaires et considéré comme tel. Avec le temps, et soumis aux contraintes socioculturelles locales, il tendit à s'indigéniser dans les divers pays où il s'implanta durablement.

Les moines bouddhistes, cependant, étaient enclins à y voir une situation de concurrence religieuse. Ils virent d'un oeil méfiant l'appropriation et l'utilisation par les jésuites de leurs marqueurs identitaires et de leurs procédés

⁶⁶ H. de Lubac, *op. cité*, pp. 66 - 68

⁶⁷ WEBER (Max) - *Economie et Société*, tome I - Paris : Plon, 1971 - p 554

de prédication. Les relations que les moines bouddhistes entretenirent avec les jésuites - et, plus généralement, avec tous les missionnaires chrétiens - sont intelligibles dans le cadre du « champ religieux » au sens de P. Bourdieu, à l'intérieur duquel ces relations s'inscrivaient⁶⁸.

Les prêtres chrétiens, en quête de légitimité, s'efforçaient de mobiliser les laïcs qui formaient le substrat indispensable au bon fonctionnement de la communauté monastique bouddhiste (skrt : *sangha*). Ils entraient donc en concurrence avec le clergé bouddhique, en remettant en question son « monopole » religieux. Or, si le clergé bouddhique était « conciliant » à l'égard des cultes locaux qu'il contrôlait en partie, il restait attentif à ses relations avec les pouvoirs politiques et sociaux, et il s'appliquait à maintenir des délimitations strictes avec les grands systèmes religieux qu'il rencontrait.

Avant la colonisation, les Occidentaux, en nombre restreint, ne représentaient pas encore un danger réel pour les institutions locales, mais leur activisme religieux les fit percevoir comme des rivaux potentiels.

Des conversions d'Asiatiques au christianisme débutèrent, en effet, dès le 15^{ème} siècle. On ne peut toutefois pas dire que la forme de salut proposée par le

⁶⁸ BOURDIEU (Pierre) - « Genèse et structure du champ religieux »- *Revue Française de Sociologie* - XII, 3, 1971-pp. 295-334

catholicisme ait été ressentie comme particulièrement attractive. Il semble plutôt, selon Heinz Bechert, que la conversion a représenté, pour les Asiatiques, un moyen d'acquérir ou de conserver des privilèges sociaux⁶⁹. Au départ, elle concernait de faibles effectifs, constitués soit de personnes (notamment des orphelins) dont la socialisation primaire, et, par conséquent, l'inculcation religieuse, avait été assurée par des Occidentaux, soit, plus rarement, d'adultes issus des couches urbaines, pour lesquels la conversion était fruit d'une persuasion religieuse. Pour ces derniers, la conversion était donc clairement liée à un statut économique privilégié, et elle témoignait, comme l'a montré M. Weber⁷⁰, d'un rapport intellectualisé et rationalisé à la religion.

En cherchant à imposer leur religion de manière exclusive, les missionnaires chrétiens, méfiants à l'égard des cultures étrangères, s'efforcèrent de maintenir une certaine distance par rapport à celles-ci. Les recherches de E. Kato montrent, de plus, que les missionnaires restreignirent l'accès à la connaissance et à la qualification religieuse des convertis asiatiques, afin de

⁶⁹ BECHERT (Heinz) - « Le bouddhisme dans le monde moderne : le renouveau du bouddhisme à l'Est et à l'Ouest » - BECHERT (Heinz), GOMBRICH (Richard) (eds) - *Le monde du bouddhisme* - Paris : Bordas, 1984 - p. 265

⁷⁰ Notamment dans l' « Introduction à l'éthique économique des religions universelles » - *Essais de sociologie des religions* - op. cité, p. 39. Ce thème est néanmoins présent dans l'ensemble de l'oeuvre de M. Weber.

conserver sur eux un ascendant puissant, en les subordonnant à leur appareil ecclésiastique⁷¹.

D'autres études récentes⁷² viennent renforcer l'hypothèse selon laquelle l'*ethos* religieux des Asiatiques a joué un rôle prépondérant dans leur conversion au christianisme. Selon Max Weber, le caractère très spécifique de la religiosité asiatique autorise le choix parmi la diversité des voies de salut et offre la possibilité de les alterner, de les cumuler ou de se les approprier de manière exclusive en fonction des buts sotériologiques recherchés⁷³. Tout se passe comme si les représentations induites par cette éthique religieuse multiforme avait joué un rôle déterminant dans la conversion des Asiatiques, et notamment des Vietnamiens, au catholicisme⁷⁴.

Aux 16^{ème} et 17^{ème} siècles, les conversions furent aussi massives et forcées, comme celles qui ont résulté de l'asservissement des Cinghalais par les Portugais en 1636⁷⁵.

⁷¹ KATO (Eiichi) - « Les « chrétiens cachés » : le catholicisme souterrain au Japon » - FOREST (Alain), ISHIZAWA (Yoshiaki), VANDERMERRSCH (Léon) (eds.) - *Cultes populaires et sociétés asiatiques* - *Op cité*, pp. 245-246

⁷² Cf. : FOREST & al. - *Catholicisme et sociétés asiatiques* - *op cité* : passim.

⁷³ M. Weber, *The religion of India* - *op. cité*, pp. 21 - 23

⁷⁴ Cf. : TSUBOI (Yoshiharu) - « Le rôle des missions au Viêt-nam : un décalage dans le temps et dans l'espace » - FOREST & al. - *Catholicisme et sociétés asiatiques* - *op cité*, pp. 133 - 138

⁷⁵ H. Bechert, *op. cité*, p. 265

Si l'on fait abstraction des réactions, plus ou moins violentes, du « rejet » de l'Occident qui se produisirent en Asie, il apparaît que les bouddhistes procédèrent, le plus souvent, à une réinterprétation englobante et ethnocentrique du christianisme, qui inverse presque exactement l'image que les missionnaires chrétiens avaient eux-mêmes du bouddhisme. De même que cette religion fut considérée lors de son émergence en Inde comme une forme dénaturée du brahmanisme (alors dominant), et de même qu'elle fut, en Occident, assimilée à un christianisme dégénéré, de même les moines bouddhistes finirent par interpréter le christianisme comme une variante dangereuse et corrompue, de leur propre religion⁷⁶.

Il faut cependant souligner que les jésuites, comme de nombreux autres missionnaires, eurent accès à la littérature bouddhique et qu'ils commencèrent à en avoir une assez bonne connaissance.

Leur but étant de s'adapter au contexte politique et religieux local, ils s'appliquèrent à apprendre les langues asiatiques, à traduire et à interpréter des oeuvres, des passages du canon bouddhiste (skrt : *tripitaka*), dans le but explicite d'en faire une réfutation doctrinale. De plus, de par leur immersion dans les cultures locales, leur intimité avec les moines et leur connaissance des

⁷⁶

H. de Lubac, *op. cité*, p. 70

coutumes religieuses, ils furent sans doute les vrais découvreurs du bouddhisme, dans ce qui fait sa spécificité religieuse.

Une fois de plus, ce sont les conditions de la rencontre qui furent déterminantes. L'exemple du père Ruggieri au Tibet (vers 1584) est, à cet égard, très significatif. Il resta de nombreuses années dans une mission protégée par un chef local. Comme les portes des monastères voisins lui furent ouvertes, il devint familier des coutumes locales et des pratiques religieuses, et il étudia longuement la langue tibétaine, ce qui lui permit de traduire le canon tibétain (tib : *Kanjur* ; *Tanjur*). Dans ses écrits, Ruggieri esquissa, le premier, une distinction entre les formes « idolâtres » et « athées » du bouddhisme. Il saisit grossièrement la différence de nature et de pratique entre deux formes de religiosité : d'une part celle des masses, qui est plus proprement cultuelle (culte des reliques, adoration et dons au Bouddha divinisé), qui est inséparable de la magie (attachée aux divinités propitiatoires) et qui se caractérise par son syncrétisme entre les cultes locaux et la doctrine scripturaire ; d'autre part, la religiosité des élites religieuses, qui se caractérise par l'étude des textes et par des pratiques ascétiques éloignées de toute visée mondaine⁷⁷.

⁷⁷ Cf. : M. Weber, *The religion of India - op. cité*, pp 222 & 237 ; CONZE (Edward) - *Le bouddhisme* - Paris : Payot, 1951 - p. 81 ; POTTIER (Richard) - « Introduction à l'étude des pratiques thérapeutiques lao » - *CedrAsemi*, n°3, vol 2, 1972 - p. 181 & - « Introduction à la connaissance du bouddhisme » - *op. cité*, p. 9

L'opposition ainsi établie entre la doctrine savante, conçue comme « athée » (parce que résolument distincte des pratiques dévotionnelles), et la croyance populaire, réduite à un ensemble composite de superstitions, est, après la tendance comparatiste chrétienne, le second mode important d'interprétation du bouddhisme en Occident. Il rencontrera d'ailleurs, à partir du 18^{ème} siècle, un crédit croissant au sein des études bouddhiques.

Bien que les pratiques religieuses « savantes », qui tendent vers une certaine orthodoxie, et les pratiques « populaires », plutôt hétérodoxes, soient effectivement distinguées dans les religions asiatiques, il est rare qu'elles soient opposées de manière antagoniste, comme c'est le cas dans le christianisme. Le bouddhisme les définit comme complémentaires au sein d'une même synthèse globalisante, c'est à dire comme des niveaux graduels sur une même voie de salut⁷⁸. Ce qui expliquerait, selon la plupart des orientalistes, que le bouddhisme ait pu s'accommoder des cultes populaires et des grandes religions avec lesquelles il a cohabité. Ainsi, pour W. King, « la tolérance à l'égard des

⁷⁸ Ce thème a été vu par l'ensemble des orientalistes et des sociologues du bouddhisme. Voir, entre autres, les tentatives de modélisation de Mendelson et de King (pp68-78) KING (Winston,L) - *A Thousand Lives away, Buddhism in Contemporary Burma* - Oxford : Bruno Cassirer Ltd, 1964 - 238p.

éléments non bouddhistes est une attitude bouddhiste devant différents niveaux d'élévation spirituelle »⁷⁹

Toutefois, le discours religieux, produit par les moines savants, étant circulaire et auto-légitimant, il est d'une faible valeur explicative pour le sociologue. En réalité, la tolérance bouddhique correspond toujours à un processus d'appropriation et de réinterprétation par les bouddhistes de croyances et de pratiques religieuses qu'ils perçoivent comme hétérodoxes.

Les missionnaires qui poursuivirent l'oeuvre de découverte des religions asiatiques ne s'intéressèrent qu'à la dimension « savante » du bouddhisme, ce qui s'explique par la nature des contacts qu'ils avaient avec les populations locales. Admis à la cour des rois, résidant à proximité ou au sein des monastères bouddhiques, ils côtoyaient essentiellement des moines, donc des semblables, érudits et issus, comme eux, de couches sociales favorisées⁸⁰, auprès desquels ils purent étudier la doctrine exposée dans les textes (skrt : *dharma*).

Il faut rappeler aussi qu'en vertu de l'exclusivité religieuse prônée par le christianisme, ils rejetaient tout ce qui leur paraissait relever de la « superstition ». La forme très particulière que prit le bouddhisme dans

⁷⁹ W. King, *op. cité*, p. 64

⁸⁰ Cf. : J. Gernet, *op. cité*, p. 38

l'imaginaire des Occidentaux de cette époque est ainsi le résultat d'une rencontre entre « virtuoses » lettrés, que rapprochaient, lorsque les conditions socio-politiques le permettaient, un même intérêt pour les doctrines religieuses savantes, mais dont le rapport à la religiosité synchrétique des masses était très différent.

L'intérêt des missionnaires chrétiens pour le *dharmā* était en grande partie stratégique, et n'avait d'égal que leur aversion pour la « superstition » des masses. A cette époque, l'Église chrétienne avait en effet développé l'éthique la plus dogmatique de son histoire. Au nom d'une épuration des pratiques religieuses (qui fut d'abord effective au sein de l'organisation ecclésiastique) elle s'évertuait à éradiquer les croyances populaires, c'est à dire la religiosité « magique » des masses, et s'efforçait de maintenir un contrôle strict de l'orthodoxie de ses membres, natifs ou convertis. En Asie, les missionnaires jésuites, ceux-là même qui furent chargés de mener la lutte contre la Réforme protestante de 1516-17 (au cours de la Contre-Réforme débutée en 1545), étaient alors particulièrement actifs.

Malgré l'hostilité que rencontrèrent leurs efforts, les missionnaires continuèrent leur oeuvre avec toujours plus de détermination. En compétition pour l'évangélisation de l'Asie, les différentes confréries s'efforcèrent non seulement de s'implanter partout où ce fut possible, mais aussi de devancer les

missions concurrentes. Au Tibet, les jésuites furent les premiers à s'installer, dès 1624 avec la mission du frère Andrade, qui ouvrit une nouvelle voie de missionnarisation vers la Haute Asie et l'Asie Centrale. Les jésuites furent rapidement suivis par les capucins, mais ni les uns ni les autres ne menèrent à bien leurs missions. La rivalité qui opposait ces deux ordres pour l'évangélisation du Tibet nuisit sans doute à leur efficacité, mais leur échec s'explique principalement par des changements politiques locaux. Pour des raisons diverses, l'activisme missionnaire des ordres religieux chrétiens fut quelquefois ralenti par le mouvement de « rejet » de l'Occident, qui apparut un peu partout en Asie entre le 17^{ème} et le 18^{ème} siècle : les missionnaires chrétiens furent soumis à un contrôle politique au Japon (1630-1640), à un contrôle religieux au Tibet (à partir de 1720-22), et ils furent même persécutés en Chine (1723-1746)⁸¹.

Dans certaines situations, cependant, les moines bouddhistes et les missionnaires chrétiens parvinrent à une connaissance véritablement intime de la société locale, comme l'illustre particulièrement bien l'histoire d'Orazio Della Penna et d'Ippolito Desiredi au Tibet.

⁸¹ Cf. : YAZANA (Toshihiko) - « Une analyse des persécutions du catholicisme en Chine » - in Forest & al. - *Catholicisme et sociétés asiatiques* - op. cité, pp. 47 - 78

Orazio Della Penna, missionnaire capucin, fut très certainement l'un des tous premiers chrétiens à avoir eu une connaissance approfondie du bouddhisme. Il séjourna seize années au Tibet, dans l'entourage des moines. Bien qu'il eût acquis une très bonne expérience des pratiques religieuses quotidiennes des masses, il s'intéressa surtout à la doctrine savante. Ayant eu un accès direct et prolongé à la littérature canonique, il effectua les premiers travaux de traduction de textes religieux tibétains. La trajectoire du jésuite Ippolito Desiredi est, en certains points, similaire à celle d'O. Della Penna. Au cours d'un séjour prolongé, il apprit le tibétain et effectua des travaux de traduction (il rédigea une grammaire qui ne fut publiée qu'en 1904). Mais l'intérêt que portaient ces deux missionnaires à la langue tibétaine est inséparable de leur volonté de convertir les populations locales. La maîtrise de l'oralité devait servir leur prédication, celle de l'écrit avait pour but de connaître la doctrine bouddhique afin de la contredire : I. Desiredi, en particulier, s'essaya à une réfutation du bouddhisme, sur le mode littéraire du canon religieux.

Persistance d'un théocentrisme chrétien

Avec le développement de la colonisation, la présence occidentale se fit plus importante en Asie. Les missions continuèrent leurs activités tout au long des 17^{ème} et 18^{ème} siècles. Les moines et prêtres accumulèrent un savoir considérable sur les moeurs, puis sur les rites et enfin sur les langues des pays

bouddhistes. Certes, leurs ouvrages continuèrent à être soumis à la censure de l'appareil ecclésiastique, dès leur arrivée en Europe, mais les publications se firent plus nombreuses. Celles-ci servirent de plus en plus souvent de sources d'informations pour des compilations « savantes », dont les auteurs réutilisaient et réinterprétaient les observations des missionnaires dans les termes de la doctrine officielle de l'Église catholique.

C'est pourquoi, malgré la connaissance toujours plus intime du bouddhisme qu'avaient les voyageurs, les quelques grands ouvrages sur l'Asie édités durant cette période (parmi lesquels le *China Illustrata* de Kircher, en 1667, et l'*Alphabetum Tibetanum* de Giorgi, en 1767), contiennent toujours la légende du prêtre Jean, et l'idée que le bouddhisme est une forme dégénérée du christianisme.

La prégnance de l'idéologie catholique ne faiblit qu'un peu plus tard en Occident, ce qui allait changer en grande partie la nature des contacts et des influences réciproques. Il faut se garder, cependant, de toute généralisation hâtive, car ce processus fut de caractère progressif, et il toucha inégalement les différentes couches sociales. Les contacts entre l'Occident et l'Orient cessèrent progressivement d'avoir un contenu purement religieux. L'évangélisation, fruit des efforts d'un groupe de moines et de prêtres, laissa la place à la colonisation. Si les religieux en profitèrent pour étendre encore leur activité d'évangélisation,

c'est plutôt à des influences de caractère laïc que s'ouvrit alors l'Asie, ce qui aboutit à une transformation des regards que les deux partis portaient l'un sur l'autre. L'arrière plan historique de ce second mouvement de missionnarisation chrétienne en Asie se caractérise par de profonds changements sociologiques. Le catholicisme est engagé, depuis le 16^{ème} siècle, dans une mutation dont il est à la fois l' « acteur » et l' « enjeu »⁸² : la sécularisation.

En répondant aux transformations de sa propre société, le catholicisme véhicula une nouvelle éthique et de nouvelles idéologies. C'est surtout la massification de la colonisation qui contribua à bouleverser les rapports entre l'Orient et l'Occident, en introduisant dans les pays bouddhistes des idéologies séculières « perturbatrices » ou « novatrices »⁸³ pour les civilisations asiatiques.

Celles-ci, qui avaient établi des synthèses socio-religieuses complexes, allaient répondre diversement à ces bouleversements induits de l'extérieur. Mais la multiplication et l'intensification des contacts allait aussi donner le jour à une ère nouvelle pour le bouddhisme tant en Occident qu'en Asie. Pourtant, les missionnaires, particulièrement actifs dans l'étude du bouddhisme, restèrent

⁸² A. Forest, *Catholicisme et sociétés...*, op. cité, p. 207

⁸³ Selon qu'on décide de penser les influences occidentales en Asie en termes de « nuisances », en fonction d'une conception toute poétique de l'authenticité des cultures préindustrielles, ou en termes de « bienfaits », selon le point de vue ethnocentrique propre au colonialisme européen Cf. : FOREST(Alain) - *Catholicisme et sociétés ...- op cité p. 207*

attachés aux préjugés et stéréotypes sur l'Asie qui avaient été façonnées par l'idéologie chrétienne, à tel point qu'au 19^{ème} siècle, certains y furent encore envoyés dans l'espoir de découvrir le royaume chrétien du prêtre Jean, alors même que leurs prédécesseurs avaient parcouru une grande partie du continent sans jamais le trouver. Ce fut, par exemple, le cas d'Evariste Huc et de Joseph Gabet (1844-45), qui furent probablement les ultimes héritiers de ces conceptions⁸⁴.

⁸⁴

Relaté dans l'ouvrage « Souvenir d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet, et la Chine... », édité en 1850.

CHAPITRE IV

L'APPROCHE SAVANTE DU BOUDDHISME EN OCCIDENT (18^{ÈME}-19^{ÈME} SIÈCLES)

Changements sociologiques et idéologiques à l'ère industrielle

Jusqu'au début du 18^{ème} siècle, les éthiques religieuses « cloisonnantes », qui, à des degrés variables et pour des raisons diverses, prédominaient en Asie comme en Europe, ont limité les possibilités d'emprunts culturels et religieux de part et d'autre. Le bouddhisme et le christianisme, qui sont deux grandes religions missionnaires, se concurrençaient pour la mobilisation des laïcs de sorte que les relations entre chrétiens et bouddhistes, aussi accommodantes fussent-elles, n'étaient pas dépourvues de méfiance. Les missionnaires catholiques, comme les religieux bouddhistes, se percevaient mutuellement à travers le filtre déformant de leur foi et de leurs préjugés ethnocentriques. Dans le champ religieux, les relations entre Occidentaux et Asiatiques se caractérisaient, de part et d'autre, par la volonté de maintenir une certaine distance culturelle, et ressortissait davantage au rapport de force qu'à un rapport empathique et pacifique, qui aurait autorisé une interpénétration culturelle et religieuse. Dans le domaine séculier, il n'était plus tant question d'évangéliser l'Asie que de la dominer en lui imposant des traités politiques que les Chinois devaient plus tard qualifier d'inégaux. Certes, on constate déjà, au 18^{ème} siècle,

l'existence d'un courant de diffusion du bouddhisme vers l'Occident, mais celui-ci resta longtemps embryonnaire, et ses effets furent superficiels. Le contexte idéologique de l'Europe ne se prêtait pas à l'appropriation de notions religieuses « exotiques », de sorte qu'une expansion du bouddhisme comparable à celle qui s'était produite en Asie Orientale, n'y était pas possible.

A partir de la seconde moitié du 18^{ème} siècle, cependant, le dogme religieux qui s'était depuis longtemps imposé en s'institutionnalisant, vit progressivement s'affaiblir son emprise sociale, face aux nouvelles idéologies laïques et séculières qui allaient bouleverser les relations entre l'Europe et le reste du monde. Dès les débuts de la colonisation de l'Asie, des missions européennes, à vocation mercantile ou impérialiste, se multiplièrent en Asie, comme sur les autres continents. L'obtention de comptoirs commerciaux, l'annexion de certains territoires, et l'envoi d'ambassades qui officialisaient les échanges politiques rendirent la présence européenne permanente. Les Occidentaux s'implantèrent peu à peu et étendirent leur influence politique et économique à la faveur des conflits qui opposaient les multiples petits États ou royaumes asiatiques, ou des désordres politiques que leur propre présence avaient générés.

En Europe, ce fut l'apparition et le développement d'une bourgeoisie laïque et lettrée, sur-représentée dans les rangs des explorateurs, des

commerçants et des ambassadeurs envoyés en Asie, qui permit la transformation et une diversification des approches des cultures et des religions locales. Expressément et essentiellement motivés par des intérêts « mondains », ces bourgeois nouèrent avec les populations bouddhistes des contacts d'une nature bien différente de ceux qu'avaient établis les missionnaires. Bien évidemment, ils n'étaient pas exempts des présupposés culturels que les Occidentaux en général entretenaient à l'égard de l'Asie, et que la vulgarisation des récits des missionnaires avait largement contribué à conforter. Cet héritage intellectuel n'était pas seulement le fruit d'une adhésion à des stéréotypes ethnocentriques. Il dérivait aussi directement de la lecture des compilations « savantes ». Ces nouveaux explorateurs les consultaient ponctuellement, pour en retirer une connaissance sommaire des mœurs locales et des langues vernaculaires. Ils étaient sensiblement différents des missionnaires, du fait de leur *ethos* bourgeois et laïc, et des motivations qui les avaient fait venir en Asie.

La transformation de l'image du bouddhisme, telle qu'elle s'effectue à ce moment de l'histoire dans l'imaginaire occidental, renvoie à des faits et à des processus complexes. Elle se trouve à l'intersection de deux mouvements d'idées qui auront chacun un poids considérable. Le premier est la tradition orientaliste « scientifique », qui est née de l'approfondissement et de la systématisation des connaissances sur les civilisations de l'Asie, et qui a débouché sur une

interprétation du bouddhisme plus conforme à l'exégèse pratiquée dans les traditions asiatiques. Le second mouvement d'idées, de caractère plus diffus, est inséparable des transformations d'une société occidentale en voie d'industrialisation. Il renvoie, d'une part à la laïcisation des institutions sociales, d'autre part à l'avènement d'une science expérimentale en Europe.

Apparition et développement d'une « science » des religions asiatiques

La littérature sur l'Asie ne se limitait pas aux compilations à caractère affabulatoire que nous avons précédemment évoquées. Elle incluait également des ouvrages « savants », dont le contenu était plus strictement descriptif, comme par exemple des histoires de la Chine (Frère Matteo Ricci, 1585) et du Japon (Père Amati, 1615), ou des exposés de la langue japonaise (Père Robigny, 1604). Outre qu'elles se multiplièrent, les publications sur l'Asie furent de moins en moins réservées à un public de religieux. Cette littérature toucha un public, certes encore composé d'intellectuels, mais nettement plus étendu, et elle contribua probablement à l'apparition, dans les cercles érudits des 17^{ème} et 18^{ème} siècles, d'un début d'engouement romantique pour l'Orient, qui trouvera son plein essor au 19^{ème} siècle.

L'orientalisme « asiatique » fut d'abord un indianisme. Il vit le jour grâce à la découverte des langues religieuses de l'Inde, de ses livres sacrés et des

traductions qu'en firent les missionnaires, comme celle du *Rigveda* par le Père Calmette, en 1730. L'orientalisme savant fut d'emblée plus proche d'une tradition « scientifique » que philosophique, car il prit corps dans les sciences sociales naissantes des 18^{ème} et 19^{ème} siècles.

A la faveur des contacts avec les populations locales, on s'intéressa d'abord aux langues vernaculaires, puis, petit à petit, aux langues religieuses, c'est à dire au sanskrit et au pâli, qui sont des langues essentiellement utilisées dans les écrits doctrinaux et canoniques. D'abord produits de l'activité missionnaire, les travaux consacrés aux civilisations asiatiques parvinrent en Occident de façon désordonnée et parcellaire. Les premières traductions et les premières grammaires remontent aux 16^{ème} et 17^{ème} siècles, mais c'est surtout aux 18^{ème} et au 19^{ème} siècles que ces travaux se systématisèrent et qu'ils finirent par constituer un savoir autonome et purement laïc.

L'approfondissement des études sur les langues asiatiques étant corrélatif de l'apparition et du développement de savoirs positifs et encyclopédiques sur la nature, l'homme et la société, l'orientalisme accéda au statut de savoir « scientifique » à travers une histoire des religions colorée d'évolutionnisme, et surtout grâce à la philologie comparée. L'oeuvre qui fait significativement date dans cette nouvelle approche de l'Asie et de ses religions est celle du Hollandais François Valentjin, qui publia en 1711 *l'Inde orientale ancienne et moderne*.

Nous avons vu que les premiers contacts avec le bouddhisme remontent aux 15^{ème} et 16^{ème} siècles. Il faudra toutefois attendre le développement, au 18^{ème} siècle, d'une littérature et d'une « science » consacrées au bouddhisme, pour que ces contacts aboutissent à la reconnaissance de sa singularité.

Ce que l'on a appelé les « études bouddhiques » ne sont pas apparues *ex-nihilo* ; elles ont pris la suite de travaux antérieurs consacrés à l'Asie, et elles ne constituent pas, à proprement parler, une science, car les nombreuses disciplines qu'elles rapprochent (histoire, philologie, paléographie, ethnologie, etc.), quoiqu'elles portent toutes sur le même objet, se caractérisent par une diversité de méthodes et d'approches. On accorde toutefois aux études bouddhiques le statut de science, au même titre qu'aux « sciences religieuses », parce qu'elles procèdent également d'un regard distancié sur les religions et d'une interprétation plus objective ou plus critique du phénomène religieux.

Les études bouddhiques ont rapidement accédé à une reconnaissance institutionnelle. Dès le milieu du 18^{ème} siècle, Jean Deguignes, professeur au Collège Royal de Paris dispensait un cours sur l' « Histoire de l'Asie » (principalement axée sur la Mongolie) et un enseignement sur la « Religion Fo de Chine » (c'est à dire sur le bouddhisme chinois, puisque le terme *Fo* veut dire « bouddha » en chinois). Elles se développèrent surtout au début du 19^{ème} siècle, avec la création, dans toute l'Europe, de chaires sur les langues et civilisations

de l'Asie : en 1814, Abel Rémusat est le premier Européen à se voir attribuer une chaire de sinologie ; la même année, Antoine-Léonard de Chezy devient titulaire de la toute première chaire de sanskrit, au Collège de France.

Le biais idéologique à l'origine des études bouddhiques

Par delà l'identité de l'objet, il est permis de se demander si la notion même d'« études bouddhiques » ne repose pas sur l'unicité du message idéologique que les différentes disciplines rapprochées sous ce terme ont d'emblée véhiculé. Pour éclairer notre propos, il est nécessaire de faire un court détour par l'épistémologie. Dans l'optique de T. Kuhn⁸⁵, et, sous un autre éclairage, dans le cadre du débat épistémologique allemand sur les « sciences de la culture », la science est étroitement dépendante des orientations intellectuelles du savant ou de sa communauté en tant qu'acteur social à part entière. Les sociologues qui se sont intéressés au problème de la connaissance (E. Durkheim⁸⁶, K. Mannheim et P. Sorokin⁸⁷, entre autres...) ont maintes fois

⁸⁵ Voir : BOURDIEU (P), CHAMBOREDON (P), PASSERON (J-C) - *Le métier de sociologue* - Paris, Mouton-Bordas : 1968 - 368 p ; CHALMERS (Alan) - *Qu'est ce que la science ?* - Paris : éd. La Découverte, 1987 - 237 p

⁸⁶ DURKHEIM (Émile) - *Les formes élémentaires de la vie religieuse* - Paris : P.U.F, 1968- 647p. Le problème de la connaissance est traité dans la partie d'introduction.

⁸⁷ MAQUET (Jacques) - *Sociologie de la connaissance*, seconde édition - Bruxelles : éd. de l'institut de sociologie, 1949 - 360 p. MERTON (Robert, K) - *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, seconde édition - Paris : Plon, 1965 (1953 pour la première édition) - 514p. Si Jacques Maquet traite à la fois des oeuvres de Pitirim Sorokin et de Karl Mannheim, alors que Robert Merton ne s'intéresse qu'à l'œuvre de Mannheim.

souligné l'importance des facteurs sociaux et culturels dans la production du savoir. S'agissant de la science, les orientations intellectuelles des communautés savantes reflètent donc souvent, mais à des degrés divers et sous des formes variables, les idéologies de la société globale à laquelle elles appartiennent, et dont elles sont plus ou moins inconsciemment imprégnées.

En toile de fonds de la naissance et du développement de l'orientalisme et des études bouddhiques, on trouve un projet idéologique majeur, qui orienta leur démarche tout en contribuant à leur essor, à savoir la recherche des « racines » de la civilisation européenne. Cette « quête identitaire » est inséparable de l'idéologie évolutionniste qui a imprégné, à partir de la fin du 18^{ème} siècle jusqu'au premier tiers du 20^{ème} siècle, non seulement la littérature et la philosophie, mais aussi les sciences humaines et sociales.

Bien que la thèse évolutionniste apparaisse dans le domaine de la philosophie sociale à la fin du 18^{ème} siècle, chez des auteurs comme Antoine de Condorcet (1743-1794) avec son *Esquisse d'un tableau historique des progrès humains* (1795), on lui reconnaît plus volontiers une généalogie scientifique à partir des travaux du naturaliste Erasmus Darwin (1731-1802), du démographe Thomas Malthus (1766-1834) et du géologue Charles Lyell (1797-1875).

Elle a accédé à un statut scientifique grâce aux thèses dites « transformistes » de biologistes comme Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829),

Alfred Wallace (1823-1913) et Charles Darwin (1809-1882). La publication, par ce dernier, de l'ouvrage *De l'origine des espèces* (1859) a marqué un tournant dans l'histoire de la science et de la philosophie sociale. Son influence sur des auteurs comme Karl Marx (1818-1883), Friedrich Engels (1820-1895), Lewis H. Morgan (1818-1881) Herbert Spencer (1820-1903), Edward Tylor (1832-1917) ou James G. Frazer (1854 -1941) est tout à fait établie.

En considérant la religion non plus dans son « essence », mais sous l'angle de ses manifestations historiques, l'évolutionnisme a constitué un argument de poids dans le débat anti-théologique européen (ce que l'on a appelé la « critique religieuse »). Il a également fortement influencé l'orientalisme savant, en permettant de reconstruire l'histoire des religions sur le modèle de l'histoire des langues orientales.

En 1771, le Français A. H. Anquetil-Duperron, que J.L Kieffer considère comme le « père de l'indianisme français »⁸⁸, a publié le *Zend Avesta*, ouvrage inspiré d'un livre sacré du mazdéisme⁸⁹. En s'intéressant, notamment, à la répartition géographique des langues de l'Inde, A. H. Anquetil-Duperron, par

⁸⁸ KIEFFER (Jean - Luc) - *Anquetil - Duperron, l'Inde en France au 18^{ème} siècle* - Paris : les Belles Lettres, 1983 - p. 275

⁸⁹ Le mazdéisme est une religion d'influence zoroastrienne, pratiquée par les Perses avant leur islamisation

son approche géo-linguistique de l'Asie⁹⁰, s'est opposé à l'approche « philosophique » de l'Orient qui prévalait alors dans les milieux intellectuels.

Il fut aussi le premier à postuler une « parenté » entre les langues d'Asie mineure, de l'Inde et de l'Europe. Loin d'être totalement originale, cette idée a été empruntée aux jésuites. A travers leurs missives⁹¹, on constate en effet que leurs interprétations des religions asiatiques sont progressivement passé d'un comparatisme religieux à tendance apologétique qui assimilait les uns aux autres les symboles religieux indiens et chrétiens, à une approche plus scientifique, de type historico-linguistique⁹². Pour établir sa théorie, A. H. Anquetil-Duperron s'est inspiré de l'hypothèse d'un jésuite, le Père Coeurdoux, qui avait été frappé par ce qu'il interprétait comme des « similitudes » linguistiques entre le latin, le grec et le sanskrit⁹³. Un peu plus tard, en 1808, Frederic Shlegel, orientaliste allemand qui travaillait dans une perspective identique, alla jusqu'à affirmer l'existence d'une origine ethnique commune entre les Indiens et les Européens. Quant à Franz Bopp, ses travaux sur la grammaire comparée l'ont amené à

⁹⁰ J.L. Kieffer, *op. cité*, p. 173

⁹¹ La correspondance des jésuites a été compilée sous le titre : « Lettres édifiantes et curieuses écrites des missionnaires de la compagnie de Jésus » (1702 - 1776)

⁹² Cf. : *Les lettres édifiantes...* du Père Caron et du Père Tieffenthaler (1^{ère} moitié du 18^{ème} siècle) citées par J.L Kieffer, (*op. cité*, pp. 282 - 283)

⁹³ *Id*, p. 277

supposer, dès 1816, l'existence d'une langue disparue qui aurait été à l'origine des langues européennes.

Par la suite, on commença à rechercher les filiations possibles entre la civilisation occidentale et la civilisation indienne, ce qui aboutit finalement à postuler que les « races » européennes étaient issues des *Arya* ou « Indo-européens », c'est à dire des populations qui ont envahi l'Inde vers le milieu du second millénaire avant J.C, en y apportant leur propre civilisation⁹⁴.

Si l'hypothèse indo-européenne a rencontré un écho favorable dans les milieux intellectuels pro-évolutionnistes, elle a aussi inspiré des oeuvres à caractère raciste, notamment l'ouvrage de A. Gobineau (1816-1882) intitulé *De l'inégalité des races humaines* (1855). En Allemagne, elle a été réinterprétée par les idéologues du mouvement pan-germanique, apparu au début du 19^{ème} siècle. La théorie des « Aryens », avec ses implications élitistes et racistes, a formé, par la suite, l'armature théorique du national-socialisme qui connut les développements que l'on sait au 20^{ème} siècle.

En fait, toute l'Europe était alors engagée dans une quête de ses racines culturelles, qui était elle-même sous-tendue par des intérêts idéologiques

⁹⁴ HARVEY (Peter) - *Le bouddhisme : enseignements, histoire, pratiques* - Paris : Seuil, 1993- pp 29 - 30 ; J. Snelling, *Op. cité*, p 13.

(pangermanisme, panslavisme, etc.)⁹⁵. Cette quête a favorisé le développement d'études universitaires qui relevaient du folklorisme et de l'orientalisme. Si en Allemagne, le nombre de chaires et de missions de recherche consacrées à l'Asie a été plus important que partout ailleurs, ce fut partiellement parce que certains milieux politiques et intellectuels voyaient dans ces études la possibilité de consolider « scientifiquement » leurs idéologies. Dans ce contexte douteux, des travaux de plus en plus rigoureux, et intellectuellement indépendants des intérêts idéologiques qui les avaient initialement motivés, virent néanmoins le jour et nul ne songerait aujourd'hui à contester la qualité de l'école orientaliste allemande.

Parallèlement, le débat sur l'origine des grandes religions fut relancé à la lumière des connaissances désormais disponibles. L'idée qu'il existait un lien historique entre les religions asiatiques et le christianisme, ou entre la pensée indienne et la pensée occidentale, resurgit dans une optique toute différente de celle qui l'avait vu naître. Alors qu'à partir du haut Moyen-Age, et jusqu'au début de la Renaissance, le bouddhisme avait été vu comme une extension historique et dégénérée du christianisme, aux 18^{ème} et 19^{ème} siècle, c'est le christianisme qui a été considéré comme une branche lointaine des religions asiatiques.

⁹⁵Cf. : CUISENIER (Jean) - *Ethnologie de l'Europe* - Paris, P.U.F : 1991 - *passim*.

L'Inde s'imposait comme le berceau culturel de la civilisation occidentale, et de nombreux chercheurs s'appliquèrent à trouver des similitudes entre la philosophie grecque et les philosophies religieuses asiatiques. Ce furent les débuts d'une interprétation du bouddhisme en des termes diffusionnistes.

Bouddhisme « ancien » et bouddhisme « authentique »

Entre le milieu du 18^{ème} siècle et le milieu du 19^{ème} siècle, la pensée évolutionniste s'est étendue à l'ensemble des études bouddhiques. Elle a permis de rapporter les formes locales du bouddhisme, observées et étudiées dans les divers pays d'Asie, à l'Inde, pays d'origine de cette religion, grâce à la généalogie historique de ses langues sacrées. En conséquence, les orientalistes en vinrent à concevoir l'existence d'un bouddhisme « originel » qui remonterait à l'époque de son fondateur, le Bouddha Çakyamuni. Paradoxalement, cette quête d'un bouddhisme « authentique » tendait à s'imposer au sein des études bouddhiques au moment même où celles-ci connaissaient une diversification de leurs champs d'investigation.

On attribue à Eugène Burnouf (1801-1852) le statut de fondateur des études bouddhiques, en tant que discipline située aux confluent de plusieurs autres. Il s'efforça de préciser et de diversifier leur contenu. Il obtint une chaire de sanskrit au Collège de France et publia une *Introduction à l'histoire du*

bouddhisme indien (1844). En Allemagne, Max Müller (1823-1900) traduisit une partie du canon chinois, sous le titre *The Fo-Sho Hing Tsan King, Life of Buddha* (1883) et mit sur pied une série de publications les *Sacred Books of East*, qui ne connurent qu'une existence assez brève (une quinzaine d'années). C'est encore un Allemand, Julius Klaproth⁹⁶, qui fut l'initiateur des études tibétologiques.

L'histoire a retenu le nom de Sandor Csoma de Körös, un universitaire hongrois, venu en Asie avec des explorateurs européens. Il cherchait les racines asiatiques (ouraliennes) de la langue magyar (le hongrois). Arrivé au Tibet en 1833, il publia une grammaire tibétaine en 1834, et il traduisit le *Tanjur* et le *Kanjur* en 1836, alors que les oeuvres de I. Desiredi et de O. Della Penna étaient quasiment inconnues des publics non religieux.

A la fin du 19^{ème} siècle, le Tibet était, en fait, loin d'être aussi fermé que certains l'imaginent, sa prétendue inaccessibilité n'étant pas étrangère à l'attrait « mystique » qu'il exerce sur les Occidentaux⁹⁷.

⁹⁶ Curieusement, ce chercheur est rarement cité dans les ouvrages de synthèse sur les études bouddhiques. Mais il apparaît que les auteurs qui se sont essayés à cet exercice tendent à favoriser leur tradition bouddhologique nationale au détriment des autres. Seul V.Barthold traite intégralement, pays après pays et dans des séquences historiques précises, du développement de l'orientalisme savant. Cf. :V. Barthold, *op. cité*, passim.

⁹⁷ M. Taylor, *op. cité*, p. 82

En réalité, les missions s'y sont multipliées. Mentionnons, entre autres, celles de Dutreuil de Rhins (1876), de Prejevalski (1888), de Bouvalot (1889), de Bowen (1891-1892), de Sven Hedin (1900) et celle de Younghusband (1904) à laquelle participa L.A. Waddell, qui popularisa le terme de « lamaïsme », dans un ouvrage publié en 1894, qui porte précisément ce titre.

S'agissant des traductions d'oeuvres bouddhiques, les anglophones ne furent pas en reste. Brian Hodgson recueillit et édita une collection de textes sacrés du Népal, entre 1820 et 1843. Il publia un *Essai sur les langues, la littérature et la religion du Népal et du Tibet* (1841). V. Fausball édita le *Dhammapada* (1885), et H.C Warren créa, à l'instar de M. Müller, sa propre collection, les *Harward Oriental Series* (dès 1891). Il édita parallèlement une partie du canon pâli dans son livre *Buddhism in Translations* (1896).

Ce qui ressort de la lecture de ces travaux, c'est que les orientalistes distinguaient plusieurs niveaux d'intelligibilité dans la religion bouddhiste. Le premier niveau relève de l'histoire. Il est relatif à la datation des textes, ou des oeuvres architecturales, et il vise à retracer l'histoire du bouddhisme et de ses éventuelles connexions culturelles avec la civilisation occidentale. Le second niveau est philosophico-religieux : c'est l'étude du bouddhisme à travers les textes, qui est surtout axée sur les fondements de la pensée bouddhique indépendamment de l'histoire de ses institutions. Cette investigation

philologique privilégia une fois de plus la doctrine savante, au détriment de la tradition populaire : malgré la connaissance du terrain, un contact direct et prolongé avec les populations locales, et une connaissance des langues asiatiques, les études bouddhiques témoignaient d'une nette partialité⁹⁸.

Impressionnés par les concepts de *Çunyata*, (skrt ; « vacuité ») et de *Nirvâna* (skrt ; « extinction »), les savants européens virent d'abord dans le bouddhisme « une philosophie du néant ». Au contact des moines, auprès desquels certains d'entre eux étudièrent le *dharmā* en conservant l'idée qu'il était une doctrine « athée », le bouddhisme devint, à leurs yeux, une religion de l'inaction et de la contemplation.

Selon une hypothèse courante, le bouddhisme fut aussi pensé comme « athée », parce le Therāvâda, tradition réformée du bouddhisme du sud, fut la première école bouddhique à être étudiée en Occident. Le bouddhisme du Sud (tradition du canon pâli) se réclamant de l'enseignement de Gautama lui-même, on crut qu'il représentait le bouddhisme originel : c'est pourquoi, malgré la dimension populaire et dévotionnelle qui existe dans tous les pays bouddhistes, il fut pensé comme « a-ritualiste », austère et plus proche des enseignements de base que toute autre forme de bouddhisme, et notamment que le Mahâyâna.

⁹⁸

Jean Filliozat, « Les étapes des études bouddhiques » - *op. cité*, p. 374

Cette idée persiste encore actuellement dans les milieux universitaires. Il est intéressant de noter que de nombreux auteurs font écho à cette hypothèse⁹⁹, au demeurant discutable, bien que d'autres formes du bouddhisme, telles que le Mahâyâna chinois et le Tantrayâna tibétain, fussent connues et étudiées à la même période. Mais elles ne bénéficiaient peut être pas du même intérêt.

Une hypothèse tout aussi courante, qui s'inscrit, d'ailleurs, dans la même orientation théorique que la précédente, laisserait à penser que la « rationalité » grandissante de la pensée européenne, alors affranchie des catégories moyenâgeuses et du dogme religieux, aurait permis une « meilleure compréhension » du bouddhisme. En d'autres termes, la découverte et l'interprétation du bouddhisme par les Occidentaux se seraient accompagnés d'une appréhension plus « juste » de ce qu'il est dans sa « réalité » et dans ses formes « authentiques ». Or, il n'y a pas de « vrai » bouddhisme, si ce n'est celui prôné par chaque groupe humain qui le pratique : l'argument de l'authenticité renvoie à celui du « génie » d'une culture, d'une religion, ou d'une nation. Il illustre ici un biais qui se manifeste sous la forme d'une interprétation partielle et partielle du bouddhisme, et d'une argumentation apologétique apparue précocement dans les milieux intellectuels, savants ou non.

⁹⁹Entre autres : B. Wilson, *op. cité*, p. 2 ; H. de Lubac, *op. cité*, p. 225

La production bouddhologique n'est pas restée enfermée dans un cadre purement académique et universitaire, et en se développant, elle a servi de source d'information pour les savants des autres disciplines. On doit à un orientaliste Allemand, Hermann Oldenberg (1854-1920) la publication de l'ouvrage *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté* (1881) dans lequel puisèrent nombre de scientifiques et d'apologistes. En s'appliquant à des recherches approfondies sur l'origine védique du bouddhisme, et en cherchant à le distinguer du brahmanisme, il eut cette formule discutable, mais lourde de conséquence : « le bouddhisme est une religion sans dieu »¹⁰⁰. Les sociologues s'intéressaient alors, en cette fin de 19^{ème} siècle à la nature religieuse du lien social, et à la nature sociale de la religion, problématique que l'on retrouve chez l'ensemble des « pères fondateurs » de cette discipline.

Très vite, ils utilisèrent les données anthropologiques issues des études bouddhiques pour l'élaboration de leurs propres théories. C'est notamment à la suite de la lecture d'H. Oldenberg, mais aussi d'E. Burnouf, qu'Émile Durkheim utilisa, en 1912, le bouddhisme comme contre-exemple, pour récuser les définitions théistes de la religion défendues par ses prédécesseurs (H. Spencer,

¹⁰⁰

OLDENBERG (Hermann) - *Le Bouddha : sa vie, sa doctrine, sa communauté* - Paris : Librairie Félix Alcan, 1921- p. 91

G. Frazer et E. Tylor) et établir la désormais célèbre distinction entre le sacré et le profane¹⁰¹.

Les premières sociétés savantes en Asie

Les études bouddhiques ont été également à l'origine de l'apparition et du développement de sociétés savantes qui ont introduit et diffusé le bouddhisme en Occident sous une forme livresque et intellectualisée, et qui se sont d'abord attachées à une étude purement académique du bouddhisme. Elles sont apparues entre la fin du 18^{ème} siècle et le début du 19^{ème} siècle. Elles ont autorisé une approche plus intime et plus profonde au bouddhisme, quoiqu'encore limitée à sa dimension scripturaire. Malgré leur vocation encyclopédique, les premières sociétés savantes n'ont pas toutes été fondées par des universitaires. Certaines reflètent des intérêts d'ordre émotionnel qui n'ont plus rien de scientifique.

La toute première de ces sociétés fut l'*Asiatic Society of Bengal*, fondée à Calcutta en 1784 par un petit groupe d'Occidentaux intéressés, pour des raisons d'ordre mercantile et politique, par l'étude des langues et des moeurs asiatiques.

¹⁰¹

E. Durkheim, *Les formes élémentaires ...* - op. cité. La discussion sur le bouddhisme se trouve aux pp. 41 à 45

Parmi eux, Sir William James (1746-1794), suscita, par son action, le recueil, la traduction et la publication des textes sacrés de l'Inde, et par conséquent des textes bouddhiques. Ces derniers ne furent toutefois publiés en nombre que plus tardivement (environ un siècle plus tard). En 1881, Theodor W. Rhys-Davids (1843-1922), un universitaire orientaliste travaillant sur les ouvrages de la tradition pâli (Therâvâda) créa la *Pâli Text Society* (1881), qui partageait avec son prédécesseur une même vocation encyclopédique et une même façon de collecter les textes sacrés, en collaboration intime avec les religieux indigènes. Bien que près d'un siècle sépare l'*Asiatic Society* de la *Pâli Text Society*, dans l'une comme dans l'autre, on souscrivait à l'idée, communément admise à cette époque, que le bouddhisme du sud était « pur », « athée », « originel », ou « primitif ». On reconnaît cependant à T. Rhys-Davids le mérite d'avoir fait sortir les études bouddhiques des cercles d'érudits et de les avoir rendu accessibles à un public plus large, grâce à un ouvrage essentiel, *Buddhism* (1878) qui fait encore référence aujourd'hui. D'autres sociétés savantes furent créées par la suite, mais leur vocation et leur rôle dans la diffusion du bouddhisme en Occident furent sensiblement différents : elles se consacrèrent non plus à la simple étude du bouddhisme, mais à son expansion en Europe. D'une tradition « scientifique » naquit une tradition apologétique.

CHAPITRE V

EXTENSION DES NOTIONS RELIGIEUSES ORIENTALES AUX CERCLES INTELLECTUELS (19^{ÈME} SIÈCLE)

La vogue orientaliste

La comparaison entre les langues orientales et les langues européennes, qui a débuté au 16^{ème} siècle, et qui a trouvé son plein essor au 19^{ème} siècle, participe de ce que les historiens appellent une « vogue orientaliste »¹⁰². La notion d'orientalisme, dans son acception la plus large, ne se résume pas à la généalogie historico-linguistique que les savants établissent entre l'Inde et l'Europe. Elle recouvre, plus globalement, un mouvement historique multiforme qui a introduit dans l'imaginaire social occidental les symboles et notions religieuses de l'Orient et de l'Extrême-Orient.

Cet intérêt pour l'Orient se caractérise d'abord par un engouement pour les « images » exotiques, qui se manifeste en particulier par la pénétration de thèmes orientaux dans l'art européen au 19^{ème} siècle. Cette influence est

¹⁰²

Bien qu'elle soit apparue depuis plus d'un siècle, la vogue orientaliste est loin d'avoir disparu ni même de s'être affaiblie - Cf. POTTIER (Richard) - « Le corps et l'esprit : la maîtrise du corps » - Histoire des moeurs, T.I - Paris : Gallimard/ Encyclopédie de la Pléiade, 1990 - pp.420 - 421

globalement restée cantonnée à la « sphère esthétique »¹⁰³ de la civilisation occidentale, sans s'accompagner de la diffusion de notions religieuses.

Les principaux agents de l'introduction du bouddhisme en Occident furent, en fait, les cercles savants, et quoiqu'ils leur fussent intimement liés, les mouvements artistiques ne jouèrent qu'un rôle négligeable dans ce domaine.

Lorsque le contenu des études bouddhiques fut connu des cercles d'érudits non spécialistes, les notions religieuses y furent réappropriées par des intellectuels qui, eux mêmes, les retransmirent à un public beaucoup plus large en les vulgarisant. Ces notions, séparées une fois de plus du contexte textuel dans lequel elles puisaient leur sens (à savoir l'exégèse produite historiquement par des générations de moines érudits), furent réinterprétées dans de nouveaux cadres de référence. Ce qu'on constate, c'est que, dans l'imaginaire occidental, les notions bouddhistes, d'abord rationalisées dans les cercles savants, prirent, en se vulgarisant, une coloration irrationnelle. Avant d'examiner les conséquences de ce phénomène, essayons de comprendre quelles en sont les causes.

¹⁰³

Max Weber emploie ce concept dans sa « parenthèse théorique », p. 148. WEBER (Max) - « Parenthèse théorique : le refus du monde, ses orientations et ses degrés » - *Enquête*, Cahiers du CERCOM n°7, juin 1992 - pp 127-179

L'interprétation rationaliste du bouddhisme

Roger-Pol Droit¹⁰⁴, à la suite d'Henri de Lubac, a affirmé l'importance des idées orientales dans la pensée occidentale du 19^{ème} siècle. L'influence des thèmes religieux asiatiques est toutefois restée très localisée. Malgré la généralisation de la « question bouddhique » dans les milieux intellectuels du 19^{ème} siècle, le rôle des thèmes bouddhistes dans la transformation des « visions du monde » occidentales paraît très largement surévalué. L'effet de « préparation » d'un « terrain » intellectuel et social qui a facilité l'introduction, au 20^{ème} siècle, des formes socio-religieuses du bouddhisme, est, en revanche, historiquement avéré¹⁰⁵.

La place des thèmes bouddhistes dans les courants intellectuels européens et dans la philosophie occidentale reste déterminée par les modalités de la réinterprétation dont ils firent l'objet. Au moment où « l'idée indo-européenne » se diffusait dans les salons et dans les académies savantes, la tendance intellectuelle était à la fois au rationalisme et au romantisme.

¹⁰⁴ DROIT (Roger-Pol) - « Les philosophes d'hier face au bouddhisme » - *Le grand Atlas des religions* - Paris, Encyclopaedia Universalis : 1988 - p. 60

¹⁰⁵ Ce qui apparaît clairement à la lecture des ouvrages de H. de Lubac, J. Snelling, B. Wilson, P. Harvey, H. Bechert, etc. *op. cités*.

Certes, de nombreux intellectuels du 19^{ème} siècle ont fait référence au bouddhisme, mais cela ne signifie pas pour autant qu'ils en ont été les promoteurs. Il faut plutôt en conclure que cette religion était dans l'« air du temps ».

Parmi ces auteurs, le plus connu est sans doute Arthur Schopenhauer (1788-1860) qui publie, en 1818, *Le monde comme vérité et comme représentation*. Dans cet ouvrage, qui fait une large place à l'étude des religions, A. Schopenhauer critique l'hindouisme, parce qu'il légitime un système social inégalitaire, tout comme le christianisme, dont le théisme est incompatible avec ses convictions athées. Il fait, en revanche, l'éloge du bouddhisme, dont le « pessimisme éclairé » rejoint ses propres positions. Il faut reconnaître à A. Schopenhauer le mérite d'avoir popularisé certains thèmes bouddhistes¹⁰⁶ et d'avoir assuré leur diffusion auprès d'une *intelligentsia*. Celle-ci était constituée de savants comme Auguste Comte, Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), Friedrich Nietzsche (1844-1900), ou Ernest Renan (1823-1892).

Elle comptait également dans ses rangs des artistes comme Richard Wagner (1813-1883), et surtout des écrivains comme Jules Michelet (1798-1874), Alfred De Vigny (1797-1863), Alphonse de Lamartine (1790-1869) - qui

fit un voyage en Orient en 1833 -, Hippolyte Taine (1828-1893), Edgar Quinet (1803-1875) ou Léon Tolstoï (1828-1910).

L'approche de Schopenhauer est particulièrement marquée par son propre système philosophique de sorte qu'il a réinterprété le bouddhisme en termes nihilistes, excluant par là même toute possibilité de faire sortir cette religion du débat philosophique et, plus prosaïquement, des salons mondains. Il a cependant fait oeuvre de précurseur, car avec lui, certaines notions bouddhistes ont progressivement cessé d'être purement spéculatives et sont devenues, pour certains de ses lecteurs, des ressources symboliques propres à fonder une éthique pratique. E. Conze estime même qu'il fut « le premier [qui] fit connaître à l'Europe le bouddhisme en tant que foi vivante »¹⁰⁷.

Au sein des salons et cercles savants, le bouddhisme générait toutefois des réactions variables, qui allaient de l'enthousiasme à la méfiance, en passant par l'embarras¹⁰⁸. Il est vrai que l'intérêt de ces penseurs pour le bouddhisme était purement intellectuel et portait davantage sur ses fondements philosophiques que sur ses formes culturelles.

106

H. de Lubac, *op. cité*, p. 161

107

E. Conze, *op. cité*, p. 242

108

R-P. Droit, *op. cité*, p. 60 ; H. de Lubac, *op. cité*, pp. 153 - 159

La circulation et l'appropriation de notions philosophiques, qui se trouvaient abstraites de leur contexte proprement religieux (pratiques, rituel, croyances, etc.) permettaient l'adhésion aux postulats philosophiques du bouddhisme, mais l'absence de communalisation¹⁰⁹ religieuse n'autorisait pas encore la conversion proprement dite. C'est ce qui fait dire à Bryan Wilson que le bouddhisme au 19^{ème} siècle était « *an aesthetic object about which a cultivated public should know to engage an amiable conversation* », de sorte qu'il était « *admired but not espoused* »¹¹⁰.

Faut-il voir dans le phénomène d'appropriation du bouddhisme par les intellectuels occidentaux, ce que Weber appelle une « affinité » entre les caractéristiques socioculturelles de cette couche sociale et celles de la religiosité bouddhique ? A ce stade de l'analyse, il est malaisé de répondre. Posons, du moins, à titre d'hypothèse de travail, que l'évolution de la pensée européenne a probablement favorisé une plus grande réceptivité à des idées issues de religions non chrétiennes¹¹¹, alors que, dans le même temps, les contacts culturels avec l'Asie se multipliaient.

¹⁰⁹

Ce concept est emprunté à M. Weber, « Introduction à l'éthique universelle... »- *op. cité*, p. 52.

¹¹⁰

Op. cité, p. 2

¹¹¹

P. Harvey, *op. cité*, p. 352

Les Occidentaux s'attachèrent d'abord à l'idée d'un bouddhisme « pur » ou « originel », qui correspondait, croyaient-ils, à l'exégèse savante de la tradition monastique (en particulier celle du canon pâli des écoles du Therâvâda).

En conséquence, ils se désintéressèrent de la cosmologie, des *jâtaka* (récits des vies antérieures du Bouddha), et de tout ce qui relevait du domaine des croyances et des pratiques populaires (réputées irrationnelles), ou de ce que J. Snelling appelle les « concrétions culturelles »¹¹². Or, selon H. Bechert, ce sont justement ces adaptations locales qui font du bouddhisme une religion « diversifiée en fonction de combinaisons culturelles »¹¹³. En somme, tout ce qui ne relevait pas de la seule doctrine était considéré comme une « altération » de la philosophie bouddhique « originelle »¹¹⁴. Le bouddhisme apparaissait dès lors comme une « religion de la raison », tandis que, par opposition, les religions du livre et au premier chef, le christianisme, étaient rejetées du côté du dogme et de la croyance irrationnelle. Cette approche éminemment réductrice, est inséparable du déclin de l'autorité ecclésiastique qu'on observe au 19^{ème} siècle, et de l'essor corrélatif de l'individualisme et de l'universalisme philosophique.

¹¹²

J. Snelling, *op. cité*, p. 265

¹¹³

H. Bechert, *op. cité*, p. 264

¹¹⁴

H. Bechert, *op. cité*, p. 265

Il faut, en outre, tenir compte de la spécificité sociologique des cercles savants qui ont contribué à élaborer cette image du bouddhisme.

Les courants intellectuels du 19^{ème} siècle, la critique religieuse, le rationalisme et l'humanisme philosophique, ont déterminé, de la part des Européens, une « distanciation » par rapport à la religion et aux églises chrétiennes, ce qui est en rapport avec la laïcisation progressive des institutions. Curieusement, toutefois, cette transformation des mentalités s'est, semble-t-il, accompagnée d'un intérêt croissant, ou même, dans certains cas, d'un manque de distance critique à l'égard des autres religions, en particulier du bouddhisme.

Dans les milieux de la bourgeoisie occidentale et dans les cercles intellectuels, on pensait le déclin du théisme, tout en prônant le développement personnel et l'expérience individuelle comme nouvelles bases de l'adhésion religieuse : ce que Hans-Peter Müller interprète comme une influence du nietzchéisme sur l'individualisme religieux naissant¹¹⁵. Pour les Occidentaux, la tradition Theravâda, préférée en raison de sa prétendue « authenticité », mettait l'accent sur un développement spirituel, de caractère personnel et réfléchi. L'individualisme religieux apparaît cependant dans le bouddhisme comme une

¹¹⁵

MÜLLER (Hans-Peter) - « Morale sociale et conduite de vie de l'individu » - HIRSCHHORN (Monique), COENEN-HUTHER (Jacques) (eds) - *Durkheim et Weber, vers la fin des malentendus ?* - Paris : L'harmattan, 1994 - p. 180

représentation plutôt que comme une réalité empirique, si l'on excepte les pratiques des ermites et des anachorètes.

Selon Louis Dumont, le bouddhisme est une « voie individuelle », comme la plupart des religions de salut indiennes, mais le cheminement spirituel s'y effectue au sein de « groupements »¹¹⁶. L'individualisme bouddhique n'est en fait nullement corrélatif d'un rejet des institutions, car l'obtention du salut passe par l'intégration à une « institution du renoncement »¹¹⁷.

De plus, si l'individualisme religieux occidental, qui est, selon L. Dumont, directement issu du christianisme¹¹⁸, a mené à l'individualisme philosophique, il ne faut pas oublier que celui-ci est inséparable de l'universalisme. En accordant une place prépondérante à la notion de personne, l'individualisme religieux a été un facteur d'innovation sociologique important. Selon R. Pottier, il a permis l'émergence du sujet social en tant que tel, c'est à dire comme un « sujet individuel, non pas en tant qu'entité psychologique, mais en tant que sujet

¹¹⁶ DUMONT (Louis) - *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne* - Paris, Seuil : 1983 - p. 38

¹¹⁷ *Id.*, p. 37

¹¹⁸ L. Dumont, *op. cit.*, p. 84

abstrait et anonyme de droits et de devoirs qui sont posés comme réciproques, ce qui autorise leur objectivation et leur universalisation »¹¹⁹.

Il a, en outre, généré une « distanciation »¹²⁰ du sujet social par rapport à ses allégeances natives, elle même induite, jusqu'à un certain point, par les nouvelles formes de sociabilité, concomitantes à l'urbanisation et au développement d'une économie monétaire (les « fraternités électives » de M. Weber¹²¹), sur lesquelles se sont érigés les grandes religions comme le christianisme et le bouddhisme¹²².

On comprend, dès lors, pourquoi le rejet de l'autorité ecclésiastique, qui est une manifestation d'individualisme, s'est historiquement accompagné d'un intérêt pour les religions non-occidentales. Ce qu'il faut ici souligner, c'est qu'on a critiqué le christianisme et fait l'apologie du bouddhisme au nom d'idées qui sont issues du christianisme et qui sont en grande partie étrangères au bouddhisme.

¹¹⁹ R. Pottier - « Capitalisme, protestantisme et confucianisme » - *op. cité*, p. 15. C'est nous qui soulignons.

¹²⁰ L. Dumont, *op. cité*, p. 40

¹²¹ *The Religion of India - Op. cité*, p. 36

¹²² R. Pottier - « Capitalisme, protestantisme ... » - *op. cité*, p. 15

Bouddhisme « rationnel », bouddhisme « athée »

La tradition du Therāvâda, considérée comme athée et rationnelle fut aussi jugée « adaptée » ou « adaptable » à la mentalité occidentale. Plus tardivement, cette idée a été étendue à toutes les formes du bouddhisme, et elle s'est perpétuée jusqu'à ce jour, tant et si bien qu'on la retrouve exprimée par de nombreux orientalistes, lorsqu'ils cherchent à expliquer la propagation actuelle du bouddhisme en Occident¹²³.

L'hypothèse selon laquelle la dimension « rationnelle » du bouddhisme est à l'origine de son succès en Occident est encore largement partagée, même par les universitaires¹²⁴. Elle suppose l'existence d'une adéquation, voire d'une « symbiose »¹²⁵, entre le bouddhisme et la pensée rationnelle occidentale¹²⁶. Bien entendu, une telle hypothèse est indémontrable, et relève d'une argumentation purement apologétique. Alain Forest, dont la démarche est bien plus rigoureuse, s'est maintes fois élevé contre le raccourci méthodologique qui consiste à

¹²³

A propos de la diffusion actuelle du bouddhisme tibétain, le tibétologue D. Snellgrove affirme d'ailleurs : « Buddhism has thus shown itself adaptable to a whole range of different national cultures throughout most of Asia and it is certainly adaptable in Europe and in America today » SNELLGROVE (David) - *Indo-tibetan Buddhism and their successors* - London : Sérindia, 1989 - p. 517

¹²⁴

E. Conze, *op. cité*, p 19 ; J. Snelling, *op. cité*, p 265 ; et surtout : KOLM (Serge - Christophe) - *Le bonheur-liberté, bouddhisme profond et modernité* - Paris : P.U.F, 1982 - passim.

¹²⁵

SMART (Ninian) - « Western Society and Buddhism »- *The Journal of Oriental Studies*, 2, 1989 - p.47

¹²⁶

LEMOINE (Maurice) - « Mille bouddhas en Dordogne » - CREPU (M), FIGUIER (R) - « Hauts lieux » - *Autrement*, 115, mai 1990 - p.105

affirmer que le bouddhisme serait « naturellement » adapté à ses sociétés d'accueil¹²⁷. En fait, toute circulation de notions et de symboles (religieux ou pas) d'un groupe humain à un autre entraînant leur réinterprétation¹²⁸, il n'est pas étonnant que le bouddhisme ait été réinterprété en termes rationalistes dans une société qui valorise par dessus tout la Raison.

De ce point de vue, la réinterprétation rationaliste des thèmes bouddhistes satisfaisait aux exigences d'une pensée savante a-religieuse, voire antireligieuse. Pour Henri de Lubac « [...] exalté ou méprisé, le bouddhisme devient pratiquement [au 19^{ème} siècle] une machine de guerre dirigée contre la foi traditionnelle »¹²⁹. Il reconnaît, cependant, que le bouddhisme a joué un rôle secondaire dans le phénomène d'incroyance en Occident¹³⁰. Effectivement, l'athéisme européen précède largement l'introduction de cette religion en Occident.

¹²⁷

A. Forest, *Bouddhismes et sociétés asiatiques ...* - op. cité, p. 11. On peut toutefois considérer qu'il existe des contextes socio-religieux plus favorables que d'autres à la diffusion du bouddhisme, et notamment ceux favorables au polythéisme.

¹²⁸

A propos du concept de réinterprétation, voir : HERSKOVITS (Melville, J) (ed) - *Acculturation, the Study of Culture Contacts* - Gloucester : Peter Smith, 1958 - 155p ; BASTIDE (Roger) - *Anthropologie appliquée* - Paris : Payot, 1971 - 244p & *Id, ibid - Le prochain et le lointain* - Paris : Cujas, 1970 - 301p

¹²⁹

Op. cité, p. 172

¹³⁰

Id, p. 153

L'assimilation du bouddhisme à une doctrine « athée », qui avait été introduite par les jésuites, s'était déjà généralisée dans les milieux intellectuels, et cette idée fut par la suite véhiculée par les orientalistes.

Objectivement, c'est une idée fausse, car contrairement à l'athéisme, le bouddhisme ne professe pas que « c'est l'homme qui crée ses dieux »¹³¹. Dans un des textes sacrés du bouddhisme, le *Majjhimâ-nikâya*, le Bouddha Çakyamuni, questionné sur l'existence des dieux (skrt : *deva*) répondait :

« C'est une chose connue de moi de façon certaine, il existe des Deva. [...] Si [un maître] interrogé répond qu'il existe des Deva ou s'il vous dit : "c'est une chose connue de façon certaine, connue de moi", c'est bien à cette conclusion qu'arriveront les hommes intelligents »¹³²

Il est vrai, cependant, que la doctrine bouddhique ne divinise pas le bouddha et qu'elle lui accorde un statut supérieur à celui des dieux, puisque seul un être humain est capable d'accéder à l'éveil et à l'omniscience. Pour le bouddhisme savant, comme le souligne Emmanuel Guillon, « la croyance aux dieux est dérisoire »¹³³ en vertu de la supériorité du *dharmā* sur toute autre voie de salut et c'est sans doute ce rapport singulier au divin qui se trouve à l'origine

¹³¹ LECORRE (René) - « L'athéisme » - CLEVENOT (Michel) (ed) - *L'état des religions dans le monde* - Paris, 1987 - p. 493

¹³² COOMARASWAMY (A, K), HORNER (I, B) (eds) - *La pensée de Gotama, le bouddha* - Puiseux : Pradès, 1987 - pp. 183 - 184 (1ère édition New York : Corêa & Cie, 1949)

¹³³ GUILLON (Emmanuel) - *Les philosophies bouddhistes* - Paris : P.U.F, 1994 - p 125

du « mythe » d'un athéisme bouddhique. La tradition populaire, quant à elle, fait peu de cas des spéculations philosophiques : ses pratiques « relève[nt] » selon R. Pottier « davantage de la foi que de la compréhension rationnelle »¹³⁴. En définitive, le bouddhisme n'est pas une religion athée, mais, bien au contraire, une religion qui admet, selon E. Conze, une « tolérance polythéiste »¹³⁵, ce qui autorise d'ailleurs, plus facilement que dans d'autres religions, de possibles réinterprétations.

