Navayâna ? ou « Bouddhismes d'Occident » ?

Jean Séguy

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/20247>

DOI : 10.4000/assr.20247

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2000

Pagination : 49-63

ISBN : 2-222-96698-1

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Jean Séguy, « Navayâna ? ou « Bouddhismes d'Occident » ? », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 112 | octobre-décembre 2000, mis en ligne le 19 août 2009, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/20247> ; DOI : 10.4000/assr.20247

Ce document a été généré automatiquement le 3 mai 2019.

© Archives de sciences sociales des religions

Navayâna ? ou « Bouddhismes d'Occident » ?

Jean Séguy

RÉFÉRENCE

Lenoir (Frédéric), *La Rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Fayard, 1999, 393 p.

Lenoir (Frédéric), *Le Bouddhisme en France*. Paris, Fayard, 1999, 447 p.

- 1 Les deux ouvrages ci-dessous recensés (deux volumes de huit cent quarante pages en tout) offrent à lire le texte d'une thèse de doctorat (E.H.E.S.S., oct. 1999) dirigée par Mme Hervieu-Léger.
- 2 Il s'agit d'expliquer ici comment le bouddhisme, présent en France sur les seules marches extrêmes du paysage religieux à la veille de la dernière guerre mondiale (1939-1945), s'est hissé depuis lors au quatrième rang des religions pratiquées en France. Les titres attribués à chacun des deux volumes de l'ouvrage disent la division de la matière. Le premier (dont l'appellation est celle-là même d'un livre plus ancien, du P. Henri de Lubac (Paris, Aubier, 1953, coll. « Théologies ») reconstitue le long et difficile processus de rencontre entre bouddhisme et Occident : de l'Antiquité grecque jusqu'à l'entrée dans le XXI^e siècle, en passant – en particulier – par le Moyen Âge et le XIX^e siècle. C'est dans ce premier volume aussi que sont exposés les prodromes de l'actuelle diffusion du bouddhisme en Europe – en France principalement – entre la dernière guerre mondiale et la fin du XX^e siècle.
- 3 Le deuxième volume tente, lui, de cerner l'état de cette religion dans la France actuelle : la géographie de ses présences, son extension statistique (hommes et institutions), les degrés d'implication de ses membres, la variété de son paysage confessionnel, idéologique aussi, et de ses pratiques.

- 4 On laissera ici de côté les périodes les plus anciennes de la « Rencontre du bouddhisme et de l'Occident » ; on se contentera de l'aborder par le XIX^e siècle. Tous ceux, parmi les lecteurs, qui ont des souvenirs de « classe de philo » – comme on la pratiquait encore avant 68 – se reconnaîtront, pensons-nous, dans tout ce que l'auteur écrit dans ce premier volume, au sujet du pessimisme – qu'avait-il de bouddhiste ? – de Schopenhauer ; et de même du « nihilisme » bouddhique attribué à Nietzsche. Mais c'est surtout le bouddhisme ésotérique de la Société théosophique, d'Hélène Blavatsky et d'Alexandra David-Neel, célèbres porteuses du mythe du « Tibet magique » et diffuseuses de la renommée des « Grands Sages de l'Orient extrême » dans l'intelligentsia d'avant et d'après 14-18 qui frappent le lecteur ici. On se serait attendu que – dans ce premier volume – F.L. consacre plus d'attention qu'il ne le fait à ce qu'il nomme lui-même les « filières savantes » – intellectuelles et littéraires – de la découverte du bouddhisme au XIX^e siècle. Mais le peu qu'il en écrit permet de saisir suffisamment que le procès de découverte en question se présente – toujours dans la même période – comme mélange et croisement de recherche philosophique, philologique, d'histoire, de « science des religions », mais encore d'aventures : sur le « toit du monde » immanquablement ; et joignant – non moins infailliblement – une critique assez facilement prétendue radicale du christianisme et l'expérience (voilà le grand mot lâché) du bouddhisme. De la confrontation ainsi esquissée – rapidement – le christianisme ressort condamné pour dogmatisme, voué à l'abîme où ardent les dépouilles d'un passé médiéval ; non dogmatique et même « expérimental », le bouddhisme sourit à la modernité, en même temps qu'il apporte à l'Occident fatigué de révolutions et de plus en plus dépourvu de valeurs, la plus ancienne sagesse du monde.
- 5 F.L. a selon nous raison d'y insister, de ce bouddhisme d'entre 1870 et 1945 à celui qui s'est installé en France – et partout ailleurs en Occident depuis lors – la distance apparaît notable. Au départ il s'agissait d'enseignements ésotériques – exotiques en tout cas – transmis par des savants ou des voyageurs européens à des salons – également européens – d'intellectuels, d'artistes, de chercheurs en expériences religieuses ; il s'agit désormais de visions du monde, d'enseignements et de pratiques diverses, pour la plupart portés d'Asie par des initiés asiatiques rompus à la connaissance de leurs sources et à la pratique de leurs rites. Ces enseignements et initiations sont souvent donnés dans des locaux d'architecture et d'agencement extrême-orientaux manifestant une volonté d'implantation missionnaire. Ici cependant il faut noter, avec F.L., que l'introduction à ces sagesse, religions, éthiques venues d'ailleurs – elles sont variées, des bouddhismes tibétains aux diverses écoles du zen, pour ne citer que les courants principaux – revêt de plus en plus, aujourd'hui, la forme de programmes systématiquement finalisés, adaptés à des publics socio-culturellement de plus en plus variés ; même si, parmi ces aspirants à la sagesse du Bouddha prédominant – en France et ailleurs en Occident et pour autant qu'il semble – des bourgeois urbains au niveau d'études élevé. Surtout, l'opposition entre première et deuxième vagues bouddhistes tient en ce que cette dernière est portée – dans les premières années de son implantation – par un mouvement social plus ample et qui la dépasse : la révolte de la jeunesse scolaire et universitaire des années 1960 et le phénomène contre-culturel qui lui fait suite. Le rejet des valeurs « bourgeoises » et de la « civilisation capitaliste » caractéristique de l'idéologie de ce mouvement ne fut pas étranger à l'intérêt « à l'inverse » dont se prirent alors certains des « orphelins de la Révolution » pour l'Orient extrême : le mythe du « voyage » aidant, dans toute sa polysémie d'époque.