De plus, l'utilisation du bouddhisme à des fins rationalistes dans la polémique anti-théologique présente des aspects quelque peu contradictoires. Le bouddhisme continue à être pensé, non pas pour lui-même, mais par référence au christianisme. Le Bouddha est, par exemple, décrit par Edgar Quinet comme le « Christ athée de l'Inde » (1842), ou par Ernest Renan comme le fondateur de « l'Église du nihilisme » (1851), bien que pour certains philosophes, il se caractérise également par sa « froideur » (Nietzsche), ou par son athéisme « pessimiste » (Schopenhauer). En fait, la réinterprétation « rationaliste » des notions bouddhistes débouche non pas sur une appréciation objective de leur signification historique, sociologique ou philosophique, mais plutôt sur un

¹³⁴ « Introduction à la connaissance... » - *op. cité*, p 9

¹³⁵ *Op. cité*, p.48

discours apologétique : le bouddhisme apparaît comme une « meilleure » religion que le christianisme.

La même attitude est sous-jacente à l'idée que l'Inde, et par conséquent ses religions, auraient conservé une « pureté originelle » perdue par l'Occident. Aussi rationalisée qu'elle fût, l'image de l'Orient que véhiculait ce courant d'idées était donc toute chargée d'affectivité, et le bouddhisme était valorisé davantage pour des motifs d'ordre émotionnel (ou idéologique), qu'en vertu de sa supposée rationalité. Lorsqu'on s'extasiait sur l'« authenticité » et la « pureté » du bouddhisme, on admirait en réalité inconsciemment la forme transfigurée qu'il prenait dans la réinterprétation en termes positivistes qu'en donnait l'Occident. A l'approche « rationaliste », par définition antireligieuse, s'associait par conséquent un discours apologétique, proche en fait d'une tradition romantique et d'une tradition humaniste qui se caractérisaient l'une et l'autre par une véritable « fascination » envers les religions¹³⁶.

L'interprétation romantique du bouddhisme

L'enthousiasme romantique pour l'Orient (l'Inde, mais aussi l'Égypte), qui a des ressorts essentiellement émotionnels ou esthétiques, et qui est donc

¹³⁶

WILLAIME (Jean-Pierre) - *Sociologie des religions* - Paris, P.U.F : 1995 - p. 7

fondièrement étranger à la rationalité positiviste, a précédé et facilité l'introduction des religions orientales dans l'imaginaire occidental.

Quant à l'orientalisme savant, il s'est développé selon deux grands axes de recherche : la civilisation « aryenne » ou « indo-européenne », localisée en Asie, et la civilisation « sémitique » originaire du Proche et du Moyen-Orient¹³⁷. A ces deux objets géographiquement et culturellement distincts correspondaient deux approches intellectuelles spécifiques.

Dans les travaux des indianistes et des bouddhologues, notamment ceux de Max Müller, l'étude de l'Inde et de ses religions se fit généralement sur un mode « rationaliste ». Les recherches sur les peuples « sémitiques », dont Ernest Renan, grand admirateur et fervent lecteur de M. Müller, fut la figure la plus illustre, se situaient davantage, malgré une méthodologie commune, dans le registre de l'affectivité.

Cette opposition n'a cependant rien d'absolu : il y eut des tentatives de « rationalisation » des religions sémitiques¹³⁸, et réciproquement, l'approche des religions « indo-européennes » s'est faite parfois sur le mode émotionnel.

¹³⁷

OLENDER (Maurice) - « Aryens et sémites dans les savoirs du 19^{ème} siècle » - *Le grand Atlas des religions* - Paris, Encyclopaedia Universalis : 1988 - pp. 52-53

¹³⁸

M. Olender parle de tentatives d'« aryisation » des religions sémites, et même du christianisme ; *op cité*, p. 53

Ce qui paraît, à cet égard, caractériser l'approche du bouddhisme, c'est qu'elle prend appui sur un mode d'interprétation rationaliste pour développer une argumentation dont l'efficacité repose sur sa capacité à satisfaire des besoins qui sont, en réalité, d'ordre émotionnel. C'est ce qui explique que le bouddhisme ait pu être considéré alternativement, ou parfois simultanément, soit comme une religion de l'inaction et de la contemplation (par les voyageurs qui furent en contact avec les moines), soit comme une « philosophie du néant » (par les émules de Schopenhauer), soit encore comme une doctrine « matérialiste », (par les athées positivistes), soit enfin, comme une ascèse mystique, (par les apologistes les plus enthousiastes)¹³⁹.

La coexistence de tendances rationalistes et romantiques dans les interprétations du bouddhisme s'inscrit dans un contexte sociologique plus large, qui a facilité la diffusion de cette religion : celui du « retour » (à première vue paradoxal) de la pensée magique, dans un Occident où la Raison et la Science s'imposaient comme deux des idéologies les plus légitimes.

¹³⁹H. de Lubac, *op. cité*, pp. 155 - 159

CHAPITRE VI

LE BOUDDHISME ET L' « IRRATIONNEL » DANS LA SECONDE MOITIÉ DU 19^{ÈME} SIÈCLE

Sécularisation et vicissitudes historiques des croyances religieuses

Le rationalisme et la laïcisation de la société, sont, en partie, à l'origine du développement de l'incroyance religieuse en Europe. Ce phénomène a surtout concerné les milieux bourgeois et urbains : la société rurale, fortement attachée à ses traditions, a longtemps été rétive au changement religieux¹⁴⁰. C'est pourtant au sein des milieux intellectuels que sont réapparues des manifestations d' « irrationalité », telles que la foi dans les religions établies (malgré l'influence des courants anticléricaux), ou parfois l'adhésion à d'autres types de croyances, bien moins « légitimes ». On assiste donc, au 19^{ème} siècle, à un « retour » de la pensée magique¹⁴¹.

Ce phénomène est apparemment paradoxal, puisqu'il apparaît dans une société qui se « sécularisait ». Il est courant, en effet, de rattacher le phénomène d'incroyance à celui de la sécularisation. La plupart des sociologues des

¹⁴⁰

R. Bastide, *Le prochain et le lointain - op.cité*, p. 257 ; HERVIEU-LEGER (Danièle) - « Sécularité et renouveau religieux : quelques éléments sur les transformations du champ religieux en France » - *The Journal of Oriental Studies*, 2, 1989 - pp 30-31; entre autres...

¹⁴¹

Ce phénomène a été longuement décrit dans l'ouvrage : LAPLANTINE (François), MARTIN (J-B)(eds) - *Le défi magique : ésotérisme, occultisme, spiritisme* - Lyon : P.U.L, 1994 - 337 p (volume 1).

religions semblent s'accorder sur le fait que cette « perte d'emprise de la religion sur la société [occidentale] globale »¹⁴², est un processus complexe qui renvoie à des causes multiples.

Dans l'optique durkheimienne, la sécularisation est en grande partie due à l'influence de facteurs extrinsèques à la religion, qui sont de nature sociologique, et qui ont favorisé le passage d'un type de société « holiste » (traditionnelle) à un type de société « sériel » ou « différencié » (industrielle). Selon E. Durkheim, la religion, qui est « une chose éminemment sociale »¹⁴³, est une institution à laquelle échoit un rôle d'intégration à la fois morale¹⁴⁴ et sociale¹⁴⁵. Dans cette optique, la différenciation sociale serait, selon H.P Müller, « l'élément central [...] du développement de la société moderne [c'est à dire : sécularisée] »¹⁴⁶. Mais elle se trouve aussi à l'origine du déclin des croyances collectives parce qu'elle induit deux effets : l'affranchissement des institutions sociales de la religion, qui

¹⁴² BAUBEROT (Jean) - « La sécularisation » - *Le grand Atlas des religions* - Paris, Encyclopaedia Universalis : 1988 - p.16 ; ce thème, un des plus centraux des problématiques en sociologie des religions, a été traité par de nombreux auteurs actuels comme A. Piette, J-P. Willaime, D. Hervieu Léger, mais aussi par d'autres grands noms de la sociologie religieuse française, comme G. Lebras, H. Deroche, E. Poulat, ...

¹⁴³ E. Durkheim, *Les formes élémentaires ...* - *op. cité*, p. 13

¹⁴⁴ H.P Müller, *op. cité*, p. 170

¹⁴⁵ Cf. : la lecture que fait H. Desroche de l'oeuvre de Durkheim. DESROCHE (Henri) - *Sociologies religieuses* - Paris : P.U.F, 1968 - passim

¹⁴⁶ *Op. cité*, p. 168

les englobait auparavant¹⁴⁷, et l'émergence de conduites individualistes¹⁴⁸, dans le sens où elles sont « désintégrantées » ou, plus précisément, « anomiques »¹⁴⁹. De fait, dans les sociétés « complexes » ou « différenciées », les fondements de la religion et l'institution religieuse elle-même, ne contribuent plus essentiellement à la reproduction de l'ordre social¹⁵⁰.

On trouve aussi, dans l'oeuvre de M. Weber, une certaine idée de la différenciation sociale¹⁵¹. Mais les webériens ont surtout retenu les réflexions de cet auteur sur le rôle de la religion dans le processus de « désenchantement du monde »¹⁵². Le christianisme, en prônant, sous sa forme protestante, une religiosité « mondaine » et « active »¹⁵³, aurait favorisé la rationalisation des conduites sociales et celle des visions du monde¹⁵⁴, ce qui aurait eu pour

¹⁴⁷ BLANQUART (Paul) - « Le religieux : un nouvel enjeu stratégique » - CLEVENOT (Michel) ed. - *L'état des religions dans le monde* - 1987 - p. 14

¹⁴⁸ MOSCOVICI (Serge) - *La machine à faire des dieux* - Paris, Fayard : 1988 - p. 57

¹⁴⁹ A propos du concept d'« anomie » : DURKHEIM (Émile) - *Le suicide*, cinquième édition - Paris, P.U.F : 1990 - p 281 (1930 pour la première édition)

¹⁵⁰ Entre autres : R. Lecorre, *op. cité*, p 493 ; D. Hervieu-léger - « Sécularité et renouveau religieux ... » - *op. cité*, pp 30-31

¹⁵¹ H.P Müller, *op. cité*, p. 171

¹⁵² Notamment chez : BERGER (Peter) - *La religion dans la conscience moderne* - Paris : Le Centurion, 1971 - p. 134 ; *Id* - *La rumeur de Dieu, signes actuels du surnaturel* - Paris : Le Centurion, 1972 - p. 171

¹⁵³ Cette discussion sera approfondie dans un chapitre ultérieur.

¹⁵⁴ M. Weber, « Introduction à l'éthique.... » - *op. cité*, pp 45 - 46, 55 - 56 & 63

conséquence de restreindre l'emprise, dite « traditionnelle »¹⁵⁵, de la pensée religieuse.

La notion de « sécularisation » renvoie, donc, sous un certain rapport, aux idées de « rationalisation » et d' « individualisme ».

Les faits historiques montrent toutefois que les phénomènes qu'on interprète en termes de sécularisation n'impliquent pas nécessairement l'« incroyance ». André Rousseau a montré, à la suite d'autres sociologues, que la sécularisation constituait davantage un projet, reflétant une idéologie positiviste et évolutionniste, qu'un fait empirique¹⁵⁶.

Les théories de la sécularisation ont quelquefois mené au diagnostic de la « disparition » du religieux, et, par extension, de toute forme de croyance irrationnelle. Le problème vient de ce qu'elles ont été établies sur la seule observation des vicissitudes du christianisme européen. A titre d'exemple, lorsque Henri Desroche utilise les termes de « déconfessionnalisation » ou de « décléricalisation » et de « déthéologisation »¹⁵⁷, il s'inspire des travaux de Gabriel Lebras, qui constatait l'effondrement numérique du clergé et

¹⁵⁵ M. Weber, « Introduction à l'éthique.... » - *op. cité*, p. 41

¹⁵⁶ ROUSSEAU (André) - « La sociologie européenne de la religion ou l'avenir de quelques illusions » - HOUTARD (François) ed. - *Ruptures sociales et religion* - Paris : L'Harmattan, 1992 - pp. 215-235

¹⁵⁷ H. Desroche, *op. cité*, p. 27

l'affaiblissement progressif des pratiques religieuses chrétiennes. De plus, comme l'a noté A. Rousseau, il existe dans la sociologie des religions une tendance à assimiler le « désenchantement du monde » qu'évoque M. Weber à une « philosophie de l'histoire » ou à une « loi de l'évolution »¹⁵⁸, de sorte que l'hypothèse de la sécularisation a été établie comme un *quasi-paradigme*¹⁵⁹. En réalité, le concept de « sécularisation » n'est pas généralisable a priori, et n'est transposable à d'autres contextes socio-religieux qu'à certaines conditions épistémologiques¹⁶⁰.

La thèse de la « perte » du religieux est donc discutable. Certes, l'« effacement de la civilisation paroissiale »¹⁶¹ est corrélatif du « rétrécissement de l'influence des institutions [religieuses] »¹⁶², et du déclin de l'autorité et du crédit social dont elles bénéficiaient auparavant¹⁶³. C'est ce qui a fait croire à un

¹⁵⁸

A. Rousseau, *op. cité*, p. 222

¹⁵⁹

Les sociologues des religions tendent actuellement à se démarquer de cette tendance, en insistant sur le caractère « paradigmatique » de l'idée de sécularisation. Cf. D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, *op. cité*, p. 89 ; J-P Willaime, *La sociologie des religions*, *op. cité*, p.9

¹⁶⁰

Le contexte de l'Asie colonisée et industrialisée où ont « survécu » et se sont fortement revivifiées les traditions religieuses locales illustre, à ce titre, les limites de cette théorie. Cf. : THIERRY (Solange) - « Tendances du bouddhisme contemporain en Thaïlande » - FOREST (Alain), KATO (Eiichi), VANDERMEERSCH (Léon) (eds) - *Bouddhismes et sociétés asiatiques...op. cité* - pp. 163 -172.

¹⁶¹

D. Hervieu - Léger, « Sécularité et renouveau religieux » - *op. cité*, p. 31

¹⁶²

A. Rousseau, *op. cité*, p. 216

¹⁶³

ACQUAVIVA (Sabino), PACE (Enzo) - *La sociologie des religions* - Paris : le Cerf, 1994 - p12. Le thème a été traité par un grand nombre de sociologues des religions, dont P. Berger, A. Rousseau, D. Hervieu - léger, J-P Willaime, J. Séguy, J. Baubérot, F-A Isambert, etc.

« rétrécissement du champ religieux »¹⁶⁴, voire même à une « sortie de la religion »¹⁶⁵. L'assimilation du religieux à ses seules manifestations « légitimes » ou institutionnelles, celles-là même qui se « sécularisaient »¹⁶⁶, procède cependant d'un réductionnisme qui, comme l'a montré, à diverses reprises, D. Hervieu-léger¹⁶⁷, échoue à interpréter un phénomène concomitant : le « réploiement » ou l'« expansion » du religieux hors du cadre de ses manifestations institutionnelles.

Le constat de la vitalité, voire même de l'« effervescence » du champ religieux, dès le début de la sécularisation, conduit la grande majorité des sociologues des religions à s'accorder sur l'hypothèse d'une « recomposition permanente » des formes de la religiosité, qui n'est nullement assimilable à une disparition¹⁶⁸.

Dès le 16^{ème} siècle, le champ religieux, qui fut longtemps « monopolisé » par l'Église chrétienne, s'est ouvert progressivement au pluralisme, alors que

¹⁶⁴ D. Hervieu - léger, « Sécularité et renouveau religieux » - *op. cité*, p 31

¹⁶⁵ CHAMPION (Françoise) - « Religieux flottant, éclectisme et syncrétismes » - in: DELUMEAU (Jean) (ed) - *Le fait religieux* - Paris : Fayard, 1994 - p. 762

¹⁶⁶ HERVIEU-LEGER (Danièle) - *La religion pour mémoire* - Paris : le Cerf, 1993 - p. 78 ; J. Baubérot, *op. cité*, p. 16

¹⁶⁷ HERVIEU-LEGER (Danièle) - « Tradition, Innovation and Modernity : research notes », *Social Compass* -36, 1, 1989 -pp71-81 & *Id.*, - *La religion pour mémoire* - Paris : le Cerf, 1993 - p. 33

¹⁶⁸ F. Laplantine, LAPLANTINE (François), MARTIN (J-B) (eds) - *Corps, religion, société* - Lyon : Presses Universitaires de Lyon, 1991- p. 12.

l'ethos occidental s'acheminait petit à petit vers une idéologie individualiste-universaliste.

Le pluralisme religieux s'est d'abord développé timidement, sous la forme de « mouvements religieux » qui sont apparus au sein de l'Église. Puis, entre le 16^{ème} et le 19^{ème} siècle, le retour du mysticisme et le développement d'un ésotérisme occidental, qui constituaient tous deux des courants en marge de l'orthodoxie chrétienne, ont contribué à rendre une légitimité à la magie.

Le « retour » de la pensée magique

La littérature ethnologique témoigne de l'universalité du phénomène magique, bien qu'il se manifeste, à travers le monde, sous les formes les plus diverses. Mais plutôt que son universalité, c'est sa permanence au cours de l'Histoire, même dans les sociétés industrielles, qui est remarquable.

Comment interpréter ce phénomène ? Les ethnologues de terrain connaissent bien la difficulté qu'il y a à distinguer ce qui relève d'une part, de la « magie » et d'autre part, de la « religion ». La distinction qu'opèrent les sociologues entre ces deux concepts alimente, depuis près d'un siècle, d'importants débats car elle soulève le problème de leur définition. Ce qui est intéressant, c'est que cette distinction est propre à l'histoire religieuse de l'Occident. En Asie, la magie et la religion se confondent. En Europe, en

revanche, les faits historiques montrent que les religions instituées ont manifesté une hostilité perpétuelle à l'égard des autres formes de croyance, qui ont été qualifiées de « magiques »¹⁶⁹.

Le caractère exclusif du christianisme (qu'il a hérité du judaïsme), ainsi que son organisation de type bureaucratique ont contribué à l'existence d'une « administration » rationnelle du sacré (selon l'expression de Mauss et Hubert).

Le contrôle et la régulation, par le clergé, des croyances, par l'intermédiaire de l'éthique, interdisaient à la fois l'exercice de pratiques magiques, et la pénétration d'influences non chrétiennes dans l'imaginaire religieux. Avec la perte du pouvoir social de l'Église, tout se passe comme si le sacré avait cessé d'être contrôlé, de sorte que le sentiment religieux a désormais pu s'exprimer à travers des formes non chrétiennes. La sécularisation n'a pas donc éradiqué les croyances irrationnelles ; bien au contraire, d'une certaine façon, elle a permis leur revitalisation.

Pour C. Lévi-strauss¹⁷⁰ et R. Boudon¹⁷¹, la pensée magique est de même nature dans les sociétés préindustrielles et dans les sociétés industrielles, et,

¹⁶⁹ WEBER (Max) - « L'épanouissement de l'esprit capitaliste » - *Enquête, op. cité* - p. 108

¹⁷⁰ LEVI-STRAUSS (Claude) - « Le sorcier et sa magie » - *Anthropologie structurale, seconde édition* - Paris : Plon, 1974- pp191 - 212

¹⁷¹ BOUDON (Raymond) - « Durkheim et Weber : convergences de méthode » - HIRSCHHORN (Monique), COENEN-HUTHER (Jacques) (eds) - *Durkheim et Weber, ...op cité*, pp.106 - 107

pour s'exercer, elle a essentiellement besoin d'être socialement légitimée. M. Weber a souligné, de son côté, le rôle essentiel qu'ont joué les intellectuels et les bourgeois dans l'évolution des formes de la religiosité¹⁷². Ce sont ces intellectuels qui, dès l'époque de la Renaissance, ont rendu sa légitimité à la pensée magique en Europe. Comme le suggère R. Boudon :

« Les humanistes du 16^{ème} siècle cherchent à manifester leur « modernité » par une rupture avec l'aristotélisme, une doctrine associée à un Moyen Âge dépassé. Ils lancent alors la vogue du néoplatonisme, une philosophie beaucoup plus accueillante aux explications du monde à partir de forces mystérieuses »¹⁷³

C'est donc à juste titre qu'il écrit :

« La bouffée d' « irrationalisme », de magie et de sorcellerie qui apparaît dans l'Europe du 16^{ème} siècle pour se prolonger jusqu'au milieu du 18^{ème} siècle, [a été] localisée dans la partie la plus moderne du continent [européen] »¹⁷⁴

Bien qu'ayant recouvré un semblant de légitimité, la pensée magique, selon Jean-Louis Schelgel, restait malgré tout, selon J-L Schlegel, dans l'ombre du rationalisme qui avait déjà renvoyé du côté de la superstition les croyances

¹⁷² « Introduction à l'éthique ... » - *op. cité*, pp. 39 & 45

¹⁷³ R. Boudon, *op. cité*, p. 111

¹⁷⁴ R. Boudon, *ibid.*

proprement religieuses¹⁷⁵, pourtant considérées comme plus « rationnelles » que les croyances magiques¹⁷⁶.

A la fin du 18^{ème} siècle, le romantisme, creuset intellectuel de la reviviscence de la pensée magique, prône une « quête de l'Un » : comme l'a montré A. Faivre, il contribue de fait à la résurgence de traditions intellectuelles qui sont à la recherche d'« une sagesse ancienne et universelle »¹⁷⁷, mais aussi à l'apparition de courants tels que l'occultisme, le spiritisme et une forme « moderne » de l'ésotérisme. Le retour de ces savoirs totalisants à tendance magique, que l'on peut qualifier de « holistes », correspond aussi à la reformulation du lien entre foi et connaissance¹⁷⁸, battu en brèche par le rationalisme et le positivisme. Durant la seconde moitié du 19^{ème} siècle, ce substrat magique fut bien plus favorable à la diffusion du bouddhisme que ne le fut la pensée scientifique. Malgré une légitimation rationaliste, le bouddhisme s'inscrit dans l'imaginaire religieux de l'Occident. C'est, en effet, par l'intermédiaire du christianisme « libéral » et de l'ésotérisme occidental, qu'il fut promu et implanté en Occident.

¹⁷⁵ Cf. SIRONNEAU (Jean-Pierre) - « La foi chrétienne et la science » - *Sciences Humaines*, 53, août-sept 1995 - p. 26

¹⁷⁶ SCHLEGEL (Jean-Louis) - *Religions à la carte* - Paris : Hachette, 1995 - p. 31

¹⁷⁷ FAIVRE (Antoine) - *L'ésotérisme* - Paris : P.U.F, 1992 - p. 86

¹⁷⁸ *Id*, p. 31

Le transcendantalisme américain

Le bouddhisme pénètre tout d'abord le champ religieux par l'intermédiaire du christianisme, dans une frange très spécifique de la population religieuse. Les premiers Occidentaux à s'approprier des notions religieuses bouddhiques comme objets de foi furent des intellectuels chrétiens « libéraux ». Ils appartenaient au mouvement « unitariste », fondé en 1774, qui est une ramification de l'Église anglicane. La doctrine unitariste trouve son origine dans un pamphlet publié au 16^{ème} siècle, dans lequel Michel Sorvet (1511-1555) remettait en cause la doctrine de la Sainte Trinité, et dans lequel il prônait une vision « unitaire » du divin (d'où le nom de ce mouvement). Cette idée fut reprise au 19^{ème} siècle par deux Américains, le poète et essayiste Ralf Waldo Emerson (1803-1882), et l'écrivain Henry David Thoreau (1817-1862) qui sont les fondateurs du mouvement « transcendantaliste » de Nouvelle-Angleterre. Celui-ci se présente comme une synthèse entre l'unitarisme anglican et des influences philosophico-religieuses orientales, notamment bouddhistes. Il est à peine nécessaire de préciser que le « transcendantalisme » d'Emerson et de Thoreau ne doit rien à la philosophie d'Emmanuel Kant, qui est une réflexion critique sur les fondements du savoir et de la morale. Bien au contraire, il consiste en une approche intuitive de la connaissance, et en une quête immédiate et mystique du divin.

Comme de nombreux mouvements religieux du 19^{ème} siècle, le transcendantalisme américain réintroduit une vision holiste du monde, ce qui le rapproche sans doute des religions orientales, mais il n'a guère emprunté à celles-ci (et en particulier au bouddhisme) que quelques concepts de base, qui prennent place à l'intérieur d'une synthèse religieuse originale, à dominante nettement chrétienne.

Réapparition d'une apologétique chrétienne

Dans le même temps, les missionnaires chrétiens sont à l'origine des premières synthèses sur le bouddhisme, destinées à un très large public. L'un d'entre eux, R. Spence Hardy publie, en 1852, un *Manual of Buddhism*, qui est peut être le plus ancien des ouvrages de vulgarisation sur le bouddhisme, écrit par un occidental. Le ton de R. Hardy est élogieux, à la manière romantique, quoique son propos se veuille objectif, sur le mode positiviste. Comme tous les auteurs de l'époque, il juge le bouddhisme en fonction du christianisme. Dans son ouvrage intitulé *Life and Legend of Gautama, the Buddha of the Burmese* (1858), le Révérent Bigandet, tout aussi fasciné par le bouddhisme, se fait le porte parole du « génie birman » puisqu'à la suite de ses interlocuteurs

indigènes, il affirme que le bouddhisme birman possède « le caractère originel du bouddhisme primitif »¹⁷⁹.

Au moment de la rédaction de leurs oeuvres, R. Hardy et P. Bigandet vivent en Asie. Leurs travaux sont l'aboutissement d'une collaboration intime avec les moines theravâdin du Sri Lanka et de Birmanie. Ils sont aussi le fruit d'une érudition qu'ils retirent de la lecture des publications universitaires et des récits de mission. Bien que le caractère théocentrique du comparatisme religieux disparaisse au profit d'une apologie, le propos des missionnaires n'est pas véritablement oecuménique. Il illustre surtout la perméabilité culturelle dont ils font preuve au contact des populations locales, ce que G. Balandier appelle le phénomène d'« imprégnation continue »¹⁸⁰, et l'influence des grandes idéologies telles que le romantisme et le positivisme, qui pénètrent et transforment progressivement leur culture religieuse.

Le premier ouvrage apologétique dont l'impact soit historiquement saisissable n'a pourtant pas été l'oeuvre d'un religieux. Un journaliste américain, Edwin Arnold (1832-1904), publie, en 1879, un poème en huit livres intitulé *The Light of Asia*, tout particulièrement destiné à des lecteurs occidentaux, et qui

¹⁷⁹

BIGANDET (P. Right, Rev.) - *The Life or Legend of Gautama, the Buddha of the Burmese with annotations*, 4^{ème} édition - London : Kegan Paul, Trench, Trübner & Co, 1914-p X (première édition : 1858)

¹⁸⁰

BALANDIER (Georges) - *Afrique ambiguë* - Paris : Plon, 1957 - p. 9

peut effectivement être vu comme le « déclencheur » des premières conversions, si l'on considère le nombre considérable d'adeptes occidentaux qui se sont réclamés de son oeuvre et qui ont mentionné son influence. Comme les missionnaires, E. Arnold s'inspire à la fois de sources bibliographiques occidentales et de sa propre expérience sur le terrain. Mais au cours de son voyage, qui le mène en Inde, sur le site de *Bodh Gaya* (lieu supposé de l'illumination du Bouddha), puis au Sri Lanka et au Japon, il constate que les lieux sacrés du bouddhisme sont quelque peu laissés à l'abandon, ce qui motive en partie la rédaction de son oeuvre. Son propos ne vise donc pas seulement à diffuser le message du bouddhisme en Occident : il se présente surtout comme un acte de militantisme pour la restauration de cette religion sur son propre sol. Les premiers Occidentaux convertis manifestèrent le même souci.

L'ésotérisme occidental et le bouddhisme

Françoise Champion fait une nette distinction entre le développement de courants ésotériques et l'introduction des religions orientales en Occident : celles-ci auraient été principalement diffusées par l'intermédiaire de la littérature romantique, de la philosophie et de quelques rares mouvements religieux¹⁸¹.

¹⁸¹

CHAMPION (Françoise) - « Religieux flottant, éclectisme et syncrétismes » - *op. cité*, p. 759.

S'agissant de l'importation du bouddhisme, elle suggère donc que le rôle de l'ésotérisme occidental a été mineur¹⁸², puisqu'il aurait été restreint à l'activité d'importation effectuée par une seule société savante : la société théosophique. D'autres auteurs, comme F. Laplantine¹⁸³ ou J.F Mayer¹⁸⁴, souscrivent, quant à eux, à l'idée qu'il existe un lien intime entre l'ésotérisme occidental, essentiellement sous ses formes « modernes », et le bouddhisme. Il apparaît, en fait, que l'ésotérisme occidental a joué un rôle de « filtre déformant » en contribuant grandement à la construction d'une nouvelle image du bouddhisme en Occident.

Certains mouvements ésotériques occidentaux du 19^{ème} siècle ont favorisé l'émergence d'un syncrétisme qui mêlait les idéologies rationalistes et les traditions religieuses orientales¹⁸⁵, au sein d'un courant qu'A. Faivre nomme « Gnose et science »¹⁸⁶ et qu'A. Piette appelle « Science et transcendance »¹⁸⁷. Pour le premier, c'est l'union des « savoirs gnostiques » et des connaissances scientifiques qui est à l'origine de la coloration « rationnelle » des discours

¹⁸² *Id, ibid.*

¹⁸³ LAPLANTINE (François), MARTIN (J-B)(eds) - *Le défi magique...* - *op. cité*, pp 8-9.

¹⁸⁴ MAYER (Jean-François) - « L'introduction des mouvements religieux orientaux en Occident : l'exemple de la suisse » - *The Journal of Oriental Studies*, 2, 1989 - pp20-26.

¹⁸⁵ PIETTE (Albert) - *Les religiosités séculières* - Paris : P.U.F, 1993 - p. 107

¹⁸⁶ *L'ésotérisme, op. cité*, p.104

¹⁸⁷ *Les religiosités séculières*, p. 85

ésotériques, et de l'apparition de dérives « irrationnelles » dans la pensée scientifique (comme par exemple, la parapsychologie de M.Dessoir en 1899). Le second suggère, quant à lui, que ces courants ont surtout permis de légitimer des croyances irrationnelles à travers des thèmes idéologiques, qui ont été notamment empruntés au scientisme¹⁸⁸.

Le terme de « gnose » a aussi été utilisé par M.Weber dans une acception toute différente de celle des historiens, pour qui il n'y a de gnose que chrétienne. Or, ce concept recouvre, selon M.Weber, toutes les formes de salut qui sont fondées sur l'érudition, comme celles de certains mouvements religieux asiatiques, et plus particulièrement du bouddhisme¹⁸⁹. A. Faivre a récemment proposé une définition similaire. Selon lui, la gnose n'est pas le « gnosticisme » (le courant chrétien), mais plus généralement, « une forme d'herméneutique [qui] permet d'accéder à un mode de connaissance particulier, [un] savoir totalisant [qui] abolit la distinction entre foi et connaissance [et qui est] supposée posséder une fonction sotériologique »¹⁹⁰. C'est donc par l'intermédiaire de courants ésotériques « gnostiques », que le bouddhisme est (re)devenu une

188

A. Piette, *Les religiosités séculières...* - op. cité, p 97

189

M. Weber, *The Religion of India* - op. cité, p 250

190

A. Faivre, op. cité, pp 30 - 31

doctrine religieuse, alors qu'il était jusqu'ici une « philosophie », et qu'il a retrouvé le statut d'éthique religieuse qu'il revêt pour les bouddhistes asiatiques.

La société théosophique

Les mouvements ésotériques occidentaux qui sont apparus au sein du christianisme témoignent d'une certaine liberté de pensée par rapport au dogme religieux : ils résultent, au même titre que la science, de l'affranchissement dès le Moyen Âge, du savoir savant par rapport à la religion officielle¹⁹¹.

La société théosophique fait partie des nombreux courants « irrationnels » qui ont fleuri au 19^{ème} siècle, et qui se réclament directement des traditions ésotériques du 16^{ème} siècle. Malgré son appellation, la société théosophique ne s'inscrit pas dans la continuité de la Théosophie de Jacob Böhme (1575-1624). Elle participe plutôt du syncrétisme entre le scientisme et l'ésotérisme tel qu'il s'est développé dans la seconde moitié du 19^{ème} siècle.

Fondée en 1875 à New York par un journaliste américain, Henry Olcott (1832-1906) et une médium russe, Helena P. Blavatsky (1831-1891), la société théosophique a hérité de l'ésotérisme la recherche de « vérités universelles » réservées et secrètes. Sa doctrine se présente comme une synthèse entre les

¹⁹¹

A. Faivre, *op.cité*, p. 8

courants ésotériques contemporains (comme l'occultisme), les idéologies rationalistes (essentiellement le scientisme) et les religions orientales. Le projet théosophique est l'établissement d'une « convergence universelle des religions » et des sciences, dans le cadre d'une association qui s'affirme comme une « fraternité universelle »¹⁹².

Ses membres voulaient, en effet, s'appliquer à une étude de toutes les religions, de toutes les philosophies et de toutes les sciences. Mais, en vertu de la préférence accordée aux traditions religieuses indiennes, et notamment au bouddhisme, qu'ils se sont approprié et qu'ils ont réinterprété, les théosophes se présentent comme les premiers promoteurs du bouddhisme en Occident, à la fin du 19^{ème} siècle.

Peu après la fondation de leur mouvement, les théosophes sont les premiers Occidentaux à se déclarer « bouddhistes », bien qu'ils ne soient pas officiellement convertis¹⁹³. Leur réinterprétation du bouddhisme mêle, dans un même discours apologétique, l'ensemble des formes d'interprétation dont le

¹⁹²F. Champion, « Religieux flottant, éclectisme et syncrétismes » - *op. cité*, p. 757¹⁹³J. Snelling, *op. cité*, p 226

bouddhisme a préalablement fait l'objet, auxquelles il vont ajouter une coloration « ésotérique »¹⁹⁴.

Cette religion présente, en effet, à leurs yeux, les caractéristiques d'une religion révélée¹⁹⁵ et « ésotérique », dans l'acception étymologique du terme, c'est à dire d'une doctrine « réservée aux initiés ».

Dans un ouvrage intitulé *La doctrine secrète* (1888), H.Blavatsky affirme ainsi que sa connaissance des religions orientales lui aurait été transmise au cours d'états médiumniques, et qu'elle aurait été « élue » pour recevoir l'enseignement d'une « ancienne religion », la Théosophie, qui est, selon elle, l'« essence de toutes les religions »¹⁹⁶.

Dans une même optique, un autre théosophe, A. Simmet, publie *Le bouddhisme ésotérique* (1883), ouvrage dans lequel il affirme qu'il existe un lieu secret d'initiation à des « vérités essentielles » et que le Tibet est le lieu de révélation de cette « science secrète ».

¹⁹⁴

H. Bechert, *op. cité*, p 268

¹⁹⁵

Alors que l'enseignement du Bouddha se présente justement comme le contraire d'une révélation ; Cf. : R. Pottier, « Introduction à la connaissance du bouddhisme » - *op. cité*, p6.

¹⁹⁶

P. Harvey, *op. cité*, p 357.

Parallèlement, à la suite des orientalistes, les mêmes théosophes défendaient l'idée tout à fait contraire d'un bouddhisme « athée » et « rationnel ».

En 1881, Henry Olcott publie un « catéchisme bouddhique » dans lequel il expose un aperçu global de la doctrine du Therāvāda, annoté de ses propres remarques. Il y rejette d'emblée la notion de « religion » pour lui préférer celles de « philosophie morale » et de « science du développement des facultés internes »¹⁹⁷. Le bouddhisme est, pour lui, la « meilleure forme de religion », et cette voie de salut s'apparente tellement à la science moderne qu'il en vient à conclure qu'elle constitue une « version religieuse de l'évolutionnisme scientifique »¹⁹⁸. H. Olcott considère, en outre, que le bouddhisme est apte à fonder une éthique pratique : il est probablement le premier Occidental à croire à l'apparition d'un *Navayāna*, ou « nouveau véhicule », qui serait le « bouddhisme occidental ». Dans le même temps, Anna B. Kingsford publie, en 1881, *La voie parfaite*, où elle affirme qu'il est possible de se convertir au bouddhisme sans abandonner sa propre religion. Loin de représenter un propos original, cet argument a toujours été largement employé par les moines

¹⁹⁷ OLCOTT (Henry, S.) - *Le bouddhisme, selon le canon de l'église du sud et sous forme de catéchisme*, 37^{ème} édition - Paris : Publications Théosophiques, 1905 (1881 pour la première édition) - pp. 1 - 19.

¹⁹⁸ *Id.*, p. 129.

bouddhistes eux mêmes. Il est important de noter que c'est la première fois que la conversion est légitimée par une Occidentale.

Le guénonisme

Les théosophes furent d'actifs promoteurs des religions orientales en général, et du bouddhisme en particulier, mais ils n'ont pas été les seuls à jouer ce rôle. A la même époque, des intellectuels isolés participent du même courant apologétique. L'œuvre de René Guénon (1886-1951), qui a été l'un d'entre eux, a généré de telles réactions qu'elle se trouve à l'origine de l'émergence de tout un courant intellectuel. La trajectoire de R. Guénon passe aussi par l'ésotérisme occidental, car féru au départ de spiritisme, il a effectué un court séjour dans les loges franc-maçonnnes. Son oeuvre a toutefois surtout été marquée par l'influence des philosophies religieuses orientales.

En 1921, il publie une *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*. Celle-ci témoigne de sa fascination pour l'hindouisme, qu'il considère comme supérieur à toute autre forme de religion, qu'elle soit occidentale ou orientale. Ce qui distingue Guénon des autres apologistes occidentaux (mis à part Romain Rolland), c'est qu'il a sévèrement critiqué les développements

« modernes » de l'ésotérisme occidental (dans *L'erreur spirite*, 1923)¹⁹⁹, et notamment les tentatives de synthèse avec les religions orientales (cf. *Le théosophisme, histoire d'une pseudo-religion*, 1921). Dans ce qui est sans doute son œuvre majeure, *La crise du monde moderne* (1927), R. Guénon s'affirme comme le défenseur d'une vision « traditionaliste » des religions indiennes : il systématise une idée romantique, en vogue au début du 20^{ème} siècle, selon laquelle l'Occident moderne « détruit » les traditions spirituelles. En présentant le retour à une société « traditionnelle » comme une alternative à la « crise » de l'Occident moderne, R. Guénon voulait restaurer des élites religieuses (les « sages »), distinctes des masses, telles qu'elles existent dans l'hindouisme²⁰⁰. Les doctrines hindouistes ne sont, pour lui, ni des « morales », ni des « éthiques », ni, encore des « philosophies », celles-ci n'étant que des formes réinterprétées (à l'occidentale) de la « sagesse asiatique »²⁰¹.

Il était donc résolument opposé à la vulgarisation des religions orientales, et, plus encore, aux usages « utilitaristes » et « individualistes » qu'en ont fait, selon lui, les Occidentaux²⁰².

199

GUENON (René) - *L'erreur spirite* - Paris : ed. Traditionnelles, 1991 - 406p.

200

GUENON (René) - *La crise du monde moderne* - Paris : Gallimard, 1946 - pp. 125 - 126

201

Id., p. 154

202

Id., *ibid.*

L'influence de R. Guénon est manifeste pour de nombreux intellectuels et orientalistes du 20^{ème} siècle, comme A. Coomaraswamy ou F. Schuon, par exemple, quoique leurs propos restent teintés de théosophisme, lorsqu'ils affirment tous deux la supériorité des doctrines « traditionnelles » et notamment indiennes, qu'ils présentent comme une *philosophia perennis*²⁰³ :

« ...le moins qu'on puisse dire » affirme F. Schuon « c'est qu'aucune formulation actuelle ne saurait dépasser les formulations anciennes ; on peut commenter les perspectives traditionnelles, les résumer selon tel point de vue particulier, les exprimer suivant telle inspiration, mais non les contredire ou les remplacer »²⁰⁴

Bien que son œuvre ait contribué à valoriser les religions indiennes en général, et donc par ricochet le bouddhisme, on ne peut pas considérer R. Guénon comme un apologiste de cette religion.

L'influence de la société théosophique est, en revanche, directement saisissable. Un fait nouveau résulte, en effet, de son action : à la fin du 19^{ème} siècle, loin de se résumer à une simple promotion intellectuelle, l'apologie du bouddhisme favorise désormais l'introduction de ses formes pratiques et non plus seulement scripturaires.

²⁰³

COOMARASWAMY (Ananda, K) - *Hindouisme et bouddhisme* - Paris : Gallimard, 1949 - p. 13 ;
SCHUON (Fritjhof) - *Les stations de la sagesse* - Paris : Maitrise, 1992 - p.52

²⁰⁴

F. Schuon, *ibid.*

On assiste alors à des conversions à cette religion qui sont, en grande partie, le fruit de l'activité missionnaire des moines eux-mêmes. C'est donc la dimension missionnaire du bouddhisme qu'il importe maintenant pour nous d'approfondir.

CHAPITRE VII

LE BOUDDHISME EN TANT QUE RELIGION MISSIONNAIRE

Le bouddhisme comme religion universelle

Pour les historiens comme pour les ethnologues et les sociologues, le bouddhisme est qualifié indifféremment de « grande religion » ou de « religion universelle ». Selon R. Pottier, les « grandes religions » sont celles « qui ont été au principe de civilisations entières et qui, contrairement aux religions ethniques ou nationales, ont vocation à diffuser un message de portée universelle »²⁰⁵ : ce qui implique qu'elles ont, de fait, une *nécessaire* dimension missionnaire.

M. Weber suggère, quant à lui, que ce qui caractérise les « religions universelles » c'est une capacité à la mobilisation sociale²⁰⁶ qui a permis leur expansion, au cours de l'Histoire, au delà des frontières culturelles des groupes ou des sociétés qui les ont vu naître et se développer.

Dans le vocabulaire des historiens des religions, la dynamique des religions « à vocation universelle » prend la forme d'un mouvement d'expansion culturelle et religieuse. Les termes de « christianisation », ou d'

²⁰⁵ « Introduction à la connaissance ... » - *op. cité*, p. 6

²⁰⁶ « Introduction à l'éthique économique... » - *op. cité*, p. 23

« islamisation », signifient, par exemple, que la diffusion du christianisme ou de l'islam, a été concomitante de l'expansion de la civilisation européenne ou de la civilisation arabe²⁰⁷.

Ce que l'on nomme la « bouddhisisation » de l'Asie correspond, jusqu'à un certain point, à ce processus. Le bouddhisme s'est d'abord propagé à la faveur des contacts culturels et des relations politiques et commerciales que les civilisations asiatiques avaient nouées entre elles. Les trois grands centres de diffusion du bouddhisme furent, dans l'ordre chronologique, les civilisations indienne, chinoise et tibétaine, chacune d'entre elle ayant opté pour une forme différente de cette religion, réinterprétée, de plus, en des termes culturellement spécifiques. La bouddhisisation de l'Asie fut, dans un premier temps, le fruit de l'indianisation et même de l'hindouisation de ce continent puisque l'expansion des religions indiennes est corrélative à l'extension du monde indien (vers Ceylan, la péninsule indochinoise²⁰⁸ et l'archipel indonésien²⁰⁹), et que la religion

²⁰⁷ SABBATUCCI (D)- « L'étude des religions » - Encyclopaedia Universalis, 7^{ème} édition - Paris, 1976, vol 14 - p. 30

²⁰⁸ Cf. : BECHERT (Heinz), GOMBRICH (Richard) (eds) - *Le monde du bouddhisme* - Paris : Bordas, 1984 - 277p.

²⁰⁹ Cf. : COEDES (Georges) - *Les états hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, seconde édition - Paris : De Boccard, 1989 - 494p.

de l'Inde est indissociable de sa culture²¹⁰. Dans ce contexte furent diffusées les formes sectaires ultérieures de l'hindouisme, dont le bouddhisme, à ses tous débuts, faisait encore partie²¹¹. A partir du bassin du Gange, foyer d'apparition, de développement et d'expansion du bouddhisme, la plupart des contrées d'Asie (pays entiers ou régions non étatisées) qui furent bouddhisées contribuèrent elles aussi, d'une manière plus ou moins marquée, à étendre simultanément leur influence religieuse et leur emprise politique et économique, en favorisant, par cet intermédiaire, la diffusion des formes particulières de bouddhisme qu'elles avaient adoptées et réinterprétées²¹².

La propagation du bouddhisme en Occident repose sur des processus spécifiques. Bien que le bouddhisme soit réinterprété en Occident, comme dans tous les pays où il s'est diffusé, il ne participe pas, en effet, d'une expansion des civilisations asiatiques dans cette partie du monde.

Les chapitres précédents illustrent deux étapes fondamentales de l'introduction du bouddhisme en Occident : la diffusion de notions religieuses, dans un premier temps décontextualisées et mal comprises, puis la

²¹⁰ Propos que l'on retrouve, entre autres, chez Weber et Dumont. DUMONT (Louis) - *La civilisation indienne et nous* - Paris : Armand Colin, 1964 -115p, (cahiers des Annales n°23); ainsi que chez M. Weber, *The religion of India* - *op. cité, passim*.

²¹¹ M. Weber, *The Religion of India* - *op. cité*, pp. 21 - 36 ; P. Harvey, *op. cité*, pp. 31 - 35

²¹² Cf. : R. Gombrich & H. Bechert - *Le monde du bouddhisme* - *op. cité, passim*.

reconnaissance d'un système philosophico-religieux spécifique. L'implantation de la religion bouddhiste dans sa dimension institutionnelle constitue une troisième étape dont l'intelligibilité implique la prise en compte de son caractère missionnaire.

La dimension missionnaire du bouddhisme dans une perspective wébérienne

Au moment où il rédige ses travaux sur les religions de l'Asie (entre 1916 et 1917), M. Weber emprunte aux orientalistes l'idée qu'il existe une forme « pure » du bouddhisme²¹³ ; selon cette ligne de pensée, le bouddhisme « originel » est une religion essentiellement contemplative, qui trouve son accomplissement dans les pratiques méditatives des moines les plus érudits. M. Weber s'étonne, pourtant, que cette même religion ait été « une des plus missionnaires au monde »²¹⁴.

Dans sa conception, les « grandes religions » sont celles qui ont su atteindre un haut degré de rationalisation (des conduites de vie et des « visions du monde », ce qui a permis l'apparition de grandes organisations (les

²¹³ M. Weber, - « L'épanouissement de l'esprit capitaliste » - *Enquête, op. cité*, p. 109

²¹⁴ M. Weber, *The religion of India - op. cité*, p. 228

« bureaucraties religieuses »), fondées sur des « systèmes philosophiques ou éthiques »²¹⁵.

En comparant ces « systèmes éthiques », M. Weber construit une opposition entre deux grands types de religiosité. Les religions de l'Asie seraient, selon lui, dominées par la conception d'un divin immanent, dont l'homme est un « réceptacle »²¹⁶. La religiosité asiatique prendrait la forme d'un renoncement religieux, qui se manifesterait par un retrait du monde et par des pratiques religieuses contemplatives, visant à la « possession » du divin. Les religions de l'Occident seraient, quant à elles, dominées par la figure d'un dieu transcendant qui dicte sa loi aux hommes. La religiosité occidentale prendrait ainsi la forme de conduites actives, qui viseraient à se comporter dans le monde conformément aux exigences divines²¹⁷.

Les religions universelles ayant été précédées par ce qu'il appelle des « prophéties », M. Weber affirme que la religiosité asiatique serait attachée à une « prophétie exemplaire »²¹⁸ : le prophète y représenterait un « modèle de vie » dont l'imitation permet d'accéder au salut. Ainsi, l'éthique bouddhique

²¹⁵ M. Weber, « Introduction à l'éthique... » - *op. cité*, p. 23

²¹⁶ *Id*, p. 46

²¹⁷ *Id*, p. 45

²¹⁸ *Id, ibid.*

prônerait, selon lui, une « ascèse hors du monde » (extramondaine) et « inactive ». Les religions de l'Occident, de l'Asie mineure et de l'Iran seraient, au contraire, liées à une « prophétie de mission »²¹⁹, faisant de l'individu le « bras » de Dieu, de sorte que l'éthique chrétienne, et notamment protestante, prônerait une « ascèse dans le monde » (intramondaine) et « active ».

M. Weber dénie par conséquent au bouddhisme toute forme d'activisme religieux²²⁰. On peut naturellement objecter que le bouddhisme implique nécessairement une certaine forme de militantisme puisque, comme le christianisme, il est à l'origine de la mobilisation « de grandes masses d'adeptes »²²¹. Il y a donc un paradoxe dans le raisonnement weberien : si le bouddhisme est une religion qui pousse à « se retirer du monde » et à s'adonner à l'« extase apathique », comment expliquer l'activisme missionnaire dont il a historiquement fait preuve ?

Rappelons que M. Weber oppose deux types d'institutions religieuses : la « secte » et l'« Eglise »²²². La secte constitue, selon lui, une « fraternité religieuse » (ou une « théophratrie »), qui, de par la dimension « universelle »

²¹⁹ M. Weber, « Introduction à l'éthique... » - *op. cité*, p.45

²²⁰ R. Pottier, « Capitalisme, protestantisme, confucianisme... » - *op. cité*, p. 26

²²¹ M. Weber, « Introduction à l'éthique... » - *op. cité*, p. 23

²²² M. Weber, *The religion of India* - *op. cité*, p. 6

du salut qu'elle propose, dépasse les allégeances communautaires natives (clan, tribu, village), mais qui n'accueille et ne « forme » que des « virtuoses »²²³. Une « Église », est, en revanche, un « établissement universel »²²⁴, qui détient le monopole des « biens de salut » et qui prend la forme d'une « communauté dispensatrice de grâce et organisée comme une institution de fonctionnaires »²²⁵. Hormis leur degré d'organisation formelle, la secte et l'Église se distinguent par leur dynamique sociale. La première est une religion élective qui se caractérise essentiellement par une dynamique de recrutement, puisque la mobilisation d'adeptes est la seule garantie de sa pérennité et de son développement²²⁶. Cette dynamique vise aussi, d'après P. Bourdieu, à obtenir un « poids » social suffisant pour concurrencer les Églises instituées²²⁷. A l'inverse, l'Église se présente, pour ses adeptes, comme une religion native, car, selon M. Weber « on se convertit à une secte mais on naît dans une Église »²²⁸.

Weber estime que le « bouddhisme ancien » (le Hinâyâna, qu'il assimile erronément au Therâvâda) est fondé sur une éthique sectaire, c'est à dire, une

²²³ M. Weber, *The religion of India - op. cité*, p.6

²²⁴ *Id, ibid.*

²²⁵ M. Weber, "Introduction à l'éthique..." - *op. cité*, p 49.

²²⁶ M. Weber, *The religion of India - op. cité*, p6.

²²⁷ Cf : P. Bourdieu - « Genèse et structure du champ religieux » - *op. cité*, *passim*.

²²⁸ M. Weber, *The religion of India - op. cité*, p. 6

religiosité de « virtuoses », « spécialement qualifiés et recrutés par le biais d'une admission individuelle »²²⁹, ce qui expliquerait, en partie, son activisme religieux. Il considère que le bouddhisme n'est devenu une religion missionnaire qu'à la faveur de ses développements ultérieurs, et notamment du Mahâyâna (le « Grand Véhicule » qui correspond au bouddhisme du nord, de tradition sanskrite) dont l'éthique serait plus proprement « universelle ».

Ce qui paraît justifier cette position, c'est que le Therâvâda se caractérise effectivement par une éthique religieuse que l'on peut qualifier d'« individualiste » : le « saint » (skrt : *arhat*), accède individuellement à l'illumination pour devenir un *Pratyekabhudda*, c'est à dire un « éveillé » (skrt : *Bouddha*) « par soi-même »²³⁰. En revanche, l'éthique du « Grand Véhicule » paraît beaucoup plus altruiste, puisque sa figure centrale est celle du *Bodhisattva*, qui, parvenu au seuil de l'Éveil, renonce à la délivrance (skrt : *nirvâna*) et accepte de renaître pour aider les autres hommes à atteindre l'illumination²³¹. C'est la raison pour laquelle M. Weber estime que seul le

²²⁹

M. Weber, *The religion of India - Op. cité*, p6 ; « Introduction à l'éthique... » - *op. cité*, p. 49

²³⁰

Cf. : BAREAU (André) -« Le Bouddhisme indien »- *Histoire des religions* - Paris : Gallimard, 1970 - pp1146-1215 (encyclopédie de la pléiade)

²³¹

Cf. : GALLAND (Marie) - *La vie du Bouddha et les doctrines bouddhiques* - Paris : Maisonneuve, 1931 - 220p.

Grand Véhicule s'adresse aux masses, le Therāvâda restant, selon lui, réservé à une couche d'intellectuels²³².

En se « démocratisant », en englobant et en intégrant les formes de la religiosité populaire, en tolérant l'adoration des dieux et des saints, et en acceptant une conception mondaine des biens de salut²³³, le bouddhisme a pu, explique-t-il, toucher les couches d'illettrés²³⁴ et les « masses », tout en les faisant participer plus activement à leur salut.

L'argumentation de M. Weber, éclaire certes le processus de diffusion du bouddhisme Mahâyâna, mais elle échoue à rendre compte de la dimension missionnaire du bouddhisme en général.

Les recherches entreprises depuis l'époque où Weber exposait cette thèse démontrent que le Therāvâda ne constitue nullement une forme « primitive » du Mahâyâna. Quoiqu'elles se soient diffusées en Asie par des voies différentes, ces deux « écoles » sont issues d'une même matrice religieuse, et elles ont quelquefois cohabité pendant de longues périodes (au Cambodge ou en

²³²

M. Weber, - « L'épanouissement de l'esprit capitaliste » - *Enquête, op. cité* - p. 108

²³³

Id, pp 108 - 109.

²³⁴

M. Weber, *The religion of India* - *op. cité*, p. 254

Thaïlande, par exemple²³⁵). Elles se sont propagées comme des « sectes » (au sens de M. Weber) dans de nombreux pays d'Asie, et, lorsque les conditions historiques et politiques s'y prêtaient, elles y ont formé des « Eglises ».

Le processus d'« accréation » des formes populaires de la religiosité dont parle M. Weber, n'est pas non plus propre au Mahâyâna. Dans toutes les formes du bouddhisme, ce que Peter Pardue appelle les « ressources symboliques indigènes »²³⁶ (cultes locaux ou croyances populaires préexistant au bouddhisme) ont été englobées dans une même voie graduelle vers le salut²³⁷, ce qui a permis d'unifier et d'harmoniser les aspirations à la délivrance (le salut « ultramondain », tel qu'il caractérise la religiosité des virtuoses) et les désirs relatifs au bonheur terrestre (qui caractérisent la religiosité des masses). Que le bouddhisme soit une voie vers le salut, incluant la magie et les cultes populaires, n'est pas, enfin, une conséquence de l'apparition du Mahâyâna.

²³⁵ Voir, sur le sujet : JUMSAI (Manich,M,L) - *Understanding Thai Buddhism* - Bangkok : Chalemint Press, 1971-124 p.

²³⁶ PARDUE (Peter,A) - *Buddhism. A Historical Introduction to Buddhist Values and the Social Forms they have assumed in Asia* - London : Collier & MacMillan Ltd, 1968 - p. 28

²³⁷ M. Weber, *The religion of...* - *op. cité*, p 331 ; P. Harvey, *op. cité*, p 25 ; W. King, *op. cité*, p 68 ; entre autres...

C'est, en revanche, une caractéristique du bouddhisme *en général*, que l'on retrouve tout autant dans les « traditions ethno-religieuses »²³⁸ de l'Asie du sud-est, où prévaut le bouddhisme de tradition pâlie (Therâvâda), que dans celles de Haute Asie et d'Extrême-Orient, où prédomine le bouddhisme de tradition sanscrite (Mahâyâna). Ce phénomène a été longuement décrit par les ethnologues en Asie du Sud Est, comme G. Condominas (1968) ou M. Zago (1973) au Laos, B. Terwiel (1979) et J. Bunnag (1973) en Thaïlande, W. King (1964) et M. Spiro (1970) en Birmanie, etc.²³⁹

En fait, c'est dans l'œuvre de Weber lui-même qu'on peut trouver les moyens conceptuels de résoudre le paradoxe précédemment évoqué :

« Par « éthique économique », nous entendons non pas la théorie éthique contenue dans les traités de théologie [...] mais les incitations pratiques à l'action enracinées dans les textures psychologiques et pragmatiques des religions »²⁴⁰

²³⁸

Ce concept est emprunté à l'anthropologie anglo-saxonne. Cf. : TOOKER (Deborah, E) - "Identity Systems of Highland Burma : Belief, Akhan Zan and a Critique of Interiorized Notions of Ethno-Religious Identity" - *Man*, 29, n°4, december 1992 -pp 799-819.

²³⁹

Cf. : bibliographie. Selon R. Pottier, le succès du bouddhisme Therâvâda en Asie du sud-est s'explique par deux facteurs essentiels : d'une part, sa dimension universaliste, qui a permis d'accéder à la notion d'un État pluriethnique fondé sur des principes universels ; d'autre part, son polythéisme sous-jacent qui a facilité la réinterprétation dans les termes d'une mythologie d'origine védique des religions ethniques (culte des ancêtres - familiaux ou dynastiques - culte des génies territoriaux et des génies tutélaires). En revanche, les aspects prétendument « individualiste », « athée » ou « rationaliste » du Therâvâda n'ont jamais été perçus par les bouddhistes de l'Asie du sud-est ; seuls les moines fortement occidentalisés étant susceptibles de réinterpréter leur religion en ces termes (communication personnelle de l'auteur).

²⁴⁰

M. Weber, « Introduction à l'éthique... », *op. cit.*, p 24

Cette conception de l'éthique mérite d'être étendue à d'autres domaines que la vie économique. Sa généralisation permet d'aboutir à une véritable approche sociologique du bouddhisme et c'est dans cet esprit que Donald Swearer suggérait, à la suite de Weber :

« Plus qu'un ensemble de croyances et de pratiques stipulées, un texte ne peut faire l'objet d'une simple étude historique et littéraire [ce qui importe surtout, c'est de saisir] son influence sur les conduites »²⁴¹

Même dans une perspective purement « orientaliste » qui négligeait la dimension sociologique du bouddhisme, il convient d'ajouter que certains points essentiels de la doctrine bouddhique ont, semble-t-il, échappé à M. Weber, qui, faut-il le rappeler, écrivait sur la base d'une documentation de seconde main, aujourd'hui périmée.

L'éthique bouddhique, telle qu'elle est exposée dans les écritures canoniques, inclut, en réalité, les deux types de « prophétie » dont parle M. Weber.

Il est clair, tout d'abord, que dans le mythe fondateur du bouddhisme, Gautama se présente tout autant comme un « missionnaire » que comme un « sage » à la recherche de son propre salut, puisqu'à partir du fameux « sermon

²⁴¹

SWEARER (Donald, K) - *Buddhism and Society in Southeast Asia* - Chambersburg : Anima Books, 1981 - p. 1

de Bénarès », il ne cessa de se livrer à des activités de prédication. Bien plus, le « noyau dur » de sa doctrine (celui qu'aucune école se réclamant de ses enseignements ne saurait remettre en question) est constitué par les *sûtra*, c'est à dire par le contenu de ses sermons tels que ses disciples les ont « entendus » (skrt : *sûtra*) et retransmis. Lorsqu'il met en mouvement la roue de la loi (skrt : *dharmacakra*), c'est à dire, lorsqu'il commence sa prédication, Gautama enjoint ses disciples de répandre sa parole dans tout l'univers :

« Parcourez le pays, ô moines, pour la bénédiction des foules, pour le bonheur des foules, par compassion pour le monde, pour le bien être, la bénédiction, le bonheur des devas et des hommes. Ne prenez pas à deux le même chemin. Ô moines, enseignez ce qui est aimable au début, aimable au milieu, aimable à la fin. Expliquez selon l'esprit et la lettre la voie avec Brahma [la voie bouddhique] qui est complètement accomplie, totalement pure »²⁴²

En d'autres termes, les religieux bouddhistes sont d'emblée définis comme des missionnaires. Les faits historiques confirment pleinement ce point.

Les moines, loin d'être seulement des « renonçants », ont toujours également été des « pèlerins », des moines itinérants qui se vouaient à la prédication. Ils ont ainsi contribué à propager et à implanter le bouddhisme sur l'ensemble du continent asiatique. Le Bouddha représente donc pour ses adeptes

²⁴²

COOMARASWAMY (A, K), HORNER (I, B) (eds) - *La pensée de Gotama, le bouddha* - op. cité - p. 238

un modèle exemplaire à la fois en tant que « renonçant » et en tant que « prédicateur ».

Le fait que les premiers orientalistes aient négligé de s'intéresser à l'activisme religieux du bouddhisme renvoie, nous l'avons vu, aux orientations méthodologiques et idéologiques des cercles savants du 19^{ème} siècle. Les observations qui contredisaient la représentation du bouddhisme comme une religion « apathique » (selon l'expression de Weber) n'étaient pas prises en compte, car, dans l'esprit des savants de cette époque, la dimension missionnaire et la dimension contemplative d'une religion s'excluaient absolument. L'opposition qu'établit Weber entre l'« ascèse extra-mondaine » et l'« ascèse intra-mondaine » semble ressortir à une conception très voisine.

Certes, dans la perspective où il se situe, ces formes d'ascèse constituent des types idéaux construits pour rendre compte et pour interpréter des observations empiriques, dont ils peuvent sensiblement s'éloigner²⁴³. Comme l'a montré J.P Fritsch ces deux formes de « rejet du monde » peuvent faire l'objet de multiples combinaisons, car « ...l'opération idéale peut s'inverser [...] et [...]

²⁴³

M. Weber, « Parenthèse théorique : le refus du monde, ses orientations et ses degrés » - *Enquête, op. cité*, p 128.

il convient d'imaginer toutes les transitions possibles entre les types construits conceptuellement »²⁴⁴.

L'activisme religieux dans le bouddhisme

Plus que tout autre argument apologétique, la prétendue absence de « militantisme »²⁴⁵ ou de prosélytisme du bouddhisme est de nature à séduire les Occidentaux. C'est sans doute ce qui explique que cette représentation erronée ait prospéré jusqu'à aujourd'hui. Comme bien d'autres stéréotypes formés sur cette religion, elle a une origine très ancienne. Il ressort, en effet, des données historiques que, dès leurs premiers contacts avec le bouddhisme, les Occidentaux sont littéralement restés aveugles à son caractère militant et prosélyte.

Selon, R. Gombrich « les premiers missionnaires chrétiens envoyés en Asie n'ont pu s'empêcher, lorsqu'ils eurent une connaissance intime de la religion, de ses pratiques et de ses « virtuoses », de constater à quel point les moines bouddhistes étaient peu enclins au militantisme »²⁴⁶.

²⁴⁴ FRITSCH (Jean-Pierre) - « La *Zwischenbetrachtung*, un espace théorique intermédiaire » - *Enquête...* - *Op. cité*, p 180.

²⁴⁵ MOHAN (Wijayaratna) - « Le bouddhisme dans les pays du Therāvāda » - DELUMEAU (Jean) (ed) - *Le fait religieux* - *op. cité*, p. 490

²⁴⁶ R. Gombrich, - « Introduction » - GOMBRICH (R), BECHERT (H) - *Le monde du bouddhisme* - *op. cité*, p. 13

Beaucoup plus tard, les orientalistes, en étudiant le canon bouddhique, se sont à tort imaginé que les moines devaient se consacrer exclusivement aux activités monastiques, comme c'est le cas dans le monachisme chrétien.

Ils en ont conclu que l'« idéal du moine » bouddhiste excluait, pour les « virtuoses », toute forme d'activisme mondain, celui-ci étant réservé aux laïcs, ainsi que le suggère Etienne Lamotte, pour qui, « [...] généralement, le moine abandonne aux laïcs l'exercice des vertus actives, tout justes bonnes à assurer richesses et longue vie au cours des renaissances futures. Personnellement, il s'en tient aux vertus passives du renoncement, de l'ataraxie, qui seules, conduisent ici bas à la sainteté, et dans l'au-delà, à la suppression de la douleur »²⁴⁷.

Une telle observation est cependant tout à fait erronée et procède clairement d'une projection sur l'organisation de la religion bouddhique d'une conception qui est propre au christianisme.

En réalité, il y a, dans le bouddhisme, un ensemble de pratiques qui permettent d'assurer le maintien de liens sociaux très étroits entre la communauté des moines (skrt : *sangha*) et celle des laïcs (skrt : *upasaka*). Dans

²⁴⁷

LAMOTTE (Etienne) - « Le bouddhisme de Sakyamuni » - GOMBRICH (R), BECHERT (H) - *Le monde du bouddhisme - Op. cité*, p. 54

cette interaction, la notion de « mérite » joue un rôle central. Dans la conception bouddhique, les « mérites » (skrt : *punya*) sont les fruits positifs des bonnes actions, qui permettent au fidèle de progresser sur la voie jusqu'à la réalisation du salut, d'obtenir une réincarnation favorable dans une prochaine existence, ou de réaliser des objectifs compatibles avec l'éthique bouddhiste dès la présente existence.

Ce qui a fait problème pour les orientalistes, c'est que cette dimension de la religiosité bouddhiste, qui s'apparente à une « prêtrise » ou à une « pastorale », n'est pas clairement exposée dans le *Vinaya-pitaka* (la partie du canon consacrée aux règlements monastiques). Selon R. Gombrich, « [le *sangha*] est véritablement un ordre de moines et non de prêtres. Un moine adhère à une organisation et en accepte la discipline pour consacrer sa vie à la recherche du salut. Un prêtre est un individu à qui sa formation et son engagement confèrent le droit de célébrer un culte religieux pour un autre »²⁴⁸. En réalité, si l'on suit la définition de cet auteur, alors les moines bouddhistes doivent également être considérés comme des prêtres, car ils interviennent dans tous les rituels religieux de caractère public ou privé.

²⁴⁸

R. Gombrich, in : *op. cité*, p. 13

Quoi qu'il en soit, le caractère institutionnel du bouddhisme, pour évident qu'il soit aux yeux des ethnologues et des sociologues de l'Asie, est encore assez peu reconnu par ses zéloteurs en Occident, qui prétendent le réduire à une pratique individuelle. Nous verrons que l'image ainsi déformée qui en est proposée au public est également utilisée à des fins apologétiques.

Le bouddhisme comme une Église : problèmes de visibilité du phénomène institutionnel

Pour M. Weber, la distinction entre « religiosité de virtuoses » et « religiosité des masses », que l'on retrouve, dans le bouddhisme, sous la forme d'une distinction entre une « voie du moine » et une « voie du laïc », est une composante essentielle des religions universelles qui se sont érigées en « Eglises » ou, plus précisément en « bureaucraties ».

Il est à noter que l'acception webérienne du concept d'« Église » se rapproche grandement de celle d'E. Durkheim. Pour ce dernier, « une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses dites sacrées, c'est à dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale appelée Église, tous ceux qui y adhèrent »²⁴⁹.

²⁴⁹

E. Durkheim, *Les formes élémentaires....op. cité*, p. 65

Le rôle d'unification sociale que joue la religion, dans la conception de Durkheim, est inséparable de l'idée d'obligation morale ou de coercition, qui caractérise, selon lui, tout fait social. M. Weber a également souligné que le concept d'« Eglise » renvoyait à un haut degré d'organisation formelle des activités et des représentations religieuses, ce qui implique l'établissement de règles strictes et un exercice de la contrainte, puisqu'une « bureaucratie religieuse » est, selon ses propres mots, une « hiérocration », c'est à dire un « groupement de domination »²⁵⁰, qui exerce une coercition sur ses membres²⁵¹. S'agissant du bouddhisme, l'approche d'E. Durkheim est, sur certains points, similaire à celle de M. Weber : il a, lui aussi, souscrit à l'idée d'un bouddhisme « athée »²⁵², et il n'a pas manqué de se référer à la notion d'Église pour désigner les formes organisées de cette religion²⁵³. Pour M. Weber, cependant, l'apparition des Églises résulte du passage d'une conception « magique » de la grâce (qu'il appelle « charismatique ») à la notion d'une « grâce institutionnelle », fondée sur la routinisation de l'activité rituelle. Ce qui, de ce point de vue, est spécifique du bouddhisme, c'est que les « virtuoses » bénéficient à la fois d'une

²⁵⁰ M. Weber, « Introduction à l'éthique... » - *op. cit.*, p. 58

²⁵¹ M. Weber, *The Religion of India*, *op. cit.*, p. 6

²⁵² *Infra*

²⁵³ E. Durkheim parle d'« Eglise bouddhique » ; *Les formes élémentaires...*, p. 43

« autorité légale » (ou « administrative »²⁵⁴), puisqu'ils appartiennent à un « corps de fonctionnaires »²⁵⁵ (les *Bhikkhu*, dans les écoles theravâdins ou les lamas, dans les écoles tibétaines), et d'un prestige « hagiologique », ou d'un charisme d'ordre « magique »²⁵⁶.

Dans de nombreuses religions d'Asie, la transmission s'effectue, en effet, de maître à disciple, et l'on reconnaît au maître (skrt : *guru*) la possession de certains pouvoirs surnaturels : les pratiques de méditation et les exercices spirituels font du moine à la fois un « saint » et un « magicien » aux yeux des laïcs²⁵⁷.

C'est une réalité bien connue des ethnologues qu'en Asie, les moines bouddhistes exercent autant de fonctions religieuses²⁵⁸ qu'il y a de rôles, institutionnalisés ou « charismatiques », à occuper dans la vie religieuse, comme dans la vie sociale et culturelle : rôle de prêtres, d'exorcistes, d'astrologues, de médecins, d'enseignants, etc.

²⁵⁴ M. Weber, « Introduction à l'éthique... », *op. cité*, pp. 58 - 59

²⁵⁵ *Idem*, « L'épanouissement de l'esprit capitaliste », *Enquête*, *op. cité*, p. 120

²⁵⁶ *Id.*, *The religion of India*, *op. cité*, p. 152

²⁵⁷ M. Weber, « Introduction à l'éthique... », *op. cité*, p. 51

²⁵⁸ Entendu au sens d'une activité de « fonctionnaire », et non pas dans une acception fonctionnaliste, c'est à dire comme une pratique ayant pour finalité de satisfaire les besoins fondamentaux de l'existence humaine, ou de répondre aux exigences de « fonctionnement » d'un système social.

C'est pourquoi les ethnologues, à la différence des philologues, n'ont jamais hésité à transposer les concepts religieux chrétiens au bouddhisme : les moines sont ainsi qualifiés de « pasteurs » à la tête de « paroisses » en Thaïlande²⁵⁹, de « prêtres » dans les villages ladhakis²⁶⁰, ou de « prédicateurs » dans les campagnes cinghalaises²⁶¹.

Dans les milieux ruraux comme dans les milieux urbains, ils s'affairent aussi à des activités qui sortent du cadre du religieux proprement dit : l'aide sociale, l'arbitrage des conflits, les rites festifs et calendaires, l'éducation des jeunes gens, font souvent partie de leurs activités quotidiennes²⁶².

Dans le domaine religieux, cependant, la « pastorale » bouddhique, quasiment absente dans les textes, est une de plus importantes pratiques quotidiennes des « virtuoses », tout comme la « prédication », quelle que soit l'école ou la forme du bouddhisme²⁶³.

²⁵⁹ BUNNAG (Jane) - *Buddhist monk, Buddhist Layman, a Study of Urban Monastic Organisation in Central Thailand* - Cambridge : Cambridge University Press, 1973- p. 161

²⁶⁰ DOLLFUS (Pascale) - « Le lama de campagne au Ladakh » - in : « Prêtrise, pouvoirs et autorité en Himalaya » - *Purusârtha*, vol 12, 1989 - p. 156

²⁶¹ CARRITHERS (John) - « Ils seront les seigneurs de cette île : le bouddhisme au Sri Lanka » - BECHERT (Heinz), GOMBRICH (Richard) (eds) - *Le monde du bouddhisme*, *op. cité*, p. 129

²⁶² CONDOMINAS (Georges) - « Notes sur le Bouddhisme populaire en milieu rural Lao » (I) - *Archives de Sociologie des Religions*, n° 25, 1968- pp. 97 - 98 ; P. Harvey, *op. cité*, pp. 286 - 287 ; entre autres...

²⁶³ R. Gombrich, *op. cité*, p. 14 ; P. Harvey, in: *op. cité*, p. 286 ; J. Carrithers, *op. cité*, p. 131

L'idéal bouddhiste du renoncement signifie donc non pas un retrait total de la vie sociale, mais, plus simplement, une discipline plus stricte et des interdits plus nombreux que ceux qui sont imposés aux laïcs.

Plus généralement, il est permis d'affirmer que le bouddhisme, tout au long de son histoire, a su s'adapter aux changements sociaux, économiques et politiques qui modifiaient le contexte de son implantation²⁶⁴. Ces transformations historiques et sociales, ainsi que l'implication des moines dans la vie des villages, où ils s'efforçaient de répondre quotidiennement aux requêtes des laïcs²⁶⁵ ont probablement concouru à l'apparition et au développement, au sein du bouddhisme, de pratiques socio-religieuses qui s'éloignent sensiblement de l'éthique scripturaire, allant parfois jusqu'à être « contraires aux interdits explicites de la discipline »²⁶⁶. Cette dimension « pratique » du bouddhisme²⁶⁷ a donc vraisemblablement contribué à façonner une éthique et des conduites « mondaines », que la seule étude des textes ne pouvait saisir, ce qui fait dire à

²⁶⁴ D. Swearer, *op. cité*, p. 53

²⁶⁵ P. Harvey, in: *op. cité*, p. 288

²⁶⁶ J. Carrithers, *op. cité*, p. 131. Voir aussi : POTTIER (Richard) - « Bouddhisme et sorcellerie au Laos » - « Le buffle dans le labyrinthe » - *Eurasie*, n°2, 1992 - pp. 174-185

²⁶⁷ Cette dimension paraît si marquée que les sociologues et ethnologues anglo-saxons de l'Asie en sont venus à élaborer un concept spécifique, celui de *practical Buddhism*, opposé à celui de *Scriptural Buddhism* pour rendre compte de la religiosité bouddhique, sous ses aspects les plus empiriques. Cf. LESTER (Robert, C.) - *Theravada Buddhism in Southeast Asia* - Ann Arbor : University of Michigan Press, 1973 - p. 7

John Carrithers qu' « il s'agit là, assurément, d'un idéal très différent de la morale passive dont se réclame traditionnellement le *sangha* »²⁶⁸.

L'activisme bouddhique revêt deux formes : on peut qualifier la première de « pastorale » et la seconde de « missionnaire ». Elles se distinguent en fonction des objectifs de la prédication religieuse, et du contexte dans lequel celle-ci s'exerce. La pastorale ressortit à des pratiques visant au contrôle et à la régulation des croyances des laïcs dans un contexte spécifique : celui où une religion prédomine dans un groupe social. Elle s'exerce donc essentiellement dans le cadre d'une Église instituée. L'activisme missionnaire renvoie, quant à lui, à une dynamique de recrutement qui est plus caractéristique des sectes (au sens que Weber donne à ce terme). Cette distinction reste, toutefois, une construction idéal-typique. D'un point de vue sociologique, l'Église et la secte peuvent être définies en fonction de leur degré d'institutionnalisation dans un champ religieux concurrentiel²⁶⁹. La relation dialectique entre les sectes et les Églises, est parfaitement résumée par Alain Woodrow, en ces termes : « toute

²⁶⁸

Op. cité, p. 132

²⁶⁹

P. Bourdieu, « Genèse et structure... », *op. cité*.

Eglise a commencé comme secte, et toute secte cherche à devenir une Eglise »²⁷⁰.

Or, une Église peut très bien prendre la forme d'une « secte » ou d'un mouvement religieux lorsqu'elle se trouve en situation minoritaire, et/ou en concurrence avec d'autres « entreprises » de salut, notamment lorsqu'elle cherche à convertir d'autres groupes sociaux que ceux qu'elle « contrôle ». Si l'on assimile généralement une secte à un groupement religieux plus ou moins autonome, elle peut fort bien, par conséquent, être l'« élément dynamique d'une religion instituée »²⁷¹, pour laquelle elle milite et recrute des adeptes. C'est ce processus qui préside, depuis la fin du 19^{ème} siècle, à la missionnarisation de l'Occident.

²⁷⁰ WOODROW (Alain) - « Les nouvelles sectes » - CLEVENOT (Michel) (ed) - *L'état des religions ...* - *op. cité*, p. 523

²⁷¹ JARY (David & Julia) - « Sect and Church » - JARY (David) JARY (Julia) (eds) - *Dictionary of Sociology* - London : Harper Collins Publishers, 1991 - p. 69

CHAPITRE VIII

LES VOIES DE L'IMPLANTATION DU BOUDDHISME EN OCCIDENT (20^{ÈME} SIÈCLE)

Les origines de la missionnarisation bouddhiste

A l'origine de la missionnarisation bouddhiste de l'Occident, on trouve des initiatives prises par des laïcs asiatiques. Leur action constitue une des manifestations de ce que les historiens appellent le « renouveau bouddhique ». Ce mouvement doit son émergence à de nombreux facteurs sociaux et historiques parmi lesquels il faut retenir, d'une part, l'apparition au 19^{ème} siècle d'un grand nombre de mouvements religieux²⁷², consécutifs de la rapidité des changements sociaux qui affectaient l'Europe²⁷³ et l'Asie²⁷⁴ et qui caractérisent l'« effervescence » du champ socio-religieux²⁷⁵; d'autre part, le contexte de la décolonisation de l'Asie, qui deviendra déterminant dans la seconde moitié du 20^{ème} siècle.

²⁷² Cf. : WERTHEIM (W.F) - *East - West Parallels, Sociological Approaches to Modern Asia* - The Hague, W. Van Hoeve Ltd : 1964 - pp. 133 - 145

²⁷³ Cf. BECKFORD (James, A.) (ed.) - *New Religious Movements and rapid Social Change* - Beverly Hills : Sage / Unesco, 1986 - 247 p.

²⁷⁴ CHESNEAUX (Jean) - *L'Asie orientale aux XIX^{ème} et XX^{ème} siècles, seconde édition* - Paris, P.U.F : 1973 (1966 pour la première édition) - *passim*

²⁷⁵ Le concept d'« effervescence » sociale ou religieuse, couramment employé dans le vocabulaire des sociologues, est emprunté à E. Durkheim, *Les formes élémentaires...op. cité* p. 313

Outre la reviviscence du bouddhisme monastique, le mouvement du renouveau bouddhique se caractérise par le développement d'associations bouddhistes laïques, qui sont sociologiquement inséparables de l'apparition de nouvelles couches sociales et plus particulièrement d'une « *intelligentsia* moderne²⁷⁶ », c'est à dire, d'un milieu intellectuel fortement occidentalisé. C'est au sein de cette couche sociale particulière qu'est apparu ce que Jean Chesneaux appelle l' « occidentalisme », qui recouvre la tendance de certains intellectuels asiatiques à chercher des accommodements avec le pouvoir colonial et à accepter une certaine acculturation, tout en poursuivant le projet d'une restauration de l'indépendance nationale. La religion représentait, à leurs yeux, une idéologie de contestation et un référent identitaire²⁷⁷.

La revendication nationaliste a ainsi joué un rôle considérable dans le développement d'associations bouddhistes laïques au Sri Lanka et en Birmanie²⁷⁸, ainsi qu'à un degré moindre, en Chine et au Viêt-nam.

²⁷⁶

J. Chesneaux, *op. cité*, p. 192

²⁷⁷

NASH (Manning) - « Buddhist Revitalisation in the Nation State - The Burmese Experience » - SPENCER (Robert, F) (ed) - *Religion and Change in Contemporary Asia* - *op. cité*, p. 109

²⁷⁸

La toute première fut la *Young Men's Buddhist Association* (YMBA), fondée en 1898 par C.S Dissanayake, un Cinghalais catholique reconverti au bouddhisme, qui s'était inspiré de la *Young Men's Christian Association* (YMCA), un mouvement de jeunesse chrétien américain. Au Sri Lanka, la YMBA servit avant tout de relais pour une propagande nationaliste, qui atteignit son apogée entre 1915 et 1920. C'est toutefois en Birmanie, où elle s'implanta en 1906, que la YMBA fut la plus active, tant dans la propagation de la doctrine bouddhiste que dans la mobilisation anticolonialiste des masses. Son mot d'ordre « être Birman, c'est être bouddhiste », fut rapidement repris par tous les partisans de l'indépendance nationale. Cf. M. Nash, H. Bechert, P. Harvey, *op. cités*.

Son rôle paraît en revanche secondaire dans le cas de pays comme le Japon, la Corée ou la Thaïlande, où des associations de même type sont pourtant apparues durant le premier tiers du 20^{ème} siècle. Ce qui caractérise pourtant l'ensemble de ce mouvement dans toute l'Asie, c'est un activisme religieux des laïcs²⁷⁹, que Marcel Zago nomme le « réveil du laïcat »²⁸⁰, et qui est inséparable, selon H. Bechert, d'une « laïcisation des activités religieuses »²⁸¹.

Par l'intermédiaire d'associations constituées sur le modèle occidental²⁸², la diffusion des représentations et des pratiques religieuses a été, désormais, assurée par des laïcs, généralement issus de couches intellectuelles et urbaines, qui utilisaient des techniques d'inculcation d'origine occidentale (écoles laïques, publication d'ouvrages de vulgarisation destinés aux masses...).

C'est ainsi qu'ont fleuri, un peu partout en Asie, des « groupes d'éducation » bouddhistes, fondés par des laïcs et à l'usage d'autres laïcs, dans lesquels les pratiques religieuses, qui relevaient auparavant de la religiosité des « virtuoses » (comme la méditation), étaient enseignées sous une forme

²⁷⁹ W. King, *Op. cité*, p. 64

²⁸⁰ ZAGO (Marcel)- *Rites et cérémonies en milieu bouddhiste Lao* - Roma : Universita gregoriana, 1972
p. 133

²⁸¹ H. Bechert, *op. cité*, p. 269

²⁸² WRIGHT (Arthur, F) - « Buddhism in Modern and Contemporary China » - R. Spencer (ed) - *Religion and Change...*, *op. cité*, p. 17

simplifiée²⁸³. Le militantisme et le prosélytisme dont ces laïcs faisaient preuve, notamment lorsqu'il s'agissait de sujets convertis de fraîche date²⁸⁴, avait autant pour objet la « reconversion » de l'Asie que la conversion de l'Occident²⁸⁵. Au contact des sociétés savantes et des cercles d'apologistes européens, ceux-ci allaient ouvrir la voie à la diffusion et à l'implantation du monachisme bouddhique.

Rôle des contacts entre les associations asiatiques et européennes

L'implantation de la société théosophique en Inde (1879), a favorisé les contacts entre ses membres et les principaux acteurs du « renouveau bouddhique », parmi lesquels il faut notamment mentionner David Hewawitharne (1864 - 1933), un intellectuel issu d'une famille convertie au catholicisme, qui était opposé au pouvoir colonial britannique.

Tout juste reconverti au bouddhisme, celui-ci s'est attribué le nom d'*Anagarika* (« sans foyer ») *Dhammâpala* (« défenseur du Dharma »). Le titre *anagarika* équivaut à une première étape vers le renoncement religieux, sans

²⁸³ P. Harvey, *op. cité*, pp. 539 - 540

²⁸⁴ H. Lubac, *op. cité*, pp. 238 - 240

²⁸⁵ W. King, *op. cité*, p. 77

pour autant signifier une appartenance formelle à l'ordre monastique²⁸⁶. Peu utilisé avant Dhammâpala, il illustre particulièrement bien l'activisme religieux de ces « nouveaux laïcs »²⁸⁷.

Les théosophes et les bouddhistes cinghalais ont tout d'abord entrepris conjointement de réhabiliter le bouddhisme dans les pays colonisés d'Asie, au moyen d'associations telles que la *Buddhist Theosophical Society* (une extension de la Société théosophique, fondée par H. Olcott au Sri Lanka en 1886) ou la *Mahâbodhi Society* (ou « société de la grande illumination » créée par Dhammâpala au même endroit en 1891). Elles servaient à la fois d'organes de diffusion du bouddhisme et d'instances de socialisation religieuse. L'activisme pro-bouddhique et panasiatique qui animait leurs membres a rapidement porté ses fruits, puisqu'on assista, très rapidement à la multiplication des centres d'études bouddhistes un peu partout en Inde, puis en Asie. Les liens intimes qui unissaient la Société théosophique au mouvement du renouveau bouddhique cinghalo-birman ont, par la suite, favorisé le développement d'une autre dimension de l'activisme religieux des occidentalistes asiatiques, à savoir l'activisme missionnaire dirigé vers l'Occident.

²⁸⁶

Dictionnaire de la sagesse orientale - Paris : Laffont, 1989 - p. 15

²⁸⁷

W. King, *op. cité*, p. 77

Il faut, en outre, souligner que la dynamique militante de la Société théosophique la distinguait d'autres sociétés savantes qui lui étaient contemporaines : elle a essaimé dans divers pays d'Asie, mais aussi - et surtout - dans toute l'Europe, en développant un réseau social, constitué d'extensions de la « maison - mère ». La propagande théosophique était, de plus, assurée par une revue, *The Theosophist* et par une maison d'édition, les *Theosophist Publications*. Entre la fin du 19^{ème} siècle et la première moitié du 20^{ème} siècle, la Société théosophique a ainsi été l'un des principaux agents de diffusion et de promotion du bouddhisme en Occident : son influence est manifeste durant cette période, tout d'abord dans la littérature orientaliste, qu'elle ait été savante ou à tendance apologétique, et, par la suite, auprès d'un public plus large. Il faut toutefois garder à l'esprit que si les Occidentaux ont été sensibles aux idées théosophiques, c'est du fait de la résurgence, dans l'imaginaire occidental, de la pensée magique, qu'avec les adeptes du mouvement gnostique, ils ont contribué à réhabiliter.

La fin du 19^{ème} siècle a donc été propice à l'« ouverture » de l'Occident aux religions asiatiques. L'événement le plus révélateur de cette tendance est sans doute le Parlement Mondial des Religions (*World Parliament of Religions*) qui s'est tenu à Chicago en 1893. Il s'agissait, en fait, d'un congrès, d'une sorte de tribune ouverte aux religions. Organisé par des chrétiens libéraux, il avait une

vocation que l'on peut qualifier d'oecuménique. Entre autres promoteurs des religions asiatiques qui y ont siégé, se trouvaient des représentants de la société théosophique, et aussi du mouvement *Ramakrishna*, alors en plein développement (qui fut officialisé en 1897), ainsi que trois des plus importants leaders du renouveau bouddhique : Dhammâpala pour les bouddhistes cinghalais ; le moine T'ai H'sü qui fut l'instigateur du renouveau du bouddhisme Ch'an en Chine, lors de la période républicaine (dès 1911) ; enfin le moine japonais Soên Shaku qui s'efforça, quant à lui, d'enrayer le déclin du bouddhisme zen au Japon, après l'instauration du shintoïsme comme religion nationale, lors de la réforme Meiji (1868).

L'écho favorable qu'a rencontré leur action auprès des Occidentaux ne résulte pas de supposées similitudes entre la pensée bouddhique et la pensée occidentale, ou d'un quelconque « attrait » pour la conception bouddhique du salut. Il tient plutôt au fait que les représentations bouddhistes se sont inscrites, au cours de leur diffusion, dans l'imaginaire social occidental, ce qui les prédispose à être réemployées, au même titre que d'autres, comme des ressources symboliques qui font sens pour les acteurs sociaux. Les notions bouddhistes, souvent associées à une vision stéréotypée de l'Asie et de ses croyances, bénéficiaient alors d'un crédit et d'une légitimité incontestables, quoiqu'encore limités à certains milieux sociaux. Le contexte était donc propice

à l'adoption (au moins par certains intellectuels) d'une éthique religieuse d'inspiration bouddhiste. Une seule condition faisait défaut : l'existence en Occident d'une communauté de fidèles. Notre hypothèse centrale, c'est que seul l'activisme missionnaire des religieux asiatiques a permis de lever cet obstacle.

Le rôle « préparatoire » qu'ont joué les sociétés savantes et les cercles apologétiques n'en reste pas moins essentiel : la prédication (car c'est bien d'une prédication qu'il s'agit) des virtuoses religieux asiatiques n'a, en effet, été effective que lorsqu'elle a été relayée par des apologistes occidentaux, qui étaient essentiellement des intellectuels.

Le romancier Romain Rolland (1866-1944) fut l'un des plus éminents de ces intellectuels. Une partie de son oeuvre est consacrée à l'apologie du mouvement *Ramakrishna*, implanté en Californie dès 1900 sous le nom de *Ramakrishna Mission*, et dont Vivekananda (1862-1902) fut le fondateur. Les arguments de R. Rolland s'éloignent peu des autres discours apologétiques de cette époque. Bien qu'il se soit penché sur l'histoire du mouvement *Ramakrishna*, il s'intéresse moins à ses manifestations socio-historiques qu'à sa doctrine. Sa légitimité tient, affirme-t-il, à son « authenticité »²⁸⁸. Pour lui, le

²⁸⁸

ROLLAND (Romain) - *La vie de Vivekananda et l'évangile universel* - Paris : Stock, 1977 - p. 138 (1930 pour la première édition)

« védisme » de Ramakrishna est « supérieur » au christianisme²⁸⁹, voire même au bouddhisme²⁹⁰, et une « affinité an-historique » rapproche la pensée occidentale de la pensée indienne²⁹¹. Hostile aux arguments théosophiques, et notamment à l'hypothèse diffusionniste²⁹², il entendait par « affinité an-historique » une affinité « essentielle », indépendante des vicissitudes de l'histoire.

Les premières conversions

Bien que l'influence de R. Rolland ait été notable dans les pays francophones²⁹³, le premier Occidental converti au Ramakrishna a été non pas un Européen, mais un Américain, Léon Lansberg, juif d'origine russe, qui fut recruté et formé par Vivekananda lui-même (1895). Par la suite, l'activité missionnaire déployée par ce dernier déboucha sur un nombre croissant de conversions, ce qui suggère que les associations militantes et le talent pédagogique des maîtres jouent un rôle déterminant dans le processus de la conversion, puisque, jusqu'alors, la diffusion de thèmes religieux asiatiques en Occident n'avait jamais mené qu'à une adhésion purement intellectuelle.

289

Id., p. 146

290

Id., p. 138

291

Id., p. 69

292

Id., p. 42

293

Cf : J-P Mayer, - « l'introduction des nouveaux mouvements religieux... », *op. cité*

Les progrès de la conversion au bouddhisme ont suivi le même cheminement. Ce sont les théosophes qui ont, les premiers, invité des religieux bouddhistes, notamment Dhammâpala et Soên Shaku, qui se sont régulièrement rendus en Europe et aux Etats-Unis, dès la fin du 19^{ème} siècle. Au début du 20^{ème} siècle, on assiste aux toutes premières conversions officielles d'Occidentaux au bouddhisme. Certains auteurs, comme Bryan Wilson, considère qu'elles sont le fruit de démarches « personnelles » et « isolées »²⁹⁴.

Les données historiques disponibles ne permettent pas de retracer avec précision la genèse de ces conversions. Ce qui est sûr, c'est qu'elles sont contemporaines de l'apparition d'un réseau d'adeptes militants.

Le tout premier Occidental converti au bouddhisme est un Anglais, Allan Bennet McGregor (1872-1923), auparavant adepte d'un mouvement occultiste, l'*Hermetic Society of the Golden Dawn*, que A. Faivre qualifie de « néo-maçonnique »²⁹⁵. Celui-ci affirme avoir été influencé par la lecture de l'oeuvre d'E. Arnold²⁹⁶, ce qui l'aurait amené à se rendre en Birmanie et à Ceylan où il a fréquenté la Société théosophique et les centres d'étude et de méditation laïcs.

294

Op. cité, p. 2

295

Op. cité, p. 29

296

P. Harvey, *op. cité*, p. 267

Il se convertit en 1892, et obtint le grade de novice (*sâmanera*) en 1901, puis celui de moine (*bhikkhu*) en 1902, ce qui lui valut d'adopter comme nom de religion *Ananda Metteya*²⁹⁷. Sa trajectoire illustre le parcours des premiers convertis. Sensibilisé à certaines idées bouddhistes par ses lectures et ses rencontres, il s'est tout d'abord initié aux pratiques de cette religion et c'est seulement dans un second temps qu'il s'est pleinement converti. Sa conversion s'explique, en fait, par le talent pédagogique des moines qui venaient périodiquement au centre (transformé pour l'occasion en un véritable sanctuaire) afin d'y former des disciples. La vocation militante qui animait, à cette époque-là, les nouvelles générations de laïcs, comme les moines eux-mêmes, était aussi transmise aux Occidentaux nouvellement convertis.

Dans le même temps, en Europe, les sociétés savantes étaient en plein développement. Un intellectuel anglais, Travers Christmas Humphreys (1901-1983), proche de la société théosophique fonda une *Buddhist Society* à Londres (1907), dont la vocation était, à l'origine, encyclopédique : elle bénéficiait d'ailleurs d'une légitimité « scientifique » puisqu'elle était présidée par l'orientaliste T. W. Rhys-Davids fondateur, comme on l'a vu, de la *Pali Text*

²⁹⁷

Ananda est le nom du disciple préféré de Gautama, et Metteya (skrt : Maitreya) n'est rien d'autre que le bouddha du futur... Comme on le voit A. Mc Gregor ne manquait pas de confiance en ses aptitudes spirituelles ! Peut-être se croyait-il capable de convertir à lui seul tout le monde occidental ...

Society. En 1924, toutefois, C. Humphreys et son épouse Aileen Faulkner, adepte de la théosophie, fondèrent une *Buddhist Lodge*, une des nombreuses ramifications de la société théosophique. Comme son nom l'indique, celle-ci était inspirée du modèle franc-maçon. Les deux époux ressuscitèrent la *Buddhist Review*, qui devint la publication officielle de la *Buddhist Lodge*. Un peu plus tard, cette revue changea de titre pour devenir *The middle Way*, et l'on s'accorde à lui reconnaître un rôle essentiel dans la diffusion du bouddhisme en Grande-Bretagne. Dissoute dans les années trente, la *Buddhist Society* fut refondée en 1943 par les membres de la *Buddhist Lodge*. Malgré le déclin relatif de la société théosophique, la *Buddhist Society* resta l'agent le plus actif de la propagation du bouddhisme en Occident.

Dès 1908, A. Metteya se rendit à la *Buddhist Society* où, sans abandonner ses activités à Ceylan, il entreprit de développer la propagande en participant à la création d'une maison d'édition, la *Buddhist Publication Society*, et d'une revue, la *Buddhist Review*, dont la durée de vie fut assez éphémère (1909-1922). Celui-ci forma ses propres disciples, recrutés au sein des milieux artistique, comme Anton gueth, qui fut ordonné Nyanatiloka en 1903, ou intellectuels comme J-F Mc Kenzie, qui fut ordonné Silacara en 1906. Ces derniers formèrent leurs propres disciples tels Siegmund Ferriger, qui fut ordonné bhikkhu Nyanaponika quelques années plus tard. Convertis en Asie, ceux-ci

étaient autant impliqués dans le mouvement de renouveau du bouddhisme en Asie du Sud Est que dans la propagation de cette religion à l'Ouest. Dans les années trente, ils fondèrent en Europe des centres d'étude et de méditation, ainsi que des monastères, notamment en Suisse et en Grande-Bretagne, où fut érigé le tout premier sanctuaire (skrt : *vihara*) d'Occident (1927), sous l'égide de la *Buddhist Society*.

Contrairement à une idée reçue, les premiers moines bouddhistes occidentaux, ordonnés dans la tradition Therāvāda, ne se sont pas contentés de diffuser cette seule doctrine. En Asie, Metteya avait noué des liens avec le Japonais D.T Suzuki (1870-1966), disciple laïc et occidentalisé de Soên Shaku, qui contribua, en son temps, à la réinterprétation en termes psychologiques du bouddhisme Zen : de sa collaboration avec le psychologue E. Fromm (1900-1980) fut d'ailleurs tiré l'ouvrage « Bouddhisme Zen et psychanalyse »²⁹⁸ qui a rencontré un certain succès dans les années soixante-dix. Alors que Soên Shaku s'activait à remobiliser les bouddhistes japonais, au Japon comme aux Etats-Unis, D.T. Suzuki profita de l'invitation de Metteya à participer à la *Buddhist*

²⁹⁸

SUZUKI (D.T), FROMM (E), MARTINO (R) - *Bouddhisme Zen et psychanalyse*, 3^{ème} édition - Paris : P.U.F, 1986 - 190p. Cet ouvrage regroupe un ensemble de conférences et de publications qui remontent aux années 1960.

Society dès 1908, pour promouvoir les doctrines mahâyanistes auprès d'un public occidental, au départ essentiellement britannique.

La Grande-Bretagne a été le premier pays d'Europe où le bouddhisme se soit implanté. C'est aussi le seul pays occidental où la présence de cette religion soit ininterrompue depuis 1907, date de la création de la première société savante à vocation prosélyte. C'est enfin l'un des premiers foyers à partir desquels s'organise la missionnarisation de l'Occident. Toutefois, comme l'a souligné J.F Mayer²⁹⁹, les conditions et les processus d'implantation des religions orientales en Occident sont très variables d'un pays à un autre. Si l'influence de la Société théosophique fut très importante en Grande-Bretagne et en Suisse, et, jusqu'à un certain point en France, il en est autrement en Allemagne et aux Etats-Unis.

Apparition des premières communautés bouddhistes

Les premiers centres bouddhistes européens favorisaient le regroupement des sympathisants occidentaux, mais ils ne réunissaient pas encore les conditions nécessaires à la transmission des vœux religieux et à la qualification des adeptes. C'est pourquoi, semble-t-il, malgré l'activisme militant des premiers convertis, aucune conversion n'eut lieu en Europe avant l'après-guerre.

C'est en Allemagne que sont apparues les premières communautés de bouddhistes occidentaux, c'est à dire, de véritables groupes religieux, malgré l'absence de relations coloniales entre ce pays et l'Asie.

Pour expliquer ce paradoxe apparent, P. Harvey a avancé, en 1993, l'hypothèse de l'existence de traits communs entre le Therāvāda et le protestantisme allemand : selon lui, ces deux religions se caractérisent par leur « austérité » et par leur « a-ritualisme »³⁰⁰. On peut objecter que les caractéristiques intrinsèques des religions en contact importent peu. En réalité, l'introduction du bouddhisme a été favorisée en Allemagne, comme partout ailleurs, par l'existence de cercles d'intellectuels qui étaient sensibles à la fois à l'ésotérisme et au rationalisme.

Pour des raisons (parfois étrangères à la seule curiosité scientifique) que nous avons déjà examinées, l'orientalisme savant a été particulièrement florissant en Allemagne. La lecture de l'oeuvre de Schopenhauer, en particulier, a été déterminante dans la vocation de certains orientalistes, au nombre desquels il faut compter Karl E. Neumann, spécialiste des études pâlies et sanskrites, et Karl Seidenstrücker qui fut le fondateur de la toute première association

²⁹⁹*Op. cité*, p. 22³⁰⁰P. Harvey, *op. cité*, p. 372

bouddhiste d'Allemagne en 1903, la « Mission bouddhiste d'Allemagne ». Comme la plupart des premières associations bouddhistes occidentales, la mission bouddhiste d'Allemagne connut des fortunes diverses : elle fut dissoute puis refondée en 1924, sous le nom de « Communauté bouddhiste d'Allemagne », grâce à la collaboration d'un intellectuel nommé Georg Grimm (1868-1945). Grimm était lui-même l'auteur d'un ouvrage apologétique d'inspiration rationaliste intitulé, fort à propos, *La doctrine du Bouddha, religion de la raison* (1915). En 1935, lorsqu'il se retrouva seul à la tête de la communauté bouddhiste d'Allemagne, il décida de modifier son nom et de l'appeler « Communauté du bouddhisme ancien », ce qui s'explique par son engouement pour un supposé bouddhisme « originel », dont il pensait avoir saisi l'essence profonde, contrairement, affirmait-il, aux autres apologistes occidentaux et aux bouddhistes asiatiques eux-mêmes. Sa réinterprétation toute personnelle de la doctrine bouddhiste lui valut d'ailleurs d'être marginalisé non seulement par les *sangha* asiatiques, mais aussi par les autres réseaux bouddhistes européens qui se constituaient alors, et notamment par une autre communauté allemande qui est née dans le même temps et avec laquelle il entretint des rapports tendus.

Cette dernière, nommée la « Maison bouddhiste » fut fondée par un autre intellectuel, Paul Dahlke (1865-1933), et elle a comme particularité d'avoir eu

d'emblée une vocation culturelle. Premier point d'ancrage du bouddhisme Theravâda dans cette partie de l'Europe, elle fut officiellement reconnue par le sangha cinghalais comme un sanctuaire (*vihara*) à part entière. Des moines occidentaux formés en Asie y furent envoyés, dès les années vingt, afin d'y effectuer des offices religieux. La « Maison bouddhiste » s'adressait exclusivement à un public occidental, mais elle a aussi contribué, dès les années cinquante, à favoriser l'implantation d'autres lieux de cultes, établis à l'intention des Asiatiques émigrés en Allemagne comme aux Allemands eux-mêmes, et qui se trouvaient placés sous le contrôle direct des *sangha* cinghalais (1952), birman (1957), ou, plus généralement, des instances theravâdin (1961).

L'opposition entre la « Communauté bouddhiste » et la « Maison bouddhiste », qui représentaient les deux plus importantes communautés bouddhistes d'Allemagne, a longtemps empêché l'unification des nombreuses associations bouddhistes qui fleurissaient un peu partout dans ce pays³⁰¹. Celles-ci ont finalement été fédérées après la seconde guerre mondiale, autour d'une association internationale, le *Javantara Buddha Samaganara*, qui était présidée conjointement par Nyanatiloka et par un personnage très singulier, qui s'appelait

³⁰¹

Il existe un processus d'institutionnalisation dans l'implantation bouddhiste, qui est manifeste dans le regroupement des centres autour de grandes associations, de niveau national, comme, par exemple, l'*Associazione Buddhista Italiana* (1966), le *Buddhist Council of Canada* (1981), l'*Union Bouddhiste de France* (1986) ou, encore, l'*American Buddhist Congress*, aux Etats-Unis (1987).

Ernst Lothar Hoffmann (1898-1985). Artiste et universitaire, celui-ci fut qualifié *anagarika* au Sri Lanka en 1928, sous le nom de Anagarika Govinda. Trois ans plus tard, il fut ordonné lama dans l'école tibétaine Drukpa-Kagyü. E. L. Hoffmann fut en outre membre du *Ri-mé*, un mouvement oecuménique tibétain apparu au 19^{ème} siècle, qui entretint des relations ponctuelles avec le mouvement nationaliste cinghalo-birman. E. L. Hoffmann fut ainsi un important promoteur du bouddhisme tibétain, qu'il a contribué à populariser³⁰², en Allemagne, comme dans toute l'Europe. Dans l'entre-deux guerres, il fonda, en Allemagne, l'*Arya maitreya mandala*, une communauté laïque syncrétique dans laquelle coexistent la tradition du sud et celle du nord.

Si, comme le suggère Bryan Wilson, l'approche du bouddhisme par les Occidentaux a tout d'un éclectisme³⁰³, c'est partiellement en vertu de l'oecuménisme dont font preuve les écoles bouddhiques, qui, oubliant pour un temps leurs différences culturelles et leurs combats politiques, joignent leurs efforts et communient volontiers dans le projet commun de convertir l'Occident au bouddhisme.

³⁰²

Le livre qui fait référence, dans les milieux bouddhistes occidentaux, est : GOVINDA (Anagarika) - *Les fondements de la mystique tibétaine*, seconde édition- Paris : Albin Michel, 1960 - 440p ; son propos est nettement plus prosélyte dans un ouvrage posthume - *Bouddhisme vivant à l'intention des Occidentaux* - Orsay : Entrelacs, 1992 - 208 p. Cf : supra

³⁰³

Op, cité, p. 6

Bouddhisme zen et migration : le cas particulier des Etats-Unis d'Amérique

A l'origine, le bouddhisme ne s'est pas répandu aux Etats-Unis suivant les mêmes voies et les mêmes procédés qu'en Europe. Il existait, assurément, une tradition apologétique issue du même substrat intellectuel qu'en Europe. Il faut rappeler, à ce propos, que les premiers véritables promoteurs du bouddhisme, E. Arnold et H. Olcott étaient des Américains. La situation de cette religion en Amérique est cependant sensiblement différente, car elle a d'abord pénétré sur ce continent par l'intermédiaire des migrations chinoises et japonaises de la seconde moitié du 19^{ème} siècle. Initialement, le bouddhisme constituait aux Etats-Unis une religion native, amenée par les populations asiatiques émigrées, c'est à dire ce que les anthropologues anglo-saxons appellent une « tradition ethno-religieuse ». Il était donc essentiellement destiné aux Asiatiques, pour lesquels il représentait un référent identitaire.

Hawaii a par ailleurs été annexé en 1898 par les Etats-Unis, alors que le bouddhisme japonais s'y était déjà implanté : un premier temple Jôdo-shin y avait été bâti dès 1889, et d'autres furent édifiés par la suite. Les Japonais ont été les plus prompts à fédérer les multiples centres de méditation et les nombreuses associations culturelles bouddhistes, autour d'une *North American*

Buddhist Union (1899). C'est toutefois au sein de la diaspora chinoise que sont apparues les premières associations bouddhistes qui soient indépendantes des instances religieuses des pays d'origine. Il s'agit des *Buddhist Churches of America* (de tradition amidiste, dite « de la Terre pure »), qui furent fondées à l'aube du 20^{ème} siècle.

Allan Watts affirme que l'importante dissémination des traditions chinoises et du bouddhisme zen aux Etats-Unis résulte des contacts culturels préférentiels avec la Chine et le Japon, et d'une vogue « japoniste », qui aurait eu une importance comparable à l'indianisme en Europe : « [Si] le bouddhisme zen a suscité un intérêt considérable [...] » dit-il « ceci n'est sans doute pas sans rapport avec l'engouement [...] qui s'est manifesté vis à vis de la culture japonaise »³⁰⁴. Il ne précise cependant pas les modalités de cette dissémination. Son propos laisse à penser qu'elle se serait effectuée selon un processus spontané, indépendant du contexte sociologique. En réalité, des connexions ont très rapidement été établies entre les associations américaines et le réseau des apologistes européens, qui était lui même en contact avec les activistes asiatiques.

³⁰⁴WATTS (Allan, W) - *Le bouddhisme Zen* - Paris : Payot, 1991 - p. 7 (1960 pour la première édition)

La prédication des virtuoses bouddhistes s'est étendue aux Etats-Unis au début du 20^{ème} siècle par l'intermédiaire de Soên Shaku, relayé par deux de ses disciples (les moines Nyogen Senkazi et Sôkei-on) qui ont ouvert un grand nombre de centres de méditation zen (en Californie dès les années vingt), et qui ont fondé un grand nombre d'associations et de « sociétés d'études » (comme la *Buddhist Society of America* créée en 1930).

Les connexions entre le réseau zen des Etats-Unis et celui de Grande-Bretagne (où une *London Zen Society* vit le jour dès 1921) ont suscité l'adhésion de nombreux membres des associations bouddhistes anglaises.

Allan Watts (1915-1973) qui était lui-même un disciple C. Humphreys à la *Buddhist Lodge*, et un des plus fervents admirateurs de D.T. Suzuki, fut également l'un des plus fameux promoteurs de l'école japonaise aux Etats-Unis, où il émigra en 1938.

Les ouvrages qu'il écrivit, en particulier *La voie du Zen* (1938) et *Le bouddhisme* (1951), ont marqué un tournant dans la tradition apologétique américaine, car celle-ci accorda désormais une place privilégiée au Zen, ce qui explique sans doute la forte représentation de cette religion outre-Atlantique.

La « dérive sectaire » dans l'Europe de l'après-guerre

La seconde guerre mondiale a quelque peu ralenti la progression du bouddhisme partout en Europe, notamment en Allemagne où les centres furent fermés par les autorités nazies. Depuis les années cinquante, toutefois, le réseau bouddhiste ne cesse croître à travers toute l'Europe, ainsi que dans l'ensemble des sociétés occidentalisées ou industrialisées, quel que soit le contexte religieux local³⁰⁵ : il y a même des implantations tibétaines à Taiwan, à Singapour, et à Hongkong, ce qui témoigne de l'intensité de l'activisme missionnaire de cette école du bouddhisme.

De nouvelles sectes asiatiques, particulièrement militantes, notamment celles qui sont apparues dans l'entre deux guerres au Japon, comme le *Risho Koseiku*, le *Reigurai* ou la *Sokka Gakkai* participent aussi activement à la missionnarisation bouddhiste de l'Occident. Fondée en 1930 par un japonais laïc du nom de Makiguchi Tsumesaburo (1871-1944), la *Sokka Gakkai* est la plus puissante d'entre elles. Elle présente tous les caractères d'une « secte » au sein wébérien de ce terme, et se réclame du *Nichiren*, une école bouddhiste

³⁰⁵

Pour P. Harvey, comme nous l'avons vu précédemment, il existe des « affinités » entre les formes du bouddhisme et les pays dans lesquels elles s'implantent. Après avoir analysé le cas de l'Allemagne, il affirme que le succès du bouddhisme en Italie revient à sa forme mahâyâniste, proche du catholicisme romain. Cette hypothèse échoue dans tous les cas, puisque, comme nous avons tenté de le montrer, toutes les écoles bouddhistes sont représentées dans les divers pays occidentaux. P. Harvey, *op. cit.*, p. 376

japonaise, elle-même foncièrement réformatrice à ses débuts (1253). La conversion à la Sokka Gakkai est exclusive, son prosélytisme est actif, voire même agressif, puisqu'il arrive que ses membres détruisent les objets sacrés des cultes concurrents. Diffusée depuis les années soixante aux Etats-Unis, elle touche autant les Occidentaux que les communautés asiatiques. Sa branche américaine, la *Nichiren Shosu* (fondée en 1975) compterait actuellement 95% d'Occidentaux parmi ses membres³⁰⁶.

Pendant les années qui suivirent immédiatement la seconde guerre mondiale, on continue toutefois à observer la conversion d'individus « isolés », en marge de l'activisme missionnaire des bouddhistes : c'est le cas, par exemple, du Britannique Marco Pallis, qui s'est converti au bouddhisme tibétain en 1947, et dont la foi se colore d'influences guénoniennes³⁰⁷. Plus tardivement, aux Etats-Unis, les guerres de Corée et du Viêt-nam ont également joué un certain rôle en ce domaine.

Au sein du réseau bouddhiste européen, cependant, on assista au développement de communautés bouddhistes qui se déclaraient résolument occidentales. Fondée en 1951, par l'Anglais Sumangalo Bhikku (Robert Clifton),

³⁰⁶

P. Harvey, *Le bouddhisme...op. cité*, p. 362

³⁰⁷

Cf : PALLIS (Marco) - *Lumières bouddhiques* - Paris : Fayard, 1983 - 285p.

le *Western Buddhist Order*, d'inspiration mahâyâniste, fut la toute première communauté qui soit exclusivement destinée à des Occidentaux. Celle-ci s'adjoignit les services d'une autre association, la *Scientific Buddhist Association*, chargée de l'« accommodation » du bouddhisme aux sciences occidentales. Rebaptisée *Federation of Western Buddhist Order* en 1964 par l'Anglais Mahâsthavira Sangharakçita (D. Lingwood, ancien membre de la *Buddhist Society* qui a été ordonné moine dans la tradition Therâvâda et dans la tradition tibétaine), cette association essaime maintenant dans toute la Grande-Bretagne et aux Etats-Unis. Par son caractère laïc, La FWBO est l'héritière des associations bouddhistes du 19^{ème} siècle. Comme la Communauté Bouddhiste d'Allemagne, elle est cependant l'objet d'une dérive sectaire car, tout en prétendant réformer le monde social, elle a tendance à s'en isoler complètement, ce qui lui vaut de ne plus être reconnue par les instances bouddhistes asiatiques.

Le nombre des Occidentaux qui se convertissent au bouddhisme et qui fondent leurs propres associations n'a cessé d'augmenter depuis les années cinquante. L'une d'entre elles mérite plus particulièrement d'être mentionnée : l'*English Sangha Thrust*. Fondée en 1956 par des disciples du moine thaï Kajilavadho, cette association bouddhiste, d'inspiration therâvâdin connut un succès tout à fait relatif, mais l'action de ses membres suscita la fondation

d'autres associations, dans les années soixante et soixante-dix³⁰⁸. C'est à un membre de l' *English Sangha Thrust*, Ananda Bodhi, d'origine canadienne, que l'on doit la création, dans le Sussex, du *Hampstead Buddhist Vihara* (1966), grâce auquel débuta, par un hasard historique, la missionnarisation tibétaine de l'Europe.

La diffusion du bouddhisme tibétain en Europe et en France

Comme partout ailleurs, les milieux orientalistes ont constitué, en France, un terrain particulièrement favorable pour la propagande bouddhiste ou, du moins, pour la vulgarisation des thèmes de cette religion. Durant la première moitié du 20^{ème} siècle, la tibétologie se développa, à travers l'oeuvre de W.W. Evans-Wentz (1875-1965), orientaliste et folkloriste, qui traduisit, pour la première fois, le désormais célèbre Bardo-Thödol ou « livre tibétain des morts » (1927), ou celle de Guiseppe Tucci (1894-1984) qui séjourna plusieurs fois au Tibet entre 1927 et 1949, et qui en retira une très bonne connaissance des moeurs religieuses locales³⁰⁹.

³⁰⁸

Les plus connues de ces associations sont le *Samatha Thrust* (1973), organisation laïque militante, créée par le moine thaïlandais Naï Booman, ou, encore, le « sangha de Sumedho » (1977) fondé par Ajahun Sumedho, d'origine américaine, qui fut converti par un occidentaliste thaïlandais (Aja Hun Chao), ou, enfin, l'*International Meditation Center* (1979), établie sur le modèle d'une association birmane homonyme.

³⁰⁹

Dans son ouvrage « Les religions du Tibet » paru en France en 1973, l'orientaliste italien décrivit avec une rare minutie les croyances et les pratiques du bouddhisme tibétain. J. Snelling affirme, par ailleurs, que G. Tucci s'était tellement imprégné de la religion de ses hôtes, qu'il se serait finalement considéré comme la réincarnation (*Tulku*) d'un grand maître tibétain. J. Snelling, *op. cité*, p. 243

En France, on doit à Jacques Bacot d'avoir traduit et publié les biographies de deux des plus importants personnages de l'histoire religieuse du Tibet, qui sont Marpa (1925) et Milarepa (1927). Il revient toutefois à Alexandra David-Néel d'avoir été la première véritable apologiste du bouddhisme tibétain en France.

Ancienne artiste d'opéra et journaliste, elle s'intéressa à l'Asie et à ses religions à une époque où celles-ci étaient en vogue. A. David-Néel se sentait une vocation d'orientaliste, et elle souffrit de ne pas être reconnue comme telle dans les milieux universitaires³¹⁰. Après avoir fréquenté le Musée Guimet des Arts Asiatiques, elle suivit les enseignements de l'indianiste Sylvain Lévi. Après une brève rencontre avec les théosophes à Londres, et des efforts infructueux pour intégrer les milieux savants à Paris, elle décida de se rendre en Asie, ce qu'elle fit, une première fois, seule et par ses propres moyens en 1904. Si ses voyages l'ont menée en Chine et au Japon, A. David-Néel est surtout connue pour son intérêt envers le Tibet : elle rejoignit sa capitale Lhassa en 1924, à l'époque où cette ville avait la réputation d'être interdite aux Occidentaux pour des raisons d'ordre politique.

³¹⁰Cf : P. Van Heurk, *Alexandra David-Néel, le mythe et la réalité, op.cité, passim*

Son oeuvre connue (et connaît toujours) un grand succès. Elle a cependant popularisé une vision très partielle du Tibet, et une description déformée des moeurs et des croyances de ses habitants. Les ouvrages d'A. David-Néel qui traitent des doctrines, comme *Initiations lamaïques* (1930)³¹¹ ou *Le bouddhisme* (1936)³¹², ont, en fait, connu moins de succès que ses relations de voyage³¹³. Les expériences « extraordinaires » qu'elle affirme avoir vécues³¹⁴ tendent à conforter les Occidentaux dans l'idée d'un Tibet merveilleux, purement imaginaire. De retour en France, A. David-Néel a vécu dans l'observance des principes du bouddhisme, dans sa résidence de Digne, où elle a rédigé un grand nombre d'oeuvres, et où elle invita des maîtres tibétains.

Apologie et sociétés savantes en France

La prédication bouddhiste a trouvé un relais en France en la personne d'une Anglaise, Gabrielle Constant-Lounsberry, qui a fondé, en 1929, la *Société des Amis du Bouddhisme* à Paris, en collaboration avec le moine T'aï Hsü.

³¹¹ DAVID-NEEL (Alexandra) - *Initiations lamaïques* - Paris : Adyar, 1930-244p

³¹² DAVID-NEEL (Alexandra) - *Le bouddhisme, ses doctrines, ses méthodes*, 4^{ème} édition - Paris : Plon, 1936 - 210p

³¹³ Cf. DAVID-NEEL (Alexandra) - *Voyage d'une parisienne à Lhassa* - Paris : Plon, 1927 - 380p

³¹⁴ Cf. : DAVID-NEEL (Alexandra) - *Mystiques et magiciens du Tibet* - op. cité

Comme d'autres apologistes, G. Constant-Lounsberry a écrit plusieurs ouvrages, comme *La méditation bouddhique* (1935), dans lequel elle expose, comme l'indique le titre, les techniques de méditation du bouddhisme, indépendamment de leur signification religieuse. La *Société des Amis du Bouddhisme* disposait d'une revue, *la Pensée bouddhique*, à laquelle ont collaboré de nombreux promoteurs des religions orientales qu'ils fussent des Occidentaux comme A. David-néel, ou des Asiatiques comme D. T. Suzuki, A. Coomaraswamy ou l'occidentaliste et nationaliste cinghalais Walpola Rahula, qui mena au début du 20^{ème} siècle un débat public pour pousser les moines à s'impliquer dans la vie sociale et politique de Ceylan. A la mort de G. Constant-Lounsberry, ce fut une Française, Nelly Kauffman qui prit la tête de l'association parisienne. Proche de la Société théosophique et de ses idées, N. Kauffman favorisa l'étude du bouddhisme tibétain au sein de la *Société des amis...* alors que le Therâvâda y prédominait. Cette association fut d'ailleurs absorbée par la société théosophique en 1943, alors que celle-ci vivait ses dernières années.

L'intérêt pour la religion tibétaine est donc, en France, aussi ancien que l'intérêt pour le bouddhisme en général, et il n'a fait que se renforcer durant l'entre-deux guerres. A la différence de la Grande-Bretagne, on ne compte, durant cette période, aucune conversion au sens plein du terme : se dire bouddhiste relève, pour les apologistes français d'une adhésion strictement

intellectuelle, voire d'une approche personnelle des pratiques religieuses, sans que le besoin d'une qualification religieuse au sein d'une instance monastique se fasse jamais sentir.

Le premier Occidental converti au bouddhisme tibétain fut un Anglais, au cours de l'expédition Knight qui mena les orientalistes Gregor MacGovern, Fredrich Fletcher, ainsi que J. Ellam, un membre actif de la *Buddhist Society*, jusqu'au Tibet en 1922. F. Fletcher mit à profit ses voyages en Asie pour être ordonné moine dans la tradition du Therāvâda, héritant ainsi du titre de Bhikkhu Prajñanda, ainsi que dans la tradition tibétaine, de l'école Gelugpa, ce qui lui valut le statut de lama Dorjee. Hormis les cas relativement isolés de Dorjee de E. Hoffmann et de M. Pallis, le Mahâyâna tibétain a mis beaucoup plus de temps que les autres formes du bouddhisme à susciter l'adhésion des Occidentaux et à s'implanter en Occident.

La missionnarisation tibétaine de l'Occident

On affirme souvent que la diffusion du bouddhisme tibétain entretient un lien direct avec la dispersion des religieux tibétains, qui a fait suite à l'invasion du Tibet par les communistes chinois (1951-1959). Certes, il est indéniable que cette situation, aussi dramatique qu'en eussent été les causes, a facilité les contacts des Occidentaux avec les lamas tibétains. Il ne faut cependant pas y

voir l'unique raison de la présence de ces derniers en Occident. La diaspora tibétaine est un phénomène conjoncturel, qui a généré, d'une part, la recomposition des communautés religieuses dans les pays qui ont accueilli les exilés, et d'autre part, un mouvement de missionnarisation de l'Occident.

Les origines de ce mouvement remontent à l'époque où une Anglaise, du nom de Freda Bedi (1911-1977) mariée à un Sikh et résidant en Inde, se convertit au bouddhisme tibétain, et fut ordonnée nonne dans l'école Karma Kagyu.

Après l'invasion du Tibet et la fuite de quelque centaines de milliers de Tibétains, parmi lesquels se trouvaient de nombreux moines, elle s'occupa d'un groupe de jeunes lamas, qu'elle encadra lors des activités religieuses, mais auxquels elle transmet, parallèlement, une éducation occidentale³¹⁵.

Un de ses protégés fut un jeune *tulku* (réincarné) nommé Chögyam Trungpa (1939-1987), qu'elle envoya poursuivre des études dans une université anglaise, le *Saint Anthony's College* à Oxford, en 1963, avec un autre *tulku*, du nom de Chujé Akong rinpoché (né en 1943).

³¹⁵

J. Snelling, *op. cité*, p. 244

Très rapidement, ces jeunes lamas fondèrent le premier centre bouddhiste tibétain occidental en Ecosse, qu'il nommèrent *Samyé Ling* (1967), en investissant un autre lieu de culte bouddhiste, qui était une extension du *Hampstead Buddhist Vihara*. Les efforts de Chögyam Trungpa pour diffuser le lamaïsme furent très importants : il publia de nombreux ouvrages dans lesquels il se réappropriait des notions empruntées à la psychologie occidentale, pour exposer la doctrine bouddhiste du non-soi (skrt : *anâtman*), de la souffrance (skrt : *dhukka*), de la détermination karmique des phénomènes, etc.³¹⁶

Dans les années soixante et soixante-dix, C. Trungpa multiplia ses voyages aux Etats-Unis, où il donna des conférences qui rencontrèrent un franc succès auprès des étudiants et des universitaires. En 1970, il fonda en Grande-Bretagne sa propre association la *Vajradhatu Organisation*, organe fédérateur et centralisateur des centres tibétains qu'il avait contribué à fonder. Sous l'égide de C. Trungpa, la *Vajradhatu* s'implanta aux Etats-Unis l'année suivante. C'est un intellectuel anglais, du nom de Karl Springer, qui prit la tête de la *Vajradhatu*, et qui se chargea d'inviter des lamas tibétains à venir y prêcher. De la même manière que les missionnaires chrétiens en Asie étaient choisis en fonction de

³¹⁶

Cf : TRUNGPA (Chogyam) - *Le mythe de la liberté*, troisième édition - Paris : Seuil, 1979 -187p. ; Id. - *Pratique de la voie tibétaine* - Paris : Seuil, 1976 - 258 p. (1973 pour la première édition, Berkeley, Shambala Publications)

leur aptitude à la prédication, les moines tibétains qui se rendent en Europe et aux Etats-Unis sont désignés par les instances tibétaines, en vertu de leur connaissance des publics occidentaux.

C'est le cas de ceux qui ont donné des enseignements à des voyageurs occidentaux en Inde (notamment à Darjeeling où est installée une partie de la communauté tibétaine en exil), comme Thubten Yéshé (1935 - 1984) et Zopa Rinpoché (né en 1946) qui fondèrent la *Foundation for the Preservation of the Mahâyâna Tradition* en 1971. Deux disciples de Thubten Yéshé créèrent le *Manjushri Institute* en Grande Bretagne en 1976.

Lorsque le maître décéda, en 1984, on « retrouva » sa réincarnation dans la population des adeptes occidentaux, une année plus tard, sous les traits d'un petit Espagnol, qui fut nommé Ösel Rinpoché. C'était là le premier cas (et actuellement le seul) de découverte d'un *tulku* parmi des Occidentaux. C'était aussi un bon moyen de fidéliser des populations qui désiraient accéder, tout comme leurs maîtres, à l'Eveil.

Depuis les années soixante-dix, les centres se sont multipliés à la faveur de la circulation des moines, qui ont fondé des centres dans toute l'Europe. En France, l'école tibétaine des Kagyupa a été particulièrement active dans la fondation de communautés d'adeptes. Chögyam Trungpa et Chujé Akong étaient des Kagyupa, ainsi que Kalou Rinpoché, qui fut à l'origine des plus importants

et des plus nombreux centres tibétains en France. En 1971, ses premiers voyages en Occident le menèrent en Europe et aux Etats-Unis. En 1973 et 1974, il séjourna en France où il donna des enseignements religieux. Dès cette époque, il exprime la volonté de fonder des centres qui serait non seulement aptes à assurer une pratique religieuse régulière, mais aussi à former des moines. K. Rinpoché a fondé presque autant de centres qu'il a fait de voyages : à Toronto (1973) à Paris (1974) en Dordogne (Plaige) et à San Francisco (1976), à Bristol (1977), à Nice (1978)...

Les autres écoles tibétaines sont cependant également représentées depuis les années soixante-dix. Phendé Rinpoché, de l'école Sakya s'est installé en France en 1969, où il s'est marié avec une Française. Il fonda son premier centre en 1974. Sogyal Rinpoché, de l'école Nyingma, tenta -avec succès- d'implanter en France une antique tradition religieuse réinterprétée par les Nyingmapa : le Dzogchen. Ses centres sont rattachés au mouvement *Ri-mé*. Sogyal se rendit pour la première fois en Grande Bretagne en 1974. Il fonda un premier centre à Londres en 1975, puis un autre à Paris en 1981, où il créa également l'association *Rigpa*, de caractère international, qui regroupe l'ensemble des lieux de culte qu'il a créés.

De nombreux moines s'accommodent de la vie occidentale et se dispensent quelquefois d'observer les règles monastiques qui deviennent

inapplicables : certains se marient, d'autres abandonnent quelques uns de leurs vœux, quand ils ne se « défroquent » pas littéralement (comme ce fut le cas pour C. Trungpa)³¹⁷. Tous cherchent cependant à conserver leur statut de maître (*lama*), quelle que soit la nature des liens qu'ils entretiennent avec les instances religieuses tibétaines. Les plus grands maîtres ont malgré tout cherché à vérifier que l'implantation des monastères tibétains restait conforme à la tradition religieuse, et ont tenu à participer eux-mêmes au processus de missionnarisation. Le Dalaï-lama et le Gyalwang Karmapa, respectivement chef spirituel de l'ensemble des Tibétains et plus haute autorité de l'école Kagyupa, ont assuré des « tournées mondiales », en 1973 et 1974, pour visiter les centres, et pour convertir de nouveaux adeptes.

Ainsi, alors que l'activisme missionnaire du bouddhisme tibétain ressort clairement de l'observation empirique, dans l'esprit des adeptes, comme dans le discours des moines, les conversions au bouddhisme relèvent d'une démarche strictement personnelle qui ne doit rien à l'action des moines ! C'est ce paradoxe que nous allons maintenant essayer de comprendre.

³¹⁷

P. Harvey, *op. cité*, p. 276

CHAPITRE IX

RÉSISTANCES À L'IDÉE DE CONVERSION

Pour comprendre comment, sur la base d'une réinterprétation des thèses orientalistes, les apologistes de la religion bouddhique ont dénié la réalité de la conversion, il est nécessaire de resituer leur argumentation dans le contexte idéologique et socio-religieux de la « modernité » occidentale.

Une idéologie particulière : la « modernité »

S'il est une notion difficile à cerner, c'est bien celle de modernité, en raison de sa polysémie, et de la diversité de ses implications théoriques, philosophiques ou idéologiques. Pour les historiens, l'époque moderne est simplement celle qui suit la Renaissance, mais dans le langage courant, comme souvent en sociologie ou en philosophie, la modernité se définit par opposition à la tradition. Une telle définition implique que la révolution industrielle marque une rupture dans l'histoire des sociétés occidentales. Si l'on suit les propositions d'Alexis Nouss³¹⁸, il convient plutôt de parler *des* modernités, car à chaque transformation historique survenue dans les domaines technique, social, politique, esthétique, stylistique, ou moral des sociétés occidentales correspond

³¹⁸

NOUSS (Alexis) - *La modernité* - Paris : P.U.F, 1995 - 127p.

une idée particulière de la modernité³¹⁹. Ce qui semble ressortir de l'analyse de cet auteur, c'est que la notion contemporaine de modernité s'inscrit dans un héritage intellectuel qui remonte au moins au 18^{ème} siècle (peut être même au 16^{ème} siècle) et qui repose sur la croyance que le progrès est inséparable d'une rupture avec le passé. G. Balandier, par exemple, assimile l'opposition entre tradition et modernité à une opposition entre ordre et désordre. Selon lui, alors que les sociétés traditionnelles produisent très peu de désordre³²⁰, les sociétés modernes sont soumises à des changements historiques et structurels de sorte que les repères de la stratification sociale deviennent insaisissables. Cette « fin du primat de l'ordre » explique-t-il, libère le sujet des dogmes les plus contraignants, à savoir les « théologies sociales et politiques »³²¹, mais, en même temps, elle génère de l'incertitude³²². La modernité lui apparaît ainsi comme une rupture qui se caractériserait par une oscillation perpétuelle des formes sociales, et qui serait associée à des états de crise³²³ :

³¹⁹ A. Nouss, *op. cité*, pp. 7, 22 & 30

³²⁰ Cf. : BALANDIER (Georges) - « Tradition, conformité, historicité » - pp. 15 - 37 *L'Autre et l'ailleurs, hommage à Roger Bastide* - s.l : Berger - Levrault, 1976 - 511p.

³²¹ BALANDIER (Georges) - *Le désordre, éloge du mouvement* - Paris : Fayard, 1988 - p. 156

³²² Cf. : G. Balandier, *Le désordre...op. cité, passim* ; *idem* - « Regard anthropologique sur la modernité et la post-modernité » - LAPLANTINE (F), MARTIN, (J.B), éd. - *Corps, religion, société* - Lyon : Presses Universitaires de Lyon, 1991- pp115-123.

³²³ *Le désordre...op. cité*, p. 134

« Indécis, l'homme l'est dans un monde fluctuant où les principes d'ordre ne sont plus clairement légitimés, ni facilement identifiables, où sa propre identité reste mouvante et floue [...]. Temps des apparences et des simulations, du vide, de l'éphémère, de la légèreté et des puissances précaires, d'une culture de l'inconsistance et d'un savoir de masse diffusé dans le désordre superficiel et sans hiérarchisation, des idéologies mobiles et de la pensée faible »³²⁴

La modernité dans le champ religieux

La théorie de la « modernité religieuse » est liée au paradigme de la sécularisation qui repose lui-même sur l'idée que les mutations sociales, culturelles, économiques et technologiques survenues dans les sociétés occidentales aux 19^{ème} et 20^{ème} siècles ont entraîné un déclin de toutes les institutions, y compris des institutions religieuses. Toutefois, contrairement à ce qu'avaient annoncé les positivistes, la religion ne disparaît pas dans les sociétés « modernes ». Comme l'a montré D. Hervieu-Léger, elle s'y métamorphose³²⁵. Livrées au « désordre » (peut être plus que toute autre institution), les grandes religions semblent perdre leurs fonctions d'intégration et de socialisation.

³²⁴

Id. p. 179

³²⁵

D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, op. cité, p. 39

Elles ne garantissent plus la localisation des croyances, si bien que le religieux évolue dans ce que M. Augé nomme des « non-lieux »³²⁶. On assisterait ainsi à une « libération du religieux » des instances qui le soutenaient³²⁷, voire à un « éclatement du religieux » sous sa forme institutionnelle. Le rejet affirmé et jusqu'à un certain point effectif des institutions, s'exprimerait, selon D. Hervieu-Léger, à travers un discours qui veut la fin de toute contrainte, de toute obligation, et de toute forme de la régulation ou du contrôle institutionnel³²⁸ :

« [La] crise de la notion d'obligation, [les] déplacements de la signification des pratiques par rapport à la norme institutionnelle [...] constituent » explique-t-elle « les symptômes les plus repérables de cette désintégration de tous les systèmes religieux du croire »³²⁹

Certains auteurs, comme T. Luckmann, en viennent même à estimer que la religion est devenue « diffuse » ou « invisible »³³⁰ du fait de sa désorganisation et de sa dissémination dans l'ensemble du corps social³³¹. La décomposition des formes historiques et institutionnelles de la religion générerait une fluctuation

³²⁶ AUGÉ (Marc) - *Le sens des autres, actualité de l'anthropologie* - Paris : Fayard, 1994 - p. 181

³²⁷ BLANQUART (Paul) - « Le religieux : un nouvel enjeu stratégique », *op. cité*, p. 15

³²⁸ CAMPICHE (Roland) - « Individualisation du croire et recomposition de la religion » - *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 81, mars 1993 - p. 120

³²⁹ *La religion pour mémoire, op. cité*, p. 247

³³⁰ Cité par D. Hervieu-Léger, « Sécularité et nouveau religieux ... », *op. cité*, p. 33

³³¹ SEGUY (Jean) « Que mille fleurs fleurissent!...réflexions sur la variété et sur la liberté dans la recherche » - *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 70, avril-juin 1990 - p.192

des représentations religieuses ; le religieux serait devenu « flottant »³³², apte à toutes sortes de réinterprétations et de réemplois. comme le suggère encore D.

Hervieu-Léger :

« Dans l'univers « fluide », mobile, du croire moderne, libéré de l'emprise des institutions totales du croire, tous les symboles sont donc échangeables, combinables, transposables les uns dans les autres. Tous les syncrétismes sont possibles et tous les réemplois sont imaginables »³³³

Il existerait ainsi des phénomènes d'hybridation religieuse, comme il existe des hybridations culturelles, relatifs à la circulation généralisée des informations et des hommes en cette fin de 20^{ème} siècle, dont les manifestations, aussi diverses qu'inédites, sont, selon J-C Ruano-Borbalan, en grande partie constituées à partir de traits empruntés aux grandes religions :

« ...on assiste à une décomposition, peut-être irréversible, du religieux dont l'une des caractéristiques était la communauté et la définition normative du sacré. Il existe, dans le même temps, une émergence forte de pratiques et de croyances, dont les matrices imaginaires peuvent être issues des grandes religions, mais qui puisent ailleurs leurs ressorts, dans les sciences ou la psychologie au plan du sens et de la croyance, dans la dynamique personnelle et les réseaux proches pour les pratiques et les conditions de croyance »³³⁴

³³²

F. Champion, « Religieux flottant, eclectisme et syncrétismes », *op. cité*, p. 747

³³³

D. Hervieu - Léger, *La religion pour mémoire*, *op. cité*, p. 110

³³⁴

RUANO-BORBALAN (Jean-Claude) - « les croyances des Français » - *Sciences Humaines*, 53, août-septembre 1995 - p. 29

Cette « décomposition » des formes socio-religieuses « traditionnelles » aurait, cependant, bien d'autres conséquences que l'apparition de ces nouvelles formes religiosité. En l'absence d'une régulation institutionnelle des croyances et des pratiques religieuses, celles-ci se verraient soumises à une régulation de type économique. Selon G. Balandier, la religion « ne peut plus maintenir un monopole comme dans les sociétés du passé : avec la modernité, elle se divise, se pluralise, et s'astreint à la loi de la concurrence du marché »³³⁵.

Cette idée, avancée par les théoriciens de la « post-modernité », implique une disjonction entre les oeuvres culturelles et les ensembles sociaux qui les produisent³³⁶. Leur valeur ne serait plus définie que par les lois du marché, elles se verraient attribuer une valeur d'échange plutôt qu'une valeur d'usage³³⁷, comme le suggère G. Lipovetsky qui considère que « la spiritualité s'est mise à l'âge kaléidoscopique du supermarché et du libre-service »³³⁸. Poussée à l'extrême, la théorie moderniste réduit donc la religion à la place qu'elle occupe dans une société de consommation.

³³⁵ *Le désordre, op. cité, p. 22*

³³⁶ Cf. : BAUDRILLARD (Jean) - *L'échange symbolique et la mort* - Paris : Gallimard, 1976 -347p.

³³⁷ TOURAINE (Alain) - *Critique de la modernité* - Paris : Fayard, 1992 - p. 22

³³⁸ LIPOVETSKY (Gilles) - *L'ère du vide : essais sur l'individualisme contemporain* - Paris : Gallimard , 1983 - p. 133

La société moderne se caractériserait par l'aspect individuel de l'adhésion religieuse, et l'individualisme religieux renverrait à l'individualisme économique de l'acteur rationnel. La modernité se traduirait donc, pour le sujet individuel, par un contrôle accru du rapport à l'environnement social. Le sujet bénéficierait d'une « capacité critique » propre à induire un « mode d'implication distancié »³³⁹ ou « mineur »³⁴⁰ quant à ses appartenances sociales, et notamment religieuses. Cette « réflexivité » de l'acteur est aussi formulée comme une « intellectualisation »³⁴¹ des croyances, qui s'accompagnerait d'une rationalisation et d'une instrumentalisation des « biens religieux », dans l'acceptation économique du terme, en ce sens que l'acteur « calculerait » consciemment la satisfaction qu'il peut retirer de la consommation de ces biens, c'est pourquoi, selon G. Balandier, la religion « ...non imposée par la tradition ou la coercition, relève de plus en plus du choix et de l'appropriation individuels »³⁴².

Pour nombre d'auteurs, notamment pour D. Hervieu-Léger, l'individualisme religieux est, en outre, inséparable d'un processus de

³³⁹ REMY (Jean) - " »La société européenne : où va la religion ? » - HOUTARD (François) (ed) - *Ruptures sociales et religion*, op. cité- p. 207

³⁴⁰ PIETTE (Albert)- « Implication paradoxale, mode mineur et religiosités séculières » - *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 81-82, 1993 - p. 63

³⁴¹ D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, op. cité, p. 106

³⁴² *Le désordre*, op. cité, p. 22

subjectivisation³⁴³. Dans le cadre d'une religiosité « diffuse » qui s'accompagne d'un rejet massif des institutions, et d'une sorte d'« évanescence » des contraintes institutionnelles³⁴⁴, la religion se serait retranchée dans la « sphère privée », où elle serait essentiellement orientée vers un « épanouissement personnel »³⁴⁵. La subjectivisation des pratiques et des croyances religieuses serait caractéristique de la modernité³⁴⁶, parce que le repli vers la sphère privée³⁴⁷, comme lieu d'épanouissement personnel³⁴⁸ ou « espace d'auto-réalisation de l'individu »³⁴⁹, permet au sujet d'échapper au contrôle social.

En corollaire, on constaterait une « plasticité » des croyances et des pratiques religieuses, qui cesseraient de dépendre de normes ou de schèmes préétablis et institutionnalisés, pour se trouver réarticulées par l'acteur social en fonction de son expérience personnelle et d'elle seule³⁵⁰. L'acteur social

³⁴³ S. Acquaviva, *La sociologie des religions*, op. cité, p. 15. Il faut toutefois souligner que l'idée avait déjà été abordée par Roger Caillois, dans une perspective évolutionniste, lorsqu'il affirma, en 1950, que le « processus de civilisation » des sociétés européennes engendrait un « émiettement » du sacré et une subjectivisation des références religieuses. Il attribue ce phénomène à une émancipation historique du sujet social des institutions. CAILLOIS (Roger) - *L'homme et le sacré* - Paris : Payot, 1950 - pp. 170-173

³⁴⁴ D. Hervieu-Léger *La religion...op. cité*, p. 105

³⁴⁵ D. Hervieu-Léger, « Sécularité et renouveau religieux ... », op. cité, p. 31

³⁴⁶ BERGER (Peter, L) - *Affrontés à la modernité* - Paris : ed du Centurion, 1980 - p. 108

³⁴⁷ LEMIEUX (R), MONTMINY (J-P), BOUCHAR (A), MEUNIER (E-M) - « De la modernité des croyances : continuités et ruptures dans l'imaginaire religieux » - *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 81, janvier-mars 1993 -p. 101

³⁴⁸ G. Lipovetsky, op. cité pp. 61 - 64

³⁴⁹ Peter Berger, *Affrontés à la modernité*, op. cité, pp. 24 - 25

³⁵⁰ J-P. Willaime, *La sociologie des religions*, op. cité, p. 15

poursuivrait ainsi une « quête » (de « sens », de « spiritualité », etc.), pour combler le « manque » créé par le déclin des institutions qui, en proposant une « image cohérente de l'univers »³⁵¹ donnaient un sens à l'expérience du sujet social.

Cette « quête » ne saurait naturellement se confondre avec une création *ex-nihilo* : pas plus que le sujet économique, le sujet religieux n'est capable de « fabriquer » par lui-même les objets qui lui manquent. Il va donc s'approvisionner au « supermarché » des idées religieuses, et lorsqu'il n'y trouve pas l'objet exact de son désir, il n'a pas d'autre issue que d'aller se fournir ailleurs. Or, précisément, l'un des traits spécifiques de la société moderne, c'est que les idées religieuses circulent d'un continent à l'autre.

L'idée de « bricolage » s'est ainsi imposée, en sociologie des religions, comme une des conséquences de la circulation des représentations religieuses et de leur appropriation par les individus³⁵². Par « bricolage », on entend l'organisation, par des sujets individuels, de représentations, de telle manière que

³⁵¹

D. Hervieu-Leger, *La religion pour mémoire*, p. 222

³⁵²

P. Blanquart - « Le religieux : un nouvel enjeu stratégique », *op. cité*, p. 15 ; G. Balandier - *Le détour, pouvoir et modernité* - Paris : Fayard, 1985 - p. 157 ; D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, *op. cité*, p. 232 ; F. Champion, « Religieux flottant, éclectisme et syncrétismes » *op. cité*, p. 745 ; entre autres...

celles-ci fondent des « univers de signification [aux] références hétéroclites »³⁵³. Il est corrélatif d'une subjectivisation considérée comme rationalisée dans une « autonomisation des références au sacré »³⁵⁴ qui accorde une « souveraineté [à] l'individu » dans ses choix religieux³⁵⁵. Cette subjectivisation « surpasse [même] les effets d'ordre [les processus d'institutionnalisation] »³⁵⁶ si bien qu'on aboutit à une individualisation des croyances. Selon Y. Lambert, désormais, celles-ci « sont libres et chacun les vit à sa manière »³⁵⁷.

L'idée que le seul choix individuel préside aux nouvelles formes d'adhésion et d'engagement religieux a ainsi donné lieu à une surprenante dérive : ce qui était au départ une subjectivisation devient un ultrasubjectivisme, comme le suggère cette affirmation de D. Hervieu-Léger :

« Le sens religieux [...] n'est identifiable que de façon purement subjective, dans l'expérience personnelle de celui qui "déchiffre les signes" providentiellement placés sur sa route »³⁵⁸

³⁵³ D. Hervieu - Léger, *La religion pour mémoire*, op. cité, p. 233

³⁵⁴ DONEGANI (Jean-Marie) - « Religion et politique : de la séparation des instances à l'unité de l'individu » - *Cahiers Français*, 273, oct-déc. 1995 - p. 33

³⁵⁵ *Id.*, pp. 33 - 34

³⁵⁶ A. Acquaviva, *La sociologie des religions*, op. cité, p. 12

³⁵⁷ LAMBERT (Yves) - « Religion et modernité : une définition plurielle pour une réalité en mutation » - *Cahiers Français*, 273, oct-déc. 1995 - p. 12

³⁵⁸ D. Hervieu - Léger, *La religion pour mémoire*, op. cité, p. 248

Critique de la notion de modernité religieuse

L'interprétation de la « modernité religieuse » en termes de « bricolage » relève d'une philosophie de l'action et d'une sociologie du sujet, dont le retour actuel a été vivement critiqué par des auteurs comme P. Bourdieu³⁵⁹, Jean-Claude Passeron et Alain Touraine. Ce qu'on peut lui reprocher, c'est qu'elle met entre parenthèse une caractéristique irréductible du phénomène religieux : l'attestation sociale des croyances.

Plus que les analyses auxquelles elle a donné lieu, ce sont les postulats de la notion de « modernité religieuse » qui nous paraissent critiquables. Comme l'a montré A. Touraine, la modernité est une représentation qui se trouve à l'aboutissement d'un courant de pensée très ancien, et elle n'a rien d'un constat empirique. Selon cet auteur, la modernité « s'est définie comme le contraire d'une construction culturelle, comme le dévoilement d'une réalité objective. C'est pourquoi elle se présente de manière plus polémique que substantive »³⁶⁰.

L'idée de modernité se fonde sur le postulat que l'individu est le seul acteur de la société et qu'il agit consciemment en fonction d'intérêts personnels plus ou moins rationnels. Or, remarque Touraine, une telle représentation

³⁵⁹

Le sens pratique, op. cité, passim

³⁶⁰

Critique de la modernité, op. cité, p. 238

implique la fin de l'homme social et suppose un « divorce entre le système et ses acteurs »³⁶¹. S'il en était ainsi, toute la sociologie (y compris la sociologie des religions) se réduirait, comme l'a souligné André Rousseau, à une « micro-économie des préférences individuelles »³⁶². Même s'il est « animé d'un esprit de libre recherche »³⁶³, le sujet social, ne constitue pas, selon J.C Passeron, un « atome de matière collective indépendant de celle-ci »³⁶⁴, et il n'est jamais guidé par la seule « raison instrumentale »³⁶⁵. De même, selon Touraine, « l'individualisme rompt avec les anciennes relations hiérarchiques et communautaires [...] il ne constitue pas un type dominant de la vie personnelle et sociale »³⁶⁶.

Dans le champ religieux, la notion d'un passage « de l'institutionnel au personnel »³⁶⁷ repose sur le postulat erroné d'une « désocialisation » totale du sujet. Comme l'expliquent encore A. Touraine et Jean-Claude Passeron, l'abandon, dans les années quatre-vingt, de la conception durkheimienne qui

³⁶¹ *Id, ibid*, p. 225

³⁶² ROUSSEAU (André) - « La sociologie européenne de la religion ou l'avenir de quelques illusions » - HOUTARD (François) (ed) - *Ruptures sociales et religion* - Paris : l'Harmattan, 1992 - p. 227

³⁶³ A. Touraine, *op. cité*, p. 237

³⁶⁴ PASSERON (Jean-claude) - *Le raisonnement sociologique : l'espace non popperien du raisonnement naturel* - Paris : Nathan, 1991 - p. 99

³⁶⁵ A. Touraine, *op. cité*, p. 220

³⁶⁶ *Op. cité*, p. 306

³⁶⁷ Cette idée est défendue par A. Acquaviva, *Op. cité*, p. 13

faisait de la société un « système sans acteurs »³⁶⁸, et le ralliement de nombre de sociologues à la conception opposée d'un « acteur sans systèmes », a un sens strictement idéologique³⁶⁹.

Il va de soi qu'en réalité, le sujet individuel et son environnement social constituent les deux pôles indissociables et complémentaires de toute description sociologique. Une description de la modernité qui présuppose l'autonomie du sujet individuel est donc nécessairement réductrice, ne serait - ce que parce que l'« individualisme » des acteurs sociaux constitue lui-même un phénomène social dont les causes socio-historiques doivent être analysées. Ce qu'on observe dans le champ religieux, c'est, non pas la « disparition » de toute forme organisée et institutionnalisée, mais plutôt, comme dans beaucoup d'autres domaines de la vie sociale, l'émergence de nouveaux rapports entre « le sujet et ses systèmes »³⁷⁰. Ainsi que l'a suggéré A. Touraine, s'il y a, sans doute, une propension à l'individualisme égoïste dans les sociétés occidentales actuelles, il y a aussi des « noyaux d'organisation capables de répondre voire même d'anticiper les attentes et les désirs des acteurs »³⁷¹. La religion

³⁶⁸ Conceptualisation courante, selon lui, dans les années soixante, soixante-dix, où prédominaient encore les théories structuraliste, marxiste, et durkheimienne.

³⁶⁹ A. Touraine, *op. cité*, p. 407 ; J-C Passeron, *Le raisonnement sociologique...*, *op. cité*, p. 203

³⁷⁰ A. Touraine, *op. cité*, p. 411

³⁷¹ *Id*, p. 272

bouddhique constitue précisément (au même titre que d'autres) un « noyau » de ce type.

Les religions orientales dans le champ religieux occidental

Les années soixante représentent un tournant important pour la diffusion du bouddhisme. Les mouvements religieux qui étaient auparavant limités à des milieux sociaux particuliers se sont « démocratisés » en touchant des couches plus larges. L'augmentation de leur visibilité a d'ailleurs conduit à d'importants développements théoriques en sociologie des religions. Certains de ces mouvements, qu'on a qualifié de « nouveaux » malgré la filiation historique qui les unit à des formes anciennes³⁷², sont apparus dans un contexte de « contre-culture »³⁷³ qui a favorisé leur essor. Nombre d'entre eux sont inspirés de l'Orient³⁷⁴, quoiqu'il faille distinguer, comme l'a souligné M-C. Ernst, les mouvements « endogènes » (syncrétismes ou mouvements néo-orientaux fondés par des Occidentaux) des mouvements « exogènes » (importés de l'extérieur)³⁷⁵.

³⁷²

Cf. : BECKFORD (James, A.) (ed.) - *New Religious Movements and rapide social change* - Beverly Hills : Sage / Unesco, 1986 - 247 p. ; ERNST (Marie - Claude) - *Sectes et cultes aux Etats - Unis, dans les années soixante - dix* - Paris : Publisud, 1991 - 125p ; MAYER (Jean - François) - « Les nouveaux mouvements religieux » - *Le grand Atlas des religions* - Paris : Encyclopaedia Universalis, 1988 - pp18-19.

³⁷³

STARK (Rodney) BAINDRIDGE (William, S.) - *The future of Religion, Secularisation, Revival and Cult formation* - Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press, 1985 - p. 413 ; J. Snelling, *Op. cité*, p. 235

³⁷⁴

F. Champion, *op. cités*, passim ; J-L Schlegel, *op. cité*, p. 98

³⁷⁵

M-C. Ernst, in: *op. cité*, p. 9

La plupart cristallisent une idéologie de "rupture" sociale, dans une période de « crise »³⁷⁶.

Le bouddhisme profite de ces mouvements pour se propager, notamment l'école zen qui est promue aux Etats-Unis par des intellectuels du mouvement *beatnik*³⁷⁷. C'est aussi l'époque où des écrivains « populaires », comme l'Anglais Lobsang Rangpa diffusent, auprès d'un large public, une représentation fantasmagorique du bouddhisme tibétain.

Il faut encore mentionner l'influence exercée par des intellectuels comme Arnaud Desjardins, dont l'oeuvre, d'inspiration guénonienne, a joué un rôle considérable dans la vulgarisation des thèmes religieux tibétains en France³⁷⁸.

Dans les années soixante-dix, avec le foisonnement des mouvements religieux, et le développement des « nouvelles sectes »³⁷⁹, les sociologues des religions ont, en outre, été amenés à reconsidérer leurs postulats et à admettre que de la modernité religieuse se caractérisait par la disparition non pas des

³⁷⁶ J-L Schlegel, *Religions à la carte*, op. cité, p. 98

³⁷⁷ P. Harvey, op. cité, pp. 356 & 361

³⁷⁸ DESJARDINS (Arnaud) - *Le message des Tibétains : le vrai visage du tantrisme* - Paris : La Table Ronde, 1966 - 223p.

³⁷⁹ A. Acquaviva, op. cité, p. 15 ; MAT-HASQUINS (Michèle) - *Les sectes contemporaines* - Bruxelles : éditions de l' Université de Bruxelles, 1983 -119p.

formes sociales de la religion, mais uniquement de ses *manifestations institutionnelles*.

Ils ont alors commencé à décrire des processus de recomposition des formes de la sociabilité religieuse, qui s'accompagnent de l'émergence de nouvelles formes d'adhésion et d'appartenance religieuse et du développement de ce qu'on a appelé les « nouveaux mouvements religieux ». Ce terme recouvre l'ensemble des manifestations religieuses collectives « modernes », qui ne peuvent être identifiées aux formes institutionnelles et *historiques* des grandes religions (ce qui, remarquons-le, n'implique nullement l'absence d'institutionnalisation de ces nouveaux mouvements religieux).

Les religions asiatiques sont souvent incluses par les sociologues dans cette catégorie, parce qu'elles sont censées posséder tout ou partie des caractéristiques qui la définissent : une distance voire une opposition aux institutions³⁸⁰, ce qui les dispense de subir leur autorité et leur contrôle ; un individualisme qui mène à un « bricolage » des références religieuses ; la syncrétisation ou l'hybridation des croyances et des pratiques religieuses³⁸¹ ; la

380

F. Champion, « Religieux flottant, éclectisme et syncrétismes », *op. cit.*, p. 762

381

J-F Mayer, « Les nouveaux mouvements religieux », *op. cit.*, p.18

primauté de l'expérience dans l'adhésion religieuse³⁸² ; la non exclusivité et la souplesse des affiliations socio-religieuses³⁸³ ; une quête de bonheur séculier³⁸⁴ ; un engagement religieux volontaire et associatif ; une dimension émotionnelle et charismatique de la religiosité³⁸⁵ ; la conformité à des valeurs « modernes » ou « post-modernes »³⁸⁶ ; la quête, enfin, d'un épanouissement personnel.

D'une manière générale, le courant apologétique français a lui aussi situé le bouddhisme du côté de l'individualisme religieux ou des « nouvelles religiosités » dans le champ religieux occidental afin d'imposer l'idée de sa « modernité ».

Un tel jugement trop facilement accepté par certains sociologues, a probablement retardé l'élaboration d'une problématique de la conversion au bouddhisme.

³⁸² F. Champion, « Religieux flottant, ... » *op. cité*, p. 752 ; *Id*, « Nouveaux mouvement religieux et nouvelles religiosités msyctiques-ésotériques » - *Cahiers Français*, 273, oct-déc. 1995 - p. 15 ; J-F Mayer, « Les nouveaux mouvements religieux » - *op. cité*, p.18

³⁸³ *Id, ibid*

³⁸⁴ Yves Lambert, « Religion et modernité... » *op, cité*, p. 12

³⁸⁵ D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, *op. cité*, p. 220

³⁸⁶ F. Champion, « Nouveaux mouvement religieux et nouvelles religiosités mystiques - ésotériques » *op. cité*, p. 16

Formes actuelles de l'apologie du bouddhisme

Apparu au siècle dernier, le thème de la modernité du bouddhisme n'est rien d'autre qu'un avatar des idéologues scientifiques et positivistes qui prédominaient alors. Sa survivance au 20^{ème} siècle témoigne sans doute de l'actualité persistante du débat sur la modernité.

Comme celles qui les ont précédées, les formes actuelles de l'apologie du bouddhisme reposent sur un processus d' « accommodation » aux idéologies occidentales. On y trouve, pêle-mêle, des arguments de type scientifique (qui mettent l'accent sur sa « rationalité »³⁸⁷); des arguments de type « romantique », (qui insistent sur son « authenticité »), des arguments guénoniens (ce serait une « réponse » à la « crise » de la modernité³⁸⁸), des arguments enfin empruntés aux théories modernistes³⁸⁹ (le bouddhisme aurait un caractère séculier³⁹⁰, tout en

³⁸⁷ LENOIR (Frédéric) « Le bouddhisme : pourquoi il séduit l'Occident » - *Le point*, n°1107, décembre 1993 - p. 119 ; S-C Kolm, *Le bonheur-liberté*, *op. cité*, p. 282

³⁸⁸ Bryan Wilson, « The Westward path of Buddhism », *op. cité*, pp. 4-5 ; S-C Kolm, *op. cité*, p. 17

³⁸⁹ Pour l'essayiste Serge-Christophe Kolm, le bouddhisme ne s'accommode pas simplement de la « modernité » : il est en lui-même foncièrement « moderne ». En outre, ce qui est surtout spécifique à cet auteur, c'est que l'on retrouve dans son œuvre la quasi-totalité des thèmes que les différents courants apologétiques ont contribué à élaborer. Cf. *Le bonheur-liberté...op. cité*

³⁹⁰ Bryan Wilson, *op. cité*, p. 4

représentant un retour au rite et à l'émotion³⁹¹, et il favoriserait le « développement spirituel et personnel de l'individu »³⁹²).

Ultimes développements de l'orientalisme romantique et du guénonisme

A l'intérieur de la tradition apologétique, les courants guénoniens et romantiques, dont le contenu est, en définitive, assez proche, se distinguent par le caractère, non pas anti-rationaliste, mais non-rationaliste de l'argumentation qu'ils utilisent. Le ton enthousiaste qu'adopte Olivier Germain-Thomas pour décrire les religieux tibétains illustre parfaitement la critique romantique du rationalisme européen :

« ...coupés jusqu'à une période récente de la désinvolture du rationalisme, ils ont gardé vivante une religion pour les sens, l'intelligence et la vie spirituelle : on sent, à leur contact, qu'ils sont restés près de la source [originelle de la religion]. La magie dont ils pimentent leur bouddhisme [...] répond à un manque évident depuis que le christianisme a cru bon d'y renoncer par une rigueur aussi naïve que suicidaire »³⁹³

Chez d'autres auteurs, les thèmes guénoniens et romantiques se rejoignent dans un discours qui est manifestement destiné au seul public occidental. Ainsi, l'orientaliste J. Snelling, voit dans le bouddhisme une « réponse » au « dilemme

³⁹¹ Bryan Wilson, *op. cité*, p. 7 ; N. Smart, « Western Society and Buddhism », *op. cité*, p. 45 ; F. Lenoir, *op. cité*, p. 119

³⁹² Bryan Wilson, *op. cité*, p. 7

contemporain des problèmes psychologiques, écologiques, économiques, politiques »³⁹⁴ des sociétés occidentales. De même, selon le tibétologue D. Snellgrove :

« Apart from a few discrepancies here and there, Buddhism still presents itself as a cure for the world's ills in the kind of universe with which present scientific knowledge presents us »³⁹⁵

Si donc, le bouddhisme est une religion « authentique » (malgré sa « modernité ») qui répond à la « crise » du monde moderne, c'est qu'il représente une « alternative », un moyen de combler les « manques »³⁹⁶ créés par l'« échec » des religions occidentales, l'idée sous-jacente étant que la « modernité » a évacué le spirituel au profit du « matériel », et qu'il existe un « vide »³⁹⁷, que les bouddhistes (et plus particulièrement les Tibétains) considérés comme les « prophètes d'aujourd'hui »³⁹⁸ viennent combler. On retrouve la même idée chez les apologistes de la première heure comme Allan Watts, qui, après C. Humphreys et R. Guénon, et bien avant Balandier, avait

³⁹³ GERMAIN - THOMAS (Olivier) - *Bouddha, terre ouverte* - Paris : Albin Michel, 1993 - p. 93

³⁹⁴ *The Buddhist Handbook, op. cité, pp. 5-6*

³⁹⁵ *Op. cité, p. 521*

³⁹⁶ Ninian Smart, *op. cité, p. 45*

³⁹⁷ GIRA (Dennis) - *Comprendre le bouddhisme* - Paris : Le centurion, 1989 - p. 191

³⁹⁸ CARTIER (Jean-Pierre et Rachel) - *Prophètes d'aujourd'hui* - Paris : Albin michel, 1987- p. 102

dénoncé le caractère destructeur de la modernité, tout en déniait que la science pût remplacer les religions :

« Les diverses éthiques de l'Occident, religieuses, philosophiques et scientifiques, n'offrent guère de règles de conduite, adaptées à un tel univers ["vide"], et l'idée d'avoir à naviguer sans boussole dans un océan de relativité nous angoisse quelque peu, car nous sommes habitués à des principes et à des lois rigides sur lesquels nous voulons pouvoir nous appuyer, pour notre sécurité spirituelle et psychique »³⁹⁹.

Plus tard, bien d'autres auteurs, reprendront le même discours, tels E. Conze qui affirme, dans les années cinquante, que « comme la faillite de notre civilisation devient toujours plus manifeste, bien des gens sont attirés vers la sagesse du passé et plusieurs d'entre eux vers sa forme bouddhique » et qu' « il reste à voir où et quand des Européens revêtus de la robe souffre feront leur première apparition »⁴⁰⁰, ou plus récemment, P. Cornu, selon qui « l'Occident connaissant une crise spirituelle sans précédent, beaucoup sont attirés par l'approche bouddhiste et il est vrai que le bouddhisme dispose d'outils précieux pour faire face aux carences de notre monde moderne »⁴⁰¹.

³⁹⁹

A. Watts, *op. cité*, p. 8

⁴⁰⁰

Op. cité, p. 245

⁴⁰¹

CORNU (Philippe) - « Aperçu du bouddhisme tibétain » - pp 65 - 78, - *Tibet, l'envers du décor* - Genève : Olizane, 1993 - p. 77

Persistance d'une interprétation rationaliste - scientifique du bouddhisme

Le « modernisme bouddhique » est une thèse apparue dans les cercles savants dès la fin du 19^{ème} siècle, qui mêle, dans un même discours, une apologie du bouddhisme et des thèmes empruntés aux idéologies positiviste et scientifique. Les doctrines bouddhiques ont, en effet, très tôt été jugées compatibles avec les sciences occidentales, et, durant la première moitié du 20^{ème} siècle, les hypothèses les plus aventureuses ont été avancées par des auteurs qui prétendaient démontrer, par exemple, que la loi bouddhique de l'impermanence (skrt : *anicca*) rendait compte des lois de la physique ou de la biologie moléculaire⁴⁰², ou que la démarche bouddhiste était en tous points similaire à une démarche scientifique !

Selon ces auteurs, la science moderne ne faisait que redécouvrir ce que les religions asiatiques, et plus particulièrement les religions indiennes, connaissaient depuis toujours⁴⁰³. A titre d'illustration, H. Olcott n'hésitait pas à affirmer, en 1881, que « la philosophie bouddhique a anticipé les recherches, les découvertes, et les spéculations scientifiques occidentales »⁴⁰⁴. Le bouddhisme

⁴⁰² Voir, à ce titre : LINSSEN (Ram) - « Le Bouddhisme et la Science Moderne » - *France-Asie*, V, 46-47, janvier-février 1950 - pp. 658-663

⁴⁰³ Thème que l'on retrouve aussi développé par S-C Kolm, *op. cité*, p. 20

⁴⁰⁴ Cité par H. de Lubac, *op. cité*, p. 233

ainsi réinterprété et légitimé en termes « rationalistes », devenait acceptable du point de vue des scientifiques, contrairement au catholicisme, perçu comme irrationnel, certains auteurs allant même jusqu'à affirmer que le bouddhisme était « le seul système, avec la Science qui aboutisse à un système objectif et une vue détachée de la nature et de la destinée de l'homme »⁴⁰⁵. De même, selon l'orientaliste R. Lester, « *sophisticated Buddhism should have no difficulty accommodating scientific orientation to itself* »⁴⁰⁶.

Dans la première moitié du 20^{ème} siècle, ce débat avait pris une telle ampleur, et avait donné lieu à de telles dérives que, dans les années cinquante, certains orientalistes de renom, comme André Migot ou René Grousset ont dû y prendre part, pour tenter d'y introduire un peu plus de rigueur et d'objectivité. Leur discours est toutefois resté apologétique, comme le montrent ces propos d'A Migot, en 1950 :

« On pourrait multiplier les exemples [de comparaison entre le christianisme et le bouddhisme] mais nous n'en voyons pas l'intérêt. Cela ne veut pas dire, bien entendu, que les miracles de la légende du Christ soient empruntés à celle du Buddha : cela montre simplement que les démarches de l'esprit sont partout les mêmes »⁴⁰⁷

405

R.F Spencer, cité par W. King, *op. cit.*, p. 118

406

R. Lester, *op. cit.*, p. 65

407

MIGOT (André) -« Bouddhisme et civilisation occidentale » - *France-Asie*, VI, 51, juin 1950 - p. 49

...ou ceux de R. Grousset, en 1954 :

« ...il n'est pas de plus pure morale au monde, de morale plus admirable que la morale bouddhique et la morale chrétienne" [et si]"...l'Inde découvre la théorie atomique dans le domaine matériel et la théorie monadologique dans le domaine spirituel » [c'est parce qu'] « en Extrême - Orient comme en Occident, l'Esprit, finalement, parle la même langue »⁴⁰⁸

Comme l'a suggéré C. Levi-strauss, il va de soi que la pensée scientifique et la pensée magico-religieuse sont irréductibles, ce qui n'empêche pas de chercher à les comparer⁴⁰⁹.

A. Piette et F. Champion ont néanmoins montré que leur supposée « compatibilité » participait d'un glissement « transcendantal » de certaines théories scientifiques⁴¹⁰, qui a donné lieu à des tentatives de syncrétismes, notamment entre les religions orientales et les sciences humaines (la psychologie, en particulier)⁴¹¹.

Actuellement, le courant du « modernisme bouddhique », plus proche du scientisme que du romantisme, est loin d'avoir disparu. Depuis toujours attaché

⁴⁰⁸ GROUSSET (René) - « Confluences Orient-Occident »- *France-Asie*, X, 100, septembre 1954 - p. 1130

⁴⁰⁹ LEVI-STRAUSS (Claude) - *La pensée sauvage* - Paris : Plon , 1962 - pp. 24 & 26

⁴¹⁰ A. Piette, *Les religiosités séculières*, op. cité, p. 87

⁴¹¹ CHAMPION (Françoise) - « La croyance en l'alliance de la science et de la religion dans les nouveaux courants mystiques et ésotériques » - *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 82, avril-juin 1993 - pp 205-222

à cette forme de réinterprétation du bouddhisme, C. Humphreys écrivait, dans les années soixante :

« ...le bouddhisme se mélange [...] avec le meilleur de la science, de la psychologie, de la sociologie occidentales et modifie ainsi l'évolution rapide de la pensée occidentale »⁴¹²

Selon W. King, la réapparition de ce type d'argument correspond à la diffusion du bouddhisme dans le « climat intellectuel » particulier des années soixante, qui voit émerger la mode de la parapsychologie⁴¹³. A cette époque-là, ce n'est pas tant la compatibilité supposée du bouddhisme avec les sciences de la nature que la possibilité d'un rapprochement avec les sciences humaines qui est mise en exergue. Certains auteurs ont ainsi réinterprété le bouddhisme en termes freudiens : l'existence, dans cette religion, d'un principe de « souffrance » universelle (skrt : *dhukkha*), résultant d'une « soif » ou d'un « désir » (skrt : *trisna*) ou d'un « attachement » (skrt : *upadana*) , présentant, à leurs yeux, des similitudes avec la notion psychanalytique d'un sujet désirant, et « souffrant » parce que « désirant »⁴¹⁴. Le courant « bouddhisme et psychologie » qui vise à mettre en parallèle les fondements ontologiques de la philosophie

⁴¹² « Le bouddhisme en Occident » - *Sangha*, août-septembre 1990- p. 7

⁴¹³ *Op. cité*, pp. 123 - 124

⁴¹⁴ SCHNELTZER (Jean-Pierre) - *La méditation bouddhique, voie de libération*, 3^{ème} édition - Paris : Albin Michel, 1994 - pp. 112 - 136

bouddhiste et les conceptions de la psychologie occidentale reste très influent. La notion de « personne » (skrt : *pugdala*), les questions de l'inconscient⁴¹⁵ et de l'absence de « soi » (skrt : *anâtman*), ainsi que la description des « agrégats » (skrt : *skhanda*) de la conscience (skrt : *vijñana*) ont été particulièrement étudiés par les psychologues.

Le nombre d'associations voire même de centres de recherche universitaires qui s'y sont consacrés n'a cessé d'augmenter depuis les années soixante, mais ce phénomène touche surtout les Etats-Unis, ce qui peut s'expliquer par la vulgarisation des notions issues de la psychanalyse et de la psychologie expérimentale, très en vogue chez les Américains⁴¹⁶. C.G Jung, quant à lui, voyait dans la « spiritualité orientale », qu'il opposait au « matérialisme occidental », un outil psychothérapeutique⁴¹⁷. Il suscita, chez d'autres psychologues, le projet d'introduire et d'utiliser certaines notions et pratiques bouddhiques dans le cadre de la psychothérapie⁴¹⁸.

⁴¹⁵ Cf. Erich Frömm - « Psychanalyse et bouddhisme zen » - Suzuki & al. - *Bouddhisme zen et psychanalyse*, op. cité, pp. 85 - 137

⁴¹⁶ P. Berger parle même d'une « psychologisation » de la société américaine Cf. *Affrontés à la modernité*, op. cité.

⁴¹⁷ Cf. Le « commentaire psychologique » de C.G. Jung, qu'il rédigea en 1953 en introduction de l'ouvrage de W.Y. Evans-Wentz - *Le livre tibétain de la grande libération* - Paris : Adyar, 1991 - pp. 15-49

⁴¹⁸ J. Snelling, op. cité, pp. 291-304

D'autres auteurs rapprochent l'ontologie bouddhiste de la phénoménologie, tels. F. Varela, pour qui « il y a, dans la tradition bouddhiste, vieille de vingt siècles, une phénoménologie de l'expérience qui a développé un énorme savoir. Le bouddhisme a cultivé une méthode très proche de celle de Husserl [ainsi] la tradition bouddhiste n'a rien à voir avec la religion et tout à voir avec les sciences de l'esprit »⁴¹⁹. Comme le soulignent encore F. Champion⁴²⁰ et A. Piette⁴²¹, l'adhésion de nombreux scientifiques ou universitaires au bouddhisme, ou à des Nouveaux mouvements religieux, joue un rôle important dans la légitimation de ces courants de pensée, qui prolongent les anciens courants ésotériques en tant que foyer de développement d'un scientisme marginal⁴²².

H. Bechert est un des rares auteurs à avoir noté que le « modernisme bouddhique » constitue également une réappropriation des arguments scientistes par les apologistes asiatiques⁴²³, à des fins de propagande. En d'autres termes, le « modernisme bouddhique » est, sous certains aspects, une réinterprétation, par

⁴¹⁹ MALLET (Jeanne) DORTIER (Jean-François)-"Rencontre avec Francisco Varela"- *Sciences humaines*, n° 31, août-septembre 1993-p. 54

⁴²⁰ « La croyance en l'alliance de la science et de la religion dans les nouveaux courants mystiques et ésotériques », *op.cité, passim*.

⁴²¹ *les religiosités séculières, op. cité*

⁴²² A. Piette - *Les religiosités séculières - op. cité*, p. 103

⁴²³ H. Bechert, *op. cité*, p. 268

les Asiatiques, du modernisme occidental : le triomphe d'un bouddhisme universel et « rationnel », sorti grandi d'une confrontation avec les idéologies séculières occidentales⁴²⁴ a longtemps été prôné par les apologistes de cette religion, qu'ils soient asiatiques ou occidentaux⁴²⁵. En Asie, ces thèmes, auparavant limités aux milieux intellectuels, ont été diffusés à d'autres couches sociales, de sorte qu'ils sont devenus récurrents dans le discours apologétique qui vise à légitimer le bouddhisme. Au cours d'une enquête qu'il a menée dans les milieux ruraux du Sri Lanka, à la fin des années soixante-dix, l'ethnologue britannique Martin Southwold s'en est d'ailleurs étonné :

« I found it surprising, since many Buddhists, even some village Buddhists, often claim that Buddhism is the most rational and scientific of religions, as it does not require a belief in gods.»⁴²⁶

On comprend mieux, alors, qu'aujourd'hui le débat sur la modernité du bouddhisme tend de plus en plus à être organisé par les moines eux-mêmes. Les religieux tibétains se sont montrés particulièrement actifs et efficaces dans cette tâche. Ils invitent régulièrement des universitaires (sympathisants ou adhérents)

⁴²⁴ P. Pardue, *op. cité*, p.137

⁴²⁵ W. King, *op. cité*, p. 114

⁴²⁶ SOUTHWOLD (Martin) - « Buddhism and the Definition of Religion » - *Man*, 1980,13 - p. 373.

à des colloques⁴²⁷ dans lesquels sont abordés tous les thèmes susceptibles de les séduire.

Des psychanalystes (qui revendiquent ouvertement les héritages intellectuels de C.G. Jung et R. Guénon)⁴²⁸, ainsi que des philosophes⁴²⁹ et des psychologues expérimentaux⁴³⁰ y poursuivent le parallèle entre bouddhisme et sciences humaines. Des astrophysiciens⁴³¹, des ingénieurs en sciences de la cognition⁴³², et des physiciens quantiques⁴³³ y discutent des implications ontologiques des sciences de la nature. Des spécialistes de la théosophie, enfin, s'y efforcent de ramener le bouddhisme et la philosophie occidentale à une universelle *philosophia perrenis*⁴³⁴.

⁴²⁷ On consultera avec intérêt l'ouvrage collectif : DALAI-LAMA, GARDNER (Howard), GOLEMAN (Daniel) & al. - *EspritScience, dialogue Orient - Occident* - Vernègues : Claire Lumière, 1993 - 180p.

⁴²⁸ SCHNETZLER (Jean-Pierre) - « La confusion du psychique et du spirituel » - *Dharma*, n°8, printemps-été 1990 - pp. 73 - 83 ; VERNES (Georges) - « De la corrélation des *praxis*, de la méditation et de l'analyse » - *Dharma* - n°8, *Op. cité* : pp.65 - 72

⁴²⁹ BUGAULT (Guy) - « L'anthropologie bouddhique face à la philosophie moderne et à la neuropsychologie contemporaine » - *Dharma* - n°8, *Op. cité* : pp. 43 - 56

⁴³⁰ VARELA (Francisco) THOMPSON (Eva) - « Mondes sans fondements : sciences cognitives et expériences humaines » - *Dharma* - n°8, *Op. cité* : pp.51 - 55

⁴³¹ PELLETIER (Guy) - « La science est - elle une vue de l'esprit ? » - *Dharma* - n°8, *Op. cité* : pp. 83 -

86

⁴³² BASSO (Pierre) - « Une logique pour la vacuité ? » - *Dharma* - n°8, *Op. cité* : pp. 87 -92

⁴³³ BOHM (David) WEBER (Renée) - « Matière soluble et matière dense » - *Dharma* - n°8, *Op. cité* : pp. 5 - 14

⁴³⁴ BROSSE (Jacques) - « Doctrine bouddhique et philosophie occidentale » - *Dharma* - n°8, *Op. cité* : pp. 39 - 42

La modernité religieuse comme apologie du bouddhisme

Les zéloteurs actuels du bouddhisme qui reprennent les thèmes apologétiques « traditionnels », ont également su intégrer à leur discours certains éléments de la théorie sociologique de la modernité religieuse⁴³⁵. Pour M. Lemoine, par exemple, c'est la dimension « expérientielle » qui importe dans l'adhésion au bouddhisme :

« ...le bouddhisme propose une approche pragmatique, fondée sur la connaissance de l'esprit. Il ne s'agit pas d'un phénomène fondé sur la croyance, mais beaucoup plus sur l'expérience, et plus particulièrement l'expérience intérieure, telle qu'elle est développée dans la pratique de la méditation »⁴³⁶

Pour J-L Schlegel, cette adhésion reposerait plutôt sur le caractère éminemment « moderne » du bouddhisme ainsi que sur l'autonomie du sujet social, puisque celle-ci serait « entièrement choisie et non commandée de l'extérieur [...] ceux qui rejoignent le bouddhisme insistent souvent exclusivement sur sa souplesse, son adaptation facile à nos soucis modernes, aux expériences de la science, de la tolérance, sur le bien-être qu'il apporte... »⁴³⁷.

⁴³⁵ Le caractère « charismatique » des nouveaux mouvements religieux pour J. Vernet, *Les sectes*, *op. cité*, p. 31 ; le caractère pragmatisme et séculier des nouvelles formes de la religiosité pour B. Wilson, *op. cité*, p. 7 ; le « bricolage » pour O. Germain-Thomas, *op. cité*, p. 15

⁴³⁶ M. Lemoine, « Mille bouddhas en Dordogne », *op. cité*, p. 103

⁴³⁷ *Op. cité*, p. 114

Dans la mesure où la théorie sociologique de la « modernité religieuse » n'est pas entièrement fautive, puisqu'elle repose sur l'analyse de phénomènes qui sont effectivement caractéristiques d'une partie du champ religieux actuel, on peut sans doute affirmer que l'évolution actuelle de la sensibilité religieuse contribue à accroître l'efficacité du discours apologétique.

Toutefois, la fréquence des conversions au bouddhisme n'est devenue significative qu'à partir du moment où les moines tibétains se sont appropriés un tel discours, ce qui suggère que le facteur décisif n'est pas le *contenu* du discours, mais l'*action institutionnelle*, déployée par les lamas. Cette action est d'autant plus efficace que son caractère institutionnel est dénié, tant par les moines que par les apologistes, qui soutiennent que l'adhésion au bouddhisme n'est pas le résultat d'une conversion⁴³⁸.

L'idée curieuse que le bouddhisme ne serait pas une religion au sens strict est inséparable, en effet, d'une dénégarion de son caractère institutionnel⁴³⁹. Malgré l'institutionnalisation progressive du bouddhisme zen aux Etats-Unis, Allan Watts, témoin et acteur de ce phénomène écrit, à ce propos :

« Il est [...] indéniable que le Zen se refuse à être une organisation ou la doctrine exclusive d'une institution. S'il existe quelque chose au monde qui transcende les

438

S-C. Kolm, *op. cité*, p. 186

439

S-C Kolm, *op. cité*, pp. 185 et suiv.

conditions d'une structuration culturelle, c'est bien le Zen, quel que soit le mot par lequel on le désigne. Et c'est là une excellente raison pour qu'il ne s'organise pas en une institution ; les anciens maîtres étaient d'ailleurs souvent des « individualistes universels » qui restèrent toujours en dehors de toute organisation et [ils] ne cherchèrent jamais à assumer une autorité reconnue »⁴⁴⁰

Bien qu'il soit le président de l'Union Bouddhiste de France (association de type bureaucratique qui regroupe et coordonne la plupart des centres bouddhistes implantés en France), J. Martin affirme de même, que « grâce à l'absence d'organisation hiérarchisée, [le bouddhisme] a pu se préserver des dogmes sclérosants et maintenir sa dimension essentielle : l'expérience intérieure, qui est le fondement de toute évolution spirituelle »⁴⁴¹.

En réalité, ce qui n'est pas toujours perçu par les sociologues des religions et que dénie les promoteurs (tibétains ou français) du bouddhisme, c'est que, comme nous l'ont appris les ethnologues de terrain, le bouddhisme est sociologiquement une religion comme les autres, et que sa diffusion, toujours et partout, dépend (ou a dépendu) de l'efficacité de son organisation institutionnelle.

⁴⁴⁰

Le bouddhisme Zen, op. cité, p. 12

⁴⁴¹

MARTIN (Jacques) - *Introduction au Bouddhisme* - Paris : le Cerf, 1989 -p. 117

CHAPITRE X

LA PROPAGANDE BOUDDHISTE

Le choix délibéré que nous avons fait des termes « conversion » et « missionnarisation », pour désigner les moyens qu'utilisent les moines tibétains pour obtenir l'adhésion des nouveaux adeptes, est solidaire d'une conception du fait religieux qui est largement incompatible avec le paradigme individualiste actuellement prédominant en sociologie des religions. Le terme « propagande », que nous utilisons également, et qui donne son titre à ce chapitre, procède d'une même approche (que d'aucuns qualifieraient de « sociologisante ») du fait religieux, et n'a naturellement, dans ce contexte, aucune connotation d'ordre « politique » ou « sectaire ». Nous lui attribuons au contraire, son sens premier (qui date du 16^{ème} siècle) d'action institutionnelle en vue de propager une foi religieuse. Les Occidentaux qui ont déjà une certaine connaissance du bouddhisme, apparaissent aux yeux des moines tibétains, comme de possibles « catéchumènes ». Or, le principe de toute catéchisation est de transmettre certains croyances. D'où la nécessité d'une « prédication », ou « propagande », qui permette d' « endoctriner » les adeptes (de leur transmettre une doctrine) puis de les conditionner (de leur transmettre un *habitus*).

Propagande et méconnaissance

On peut distinguer, avec F. Héran, deux approches possibles du fait religieux : une « sociologie de la croyance » et une « sociologie de l'inculcation »⁴⁴². La première a été mise en œuvre par C. Geertz, dont l'œuvre a considérablement influencé l'anthropologie religieuse anglo-saxonne. Ce qu'on peut lui reprocher, c'est qu'en faisant abstraction des processus sociaux qui sous-tendent le phénomène religieux, elle dissout son propre objet. En affirmant que les symboles religieux créent des « dispositions durables »⁴⁴³ par leur seule « apparence de réalité »⁴⁴⁴, C. Geertz occulte par là même l'ensemble des processus sociaux qui président à la genèse et à la retransmission de ces symboles. Comme le souligne Talal Asad, « [...]l'esprit ne considère pas spontanément la vérité de la religion ; il y a des enjeux de pouvoir qui imposent les conditions d'expérience de cette vérité »⁴⁴⁵

⁴⁴² HERAN (François) - « Le rite et la croyance » - *Revue Française de Sociologie*, XXVII, 1986 - p. 257

⁴⁴³ GEERTZ (Clifford) - « La religion comme système culturel » - *Essais d'anthropologie religieuse*, seconde édition - Paris : Gallimard, 1972 - p. 28

⁴⁴⁴ *Id.*, p. 45

⁴⁴⁵ ASAD (Talal) - « Anthropological Conceptions of Religion : reflections on Geertz » - *Man*, vol. 18, 1986 - p. 243

Selon P. Bourdieu, dont l'approche est très semblable à une sociologie de l'inculcation ou du « conditionnement religieux »⁴⁴⁶, ces enjeux de pouvoirs prennent corps dans un champ religieux, défini comme l'espace social où se rencontrent l' « offre » et la « demande » des biens de salut. Le champ religieux est donc comparable à un « marché » ; ce serait un lieu où s'effectueraient des transactions entre, d'une part des spécialistes (virtuoses), qui appartiennent à des « entreprises » de salut, et d'autre part des laïcs⁴⁴⁷.

L'analogie avec le modèle économique est toutefois approximative, car dans le champ religieux, l' « offre » et la « demande » portent non pas sur des valeurs objectivables et quantifiables, mais sur des objets symboliques (les biens de salut) dont la valeur est strictement fonction de la légitimité reconnue par les « consommateurs » aux « entreprises » (les institutions religieuses) qui s'en présentent les dépositaires.

Cette approche a été vivement critiquée par les sociologues « modernistes » partisans de la thèse d'un « individualisme religieux », mais quoi qu'on ait pu dire du prétendu individualisme bouddhique, elle éclaire

⁴⁴⁶ Il est préférable, selon A. Rousseau, de parler de « quasi-conditionnement » plutôt que de « conditionnement », en raison des connotations behavioristes de ce concept. ROUSSEAU (André) - « Conditionnement et socialisation religieuse » - CLEVENOT (Michel) ed - *L'état des religions dans le monde* - p. 537

⁴⁴⁷ P. Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », *op.cité*

particulièrement bien, nous semble-t-il, la dynamique missionnaire mise en œuvre par les moines tibétains.

Selon P. Bourdieu, encore, l'efficacité de la mobilisation des laïcs tient non seulement à l'adéquation du message religieux aux aspirations des laïcs, mais aussi à l'opacité tant des moyens mis en œuvre par les partenaires sociaux que des intérêts qui les animent⁴⁴⁸. Or, effectivement, en accommodant leur message aux idéologies et valeurs occidentales, les religieux tibétains offrent aux laïcs occidentaux une voie de salut qui correspond à leurs aspirations, et, de plus, ils réalisent l'« exploit » de convertir à une religion institutionnelle des gens qui viennent les écouter précisément parce qu'ils sont en rupture avec les institutions religieuses de leur propre société.

On voit donc que l'efficacité de la propagande bouddhiste résulte très directement (sinon délibérément ?) de la double occultation du caractère missionnaire et de la dimension institutionnelle de la religion bouddhique.

Deux extraits de la littérature bouddhiste destinée aux Occidentaux nous permettront d'illustrer ce point. Le premier est tiré d'un livre intitulé *Bouddhisme vivant à l'intention des Occidentaux*, écrit par le moine occidental

⁴⁴⁸

Cette thèse a été largement reprise par les sociologues américains Cf. R. Starck & W. Bainbridge, *The future of...*, op. cité, p. 409

A. Govinda (E. Hoffman). Selon lui, « ...un mouvement des Orientaux en faveur des Occidentaux est aujourd'hui manifeste, diamétralement opposé à l'esprit de l'enseignement oriental. Il indique clairement un affaiblissement du sens religieux. Je veux parler de ce besoin de faire du prosélytisme. Auparavant monopole des religions monothéistes de l'Asie occidentales, et plutôt inconnu des religions d'Inde et d'Extrême-Orient, il est le résultat d'un désir de puissance et souvent dû à une incertitude spirituelle qui se répand parmi les adeptes d'une religion : l'individu est d'autant plus conforté dans sa foi que d'autres la partagent »⁴⁴⁹. La fondation de son ordre, l'*Arya Maitreya*, est, au contraire, affirme-t-il, le fruit d'un « ...développement spontané, issu d'un besoin profond, et non le résultat d'une activité de propagande »⁴⁵⁰. Il est pourtant évident que le livre même dont sont tirées ces lignes est une manifestation de prosélytisme ainsi que, du reste, ses propres disciples l'avouent (non sans une certaine naïveté), lorsqu'ils écrivent, dans l'introduction, que leur maître « ...déclara que l'objet principal de cet ouvrage devait être de révéler le dynamisme du Dharma du Bouddha au travers des millénaires [...]. C'était là » [poursuivent-ils] « le sens de la tâche qu[i] lui avait [été] confiée [...]. Il la transmet à ses propres

⁴⁴⁹

GOVINDA (Anagarika) - *Bouddhisme vivant à l'intention des Occidentaux* - Orsay : Entrelacs, 1992 -

p. 26

⁴⁵⁰

Id., p. 27

élèves et successeurs [...]. Le but était de présenter une interprétation du Dharma du Bouddha adaptée à la compréhension de l'époque, et plus encore, d'élaborer des méthodes de méditation qui puissent être pratiquées par les gens d'aujourd'hui, dans le contexte de la société actuelle »⁴⁵¹.

Notre deuxième exemple est tiré d'un article de la revue *Dharma*, diffusée par les moines tibétains en France, dans lequel les auteurs décrivent de manière très précise les différentes étapes de la missionnarisation bouddhique. Selon les auteurs de cet article, « [après un premier voyage l'année précédente], Kalou rinpoché revint au début du mois de juillet 1974, accompagné de son neveu lama Gyaltzin, et de six [autres] lamas qu'il souhaitait *établir en différents lieux d'Occident* »⁴⁵².

L'étape suivante de l'implantation d'un lieu de culte tibétain consiste, bien entendu, dans la reproduction des formes matérielles de la vie religieuse afin de socialiser au plus vite les futurs adeptes. C'est pourquoi, expliquent les auteurs de l'article :

« ...avec les moyens du bord, fut réalisée une disposition quasi traditionnelle, avec un autel, un trône pour *rinpoché* [le maître] et une longue banquette pour les sept officiants... »

⁴⁵¹ A. Govinda *Bouddhisme vivantop. cité*, p. 14

⁴⁵² « Kyabdje Kalou Rinpotché en France » - *Dharma* - n°8, *op. cité*, p. 109

Lorsque la persuasion religieuse a porté ses fruits, ce sont les adeptes eux-mêmes qui se chargent de la construction d'un lieu de culte, les activités religieuses restant, toutefois, étroitement contrôlées par un lama :

« ...à l'issue de ces riches semaines [d'enseignement et d'initiations], les parisiens exprimèrent le besoin d'avoir un lama à Paris. Rinpoché désigna lama Gyurmé et donna le nom de « Kagyu Dzong » au futur centre, qu'il ne restait plus qu'à créer »

Curieusement, ni les intentions missionnaires, ni le processus d'institutionnalisation de cette religion n'ont été perçus comme tels par leurs adeptes, et ce sont ces derniers qui, rapidement, réclament l'institutionnalisation de l'autorité (initialement de caractère charismatique) qu'ils reconnaissent aux leaders religieux :

« Le rayonnement de [Kalou] rinpoché, pendant son séjour, ses enseignements, ses conseils, fit sentir la nécessité d'une autorité spirituelle suivie. C'est pourquoi il fut décidé que lama Sherab resterait [au centre] en permanence »

Une fois qu'a été fondée la communauté « de base », (en l'occurrence, celle du monastère Kagyu-Ling, un des tous premiers et des plus importants lieux de culte tibétain en Europe), ses adeptes déploient l'activisme militant qui caractérise l'*habitus* des bouddhistes occidentaux. D'où l'essaimage des centres tibétains un peu partout sur le sol français :

« A Marseille, un groupe d'élèves en Yoga [...] se sont regroupés autour de rinpoché qui s'appuya sur eux pour implanter le bouddhisme en Provence : il y avait alors J., qui créa le centre d'Aix, et qui, quelques années plus tard, joua un rôle de

premier plan dans la construction du centre de Paris, B., qui fonda le centre de Marseille, C., qui implanta un centre à Nice... »

Si les intentions missionnaires des lamas tibétains nous paraissent maintenant évidentes, il nous reste à comprendre la dynamique de leur propagande.

La propagande des moines tibétains

Parmi tous les moines religieux tibétains qui participent à la diffusion du bouddhisme en Occident, le Dalaï-lama est très certainement celui qui joue le rôle le plus important. Détenteur de la plus haute autorité religieuse et politique dans le système théocratique tibétain (qu'il affirme d'ailleurs vouloir réformer), il s'est fait reconnaître par l'action qu'il mène pour mobiliser l'O.N.U. et les autres organismes internationaux, ainsi que divers gouvernements occidentaux, en faveur d'une culture tibétaine qui est gravement menacée de disparition depuis l'invasion du Tibet par les Chinois en 1951. Il est indéniable qu'il jouit d'une réputation de dimension internationale et qu'on lui reconnaît un certain « charisme ».

Le Dalaï-lama est aussi un agent actif de la diffusion de la doctrine bouddhique, qu'il s'efforce de faire connaître à travers des

« enseignements »⁴⁵³ ou « entretiens »⁴⁵⁴, qui sont publiés en Occident. Dans ses « entretiens », en particulier, qui se présentent sous la forme (du reste classique dans la littérature bouddhique) de « questions-réponses », tout en s'appliquant à suivre la trame que lui imposent ses interlocuteurs, qui attendent des « réponses » aux crises morales et sociales de l'Occident, il commente tous les problèmes actuels (les inégalités sociales, la crise économique, les problèmes sociaux, etc.⁴⁵⁵). Il est remarquable que tout en étant formulés au nom du bouddhisme, ces commentaires répondent très exactement aux attentes de ses interlocuteurs et abordent souvent des thèmes « modernes » (c'est à dire « actuels ») tels que les droits de l'Homme ou l'écologie, qu'il aborde presque systématiquement.

Ce type de discours a aussi pour effet d'alimenter conjointement le débat sur la « modernité » du bouddhisme. Pour des auteurs comme Françoise Champion l'adhésion aux nouvelles formes de la religiosité est interprétée comme le produit d'un « bricolage » à partir de conceptions modernes

⁴⁵³

Cf. DALAI-LAMA - *Enseignements essentiels* - Paris : Albin Michel, 1976 -188 p.

⁴⁵⁴

Cf. AVEDON (John, F) - *Entretiens avec le Dalai-Lama* - Peymeinade : ed Dharma, 1982 -98p.

⁴⁵⁵

Cf. : DALAI-LAMA, OUKI (Fabien) - *La vie est à nous* - Paris : Albin Michel, 1996 - 249 p.

« unifiantes » fondées sur « les nouvelles valeurs post-matérialistes, [telles que] la paix, les droits de l'homme, l'écologie, [...] l'épanouissement personnel »⁴⁵⁶.

Dans ce sens, le succès du bouddhisme (comme celui d'autres mouvements religieux) s'expliquerait par le fait qu'il véhiculerait ces valeurs « modernes », d'où l'image valorisée qu'il conserve auprès du public occidental. C'est du moins ce qui ressort d'un récent sondage, dans lequel cette religion apparaît aux yeux des jeunes Français comme « la religion qui favorise le mieux l'épanouissement personnel, qui apporte le plus d'espoir, qui est la plus adaptée au monde moderne et qui répond le mieux aux questions d'aujourd'hui ».⁴⁵⁷

Certains orientalistes, comme A. Forest, pour qui le bouddhisme est d'abord une religion au sens sociologique du terme, réprouvent, à l'inverse ce qu'ils considèrent comme une « dilution » du bouddhisme dans les idéologies occidentales :

« ...hier philosophie ou simple éthique, aujourd'hui technique anti-stress ou d'épanouissement de l'individu, demain fondement théorique de l'écologie ou de nouvelles pratiques économiques ! »⁴⁵⁸

⁴⁵⁶

F. Champion, « Nouveaux mouvement religieux et nouvelles religiosités » *op. cité*, p. 16

⁴⁵⁷

Sondage CSA / *La vie* / RTL : « Dieu intéresse-t-il les jeunes ? » publié dans *La vie*, n° 2691, 27 mars - 2 avril 1997, pp. 18-30

⁴⁵⁸

FOREST (Alain), KATO (Eiichi), VANDERMEERSCH (Léon) (eds) - *Bouddhismes et sociétés asiatiques*, *op. cité*, p. 2

Plutôt que d'en faire la critique, il paraît autrement plus important *d'interpréter* les effets de ce phénomène. Du fait de la position qu'il occupe, le Dalaï-lama contribue très efficacement, comme d'autres lamas tibétains, à l'entreprise d'accommodation du bouddhisme aux valeurs occidentales : il sert ainsi la propagande tibétaine.

Le Dalaï-lama s'évertue, en effet, dès que l'occasion lui en est donnée, à démontrer que les religieux tibétains n'ont aucune intention prosélyte, et il insiste sur la proximité entre le bouddhisme, et les formes modernes de la religiosité :

« nous reconnaissons » expliquait-il récemment à J.C Carrière, « l'existence d'êtres supérieurs, en tous cas, d'un certain état supérieur de l'être, nous croyons aux oracles, aux présages, aux interprétations des songes, à la réincarnation. Mais ces croyances, qui sont pour nous des certitudes, nous n'essayons en aucune manière de les imposer aux autres. Je le répète : nous ne voulons pas convertir. Le bouddhisme [...] est une expérience, et même une expérience personnelle. »⁴⁵⁹

Interrogé, en d'autres circonstances, sur le sens qu'il convient d'attribuer à l'augmentation rapide du nombre des adeptes de la religion tibétaine en France, le Dalaï-lama reprend à son compte la notion d'un « bricolage » religieux lorsqu'il affirme :

⁴⁵⁹

CARRIERE (Jean-Claude), DALAI-LAMA - *La force du bouddhisme* - Paris : Laffont, 1994 -p. 26

« ...certaines personnes gardent leur foi dans leur religion d'origine et adoptent certaines techniques d'une autre religion. Je crois que cela est très positif ».

Se démarquant toutefois nettement du prosélytisme sectaire, il se fait l'avocat d'un oecuménisme religieux qui reconnaît pleinement la valeur éminente des religions « natives »:

« D'autres personnes » explique-t-il « désirent changer de religion. C'est ce phénomène qui est le plus dangereux. Il faut que les personnes réfléchissent beaucoup et longtemps. Car ce n'est pas naturel de se couper de ses racines. Si on le fait trop rapidement, c'est généralement par amertume et déception de son ancienne religion. Alors on devient critique contre sa religion d'origine. Cela est très grave, car on détruit l'esprit même de la religion... »⁴⁶⁰

Il apparaît donc que l'efficacité de la propagande bouddhiste repose largement sur la subtilité d'un prosélytisme dont la réalité est constamment déniée par les moines tibétains. L'efficacité de l'inculcation du dogme bouddhiste est de même d'autant plus efficace que cette propagande ne cesse de présenter le bouddhisme comme une religion essentiellement non dogmatique.

Un autre aspect des activités du Dalai-lama, peut être moins connu du grand public, est le contrôle régulier du fonctionnement de centres bouddhistes implantés en Occident. De manière très discrète, il participe ainsi directement à la missionnarisation tibétaine en France. Ses derniers voyages en France lui ont

permis de réunir, à plusieurs reprises, l'ensemble des représentants des associations et des directeurs des centres bouddhistes tibétains, afin de les entretenir sur la gestion et l'organisation de la vie des centres⁴⁶¹. Les moines contrôlent en effet soigneusement le développement des centres tibétains, ainsi que l'orthodoxie des croyances et des pratiques, et lorsque celles-ci leur paraissent s'éloigner dangereusement de la norme, ils réagissent immédiatement, comme en témoigne cette déclaration de Dhagpo rinpoché :

« Depuis bien des années, le nombre d'Occidentaux s'intéressant au bouddhisme croît régulièrement, et des centres ont été ouverts un peu partout dans le monde. Je me réjouis de cette diffusion mondiale du Dharma, car je crois qu'il peut apporter une aide appréciable à tous. Mais parfois, aussi, je suis inquiet : j'ai l'impression que les erreurs et les interprétations hasardeuses se multiplient et se répandent plus vite que les connaissances exactes. Selon moi, il est indispensable, avant tout, de bien comprendre ce qu'est le bouddhisme, le vrai bouddhisme »⁴⁶²

Malgré ses efforts d' « accommodation » du bouddhisme au contexte occidental, le Dalaï-lama s'est lui aussi élevé contre la dérive sectaire qui menace l'Eglise tibétaine. Cette dérive peut tout autant être le fait des Tibétains

⁴⁶¹

Il faut ici préciser que si tous les centres ont été fondés par un moine en particulier, ils dépendent aussi d'une lignée, qui elle-même appartient à une école, et que le Dalaï-lama se trouve à la tête de toutes les écoles tibétaines.

⁴⁶²

DAGPO RIMPOCHE - « Le Bouddhisme en Occident » - *Question de*, 61, 1988 - p. 5

eux-mêmes⁴⁶³, que des Occidentaux. Ainsi, le chef de l'autorité religieuse tibétaine s'évertue quelquefois à dénoncer les réinterprétations qu'il estime trop « occidentalisées » de sa propre religion :

« Un petit nombre d'individus » affirme-t-il « comprennent très bien le bouddhisme . Mais, en même temps, un grand nombre de bouddhistes peuvent ne pas le comprendre complètement. D'où le danger de l'apparition d'un « nouveau bouddhisme » »⁴⁶⁴.

La dénégation permanente des dimensions institutionnelle, prosélytique et parfois dogmatique de la religion bouddhique n'est pas attribuable à une quelconque duplicité. Les moines tibétains ne sont ni des manipulateurs, ni des esprits calculateurs. Comme le souligne D. Snellgrove, « *many of the leading Tibetan lamas who come to the West speak with an air of authority based upon inner conviction* »⁴⁶⁵. En d'autres termes, ils agissent en vertu d'un *habitus* religieux qui se retrouve dans toute religion universaliste hautement bureaucratifiée : certaines croyances, certaines techniques de persuasion leur ont été inculquées, et très spontanément, ils mettent en œuvre ce qui leur semble être la vérité.

⁴⁶³ Le Dalai-lama évoque souvent le cas d'un centre tibétain situé en Grande-Bretagne, où les lamas auraient délibérément choisi de s'émanciper de la tutelle hiérarchique, de sorte qu'ils interdiraient à leurs adeptes la possession ou l'usage de toute représentation du chef spirituel des Tibétains.

⁴⁶⁴ *Actualités tibétaines*, hiver 93/94, p. 33

⁴⁶⁵ *Op. cité*, p. 520

Ce désir de propager sa propre religion renvoie, selon E. Durkheim, à la dimension collective des croyances qui « ne sont actives que lorsqu'elles sont partagées ». C'est pourquoi, estime-t-il, « l'homme qui a une véritable foi éprouve indiciblement le besoin de la répandre »⁴⁶⁶. Pour Enzo Pace, une telle conduite de « militance » religieuse caractérise surtout le « plein engagement » de l'adepte, ainsi que son adhésion complète aux normes du groupe confessionnel⁴⁶⁷. La propagande et la conversion de disciples représentant, en effet, un acte (skrt : *karma*) « méritoire », « faire don de la loi » est une des règles principales que doivent suivre les moines : ils en seront symboliquement rétribués par l'accumulation de « mérites » (skrt : *punya*), favorisant à la fois la réalisation du salut et une « bonne » réincarnation. Une nonne française, traduisant les propos d'un lama tibétain, expliquait :

« en général, quand les lamas viennent en France, ils le font pour obéir à leur [propre] lama, parce qu'on leur a donné un ordre [...] ils le font avec la motivation d'aider les êtres et de diffuser le *dharma*, de l'enseigner [...] s'ils ont suffisamment de détermination, d'enthousiasme et d'altruisme, ce genre d'attitude élimine les difficultés [qu'ils peuvent rencontrer dans leur tâche] »

Au poids de la conviction personnelle et du militantisme s'ajoute également le rôle que joue la reconnaissance, par d'autres lamas, des efforts

⁴⁶⁶

Les formes élémentaires de la vie religieuse...Op. cité, p. 667

⁴⁶⁷

S. Acquaviva, E. Pace, *La sociologie des religions, op. cité, pp. 110 - 111*

déployés par les moines tibétains. Ceux-ci sont évalués par les membres de la hiérarchie religieuse, qui leur servent de « référents », en ce que les premiers reconnaissent aux seconds le droit de les juger. Le « rayonnement » d'un lama dépend autant de sa connaissance des textes sacrés, que de sa capacité à former des disciples et à les catéchiser. Ces critères permettent d'ailleurs de reconnaître à un moine le droit de fonder sa propre (pour les plus prestigieux) ou d'établir son propre centre en France.

Comme l'explique J. Snelling, l'*habitus* militant qui anime les moines tibétains est aussi partiellement indépendant du contexte socio-historique, de sorte que ces derniers ont parfaitement su adapter leur « pédagogie » aux conditions d'une société industrielle :

« The modern lama is not the denizen of remote mountain solitude any more ; he may be a jet-setter ministering to an international body of students, a man familiar with the working of modern hi-tech gadgeting as well as with the great mysteries of the spirit »⁴⁶⁸

Cette adaptation de la prédication religieuse est, du reste, partiellement le produit d'une réflexion systématique. Avant même de partir en Occident, les lamas reçoivent une information détaillée sur la « culture » et l'attitude religieuse de leurs futurs élèves.

⁴⁶⁸

J. Snelling, *The Buddhist Handbook*, Op. cité, p. 213

Les Français, peut être même plus que tout autre peuple, véhiculent une image particulièrement stéréotypée de leurs moeurs et de leur mentalité. Outre qu'ils sont portés sur les plaisirs mondains, et qu'ils sont « matérialistes » (à travers le désir de posséder des biens de consommation), les Français sont aussi, dans l'esprit des moines tibétains, très « intelligents » (ils montrent de l'intérêt pour l'intellectuel, ils sont cultivés) et « logiques » (ils sont rationnels voire même rationalistes). On explique ainsi aux lamas que les laïcs qu'ils rencontreront intellectualisent, plus qu'ailleurs, leur pratique religieuse, ce qui ne sera pas sans faciliter leur tâche :

« French people is very clever : they understand what they're told, and then, they meditate...they know very well how to meditate [...] french people is good because they're always asking : what is the Dharma ? what is the practice ? what is the meditation ? » remarque un jeune lama bouthanais, deux ans après son arrivée en France.

La connaissance de ces « traits » caractéristiques permet aux moines d'adapter leur prédication selon une approche très pédagogique, en insistant sur les éléments de l'enseignement bouddhiste, qui paraissent les plus interprétables en termes rationalistes, :

« les gens, en Occident, sont assez intellectuels » déclare un lama tibétain « ils vérifient tout et ont une certaine logique. Le bouddha Çakyamuni avait enseigné qu'il ne fallait pas croire mais toujours vérifier par notre propre logique ». « En Occident » ajoute-t-il « il y a beaucoup de religions, mais si on regarde bien [...] on peut toujours trouver une explication par la logique, et peut être est-ce là la qualité que les Occidentaux apprécient [dans le bouddhisme] »

Pressés de répondre aux attentes de leur public, qui renvoient à des problèmes très concrets, les lamas tibétains se voient attribuer un rôle qui tient à la fois du psychothérapeute et du magicien. D'où un décalage entre l' « offre » et la « demande », puisque la souffrance qu'on leur demande de soulager a des causes sociales ou psychologiques, alors que le problème dont ils offrent la solution (l'insatisfaction essentielle liée au statut de sujet désirant) a des causes ontologiques.

« Some people » explique l'un d'eux, « have too much problems : they have suffering, they don't know how to resolve them, so they ask me to [...] some people say : I have no work, I separated from my wife or husband, my mind is not quiet...so I tell them to practice »

Il y a donc une sorte de « dialogue de sourds » entre religieux et laïcs, mais, au fond, il n'en a jamais été différemment dans les pays bouddhistes d'Asie, et une telle situation n'a jamais nui à la propagation du *dharma*, sans doute parce que la distinction entre « biens mondains » et « biens de salut » n'intéresse que les érudits.

Lieux et canaux de la propagande tibétaine

La plupart des centres d'étude et de méditation tibétains ont mis en place des réseaux de publication et/ou de diffusion : chacun édite un petit bulletin (disponible dans une « boutique » prévue à cet effet, aménagée dans chaque centre tibétain ; photographie n°1), quand ce n'est pas une revue ou une véritable

maison d'édition, et il s'en crée régulièrement. Outre les éditions Dharma, Prajña, ou Claire Lumière, qui sont établies en France, mais dont la diffusion est internationale, citons les publications Snow Lion, Mandala Books ou les éditions Shambala, qui sont implantées aux États-Unis. Il convient de distinguer les productions dont la circulation est limitée au réseau tibétain, et celles qui sont destinées à un public plus large.



Photographie n°1 :

Une « boutique » dans un centre tibétain. Les adeptes s'y fournissent en objets religieux. C'est également le lieu de diffusion des bulletins, des revues ou des livres sur le bouddhisme à l'usage interne du réseau tibétain.

Quoique ces dernières aient d'abord pour vocation de diffuser des thèmes religieux (la propagande proprement dite y est bien moins saisissable qu'au sein du réseau tibétain lui-même), elles illustrent quelquefois le prosélytisme manifeste de leurs auteurs, qui sont en grande partie des lamas. Voici ce que l'un d'eux écrit, en introduction d'un ouvrage à l'attention des Occidentaux :

« Au Tibet neuf personnes sur dix étaient bouddhistes. J'enseigne la parole du Bouddha. L'Occident est généralement considéré comme chrétien, mais beaucoup n'y suivent aucune tradition. Si vous êtes dans ce cas, réfléchissez bien aux enseignements qui vont être donnés, et s'ils vous conviennent, adoptez-les »⁴⁶⁹

Au cours de son séjour prolongé dans des centres bouddhistes tibétains, l'auteur de ces lignes s'est efforcé de recueillir autant que faire se peut la documentation que l'on trouve à l'usage des adeptes. Le matériau rassemblé (plus d'une centaine de documents⁴⁷⁰) a été soumis à une analyse de contenu comprenant l'inventaire des thèmes, le classement en catégories, et l'analyse de chacune d'entre elles.

Les trois catégories communes à l'ensemble de la documentation sont les suivantes :

⁴⁶⁹ KHYENRAB (Ngwang, Guéshé) - *La lettre à un ami du supérieur Nagarjuna* - Peymeinade : ed. Dharma, 1981 - p. 15

⁴⁷⁰ Données brutes en annexe.

- la catégorie des « renseignements pratiques » : elle comprend un ensemble d'informations sur la vie quotidienne des centres et informe le lecteur sur le calendrier des activités, religieuses ou non, ainsi que sur les conditions de participation à la vie des centres.

Ces éléments montrent, d'une part, que le respect du régime associatif des lieux de culte tibétains est imposé aux adeptes (inscription préalable aux activités, nécessité de posséder une carte d'adhérent, engagement de la responsabilité civile de celui-ci, ...), et d'autre part, que l'accès à certaines pratiques dépend du degré de l'engagement de l'adepte dans un ensemble de pratiques rituelles très hiérarchisées.

- la catégorie de l'« encadrement religieux » : dans cette catégorie sont inclus tous les éléments présentant la composition monastique et parfois laïque des centres bouddhistes. Ce qui ressort de l'analyse de cette catégorie c'est, tout d'abord, que la qualification religieuse s'effectue dans le respect des normes « traditionnelles » de la religion tibétaine : des moines français sont formés dans les plus grands centres, où y exercent des fonctions religieuses, tout en étant subordonnés à leur homologues tibétains, mais les uns comme les autres dominant, par leur statut, les adeptes qui résident en permanence ou qui fréquentent occasionnellement les centres bouddhistes ; il y a donc bien la constitution de groupements monastiques (skrt : *sangha*) étroitement liés à des

groupes de laïcs (skrt : *upasaka*). En second lieu, la vie religieuse des centres a un caractère très institutionnalisé. On assiste, d'une part, à une « division des tâches » religieuses, c'est à dire à une spécialisation des moines en fonction de la « formation » qu'ils ont suivie (ceux-ci ne transmettent en effet que les conceptions et les pratiques religieuses qu'ils ont eux-mêmes reçues). La légitimité des lamas français ou tibétains revêt, d'autre part, un caractère éminemment « bureaucratique » : elle dépend non pas de leur charisme, mais de leur degré de qualification, c'est à dire de leur niveau d'instruction et de pratique religieuse.

- la catégorie des « contenus religieux » : cette dernière catégorie comprend l'ensemble des thèmes qui sont traités dans les enseignements religieux, et des pratiques qui ont lieux dans les centres. La plupart d'entre eux font partie intégrante du *corpus* bouddhique tibétain (par exemple, des thèmes comme ceux de la méditation, la vacuité, l'altruisme, la mort, pour les enseignements ; la visualisation des divinités, des rituels d'offrande, des initiations tantriques pour les pratiques...). Certains monastères organisent cependant des « séminaires » ou des « stages » qui abordent des pratiques non bouddhiques, fondées sur la recherche du bien-être (sophrologie, « naturopathie » et autres médecines parallèles...) ou issues d'autres traditions religieuses asiatiques (Qi Cong ou Hâta-Yoga, par exemple).

Hormis leur statut de sources d'information, les bulletins réguliers édités par les centres tibétains ont également une vocation prosélyte évidente. Ils mêlent, dans un même discours de propagande, les thèmes apologétiques tels que l'universalité du bouddhisme, l'authenticité de cette religion, garantie par une transmission religieuse sur un mode « traditionnel », et son rôle de « thérapeutique » dans un monde moderne en crise, comme le montre cet extrait du bulletin de Dhagpo Kagyu Ling (1993), un imposant monastère fondé en 1975.

Tableau (1)

TEXTE	THÈMES TRAITÉS	
« Depuis des siècles, ces maîtres de sagesse [les lamas] sont détenteurs d'un trésor inestimable : la science intérieure ou connaissance de l'esprit. Tel est le nom tibétain et le sens véritable du mot bouddhisme. Ce regard sur la vie et le monde se situe au-delà des cultures et des traditions : il constitue une réponse à l'aspiration intime de tous ceux qui souhaitent retrouver dans le monde moderne, les véritables valeurs de la vie humaine »	fondements de la légitimité du bouddhisme ↓	→ détention, par les virtuosos des biens de salut → authentifiée par leur autorité « traditionnelle »
	rejet de la notion de religion ↓	→ caractère « gnostique » et universel du bouddhisme → satisfaction d'un désir non comblé par les conditions d'existence actuelles
	propagande	

Le discours de légitimation du bouddhisme reprend l'ensemble de l'argumentation apologétique qui a été élaborée au cours des deux derniers siècles. On peut, cependant, distinguer une argumentation à usage interne,

destinée aux adeptes, qui insiste sur la spécificité des buts poursuivis par la religion ; et une argumentation à usage externe, destinée aux simples sympathisants, qui insiste sur la « rationalité » ou la « modernité » de la doctrine bouddhiste. Cet extrait d'un recueil de poèmes bouddhistes édité par un lama occidental fournit un exemple de l'argumentation du premier type.

Tableau (2)

TEXTE	ANALYSE DE L'ARGUMENTATION	
	ARGUMENTATION	THÈMES APOLOGÉTIQUES
« Aujourd'hui où la science apporte des réponses à presque toutes les questions que l'homme se pose sur la matière, où la psychologie aide à comprendre et à résoudre beaucoup de problèmes sociaux, culturels et individuels, de plus en plus nombreux sont ceux qui demeurent insatisfaits de tous ces résultats et essaient de mener une recherche d'ordre spirituel. La raison en est peut être que les découvertes scientifiques permettent de soulager certaines souffrances physiques ou mentales, mais ne permettent pas de dissiper d'autres souffrances plus subtiles, telles que la souffrance de l'existence commune à tous les êtres »	<p>thèse : les sciences comme « visions du monde » répondent à des questions d'ordre existentiel ↓</p> <p>antithèse : faillite du rationalisme occidental déficit de « sens » quête de spiritualité ↓</p> <p>synthèse : irréductibilité de la religion aptitude de celle-ci à « répondre » aux questions existentielles et notamment à la souffrance</p>	<p>scientisme rationalisme : ↓</p> <p>guénonisme « postmodernisme » ↓</p> <p>propagande : la notion de salut bouddhiste</p>

L'extrait suivant, qui résume les réponses données à M. Lemoine⁴⁷¹ lors d'un entretien qu'il a eu avec des moines tibétains, fournit, en revanche, un exemple du deuxième type d'argumentation.

Tableau (3)

TEXTE	THÈMES APOLOGÉTIQUES
<p>« les enseignements bouddhistes [...] sont parfaitement en harmonie avec les notions de la science contemporaine. La psychologie bouddhiste connaît depuis longtemps nombre d'éléments qui sont redécouverts ou qui constituent aujourd'hui la psychologie des profondeurs. Des notions telles que l'interdépendance, la relativité de toutes choses, découvertes de la physique fondamentale, sont des enseignements qui appartiennent au bouddhisme depuis deux mille cinq cent ans. Il existe donc une adéquation extrêmement intime entre la pensée contemporaine et le bouddhisme. C'est une des raisons de l'écho profond qu'il rencontre actuellement en milieu occidental. »</p>	<p>Scientisme à coloration théosophique: comparatisme bouddhisme - psychologie ↓ apologie de type évolutionniste (19^{ème} siècle) ↓ « modernisme bouddhique »: comparatisme bouddhisme - sciences exactes (début du 20^{ème} siècle) ↓ raisonnement « rollandiste »: similitudes an-historiques entre religions orientales et pensée occidentale</p>

De plus, la propagande religieuse tibétaine présente toujours l'adhésion au bouddhisme comme le résultat d'un choix individuel, mais son but ultime est d'obtenir de l'adepte qu'il se convertisse (afin de devenir moine ou laïc dévot),

471

M. Lemoine, *op. cité*, p. 105

et qu'il se soumette, par conséquent, à une domination hiéocratique. Trop tôt dévoilé, cet objectif risquerait d'entraîner un échec des processus de la conversion. Chez les adeptes potentiels, en effet, l'idée de conversion, lorsqu'elle est trop apparente, ou trop rapidement proposée, fait émerger le caractère coercitif et institutionnel d'une identité confessionnelle, similaire celle qu'ils revendiquaient ou qu'ils se voyaient attribuer auparavant, et qu'ils ont souvent rejetée. Questionnés sur ce point précis, un jeune homme, salarié en activité, rencontré au cours d'une session « d'initiation au bouddhisme » (équivalent aux journées « portes ouvertes »), affirme :

« ...la conversion ? l'idée m'a effleuré... mais ça arrangerait quoi que je sois chrétien, bouddhiste, musulman ? je ne m'arrête pas à ces choses là...une chose me fait peur : le mot "communauté" [...] le bouddhisme m'attire, mais le côté communauté et rituel me gênent un peu...je venais pour moi-même »

De la même manière, pour ce jeune travailleur social, rencontré dans un autre centre, « me convertir, ce n'est pas mon intérêt, au départ...je suis d'abord là pour me motiver », affirme-t-il. C'est pourquoi cet objectif est soigneusement masqué dans le discours des moines tibétains, comme en témoigne cet extrait du bulletin du monastère Nalanda⁴⁷², fondé en 1981.

⁴⁷²

Tableau (4)

Texte	Analyse de l'argumentation		
<p>« Tout cheminement bouddhiste passe d'abord par la maîtrise de soi et par la prise de conscience de la loi de causalité afin de se libérer de la souffrance.</p> <p>Ce que la tradition mahâyâniste apporte de précieux dans cette vie, c'est le désir d'atteindre l'état d'éveil parce que l'état de bouddha est le meilleur moyen de libérer tous les êtres.</p> <p>L'engagement monastique va donc aider aux renoncements et aux pratiques nécessaires pour accomplir le cheminement"</p>	↓ démarche personnelle ↓	biens de salut ↓ efficacité au plan individuel (souffrance) ↓ résultat attendu : conversion	↓ efficacité au plan universel (altruisme) ↓

Outre le caractère « personnel » de l'adhésion au bouddhisme, la propagande tibétaine utilise un autre levier emprunté à la théorie de la modernité religieuse : le cumul des obédiences religieuses ou le "bricolage" religieux auquel se livrent parfois les Occidentaux, qui ne compromettent pourtant en rien l'efficacité de la prédication bouddhiste. Ils facilitent au contraire celle-ci, puisque la conversion au bouddhisme n'implique pas un rejet des obédiences antérieures. La pédagogie « douce » qu'utilisent les lamas vise principalement à mettre en confiance les sympathisants, afin que ceux-ci, persuadés que leur adhésion résulte d'une démarche entièrement personnelle, et que leurs instructeurs ne leur imposent aucune croyance, ni aucune discipline, en viennent à « comprendre » que ces derniers ont, seuls, la qualification requise pour les

guider sur la voie du salut. C'est ce que montre cet extrait du bulletin du centre Urygen Samyé ChöLing (1994).

Tableau (5)

TEXTE	ANALYSE ÉNONCIATIVE
<p>« ...l'expérience montre que ces méthodes, comme la méditation et les rituels, sont valables pour toutes sortes d'êtres, quels que soient leur niveau intellectuel, leur formation ou leur origine.</p> <p>La différence de culture, une fois l'effet d'exotisme passé, conduit à un élargissement des perspectives. Nous n'avons pas à modifier nos choix actuels, ni à exclure aucune option, pour adopter une nouvelle spécialité [...] il n'est donc pas question d'abandonner ses racines, ni d'abandonner sa culture, mais de comprendre, d'ouvrir son esprit, son coeur, à la profondeur de la connaissance, qui est universelle »</p> <p>« Les maîtres sont essentiels. Sans eux, la transmission ne pourrait se faire, car ils possèdent l'ensemble de la connaissance et des textes qui la recèlent et ils en ont parfaitement réalisé l'essence »</p>	<p>le caractère universel des biens de salut et de leur efficacité repose sur un fondement rationnel</p> <p style="text-align: center;">↓</p> <p>l'appropriation des biens de salut n'entre pas en contradiction avec les convictions précédentes</p> <p style="text-align: center;">↓</p> <p>les « biens de salut » présentent une dimension gnostique et non pas dévotionnelle</p> <p style="text-align: center;">↓</p> <p>l'accès aux biens de salut passe nécessairement par les virtuoses, qui en sont les détenteurs légitimes</p>

La pédagogie des moines bouddhistes

Les lamas tibétains justifient leur activisme religieux par le caractère universel de leur religion, comme en témoignent les propos de l'un d'entre eux :

« Le bouddhisme ne va pas apporter qu'aux Français ou aux Européens...c'est là pour être bénéfique à tous les êtres [...] les gens qui vont obtenir les enseignements vont devenir meilleurs par cette philosophie et vont apporter des bénéfices [« mérites »] à d'autres êtres »

A l'universalité du message s'ajoute également une supposée similitude entre les populations missionnalisées, comme l'avance cet autre lama :

« Il n'y a pas de différence entre les adeptes français les adeptes tibétains, si on étudie vraiment le *dharma*, au Tibet, en Inde, ou en Occident, en France, en Europe...c'est pareil, sauf si on n'est pas bouddhiste...si on se dit bouddhiste, si on suit vraiment la philosophie bouddhiste, c'est pareil. »

En réalité, les lamas s'efforcent d'adapter leur prédication aux spécificités des publics auxquels ils s'adressent : c'est en ce sens que nous parlons de pédagogie. Celle-ci s'exerce dans deux types de contextes : il y a, d'une part, les activités collectives qui s'effectuent au sein des centres tibétains eux-mêmes, ainsi que les relations interpersonnelles que les adeptes peuvent y établir avec les lamas ; cette pédagogie, qui s'adresse au public interne des centres, a une vocation éminemment pastorale. On trouve, d'autre part, un ensemble de pratiques prosélytes, donc missionnaires, qui sont organisées par les centres : des « stages » ou des « séminaires » qui y sont régulièrement aménagés sont destinés aux laïcs non convertis qui montrent de l'intérêt pour la religion tibétaine ; des « conférences » sont tout aussi régulièrement organisées, mais elles se déroulent toujours dans des lieux publics, car elles visent à toucher un public plus large que la population des adeptes eux-mêmes (photographie n°2).



Photographie n°2 :

Une conférence dans un grand hôtel du sud de la France. Malgré sa parfaite maîtrise de l'anglais, langue dans laquelle il s'adresse aux Occidentaux, le lama est assisté par un traducteur. La conférence est enregistrée. Le traducteur, le cameraman et le garde du corps du moine (à droite) portent un vêtement rouge, ce qui est un signe d'appartenance à la communauté bouddhiste.

Ce qui garantit l'efficacité de la pédagogie des lamas, c'est tout d'abord le contenu de la propagande : lors de ces conférences, les moines tibétains présentent systématiquement leur religion comme une véritable sotériologie, d'abord, permettant une réalisation rapide et directe du salut ; comme un « ésotérisme », ensuite, c'est à dire comme une religion « réservée » et « secrète » ; comme la forme la plus aboutie du bouddhisme, encore, puisqu'à leurs yeux, le *vajrayâna* est « supérieur » au *hinayâna* et au *Mahâyâna* ; quand ils ne se présentent pas purement et simplement, enfin, comme les dépositaires de la totalité des enseignements du bouddhisme : les lamas invoquent en effet

rarement, dans ce contexte, la spécificité culturelle de leur religion, qu'ils présentent simplement comme « le bouddhisme ».

Sans même avoir été interrogés sur le sujet, les adeptes français parlent volontiers de la pédagogie des moines bouddhistes comme d'un facteur déterminant pour leur conversion. Un lama français avoue ainsi, par exemple, avoir été « séduit par la façon dont sont donnés les enseignements, de manière très précise, tout en faisant appel à l'esprit logique [...] sans appel à la foi puérile, aveugle, dès le départ ». Les adeptes de confession chrétienne ou juive, en particulier, soulignent parfois que c'est cette dimension pédagogique qui a manqué à leur religion native :

« A l'âge de douze ans, je voulais être rabbin » affirme cet adepte, converti depuis plus d'une quinzaine d'années « j'ai appris l'hébreu, j'ai eu la chance d'avoir un grand rabbin [...] ça m'a donné la foi, parce que c'est un homme qui parle très bien, et qui transmet la foi [...] il a dû partir et j'ai eu un nouveau rabbin avec qui je ne m'entendais pas du tout : il ne répondait jamais aux questions qu'on se pose, quand on a douze, treize ans [...] Comme mes parents étaient [de plus] peu religieux, je me suis détourné du judaïsme »

La pédagogie des lamas également sur la mise en œuvre de moyens rhétoriques, de « stratégies de discours », selon l'expression de P. Charaudeau⁴⁷³, qui facilitent l'acceptation par leurs élèves des notions qu'ils cherchent à leur

⁴⁷³

CHARAUDEAU (Patrick) - « Ce que communiquer veut dire » - *Sciences Humaines*, n° 51, juin 1995 - pp. 20 - 23

inculquer. Une de ces stratégies employée par les lamas tibétains est le recours à ce que Charaudeau appelle des « procédés de captation »⁴⁷⁴ à savoir l'affirmation de la légitimité de l'auteur du discours ; la persuasion et la séduction des récepteurs du message. Les lamas sont déjà « conscients » de la légitimité dont ils bénéficient, ainsi que de la crédulité de leur auditoire, celui-ci étant partiellement « conquis » à l'avance, si bien qu'ils ne cherchent pas tant à « persuader » qu'à « séduire ». L'humour, dont ils teintent leur discours, constitue, à cet égard, une stratégie de séduction particulièrement efficace, ce que montre l'ouverture d'une conférence donnée par Sogyal Rinpoché, dans un grand hôtel du sud de la France, dont le thème était « *une sagesse ancienne pour un monde moderne* ».

« le lama [*souriant*] : quel est le titre ? êtes-vous venus ici pour un titre ? si je ne me trompe pas c'est : « un ciel pour le monde moderne »...mais je peux aussi dire n'importe quoi ! [*rires du lama et de l'auditoire*] ... [*exhibant l'ouvrage qu'il vient d'écrire et qui remporte un franc succès en librairie*] : j'ai écrit ce bouquin, « le livre de la vie et de la mort » que les gens de la presse ont appelé *less-seller* [*rires du lama et de l'auditoire*] ... si on veut vraiment résumer la pratique de la méditation, qui est le cœur véritable de la pratique spirituelle, en un mot, ce serait « spacious » ... [*silence*] « spacious » [*sur un ton plus calme : quelques rires fusent de l'auditoire*] « spacious » [*susurré : les rires du public augmentent*] « spacious » [*sur un ton grave : les rires du public sont francs*] « spacious » [*sur un ton inspiré : la totalité du public se laisse maintenant gagner par la bonne humeur ; la conférence commence alors*] »

474

Id, p. 23

Il semble que l'usage, par les lamas, de procédés de prédication « modernes », c'est à dire d'une pédagogie propre à retenir l'attention et à susciter l'intérêt du public occidental, soit surtout le fruit des nouvelles générations de moines, comme l'affirme un adepte, membre actif d'un centre tibétain depuis près de quatorze ans, selon lequel « les jeunes moines représentent une nouvelle école par rapport aux anciens ; ils ont une démarche différente par rapport aux attentes des Occidentaux ». Ces efforts d'adaptation sont visiblement couronnés de succès puisque depuis l'instauration d'une propagande systématique, le nombre des convertis n'a cessé d'augmenter.

CHAPITRE XI

LE BOUDDHISME TIBETAIN EN FRANCE

Tentatives de quantification

La plupart des auteurs qui se sont intéressés à la diffusion ou à l'implantation du bouddhisme (tibétain ou non) en France, se sont efforcés d'évaluer l'importance du phénomène à partir de critères quantitatifs. Ils ont d'abord cherché à estimer le nombre de bouddhistes. Toutefois, personne ne s'accorde sur les chiffres, et J.L. Schlegel s'étonne des écarts très importants qui apparaissent d'une estimation à l'autre⁴⁷⁵ : de 50 000⁴⁷⁶ à 300 000 personnes au début des années quatre-vingt dix⁴⁷⁷, les bouddhistes sont actuellement estimés à 600 000⁴⁷⁸ personnes⁴⁷⁹.

⁴⁷⁵ SCHLEGEL (Jean-Louis) - « Du christianisme au bouddhisme : les pratiques religieuses aujourd'hui » - *Esprit : le temps des religions sans Dieu*, n°233, juin 1997 - pp. 20 - 30

⁴⁷⁶ Estimation du gouvernement français (1990) citée dans : « Le bouddhisme en Occident » - *Sangha*, *op. cité*, p.11

⁴⁷⁷ Chiffres avancés par D. Gira (1989) ; *Comprendre le bouddhisme*, *op. cité*

⁴⁷⁸ Selon les chiffres avancés par l' Union Bouddhiste de France, qui sont parmi les plus utilisés. Cf. VERNETTE (Jean), MONCELON (Claire) - *Dictionnaire des groupes religieux aujourd'hui* - Paris : P.U.F, 1995 - p. 57

⁴⁷⁹ Selon l'Union Bouddhiste Européenne (fondée en 1975), qui regroupe l'ensemble des Unions Bouddhistes nationales de ce continent, il y avait, en 1987, près d'un million de bouddhistes en Europe, qui se répartissaient comme suit : 500 000 en Grande-Bretagne, 200 000 en France, 70 000 en Allemagne, et 15 000 en Italie cf. Sources : P. Harvey, *op. cité* pp. 363 - 366

Les convertis représenteraient, quant à eux de 10 000⁴⁸⁰ à 60 000⁴⁸¹ personnes. L'interprétation de ces chiffres a été matière à controverse. Pour B. Etienne et R. Liogier, le nombre des bouddhistes en France est manifestement sous-évalué⁴⁸² ; pour Paul Magnin, en revanche, il est très largement surestimé.

Outre qu'elles n'ont aucune valeur scientifique, ce qu'on peut retenir de toutes ces estimations, c'est qu'il est difficile de distinguer les bouddhistes asiatiques des bouddhistes « français », et parmi ces derniers, les simples sympathisants des convertis. Les catégories « Asiatiques »⁴⁸³ et « Français », utilisées dans ces estimations, ne permettent pas de distinguer les bouddhistes natifs, des convertis. Il y a, en effet, des bouddhistes qui sont français en vertu de leur naturalisation, et des Français qui sont bouddhistes du fait de leur conversion.

De plus, comme l'a souligné P. Harvey, l'estimation du nombre des bouddhistes asiatiques a probablement été faite sur la base des flux migratoires, ce qui est relativement arbitraire, car certains émigrés ne sont pas bouddhistes,

⁴⁸⁰

Frédéric Lenoir, « Le bouddhisme : pourquoi il séduit l'Occident », *op. cité*

⁴⁸¹

Chiffre avancé par P. Magnin lors d'un entretien radiodiffusé sur *Radio France Internationale*, au mois de juin 1997

⁴⁸²

ETIENNE (B) LIOGIER (R) - *Etre bouddhiste en France aujourd'hui* - Paris : Hachette, 1997 - pp. 60 - 71

⁴⁸³

Afin d'alléger la présentation des données, nous avons regroupé l'ensemble des catégories, au départ très dispersées (« Cambodgiens », « Laotiens », « Vietnamiens », etc.), en une seule.

et ceux qui se présentent comme tels ne reconnaissent pas nécessairement le bouddhisme comme leur religion principale. Le bouddhisme pouvant être combiné à d'autres croyances, l'adhésion déclarée à cette religion est susceptible de revêtir des significations variables en fonction des situations⁴⁸⁴.

J-L Schlegel a récemment souligné que le dénombrement des bouddhistes français (qui appartiennent à la catégorie des convertis) est rendu encore plus difficile par la faible visibilité des modalités d'engagement dans cette religion⁴⁸⁵. Dans leur cas, on observe, en effet, tous les degrés possibles de l'adhésion, depuis les « sympathisants » et « pratiquants occasionnels » jusqu'aux « fidèles » *stricto sensu*, ce qui n'apparaît pas dans les statistiques. Si le décompte des bouddhistes admet de telles variations, c'est aussi parce qu'il représente un enjeu pour les bouddhistes eux-mêmes : plus les chiffres avancés sont importants, plus ils « confirment » le « succès » de cette religion en France.

D'un point de vue quantitatif, la notion de « succès » est donc discutable. On peut toutefois parler d'un « succès d'estime » en raison de l'idée que se font les Français du bouddhisme, qui résulte, comme nous l'avons vu précédemment, de facteurs historiques et idéologiques, mais aussi du rôle très particulier que

⁴⁸⁴

Ce qu'avait déjà noté l'orientaliste T. Rhys-Davids au début de ce siècle ; cité par R. Gombrich, R. Gombrich & H. Bechert, *op. cité*, p. 10

⁴⁸⁵

« Du christianisme au bouddhisme.. » *op. cité*.

jouent actuellement les médias français. P. Magnin a ainsi souligné que les chiffres avancés pour estimer la population bouddhiste en France variaient en fonction de l'intérêt que portaient la presse à cette religion, intérêt qui dépendait lui-même de l'actualité de certains événements exceptionnels : il rapporte ainsi que, lors de la dernière visite du Dalaï-lama en France, un quotidien français n'avait pas hésité à avancer le nombre de deux millions de sympathisants⁴⁸⁶.

Il est, en revanche, possible de recenser les lieux de culte bouddhistes.

Les chiffres avancés en 1984 par l'*International Buddhist Directory* montrent qu'une proportion élevée de centres ou d'associations bouddhistes ne sont pas affiliés à une « école » historique, ce qui est probablement la conséquence de deux phénomènes distincts.

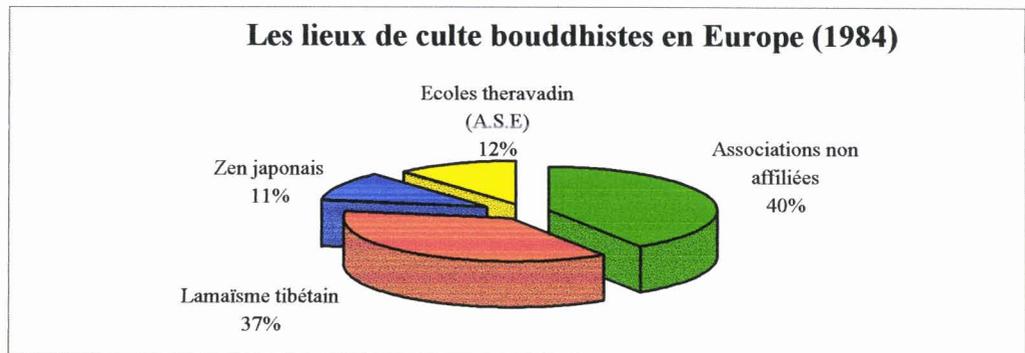
D'une part, la réappropriation des représentations et pratiques bouddhiques par des mouvements religieux syncrétiques occidentaux (qui revendiquent cependant une identité bouddhiste), elle-même consécutive à la circulation généralisée des hommes, des croyances et des pratiques ; d'autre part, le développement de groupements religieux fondés par des bouddhistes asiatiques, indépendamment du contrôle des instances monastiques.

⁴⁸⁶

MAGNIN (Paul) - « Le bouddhisme et la dépossession de soi » - *Etudes*, n° 3864, avril 1997 - p. 515

Parmi toutes les formes historiques et institutionnelles du bouddhisme, le lamaïsme tibétain occupe une position prédominante, en Europe occidentale, par rapport au Therâvâda et au Zen, comme on peut le constater sur le graphique n°1.

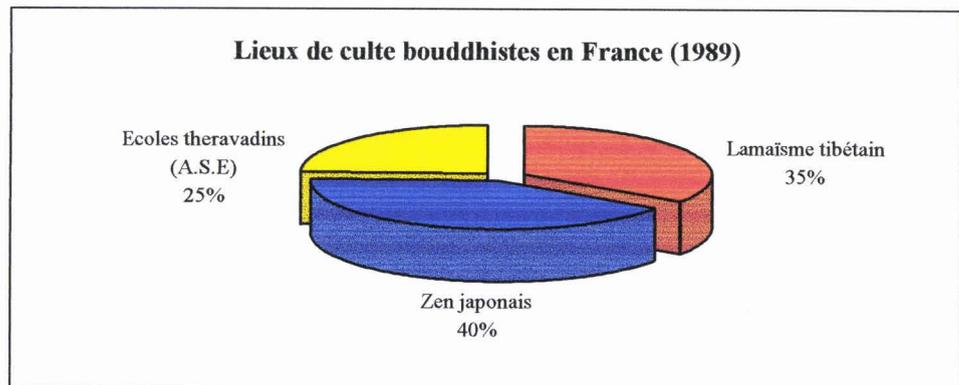
Graphique n°1



Source : *International Buddhist Directory*, in : P. Harvey (1993) *Données brutes en annexe*

Du recensement du *Buddhist Directory*, il convient aussi de retenir que la France est, de tous les pays d'Europe, celui où le bouddhisme tibétain est le mieux implanté. Le Zen japonais y est en revanche mieux représenté que les autres écoles bouddhistes, comme on l'observe sur le graphique n°2, construit à partir du recensement des seuls centres affiliés à une école « traditionnelle » du bouddhisme, effectué, en 1989, par l'Institut Catholique de Paris.

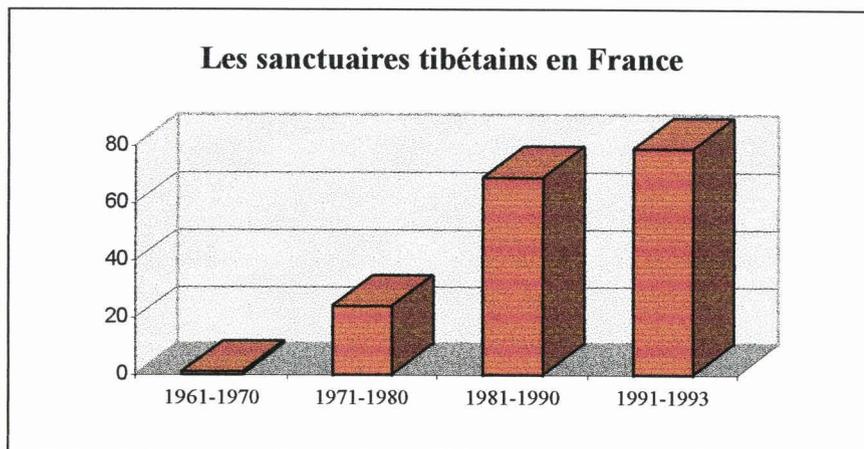
Graphique n°2



Source : Institut Catholique de Paris / D Gira (1989) données brutes en annexes

La progression du bouddhisme tibétain est néanmoins extrêmement rapide, comme en témoigne le graphique n°3, construit à partir d'un recensement effectué par les éditions Claire Lumière.

Graphique n°3



Sources : Guide du bouddhisme tibétain en France (1990) ; Guide du Tibet en France (1993) ; données brutes en annexes

Il n'en demeure pas moins que la missionnarisation tibétaine touche bien d'autres pays que la France, comme on peut le constater à la lecture de la liste suivante, qui a été établie à partir de l'inventaire, effectué par la revue *Mandala*,

des centres et des monastères tibétains rattachés à la *Fédération pour la Préservation de la Tradition Mahâyâna* (une des plus importantes fédérations bouddhistes tibétaines internationales, solidement implantée en Europe)

Tableau n°6 : les centres bouddhistes tibétains à travers le monde

Europe Occidentale	Europe de l'est	Amérique	Asie (*)	Afrique	Océanie
Allemagne Autriche Belgique Espagne France Grande Bretagne Grèce Hollande Italie Suisse	Pologne Russie	Brésil Canada Colombie États-Unis	Hong Kong Japon Malaisie Singapour Taiwan	Afrique du sud	Australie Nouvelle Zélande Polynésie Française

(*) (exceptés les pays frontaliers du Tibet qui accueillent des réfugiés tibétains)

Les centres bouddhistes tibétains comme lieux d'enquête

La diffusion du bouddhisme tibétain s'accompagne de la transposition des éléments qui autorisent l'exercice de cette religion. Le transfert de ces éléments d'un contexte sociologique à un autre entraîne, bien évidemment, la transformation de certains d'entre eux, comme on peut le constater pour la reconstitution des lieux de culte tibétains en France, qui s'effectue selon des modalités diverses. Les centres tibétains peuvent être de simples appartements particuliers, transformés en lieux d'étude et de pratique, ou, à l'inverse, de véritables monastères, construits selon les normes de la tradition tibétaine (photographie n°3). Certains grands centres s'accommodent toutefois d'une

architecture locale, qui s'éloigne quelquefois sensiblement de la tradition (photographie n°4).

Les premiers sont toutefois beaucoup plus nombreux, en raison du processus d'essaimage : toute personne peut faire de son propre logement un centre tibétain, à condition que celui-ci soit officiellement reconnu par la hiérarchie religieuse tibétaine. Comme ce sont les lamas qui sont, en général, à l'origine de la création des centres, cette officialisation est rarement refusée, mais elle fait quand même l'objet d'un contrôle systématique.



Photographie n° 3 :

Un monastère tibétain situé à Paris, et dont l'architecture respecte scrupuleusement les normes de la tradition religieuse



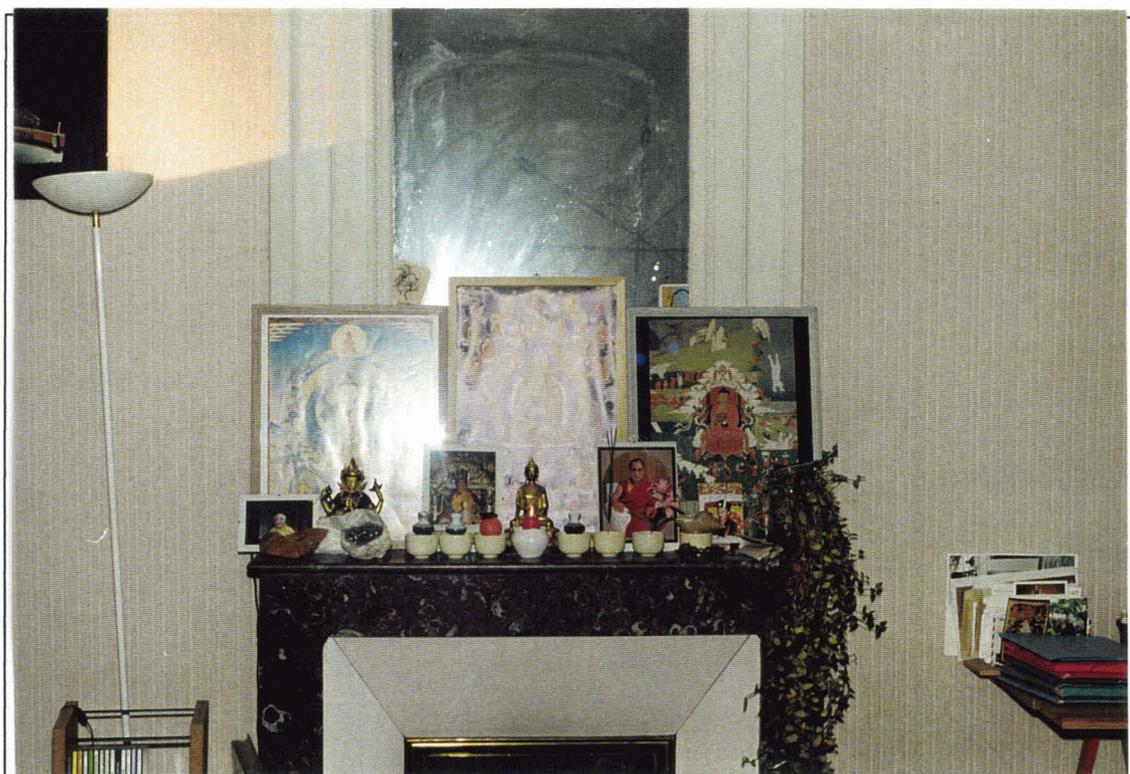
Photographie n° 4 :

Un grand centre tibétain situé dans le sud de la France, et dont l'architecture est, en partie, inspirée des traditions locales

Le contexte de la société française ne permet pas qu'un monastère soit construit à chaque fois qu'un centre se crée. Les quelques grands monastères qui ont été érigés l'ont été à la faveur de conditions particulières, comme l'octroi d'un terrain constructible, le mécénat de la part d'adeptes ou de sympathisants du bouddhisme, ou la participation des membres de la communauté religieuse elle-même pour la construction et l'aménagement des locaux. Les règles édictées dans la tradition religieuse tibétaine peuvent être assouplies, jusqu'à un certain point, à condition que ces adaptations n'affectent pas le « noyau dur » de la doctrine et des pratiques : l'abandon de certaines normes en matière d'architecture ne représente pas un danger pour les fondements de la religion tibétaine. Ces règles restent cependant assez strictes pour ce qui touche à

l'organisation des pratiques religieuses. Ce qui importe surtout aux moines tibétains, c'est que les adeptes recrutés s'adonnent à des pratiques et partagent des croyances qui s'éloignent le moins possible de l'orthodoxie du canon bouddhique.

Outre le rattachement officiel à l'Église tibétaine, un centre n'est reconnu comme tel que s'il a été aménagé pour la pratique du culte, même si celle-ci est irrégulière. Au minimum, un centre doit comporter un autel, avec des objets religieux (cloches, bols à offrandes, brûloir à encens etc.) ainsi que des représentations de divinités ou de lamas qui serviront de support pour les pratiques méditatives (photographie n°5).



Photographie n°5 :
un autel aménagé dans un appartement particulier

Dans les centres suffisamment spacieux, l'autel est séparé des lieux « profanes » : il se trouve dans un sanctuaire (skrt : *vihâra* ; tib : *gompa*) réservé aux activités et aux objets sacrés.

D'une manière générale, les sanctuaires sont, en France comme au Tibet, richement décorés de *thangka* (peintures sur soie représentant les divinités du panthéon tibétain). Leurs murs sont peints aux couleurs sacrés (le pourpre et l'or), et ils disposent d'un mobilier prévu pour les pratiques rituelles (instruments de musique, coussins de prière, etc. ; *photographie n°5*).

La taille, la forme, la décoration des éléments du mobilier varient en fonction de l'usage que sont supposés en faire les membres de la communauté religieuse, qui dépend, quant à lui, du statut religieux que ces derniers occupent au sein du groupe confessionnel. C'est pourquoi une partie de ce mobilier et des objets rituels est réservée à l'usage des seuls officiants (les lamas).

Les modalités d'appropriation de l'espace intérieur montrent que la structure hiérarchique du bouddhisme tibétain a été, jusqu'à un certain point, transposée avec succès en France.



Photographie n°6 :
le gomba d'un centre tibétain

La profusion d'objets et de symboles liés à la pratique du bouddhisme tibétain rend également caduque l'hypothèse courante selon laquelle cette religion aurait été « épurée » de ses « concrétions culturelles » lors de sa transposition en Occident. Bien au contraire, plus un centre se développe, plus son aménagement tend à se conformer à la tradition tibétaine, pour l'espace tant intérieur qu'extérieur (photographie n°7).



Photographie n° 7 :

Un *stupa* monument commémoratif a été érigé à la mémoire du lama fondateur de ce centre du sud de la France

Les centres tibétains ont été dénombrés, en 1990, puis en 1993, d'une manière assez rigoureuse par les éditions Claire Lumière⁴⁸⁷.

Celles-ci ont cherché à éclairer ceux qui ont le désir ou la volonté de fréquenter un centre bouddhiste tibétain en fournissant des renseignements recueillis au moyen de questionnaires, qui ont été envoyés à tous les centres, et auxquels la plupart ont répondu. Ces renseignements sont les suivants : nom du centre ; localisation ; date de fondation ; nom du moine fondateur ; taille (capacité d'hébergement) ; activité (ponctualité ou permanence d'une structure

⁴⁸⁷

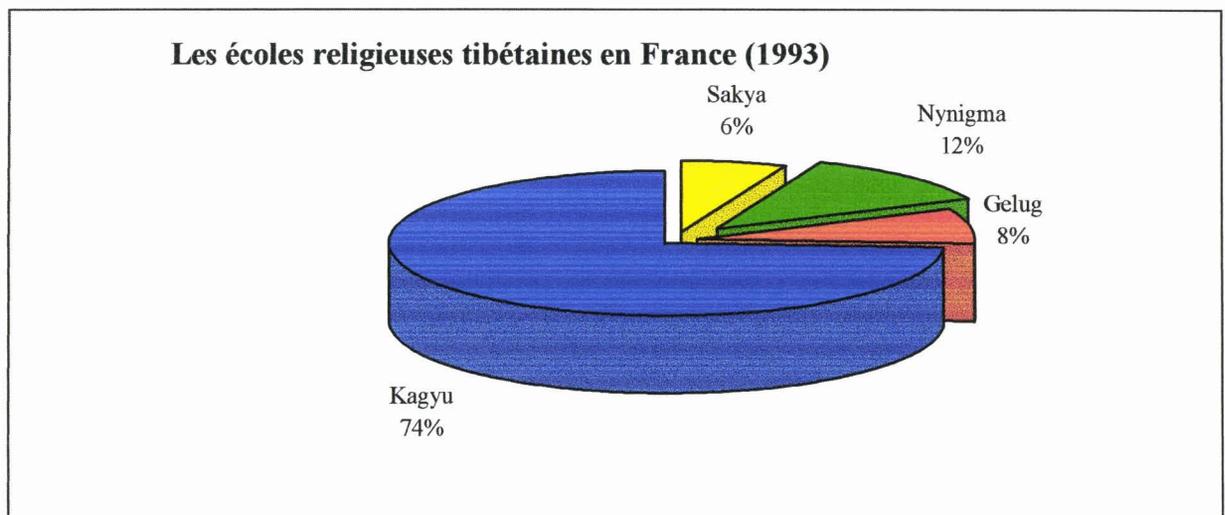
Sources : *Guide du bouddhisme tibétain & Guide du Tibet en France*, op. cités

d'accueil) ; affiliation à une école du bouddhisme tibétain; rattachement à un monastère.

L'ensemble des centres constitue un réseau qui se subdivise en sous-réseaux, ces derniers regroupant plusieurs centres selon des modalités qui sont propres à la tradition tibétaine : appartenance à une école, rattachement à une lignée religieuse, relation à un maître particulier, etc. Seul le réseau d'ensemble est parfaitement visible pour le profane, l'existence de sous-réseaux n'étant apparente qu'aux yeux des adeptes.

Le traitement statistique des données recensées par Claire Lumière permet d'évaluer le degré d'implantation de chaque école tibétaine en France.

Graphique n° 4



Source : *Guide du Tibet en France (1993)* ; données brutes en annexes

Le succès de l'école Kagyu (qui regroupe elle-même de nombreuses lignées telles que les *Karma-kagyu*, les *Drukpa-kagyu* ou les *Drigung-kagyu*),

s'expliquerait, selon les adeptes eux-mêmes, par la dimension mystique des formes de religiosité qu'elle privilégie. Il y a cependant une explication plus simple de ce succès : c'est que les Kagyupa ont été les premiers, et les plus actifs, à s'implanter en Europe et en France.

L'analyse des données recueillies sur la localisation des centres, et sur leur encadrement religieux permet de constater que si ceux-ci s'implantent principalement en zone urbaine (67% du total, avec une nette prédominance de l'Ile de France et du midi), en revanche, l'encadrement religieux est plus régulier dans les zones rurales.

Tableau n°7 : Critères d'encadrement religieux et situation géographique des centres en 1993

Activités Situation	Régulières	Irrégulières	Total
Urbaine	2 3%	45 64%	47 67%
Rurale	12 17%	12 16%	24 33%
Total	14 20%	57 80%	71 100%

Cette situation s'explique par la conjonction de deux facteurs : d'une part, les centres s'implantent naturellement de préférence dans les zones de forte concentration démographique (conformément aux lois du marché) ; d'autre part, il est plus facile d'organiser des retraites dans les zones « tranquilles », et faiblement peuplées, éloignées des villes. C'est sans doute ce qui explique que 67% des centres ruraux pratiquent l'hébergement (contre 8% des centres

urbains) et que 87% des centres qui sont pourvus d'une organisation monastique permanente sont situés en zone rurale. On peut également en déduire que, malgré leur nombre plus faible, les centres ruraux jouent un rôle stratégique, car seule la présence continue de « virtuoses religieux » autorise la régularité des activités religieuses et garantit la pérennisation des réseaux laïcs ainsi que la qualification des adeptes.

Bien entendu, la méthodologie que nous avons mise en place tient compte de ces éléments, et l'enquête a été effectuée à part égales dans des centres urbains et ruraux.

Le statut associatif des centres tibétains

Les centres bouddhistes tibétains sont, pour la plupart, des associations « à but philosophique ou culturel », régies par la loi de 1901. Celles-ci sont dirigées par des adeptes français, qui s'occupent des affaires courantes : la gestion et l'entretien des lieux, la gestion des finances et du fichier des membres, l'organisation des activités collectives, la communication interne et externe (avec d'autres centres ou avec les administrations françaises). Les lamas tibétains qui résident dans les centres, quant à eux, se chargent essentiellement des affaires religieuses telles que les pratiques rituelles, la socialisation

religieuse des adeptes, les travaux de traduction et de diffusion de la doctrine religieuse, la propagande, etc.

Outre le contrôle qu'ils exercent sur la vie religieuse en général, ils ont aussi un droit de regard sur les affaires quotidiennes et sur les questions associatives.

Pour les grands monastères comme pour les petits centres, les groupes qui composent les communautés bouddhistes tibétaines ont en commun d'être structurées autour d'un « noyau » d'environ 10 à 30 personnes, parmi les plus actives, qui sont, généralement, les membres mêmes de l'association⁴⁸⁸.

Proches des lamas, ils sont souvent très investis dans la vie de leur propre groupe confessionnel. Certains d'entre eux participent également aux diverses manifestations de soutien au peuple tibétain, au sein d'un réseau associatif parallèle au réseau religieux, qui ne se confond cependant pas avec lui et qui compte actuellement près d'une quarantaine de groupements.

Les plus engagés dans la religion tibétaine résident en permanence dans les centres et malgré les échanges qu'ils sont chargés d'entretenir avec la société

⁴⁸⁸

Il semble que ce trait soit caractéristique de la plupart des centres bouddhistes tibétains, en France, comme dans d'autres pays. C'est, du moins, ce qui ressort de la lecture de revues bouddhistes internationales, dont sont extraites ces informations, qui accordent une attention particulière à la vie associative et quotidienne des centres tibétains où qu'ils se trouvent.

civile, ils tendent à privilégier les relations intra-communautaires à toutes les autres.

Autour d'eux gravite une population « satellite », beaucoup plus importante, dont l'engagement religieux et associatif est difficile à estimer, car leur participation aux rituels et à la vie quotidienne des centres est irrégulière. Ces deux catégories représentent, à elles deux, l'ensemble de la population que nous avons rencontré au cours de notre enquête.

Si la vie des centres tibétains est rythmée par des rituels religieux qui sont programmés (voir p.269) et qui se déroulent de manière plus ou moins régulière, une partie des activités des centres tibétains est également consacrée à des pratiques « profanes » qui contribuent, par leur caractère informel, à entretenir les liens sociaux qui unissent les membres de la communauté religieuse.

La sociabilité religieuse ne peut ainsi ni être fondée, ni se développer, sans l'existence d'une sociabilité profane, de type communautaire (photographie n°8).



Photographie n°8 :

Les membres de l'association bouddhiste Dronkgon Dajng Tchoup Ling et les lamas de ce même centre, lors d'une excursion organisée en marge du programme rituel

CENTRE KALACHAKRA - 98 rue Haxo - 75020 Paris - Tél : 01 43 64 10 00

1er trimestre 1997

ACTIVITES HEBDOMADAIRES

Jours et Heures	Janvier	Février	Mars	Activités
Lundis : • 12h30-13h30 • 19h-21h • 18h-20H	13, 20, 27	3, 17, 24	3, 10, 17, 24, 31 (sauf le 31)	Cours de Yoga avec Sylvia Cours de Tibétain avec Hermès Interview privée avec le Vén.François Fontaine.
Mardis : • 19h-21h	14, 21, 28	4, 11, 18, 25	4, 11, 18, 25	Introduction à la Méditation /Vén.F.Fontaine (*)
Judis : • 19h-21h	16, 23, 30	6, 13, 20, 27	6, 13, 20, 27	Cours de Tibétain avec Vén.François Fontaine (*)
Vendredis : • 19h-21h	17, 24, 31	7, 14, 21, 28	7, 14, 21, 28	Sadhana par Vén.François Fontaine. (*)
Samedis : • 14h-18h	Tara 18, 25	Sengye Menla 1, 15, 22	Chenrezig 15, 22, 29	Massages Shiatsu sur rdv par Vén.F. Fontaine.

(*) Participation aux frais souhaitée : 60 Frs/session ou forfait (mensuel : 200F trimestriel : 500F)

ACTIVITES DES WEEK-ENDS 14h30-18H00

Janvier :

- 11 & 12 : Week-end du LAM RIM par le Vénérable François.Fontaine

Février :

- 15 & 16 : Week-end du LAM RIM par le Vénérable François.Fontaine.
- 22 & 23 : Week-end "ENTRAÎNEMENT DE L'ESPRIT EN HUIT STANCES" par le Vénérable Mokchog Rimpoché

Mars :

- 8 & 9 : Week-end du LAM RIM par le Vénérable François.Fontaine
- du vendredi 21 au lundi 24 : Week-end de NYUNG NEY avec le Vénérable François.Fontaine
- 29, 30 & 31 : Week-end "ENTRAÎNEMENT DE L'ESPRIT EN HUIT STANCES" par le Vénérable Mokchog Rimpoché

Participation aux frais souhaitée : 100 Frs /jour (sauf Nyung-Ney)
Réduction : Membres actifs et bienfaiteurs, Rmistes, chomeurs, étudiants.

Exemple de programme des activités religieuses d'un centre tibétain urbain
(Kalachakra, Paris)

Choix méthodologiques

La statistique des lieux de culte est donc sans doute plus intéressante et moins sujette à caution que le recensement des adeptes, mais il va de soi qu'elle n'éclaire ni le processus de la conversion, ni les modalités d'adhésion au bouddhisme. C'est pourquoi nous avons accordé la priorité à une méthodologie qualitative, de type ethnographique, fondée sur l'observation *in situ* des activités des moines et des adeptes, dans les centres de méditation et les lieux de culte⁴⁸⁹. Nous avons, par ailleurs, renoncé à évaluer quantitativement la fréquentation de ces centres tibétains, car ceux-ci sont des lieux « ouverts », où nombre d'adeptes séjournent temporairement. De plus ceux-ci peuvent librement passer d'un centre à l'autre. Nous avons également utilisé les méthodes classiques de l'enquête sociologique, mais celles-ci ont rapidement rencontré leurs limites, le recours à des questionnaires fermés, en particulier, s'étant révélé très décevant.

L'une des difficultés qui invalident la pertinence de ce type de méthodologie, c'est que l'analyse des degrés de l'adhésion religieuse implique la construction d'indicateurs. Or, dans le cas du bouddhisme, l'affirmation d'une

⁴⁸⁹

Il existe d'autres exemples d'enquêtes effectuées *in situ* dans les communautés bouddhistes installées en Occident. Toutefois, celles-ci sont restreintes, pour la plupart, à une analyse de la transposition des croyances et des pratiques religieuses dans les communautés immigrées d'Asie. Les enquêtes qui concernent plus précisément le bouddhisme tibétain sont malheureusement peu nombreuses, et à notre connaissance, aucune d'entre elles n'aborde précisément le thème de la conversion, dans une optique sociologique. Cf.

adhésion, voire d'une appartenance religieuse fait l'objet d'un « jeu » rhétorique de la part des adeptes.

Certes, les techniques d'enquête que nous avons privilégiées (observation *in situ*, participation à la vie religieuse et quotidienne du groupe, déplacement d'un centre à un autre, approche individualisée des interlocuteurs, entretiens semi-dirigés...) présentent, elles aussi, des limites dont nous avons dû nous accommoder, mais, comme le souligne C. Lévi-strauss, à la suite de K. Goldstein, une analyse qualitative bien réalisée vaut mieux qu'une « accumulation de faits [...] établis de manière imparfaite »⁴⁹⁰.

L'enquête ethnographique pose cependant le problème du rapport qu'entretient l'observateur avec son objet, qui s'avère d'une acuité particulière lorsque cet objet est une communauté religieuse.

Allan Watts, cédant au mythe de l'observation participante, proposait d'adopter une « position amicalement neutre »⁴⁹¹, à équidistance entre la situation de l'observateur extérieur, et celle de l'adepte pleinement intégré.

FIELDS (Rick) - *Taking Refuge in L.A., Life in a Vietnamese Buddhist Temple* - s.l. : Aperture foundation Inc., 1987 -106 p.

⁴⁹⁰ *Anthropologie structurale, op. cité, p. 343*

⁴⁹¹ *Le bouddhisme zen, op. cité, p. 12*

Selon Henri Desroche, une telle position est, en pratique, impossible à tenir : même si le phénomène religieux demeure opaque sans une investigation « de l'intérieur », il reste que « l'adhérent ne peut l'observer, l'observateur ne peut [y] adhérer »⁴⁹². La distance critique qui caractérise l'observation « extérieure », garantit, jusqu'à un certain point, l'objectivité visée par le chercheur, bien qu'elle restreint son champ d'investigation. Inversement, une participation « pleine » à la vie du groupe étudié représente un accès direct et privilégié au cœur même de la communauté, mais l'inconvénient de cette technique est d'amener inconsciemment le chercheur à adhérer aux normes de la communauté qu'il étudie⁴⁹³.

Ceci est d'autant plus problématique que, dans le cadre du bouddhisme tibétain en Occident, tout individu qui cherche à s'introduire dans une communauté bouddhiste est considéré, par les membres de celle-ci, comme un adepte potentiel, à plus forte raison lorsque celui-ci s'y trouve pour des raisons d'ordre intellectuel⁴⁹⁴.

492

H. Desroche, *op. cité*, p. 15

493

Cf. : SOUTHWOLD (Martin) - « Buddhism and the Definition of Religion », *op. cité*, p. 374

494

H. Cox, *op. cité*, pp. 177 - 180

Les phénomènes religieux relevant de la « connivence » du groupe⁴⁹⁵ ainsi que de « jeux » de relations sociales⁴⁹⁶, le chercheur n'a d'autre choix que d'accepter le rôle et statut que la communauté lui assigne afin de participer à ses activités : il doit se comporter, jusqu'à un certain point, comme un converti (afin d'accéder à un certain niveau d'information) et accepter de se soumettre aux règles internes de la communauté religieuse. L'adhésion du chercheur à ce jeu social, bien qu'elle ne soit pour lui qu'un moyen d'intégrer le groupe à étudier, paraît indispensable, en raison des prescriptions fixées en matière d'accès aux « biens de salut ». Les lamas peuvent s'immiscer directement dans le déroulement de l'enquête, afin de s'assurer que la curiosité du chercheur repose aussi (et surtout) sur un engagement religieux.

A titre d'exemple, voici un dialogue que nous avons eu avec une nonne, à ce sujet, au moment de fixer un rendez-vous pour un entretien :

«Nonne : Pour recevoir les enseignements, il faut avoir pris refuge, as-tu pris refuge ?

Enquêteur : non, car je ne me sens pas encore prêt, je fréquente un centre où le lama n'est pas toujours là, c'était donc difficile de prendre refuge, vu que je n'ai pas été souvent en contact avec lui, il ne me connaissait pas vraiment....

Nonne : ce n'est pas nécessaire d'être suivi par un lama pour prendre refuge, n'importe lequel peut le faire.

⁴⁹⁵

C. Lévi-strauss, *Anthropologie structurale*, op. cité, p. 191

Enquêteur : je pensais pourtant qu'il fallait que le maître me connaisse personnellement...

Nonne : oui, mais tu peux prendre refuge avec un lama et suivre la voie d'un autre pour le reste : prendre refuge permet de recevoir les enseignements »

L'enquêteur doit néanmoins conserver sa position d'observateur, ce qui est plus confortable lorsqu'il s'agit de mettre en place ses propres techniques de recueil de données au vu et au su des interlocuteurs.

La position de l'enquêteur se situe donc toujours entre les pôles opposés de l'immersion et de la distanciation, ce que H. Desroche, reprenant une expression de J-P Sartre, résumait en ces termes : « la sociologie de ce champ [religieux] est particulièrement tiraillée entre deux pôles : distanciée sans participation authentique elle devient sociologie du flic ; participante sans distanciation véritable elle demeure sociologie du gang »⁴⁹⁷.

Il n'y a toutefois pas de « recette », et en pratique, le chercheur passe perpétuellement d'une position à l'autre en fonction des diverses situations d'enquête et de son statut à l'intérieur du groupe, ce qui détermine son rapport aux contenus et aux pratiques religieuses⁴⁹⁸.

⁴⁹⁶ Marc Augé, *Le sens des autres*, op. cité, p. 42

⁴⁹⁷ Op. cité, p. 16

⁴⁹⁸ BOYER (Pascal) - « Tradition et vérité » - *L'homme*, 97-98, janvier-juin 1986, XXVI (1-2) - pp. 309-329

CHAPITRE XII

LES BOUDDHISTES FRANÇAIS

Recueil et analyse des données orales

Mise à la mode dans les années quatre-vingt par l'Ecole de Chicago, la méthode biographique que nous avons utilisée au cours de cette enquête, connaît depuis quelques années un regain d'intérêt. Elle est certainement corrélative du « retour de l'acteur » dans les sciences sociales et du recul des sociographies quantitatives. Bien entendu, chaque méthodologie a ses limites, et les méthodes qualitatives ne sont, en soi, ni meilleures, ni pires que les méthodes quantitatives, le choix de l'une d'entre elles étant strictement fonction du type de questions que se pose le chercheur. Le problème qui nous intéresse étant celui de la conversion, le recours à la méthode des entretiens s'imposait sans aucun doute, et dans la mesure où nous cherchions à resituer le processus de la conversion dans le contexte d'une trajectoire sociale, ces entretiens devaient nécessairement viser à la reconstitution sinon d'une vie entière, du moins d'une tranche de vie.

L'entretien biographique relève d'un dispositif méthodologique qualitatif par lequel on accède au «vécu social» du sujet, qui est replacé «dans ses pratiques, dans son histoire, dans son environnement social»⁴⁹⁹.

S'intéresser au sujet lui-même n'implique cependant pas qu'on doive nécessairement le considérer dans une perspective subjectiviste : les techniques d'entretien approfondi, ou biographiques, permettent de relier l'individuel au social, en ce qu'elles favorisent la découverte des rapports entre le vécu du sujet et les conditions objectives de son existence, mettant finalement en lumière la marge de «liberté» de l'acteur social et la part de détermination sociale de ses conduites⁵⁰⁰. Pour ce qui nous importe ici, l'entretien fait apparaître les points d'articulation entre le vécu de l'acteur social et les conditions sociales et culturelles qui concourent à son changement religieux.

Nous n'avons pas cherché à recueillir des récits de vie au sens strict ; nous nous sommes seulement efforcé de rassembler les informations qui nous paraissaient pertinentes, dans la biographie des interviewés, pour comprendre les raisons de leur adhésion au bouddhisme.

⁴⁹⁹ DIGNEFFE (Françoise) - « De l'individuel au social : l'approche biographique » - ALBARELLO (Luc) & al. - *Pratiques et méthodes de recherche en sciences sociales* - Paris : Armand Colin, 1995 - p. 147

⁵⁰⁰ F. Digneffe, *ibid.*

En l'absence de critères d'échantillonnage, les adeptes bouddhistes ont été « rencontrés », lorsqu'ils se présentaient dans un centre, plutôt que « choisis ». Ils n'étaient conviés à se confier qu'après un long travail d'approche visant à créer une relation de proximité, et un degré d'intimité suffisant pour surmonter les obstacles que crée l'extériorité du chercheur par rapport au groupe. Les buts de l'entretien et l'utilisation des données recueillies ont toujours été scrupuleusement annoncés aux interlocuteurs. Certains d'entre eux ont refusé l'entretien, et ceux qui l'avaient accepté ne se sont pas tous rendus aux rendez-vous fixés. En définitive, nous n'avons pu recueillir que 150 entretiens, dont 70 entretiens approfondis.

L'entretien, comme activité d'enregistrement de données orales dans une situation de dialogue mobilise, selon P. Charaudeau, des actes de parole qui sont nécessairement organisés par un locuteur dans le cadre de ses compétences et en vertu d'un projet de communication. Celui-ci est dirigé vers un sujet destinataire⁵⁰¹ (avec lequel le locuteur entre dans un « contrat de parole »⁵⁰²) et, il est jusqu'à un certain point, déterminé par des contraintes contextuelles (les

⁵⁰¹ CHARAUDEAU (Patrick) - *Langage et discours. Éléments de sémiolinguistique : théorie et pratique* - Paris : Hachette, 1983 - p.30

⁵⁰² *Id.*, p. 94

situations de communication)⁵⁰³. En ce sens, il existe un biais possible dans les interprétations mutuelles, relatif aux «filtres de sens» des interlocuteurs en présence et aux «images» sociales que ceux-ci s'attribuent⁵⁰⁴.

Il se trouve précisément que l'image du « chercheur » facilite quelquefois son immersion au sein de la communauté bouddhiste et le recueil d'informations, en vertu de la curiosité à l'égard des résultats de certains adeptes, et surtout des moines, d'autant plus que ceux-ci fréquentent presque exclusivement des intellectuels qui ont un préjugé favorable envers le bouddhisme. Le chercheur ne doit cependant pas ignorer les stratégies que peuvent déployer les adeptes à son égard, s'agissant des implications supposées de sa présence : porte-parole des bouddhistes occidentaux, il apporterait, à leurs yeux, une légitimité « scientifique » à leur conversion, en distinguant notamment le bouddhisme des « nouvelles sectes », ou en se faisant le relais de la propagande.

Il va de soi que, malgré l'empathie qui a pu naître des relations nouées avec les sujets rencontrés, on s'est efforcé, dans la mesure du possible, de rester étranger à ces objectifs.

⁵⁰³P. Charaudeau, *Langage et discours*, op. cité, p. 90⁵⁰⁴*Id.*, p. 23

Canevas des entretiens

Les entretiens avaient d'abord une utilité comme instrument de découverte, avec pour objectif l'analyse des trajectoires sociale et religieuse des sujets. La semi-directivité a la vertu de laisser une certaine «liberté» d'expression aux sujets interrogés, ce qui permet d'aborder avec eux des thèmes de discussion ou de collecter des informations inattendus. C'est pourquoi les grilles d'interprétation des données n'ont été élaborées qu'*a posteriori*, après la lecture et la comparaison approfondie d'une première série d'entretiens qui a fait office de « pré-enquête ».

Outre des données objectives (âge, catégorie socioprofessionnelle, statut matrimonial, etc.), on a principalement cherché à recueillir des données susceptibles d'éclairer la trajectoire des adeptes. Trois thèmes de discussion qui leur était explicitement proposés visaient à reconstituer les étapes de leur conversion au bouddhisme :

- Le rapport du sujet à la religion en général, et au bouddhisme en particulier. Notre objectif était ici de dégager le rôle joué par le substrat religieux dans le processus de la conversion, et de déterminer s'il existait une adhésion aux représentations bouddhiques préalable à la conversion.

- Le rapport du sujet à la société en général, et à son environnement de proximité en particulier. Le but de cette question était de déterminer si le bouddhisme tibétain s'adresse au même public que les sectes ou les nouveaux mouvements religieux, et si, dans le même ordre d'idées, la conversion ne renvoie pas à un phénomène de « compensation » face à la « crise » sociale et économique qui touche la société française.

- Les relations que le sujet entretient avec son nouveau groupe confessionnel, et notamment avec les moines tibétains. Il s'agissait ici de dégager l'importance des relations interpersonnelles, dans le processus de la conversion, ainsi que le rôle joué par les lamas tibétains.

Trois autres thèmes ont également été abordés au cours des entretiens : l'interprétation de la présence du bouddhisme en Occident, la signification que revêt la conversion pour l'adepte, et, enfin, les transformations (psychologiques et sociales) qu'elle induit. Ces thèmes ont, en fait, été imposées par les adeptes eux-mêmes, qui, dès la pré-enquête, ne cessaient d'y revenir spontanément. Leur succession illustre également la structuration du discours des adeptes. Ces questions remplissaient, pendant les entretiens, une fonction d' « embrayage » ou de relance lorsque l'interviewé semblait se désintéresser des autres thèmes de discussion. Les propos auxquels elles ont donné lieu relève, cependant, d'un discours normatif qui reflète davantage l'instruction religieuse reçue par les

adeptes que leur expérience personnelle, de sorte que leur valeur informative est très limitée.

Dans les pages suivantes, nous traiterons, point par point, de tous ces thèmes. Afin de faciliter la lecture des données, nous avons choisi de les présenter de deux manières : d'une part, sous forme de tableaux ou de graphiques, lorsque les informations se prêtent à la quantification, d'autre part, sous forme d'extraits d'entretiens. Ces extraits viseront à illustrer les tendances générales qui se dégagent de l'analyse des trajectoires des adeptes.

La trajectoire des adeptes

Nous avons distingué cinq étapes importantes dans la trajectoire des adeptes :

- La « situation initiale » : au départ, rien ne semble prédisposer les sujets à se convertir au bouddhisme tibétain. Toutes les situations sont possibles, d'un point de vue religieux (les sujets peuvent être athées, adeptes d'une grande religion⁵⁰⁵ ou membres d'un mouvement religieux) comme d'un point de vue social (toutes les catégories sont représentées : actifs, inactifs, mariés, célibataires, ...). Les sujets peuvent d'ailleurs estimer cette situation satisfaisante

⁵⁰⁵

Il est à noter que le recrutement religieux tibétain touche très peu de musulmans.

ou pas. Pour des raisons très diverses, ils témoignent tous, cependant, d'une distanciation avec les institutions de la société globale, ce qui les prédispose, cette fois, à remettre en question leur héritage culturel ou religieux, ou leurs appartenances sociales. A ce stade, la plupart des sujets interrogés manifestent déjà de l'intérêt pour d'autres formes de la religiosité que les grandes religions occidentales ; l'intérêt qu'ils manifestent envers les « spiritualités orientales » se mêle à un attrait plus général pour le « surnaturel », qui résultent tous deux de lectures ou de rencontres, plus rarement de voyages, ou, enfin, d'une influence plus diffuse dont l'origine et les mécanismes sont, à première vue, difficiles à saisir.

- la phase de « rupture » : à un moment précis de leur vie (qui est toutefois très variable d'un individu à l'autre), les sujets vivent une situation de « crise ». Celle-ci peut survenir brusquement, suite à un événement qui transforme radicalement l'environnement social des sujets ou la perception qu'ils en ont ; elle peut également résulter d'un processus de maturation plus ou moins long qui provoque le même effet : l'incertitude, le doute et des questions existentielles qui sont temporairement difficiles à résoudre. Vers 15-16 ans pour certains sujets, vers 30-35 ans pour d'autres, cette remise en question s'accompagne d'un rejet, plus ou moins virulent, des institutions, et notamment des instances religieuses.

Quelle que soit l'origine religieuse des adeptes, tous ont en commun d'entretenir à ce moment-là de leur vie, un rapport ambigu avec la religion en général, et leur religion native en particulier. Attirés par la religion, ils cherchent à prendre leurs distances par rapport à leur groupe confessionnel. Deux cas de figure se présentent. Les adeptes qui revendiquent une appartenance religieuse tendent à la remettre en question pour des raisons directement liées aux conditions d'une transmission religieuse qu'ils estiment insatisfaisante, en raison du caractère, selon eux, coercitif et « suranné » de leur religion native. C'est d'abord l'autorité des prêtres chrétiens ou des rabbins, qui reposait sur des fondements indiscutables et indiscutés, qui est remise en cause. En conséquence, l'efficacité de la réception des contenus religieux que ces derniers s'efforçaient de transmettre s'en est trouvée limitée. Les sujets ne pouvaient donc plus trouver dans leur religion native les « réponses » qu'ils attendaient.

Pour les adeptes athées, qui ne revendiquent aucun héritage religieux, ni, à plus forte raison d'appartenance confessionnelle, la résolution des questions existentielles à travers une « quête religieuse » s'avère d'autant plus difficile qu'ils sont au départ sceptiques quant à la légitimité des grandes religions, et qu'ils doutent de l'efficacité des « biens de salut » que ces dernières proposent. Le problème est, pour eux, de se tourner vers le religieux sans s'affilier à une Église, ou à un groupement religieux organisé.

L'ensemble des sujets partage donc un même attrait pour le religieux, et une même défiance à l'égard de ses manifestations institutionnelles. C'est la raison pour laquelle ils vont chercher des réponses du côté des nouveaux mouvements religieux ou des religions orientales qu'ils estiment plus aptes à résoudre leurs problèmes existentiels, d'autant que ces derniers présentent, à leurs yeux, des caractéristiques opposées à celles des religions historiques et institutionnelles.

- La phase de « contact ». Ce qui permet de transformer un intérêt diffus pour le bouddhisme en une véritable expérience religieuse, c'est une rencontre avec une (ou plusieurs) personne(s) qui adhèrent déjà à cette religion : plus que les convertis eux-mêmes, ce sont surtout les sympathisants qui jouent ce rôle.

Cette rencontre, qui peut être fortuite, contribue à mettre le sujet en contact avec la communauté bouddhiste ; dans certains cas, ce premier contact s'est directement effectué dans un centre tibétain où le sujet a été accueilli et où lui ont été présentés les pratiques et certains contenus religieux. De l'aptitude des membres de la communauté à répondre aux attentes du visiteur et à susciter, chez lui, un désir d'approfondir sa connaissance du bouddhisme dépend alors l'engagement de cet adepte potentiel. Le succès ou l'échec de cet engagement repose aussi, en partie, sur des facteurs individuels, qui vont influencer sur l'état

d'esprit des adeptes potentiels lors de cette première prise de contact. Certains d'entre eux sont littéralement séduits, d'autres se montrent plus circonspects.

- La phase « d'intégration ». Étape cruciale du recrutement religieux, l'intégration du sujet à la communauté bouddhiste n'est jamais totalement garantie. Certains sujets décident de verser dans les pratiques religieuses dès le premier contact avec la communauté, mais la plupart d'entre eux ne s'y adonne qu'après une période plus ou moins longue (de quelques mois à quelques années) au cours de laquelle ils se contentent de fréquenter occasionnellement un centre tibétain, sans toutefois s'impliquer plus avant dans la vie religieuse et associative de celui-ci. D'autres refusent d'être intégrés au groupe confessionnel, tout en acceptant parfois de rester en contact avec la communauté bouddhiste ; leur fréquentation des lieux de culte est alors occasionnelle, et leur participation à la vie religieuse très distanciée. Bien qu'ils continuent de manifester un intérêt certain pour le bouddhisme, ils affirment ne pas avoir ressenti le désir de se convertir.

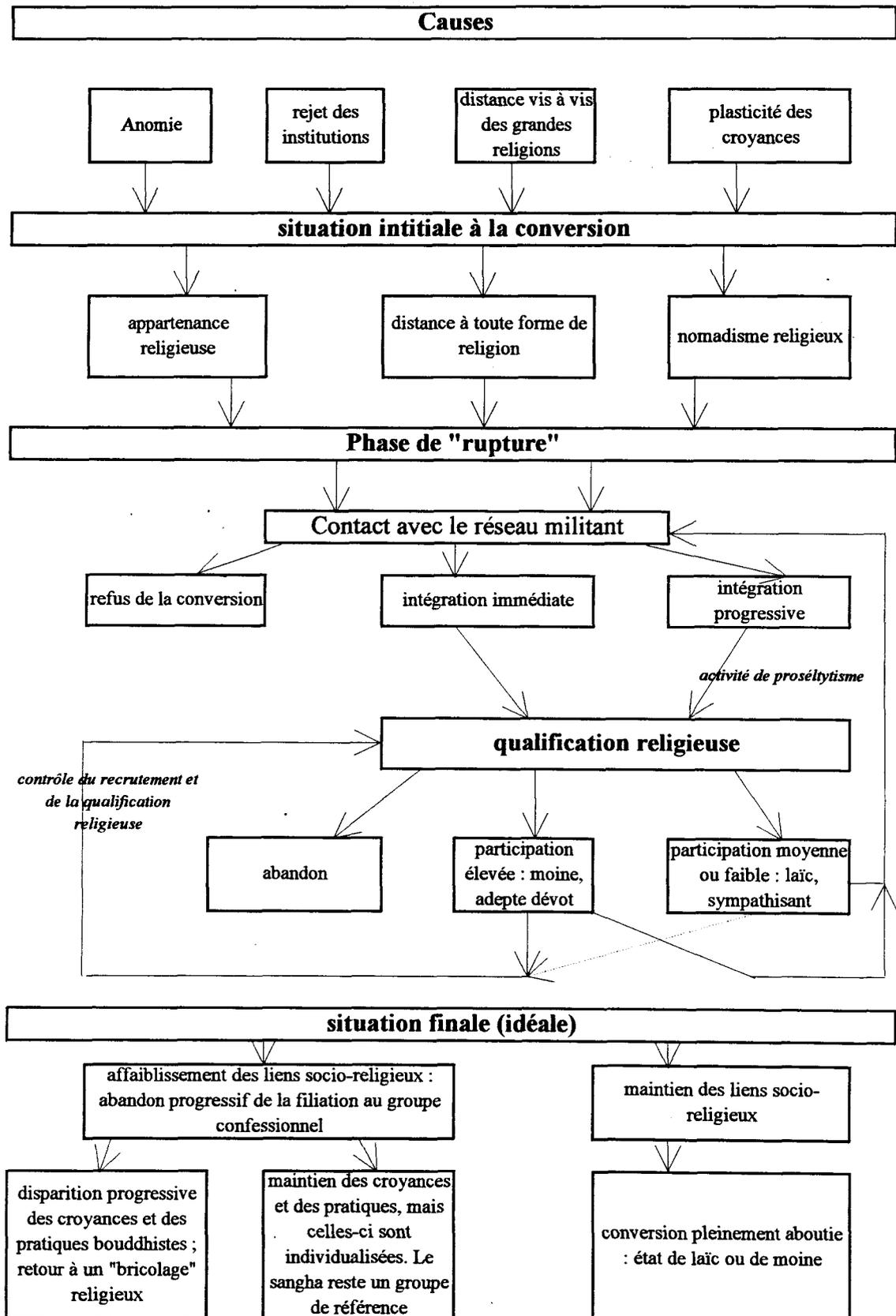
- La phase de « socialisation religieuse ». Ultime étape de la trajectoire de l'adepte, la phase de socialisation religieuse devrait suivre directement l'intégration du sujet dans le groupe confessionnel. Pour que celui-ci soit véritablement et durablement intégré au groupe, il faut qu'il soit officiellement converti.

Il a alors la possibilité de s'adonner aux pratiques et d'être initié aux doctrines religieuses. Cette inculcation s'accompagne d'un engagement de l'adepte dans le groupe confessionnel et de l'acquisition d'un *habitus* qui vont l'amener à s'impliquer à la fois dans la vie de sa propre communauté et dans la propagation de sa religion électorale.

Nous avons tenté de regrouper l'ensemble des éléments et des étapes de la conversion au bouddhisme tibétain sous la forme d'un graphique (*page suivante*), visant à faciliter la « lecture » de ce processus et à permettre la comparaison de ce phénomène avec d'autres, du même ordre.

Il est entendu que celui-ci a valeur non pas de modèle, mais de simple illustration : il est donc à la fois idéal et réducteur. La reconstitution d'une trajectoire typique de l'adepte français résulte en effet d'une lecture transversale des entretiens et du regroupement des éléments les plus récurrents qui apparaissent dans l'histoire des sujets individuels.

La conversion au bouddhisme tibétain



Cette méthode présente l'avantage de permettre d'opérer une synthèse des cas individuels, mais elle entraîne également une déperdition des informations de caractère biographique au profit d'un type construit. Une fois reconstituée, cette trajectoire n'est pas significative pour elle-même : l'interprétation sociologique nécessite de la rapporter aux conditions sociales dans lesquelles elle s'inscrit et de l'approfondir au moyen d'autres types de données, ou d'éléments de comparaison.

Origine et situation socioprofessionnelle des convertis

Comme les autres mouvements religieux de caractère sectaire, la plupart des religions orientales s'adressaient principalement, dans les années soixante, soit à des intellectuels et à des jeunes issus des couches sociales favorisées, soit au contraire à des individus issus de couches sociales défavorisées⁵⁰⁶. L'« anomie » qui touchait ces couches sociales résultait de la conjonction de nombreux facteurs sociaux et historiques qui contribuait à les soustraire en partie, l'une et l'autre, au contrôle et à la régulation exercée par la société globale.

⁵⁰⁶

R. Starck & W. Bainbridge, *op. cité*, p. 407 ; B. Wilson, *op. cité*, p. 5 ; H. Bechert, *op. cité*, p. 273 ; J-L Schlegel, *op. cité*, p. 101 ; J-P Willaime, *La sociologie des religions*, *op. cité*, p. 61 ; H. Cox, *op. cité*, p. 116

Les premières communautés bouddhistes occidentales présentaient quant à elles, un caractère élitiste, et n'attiraient guère les couches défavorisées, mais ce n'est plus vraiment le cas aujourd'hui, contrairement à ce que suggèrent encore les apologistes. Si, en effet, les données recueillies dans des centres situés en zone urbaine fournissent encore l'image d'un bouddhisme de caractère élitiste, celles qui sont recueillies dans des centres implantés en zone périurbaine démontrent que la population des adeptes possède des caractéristiques tout à fait différentes. Selon nos propres observations, la composition sociale des centres tibétains semble varier en fonction de leur localisation et de la configuration très particulière des structures sociales environnantes. Il n'est alors pas surprenant de constater qu'un centre urbain (situé aux alentours de Paris) est massivement fréquenté par des intellectuels ou des individus exerçant une profession libérale (57%) alors que ceux-ci sont minoritaires (19%) dans un autre centre, situé dans une zone périurbaine (sur la côte d'Azur). La population d'enquête compte, quant à elle, 28,5% de professions intellectuelles ou libérales, 26% de professions indépendantes ou d'artisans, 21,5% de professions intermédiaires, 17% de précaires ou de sans emploi, et 7% d'agriculteurs. Toutefois, en l'absence de statistiques fiables, qui auraient été effectuées de manière plus rigoureuse sur une population plus large, il est hasardeux de tirer de ces données des conclusions d'ordre général.

Il faut, néanmoins, souligner que 45% des adeptes de la population d'enquête présentaient des traits « anoniques » : problèmes familiaux importants (divorce, séparation, abandon du foyer familial), problèmes économiques, auxquels il faut ajouter des problèmes d'alcoolisme ou de toxicomanie.

En faisant de la toxicomanie un critère d'anomie sociale, nous ne portons nul jugement de valeur sur la consommation des substances psychotropes. Nous nous bornons à constater que ce comportement est soit la conséquence, soit la cause d'un affaiblissement des liens sociaux entre le sujet et son environnement social (familial, amical, professionnel, etc.). Il faut du reste rappeler que, dans les années soixante et soixante-dix, l'adhésion des Occidentaux aux religions orientales ou « néo-orientales » était souvent associée à l'usage de drogues, à des fins « psychédéliques », dans un contexte de rejet des interdits sociaux⁵⁰⁷. A cette époque-là, les religions orientales séduisaient principalement des jeunes⁵⁰⁸, qui participaient à des mouvements de « contre-culture », associés au développement de formes de sociabilité et de religiosité en lesquelles ils voyaient une « alternative » à la société moderne.

⁵⁰⁷R. Starck & W. Bainbridge, *op. cité*, pp. 410 - 411 ; H. Cox, *op. cité*, p. 39⁵⁰⁸H. Cox, *op. cité*, p. 115

Quoiqu'elle reste le fait d'une partie assez peu importante de la population qui fréquente les centres bouddhistes, la toxicomanie apparaît comme un des rares traits caractéristiques des premières communautés bouddhistes qui ait persisté jusqu'à aujourd'hui.

Le fait que le bouddhisme tibétain recrute ses fidèles indistinctement dans toutes les couches sociales est sans doute à rapprocher de son caractère institutionnel et de sa dimension universaliste (ce qui le distinguerait une fois pour toutes des sectes), mais il se trouve que les sectes et « nouveaux cultes » ou nouveaux mouvements religieux peuvent aussi recruter dans toutes les couches sociales, dans des milieux « anoniques » comme dans des milieux « normaux »⁵⁰⁹.

Plutôt que d'interpréter ce phénomène en termes de crise généralisée, nous préférons y voir une adaptation conjoncturelle de la mobilisation religieuse. A la diversification des couches sociales demandeuses de biens de salut (et donc du contenu de la demande) correspond une diversification des mouvements religieux, de laquelle le bouddhisme tibétain participe.

⁵⁰⁹

R. Starck, W. Bainbridge, *op. cité*, p. 394 & 398

Il n'en reste pas moins que les adeptes issus de couches sociales défavorisées, ou qui sont dans des situations socialement fragilisantes, ont tendance à réinterpréter leur adhésion au bouddhisme en termes d'alternative à la « crise » et de réforme psychologique et/ou sociale. C'est ce que montre cette affirmation d'un adepte laïc, d'une trentaine d'années, sans emploi :

« [le bouddhisme est] une voie spirituelle où se raccrocher pour trouver les bonnes valeurs [...] les gens sont plus ou moins perdus, et ça finit pas des problèmes de maladie, de dépression, de suicide... »

Les adeptes issus des couches favorisées, en revanche, se réfèrent plutôt au thème de l'auto-réalisation. Ainsi, une jeune femme, convertie depuis près de neuf ans, à laquelle des études réussies semblaient assurer un avenir prometteur, s'exprime en ces termes :

« pour moi, le but [de la conversion] serait la libération en reconnaissant la véritable nature de l'esprit, en une seule vie [...] je ne sais pas si je serai à même d'atteindre ce but dans cette vie, mais bon, j'essaye ! »

Le bouddhisme peut donc revêtir des significations tout à fait différentes en fonction de la situation sociale des adeptes, ce qui contribue à augmenter l'efficacité du recrutement religieux tibétain. Celui-ci n'est plus ainsi, limité par les caractéristiques sociologiques des groupes auxquels il s'adresse. L'hypothèse wébérienne d'une « affinité élective » entre certaines couches

sociales et certaines formes de la religiosité n'est donc pas pertinente dans le cas précis de la diffusion du bouddhisme tibétain en France.

Tranches d'âge et conversion

L'âge moyen de l'adepte français du bouddhisme tibétain est actuellement de quarante-deux ans. La distribution des catégories montre que 40 % seulement des adeptes ont quarante ans ou moins, et que 13 % d'entre eux ont moins de trente ans. Ces données illustrent manifestement un *effet générationnel* : les catégories les plus âgées (50 ans et plus) sont en grande partie composées de personnes qui ont été en contact avec les religieux asiatiques dans les années soixante-soixante-dix, alors que la fascination pour l'Asie atteignait son apogée. Ces personnes ont été les pionniers de l'implantation du bouddhisme tibétain en France : ce sont elles qui ont invité les premiers lamas en France et qui ont fondé les premiers centres tibétains. Peu d'adeptes restent toutefois définitivement dans les centres bouddhistes tibétains. De nombreux adeptes âgés de 50 à 60 ans ont finalement quitté le réseau tibétain, et ceux qui y sont restés n'y participent plus, pour la plupart, que de manière occasionnelle et assez distanciée.

Sexe et conversion

Les femmes sont légèrement mieux représentées que les hommes dans la population des adeptes français. Leur proportion avoisine les 55% lors des grands rituels ou lors d'événements exceptionnels. Elles sont, en outre, beaucoup plus nombreuses, et elles témoignent surtout d'une plus grande régularité que les hommes dans leur participation à la vie quotidienne des centres. Le rôle qu'ont joué les femmes dans la religion a toujours été important, bien que difficile à cerner.

Nous devons avouer que nous ne nous expliquons pas complètement leur sur-représentation dans les rangs des convertis au bouddhisme tibétain. Tout au plus pouvons-nous envisager deux pistes de recherche, que nous n'avons pu approfondir, en l'absence d'éléments d'appréciation suffisamment solides.

En premier lieu, la population féminine n'est pas davantage touchée que les hommes par l'anomie sociale, mais face à la difficulté d'assumer un divorce, le départ du conjoint, ou le chômage, elles paraissent cependant chercher plus que les hommes à renouer des liens avec une communauté. C'est du moins ce qui semble émerger de l'observation de leur conduite dans les communautés bouddhistes tibétaines, où elles s'investissent énormément, malgré les difficultés économiques et sociales qui touchent souvent leur foyer. On peut supposer, en

second lieu, que, dans le cas d'une population « normale », les femmes doivent faire face à une sorte de ségrégation sociale et professionnelle dont elles continuent à être les victimes, et que les occasions leur manquent de pouvoir s'affirmer et de s'épanouir dans la société civile : certaines d'entre elles se tourneraient donc vers les centres bouddhistes, où elles exercent souvent d'importantes responsabilités, dans le cadre associatif, quand elles ne dirigent pas purement et simplement les centres. Bien qu'on ne puisse probablement pas réduire leur engagement dans le bouddhisme à un simple phénomène de « compensation » sociale, il se peut néanmoins qu'une telle dimension n'en soit pas absente.

A titre d'anecdote, signalons, enfin, que les adeptes ont leur propre interprétation de la sur-représentation féminine dans les centres tibétains : les femmes veulent y voir une « différence fondamentale » entre les deux sexes (selon les propres mots de l'une d'entre elles), et se prétendent plus « sensibles » aux choses de l'esprit, notamment à la religion. Les hommes, en revanche, estiment, non sans humour que ce à quoi les femmes sont plus « sensibles », n'est rien d'autre que le « charme » des moines tibétains !

Rapport à la religion antérieure

Analysant sa propre trajectoire, Çramanerika Dharmakçita, un Français converti au bouddhisme du sud⁵¹⁰, a suggéré qu'une conversion ne pouvait s'effectuer qu'à partir de trois situations initiales⁵¹¹ : soit l'irréligion, soit l'adhésion antérieure à une autre religion, soit, encore, une « tiédeur » à l'égard des croyances et des pratiques religieuses, qui, selon S. Acquaviva représente une des formes de religiosité les plus répandues actuellement⁵¹².

Il ressort des enquêtes sociologiques effectuées sur les nouveaux mouvements religieux que tous leurs adeptes ne sont pas des acteurs sociaux qui ont abandonné leur religion native. Certes, on y trouve une certaine proportion de catholiques romains, de protestants, et de juifs qui ont effectivement renoncé à leur religion d'origine, mais la majorité d'entre eux sont issus de milieux sociaux sécularisés⁵¹³. La proportion d'athées ou de sujets non religieux est forte dans le cas des convertis au bouddhisme comme on peut le constater sur le graphique n°5.

⁵¹⁰ «Face aux trois refuges. Quelques aspects d'une conversion au bouddhisme » - BÉRAL (Henri, de) ed. - *Présence du bouddhisme* - op. cité, pp. 187 - 198.

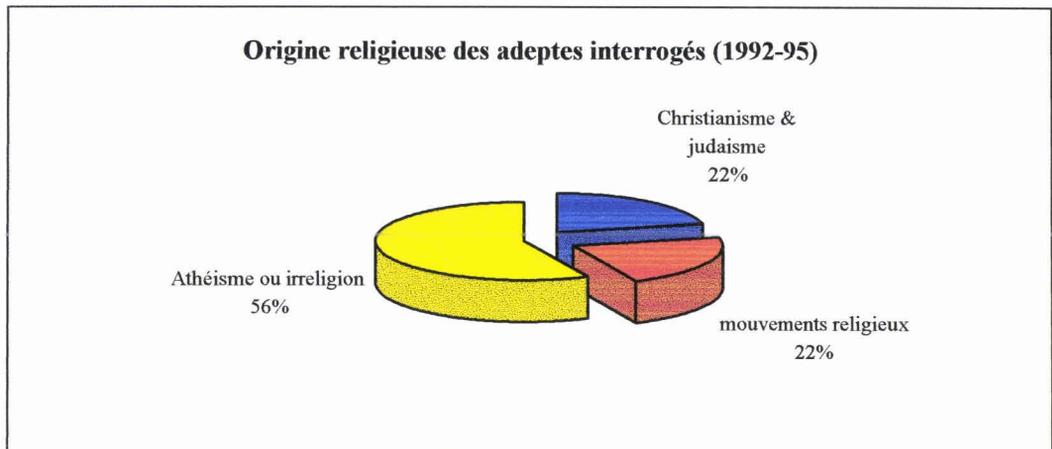
⁵¹¹ Cette tripartition est aussi défendue par les sociologues. Cf. J-L Schlegel, *op. cité*, p. 65

⁵¹² *Op. cité*, p. 11-15

⁵¹³ R. Starck & W. Bainbridge, *op. cité*, p. 400

C'est toutefois le recrutement d'adeptes affiliés à une grande religion qui a plus particulièrement retenu l'attention d'auteurs comme H. Cox ou B. Wilson⁵¹⁴.

Graphique n°5



Sur un échantillon de 150 personnes (population d'enquête)

L'appartenance et la culture religieuses qui précèdent la conversion limitent, selon de nombreux sociologues, le changement religieux, mais il existe des exceptions, notamment lorsque le changement religieux n'est pas perçu comme tel⁵¹⁵.

L'attitude envers la religion antérieure n'est pas univoque chez les adeptes du bouddhisme tibétain : selon la relation que l'acteur a entretenu avec elle avant sa conversion, cette attitude peut recouvrir soit une réinterprétation de ses

⁵¹⁴ H. Cox, *op. cité*, p. 116 ; B. Wilson, *op. cité*, p. 5

⁵¹⁵ C'est le cas pour le Moonisme, qui est en grande partie composé de recrues qui le considèrent comme un courant chrétien à part entière ; R. Starck & W. Bainbridge, *op. cité*, p.398 & 404

croyances et des pratiques religieuses, soit, à l'opposé, leur rejet. Un laïc dévot, d'une cinquantaine d'années et qui a plus de huit ans de pratique affirme, à ce sujet :

« ma grand mère était catholique, elle allait à l'Église, faire ses petits trucs, et moi, j'étais contre...j'étais athée parce que j'ai eu de mauvaises expériences avec les curés quand j'étais jeune [...] j'étais resté athée étant donné qu'on ne m'avait parlé de rien...ça reste surtout une mauvaise compréhension que j'ai eu de la chose. »

Ces propos d'une jeune femme, salariée en activité, lors de sa toute première visite dans un centre tibétain, vont dans le même sens :

« je crois aussi au christianisme, je le respecte aussi...j'ai fait mon catéchisme, j'allais à la messe, mais je n'étais pas très motivée...c'est à cause du style d'enseignement »

Une adepte, convertie depuis huit ans, a, en revanche, une position moins radicale :

« J'ai eu une trajectoire assez particulière, c'est à dire que moi, le Christ, je ne l'ai jamais quitté : j'aime lire les évangiles...[le Christ] c'est un peu mon *Yi-dam* [divinité tutélaire] préféré...je participe encore à des réunions avec un prêtre où l'on parle de l'évangile, comment on le vit au quotidien [...] j'ai même découvert que les orthodoxes avaient un *mantra* : « seigneur Jésus Christ, fils de Dieu vivant, aie pitié de nous », qu'il répètent sans arrêt »

Il existe ainsi une frange de la population des adeptes du bouddhisme tibétain, pour laquelle la conversion au bouddhisme tibétain résulte plus d'un « glissement » que d'une « rupture ». C'est le cas d'un adepte laïc, qui pratique

le bouddhisme depuis une dizaine d'années, et qui nous raconte son expérience en ces termes :

« ...vers onze ans, je connaissais un franciscain branché sur la spiritualité, inspirée des techniques indiennes, comme le yoga... [au cours de] stages et de colonies, j'ai découvert un univers intérieur sans contraintes ni carcans : par exemple, on relisait les évangiles à la lumière de la philosophie asiatique...vers seize, dix-sept ans, j'ai abandonné mes études pour me vouer à une carrière artistique et j'ai perdu le contact avec ces gens-là. J'ai voulu rencontrer des personnes qui faisaient du yoga et du zen, j'ai rencontré Deshimaru⁵¹⁶ : ça a été, pour moi, la fin des questions et la recherche d'outils qui manquaient au christianisme »

En ce sens, la propagande religieuse tibétain permet de satisfaire les opinions antireligieuses comme les opinions religieuses de ses nouveaux adeptes. Malgré la diversité des approches qu'ont ceux-ci du bouddhisme, le résultat est similaire : la conversion s'est trouvée facilitée par le fait que les convictions antérieures des sujets ne s'opposaient pas à celles qui leur étaient proposées.

« Rupture » sociale et conversion

Deux traits sont communs aux adeptes du bouddhisme tibétain, comme à ceux qui adhèrent aux nouveaux mouvements religieux : d'une part, leur

⁵¹⁶

Un des maîtres zen les plus actifs dans la propagation de sa religion en France, dans les années soixante-dix.

attirance envers le surnaturel et la magie⁵¹⁷ ; d'autre part, une trajectoire individuelle qui les a mis en contact avec des religions électives. Nombre d'adeptes étaient d'ailleurs antérieurement engagés dans des mouvements religieux, tels que la théosophie, la rose-croix ou le Hare-Krishna (voir graphique n°5, p. 298).

Pour les adeptes qui, il y a trente ans, faisaient le voyage en Asie, on peut parler d'une véritable « quête ». En revanche, les adeptes actuels s'approprient les contenus et les pratiques bouddhistes sur place, dans le champ religieux occidental, à un moment de leur vie où ils sont en rupture avec leur héritage culturel et religieux.

En 1968, déjà, Peter Pardue esquissait une hypothèse qui allait dans ce sens⁵¹⁸ : les jeunes Américains vivaient, selon lui, dans la fin des années soixante, une crise d'identité qui était commune à tous les adolescents occidentaux. Cette crise lui paraissait revêtir un caractère non pas conjoncturel, mais structurel, car le choix d'une religion orientale, perçue comme non

⁵¹⁷

Les sociologues américains lui préférèrent le terme de « surnaturel » ; R. Starck & W. Bainbridge, *op. cité*, p. 312

⁵¹⁸

P. Pardue, *Buddhism, ...op. cité*, pp. 164 -165

conformiste, avait, estimait-il, le sens d'un rejet des normes culturelles héritées, et des formes institutionnelles ou parentales de l'autorité⁵¹⁹.

Cette « rupture » avec les obédiences et les filiations natives, peut, selon les psychologues, « fragiliser » l'individu et le rendre sensible à la propagande des mouvements religieux de type sectaire⁵²⁰, ou, plus généralement, de toute religion électorale qui semble fournir des réponses aux questions existentielles. R. Starck et W. Bainbridge parlent d'individus qui sont soumis à une « privation sociale » ou de groupes suffisamment isolés de la société globale pour ne plus être régulés par elle, ce qui faciliterait le changement religieux⁵²¹.

Cette hypothèse, qui rejoint la notion durkheimienne d'anomie, et qui a été principalement élaborée par des psychosociologues, reflète parfaitement la réalité des années soixante⁵²².

Jusqu'à un certain point, elle peut aussi rendre compte de la réalité actuelle, car si, comme nous l'avons vu, les adeptes ne sont plus nécessairement

519

Pardue a probablement été le premier à insister sur le fait que l'inscription, dans l'imaginaire social américain, des notions et des pratiques religieuses extrême-orientales, résulte d'un long processus de diffusion et de promotion, qui a conduit à les faire accepter comme des ressources symboliques disponibles pour tout jeune Américain.

520

Cf : DERICQUEBOURG (Régis) - « On ne croit jamais seul » - *Sciences Humaines*, n° 24, déc. - 1994 - pp. 24 - 26 ; CARRIER (Hervé), PIN (Emile) - *Essais de sociologie religieuse* - Paris : SPES, 1967 - p.

77

521

Op. cité, p. 395

522

H. Carrier, *op. cité*, pp. 78-79

issus de milieux sociaux qu'on peut qualifier d' « anoniques », il n'en reste pas moins que leurs trajectoires individuelles continuent à se caractériser par l'existence d'une « rupture ». Celle-ci peut prendre des formes diverses. Parfois, elle est totalement involontaire, comme l'explique F. Varela, un disciple de C. Trungpa :

« ...en 1973 est survenu le coup d'état de Pinochet, accompagné d'une terrible répression [...] nous sommes allés aux Etats-Unis [...] c'est à cette époque que j'ai rencontré le bouddhisme. Au lendemain du coup d'État, j'ai vécu une crise existentielle globale, en me demandant notamment ce que j'allais faire de ma vie. Face à une telle interrogation, certains suivent une psychanalyse, d'autres partent faire la guérilla. Pour ma part, je me suis intéressé au bouddhisme... »⁵²³

L'élément récurrent qui transparait dans l'analyse des trajectoires, c'est l'appropriation du bouddhisme par les adeptes, à un moment précis de leur histoire individuelle, lorsqu'un événement de caractère traumatisant provoque une remise en question, voire un rejet de leur part, du patrimoine culturel et religieux dont ils ont hérité. Les causes sous-jacentes peuvent être d'ordre psychologique (personnalité fragile ou perturbée, incapacité à résoudre la « crise de l'adolescence », etc.), ou bien être liées à l'environnement social (problème familial, divorce, chômage, guerre, etc.), mais, dans tous les cas, on constate

⁵²³

MALLET (Jeanne) DORTIER (Jean-François)-« Rencontre avec Francisco Varela »- *Sciences humaines*, n° 31, août-septembre 1993-p. 53

que seule l'appropriation de ressources symboliques venues d'« ailleurs » permet au sujet de redonner du sens à sa propre histoire.

A titre d'illustration, voici ce que nous explique un lama français, âgé d'une quarantaine d'années qui, après avoir exercé avec succès une profession libérale, s'est converti, cinq ans auparavant, au bouddhisme :

« Je viens d'une famille chrétienne pratiquante, et j'ai reçu une éducation religieuse...j'ai tout envoyé balader vers seize, dix-sept ans, à l'adolescence...vers vingt-trois, vingt-quatre ans, des questions se sont posées et j'ai cherché à ce moment dans la tradition chrétienne : les réponses et les non-réponses ne m'ont pas vraiment satisfait, donc j'ai cherché, à ce moment-là, à savoir comment l'Orient répondait à ces questions »

Cette appropriation ne résulte pas uniquement d'une démarche personnelle : elle est aussi, en grande partie, le fruit des efforts de recrutement dont l'adepte a fait l'objet.

Le recrutement religieux

Le rôle que joue le réseau de proximité⁵²⁴ (amis, famille) dans le processus de la conversion s'observe pareillement dans le cas des nouveaux mouvements religieux et dans celui des religions orientales. Bien qu'une faible proportion des nouveaux adeptes soit ainsi recrutée⁵²⁵, le fait est en soi intéressant, car il remet

⁵²⁴

R. Starck & W. Bainbridge, *op. cité*, p. 308-309

⁵²⁵

Ce constat a été établi sur les cultes orientaux aux Etats-Unis, tels que le Hare Krishna ou la méditation transcendantale de Maharishi Yogi. R. Starck & W. Bainbridge, *op. cité*, p. 394

en question l'hypothèse du « nomadisme religieux », en démontrant que la conversion n'est pas le résultat d'un choix entièrement individuel et libre de toute influence extérieure.

En effet, lorsqu'à son arrivée, souvent fortuite, dans un centre tibétain, le laïc n'est pas intellectuellement prédisposé à se convertir, c'est une influence extérieure qui l'y amènera, comme on peut le constater dans le cas d'une adepte laïque, qui réside en permanence dans un centre du sud de la France :

« Je suis devenue bouddhiste il y a neuf ans maintenant [en 1994], suite à une demande de ma mère, parce qu'elle était bouddhiste et qu'elle me demandait toujours de l'accompagner...mais moi, profondément, je n'étais pas touchée, ça ne m'intéressait pas de rentrer dans une religion, je n'en avais pas besoin : je faisais des études, j'étais éducatrice et je trouvais ça très bien...je me trouvais très bien comme ça, je n'avais pas besoin d'autre chose, j'ai pris refuge [action de se convertir] juste pour lui faire plaisir [à ma mère], mais après ça je ne suis plus revenue dans un centre [pendant un certain temps] »

Persuadés que la conversion résulte d'une démarche tout à fait personnelle, les sujets ne perçoivent pas les processus de recrutement dont ils font l'objet, comme on peut le constater dans le discours d'une jeune étudiante, convertie depuis quatre années :

« Je suis asiatique, il y a tout un contexte familial...[mais] j'ai pris la décision par moi-même, aucun membre de ma famille ne m'a forcée à être bouddhiste...de toutes façons, le bouddhisme, ce n'est pas tellement une religion, c'est une façon de vivre, de voir les choses [...] j'ai trouvé, dans le bouddhisme tibétain, un bouddhisme beaucoup plus complet, beaucoup plus profond, parce que finalement, dans le bouddhisme cambodgien, il y a seulement les niveaux Hinayâna et Mahâyâna [...] j'ai été attirée par

l'aspect Vajrayâna qui est le niveau secret et très profond [...] c'est ma mère qui est très fervente du bouddhisme tibétain, je la suivais de temps en temps, et, bon, il y a un processus qui s'est fait naturellement... »

Le rôle des réseaux organisés est encore plus significatif. Lorsqu'un laïc montre un intérêt pour les « biens de saluts » qui lui sont proposés, les lamas eux-mêmes peuvent intervenir directement pour que celui-ci s'engage dans une pratique régulière, bien que ce rôle échoie plus souvent à d'autres laïcs. L'expérience d'une adepte laïque, convertie depuis huit années, qui n'avait pas, au départ, montré beaucoup d'intérêt pour le bouddhisme illustre ce cas de figure :

« [à l'occasion d'] un stage de philosophie, je ne sais pas pourquoi, mais j'ai été touchée...quelque chose m'a intéressé [...] j'ai donc décidé de revenir plus régulièrement, et, au bout de quatre ou cinq mois, le lama m'a demandé de devenir sa traductrice : ça m'a surprise [...] en plus, je travaillais et j'aimais bien mon travail, je ne voulais pas m'engager à fond dans un centre, tout laisser pour devenir résidente [...] j'ai continué mon travail et quand j'avais des jours de congé, je venais apprendre le tibétain, et puis, au fil des mois, ça a pris le pas sur le reste, c'est devenu plus important que mon travail et que ma vie à l'extérieur »

Les individus qui ont été « chargés », ou qui se sont senti investis de la mission de recruter de nouveaux adeptes, se défendent pourtant toujours de pratiquer aucune forme d'activisme militant. La manière dont répondent respectivement un adepte laïc, un moine et une nonne française à la question « quelles sont, à votre avis, les raisons du succès du bouddhisme en Occident ? » est, à cet égard, très éclairant : le premier assure que « ce n'est pas du

prosélytisme : on ne cherche pas à faire du tapage et à chercher des adeptes, mais à donner le meilleur en prenant le temps de le faire : avec parcimonie ». Le second estime, quant à lui, que « le bouddhisme est un chemin de perfection : on ne peut pas faire de prosélytisme, c'est quelque chose qu'on doit entreprendre soi-même ». La troisième, enfin, prétend qu'« en général, le bouddhisme n'est pas une religion missionnaire : on ne va pas chez les gens pour leur dire la vérité, ce sont eux qui viennent demander ».

L'analyse transversale des trajectoires montre qu'en réalité, l'adhésion au bouddhisme tibétain est davantage affaire de propagande et d'activités systématiques et organisées de recrutement, que de démarches individuelles et mûrement réfléchies. Il semble ressortir des propos des adeptes qu'il y a trois types de convertis.

Pour 13% des sujets, la conversion résulte de l'influence directe d'un religieux bouddhiste (tibétain ou non) dont, généralement, l'intéressé a fait la connaissance au cours d'un voyage en Asie. Dans 60% des cas, elle résulte de l'influence exercée par des membres de l'entourage (parents, amis, voisins, collègues, etc.). Les adeptes n'ont presque jamais conscience de l'importance de ce facteur, ou bien ils sont réticents à en reconnaître l'existence de sorte que seules des questions directes permettent d'obtenir des informations à ce sujet. Si l'on additionne ces deux premières catégories, il apparaît que la conversion au

bouddhisme tibétain résulte, pour les trois quarts des sujets (73%) du prosélytisme des moines et des laïcs. Dans 27% des cas, enfin, aucun élément du discours ne vient attester d'une quelconque influence extérieure, soit que la conversion résulte véritablement d'une démarche personnelle (éventualité qui est peu probable au vu des données recueillies jusqu'ici, mais qu'on ne peut pas complètement exclure), soit qu'elle résulte de l'influence diffuse exercée par la propagande bouddhiste dans le milieu d'appartenance du sujet.

Les sujets de ces trois catégories ont tous en commun d'avoir été plus ou moins familiarisés avec certains thèmes et certaines pratiques religieuses asiatiques, *avant* leur conversion. Il existe différents canaux de diffusion de ces éléments religieux : hormis les réseaux de proximité (famille, amis), qui jouent un rôle de persuasion, et les réseaux organisés (moines tibétains, adeptes français dévots) qui se chargent du recrutement, on trouve également la littérature apologétique, qui continue de susciter un intérêt pour la religion bouddhiste auprès d'un large public et la propagande religieuse tibétaine, qui passe par la plupart des réseaux d'information de la société française (littérature, médias audiovisuels, presse, conférences, ainsi que les réseaux informatiques). Il faut, en outre, noter l'existence d'une influence « diffuse », de caractère informel, dont les canaux de diffusion sont difficiles à identifier, qui semble liée à l'image positive dont le bouddhisme bénéficie dans le discours collectif.

Tous ces facteurs peuvent se retrouver à des degrés divers, dans la trajectoire des adeptes, et aucun ne semble véritablement l'emporter sur les autres. Ils semblent agir selon deux modalités : la succession (les facteurs agissent les uns après les autres suivant leur ordre d'apparition dans la trajectoire) ce qui correspond au cas le plus fréquent, ou la superposition (certains facteurs apparaissent au même moment dans les trajectoires, et agissent conjointement).

Les données recueillies suggèrent donc que la conviction qu'a le sujet d'une démarche entièrement personnelle, qui serait à l'origine de sa conversion, n'a sociologiquement aucun sens : le sujet social est nécessairement le produit, à travers son histoire « personnelle » (singulière) des influences sociales successives qu'il a reçues. Si la conversion au bouddhisme tibétain paraît en partie déterminée par la forme très spécifique du contenu de la propagande religieuse, d'autres phénomènes entrent en jeu.

Il existe, tout d'abord, ce que P. Bourdieu nomme un « espace de méconnaissance »⁵²⁶, qui renvoie à un phénomène très caractéristique de l'inculcation ou du conditionnement religieux : le « sacrifice de la raison ».

⁵²⁶

BOURDIEU (Pierre) - *Le sens pratique* - Paris : ed de Minuit, 1981 - pp. 79-85

Les sociologues modernistes estiment, de même que ce phénomène repose sur une « abdication de l'esprit critique »⁵²⁷ et remet en question la notion d'un acteur pleinement conscient de ses actes et capable de contrôler qu'il son environnement social.

Analysant les raisons et les mécanismes de l'adhésion des jeunes Américains aux religions orientales, et notamment au bouddhisme tibétain, Harvey Cox avait, au contraire, rejeté la notion de *sacrificium intellectus*, assimilée à une déraison⁵²⁸, en insistant sur le caractère volontaire et réfléchi de toute conversion. P. Bourdieu souligne cependant, qu'entre la décision de croire et l'établissement d'une croyance durable, prend place un processus qui renvoie non pas à la raison individuelle⁵²⁹, mais bien à des processus de conditionnement qui échappent complètement ou partiellement à la conscience des acteurs.

L'efficacité d'une propagande ne repose certes jamais entièrement sur la méconnaissance qu'en ont les acteurs, mais dans le cas particulier du bouddhisme tibétain, cette interprétation semble pertinente, car dans le contexte de la société occidentale, le thème de la « rationalité » du bouddhisme constitue l'un des éléments centraux de la propagande. Plus que sur une *méconnaissance*,

⁵²⁷ J-L Schlegel, *Religions à la carte*, op.cité, p. 73

⁵²⁸ *L'appel de l'Orient*, op. cité, p. 20

on peut même affirmer que la propagande bouddhiste tibétaine repose sur une *dénégation* des moyens qu'elle met en œuvre, tels que le conditionnement, la séduction, le charisme ou la légitimité des maîtres, car les moines mettent tout en œuvre pour entretenir la fiction que l'adhésion de leurs disciples résulte d'un choix personnel fondé sur un examen conscient et rationnel.

Ce qu'il y a de remarquable, c'est qu'ils réussissent parfaitement à en convaincre leurs adeptes. Dans le discours que tiennent ceux-ci sur leur propre trajectoire, les processus et les conditions sociologiques qui ont déterminé la conversion, au lieu d'être reconnus comme tels, sont interprétés comme la manifestation d'un destin ou d'une vocation⁵³⁰. C'est ce qui ressort, par exemple, de ces commentaires d'un adepte d'une quarantaine d'années, qui occupe un poste à responsabilités, et qui, quoique très impliqué dans l'implantation du bouddhisme en France, ne fréquente plus qu'occasionnellement les centres tibétains :

« Quand j'étais petit, je m'habillais toujours en pourpre [la couleur - sacrée - de la robe des moines tibétains] je n'aimais que le pourpre, j'étais entouré de pourpre, à tel point que ma chambre même était de couleur pourpre »

⁵²⁹

Le sens pratique, op. cité, p. 81

⁵³⁰

Ce qui témoigne, selon P. Bourdieu, d'un conditionnement religieux Cf. *Le sens pratique*, op.cité pp. 83-85

CHAPITRE XIII

ANALYSE DE LA CONVERSION

Les étapes de la conversion

Plus qu'une démarche totalement personnelle, la conversion se présente comme le résultat d'un recrutement qui a pour but d'intégrer le sujet à un groupe confessionnel.

La transplantation du bouddhisme tibétain en Occident s'est accompagnée d'une simplification des modalités de l'intégration au groupe confessionnel qui est parallèle à la simplification des pratiques et des contenus de l'enseignement. Dans toutes les formes du bouddhisme, il existe des degrés (ou « grades ») de la qualification religieuse. Au niveau le plus bas, on trouve le laïc (skrt : *upasaka*) qui n'a que cinq prescriptions à observer (les « vœux » de base) ; au niveau le plus élevé, on trouve le moine pleinement ordonné (skrt : *bhikshu*, tib : *gelong*), et entre les deux, existent de nombreux statuts intermédiaires.

En Asie, les modalités d'intégration au *sangha* diffèrent d'un pays à l'autre. Dans les pays theravâdin d'Asie du sud-est, par exemple, il est d'usage que chaque jeune homme fasse un séjour dans un monastère où il s'adonne, durant une saison, aux pratiques monastiques. A la fin de cette période, il peut soit retourner à la vie civile, soit devenir moine. Les vœux monastiques, qui

sont au départ temporaires, peuvent ainsi devenir définitifs pour n'importe quel sujet, en fonction de ses inclinaisons personnelles et surtout du prestige qu'il peut retirer du statut religieux. Au Tibet, en revanche, les voeux monastiques sont toujours définitifs. Il était d'usage que chaque famille tibétaine destinât un enfant à la vie monacale, en raison, là aussi, du prestige qu'elle pouvait retirer de cette situation.

Dans un cas comme dans l'autre, les rôles qui incombent au moine au sein du *sangha* sont fonction de son grade. L'accès à celui-ci dépend des aptitudes du sujet individuel : selon qu'il montre plus ou moins d'inclinaison ou de talent pour les diverses activités monacales, le moine peut être orienté vers des pratiques d'érudition, vers les arts, vers l'encadrement des plus jeunes, voire vers de simples tâches quotidiennes, qu'il assumera généralement tout au long de sa vie.

En France, en revanche, les voeux des adeptes du bouddhisme tibétain ne sont pas *présentés* comme définitifs. Les sujets qui ne sont, au départ, que de simples laïcs ont également la possibilité d'être ordonnés en s'adonnant aux pratiques religieuses et en respectant les étapes de la conversion. A la différence de ce que l'on peut observer en Asie, les catégories de laïc et de moine admettent, en France, une certaine plasticité : *idéalement*, tout laïc peut devenir

moine ; les laïcs comme les moines peuvent, lorsqu'ils le désirent, rompre leurs vœux.

La possibilité pour tout un chacun, de réaliser son propre salut en accédant aux niveaux de pratique spirituelle les plus élevés est un levier essentiel dans le processus de recrutement. Au moment de l'intégration au groupe confessionnel, toutefois, l'adepte français se voit lui aussi attribuer un rôle et un statut en fonction de ses « capacités spirituelles ». De ce point de vue, le bouddhisme tibétain distingue deux niveaux de réalisation du salut : le niveau de l'éveil personnel, qualifié de *Hinayâna*, et le niveau d'éveil altruiste, qualifié de *Mahâyâna*. Seuls les adeptes qui ont atteint ce niveau sont autorisés à s'adonner à des pratiques « ésotériques », celles du *Vajrayâna*.

De la manière dont elle est présentée au « profane », et notamment dans les enseignements religieux, la conversion n'exige rien d'autre qu'un *credo* collectif : ce qu'on appelle la « prise de refuge » dans les « trois joyaux » (skrt : *triratna*) que représentent le *Bouddha* (l'Éveillé, qui a fondé la religion et qui représente un modèle exemplaire pour les croyants), le *Dharma* (sa doctrine, qui est aussi une « loi » universelle) et le *sangha* (sa communauté). En répétant trois fois cette formule : *Lama la Kyab sou tchio* (« je prends refuge dans les maîtres spirituels ») *Sangyé la Kyab sou tchio* (« je prends refuge dans le *Bouddha* ») *Tcheu la Kyab sou tchio* (« je prends refuge dans le *dharma* ») *Guendeun la*

Kyab sou tchio (« je prends refuge dans le *sangha* »), le sujet s'engage à s'affilier au groupe confessionnel (*sangha*), à adhérer à ses normes (*dharma*), et à suivre l'enseignement de l'Éveillé (*Bouddha*) ; il se voit alors accorder le statut de membre laïc. L'obtention du statut de moine nécessite, en revanche, de se conformer à une discipline rigoureuse et de se soumettre à un apprentissage extrêmement long.

Dans le cas du bouddhisme tibétain, il existe de nombreuses formules de refuge, qui varient en fonction des écoles, des lignées religieuses, du niveau de pratique ainsi que du contexte d'énonciation. Une fois converti, l'adepte peut réciter, à sa convenance, toutes les formules de refuge qui lui ont été transmises. Par la conversion, l'adepte s'engage à suivre un certain nombre de préceptes ; les voici, tels qu'ils sont exposés par un adepte :

« Quand nous prenons refuge, nous nous engageons à respecter de notre mieux les préceptes [...]. Après avoir pris refuge, nous ne devons jamais abandonner les trois bijoux même au prix de sa vie ou encore de bénéfice matériel. Nous ne devons jamais oublier les trois bijoux quelle que soit la situation vécue, et nous devons les supplier continuellement avec une confiance totale remplissant tout notre cœur. Nous devons garder constamment les trois bijoux dans notre esprit, leur faire des offrandes, des prières [...] ; suivre les préceptes des vœux de refuge et expliquer aux autres le sens et la valeur du refuge. Nous ne devons pas prendre refuge avec les divinités mondaines [...] ; ni faire de mal aux êtres sensibles ; ni suivre ceux qui sont contre le dharma et qui entretiennent des vues erronées à propos des vérités de base telles que la loi de cause à effet ou karma, la transmigration cyclique ; ni suivre les personnes non vertueuses qui sont enclines à nuire aux autres. Nous devons faire preuve de respect envers Bouddha, ses représentations et les considérer comme étant le Bouddha lui-même ; les garder dans

un endroit propre et élevée, les honorer ; faire preuve de respect envers les enseignements, considérer avec foi et dévotion les écritures ; manifester de la vénération envers le *sangha*, et surtout envers les membres qui ne sont pas nécessairement capables de réaliser les enseignements... »

La « prise de refuge » représente également une forme de pré-engagement par lequel l'adepte atteste publiquement de son lien (skrt : *samaya*) avec le groupe confessionnel. D'un point de vue sociologique, il existe cependant plusieurs formes de la « prise de refuge », qui déterminent, en partie, le degré d'engagement de l'adepte.

La prise de refuge « collective », effectuée en commun au cours d'un rituel d'« initiation », consiste dans la récitation, par l'assemblée entière, des formules de refuge. Elle n'implique toutefois pas une participation immédiate aux pratiques religieuses ; elle se présente comme un effort pour fidéliser le sujet, qui se voit attribuer un marqueur identitaire (un cordon aux couleurs sacrées rouge et or, qu'il devra porter en permanence).

La prise de refuge « individuelle », en public, a une portée beaucoup plus importante. Au cours des « initiations », certains individus peuvent, s'ils le désirent, « prendre un refuge individuel ». Après un bref entretien avec le lama, l'adepte lui fait une offrande (un *khata*, qui est une écharpe de soie blanche) que ce dernier lui restitue immédiatement, ce qui établit entre eux une sorte de contrat symbolique, car l'offrande est productrice de mérite. Cette offrande n'est

pas propre au rituel de la conversion car elle doit être répétée à chaque rencontre avec un moine tibétain. Le lama coupe ensuite une mèche de cheveux de l'adepte, ce qui symbolise un engagement partiel dans la voie du renoncement, puisque les vrais « renonçants », les moines, sacrifient leur chevelure, comme le fit le Bouddha Çakyamuni. Enfin, l'adepte se voit remettre un petit morceau de papier sur lequel est inscrit son nom tibétain. Ce changement de patronyme officialise sa nouvelle appartenance confessionnelle.

Il faut souligner que cette étape de la qualification religieuse se fait nécessairement en présence du groupe. Il s'agit donc, non pas d'une démarche intériorisée, mais d'un engagement public, par lequel les membres du groupe proclament effectivement leur adhésion à des représentations religieuses et à des croyances communes, et se reconnaissent mutuellement le droit de contrôler la conformité du comportement de chacun à des normes partagées. La structuration socio-religieuse qui s'opère par ce type d'activité permet aux membres d'acquérir des statuts différenciés à travers lesquels ils vont désormais se reconnaître et se situer les uns par rapport aux autres.

Les prises de refuge (individuelles ou collectives) de caractère public peuvent être renouvelées périodiquement, en vue de réactualiser l'engagement des fidèles (photographie n°9).



Photographie n° 9 :

Lors de l'initiation au bouddha Amithaba, dans un centre de tradition Drukpa-Kagyü du sud de la France, l'ensemble des membres actifs de l'association se voient récompensés de leurs efforts, par la réactualisation de leurs vœux, avec le plus haut dignitaire de la lignée

La « prise de refuge individuelle » peut aussi s'effectuer en privé. Elle se déroule sensiblement de la même manière qu'en public, mais elle ne peut constituer que le couronnement des efforts persévérants de l'adepte, sous le contrôle d'un lama. Elle constitue alors un acte solennel qui n'a lieu qu'une seule fois, et qui engage définitivement l'adepte. Symboliquement la relation lama - disciple est donc plus importante que la relation individu - groupe confessionnel, alors que sociologiquement, c'est l'inverse. Il serait toutefois artificiel d'opposer l'une à l'autre, car il va de soi que le lama tire sa légitimité de la reconnaissance du groupe toute entier.

Le rapport au lama

Le terme de lama (tib : *Bla-ma Med-pa*) désigne, selon les tibétologues, un individu qui est supérieur aux autres dans le domaine spirituel. Dans ce sens, il est un « maître » (skrt : *guru*), c'est à dire, un homme qui s'est consacré entièrement à son propre développement spirituel, ce qui lui donne le droit et le devoir de transmettre aux autres son savoir.

Le rapport au maître de religion joue un rôle essentiel en Asie comme dans les sociétés occidentales⁵³¹, dans le processus de la conversion, comme dans la dynamique de la régulation des croyances. De là à affirmer que les adeptes français sont d'abord à la recherche d'une autorité spirituelle il n'y a qu'un pas⁵³² que nous n'hésiterons pas à franchir, sans pour autant faire de cette hypothèse un facteur unique d'explication. On peut penser que l'autorité des lamas trouve son fondement à la fois dans les stéréotypes qui valorisent depuis près d'un siècle la figure du maître asiatique, et dans la recherche confuse, et peu consciente, de modèles ou de « guides » qui n'apparaissent pas comme les représentants des institutions, désormais délégitimées, de la société d'origine.

⁵³¹ H. Cox, *op. cité*, p. 72

⁵³² H. Cox, *op. cité*, p. 120 ; F. Laplantine avance la même hypothèse pour rendre compte de l'adhésion aux nouvelles formes de la religiosité ; *Corps, religion, société - op. cité*, pp. 10 - 11

L'importance du charisme des lamas, dans le processus de la conversion, ressort clairement des propos que tiennent certains adeptes :

« Adolescente, j'étais attirée par l'Orient » nous explique ainsi une adepte laïque âgée d'une quarantaine d'années « j'avais des envies de voyage en Asie et j'avais des lectures diverses...pas toujours très sérieuses ! mes voyages ont été plus tardifs, mais même si je m'intéressais au bouddhisme et à l'hindouisme, je n'ai pas eu de réel contact avec ces religions. J'ai voyagé à Ceylan, au Ladakh⁵³³ où j'ai rencontré Thouksé Rinpoché⁵³⁴, [mais] j'ai pris refuge [avec lui] quand il a donné une initiation à la pagode de Vincennes...je n'ai pas tout compris au départ, mais c'était quelque chose de très fort » . « J'ai rencontré Kalou Rinpoché à l'inauguration d'un temple » explique, de même un moine français « j'étais déjà devenu bouddhiste, et ça n'a pas été le coup de foudre : j'ai vu un grand-père tibétain sympa...c'est en allant le voir au monastère de Sonada [en Inde] puis en le suivant en Europe que je me suis rendu compte que c'était un maître exceptionnel »

C'est par l'intermédiaire du lama, figure centrale de l'autorité religieuse, que se crée et que se consolide le lien avec la communauté confessionnelle. Un adepte laïc, converti depuis une dizaine d'années, résidant en permanence dans un centre tibétain, affirme :

« le maître n'est pas quelqu'un qu'on adore, comme on pourrait le croire [il] se définit comme le porte-parole de notre maître intérieur [...] la dévotion, c'est comment on se relie au maître, à l'enseignement et ultimement, à nous-mêmes [...] parce qu'en fait,

⁵³³

Le Ladakh est une région qui se situe au nord de l'Inde, et qui partage ses frontières avec le Pakistan, à l'ouest, et le Tibet, à l'est : le bouddhisme de tradition tibétaine y est profondément enraciné, tout autant que l'islam.

⁵³⁴

Un des premiers et des plus importants lamas de l'école Drukpa-Kagyü, qui fut invité en France, où il a fondé des centres de méditation au début des années quatre-vingt.

souvent, on a peu d'estime pour nous, peu de confiance en nous, c'est pour ça qu'on a besoin d'un lama extérieur, d'un maître »

Lorsqu'un lien a été tissé avec leur maître, les adeptes s'en remettent à lui non seulement pour leur salut, mais aussi pour résoudre leurs problèmes psychoaffectifs. Dans le cadre des interactions qui prennent corps au sein du groupe confessionnel, et qui contribuent à la socialisation religieuse de l'acteur social, le lama joue d'abord le rôle d'un modèle pour la conduite de la vie religieuse, qu'il s'agisse de la pratique quotidienne ou des exercices ataraxiques les plus poussés. Mais la plupart des adeptes, quoiqu'ils ne se connaissent pas et appartiennent souvent à des centres très distants géographiquement, nous ont, sans se concerter, confié qu'ils allaient également chercher conseil auprès de leur maître pour tous les problèmes de leur vie quotidienne. A leurs yeux, le lama apparaît donc comme un guide, comme un « personnage extraordinaire, qui montre la voie dans la vie ordinaire » selon les propres termes de l'un d'entre eux.

Le rapport au lama est inséparable du caractère institutionnel du bouddhisme tibétain, qui se manifeste notamment par la constitution de « paroisses ». Par « paroisse » nous n'entendons pas, ici, une communauté religieuse qui se définirait par une appartenance physique locale, en général rurale, comme le village. Le bouddhisme tibétain étant, en France, en grande

partie implanté dans des milieux urbains et n'ayant qu'un nombre réduit d'adeptes, il est clair que les communautés bouddhistes françaises ne sauraient coïncider avec des communautés locales, comme ce fut le cas du christianisme, à l'époque de ce qu'on a appelé la « civilisation paroissiale ». Ce que nous appellerons, quant à nous, « paroisses », ce sont des réseaux d'adeptes affiliés à un lama qui réside dans un centre ou dans un monastère.

Ces réseaux sont appelés en France « sangha ». En Asie, partout où le bouddhisme se présente comme une religion native, seule la communauté monastique est ainsi dénommée. Chez les bouddhistes français, en revanche, la notion de *sangha* désigne n'importe quelle communauté bouddhiste (locale ou globale), sans distinction de grade, ni, quelquefois, d'école ou de « véhicule ». L'activisme militant des moines tibétains se traduit notamment par les grands efforts qu'ils déploient pour fidéliser leurs adeptes, en cherchant à les inclure au plus vite dans un centre qui se trouverait à proximité de leur lieu de résidence. C'est ce dont témoigne un adepte d'une trentaine d'années, qui, au moment de l'entretien, venait de quitter un emploi précaire pour participer, de manière permanente, à la vie d'un centre tibétain :

« je suis tombé par hasard sur un livre, dans une bibliothèque, un livre qui m'a très intéressé, sur la vie d'un Yogi tibétain, Milarepa [...] j'ai téléphoné au centre de Paris pour me renseigner et ils m'ont dit qu'il y avait un centre ici [dans le sud de la France, où

l'adepte réside] je suis monté, à l'époque, il y avait un lama qui venait du Tibet, j'ai pris refuge avec lui »

En tant que membres d'une hiérarchie monastique, les lamas se distinguent entre eux selon, d'une part leur niveau de réalisation (les plus élevés portant le titre honorifique de *rinpoché*, c'est à dire, en tibétain « précieux ») ; et d'autre part leur niveau de qualification religieuse (la plus haute distinction étant celle de *guéshé*, qui est l'équivalent d'un doctorat en théologie ou en philosophie religieuse). A ces différences de statut, les adeptes français ajoutent une distinction entre deux sortes de lamas : le « lama-racine » (tib : *Tsa wai-lama*), qui est celui auprès duquel ils ont pris refuge⁵³⁵ et dont ils ont reçu les premières « initiations spirituelles », et ceux avec lesquels ils peuvent ultérieurement poursuivre leur formation religieuse.

Le lien symbolique qui unit l'adepte à son premier maître reste extrêmement fort longtemps après la conversion proprement dite, même lorsque l'adepte n'entretient plus de relations avec lui (pour des raisons qui n'ont généralement rien de religieux, comme un déménagement ou un retour du lama en Inde ou au Tibet). En principe, ce lien n'est pas exclusif, puisque les adeptes

⁵³⁵

Il existe d'ailleurs une formule spécifique pour la prise de refuge avec un « lama-racine », qui s'énonce de la manière suivante : *Tsa wai lama gyu pa d'ang tchépa nam la kyab sou tch'io* (« je prend refuge dans le maître racine et dans les maîtres de la lignée »)

peuvent passer d'un centre à l'autre, et décider de suivre les enseignements d'un autre maître. En pratique, les adeptes s'attachent durablement à leur « lama - racine », auquel ils restent fidèles. Cette fidélité se manifeste par une affiliation préférentielle, voire même exclusive, à sa lignée, c'est à dire, non seulement à l'école religieuse à laquelle il appartient, mais aussi à l'enseignement spécifique dont ce lama a hérité de ses propres maîtres, au sein de cette école, et qu'il s'efforce de transmettre à son tour. La construction d'une appartenance religieuse passe donc pour l'adepte français, par l'affiliation au *sangha*, dans sa totalité, à une école tibétaine, en particulier, et, enfin, à travers la figure du maître, à une lignée croyante spécifique à l'intérieure de celle-ci. Tous les adeptes interrogés, du moins les convertis, ont d'ailleurs une excellente connaissance de l'histoire religieuse du Tibet et des écoles bouddhiques qui s'y sont développées.

Le rapport au lama a aussi pour effet d'amener l'adepte à intérioriser les normes de la communauté religieuse. Une fois créé le lien avec le lama, le sujet est prêt à accepter son immersion dans le groupe confessionnel, et à s'en approprier la mémoire et les règles, ce qui implique pour lui de franchir les différentes étapes de la qualification religieuse.

La qualification religieuse

Officiellement, les lieux de culte tibétains sont des « centres d'étude et de méditation » (en abrégé : « centres »). L'opposition étude / méditation traduit une double polarisation de l'instruction religieuse. Celle-ci recouvre d'une part des « enseignements » proprement dits, qui sont censés transmettre des contenus conceptuels, d'autre part, des « initiations » qui mettent en contact l'adepte avec une divinité protectrice.

Les « enseignements » comme les « initiations » participent de la formation des adeptes et se déroulent sensiblement de la même manière : ils consistent tous deux en une catéchèse des contenus religieux (photographie n°10), introduite et clôturée par des pratiques rituelles (prosternations, prières), mais au cours des « initiations » (« à une divinité ») l'exposé du lama est entrecoupé de séances de méditations et de prières. Ces dernières comportent nécessairement une prise de refuge qui « relie » l'adepte à la divinité. L'aspect « intellectuel » que les adeptes associent aux « enseignements » tend à influencer la conception générale qu'ils ont des pratiques religieuses. Ainsi, un adepte nous confia, avant le déroulement d'un rituel :

« Ce soir, au centre, il n'y aura pas beaucoup de gens. Les gens qui fréquentent le centre y viennent volontiers pour parler avec le lama ou pour suivre les enseignements, mais ils n'aiment pas la prière : cela leur rappelle trop une religion »

Or, selon nos propres observations, c'est le contraire qui est vrai : lors des « initiations », la fréquentation des centres augmente de façon considérable, et elle diminue à l'occasion des « enseignements » (sauf lorsque les lamas qui les dispensent sont particulièrement prestigieux).



Photographie n° 10 :

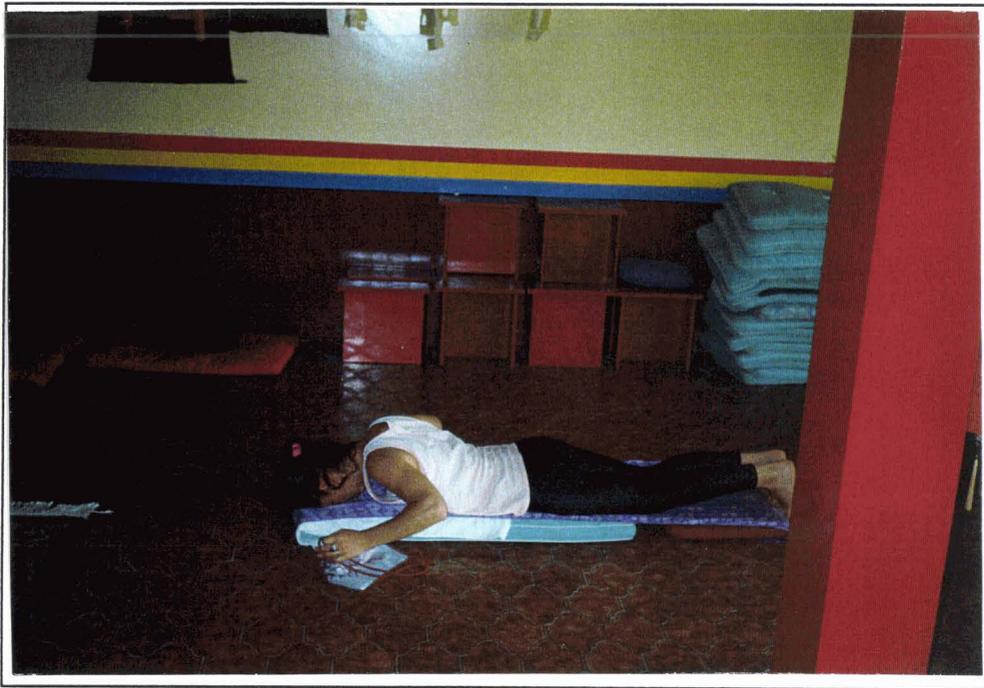
Le contexte d'un « enseignement » ou d'une « initiation » (comme c'est ici le cas) est propice à l'appropriation, par les adeptes, des notions et des principes religieux qui lui sont présentés. Nombreux sont ceux qui cherchent à conserver les contenus religieux, soit sous la forme de notes (ci-dessus) soit sous la forme d'enregistrements.

L'adhésion au bouddhisme tibétain réside donc davantage en l'appropriation d'un sacré de caractère initiatique, et sur l'attrait pour l'ésotérisme ou sur le mystère que sur l'intellectualisation des contenus religieux.

La baisse de fréquentation des centres, lors des « enseignements » témoigne d'un important problème rencontré par les lamas tibétains : celui de la fidélisation de leur audience. Leur activité missionnaire est efficace à réunir, occasionnellement, une assistance nombreuse. Encore faut-il que les intéressés s'investissent durablement dans la vie d'un *sangha*. C'est sous cette condition que l'action pastorale des lamas peut s'exercer, mais elle ne concerne qu'une assez faible proportion des personnes qui se rendent dans les centres.

Une fois convertis, les adeptes sont censés s'engager dans des pratiques qui visent à la réalisation du salut. Celles-ci sont graduelles, et s'appliquent à tous, sans exception. Qu'il cherche à devenir moine ou qu'il reste simple laïc, l'adepte doit s'adonner, après avoir pris refuge, à des « pratiques préliminaires » (*ngöndro*, tib : *sNgon-dro*). Conjointement, il doit suivre des enseignements et s'« initier » à d'autres pratiques (telles que *shiné*, la méditation dite du « calme mental », puis *lakh-tong*, la méditation dite de « la vue pénétrante »), afin d'accéder à des niveaux supérieurs. Les pratiques préliminaires ne sont pas nécessairement collectives, et peuvent très bien être effectuées individuellement,

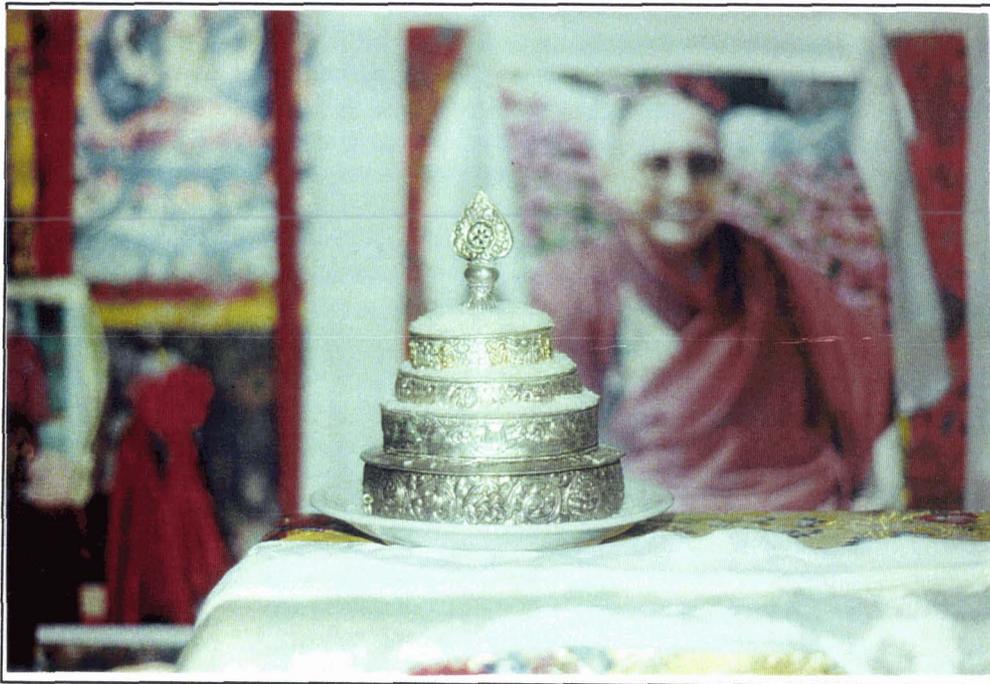
à condition que leur déroulement respecte la norme religieuse. La toute première de ces pratiques est celles des prosternations qui sont accomplies devant un autel, et qui sont accompagnées de la récitation d'un *mantra*. Cette pratique vise, selon les lamas à « poser les fondations de la croyance » (photographie n°11). La seconde pratique est la méditation sur une divinité protectrice, *Vajrasattva* (tib : *Dorje Sempa*), qui vise à « purifier l'esprit ».



Photographie n° 11 :
une adepte s'adonnant seule à la pratique des prosternations

Elle s'accompagne d'une « visualisation » de symboles religieux, qui visent à favoriser la réalisation du salut, ainsi que d'une récitation de *mantra*, qui a pour but l'accumulation des « mérites ». La troisième pratique préliminaire est « l'offrande au *mandala* », qui à pour but le « développement » des mérites, et qui familiarise l'adepte avec certains contenus religieux. Le terme de *mandala*

(skrt : « cercle ») désigne aussi un objet rituel, composé de trois disques de métal superposés, contenant du riz (photographie n°12), qui symbolisent l'univers, celui-ci étant formé, selon la cosmologie bouddhique, de cercles concentriques.



Photographie n° 12 :
un mandala prêt à l'emploi

La quatrième et dernière pratique est celle dite du « gourou-yoga ». Elle consiste en une méditation, entrecoupée de prières et de chants, sur la relation « initiatique » qui unit le maître à ses disciples. Selon les lamas et les adeptes, cette pratique a pour effet de faciliter la « réception de l'influence spirituelle du lama ». Elle favorise aussi le resserrement du lien avec le maître, sans lequel, pour les adeptes, il n'y a pas de progrès spirituel possible.

D'autres pratiques régulières sont régulièrement effectuées dans les centres, telles que les *puja* ou rituels d' « offrande » ou des pratiques dites de « dédicace », qui sont toutes deux destinées à dédier des mérites aux maîtres des lignées croyantes et à recevoir, en retour, les bénéfices de leur « protection spirituelle » (photographie n°13).



Photographie n°13 :

une *puja* dans un centre tibétain du sud de le France. Le lama (à gauche) mène l'office, aidé d'une adepte dévote (à droite) qui est la fois sa traductrice et sa disciple.

Bien que ces pratiques soient structurées de manière hiérarchique et graduelle, les adeptes peuvent (ou doivent ?) s'y adonner individuellement, qu'il s'agisse des pratiques « préliminaires » ou de toute autre pratique de dévotion (méditations, *mantra*, prosternations : photographie n° 14). Seules, les pratiques qui nécessitent des techniques d'inculcation ne peuvent être effectuées qu'en présence d'un lama.



Photographie n° 14 :

un adepte, en méditation, récite ses *mantra* qu'il « comptabilise » avec son chapelet (*mala*)

Pour s'adapter aux contraintes de la société française, les centres tibétains ont, de plus, organisé leur calendrier en fonction de la disponibilité des adeptes : les enseignements et rituels réguliers se déroulent le soir ou le week-end ; des « stages » ou des « sessions » d'instruction intensive (tib : *chedra*) sont mis sur pied durant les vacances scolaires ; les « retraites » religieuses, qui caractérisent la formation des moines, ont également fait l'objet d'adaptations : si les lamas doivent continuer de se retirer du monde pendant trois ans, trois mois et trois jours, afin de parfaire leur qualification religieuse, les laïcs peuvent également effectuer de courtes retraites (de une à deux semaines jusqu'à un à deux mois), pour expérimenter les pratiques les plus avancées.

La Formation des moines

Certains adeptes, en nombre limité, puisque semble-t-il, ils n'étaient, en 1993, pas plus d'une soixantaine en France⁵³⁶, accèdent, au bout de nombreux efforts, au statut de moine (*lama*) ou de nonne (tib : *anila*). L'état monacal se distingue de l'état laïc par des marqueurs physiques (robe, tête rasée ou cheveux très courts, cessation de l'activité économique et sociale pour le moine : photographie n°15), mais l'état laïc admet, comme l'état monacal, plusieurs degrés.

La qualification religieuse des moines est plus complexe et plus longue que celle de laïcs, mais, comme cette dernière, elle est toujours collective. Elle passe par une période de retrait du monde, d'une durée moyenne de trois ans (qui pouvait aller jusqu'à douze ans au Tibet), durant laquelle l'individu tout en étant engagé dans un travail sur lui-même, reste encadré en permanence par d'autres moines, qui lui sont hiérarchiquement supérieurs, et qui contrôlent son progrès dans l'acquisition d'un *habitus* conforme à l'orthodoxie monastique, au sens que J-P Deconchy donne à ce terme⁵³⁷.

⁵³⁶

Selon une estimation personnelle, fondée sur le dénombrement des centres bouddhistes, et sur celui de leurs occupants réguliers.

⁵³⁷

Le concept d'orthodoxie religieuse a été employé par J-P Deconchy, dans une acception différente de celle qu'en donnent les historiens des religions : en se situant dans une perspective psycho-sociale, Deconchy parle d'orthodoxie lorsqu'un sujet social oriente significativement son discours et ses conduites en fonction des



Photographie n° 15 :

un lama français, posant devant l'autel d'un centre urbain : il porte la robe de bure pourpre qui est réservée aux lamas tibétains pleinement formés

Les étapes de la qualification des moines sont présentées par une nonne française :

« les pratiques préparatoires demandent au moins quatre ans pour quelqu'un qui pratique vraiment beaucoup. Il y a quatre pratiques bien spécifiques : la prise de refuge,

normes sociales et de l'idéologie qui font consensus au sein de son groupe d'appartenance. Cf : DECONCHY (Jean-Pierre) - *Psychologie sociale, croyances et idéologies* - Paris : Méridiens Klincksieck, 1989 - 249 p.

qu'on fait cent mille fois, la purification par le *mantra* de *Vajrasattva*, cent mille fois, l'accumulation de sagesse et de mérite par l'offrande du mandala, cent mille fois, puis une prière de dévotion au lama, cent mille fois... C'est une grande purification ; après, on est supposé avoir l'esprit suffisamment dégagé pour faire des pratiques qui mènent à voir directement la nature de l'esprit, et d'autres pratiques du vajrayâna, comme la pratique des divinités [...] une retraite, c'est très programmé, sur les trois ans, et sur la journée : on se lève à quatre heures du matin, on a quatre sessions de méditation de deux heures à deux heures trente par jour, puis deux rituels d'une heure à une heure trente...ça se termine vers dix heures trente, onze heures du soir : ça fait à peu près dix à douze heures de méditation par jour. En retraite, on recommence les préliminaires, ça fait une nouvelles purification, puis on médite sur la compassion [thème imposé par les lamas] pendant assez longtemps et quand on a cette base, on entre dans les pratiques des divinités..."

Tous les adeptes ne se livrent pas immédiatement à ces pratiques, et seuls, ceux qui se destinent à la vie monacale ont l'obligation de les effectuer. Souvent, un long délai s'écoule entre le moment de la prise de refuge et celui où l'adepte commence à pratiquer sérieusement. Il y a, d'ailleurs, une « fuite » importante des adeptes à l'occasion des deux étapes cruciales du processus de la conversion : lors de la première prise de refuge, qui atteste publiquement d'une conversion que les laïcs sont libres de refuser ; et lorsque commence la pratique proprement dite, du fait de l'autodiscipline qu'implique la participation à des rites, souvent très longs et de caractère répétitif.

Si l'adepte reste dans le groupe confessionnel, il réinterprétera sa conversion selon la norme de la communauté, sous la pression et le contrôle des lamas : ainsi, il ne considérera plus la prise de refuge collectif à laquelle il a

participé comme une conversion « pleine », mais comme une simple étape de son itinéraire personnel, et il aspirera à « prendre un refuge » individuel de caractère privé afin d'être « confirmé » par les seuls dépositaires des moyens d'accès au salut, qui sont les lamas.

Transformations psychologiques et sociales liées à la conversion

Le plus surprenant, c'est que les résultats, obtenus au prix de longues heures d'une pratique souvent astreignante, ne correspondent pas aux attentes des laïcs qui, se fiant au contenu de la propagande religieuse, se représentaient le bouddhisme comme une voie d'accès directe aux biens de salut.

La frustration qu'éprouvent les adeptes n'entame pourtant pas leur foi et plutôt que de remettre en question la doctrine, ils invoquent généralement, dans les termes mêmes de la doctrine, les déficiences de leur propre pratique.

« [au départ] on est souvent frustré » explique un adepte qui pratique depuis près de quinze ans « ou on ne se sent pas bien dans la pratique...c'est qu'il y a quelque chose qui ne fonctionne pas, soit on ne comprend pas bien l'enseignement, soit c'est de l'orgueil [un des défauts majeurs qui, selon la doctrine bouddhiste, obscurcissent l'esprit et freinent la réalisation du salut] »

Par la suite, une sorte d'accoutumance se met en place qu'une autre adepte n'hésite pas à comparer à une véritable intoxication :

« c'est un peu bizarre...on ne peut pas vraiment l'expliquer..., quand on commence à pratiquer, c'est..., je ne dirais pas une drogue, mais on ne peut plus s'en

passer ; c'est à dire que si on ne pratique plus, il nous manque quelque chose...[dans les pratiques religieuses] on a une certaine joie, on se sent mieux, on est plus détendu »

Mis à part ces transformations d'ordre purement psychologique, le conditionnement religieux génère des changements dans les relations que les adeptes entretiennent avec leur environnement social. Malgré l'image favorable dont bénéficie le bouddhisme en Occident, le changement d'appartenance religieuse finit toujours par créer une tension avec le monde extérieur. Pour M. Weber, cette tension vient des différences qui séparent l'éthique prônée par le groupe confessionnel (interne) et les éthiques des groupes auxquels appartenait préalablement le converti⁵³⁸. De nombreux adeptes affirment qu'à la suite de leur conversion, ils ont fait l'objet de l'inquiétude, voire de la suspicion de leurs proches. Les adeptes interprètent ces comportements comme des manifestations d'« incompréhension ». Dans certains cas, une crise se produit qui débouche sur une exclusion de la famille ou des réseaux de sociabilité antérieurs à la conversion, de sorte que le *sangha* devient le seul groupe d'appartenance.

« [lorsque j'ai pris la robe] » nous explique, par exemple, un lama français « mes parents se demandaient dans quoi je m'engageais...ils se sont renseignés et ont vu que c'était une tradition spirituelle authentique, donc ça allait[...] mais lors de la retraite, ils ne l'ont pas vécu très facilement [...] je me suis marginalisé, beaucoup d'amis n'ont pas compris, ils ont coupé les ponts...on s'en fait de nouveaux. »

⁵³⁸

WEBER (Max) - « Parenthèse théorique : le refus du monde, ses orientations et ses degrés » - *Enquête, op. cité* - pp. 127 - 170

Il ressort de toutes ces observations que l'étape de l'intégration est importante car le groupe constitue, pour le sujet, un « univers de reconnaissance »⁵³⁹.

Il est à la source d'un sentiment « communautaire » et il crée une unité morale et sociale⁵⁴⁰ : l'appartenance confessionnelle, basée sur des mécanismes d'affiliation, d'engagement, de participation formelle à un groupe religieux⁵⁴¹. La notion d'appartenance est, selon Hervé Carrier, « une des plus centrales du comportement religieux »⁵⁴². En permettant de faire abstraction de la qualité subjective de l'adhésion religieuse, elle est opératoire parce qu'elle est neutre⁵⁴³. Elle s'évalue à partir d'indicateurs empiriques de la pratique et de l'engagement religieux, qui permettent d'objectiver ce que E. Pace définit comme la « mise en acte, par un croyant, d'un ensemble de prescriptions rituelles qu'une certaine croyance religieuse, plus ou moins institutionnalisée, impose pour que l'adhésion à la croyance elle-même soit visible et vérifiable »⁵⁴⁴.

⁵³⁹ M. Augé. *Le sens des autres...* op. cité, p. 100

⁵⁴⁰ *Idem*, p. 136

⁵⁴¹ E. Pace, in : S. Acquaviva & E. Pace - *La sociologie des religions*, op. cité, p. 108

⁵⁴² *Essais de sociologie religieuse*, op. cité, p. 337

⁵⁴³ *Id.*, p. 335

⁵⁴⁴ E. Pace, op. cité, p. 107

Les pratiques rituelles témoignent donc de l'appartenance religieuse et de l'adhésion de l'adepte à des modèles normatifs de conduite. Depuis longtemps les sociologues s'accordent sur le rôle structurant du rite : pour F. Héran, il « relie » l'individu à la communauté en fondant un consensus propre à cristalliser des croyances collectives⁵⁴⁵ ; pour Durkheim, il garantit l'intériorisation des normes et des valeurs du groupe, ainsi que le resserrement des liens collectifs⁵⁴⁶ ; selon Serge Moscovici, il produit un « état d'âme » propice à l'effusion religieuse⁵⁴⁷ ; pour M. Weber, enfin, il fonde par son caractère répétitif, un *habitus*⁵⁴⁸. Les pratiques rituelles peuvent donc plus sûrement faire l'objet d'un contrôle et d'une régulation que l'exégèse de la doctrine. Comme le souligne F. Héran, pour qui « aucune religion ne s'est jamais contentée de mesurer la conviction religieuse à la compréhension effective des dogmes »⁵⁴⁹, elles jouent un rôle essentiel dans toute religion constituée et institutionnalisée.

⁵⁴⁵ *Le rite et la croyance, op. cité, p. 259*

⁵⁴⁶ *Les formes élémentaires...op. cité, p. 89*

⁵⁴⁷ *La machine à faire des Dieux, op. cité, p. 65*

⁵⁴⁸ *Introduction à l'éthique..., op. cité, p. 38*

⁵⁴⁹ *F. Héran, op. cité, p. 260*

CHAPITRE XIV

LE CARACTÈRE INSTITUTIONNEL DU BOUDDHISME TIBÉTAIN

Les phénomènes observés jusqu'ici, parmi lesquels il faut retenir la propagande et des réseaux de recrutement organisés, le caractère ritualiste et normatif de la conversion, la structuration des communautés religieuses en « paroisses », sont autant de traits qui illustrent le caractère foncièrement institutionnel du bouddhisme tibétain en France. Ces éléments invalident manifestement l'hypothèse selon laquelle le bouddhisme se situerait, dans le champ religieux occidental, du côté des « nouveaux mouvements religieux » ou des formes « modernes » de la religiosité. Que le bouddhisme tibétain présente *hic et nunc* certains traits caractéristiques des religions institutionnelles pourrait, certes, suffire à le situer au pôle opposé du champ religieux.

Il reste cependant à observer les effets de l'adhésion au bouddhisme, puisque c'est dans le cadre des modalités d'engagement et/ou de distanciation de l'acteur social vis à vis de la religion, que se pose, selon de nombreux sociologues, la question de la religiosité « moderne »⁵⁵⁰.

⁵⁵⁰
1993

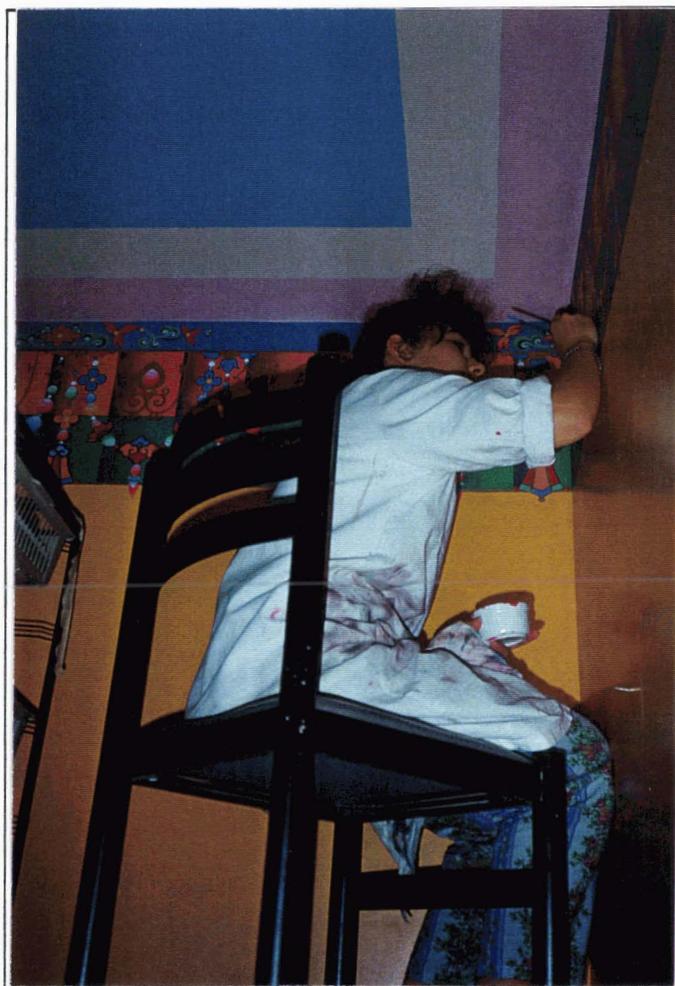
Cf. Le dossier « religion & modernité » *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 81, janvier-mars

En pratique, trois types de conduites témoignent de l'engagement religieux des adeptes français du bouddhisme tibétain : la participation à des rituels collectifs, d'une part (photographie n°16), la participation à la vie quotidienne des centres (photographie n°17), et l'appropriation à des fins privées, des objets religieux (photographie n°18).



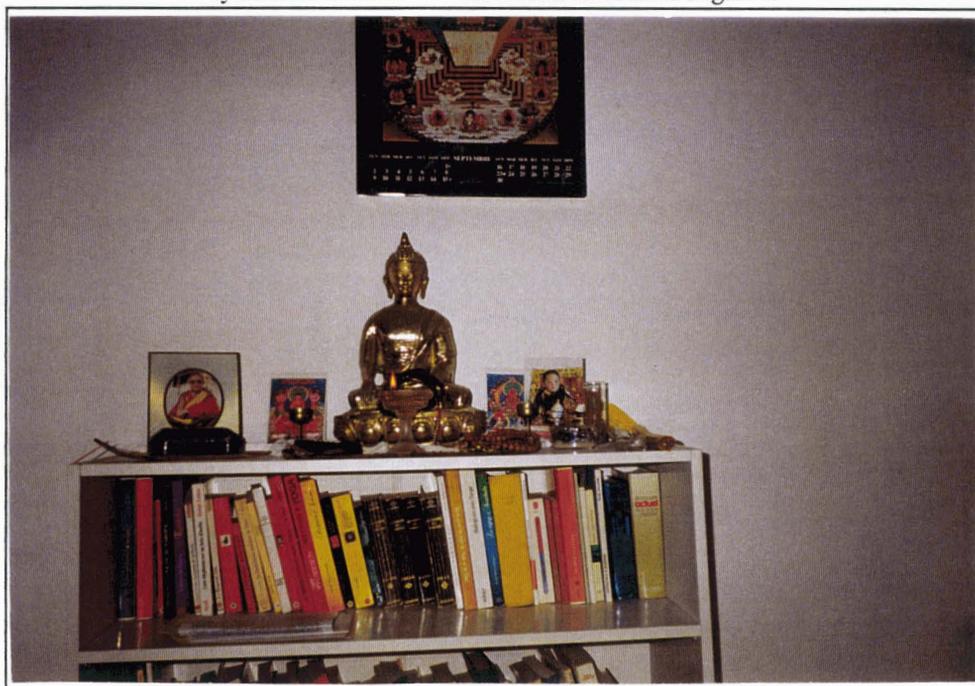
Photographie n°16 :

Une adepte dévote s'occupe, avec les lamas, de la préparation de l'autel avant un rituel d'initiation.



Photographie n° 17 :

Dans un centre tibétain qui vient d'être érigé, une jeune adepte peint une fresque, dont les couleurs et les symboles obéissent strictement à la norme religieuse



Photographie n° 18 : la reconstitution d'un autel à usage privé

Ces faits paraissent contrecarrer l'hypothèse d'une implication « distanciée » et « subjectivée » dans le bouddhisme tibétain ; bien au contraire, ils illustrent la dimension normative de la vie religieuse dans les centres bouddhistes. La mesure de la religiosité ne se limite cependant pas aux seules conduites observables, qui peuvent faire l'objet d'une « mise en scène ». C'est dans l'ordre du langage qu'il faut chercher la confirmation du caractère institutionnel du bouddhisme tibétain en France.

Conditionnement religieux et normalisation du discours

Comme le rituel, le langage religieux est un fait d'institution. Dans le bouddhisme, comme dans toutes les religions à vocation universelle, le discours religieux tire son efficacité de sa polysémie (donc de la possibilité qu'il soit réinterprété par n'importe qui), de son universalité (en ce qu'il s'adresse à l'humanité entière) mais aussi et surtout, comme l'a suggéré P. Bourdieu⁵⁵¹, de la légitimité, socialement construite, des détenteurs d'une parole « autorisée » et qui fait autorité (les moines). L'efficacité de ce discours repose donc essentiellement sur son caractère institutionnel.

⁵⁵¹

BOURDIEU (Pierre) - *Ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques* - Paris : Fayard, 1982 - pp. 18 & 25

Le comportement de certains adeptes laïcs illustre parfaitement la reconnaissance de l'autorité attribuée aux moines et seulement à eux, comme dépositaires d'un savoir et d'un langage autorisé, institué et réservé. Alors qu'ils étaient conviés à un entretien, certains adeptes s'y sont soustraits, en se référant à l'autorité morale des moines : « pour votre étude » déclara l'un d'entre eux « et si vous vous intéressez au bouddhisme, il faut voir le *Khempo* (abbé), lui saura vous répondre » ; une autre adepte refusa l'invitation en affirmant « je ne sais pas si je suis habilitée à répondre [sic], vous savez, je ne suis que disciple, et les lamas savent beaucoup... ».

Plus encore que ces manifestations du respect de la hiérarchie, la référence, dans le discours des adeptes, à une « langue officielle », celle du groupe confessionnel, témoigne directement de l'inculcation d'un *habitus*.

La parole des adeptes est en effet soumise à un contrôle institutionnel au même titre que leur pratique religieuse, et à une « correction » intensive, afin que l'une comme l'autre soient conformes à l'orthodoxie recherchée par les moines. Pour contrôler l'hypothèse d'une normalisation du discours des adeptes, nous avons soumis certaines parties des entretiens à une analyse de contenu,

ainsi qu'à un traitement lexicométrique⁵⁵². Celui-ci consistait à dénombrer les arguments ou les thèmes issus du *corpus* bouddhique et de la tradition apologétique, dans le discours des adeptes eux-mêmes. Le calcul d'un coefficient de lexicalité (nombre des ces thèmes rapporté à l'ensemble des thèmes de l'extrait) permettait de saisir l'étendue des thèmes ou des contenus religieux que s'étaient appropriés les adeptes, au cours de leur socialisation religieuse. Les entretiens ont été sélectionnés en fonction du degré d'intégration des sujets dans le groupe confessionnel, établi à partir de critères tels que la conversion, le temps passé dans un centre tibétain, la participation aux activités rituelles, etc.

Afin d'éviter l'influence de facteurs « parasites », nous avons choisi de proposer à tous les adptes le même thème de discussion, à savoir la présence du bouddhisme en Occident. Le choix de ce thème n'est pas aléatoire. Les adeptes ont en effet conscience de participer au mouvement de diffusion et d'implantation du bouddhisme en France. C'est pourquoi ils se sont efforcés, au cours de l'entretien, de légitimer le bouddhisme, ce qui représentait, à leurs yeux, le meilleur moyen de justifier leur propre conversion.

⁵⁵²

L'ouvrage de référence qui a servi à la mise en place de ces outils est le suivant : MAINGUEGNEAU (Dominique) - *Initiation aux méthodes de l'analyse du discours* - Paris : Hachette, 1976 - 191p.

Les discours de légitimation sont d'une grande importance pour les religions. En effet, comme l'a suggéré E. Durkheim, pour qu'une religion soit adoptée il ne suffit pas que ses adeptes s'adonnent à des pratiques rituelles, il faut également qu'elle soit comprise et légitimée par ces derniers :

« Les hommes ne peuvent célébrer des cérémonies auxquelles ils ne verraient pas de raison d'être, ni accepter une foi qu'ils ne comprennent d'aucune manière. Pour la répandre, ou plus simplement, pour l'entretenir, il faut la justifier, c'est à dire, en faire la théorie »⁵⁵³

F. Héran, a quant à lui, souligné l'existence, dans certains religions, d'un discours, qu'il nomme « sociodicée », qui puise dans un registre non religieux ses arguments pour légitimer la religion⁵⁵⁴. Le discours religieux comporte ainsi deux niveaux : le discours proprement religieux (contenus religieux, dogmes, etc.) et un méta-discours qui vise essentiellement à légitimer la religion.

Les discours de légitimation du bouddhisme sont révélateurs de l'appropriation, par les adeptes, des normes du groupe confessionnel, ainsi que du discours que ce groupe tient sur lui-même, notamment quant à la place qu'il occupe en Occident: ils témoignent donc d'un conditionnement religieux.

⁵⁵³ *Les formes élémentaires de la vie religieuse ...p. 615*

⁵⁵⁴ *Le rite et la croyance, op. cité, p.240*

Ils peuvent inclure, mais à des degrés divers, l'ensemble des arguments qui ont été élaborés au fil du temps par les apologistes ; les thèmes les plus récurrents sont ceux de la distanciation face aux religions précédentes, de la quête du sens, de l'authenticité du bouddhisme, et aussi de sa modernité et de son adaptabilité, comme on peut le constater dans les propos d'une adepte laïque, convertie depuis une douzaine d'années, et qui réside en permanence dans un centre :

« ...les gens sont déçus du catholicisme [...] ils se tournent vers le bouddhisme car ils s'aperçoivent que ça correspond le plus avec l'air du temps : le bouddhisme peut s'adapter au modernisme [...] alors que les autres religions font trop appel au passé : elles ne peuvent pas s'adapter. Le bouddhisme [quant à lui] apporte toujours une réponse logique aux choses »

Un autre adepte laïc, converti depuis une dizaine d'années, également résident permanent dans un centre bouddhiste tibétain, répond en ces termes à la question « parmi toutes les voies spirituelles que vous avez essayé, pourquoi avoir choisi le bouddhisme ? » :

« peut être parce que le bouddhisme explique des choses beaucoup plus en détail, beaucoup plus profondément, peut être aussi, et puis surtout, parce que c'est une voie qui est restée pure depuis que les enseignements ont été écrits [...] ça a été transmis de maître à disciple depuis des générations sans qu'il y ait eu de modification : on trouve là des réponses qu'on ne trouve pas ailleurs »

La forme du discours change en fonction du degré d'intégration de l'adepte dans le groupe et du statut qu'il y occupe : si le recours à des arguments

apologétiques est caractéristique des laïcs, qu'ils soient simples participants ou dévots, les moines, quant à eux, se conforment à un discours « orthodoxe ». La légitimation du bouddhisme prend alors une forme éminemment oecuménique, qui repose sur l'idéal de l'unité des religions, comme le suggère cette nonne française :

« le bouddhisme, comme les autres religions, quand elles sont bien comprises, apporte la vérité : la vérité absolue et toutes les autres formes de vérité que normalement on devrait connaître... ça nous aide à bien se situer dans le monde dans lequel on vit, ce qui n'est peut être pas le cas pour les gens qui n'ont pas de vie spirituelle [...] Il ne faut pas qu'il y ait une seule religion pour tous mais différentes religions et chacun en trouvera une qui lui convient...ce n'est pas une compétition, c'est une entraide : elles font un peu toutes le même travail, d'éduquer les gens et de leur apporter la vérité »

Les moines privilégient, quant à eux, une interprétation de la présence du bouddhisme en Occident en termes religieux :

« ce n'est pas le fruit d'un hasard » affirme, par exemple, cette nonne « parce que tout est interconnecté [...] au niveau des circonstances extérieures, les lamas ont dû partir du Tibet : ils ont été ailleurs, d'abord dans les pays limitrophes [...] dans d'autres circonstances, par exemple en Amérique ou dans les pays d'Europe, il y avait une ouverture pour le bouddhisme : c'est pour ça qu'ils y sont allés [...] au tout départ, les Occidentaux allaient en Inde, ensuite, ils ont commencé à inviter des sages indiens ou des sages tibétains dans leurs pays [...] on dit, dans le bouddhisme, que là où il y a une ouverture de la part de ceux qui veulent recevoir l'enseignement, c'est certain qu'il y aura des connections »

Toutefois, les registres apologétique et religieux peuvent être combinés dans le discours des moines français :

« [Le bouddhisme] balance un peu avec le matérialisme » affirme une nonne française « il y a une réponse à une demande : les gens sont beaucoup trop dans le matérialisme, ils en voient un peu trop les limites et ils ont une demande de spirituel »

« La société a perdu toutes ses valeurs » déclare un moine « et les jeunes se disent que si on continue comme ça on va finir par tout détruire sur cette planète : il y a vraiment une nécessité à retrouver un peu plus de sagesse, à trouver un autre éclairage et le bouddhisme apporte cela..." avance ce moine français "à savoir si le bouddhisme est une religion ou une philosophie, on est entre les deux ...c'est pour ça que ça plaît beaucoup en Occident [où] actuellement 90% des gens n'ont plus de tradition ni de religion...ce n'est pas une religion [parce que ce n'est pas] dogmatique, ni une philosophie simplement intellectuelle ... ça plaît beaucoup : il y a un besoin énorme ... [le bouddhisme] donne des valeurs fondamentales »

En fait, nous avons constaté que lorsque le sujet n'est pas encore converti, échappant (temporairement ou définitivement) à la qualification religieuse et donc à la « normalisation » de son discours, les thèmes bouddhistes représentent une partie infime de l'étendue lexicale de son discours, qui présente alors un caractère idiolectique⁵⁵⁵. Ce même phénomène se manifeste lors d'entretiens d'adeptes, quant à eux, pleinement intégrés, qui ont eu lieu hors du contexte communautaire. Là, le discours du laïc n'est plus ni « corrigé » par l'autorité religieuse, ni régulé par la pression du groupe. La fréquence de thèmes qui sont de l'ordre de l'interprétation personnelle (idiosyncrasie), ou qui sont issus

⁵⁵⁵

Selon la définition d'Ebeling, l'idiolecte est le « jeu entier des habitudes [langagières] d'un individu à un moment donné ». Dans l'optique de Jakobson, ces habitudes langagières sont le fruit d'une socialisation : l'idiolecte ne peut alors être qu'un style personnel « teinté des modèles verbaux de la collectivité ». CF : BARTHES (Roland) - *L'aventure sémiologique* - Paris : Seuil, 1984 - p.26

d'autres registres, est alors nettement supérieure aux thèmes issus du *corpus*. Ceci illustre le caractère institutionnel et régulateur du groupe confessionnel, caractère encore confirmé par la forme orthodoxe que revêt le discours des moines bouddhistes français, qui fait massivement appel à une terminologie spécifiquement bouddhiste.

A titre d'illustration, nous avons choisi de présenter deux cas représentatifs. Le premier est extrait d'un entretien que nous avons mené dans un centre tibétain, avec un moine français, converti depuis cinq ans. Vingt-cinq thèmes ont été identifiés dans l'extrait choisi, en excluant les formes fonctionnelles et redondantes du discours ; vingt-trois d'entre eux appartiennent au *corpus* religieux. Le coefficient de lexicalité est alors de 0.92 soit 92% de l'étendue de cette partie de l'entretien qui réfère directement à des contenus religieux inculqués. Le second exemple est tiré d'un entretien mené avec une adepte laïque, convertie depuis trois ans, en l'absence de tout autre membre de la communauté religieuse. Dix-sept thèmes ont été recensés, sur lesquels dix sont des arguments apologétiques et cinq sont des thèmes issus du *corpus* religieux.

Le coefficient de lexicalité (de l'apologie) est de 0.58 soit 58% du discours ressortissant à l'apologie, contre 29% relevant du *corpus* religieux.

« être bouddhiste, c'est avoir confiance dans l'enseignement, dans sa pertinence, dans sa consonance aujourd'hui, dans notre quotidien, intérieurement, c'est l'engagement profond, dans les vues les plus profondes du bouddhisme [...] dans la confusion, vous vous en remettez à quelqu'un et vous vous dites : je ne suis pas encore capable de m'occuper de moi [...] c'est pour ça qu'on parle de refuge dans le Dharma, le Bouddha, et le Sangha, la communauté qui vous borde, parce qu'on a besoin de l'autre, et c'est un soutien énorme... »

A un point avancé de la socialisation religieuse, c'est à dire lorsque l'adepte a passé suffisamment de temps dans un centre de méditation ou dans un monastère, et qu'il y aura scrupuleusement suivi les étapes de la qualification religieuse, il devient un croyant « orthodoxe ». Il se conforme désormais aux prescriptions du groupe confessionnel et de lui seul, il est également capable de s'auto-discipliner :

« Je ne lis plus aujourd'hui que des choses qui sont en rapport avec l'enseignement » reconnaît un adepte laïc, converti depuis une dizaine d'années.

A ce stade, on ne peut plus parler de « bricolage » religieux, car il y a bien intériorisation et mise en application d'une règle d'exclusivité qui reste implicite dans le discours des convertis, mais qui est explicite dans le discours des moines. Un lama tibétain, qui supervise un centre dans le sud de la France, déclare à ce sujet :

« l'essentiel, dans le bouddhisme, c'est qu'il faut bien suivre l'enseignement du Bouddha, toujours revenir à la racine, aux textes, aux enseignements... Il ne faut pas écouter n'importe quoi, rejeter n'importe quoi...pour les pratiques, c'est pareil : il faut vraiment utiliser les pratiques [sic] qui ont été données par le Bouddha Çakyamuni, ou

par de grands maîtres, par des gens réalisés [...] il faut bien suivre un maître, il ne faut pas faire cela tout seul »

Il apparaît donc que la conversion au bouddhisme tibétain participe bel et bien d'un conditionnement religieux, caractéristique des religions instituées. Lorsqu'elles ont été effectuées avec succès, l'intégration et la socialisation des adeptes contribuent à faire de lui un sujet croyant « orthodoxe ». Ainsi, dans le processus de la conversion, le « bricolage » religieux tend à se réduire, au profit de croyances consensuelles et normatives.

Les croyances, pleinement acceptées, sont, en effet, normatives en fin de socialisation : par ses vœux, le moine converti affirme une fidélité aux « trois joyaux » qui surgit, dans l'entretien à la manière d'un *credo*. Un moine français, d'une quarantaine d'années, converti cinq années auparavant, décrit en ces termes sa propre trajectoire :

« c'est arrivé il y a 25 ans : j'ai eu un flash, un déclic...j'aurais pu avoir une vie ordinaire, j'avais fais des études, j'aurais pu me marier avoir des enfants, c'était très clair...ou alors avoir une vie non ordinaire : j'ai préféré avoir une vie extraordinaire parce que j'étais porté vers le spirituel, j'ai fais un choix...je ne regrette pas, je n'ai pas été forcé...j'ai découvert quelque chose d'extraordinaire [...] les Tibétains ont gardé intacte la connaissance primordiale, toute la connaissance depuis des siècles : je n'ai aucun doute là dessus, sur l'enseignement du Bouddha, sur la réalisation du Bouddha, sur tous ces textes qui ont été transmis d'abord par les maîtres indiens puis tibétains, sur les maîtres que j'ai rencontré et sur leur réalisation ; je n'ai jamais retrouvé ça dans aucune autre tradition, alors que j'ai cherché ailleurs »

Les moines français et la diffusion du bouddhisme

Les moines français, comme tous les autres moines bouddhistes, sont eux-mêmes animés par un activisme militant qui les pousse à propager leur doctrine. Pour ce faire, ils se disent prêts à accepter toute forme d'adaptation de leur religion à ses sociétés d'accueil. En France, le bouddhisme tibétain tend pourtant à conserver sa spécificité, ce que l'on constate à travers la reproduction de ses formes pratiques et rituelles, et, jusqu'à un certain point, de ses formes matérielles (architecturales).

Si l'argument de l'authenticité est central chez les adeptes laïcs, les lamas français, à la suite de leurs homologues tibétains estiment que les raisons de la diffusion du bouddhisme renvoie à « l'adaptabilité » de cette religion. A la question « craignez-vous que le bouddhisme tibétain se transforme radicalement en s'implantant en Occident ? », voici ce qu'ont répondu respectivement une nonne et un moine français :

« On dit que lorsqu'on donne le *dharma* de façon inconsidérée à tout le monde, on perd ses bénédictions » affirme la première. « Les gens ne comprenaient pas pourquoi on donnait tant d'enseignements partout dans le monde. Kalou Rinpoché disait que, de toutes façons, c'était inévitable [...] c'est comme ça que ça doit se passer et c'est pour ça que nous avons de publications de vulgarisation des enseignements [...] en se répandant partout dans le monde, certains pourront garder le contact avec ce qu'il y a de plus profond [c'est comme cela que le *dharma*] va pouvoir passer à travers les âges » alors que le second avance que « le bouddhisme vient maintenant en Occident : il s'est adapté dans toutes les régions, à toutes les cultures ...nous, ce qu'on prend du bouddhisme ce

n'est pas le côté culturel [...] ce qu'on prend, c'est l'enseignement du Bouddha, son enseignement ésotérique, bien qu'il ait été préservé par les Tibétains il n'est pas tibétain : maintenant il y a un bouddhisme américain, avec ce qu'à fait Trungpa rinpoché, et il y a un bouddhisme à l'européenne, qui est très imprégné des fondations judéo-chrétiennes [...] le bouddhisme est universel : dès qu'il arrive dans un pays il prend les couleurs du pays...comme ce sont des valeurs universelles, l'amour, la sagesse, la connaissance, [le bouddhisme] n'a pas de couleur culturelle... et donc quand il passe d'une région du monde à une autre il perd sa couleur culturelle et il en prend une autre : quoi de plus différent qu'un moine de Thaïlande, qu'un moine japonais et qu'un moine tibétain ? malgré tout ils pratiquent la même tradition, car il n'y a jamais eu de schisme jusqu'à présent....donc c'est pareil : un moine français va pratiquer la même chose tout en ayant une culture et une mentalité occidentale... »

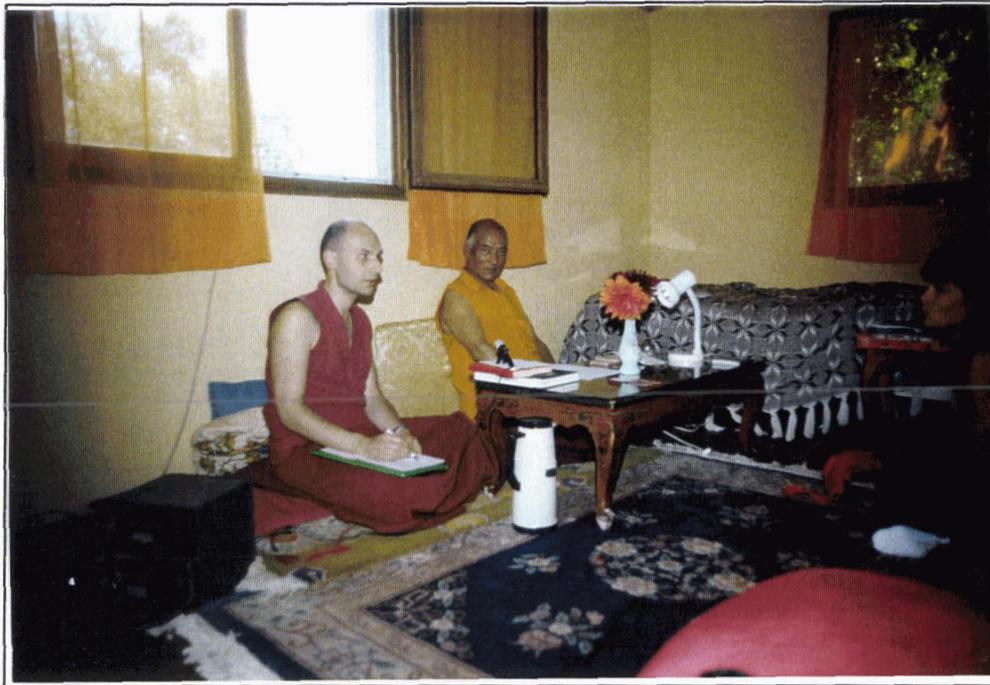
Dans le processus de recrutement, le prosélytisme des moines est cependant moins important que celui des adeptes laïcs. Certes, ils participent activement à la propagande, mais ils vont plus rarement au contact direct des gens à convertir, hors des centres tibétains. Leur action semble surtout importante dans le cadre de la socialisation des convertis, au sein du réseau religieux lui-même.

Du fait de leur statut, en effet, les moines français ont, comme leurs homologues tibétains, le droit (et le devoir) de mener des offices religieux, d'enseigner le *dharma* ainsi que de former des disciples. En réalité, certaines tâches supplémentaires leur sont plus particulièrement assignées. Bien souvent, ils restent encore confinés à des activités tout à fait « mondaines » : ils assistent des lamas de rang supérieur dans le déroulement des rituels, organisent leurs

déplacements, et ils sont souvent chargés de régler les questions d'ordre administratif, en collaboration avec les dirigeants des associations. Ceci n'est toutefois pas spécifique des lamas français, et tous les lamas tibétains, en Asie comme en Occident, ont le devoir de servir leurs propres maîtres. Mais déjà, des lamas français commencent à exercer de hautes responsabilités au sein du sangha tibétain en France. Certains ont même actuellement le contrôle total de leur propre centre.

Il est permis d'affirmer que la place qu'occupent les moines français dans le processus de la missionnarisation est fondamentale. Le bouddhisme ne pourrait se perpétuer sans la formation de « maîtres » choisis dans la population indigène des pays missionnarisés, capables de recevoir et de retransmettre l'enseignement religieux. Tous les adeptes n'accèdent cependant pas au statut de lama, en raison de la nécessité pour le *sangha* de conserver un substrat laïc apte à subvenir à ses besoins. Ce qui distingue véritablement les lamas français des lamas tibétains, c'est le rôle que les premiers jouent auprès des adeptes laïcs. L'apprentissage de la langue tibétaine faisant partie de leur formation religieuse, ils servent d'interprètes lorsque les lamas tibétains ne parlent ni français (ce qui est courant) ni anglais (ce qui l'est moins) (photographie n°19). Ce sont, en outre, des agents particulièrement actifs dans la propagation de leur religion

élective, et dans la recherche d'une reconnaissance institutionnelle de celle-ci en France.



Photographie n° 19 :

Un jeune lama français traduisant les propos d'un lama tibétain, lors d'une entrevue particulière avec une adepte laïque

Ce sont eux qui ont contribué à l'appropriation exclusive de lieux de cultes. De nombreux centres de méditation, aux États-Unis comme en France, étaient, à l'origine, des lieux de religiosité « ouverte », où se mélangeaient les techniques thérapeutiques les plus diverses (les « médecines douces », le yoga, l'alimentation macrobiotique...) et de multiples formes de religiosité orientales, combinées les unes avec les autres⁵⁵⁶.

⁵⁵⁶

H. Cox, *Op. cité*, p. 71

A mesure que ces lieux furent investis par les lamas tibétains, le bouddhisme y a progressivement supplanté les autres croyances et pratiques, et l'éclectisme religieux a laissé la place à une adhésion presque exclusive à cette religion : ce qu'avait déjà constaté H. Cox, il y a plus de vingt ans, sans chercher à l'expliquer⁵⁵⁷.

Ce sont eux, encore, qui s'attachent à distinguer le bouddhisme tibétain des « sectes ». L'hostilité envers les « nouvelles sectes » qui se manifeste depuis quelque temps dans les sociétés occidentales⁵⁵⁸, peut, en effet, au moins partiellement s'interpréter comme une réaction des Églises dirigée contre des « entreprises » concurrentes⁵⁵⁹. Les sectes sont la cible des médias et ont même fait l'objet, en France, de rapports parlementaires qui visent à les contrôler et à freiner leur développement⁵⁶⁰. Une telle situation est de nature à fragiliser la position des lamas au regard de la loi française. C'est pourquoi ceux-ci veulent éviter l'assimilation de leur religion à la catégorie des sectes, et cherchent à obtenir une reconnaissance institutionnelle de la part des administrations politiques et religieuses.

557

Id., pp. 177 - 180

558

R. Wuthnow, *op. cité*, p. 17

559

R. Starck & W. Bainbridge, *The future of religion*, *op. cité*, p. 418

560

BECKFORD (James, A.), LEVASSEUR (Martine) - « New Religious Movements in Western Europe » - BECKFORD (James, A.) (ed.) - *New Religious Movements ...op. cité*, pp. 45-48

Leurs efforts en ce domaine sont, d'ailleurs, couronnés de succès, en France comme à l'étranger, puisque depuis une trentaine d'années, les associations bouddhistes de toute l'Europe, mais aussi des Etats-Unis, ont pu se regrouper autour d'instances officiellement reconnues. L' *Union Bouddhiste de France*, fondée en 1986, (dont le président est, d'ailleurs, un adepte du bouddhisme tibétain), a ainsi obtenu de la part du gouvernement français trois postes administratifs pour le culte bouddhique, dont un siège d'administrateur au ministère des Affaires sociales et de l'Emploi ; un représentant du bouddhisme à la Caisse Mutuelle d'Assurance Maladie des Cultes ; et un poste d'administrateur à la Caisse d'Assurance Vieillesse des Cultes ; enfin, et surtout, la reconnaissance du statut de congrégation monastique pour certains monastères (*Dharma Cakra* et *Kundreul Ling* en Dordogne), ce qui leur permet de jouir des mêmes droits que toute autre communauté monastique⁵⁶¹. Toutes ces mesures vont naturellement dans le sens d'une institutionnalisation croissante du bouddhisme français.

⁵⁶¹

Cette liste ne serait pas complète sans la toute récente création d'une émission télévisée, dans la plage horaire officiellement destinée aux cultes de France (catholicisme, protestantisme, islam, judaïsme), destinée aux bouddhistes, présentées et commentées par des adeptes français

CONCLUSION

La diffusion du bouddhisme en France apparaît, au terme de cette recherche, comme un phénomène plus complexe qu'on ne le suppose généralement.

Les données recueillies suggèrent, tout d'abord, que ce phénomène ne peut être pleinement compris que si on le resitue dans le contexte général de l'histoire des relations entre l'Asie et l'Occident. L'implantation du bouddhisme comme religion missionnaire, en France, résulte en effet partiellement des changements idéologiques, sociaux et religieux qui ont affecté, dans le même temps, l'Asie et l'Occident, et qui ont profondément transformé la nature des relations que les civilisations qui s'y sont développées ont entretenues entre elles.

A la faveur de la laïcisation progressive de l'Occident et de la résurgence d'une pensée « magique » qui ont toutes deux contribué, chacune à leur manière, à façonner une image tout à fait idéalisée de l'Orient et de ses religions, les stéréotypes initialement dévalorisants sur lesquels reposait la représentation du bouddhisme se sont progressivement inversés. Le rôle des couches intellectuelles a été considérable à toutes les étapes de ce processus. L'apparition tardive, au sein des milieux « savants », d'une tradition

apologétique ainsi que le surprenant développement que celle-ci a connu, a incontestablement facilité la diffusion de thèmes et de pratiques issues des traditions religieuses orientales, ceux-ci ayant été systématiquement réinterprétés à travers le prisme déformant des idéologies et des doctrines dominantes. La coloration à la fois scientifique et ésotérique, rationaliste et romantique des interprétations occidentales du bouddhisme qui en a résulté constitue un phénomène tout à fait singulier dans l'histoire des religions orientales.

*

* *

Un second fait nous paraît clairement ressortir de nos analyses : c'est l'importance décisive de la propagande religieuse. Contrairement à l'idée que s'en faisaient les orientalistes jusqu'à une époque récente, le bouddhisme n'est pas simplement une religion contemplative. Comme les autres grandes religions universalistes, il a une dimension résolument missionnaire, ce qui lui a permis de se propager dans toute l'Asie, et d'être pratiqué par plus de 300 millions de personnes de par le monde. Cette dimension, qui est propre au bouddhisme *en général*, est dans le cas du bouddhisme tibétain en Occident, indissociable de l'activisme, voire du militantisme, des moines. L'efficacité du lamaïsme tibétain, en matière de propagande religieuse s'explique aussi par l'existence

d'une organisation de type bureaucratique, avec ses propres réseaux de recrutement et des lieux conditionnement bien implantés localement.

Nous nous sommes efforcé de montrer, par ailleurs, que le contexte social et politique de l'implantation du bouddhisme en France déterminait, en partie, l'usage social de cette religion⁵⁶². Dans le cas des populations originaires de Chine et d'Asie du sud-est, il est clair que la transplantation du bouddhisme résulte à la fois de processus migratoires et des stratégies identitaires mises en œuvre par les émigrés. Cette religion assumant un rôle de « clôture » ou de délimitation de frontières ethniques pour la communauté asiatique, la possibilité de sa diffusion à d'autres groupes sociaux reste très limitée.

La situation des moines tibétains est bien différente. Certes, la dimension identitaire n'est pas entièrement absente de leur démarche, car ils se sentent responsables de la survie de leur propre culture. Celle-ci se confondant, toutefois, dans leur esprit, avec le bouddhisme, le sentiment identitaire reste pour eux subordonné à ce qui constitue la seule raison de leur séjour en Occident, à savoir le devoir de propager le *dharma*.

⁵⁶²

OBADIA (Lionel) - « Bouddhisme et diaspora : rôles et effets du bouddhisme dans l'exil tibétain » - *Approches Asie*, n°15, novembre 1997 - pp. 151-167

Il faut reconnaître que les innovations pédagogiques des moines tibétains ont joué un rôle central dans le succès que rencontre actuellement cette religion. Il ne suffit pas que la doctrine bouddhiste apparaisse comme séduisante, encore faut-il qu'elle puisse être transmise, c'est à dire enseignée à tous. En France, et plus généralement, en Occident, les lamas tibétains ont su faire « feu de tout bois » en exploitant au maximum non seulement certaines *techniques* de propagande (« séduction » des adeptes, traduction en termes rationalistes des contenus religieux, mobilisation de désirs ou de fantasmes inconscients tels que la survie après la mort, ou l'obtention pouvoirs supra-normaux) mais aussi les *outils* pédagogiques qui étaient à leur disposition dans le pays d'accueil : médias audiovisuels, presse, édition, réseaux informatiques, etc.

*

* *

Une troisième conclusion nous semble pouvoir être tirée de l'analyse des faits : certaines caractéristiques de la religion bouddhique favorisent effectivement sa diffusion, mais ce ne sont nullement celles qui sont habituellement mises en avant par les apologistes ou par les théoriciens des « nouveaux mouvements religieux ».

On pourrait penser, *a priori*, (et c'était l'une de nos hypothèses initiales) que la configuration actuelle du champ religieux en France constitue un terrain favorable à l'implantation du bouddhisme tibétain.

La sécularisation, en restreignant l'emprise sociale du christianisme, a favorisé le pluralisme culturel, ce qui a pour conséquence un foisonnement de mouvements religieux. Le succès du bouddhisme en France ne peut, toutefois, s'expliquer par ce seul facteur car, comme le souligne P. Blanquart⁵⁶³, la cohabitation de plusieurs cultures et religions n'implique pas nécessairement l'apparition d'un syncrétisme⁵⁶⁴. En fait, les conversions aux religions asiatiques et le développement de syncrétismes néo-orientaux sont probablement à mettre en rapport avec la circulation généralisée des hommes, de leurs représentations et de leurs pratiques (y compris de leurs croyances et pratiques religieuses) qui accompagne la « mondialisation ».

Alors que la réappropriation et la réinterprétation des notions et des pratiques bouddhistes en Occident pourrait laisser supposer que le champ religieux constitue un « marché » où leurs consommateurs individuels sont libres de s'approvisionner en « biens de salut », les données recueillies montrent que ce sont au contraire les mouvements religieux eux-mêmes qui, grâce à leur activisme, parviennent à convaincre leur « clientèle » religieuse de consommer les « biens » qu'ils proposent.

⁵⁶³« Le religieux : un nouvel enjeu stratégique » - *Op. cité*⁵⁶⁴*Op. cité*

Selon de nombreux sociologues, les mouvements religieux « modernes » sont caractérisés, par le glissement du *collectif* vers l'*individuel*, par l'apparition de « nouvelles formes de religiosité » fondées sur la recherche de l'épanouissement personnel, et par l'absence ou le rejet du contrôle institutionnel dans les diverses manifestations de la religiosité⁵⁶⁵. Conformément à cette ligne interprétative, il est courant d'expliquer la propagation du bouddhisme en Occident par son « individualisme », qui serait en harmonie avec la sensibilité religieuse « moderne ».

Le caractère foncièrement « bureaucratique » du bouddhisme tibétain nous interdit d'entériner une telle interprétation d'autant plus que l'individualisme bouddhique n'est absolument pas assimilable à l'idéologie individualiste, telle qu'elle s'est développée dans nos sociétés libérales. Bien au contraire, comme le suggère Louis Dumont, le bouddhisme suppose une *communalisation*, puisque le relais de la communauté confessionnelle ou de l'Eglise (dans l'acception wébérienne du terme) est indispensable à la réalisation du salut. L'individualisme bouddhique est donc absolument étranger à toute idée de « rupture » entre l'acteur et les institutions sociales.

⁵⁶⁵ Cf. HOURMANT (Louis) - « Une religion orientée à l'action efficace dans le monde » - in : HERVIEU-LEGER (Danièle), CHAMPION (Françoise) eds - *De l'émotion en religion* - Paris : Le centurion, 1990, pp. 80-119

Tout en ayant servi la propagande des lamas, la confusion entre l'individualisme bouddhique et l'individualisme religieux « moderne » masque les raisons véritables du succès de cette propagande, car, en réalité, c'est moins le caractère individuel du salut prôné par le bouddhisme que sa réinterprétation à travers le prisme déformant de l'idéologie moderniste qui contribue à faciliter l'adhésion des Français à cette religion.

Ce qu'en revanche, on peut aisément admettre, c'est que la fragilisation psychologique résultant de la mutation sociale que nous sommes en train de vivre favorise la diffusion tant du bouddhisme que des « nouveaux mouvements religieux ». Dans le « chaos », qui caractérise, selon G. Balandier, la « modernité » occidentale, surgit en effet le problème de l'absurdité du monde et de la vie individuelle, qui ne font plus « sens » pour l'acteur social, en raison de l'effritement des systèmes de références historiquement fixées que sont les doctrines religieuses.

La religion continue d'avoir, dans une telle situation, son pouvoir d'attraction pour la simple et bonne raison qu'elle « répond » de manière cohérente (mais pas nécessairement « rationnelle ») à la question du « sens » et

qu'elle permet de réduire l'angoisse existentielle⁵⁶⁶. Comme le souligne C. Lévi-strauss, entre la cohérence et la chaos, les hommes choisissent toujours la cohérence⁵⁶⁷. C'est à ce niveau qu'intervient ce qui fait la spécificité du bouddhisme.

Loin de séduire à une simple technique thérapeutique ou à une « philosophie », cette religion offre une véritable « vision du monde ». Ce qui la différencie globalement des autres formes de religion, c'est que sa doctrine n'implique pas de rejeter les anciennes convictions, mais permet de les réinterpréter et de leur redonner une cohérence, ce qui contribue à réconcilier le sujet individuel avec son univers de référence et avec son environnement social. L'adhésion au bouddhisme tibétain ne procède donc pas d'un « bricolage » ; elle autorise au contraire, lorsque les conditions s'y prêtent, la reconstruction d'un système de référence qui fait sens pour la communauté croyante dans son ensemble et pour les sujets individuels en particulier.

Ainsi, comme le souligne R. Boudon, le changement des représentations ou des convictions ne doit pas être systématiquement pensé en termes d'« abandon » : il peut très bien s'accomplir sous la forme d'un remplacement

⁵⁶⁶

E. Durkheim, *Les formes élémentaires...* op. cité, p. 302 ; C. Geertz, *op. cité*, pp. 32, 33 & 61

⁵⁶⁷

Anthropologie structurale... op. cité, p. 199

progressif des représentations antérieures, dès lors qu'une « théorie alternative » s'avère plus crédible ou plus légitime que celles auxquelles adhéraient préalablement le sujet⁵⁶⁸, et c'est ce qu'illustrent, nous semble-t-il, certains récits de conversion au bouddhisme tibétain que nous avons recueillis. On peut donc penser, avec C. Geertz, que « les individus sont prêts à abandonner d'anciennes explications, mais pas à rester sans explications »⁵⁶⁹. Encore, convient-il de préciser que ce « sens », ces « théories » ou « explications » s'imposent aux sujets individuels par l'intermédiaire de processus fondamentalement sociaux.

*
* *

Le quatrième point que nous voudrions souligner se présente, non pas tant sous la forme d'une conclusion que sous celle d'une interrogation : quelle est la signification sociologique de la conversion à une religion institutionnelle comme le bouddhisme tibétain, dans le contexte d'une société occidentale « moderne » ?

Le problème qui se trouve actuellement au centre du débat entre les sociologues des religions est le suivant : l'adhésion aux nouveaux mouvements religieux, et, par extension, aux religions orientales, (voire même aux

⁵⁶⁸

Op. cité, p. 106

⁵⁶⁹

Op. cité, p. 35

mouvements charismatiques au sein des Eglises historiques) doit-elle être considérée comme un « retour » à des formes de religiosité « traditionnelles », auquel cas elle constituerait un « réflexe anti-moderne » (une « réponse à la crise de la modernité » suggère F. Laplantine), ou, au contraire, comme une forme « moderne » de la religiosité⁵⁷⁰ ?

Nous avons vu que sous des aspects apparemment « modernes » qui le rapprochent des nouveaux mouvements religieux, le bouddhisme tibétain a tout d'une institution religieuse. Dans la terminologie de la sociologie des religions, il constitue donc une forme « traditionnelle » de la religion.

On peut dès lors s'interroger sur la pertinence de l'opposition entre « tradition » et « modernité » : comment comprendre qu'une religion « traditionnelle » comme le bouddhisme tibétain, ait réussi à s'implanter dans une société « moderne » : c'est même une Eglise qui parvient à dans un contexte où le rejet des institutions prédomine ? Dans une optique différente, mais complémentaire, les sociologues, séduits par l'idée du modernisme, estiment que les formes « modernes » de la religiosité sont actuellement plus consistantes que ses formes traditionnelles, parce que mieux adaptées au contexte social global.

⁵⁷⁰

Cf. D. Hervieu-léger, *La religion pour mémoire*, p. 138

Le premières seraient caractérisées, par un haut degré d'autonomie de l'acteur social, libéré, en quelque sorte, des contraintes sociales que lui imposaient la tradition ou les institutions religieuses, avec lesquelles il entretient un rapport distancié. A l'inverse, les secondes seraient caractérisées par la contrainte, par la soumission à des dogmes, et par la « foi du charbonnier ».

A l'autonomie de l'acteur social s'ajouterait une « subjectivisation » qui peut être considérée comme le trait le plus distinctif d'une conception « moderne » de la religiosité.

L'adhésion religieuse est alors logiquement incompatible avec la distanciation intellectuelle que cette « subjectivisation » suppose ainsi qu'avec l'engagement socio-religieux, qui est, pour sa part, de l'ordre de la *pratique* et non plus du ressort de l'intellectuel.

Or, tout se passe néanmoins comme si ce trait, qui ressortit *d'abord* à une distanciation *intellectuelle*, avait été assimilée à une distanciation *sociale* (hâtivement généralisée), renvoyant, quant à elle, à une supposée déliquescence des manifestations à la fois de l'adhésion et de l'engagement religieux.

Le phénomène est, certes, manifeste, et ses causes sont multiples : elles ne renvoient pas de manière systématique au paradigme moderniste⁵⁷¹. Mais en ayant opté pour l'hypothèse d'une « distanciation », corrélative d'une « décomposition » des formes de la religiosité, les sociologues des religions ont-ils fait le bon choix ? Les relations sociales, qui président à la genèse et à la retransmission des formes, institutionnelles ou non, de la religion, ne seraient plus envisagées comme des conditions *nécessaires* et *suffisantes* de la vie religieuse, en vertu de l'autonomie du sujet individuel, les comportements de ce dernier étant désormais déterminés par une logique purement pragmatique ou instrumentale, cependant que son expérience intérieure serait dominées par l'émotion :

« ...à la limite » affirme R. Lemieux « il n'est de curiosité ni d'adhésion religieuse aujourd'hui que s'il y a cette expérience. On pourrait dire : dans cette perspective, il n'y a de religion qu'initiatique, basée sur un événement sensible ou une émotion ressentie et rejointe en vue d'une expérience de ce genre »⁵⁷²

Certains auteurs affirment que le divorce entre les acteurs sociaux et les institutions, au premier rang desquelles se situe la religion, est maintenant

⁵⁷¹

Nous renvoyons le lecteur à l'œuvre de Norbert Elias, qui considère, indépendamment de tout postulat moderniste, que l'histoire de l'Occident est marquée par ce qu'il appelle un « processus de civilisation », qui aurait progressivement favorisé une distanciation *d'ordre intellectuel* de l'homme par rapport à la nature et à son environnement social. Cf. ELIAS (Norbert) - *Engagement et distanciation* - Paris : Fayard, 1983 - 258p.

⁵⁷²

R. Lemieux & al. - « De la modernité des croyances... » *op. cité*, p.98

consommé, ce qui aurait pour effet d'augmenter la marge de décision de l'acteur social et d'affaiblir la capacité de mobilisation des Eglises instituées. Selon D. Hervieu-Léger, par exemple, il semble qu'actuellement, « accepter une croyance n'est plus adopter l'institution sociale qui la porte »⁵⁷³.

Le cas du bouddhisme tibétain paraît cependant avoir valeur de contre-exemple. La forme très particulière que revêt le bouddhisme dans l'imaginaire occidental fait apparaître en pleine lumière ce que nous appellerions volontiers le « paradoxe de la modernité » : le bouddhisme tibétain suscite « l'engagement », c'est à dire une participation « pleine » qui prend la forme d'une conversion et d'une intégration au groupe confessionnel, tout en prônant la « distanciation », en encourageant le sujet à considérer de manière critique sa propre pratique religieuse et son implication dans un groupe confessionnel.

Il faut sans doute en conclure que, quel que soit le degré d'intellectualisation qui caractérise son adhésion et sa pratique religieuse, l'acteur social peut, encore et toujours, être assujéti à des processus sociaux non conscients : la mobilisation religieuse d'adeptes français par les moines tibétains est un exemple très significatif de la permanence des déterminations inconscientes du comportement de tout sujet social. Le champ religieux, loin

⁵⁷³

La religion pour mémoire, op. cité, p. 249

d'être un simple espace de « libre service » pour un acteur supposé rationnel, reste une scène où se joue l'ensemble des stratégies de mobilisation qui opposent, dans un « marché » concurrentiel, les différentes « entreprises » de salut. Les enjeux sociaux et symboliques de cette « guerre des dieux » selon l'expression de M. Weber, transcendent la condition humaine et restent par conséquent, presque toujours inaperçus de la part des sujets individuels.

Les processus d'accommodation recherchés par les religieux tibétains, à de nouvelles conditions sociales et culturelles (qu'on retrouve du reste dans d'autres grandes religions, notamment dans le christianisme⁵⁷⁴) suggère que l'opposition entre « modernité » et « tradition » perd de sa pertinence dans le champ religieux. Ces processus missionnaires et pastoraux caractérisent les religions universelles : seul change le contexte qui va favoriser ou restreindre leur capacité de mobilisation sociale, et donc, leur mouvement d'expansion.

*
* *

Nous voudrions conclure cette réflexion par une question qui, avouons-le, n'a pas tant une portée théorique qu'une signification personnelle, dans la

⁵⁷⁴

Les « nouveaux charismatiques », l'usage de méthodes de prédication centrées sur l'individu, le recours à des techniques modernes et aux médias pour la propagande religieuse font effectivement partie des nouvelles stratégies de mobilisation religieuse, prônées et développées par un christianisme qui se veut résolument « moderne » Cf. P. Blanquart, D. Hervieu-Leger G. Zizola, C-F Jullien ; CLEVENOT (Michel) ed - *L'état des religions dans le monde - op. cité.*

mesure où elle est restée constamment présente à notre esprit tout au long d'une recherche qui a duré près de 7 ans : quel est l'avenir du bouddhisme tibétain en France ?

Certains faits, comme la constitution de groupes de fidèles, la reconnaissance officielle de lieux de culte et la qualification de moines formés selon la plus pure orthodoxie, semblent indiquer que cette religion s'oriente vers une institutionnalisation réussie de sa présence en France. Selon N. Smart⁵⁷⁵, c'est du degré d'« indigénisation » du bouddhisme que dépendront la survie et le développement de cette religion en Occident. Certains, comme J. Snelling, estiment que le bouddhisme va se « séculariser », à la manière du christianisme : le caractère monastique du bouddhisme occidental est, selon cet auteur, voué à disparaître et le déclin du contrôle qu'exercent les moines amènera le bouddhisme à revêtir les traits des nouveaux mouvements religieux actuels⁵⁷⁶. Bien qu'il rejette l'idée d'une disparition des structures monastiques, soulignant, au contraire, que celles-ci ont été transposées avec « succès »⁵⁷⁷, D. Gira postule, pour sa part, que les transformations qui affecteront le bouddhisme tibétain

⁵⁷⁵

Op. cité, p. 46

⁵⁷⁶

Op. cité, p. 267

⁵⁷⁷

D. Gira - *Comprendre le bouddhisme*, *op. cité*, pp. 193 - 194

seront suscitées par les laïcs⁵⁷⁸. Les moines tibétains savent cependant qu'à trop s'acculturer, leur religion courrait le risque de se « dissoudre » définitivement dans le champ religieux occidental, et d'y perdre sa spécificité.

Le débat interne au bouddhisme français se partage, en conséquence, entre deux tendances contraires : en premier lieu, une volonté d'adaptation, qui participe de l'accommodation de cette religion à de nouvelles conditions d'existence, et qui s'exprime à travers la traduction en français des textes sacrés, l'adaptation des pratiques et des enseignements au public occidental, etc. En second lieu, la fidélité à l'orthodoxie, qui se manifeste par le maintien de certains principes intangibles, tels que la gradualité de l'accès aux « biens de salut », le respect du « canon » tibétain et l'apprentissage de la langue tibétaine, ou encore, l'observance des pratiques et des formes rituelles.

Il reste à savoir si cet équilibre précaire persistera. On peut penser que les changements qui apparaîtront dans le bouddhisme tibétain dépendront principalement des transformations du champ religieux dans le contexte de la société française. C'est de la configuration du champ religieux et de la place qu'y occupera le bouddhisme tibétain que dépendent les chances de ce dernier de s'inscrire durablement dans le paysage religieux français.

⁵⁷⁸

Id, « Les bouddhistes Français », *op. cit.*, *passim*

Le bouddhisme tibétain a réussi la gageure de se situer, dans le champ religieux, à la fois du côté des nouveaux mouvements religieux, pour les adeptes et quelquefois le grand public, et du côté des grandes religions pour l'administration française et les autres religions. De toute évidence, le bouddhisme tibétain bénéficie, sur ce point, de l'appui de religieux et d'intellectuels chrétiens, ceux-là mêmes qui cherchaient, il y a maintenant près de huit siècles, à évangéliser les populations « barbares » de l'Asie. Le « dialogue interreligieux » prôné, il y a plus de trois siècles, par Postel, s'est développé en raison sans doute de la solidarité teintée d'oecuménisme, que manifestent les grandes religions pour mobiliser des laïcs qui sont de moins en moins attirés par elles⁵⁷⁹.

Certes, les théologiens n'ignorent pas que le bouddhisme, sous sa forme tibétaine, participe pleinement de l'essor de nouvelles formes de la religiosité, consécutif à l'affaiblissement de l'Eglise chrétienne⁵⁸⁰. La concurrence que pourrait représenter l'activisme des religieux tibétains n'est toutefois pas pleinement reconnue. Les relations que les religieux chrétiens entretiennent avec leurs homologues tibétains semblent, au contraire, avoir contribué à renforcer

579

P. Berger - *La religion dans la conscience moderne* - op.cité, passim

580

AMILON (Maximilien) - « Des moines et des moines » - *Etudes*, n°3806, juin 1994 - p. 804

les premiers dans leur propre foi, et peut être faut-il y voir une des raisons de la tolérance qu'ils manifestent à l'égard des bouddhistes⁵⁸¹.

Malgré tout, si le bouddhisme tibétain a réussi son implantation en France, il reste une religion marginale, qui bénéficie davantage d'un succès d'estime que d'un véritable engouement de la part des Français. En définitive, s'il est encore trop tôt pour affirmer quoi que ce soit sur l'avenir de cette religion en France, il apparaît, à la lumière des données recueillies sur le terrain, que trente ans après son introduction sur le sol français, le bouddhisme tibétain n'a pas encore une légitimité et un poids social suffisants pour accéder au statut d'une institution ecclésiastique capable de créer ses propres paroisses (au sens strict du terme).

⁵⁸¹D. Gira - *Les bouddhistes français* - Op. cité

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ACQUAVIVA (Sabino), PACE (Enzo) - *La sociologie des religions* - Paris : le Cerf, 1994 - 202p.
- AFFERGAN (Francis) - *Exotisme et altérité* - Paris : P.U.F, 1987 - 295p.
- AMILON (Maximilien) - « Des moines et des moines » - *Etudes*, n°3806, juin 1994 - pp.797 - 806
- ASAD (Talal) - « Anthropological Conceptions of Religion : reflections on Geertz » - *Man*, 18, 1986 - p. 237 - 259
- Aspects du Bouddhisme Lao - *Bulletin des amis du royaume Lao* : Vientiane, vol 9,1er semestre 1973 - 200p.
- AUGE (Marc) - *Le sens des autres, actualité de l'anthropologie* - Paris : Fayard, 1994 - 199p.
- AVEDON (John, F) - *Entretiens avec le Dalaï-Lama* - Peymeinade : ed Dharma, 1982 -98p.
- BALANDIER (Georges) - « Regard anthropologique sur la modernité et la post-modernité » - in : LAPLANTINE (F), MARTIN, (J.B), éd. - *Corps, religion, société* - Lyon : Presses Universitaires de Lyon ,1991- pp115-123
- BALANDIER (Georges) - « Tradition, conformité, historicité » - pp. 15 - 37, in : *L' Autre et l'ailleurs, hommage à Roger Bastide* - s.l : Berger - Levrault, 1976 - 511p.
- BALANDIER (Georges) - *Afrique ambiguë* - Paris : Plon, 1957 - 313p.
- BALANDIER (Georges) - *Le désordre, éloge du mouvement* -Paris : Fayard, 1988 - 252p.
- BALANDIER (Georges) - *Le détour, pouvoir et modernité* - Paris : Fayard, 1985 - 266p.
- Bardo-Thödol, le livre tibétain des morts* -Paris : Albin michel, 1981-220 p.
- BAREAU (André) - « Le Parinirvana du buddha et la naissance de la religion bouddhique » - Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, LXI, 1974 - pp 275-299
- BAREAU (André) -« Le Bouddhisme indien »- in : *Histoire des religions* - Paris : Gallimard, 1970 - pp1146-1215 (encyclopédie de la pléiade)
- BAREAU (André) -*En suivant Bouddha* -Paris : Philippe Lebaud, 1985 -307p.
- BAREL (Yves) -*La société du vide* -Paris : Seuil, 1984 -267p.
- BARTHES (Roland) - *L'aventure sémiologique* - Paris : Seuil, 1985 - 358p.
- BARTHOLD (V.V) - *La découverte de l'Asie* - Paris : Payot, 1947 - 367p.
- BASTIDE (Roger) - *Anthropologie appliquée* - Paris : Payot, 1971 - 244p.

- BASTIDE (Roger) - *Le prochain et le lointain* - Paris : Cujas, 1970 - 301p
- BAUBEROT (Jean) - « La sécularisation » - in : *Le grand Atlas des religions* - Paris, Encyclopaedia Universalis : 1988 - pp 16-17
- BAUBEROT (Jean) - « Religion et modernité : laïcité et sécularisation dans la crise de la modernité en Europe » - *Cahiers Français*, 273, oct-déc. 1995 - pp. 25 - 31
- BAUDRILLARD (Jean) - *L'échange symbolique et la mort* - Paris : Gallimard, 1976 -347p.
- BECHERT (Heinz) - « Le bouddhisme dans le monde moderne : le renouveau du bouddhisme à l'Est et à l'Ouest » - in : BECHERT (Heinz), GOMBRICH (Richard) (eds) - *Le monde du bouddhisme* - Paris : Bordas, 1984 - pp 265-277.
- BECHERT (Heinz), GOMBRICH (Richard) (eds) - *Le monde du bouddhisme* - Paris : Bordas, 1984 - 277p.
- BECKFORD (James, A.) (ed.) - *New Religious Movements and rapid Social Change* - Beverly Hills : Sage / Unesco, 1986 - 247 p.
- BECKFORD (James, A.), LEVASSEUR (Martine) - "New Religious Movements in Western Europe" - in : BECKFORD (James, A.) (ed.) - *New Religious Movements* . pp. 45-53
- BERGER (Peter) - *La rumeur de Dieu, signes actuels du surnaturel* - Paris : Le Centurion, 1972 - 153p.
- BERGER (Peter) - *La religion dans la conscience moderne* - Paris : Le Centurion, 1971 - 287p.
- BERGER (Peter, L) - *Affrontés à la modernité* - Paris : ed du Centurion, 1980 -271p.
- BERNARD-MAITRE (Henri) - « La découverte spirituelle de l'Extrême Asie par l'humanisme européen » - *France-Asie*, X, 100, septembre 1954 - pp1141-1153
- BIGANDET (P.Right, Rev.) - *The Life or Legend of Gautama, the Buddha of the Burmese with annotations*, 4^{ème} édition - London : Kegan Paul, Trench, Trübner & Co, 1914-326p (première édition : 1858)
- BLANQUART (Paul) - « Le religieux : un nouvel enjeu stratégique » - in : CLEVENOT (Michel) ed - *L' état des religions dans le monde* - 1987 -pp13-21
- BLOFELD (John) - *Le Bouddhisme tantrique du Tibet*, seconde édition -Paris : Seuil, 1976 - 310 p.
- BOISSELIER (Jean) - *La sagesse du Bouddha* - Paris : Gallimard, 1993 - 192p.
- Bouddhistes en France - *Migrations et Pastorale*, 215, juin 1990 - 50p
- Bouddhistes, exil et traditions - *Migrations et Pastorale*, 198, mars-avril 1988 - 42p

BOUDON (Raymond) - « Durkheim et Weber : convergences de méthode » - in : HIRSCHHORN (Monique), COENEN-HUTHER (Jacques) (eds) - *Durkheim et Weber, vers la fin des malentendus ?* - pp.99 - 122

BOUILLIER (V.) TOFFIN (G) (eds) - *Prêtrise, pouvoirs et autorité en Himalaya* - Paris : éditions de l'EHESS, 1989 - 238p.

BOURDIEU (P), CHAMBOREDON (P), PASSERON (J-C) - *Le métier de sociologue* - Paris, Mouton-Bordas : 1968 - 368 p.

BOURDIEU (Pierre) - *Ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques* - Paris : Fayard, 1982 - 271p.

BOURDIEU (Pierre) - *Le sens pratique* - Paris : ed de Minuit, 1981 - 474 p.

BOURDIEU (Pierre) - « Genèse et structure du champ religieux »- *Revue Française de Sociologie* -XII, 3, 1971-pp. 295-334

BOYER (Pascal) - « Tradition et vérité » - *L'homme*, 97-98, janvier-juin 1986, XXVI (1-2) - pp. 309-329

BUNNAG (Jane)-*Buddhist monk, Buddhist layman, a study of urban monastic organisation in central Thailand*- Cambridge : Cambridge University Press, 1973-219p.

CAILLOIS (Roger) - *L'homme et le sacré* - Paris : Gallimard, 1950 - 246p.

CAMPICHE (Roland) - « Individualisation du croire et recomposition de la religion » - *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n°81, mars 1993 - pp 117-131.

CARRIER (Hervé), PIN (Emile) - *Essais de sociologie religieuse* -Paris : SPES, 1967 - 593p.

CARRIERE (Jean-Claude), DALAI-LAMA - *La force du bouddhisme* - Paris : Laffont, 1994 - 250p.

CARRITHERS (John) - « Ils seront les seigneurs de cette île : le bouddhisme au Sri Lanka » - BECHERT (Heinz), GOMBRICH (Richard) (eds) - *Le monde du bouddhisme* pp. 125 - 145

CARTIER (Jean-Pierre et Rachel) - *Prophètes d'aujourd'hui* - Paris : Albin michel, 1987 - 337p.

CASTRO (Josué de) - « Un dialogue entre civilisations : la Chine et l'Occident » - in : *L'autre et l'ailleurs*, hommage à Roger Bastide - s.l : Berger-levrault, 1976 - pp 355-362

CHALMERS (Alan) - *Qu'est ce que la science ?* - Paris : éd. La Découverte, 1987 - 237p.

CHAMPION (F) - « Nouveaux mouvement religieux et nouvelles religiosités msyctiques-ésotériques » - *Cahiers Français*, 273, oct-déc. 1995 - pp. 13 - 18

CHAMPION (Françoise) - « La croyance en l'alliance de la science et de la religion dans les nouveaux courants mystiques et ésotériques » - *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 82, avril-juin 1993 - pp 205-222

CHAMPION (Françoise) - « Religieux flottant, éclectismes et syncrétismes » - DELUMEAU (Jean) (ed) - *Le fait religieux* - Paris : Fayard, 1994 - pp 741-772

CHARAUDEAU (Patrick) - *Eléments de sémiolinguistique : théorie et pratique* - Paris : Hachette, 1983 - 176p.

CHESNEAUX (Jean) - *L'Asie orientale aux XIXème et XXème siècles*, seconde édition - Paris, P.U.F : 1973 (1966 pour la première édition) - 383p.

CHORON-BAIX (Catherine) - *Bouddhisme et migration : la reconstitution d'une paroisse bouddhiste Lao en banlieue parisienne* - Paris : Ministère de la culture, conseil du patrimoine ethnologique, janvier 1986 -171p.

CHORON-BAIX (Catherine) - « De forêts en banlieues, la transplantation du Bouddhisme Lao en France » - *Archives de Sciences Sociales des Religions* -73, janvier, mars, 1991 -pp17-33.

CLEVENOT (Michel) ed - *L'état des religions dans le monde* -Paris : ed La Découverte ed du Cerf, 1987-640p

COEDES (Georges) - *Les états hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, seconde édition - Paris : De Boccard, 1989 - 494p.

CONDOMINAS (Georges) - « Notes sur le Bouddhisme populaire en milieu rural Lao » (I) - *Archives de Sociologie des Religions* , n° 25, 1968- pp81-110

CONDOMINAS (Georges) - « Notes sur le Bouddhisme populaire en milieu rural Lao » (II) - *Archives de Sociologie des Religions* , n°26, 1968 - pp111-150

CONZE (Edward) - *Le bouddhisme* - Paris : Payot, 1951 - 262p.

COOMARASWAMY (A, K), HORNER (I, B) (eds) - *La pensée de Gotama, le Bouddha* - Puisseaux : Pradès, 1987 - 308p (1ère édition New York : Corêa & Cie, 1949)

COOMARASWAMY (Ananda, K) - *Hindouisme et bouddhisme* - Paris : Gallimard, 1949 - 187p.

CORNU (Philippe) - « Aperçu du bouddhisme tibétain » - pp 65 - 78, - in : *Tibet, l'envers du décor* - Genève : Olizane, 1993 - 335 p

COX (Harvey) - *L'appel de l'Orient* - Paris : Seuil, 1979 - 215p.

CUISENIER (Jean) - *Ethnologie de l'Europe* - Paris, P.U.F : 1991 - 127p.

DAGPO RIMPOCHE - « Le Bouddhisme en Occident » - *Question de* , 61,1988 -pp 5-9

DALAI-LAMA - *Enseignements essentiels* - Paris : Albin Michel, 1976 -188 p.

DALAI-LAMA, GARDNER (Howard), GOLEMAN (Daniel) & al. - *EspritScience, dialogue Orient - Occident* - Vernègues : Claire Lumière, 1993 - 180p.

DALAI-LAMA, OUKI (Fabien) - *La vie est à nous* - Paris : Albin Michel, 1996 - 249 p.

DAUNAIS (Jean-Pierre) - «L'entretien non directif» - in : GAUTHIER (Benoît) (ed) - *Recherche sociale*, seconde édition - Sainte - Foy : Presses Universitaires du Québec, 1992 - pp.271 - 293

DAVID-NEEL (Alexandra) - *Initiations lamaïques* - Paris : Adyar, 1930-244p

DAVID-NEEL (Alexandra) - *Le bouddhisme, ses doctrines, ses méthodes*, 4ème édition -Paris : Plon, 1936 - 210p

DAVID-NEEL (Alexandra) - *Mystiques et magiciens du Tibet* - Paris : Plon, 1929 -307p.

DAVID-NEEL (Alexandra) -*Voyage d'une parisienne à Lhassa* - Paris : Plon, 1927 -380p

DE BERVAL (Henri) ed. - *Présence du bouddhisme* - Paris : Gallimard, 1986 (1959 pour la première édition)- 806p

DECONCHY (Jean-Pierre) - *Psychologie sociale, croyances et idéologies* - Paris : Méridiens Klincksieck, 1989 - 249 p.

DELANNOY (Denise) - « La vie monastique au Tibet » - DE BERVAL (René) ed. - *Présence du bouddhisme* pp 223-241.

DERICQUEBOURG (Régis) - « On ne croit jamais seul » - *Sciences Humaines*, n° 24, déc. - 1994 - pp. 24 - 26

DESJARDINS (Arnaud) - *Le message des Tibétains : le vrai visage du tantrisme* - Paris : La Table Ronde, 1966 - 223p.

DESROCHE (Henri) - *Sociologies religieuses* - Paris : P.U.F , 1968 - 220p.

Dictionnaire de la sagesse orientale - Paris : Laffont, 1989 - 752p.

Dictionnaire du bouddhisme - Monaco : éd. du Rocher, 1991 - 596p.

DIGNEFFE (Françoise) - « De l'individuel au social : l'approche biographique » - in : ALBARELLO (Luc) & al. - *Pratiques et méthodes de recherche en sciences sociales* - Paris : Armand Colin, 1995 - pp.145 - 173

DOLLFUS (Pascale) - « Le lama de campagne au Ladakh » - in : « Prêtrise, pouvoirs et autorité en Himalaya » - *Purusârtha*, vol 12, 1989 - pp 147 - 163.

DONEGANI (Jean-Marie) - « Religion et politique : de la séparation des instances à l'unité de l'individu » - *Cahiers Français*, 273, oct-déc. 1995 - pp. 32-39

DONNET (Pierre-antoine) -*Tibet, mort ou vif*- Paris : Gallimard, 1990 - 356p

DREGE (Jean-Pierre) - *Marco polo et la route de la soie* - Paris : Gallimard, 1989 - 191p.

DROIT (Roger-Pol) - « Les philosophes d'hier face au bouddhisme » - in : *Le grand Atlas des religions* - Paris, Encyclopaedia Universalis : 1988 - pp. 60-62

DUMONT (Louis) - *Essais sur l' individualisme : une perspective anthropologique sur l' idéologie moderne* - Paris : Seuil, 1983-305 p.

DUMONT (Louis) - *La civilisation indienne et nous* -Paris : Armand Colin, 1964 - 115p (cahiers des Annales n°23).

DURKHEIM (Emile) - *Le suicide*, cinquième édition - Paris, P.U.F : 1990 - 463p (1930 pour la première édition)

DURKHEIM (Émile) - *Les formes élémentaires de la vie religieuse* - Paris : P.U.F, 1968-647p.

ELIAS (Norbert) - *Engagement et distanciation* - Paris : Fayard, 1983 - 258p.

Enquête : « Max Weber », juin 1992, Cahiers du CERCOCOM n°7 - 231p.

ERACLE (Jean) - *Paroles du Bouddha, tirées de la tradition primitive* - Paris : Seuil, 1991-246 p.

ERNST (Marie - Claude) - *Sectes et cultes aux Etats - Unis, dans les années soixante - dix* - Paris : Publisud, 1991 - 125p.

ETIENNE (B) et LIOGIER (R.) - *Etre bouddhiste en France aujourd'hui* - Paris : Albin michel, 1997 - 236p.

EVANS-PRITCHARD (Edward, E) - « La religion et les anthropologues » - in : EVANS-PRITCHARD (Edward, E) -*Les anthropologues face à l'histoire et à la religion* -Paris : P.U.F, 1974 - pp29-48.

EVANS-WENTZ (W, Y) - *Le livre tibétain de la grande libération*, seconde édition - Paris : Adyar, 1991-320p.

FAIVRE (Antoine) - *L'ésotérisme* - Paris : P.U.F, 1992 - 127 p.

FIELDS (Rick) - *Taking Refuge in L.A. Life in a Vietnamese Buddhist Temple* - s.l. : Aperture foundation Inc., 1987 -106 p.

FILLIOZAT (Jean) - « Asoka et l'expansion bouddhique » - in : BERVAL (René de) (ed.) - *Présence du bouddhisme* - pp 267 - 277

FILLIOZAT (Jean) - « Les étapes des études bouddhiques » - in : BERVAL (René de) (ed)- *Présence du bouddhisme* - pp 369-379

FOREST (Alain) - « Principes, fondements et aspects de l'action des missionnaires français au Siam dans la seconde moitié du 17^{ème} siècle » - in : FOREST (Alain), TSUBOI (Yoshiharu) (éds.) - *Catholicisme et sociétés asiatiques* - pp 105-132.

FOREST (Alain), ISHIZAWA (Yoshiaki), VANDERMERRSCH (Léon) (eds.) - *Cultes populaires et sociétés asiatiques* - Paris : L'harmattan, 1991 - 266p

FOREST (Alain), KATO (Eiichi), VANDERMEERSCH (Léon) (eds) - *Bouddhismes et sociétés asiatiques : clergés, sociétés et pouvoirs* - Paris : L'harmattan, 1990 - 206p.

FOREST (Alain), TSUBOI (Yoshiharu) (eds)- *Catholicisme et sociétés asiatiques* - Paris : L'harmattan, 1988 - 271p.

FRITSCH (Jean-Pierre) - « *La Zwischenbetrachtung*, un espace théorique intermédiaire » - in : *Enquête* : « Max Weber » - pp. 173-196

GABAUDE (Louis) - « Rejet et accueil de l'Occident » - *Bulletin de l'EFEO*, tome LXI, 1978 - pp. 403 - 420

GALLAND (Marie) - *La vie du Bouddha et les doctrines bouddhiques* - Paris : Maisonneuve, 1931 - 220p.

GEERTZ (Clifford) - « La religion comme système culturel » -in : *Essais d'anthropologie religieuse*, seconde édition - Paris : Gallimard , 1972 - pp19-66

GERMAIN - THOMAS (Olivier) - *Bouddha, terre ouverte* - Paris : Albin Michel, 1993 - 164p.

GERNET (Jacques) - « Problèmes d'acclimatation du christianisme dans la Chine du 17^{ème} siècle » - Forest (Alain), Tsuboi (Yoshiharu) eds.- *Catholicisme et sociétés asiatiques* - pp 35-46

GIRA (Dennis) - « Les bouddhistes français » - *Esprit*, n° 233, juin 1997 - pp. 130 - 148

GIRA (Dennis) - *Comprendre le Bouddhisme* - Paris : Le Centurion, 1989 -199 p.

GLASENAPP (H.V) - *Brahma et Bouddha* - Paris : Payot, 1937 - 304p.

GOVINDA (Anagarika) - *Bouddhisme vivant à l'intention des Occidentaux* - Orsay : Entrelacs, 1992 - 208 p.

GOVINDA (Anagarika) - *Les fondements de la mystique tibétaine*, seconde édition - Paris : Albin Michel, 1960 - 440p.

GRIGNON (Claude), PASSERON (Jean-Claude) - *Le savant et le populaire* - Paris : Gallimard / Le Seuil, 1989 - 260p.

GROUSSET (René) - « Confluences Orient-Occident »- *France-Asie*, X, 100, septembre 1954 - pp1127-1136

GUENON (René) - *L'erreur spirite* - Paris : ed. Traditionnelles, 1991 - 406p.

GUENON (René) - *La crise du monde moderne* - Paris : Gallimard, 1946 - 185p (1927 pour la première édition)

Guide du bouddhisme tibétain en France - Vernègues, Claire lumière, 1990, 31 p.

Guide du Tibet en France et en Europe -Vernègues : Claire lumière, 1993-56p

GUILLON (Emmanuel) - *Les philosophies bouddhistes* - Paris, P.U.F, 1994 - 127p

GUTWIRTH (J) - « Anthropologie urbaine religieuse : une introduction » - *Archives de Sciences Sociales des Religions* , 73, janvier-mars 1991 -pp5-15.

GYATSO (Tenzin) - *Mon pays et mon peuple* - Genève : ed Olizane, 1984 - 235p

HARVEY (Peter)- *Le bouddhisme : enseignements, histoire, pratiques* - Paris : Seuil, 1993 - 436p

HERAN (François) - « Le rite et la croyance » - *Revue Française de Sociologie*, XXVII, 1986 - pp 231-263.

HERSKOVITS (Melville, J) - *Acculturation, the Study of Culture Contacts* - Gloucester : Peter Smith, 1958 - 155p.

HERVIEU-LEGER (Danièle) - « Sécularité et renouveau religieux : quelques éléments sur les transformations du champ religieux en France » - *The Journal of Oriental Studies*, 2, 1989 - pp 30-34

HERVIEU-LEGER (Danièle) - « Vers un christianisme des communautés émotionnelles » in : CLEVENOT (Michel) (ed) - *L'état des religions dans le monde* -pp 507-509

HERVIEU-LEGER (Danièle) - *La religion pour mémoire* - Paris : le Cerf, 1993 - 237p

HERVIEU-LEGER (Danièle) -« Tradition, Innovation and Modernity : reaserch notes » - *Social Compass* -36, 1, 1989 -pp71-81.

HIRSCHHORN (Monique), COENEN-HUTHER (Jacques) (eds) - *Durkheim et Weber, vers la fin des malentendus ?* - Paris : L'harmattan, 1994 - 240 p

HOPKINS (Jeffrey), LATI RINPOCHE - *La mort, l'état intermédiaire et la renaissance dans le bouddhisme tibétain* - Peymeinade : Dharma, 1980 - 98p.

HOURLMANT (Louis) - « Une religion orientée à l'action efficace dans le monde » - in : HERVIEU-LEGER (Danièle), CHAMPION (Françoise) eds - *De l'émotion en religion* - Paris : Le centurion, 1990 - pp.80 - 119

HOUTARD (François) (ed) - *Ruptures sociales et religion* - Paris : l'Harmattan, 1992 - 244p.

ISAMBERT (François-André) - « L'avènement social du sujet ? » - *Archives de Sciences Sociales des Religions* -84, octobre-décembre 1993 -pp223-244

ISHII (Yoneo) - *Sangha, State and Society : Thai Buddhism in History* - Honolulu : University of Hawaiï Press, 1986 - 193p.

JACKSON (Peter,A) - *Buddhism,legitimation and conflict.The political functions of Urban Thai Buddhism*-Singapore : Institute of Southeast Asian studies,1989-245p.

JARY (David & Julia) - « Sect and Church » - in : JARY (David) JARY (Julia) (eds) - *Dictionnary of Sociology* - London : Harper Collins Publishers, 1991 - p. 69

JUMSAI (Manich,M,L) - *Understanding Thai Buddhism* - Bangkok : Chalermint Press, 1971-124 p.

KALOU RINPOCHE - *Instructions fondamentales : introduction au bouddhisme vajrayana* - Paris : Albin Michel, 1990 - 272p.

KATO (Eiichi) - « Adaptation et élimination : comment le christianisme a-t-il été reçu au Japon ? » - in : Forest (Alain), Tsuboi (Yoshiharu) eds.- *Catholicisme et sociétés asiatiques* - pp 79-103.

KATO (Eiichi) - « Les "chrétiens cachés" : le catholicisme souterrain au Japon » - in : FOREST (Alain), ISHIZAWA (Yoshiaki), VANDERMERRSCH (Léon) (eds.) - *Cultes populaires et sociétés asiatiques* - pp 233-246.

KHENSUR LEKDEN - *Méditations d'un supérieur de collège tantrique* - Peymeinade : Dharma, 1979 - 231p.

KHYENRAB (Ngwang, Guéshé) - *La lettre à un ami du supérieur Nagarjuna* - Peymeinade : ed. Dharma, 1981 - 376p.

KIEFFER (Jean - Luc) - *Anquetil - Duperron, l'Inde en France au 18^{ème} siècle* - Paris : les Belles Lettres, 1983 - 389p

KILANI (Mondher) - *Introduction à l'anthropologie*, 3^{ème} édition - Lausanne : Payot, 1994 - 368p

KING (Winston,L) - *A Thousand Lives away, Buddhism in Contemporary Burma* - Oxford : Bruno Cassirer Ltd,1964 - 238p.

KITAGAWA (Joseph) - « New Religions in Japan, a Historical Perspective » - SPENCER (Robert,F) ed. - *Religion and Change in Contemporary Asia* - pp. 27-34

KOLM (Serge-Christophe) - *Le bonheur-liberté, bouddhisme profond et modernité* - Paris : P.U.F, 1982 - 560p.

KVAERNE (Per) - « Le Tibet : grandeur et décadence d'une tradition monastique » - BECHERT (Heinz), GOMBRICH (Richard) (eds) - *Le monde du bouddhisme* - pp.247-263

LALOU (Marcelle) - *Les religions du Tibet* - Paris : P.U.F, 1957 - 98p.

LAMBERT (Yves) - « Religion et modernité : une définition plurielle pour une réalité en mutation » - *Cahiers Français*, 273, oct-déc. 1995 - pp.

LAMOTTE (Etienne) - « Le bouddhisme de Sakyamuni » - GOMBRICH (R), BECHERT (H) - *Le monde du bouddhisme* - pp. 41-54

LAPLANTINE (François), MARTIN (J-B) (eds) - *Corps, religion, société* - Lyon : Presses Universitaires de Lyon, 1991-132p.

LAPLANTINE (François), MARTIN (J-B)(eds) - *Le défi magique : ésotérisme, occultisme, spiritisme* - Lyon : P.U.L, 1994 - 337 p (volume 1).

Le bouddhisme en France - *Hommes & Migrations*, n° 1171, déc. 1993 - 65p.

Le bouddhisme en Occident - *Sangha*, août-septembre 1990, pp.5 - 11

LE HUU KHOA -« Bouddhisme, Taoïsme, Confucianisme, Culte des ancêtres, entre l'éthique et l'auto-critique » - *Migrant formation* - Juillet 1990 -19p

LE HUU KHOA -« Vivre et mourir en exil » - Paris : Institut du monde arabe, colloque : « Immigration et vieillesse »- décembre, 1991 -12p.

- Le Tibet - *Extrême-Asie, revue indochinoise*, n°28, 29, 30, oct. nov. Déc. 1928 - 249p.
- LEACH (Edmund) - *L'unité de l'Homme et autres essais* - Paris, Gallimard : 1980 - 389p.
- LECORRE (René) - « L'athéisme » - in : CLEVENOT (Michel) (ed) - *L'état des religions dans le monde* - pp 493-500
- LEMIEUX (R), MONTMINY (J-P), BOUCHAR (A), MEUNIER (E-M) - « De la modernité des croyances : continuités et ruptures dans l'imaginaire religieux » - *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 81, janvier-mars 1993 -p. 101
- LEMOINE (Maurice) - « Mille bouddhas en Dordogne » - in : CREPU (M), FIGUIER (R) - "Hauts lieux" - *Autrement*, 115, mai 1990 - 102-105.
- LENOIR (Frédéric) - « Le bouddhisme : pourquoi il séduit l'Occident » - *Le point*, n°1107, décembre 1993 - p. 119
- LESTER (Robert,C) - *Theravada Buddhism in Southeast Asia* - Ann Arbor : University of Michigan Press, 1973 - 201p
- LEVI-STRAUSS (Claude) - *La pensée sauvage* - Paris : Plon , 1962 - 349 p
- LEVI-STRAUSS (Claude) - « Le sorcier et sa magie » - in : *Anthropologie structurale*, seconde édition - Paris : Plon, 1974- pp191 - 212
- LEVI-STRAUSS (Claude) - *Anthropologie structurale* , seconde édition - Paris : Plon, 1974 - 480p (1958 pour la première édition)
- LINSSEN (Ram) - « Le Bouddhisme et la Science Moderne » - *France-Asie*, V, 46-47, janvier-février 1950 - pp 658-663.
- LIPOVETSKY (Gilles) - *L'ère du vide : essais sur l'individualisme contemporain* - Paris : Gallimard , 1983 -246p.
- LUBAC (Henri, de) - *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident* - Paris : Aubier, 1952 - 285p
- MacDONALD (David) - *Moeurs et coutumes des tibétains* - Paris : Payot, 1930-262p
- MAGNIN (Paul) - « Le bouddhisme et l'expérience mystique » - *Etudes*, n° 3865, mai 1997 - pp. 651 - 662
- MAGNIN (Paul) - « Le bouddhisme et la dépossession de soi » - *Etudes*, n° 3864, avril 1997 - p. 515 -
- MAINGUEGNEAU (Dominique) - *Initiation aux méthodes de l'analyse du discours* - Paris : Hachette, 1976 - 191p.
- MALLET (Jeanne) DORTIER (Jean-François) - « Rencontre avec Francisco Varela » - *Sciences humaines*, n° 31, août-septembre 1993-pp 52-55

MAQUET (Jacques) - *Sociologie de la connaissance*, seconde édition - Bruxelles : éd. de l'institut de sociologie, 1949 - 360 p.

MARTIN (Jacques) - *Introduction au Bouddhisme* - Paris : le Cerf, 1989 - 144p.

MASPERO (Henri) - *Les religions chinoises* - Paris : éd. Civilisation du Sud / publications du Musée Guimet, 1950 - 255p

MASSON (Joseph) - *Le Bouddhisme*, seconde édition - Paris : Desclée de Brouwer, 1992 - 294p.

MAT-HASQUINS (Michèle) - *Les sectes contemporaines* - Bruxelles : éditions de l'Université de Bruxelles, 1983 - 119p.

MAYER (Jean - François) - « Les nouveaux mouvements religieux » - in : *Le grand Atlas des religions* - Paris : Encyclopaedia Universalis, 1988 - pp18-19.

MAYER (Jean-François) - « L'introduction des mouvements religieux orientaux en Occident : l'exemple de la suisse » - *The Journal of Oriental Studies*, 2, 1989 - pp20-26.

MENDELSON (Michael, E.) - « A Messianic Buddhist Association in Upper Burma » - *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* : University of London, 1961 - pp. 560-82

MERTON (Robert, K) - *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, seconde édition - Paris : Plon, 1965 (1953 pour la première édition) - 514p.

MIGOT (André) - « Bouddhisme et civilisation occidentale » - *France-Asie*, vol. VI, n° 51, juin 1950 - pp 46-65

MIGOT (André) - « Le bouddhisme en Chine » - BÉRAL (René, de) (ed) - *Présence du bouddhisme* - pp. 555 - 589

MIGOT (André) - « Les Lamas - souverains du Tibet » - *France Asie*, n° 66 - 67, nov-déc 1951, T. VII - p. 549-561

MIGOT (André) - *Le Bouddha* - s.l : Club des Français du Livre, 1960 - 302p.

MOHAN (Wijayaratna) - « Le bouddhisme dans les pays du Therāvāda » - DELUMEAU (Jean) (ed) - *Le fait religieux* - pp. 463-499

MOSCOVICI (Serge) - *La machine à faire des Dieux* - Paris : Fayard, 1988 - 485 p.

MÜLLER (Hans-Peter) - « Morale sociale et conduite de vie de l'individu » - HIRSCHHORN (Monique), COENEN-HUTHER (Jacques) (eds) - *Durkheim et Weber, vers la fin des malentendus ?* - Paris : L'harmattan, 1994 - pp.163 - 184

MÜLLER (Max), (ed) - *The Fo-Sho-Hing-Tsan-King, vie de Bouddha* - Delhi : Motilal Bawarsidass, 1883-371p.

NASH (Manning) - « Buddhist Revitalisation in the Nation State - The Burmese Experience » - in : SPENCER (Robert, F) (ed) - *Religion and Change in Contemporary Asia* - p. 105-122

- NOUSS (Alexis) - *La modernité* - Paris : P.U.F, 1995 - 127p.
- OBADIA (Lionel) - « Bouddhisme et diaspora : rôles et effets du bouddhisme dans l'exil tibétain » - *Approches Asie*, n°15, novembre 1997 - pp. 151-167
- OBADIA (Lionel) - « Bouddhisme et diaspora : rôles et effets du bouddhisme dans l'exil tibétain » - *Approches Asie*, n°15, novembre 1997.
- OBEYESEKERE (Gananath) - « The cult of Hūniyan : a new religious movement in Sri Lanka » - in : BECKFORD (James, A.) (ed.) - *New Religious Movements and rapid Social Change* - pp. 195 - 219
- OLCOTT (Henry, S.) - *Le bouddhisme, selon le canon de l'église du sud et sous forme de cathéchisme*, 37^{me} édition - Paris : Publications Théosophiques, 1905 (1881 pour la première édition) - 143p
- OLDENBERG (Hermann) - *Le Bouddha : sa vie, sa doctrine, sa communauté*-Paris : Librairie Felix Alcan, réédition 1921-401p
- OLENDER (Maurice) - « Aryens et sémites dans les savoirs du 19^{me} siècle » - in : *Le grand Atlas des religions* - Paris, Encyclopaedia Universalis : 1988 - pp. 52-53
- PALLIS (Marco) - *Lumières bouddhiques* - Paris : Fayard, 1983 - 285p.
- PARDUE (Peter,A) - *Buddhism. A historical introduction to buddhist values and the social forms they have assumed in Asia* - London : Collier & MacMillan Ltd, 1968-203p
- PASSERON (Jean-claude) - *Le raisonnement sociologique : l'espace non popperien du raisonnement naturel*-Paris : Nathan, 1991- 408p
- PERCHERON (Maurice) - *Le Bouddha et le bouddhisme*-Paris : Seuil, 1956-191p.
- PIETTE (Albert) - « Implication paradoxale, mode mineur et religiosités séculières » - *Archives de Sciences Sociales des religions*, 81-82, 1993 - pp 63-78
- PIETTE (Albert) - *Les religiosités séculières* - Paris : P.U.F, 1993 - 127p.
- POIRIER (Jean) - *Histoire de l'ethnologie* - Paris : P.U.F, 1969 - 127p.
- POTTIER (Richard) - « Le corps et l'esprit : la maîtrise du corps » - *Histoire des moeurs*, T.I - Paris : Gallimard/ Encyclopédie de la Pléiade, 1990 - pp.419 - 482
- POTTIER (Richard) - « Capitalisme, protestantisme et confucianisme » - in : KHOA (Le Huu) (ed) - *Confucianisme, permanence et renouveau* - Nice, Université de Nice - Sophia Antipolis, Institut du droit de la paix et du développement - pp 5 - 43
- POTTIER (Richard) - « Introduction à la connaissance du bouddhisme » - *Hommes et Migrations*, 1171, décembre 1993 - pp 6-12
- POTTIER (Richard) - « Introduction à l'étude des pratiques thérapeutiques lao » - *CedrAsemi*, n°3, vol 2, 1972 - pp 173 - 193

POTTIER (Richard) - « Bouddhisme et sorcellerie au Laos » - in : « Le buffle dans le labyrinthe » - *Eurasie*, n°2, 1992 - pp. 174-185

PRADES (José, A) - *Persistances et métamorphose du sacré* - Paris : P.U.F, 1987 - 336p.

RAHULA (Walpola) - *L'enseignement du Bouddha, d'après les textes les plus anciens*, seconde édition - Paris : Seuil, s d -188p.

RAYNAUD (Philippe) - *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne* - Paris : P.U.F , 1987 -217 p.

REMY (Jean) - « La société européenne : où va la religion ? » - HOUTARD (François) (ed) - *Ruptures sociales et religion* - pp 197- 213

ROBERT (Jean-Noel) - « Le bouddhisme » - DELUMEAU (Jean) (ed) - *Le fait religieux* - Paris : Fayard, 1993 - pp 449-462.

ROLLAND (Romain) - *La vie de Vivekananda et l'évangile universel* - Paris : Stock, 1977 - 346 p. (1930 pour la première édition)

ROUSSEAU (André) - « Conditionnement et socialisation religieuse » - CLEVENOT (Michel) ed - *L'état des religions dans le monde* - pp 537-540

ROUSSEAU (André) - « La sociologie européenne de la religion ou l'avenir de quelques illusions » - in : HOUTARD (François) ed. - *Ruptures sociales et religion* - pp. 215-235

RUANO-BORBALAN (Jean-Claude) - « les croyances des Français » - *Sciences Humaines*, 53, août-septembre 1995 - pp.28-29

SABBATUCCI (D) - « L'étude des religions » - in : « Religion » - Article : *Encyclopaedia Universalis*, 7^{ème} édition - Paris, 1976, vol 14-p30.

SCHLEGEL (Jean-Louis) - « Du christianisme au bouddhisme : les pratiques religieuses aujourd'hui » - *Esprit : le temps des religions sans Dieu*, n°233, juin 1997 - pp. 20 - 30

SCHLEGEL (Jean-Louis) - *Religions à la carte* - Paris : Hachette, 1995 - 143 p.

SCHUON (Fritjhof) - *Les stations de la sagesse* - Paris : Maisonneuve, 1992 - 149p.

SEGUY (Jean) « Que mille fleurs fleurissent!...réflexions sur variété et liberté dans la recherche » - *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 70, avril-juin 1990 - pp. 185-208

SILBURN (Lilian) (ed) - *Le Bouddhisme* - Paris : Fayard, 1977 - 524p.

SMART (Ninian) - « Western Society and Buddhism »- *The Journal of Oriental Studies*, 2, 1989 - pp. 43-49

SMEDT (Evelyn de) - *Zen et christianisme* - Paris : Albin Michel, 1990 - 186p.

SNELLGROVE (David) - *Indo-tibetan Buddhism and their successors* - London : Sérindia, 1989 - 650p.

SNELLING (John) - *The Buddhist Handbook* - London - Sydney - Auckland : Rider, 1987-373p.

SOUTHWOLD (Martin) - « Buddhism and the Definition of Religion » - *Man*, 1980, vol. 13 - pp. 362-379

SPENCER (Robert, F) (ed) - *Religion and Change in Contemporary Asia* - Minneapolis : University of Minnesota, 1971 - 172p.

SPIRO (Melford, E) - *Buddhism and Society* - London : G.Allen & Unwin Ltd, 1970 -510 p.

SPIRO (Melford, E) -« La religion : problèmes de définition et d'explication » - *Essais d'anthropologie religieuse*, seconde édition - p109-152

STARK (Rodney) BAINDRIDGE (William, S.) - *The future of Religion, Secularisation, Revival and Cult formation* - Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press, 1985 - 571p.

STEIN (Rolf, A) - *La civilisation tibétaine* , édition définitive- Paris : Le Sycomore / l'Asiathèque,1981 - 250p. (1962 pour la première édition)

SUZUKI (D.T), FROMM (E), MARTINO (R) - *Bouddhisme Zen et psychanalyse*, 3^{ème} édition - Paris : P.U.F, 1986 - 190p.

SWEARER (Donald,K) - *Buddhism and society in Southeast Asia* -Chambersburg : Anima Books,1981 - 82 p.

TAILLARD (Christian)-« Essai sur la bipolarisation autour du Vat et de l'école des villages lao de la plaine de Vientiane »- « Aspects du Bouddhisme Lao » -*Bulletin des amis du royaume Lao* : Vientiane,N° 9, 1er semestre 1973-200p

TARTHANG TULKOU (Lama) - *L'esprit caché de la liberté* - Paris : Albin michel, 1986-154p

TAYLOR (Michael) - *Le Tibet, de Marco Polo à Alexandra David Néel* - Paris : Payot, 1985-234p.

TERWIEL (B, J) - *Monks and Magic, an Analysis of Religious Ceremonies in Central Thailand*, second edition-London : Curzon Press Ltd,1979-297p

THIERRY (Solange) - « Tendances du bouddhisme contemporain en Thaïlande » - in : FOREST (Alain), KATO (Eiichi), VANDERMEERSCH (Léon) (eds) - *Bouddhismes et sociétés asiatiques* - pp. 163 -172

Tibet Journal (le) - Anduze : ed Dharma, 1985 -161p.

Tibet : civilisation et société - Paris : ed. de la fondation Singer-Poulignac / Maison des Sciences de l'Homme, 1990 - 195p.

TOMOMATSU (Entai) - *Le bouddhisme* - Paris : Librairie Félix Alcan, 1935-292p.

TOOKER (Deborah,E) -« Identity Systems of Highland Burma : Belief, Akhan Zan and a Critique of Interiorized Notions of Ethno-Religious Identity »- *Man*, 29, n°4, december 1992 -pp 799-819.

TOURAINÉ (Alain) - *Critique de la modernité* - Paris : Fayard, 1992 - 462p

TRAN-DUMAINE (Thi nhung)- « Le Bouddhisme vietnamien en France : tentatives de structuration » - *Hommes et migrations* -1134, juillet, 1990 -pp1-7.

TRIVIERE (Léon) - *La question du Tibet* - Publications de l'échange France-Asie, s.l, mai 1979 ,Dossier n°45 "Chine"-13 p.

TRUNGPA (Chogyam) - *L'aube du Tantra*, troisième édition - Paris : Albin michel, 1982-153p.

TRUNGPA (Chogyam) - *Le mythe de la liberté*, troisième édition - Paris : Seuil, 1979 -187p.

TRUNGPA (Chogyam) - *Né au Tibet*, quatrième édition - Paris : Seuil, 1991-345p.

TRUNGPA (Chogyam) - *Pratique de la voie tibétaine* - Paris : Seuil, 1976 - 258 p. (1973 pour la première édition, Berkeley, Shambala Publications)

TSUBOI (Yoshiharu) - « Le rôle des missions au Viêt-nam : un décalage dans le temps et dans l'espace » - FOREST & al. - *Catholicisme et sociétés asiatiques* - pp. 133 - 138

TUCCI (Guiseppe) - « Les religions du Tibet » - in TUCCI (G), HEISSIG (W) - *Les religions du Tibet et de la Mongolie* - Paris : Payot, 1973 - pp 3-269.

Tushita, Tradition du Bouddhisme Mahâyâna - Peymeinade : ed Dharma, 1983 -64p.

VAN HEURCK (Philippe) - *Alexandra David-Néel, le mythe et la réalité* - Bruxelles : ed Thanh-long,1987-113p (Institut Belge des hautes études chinoises).

VERNETTE (Jean) - *Les sectes* - Paris : P.U.F, 1990-127p.

VERNETTE (Jean), MONCELON (Claire) - *Dictionnaire des groupes religieux aujourd'hui* - Paris : P.U.F, 1995 - 291p

Vie et enseignement de Guéshé Rabten, lama tibétain - Peymeinade : ed Dharma, 1980-256p.

WARNER (Stephen R) -« Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States » - *American Journal of Sociology*, n°98, vol.5, march 1993 - pp1044-1093

WATTS (Allan, W) - *Le bouddhisme Zen* - Paris : Payot, 1991 - 245p. (1960 pour la première édition)

WEBER (Max) - « Introduction à l'éthique économique des religions universelles » - *Essais de sociologie des religions I* - Die : A Die, 1992 - pp. 23-67

WEBER (Max) - « Parenthèse théorique : le refus du monde, ses orientations et ses degrés » - *Enquête : "Max Weber"* - pp. 127 - 179

- WEBER (Max) - *Economie et Société*, tome I- Paris : Plon, 1971 -650p
- WEBER (Max) - *Essais de sociologie des religions I* - Die : A Die, 1992 - 114p (traduction : J.P Grossein)
- WEBER (Max) - *Sociologie des Religions* - Paris : Gallimard, 1996 - p. 134
- WEBER (Max) - *The religion of India* - New Delhi : Munshiram Manoharlal Publishers, 1992 - 392p (première édition : New York : Free Press, 1958)
- WERTHEIM (W.F) - *East - West Parallels, Sociological Approaches to Modern Asia* - The Hague, W. Van Hoeve Ltd : 1964 - 284p
- WILLAIME (Jean-Pierre) - *Sociologie des religions* - Paris, P.U.F : 1995 - 127p.
- WILLAIME (Jean-Pierre) -« Le croire, l'acteur et le chercheur » - *Archives de Sciences Sociales des religions* - 81, janvier-mars 1993 -pp. 7-16.
- WILSON (Bryan) - « The Westward Path of Buddhism » - *The Journal of Oriental Studies*, vol. 2, 1989 - pp 1-8
- WOODROW (Alain) - « Les nouvelles sectes » : CLEVENOT (Michel) (ed) - *L'état des religions dans le monde-* p. 529
- WRIGHT (Arthur, F) - « Buddhism in Modern and Contemporary China » - in : R. Spencer (ed) - *Religion and Change in Contemporary Asia-* 14-26
- WUTHNOW (Robert) - « New Religious Movements in North America » - in : BECKFORD (James, A.) (ed.) - *New Religious Movements and Rapid social change* - pp.1-28
- YAZANA (Toshihiko) - « Une analyse des persécutions du catholicisme en Chine » - in Forest & al. - *Catholicisme et sociétés asiatiques* pp. 47 - 78
- ZAGO (Marcel)- *Rites et cérémonies en milieu bouddhiste Lao* - Roma : Universita gregoriana, 1972-408p.

INDEX THÉMATIQUE

- accommodation, 175, 203, 228, 230, 373, 375
 activisme, militantisme, 54, 62, 117, 133, 135, 141-43, 150, 154, 155, 156, 159, 165, 173, 174, 185, 224, 232, 245, 306, 322, 354, 361, 364, 376
 anomie, anomique, 106, 289, 291, 292, 295, 302, 303
 antiquité, 11, 17, 19, 20, 21
 apologie, apologétique, 43, 44, 76, 83, 84, 86, 96, 97, 101, 103, 115, 116, 121, 124, 126, 142, 145, 155, 157, 159, 167, 170, 171, 172, 177, 178, 179, 186, 202, 203, 204, 205, 207, 208, 212, 213, 215, 216, 240, 242, 290, 308, 344, 346, 347, 349, 351, 361, 363
 athéisme, 58, 59, 82, 86, 90, 97, 98, 99, 100, 103, 123, 146, 282, 284, 297, 299
 Autre, altérité, 21, 37, 41, 42
 Bön, 29
 bricolage, 194, 196, 201, 226, 228, 244, 352, 353, 367
 centres bouddhistes, 156, 161, 164, 165, 170, 172, 173, 182, 183, 184, 185, 211, 217, 224, 229, 230, 235, 237, 238, 239, 240
 champ religieux, 11, 54, 67, 109, 114, 150, 188, 197, 198, 199, 202, 216, 220, 301, 339, 363, 364, 372, 373, 375, 376
 charisme, charismatique, 146, 147, 202, 224, 225, 239, 311, 320, 369
 christianisme, 7, 24, 30, 32, 41, 51, 54, 56, 57, 59, 60, 64, 67, 77, 90, 93, 95, 96, 100, 101, 106, 107, 111, 113, 114, 115, 120, 129, 133, 143, 160, 204, 208, 299, 300, 322, 354, 373, 374
 colonisation, 47, 54, 63, 64, 65, 68, 152
 conditionnement, 220, 309, 310, 311, 336, 342, 345, 353, 362
 contacts culturels, 12, 16, 92, 129, 171
 conversion, convertis, 9, 13, 23, 35, 51, 54, 55, 56, 61, 63, 92, 117, 121, 123, 124, 127, 134, 151, 155, 160, 161, 162, 163, 165, 169, 174, 175, 179, 180, 181, 185, 186, 202, 216, 218, 221, 228, 232, 242, 243, 244, 246, 248, 250, 252, 253, 271, 274, 276, 279, 280, 281, 282, 285, 286, 287, 289, 293, 294, 295, 297, 298, 299, 300, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 317, 319, 320, 323, 324, 327, 334, 335, 336, 344, 346, 349, 351, 352, 353, 355, 364, 368
 Dalai-lama, 185, 225, 228, 229, 230, 254
 Eglise(s), 41, 46, 133, 134, 137, 145, 146, 150, 151, 230, 365, 369, 372, 376
 ésotérisme, ésotérique, 110, 113, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 125, 166, 212, 247, 314, 327, 355, 361
 ethnocentrisme, théocentrisme, 31, 33, 57, 67, 69
ethos, éthique, 23, 41, 48, 56, 61, 65, 67, 69, 91, 110, 111, 120, 123, 125, 132, 133, 134, 135, 138, 139, 144, 149, 159, 206, 227, 336
 études bouddhiques, 59, 72, 73, 74, 79, 82, 84, 85, 86, 88,
 évangélisation, 35, 36, 47, 61, 62, 64
 guénonisme, 124, 204, 241
 habitus, 218, 224, 231, 233, 287, 332, 338, 344
 Humanisme, 41, 94
 identité, identitaire, 53, 76, 74, 153, 170, 188, 243, 254, 301, 316, 362
 imaginaire social, 12, 21, 26, 61, 69, 87, 88, 102, 111, 113, 157, 158, 178, 190, 372
 inculcation, 55, 154, 219, 220, 229, 287, 309, 330, 343
 Inde, 8, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 24, 25, 27, 36, 39, 40, 41, 57, 70, 71, 75, 76, 77, 79, 86, 87, 100, 101, 102, 117, 130, 155, 156, 181, 183, 209, 222, 246, 320, 323, 347
 individualisme, individualisation, 93, 94, 95, 96, 107, 192, 197, 198, 201, 202, 220, 365, 366
 indo-européen(s), 77, 89, 102
 intellectuels, 39, 70, 76, 77, 78, 83, 87, 88, 89, 90, 92, 94, 99, 104, 112, 114, 124, 126, 136, 153, 159, 163, 166, 200, 213, 214, 234, 279, 289, 290, 376
 islam, musulmans, 7, 23, 24, 25, 26, 27, 50, 129
 jésuites, 52, 53, 54, 57, 61, 62, 76, 99
 magie, 34, 35, 58, 110, 112, 137, 204, 301
 marché, 191, 194, 220, 265, 364, 373
 migrations, flux migratoires, 170

missionnarisation, 27, 35, 40, 62, 65, 151, 152, 165, 173, 176, 180, 181, 185, 218, 223, 229, 256, 365
 moderne, modernité, 8, 71, 105, 112, 113, 118, 123, 125, 153, 186, 187, 188, 191, 192, 193, 194, 196, 198,
 200, 201-207, 212, 213, 215, 216, 220, 226, 227, 228, 233, 240, 241, 242, 249, 250, 291, 310, 339, 346, 365,
 366, 368, 369, 370, 371, 372, 373
 monastique, 18, 22, 23, 32, 50, 54, 59, 74, 93, 143, 144, 153, 156, 180, 184, 238, 244, 254, 266, 312, 313,
 322, 323, 332, 359, 374
 Mongols, Mongolie, 17, 18, 25, 26, 27, 28, 30, 33, 36, 40, 72
 mouvements religieux, nouveaux mouvements religieux, 110, 115, 117, 119, 152, 199, 200, 201, 212, 227,
 254, 281, 285, 289, 292, 297, 300, 301, 302, 304, 3339, 363, 364, 365, 366, 368, 369, 374, 376
 nestorien, nestorianisme, 25, 26, 30, 35
 orientalisme, 7, 70, 71, 74, 75, 78, 87, 102, 166, 204
 orthodoxie, 50, 59, 61, 110, 230, 260, 332, 343, 374, 375
 paroisses, 148, 321, 322, 339, 377
 philosophia perennis, 126, 214
 pratiques religieuses, 29, 58, 59, 60, 61, 63, 108, 132, 154, 180, 191, 193, 201, 239, 260, 275, 286, 297, 299,
 308, 313, 316, 325, 336, 364
 propagande, 157, 163, 176, 212, 218, 219, 221, 222, 225, 228, 229, 235, 237, 240, 241, 242, 244, 247, 250,
 267, 279, 300, 302, 307, 308, 309, 310, 311, 335, 339, 355, 361, 363, 366
 psychologie, psychologues, 95, 119, 138, 164, 182, 190, 205, 209, 210, 211, 214, 235, 241, 242, 281, 293,
 302, 303, 335, 336, 366
 rationalité, rationalisme, 55, 83, 88, 89, 94, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 112, 113, 121, 131, 166,
 167, 192, 195, 203, 204, 207, 208, 234, 241, 310, 361, 363
 recrutement, 134, 150, 286, 293, 298, 304, 305, 307, 308, 312, 314, 339, 355, 362
 réinterprétation, 21, 28, 50, 57, 60, 89, 98, 100, 101, 121, 164, 167, 186, 190, 210, 212, 231, 298, 364, 366
 rejet de l'Occident, 47, 57, 62
 religions universelles, 49, 128, 132, 145, 373
 religiosité, 34, 43, 53, 56, 58, 61, 92, 106, 109, 112, 132, 135, 136, 137, 144, 145, 191, 202, 228, 265, 283,
 291, 294, 297, 339, 342, 357, 365, 369, 370, 371, 376
 Renaissance, 38, 39, 78, 112, 186
 romantisme, romantique, 70, 89, 101, 103, 113, 115, 116, 117, 125, 203, 204, 209, 361
 route de la soie, 18, 19, 20
 sanskrit, 71, 73, 76, 79, 135, 166
 scientisme, 119, 120, 121, 203, 207, 208, 209, 212, 241, 242, 361
 sectes, nouvelles sectes, 25, 30, 133, 134, 137, 150, 151, 173, 200, 279, 281, 292, 358
 sécularisation, 65, 104, 105, 107, 108, 109, 111, 188, 364
 sociabilité, 96, 201, 268, 291, 336
 société théosophique, 118, 120, 126, 155, 156, 157, 158, 161, 162, 163, 165, 179
 sociétés savantes, 118, 155, 157, 159, 162, 165, 178
 stéréotype(s), 34, 36, 66, 69, 142, 319, 360
 syncrétisme, syncrétique, 19, 50, 53, 58, 61, 118, 120, 169, 190, 199, 201, 209, 254, 364
 Tibet, Tibétains, 17, 18, 25, 26, 29, 34, 35, 58, 62, 63, 64, 80, 81, 122, 176, 177, 178, 180, 181, 225, 231, 237,
 246, 251, 256, 257, 261, 264, 313, 323, 324, 332, 347, 379
 tolérance, 46, 48, 49, 59, 60, 100, 215, 377
 toxicomanie, 291, 292
 transcendantalisme, 114, 115
 transmigration, 29, 315
 Universalisme, 43, 93, 95
 Zen, 158, 164, 170, 171, 172, 200, 216, 217, 233, 255, 300

INDEX DES AUTEURS

- Acquaviva (Sabino), 297
 Affergan (Francis), 21
 Augé (Marc), 198
 Balandier (Georges), 116, 187, 191, 192, 205, 366
 Barthold (V.), 22
 Bechert (Heinz), 55, 93, 154, 212
 Bigandet (Révérent), 115, 116
 Boudon (Raymond), 111, 112, 367
 Bourdieu (Pierre), 54, 134, 196, 220, 221, 309, 310, 342
 Bunnag (Jane), 138
 Burnouf (Eugène), 79, 84
 Carrithers (John), 150
 Champion (Françoise), 117, 209, 212, 226
 Charaudeau (Patrick), 248, 249, 278
 Conze (Edward), 91, 100, 206
 Coomaraswamy (Ananda, K), 126, 179
 Cornu (Philippe), 206
 Cox (Harvey), 298, 310, 358
 David-Néel (Alexandra), 34, 177, 178, 179
 Deconchy (Jean-Pierre), 332
 Desroche (Henri), 107, 273, 275
 Drège (Jean-Paul), 18
 Droit (Roger-Pol), 89
 Dumont (Louis), 95, 365
 Durkheim (Emile), 73, 84, 105, 145, 146, 232, 338, 345
 Ernst (Marie-Claire), 199
 Faivre (Antoine), 113, 118, 119, 161
 Filliozat (Jean), 13, 16
 Forest (Alain), 97, 227
 Fritsch (Jean-Pierre), 141
 Geertz (Clifford), 219, 368
 Germain-Thomas (Olivier), 204
 Gernet (Jacques), 28
 Gira (Dennis), 374
 Gombrich (Richard), 142, 144
 Govinda (Anagarika), 169, 222
 Grousset (René), 208, 209
 Guénon (René), 124, 125, 126, 214
 Guillon (Emmanuel), 99
 Harvey (Peter), 166, 252
 Héran (François), 219, 338, 345
 Hervieu-Léger (Danièle), 109, 188, 189, 190, 192, 195, 372
 Kato (Eiichi), 55
 Kieffer (Jean-Luc), 75
 Kilani (Mondher), 22, 31
 King (Winston), 59, 138, 210
 Lamotte (Etienne), 143
 Laplantine (François), 218, 369
 Leach (Edmund), 42
 Lemoine (Maurice), 215, 242
 Lévi-Strauss (Claude), 111, 272, 367
 Lipovetsky (Gilles), 191

Lubac (Henri de), 16, 89, 98
Luckmann (Thomas), 189
Magnin (Paul), 252, 254
Mayer (Jean-François), 118, 165
Migot (André), 208
Moscovici (Serge), 338
Müller (Hans-Peter), 94, 105
Müller (Max), 80, 81, 102
Nouss (Alexis), 186
Olcott (Henry), 120, 123, 156, 207
Oldenberg (Hermann), 84
Pace (Enzo), 232, 337
Pardue (Peter), 137, 301
Passeron (Jean-Claude), 196, 197
Piette (Albert), 118, 209, 212
Poirier (Jean), 31
Pottier (Richard), 95, 100, 128
Rhys-Davids (Theodor, W), 86, 162
Rousseau (André), 107, 108, 197
Schlegel (Jean-Louis), 112, 215, 251, 253
Schopenhauer (Arthur), 90, 91, 100, 103, 166
Schuon (Frijhof), 126
Smart (Ninian), 374
Snellgrove (David), 205, 231
Snelling (John), 19, 93, 204, 233, 374
Southwold (Martin), 213
Starck (Rob) & Bainbridge (W), 302
Swearer (Donald), 139
Touraine (Alain), 196, 197, 198
Varela (Francisco), 212, 303
Waddell (L.A.), 81
Watts (Alan), 171, 172, 205, 216, 272
Weber (Max), 7, 8, 11, 48, 49, 55, 56, 92, 96, 106, 108, 112, 119, 128, 131- 139, 141, 145, 146, 150, 336, 338, 373
Wilson (Bryan), 17, 92, 161, 169, 298
Woodrow (Alain), 150

Glossaire

- acâra** (skrt) : maître, professeur
anagarika (skrt) : sans foyer, première étape vers le renoncement religieux dans les traditions de l'Inde
anicca (skrt) : impermanence
anila (tib) : nonne
arhat (skrt) : Saint
bhikku (skrt) : moine, de le bouddhisme du sud, de tradition pâlie
bodhisattva (skrt) : être destiné à l'éveil (skrt : Bodhi)
Bodh-Gaya (skrt) : Lieu supposé de l'illumination du Bouddha
bodhi (skrt) : éveil
Bouddha (skrt) : l'éveillé ; nom usuel de Siddharta Cakyamuni, fondateur de la religion bouddhique
chedra (tib) : session d'enseignement religieux
çunyata (skrt) : vacuité ; état mental pour atteindre l'éveil
deva (skrt) : divinité du panthéon bouddhiste et hindouiste
dharma (skrt) : loi (qui régit l'univers) ; doctrine bouddhique
dharmaçakra (skrt) : « roue de la loi », que le Bouddha a « mise en mouvement » lors du sermon de Bénarès
dhukkha (skrt) : douleur ; un des fondements du bouddhisme
gelong (tib) : moine pleinement ordonné dans le bouddhisme tibétain
gêshé (tib) : titre qui illustre le plus haut degré d'érudition dans le bouddhisme tibétain
gompa (tib) : sanctuaire
guru (skrt) : maître dans les tradition religieuses indiennes
Hinâyâna (skrt) : petit (hinâ) véhicule (yâna) de progression vers la réalisation de l'éveil
Kanjur & Tanjur (tib) : deux parties du canon bouddhique tibétain
khata (tib) : écharpe de soie blanche utilisée comme objet religieux
khempo (tib) : abbé
lama (tib) : maître et moine dans la tradition tibétaine
Mahâyâna (skrt) : grand véhicule ; bouddhisme du nord, de tradition sanskrite
mandala (skrt) : « cercle » ; représentation graphique ou matérielle du cosmos bouddhique
mantra (skrt) : parole sacrée
Milinda-pâñha (skrt) : les questions à Milinda
navâyâna (néologisme) : « nouveau véhicule » ; sert à désigner le bouddhisme occidentalisé
nirvâna (skrt) : extinction, état de dépassement des conditions mondaines ; équivaut à la réalisation du salut
pratyekabuddha (skrt) : bouddha par soi-même
pugdala (skrt) : personne
puja (tib) : rituel d'offrande, de « dédicace »
punya (skrt) : mérite
rinpoché (tib) « précieux », titre accordé aux maîtres réalisés
sâmanera (skrt) : novice
samâya (skrt) : lien symbolique qui unit le fidèle à la communauté croyante
samskrata (skrt) : agrégat des formations mentales
sangha (skrt) : communauté monastique
skhanda (skrt) : « agrégat » de la personnalité et des processus psychologiques qui l'animent
sûtra (skrt) : « ainsi ai-je entendu » ; paroles du Bouddha consignées dans une « corbeille » du canon (*sûtra-pitaka*)
tanhâ (skrt) : soif, désir
thangka (tib) : peinture sur soie représentant des divinités du panthéon bouddhiste tibétain
Therâvâda (skrt) : école (vâda) des anciens (thera) qui se réclame directement du bouddhisme du Bouddha
triçna (skrt) : désir, attachement
tripitaka (skrt) : « trois corbeilles » du canon bouddhique
triratna (skrt) : les « trois joyaux du bouddhisme que sont : le Bouddha, le dharma et la sangha
tsa waï-lama (tib) : lama-racine
tulku (tib) : réincarnation physique d'un maître
upadana (skrt) : personne

upasaka (skrt) : communauté des laïcs
vihâra (skrt) : sanctuaire
vijñana (skrt) : conscience
vinaya (skrt) : règles de la vie monacale

ANNEXES

Documentation recueillie et analysée

TYPE DE DOCUMENT	QUANTITÉ
Revue	
- diffusion nationale :	
<i>Sangha</i>	5
<i>Dharma</i>	8
- diffusion internationale :	
<i>Mandala</i>	6
- diffusion interne au réseau :	12
Programmes d'activités rituelles des centres tibétains	28
Bulletins d'information des centres tibétains	
- bulletins de présentation des centres	24
- divers : conférences, sessions exceptionnelles etc.	25
Total	108

Le bouddhisme en Europe (1984)

Associations bouddhistes non affiliées à une école	264
Lamaïsme tibétain	239
Zen japonais	70
Ecoles theravadin (A.S.E)	75

Répartition des lieux de culte bouddhistes

Ecole bouddhiste	Lieux de culte en Europe (1984)	Lieux de culte en France (1989)	Ecart
Lamaïsme tibétain	150 70 %	59 34,5 %	35,5
Zen japonais	37 17 %	70 41 %	24
Ecoles theravadin (A.S.E)	27 13 %	42 24,5 %	11,5
Total	214 100 %	171 100 %	

Les sanctuaires tibétains en France

1961 - 1970	1971 - 1980	1981 - 1990	1993 (*)
1	24	69	79

Les écoles tibétaines en France

Ecoles	1990	1993	Taux moyen
Sakya	4 6%	5 6%	6%
Nyingma	8 12%	9 11,5%	12%
Gelug	5 7%	9 11,5%	9%
Kagyu	49 75%	56 71%	73%
Total	69 100%	79 100%	100%