- 6 Qu'on ne s'y trompe pas, le paradoxe n'est qu'apparent dans cet « intérêt » porté à une tradition spirituelle (d'intériorité en tout cas) par une jeunesse sortant à peine de la lecture de Karl Marx et d'autres diffuseurs du « doute rationnel » autour des « opiums » religieux. F.L. le souligne en divers endroits de sa thèse, depuis le XIX^e siècle, le public occidental retenu par la proposition bouddhiste y voit – en général – non pas une religion, mais quelque chose comme une « sagesse pratique », athée avec cela, à laquelle il attribue une modernité ornée de diverses vertus : tolérance, pacifisme, non-dogmatisme, rationalité, « expérimentanté »... Cet exercice d'apologétique ordinaire tend aussi à produire un profil systématiquement construit du christianisme à l'opposé de toute vertu, naturelle ou autre ; il rend dès lors le bouddhisme hautement acceptable à qui vient de se débarrasser, à travers les prophètes du doute – Nietzsche, Marx, Freud – de tout stupéfiant religieux, et du christianisme en premier lieu. Pour autant on ne passe pas sans médiations du mythe de la révolution au bouddhisme. Celles-ci ne manquèrent pas, en effet, aux générations des années 1950 à 1970 en particulier. Mais il faut, pour s'en apercevoir clairement, remonter un peu en arrière et quitter même la France.
- 7 C'est la fin de la Deuxième Guerre mondiale – beaucoup de soldats américains l'ont faite en Extrême-Orient – qui voit le bouddhisme émerger aux États-Unis, puis ailleurs en Occident, en tant que lieu d'intérêt spirituel. Alan Watts est représentatif en l'occurrence (cf. *Rencontres...*, pp. 247-248 et 257-258) ; comme l'est d'une autre façon et un peu plus tard le trappiste Thomas Merton (cité ici une seule fois, *ibid.*, p. 300). Mais entre ces intellectuels aux attaches confessionnelles vérifiées et la vogue plus tardive du bouddhisme en Occident se place l'apparition, dans la même partie du monde, d'une pratique « épurée de toute dimension religieuse » des arts martiaux extrême-orientaux : yoga, judo, karaté, aikido, etc. C'est à partir de ces pratiques sécularisées mais malgré tout inspirées du zen, que – dès les années 1950 – le public en général parvient à une élémentaire connaissance de certains aspects du bouddhisme : zen plutôt que tibétain alors. Vers le même temps se développe dans les milieux de psychologues et de psychanalystes un intérêt pour les religions (les philosophies, les sagesse...) extrêmes-orientales, indouisme compris : dans la mesure où celles-ci joignent un souci du corps et de la psychê à une extrême attention au cosmos. Désormais, ce qu'on appellera plus tard (aux États-Unis comme au Canada pour commencer) le « développement personnel » et ses pratiques ne sont plus loin (cf. Michel Lacroix, *Le Développement personnel*, Paris, Flammarion, 2000, coll. « Dominos »). Mais c'est à la *Beat Generation* et à ses maîtres américains des années 1950 et au-delà (singulièrement Allan Ginsberg – omis dans la bibliographie finale de la *Rencontre* – et Jack Kerouac) qu'il revint de populariser, dans le monde étudiant en particulier, les thèmes d'un certain bouddhisme zen déjà en début d'acculturation occidentale. Si l'on ajoute que commencent alors à circuler (en France) des traductions – en anglais et en français au moins – des classiques religieux de l'Extrême-Orient, on comprend que la fin des années 1960 puisse voir une connaissance du bouddhisme – désormais dans ses versions zen et tibétaine – se répandre – jusqu'à un certain point – en Occident.
- 8 F.L. marque bien le rapport qui s'établit nettement vers la fin des années 1960, entre les révoltes de la jeunesse et une certaine pénétration de religions asiatiques en Occident. À juste titre il met ce phénomène en rapport avec la « crise de la vision capitaliste » et avec les débuts d'une contre-culture qui – aux États-Unis au moins et en ses manifestations les plus anciennes – voit le jour dès les premières années soixante. Faisant allusion à cette période comme « moment fondateur », F.L. indique ce qui suit :

- 9 « De fait, quelques années plus tard, des centaines de milliers de jeunes Américains en révolte contre les valeurs sociales et religieuses dominantes cherchent à vivre des expériences fortes à travers la drogue, la musique, la sexualité sans tabous. Beaucoup aussi partent sac au dos sur les chemins des Himalayas, en quête de nouveaux horizons de sagesse. On redécouvre un 'Jésus' libéré du formalisme religieux ; la méditation et les gourous indiens sont à la mode ; partout une 'nouvelle conscience religieuse' se fait jour » (*ibid.*, p. 362).
- 10 Sans doute la chose est-elle bien vue ici – encore que décrite avec un certain flou – s'agissant de l'Amérique du Nord. Mais on peut regretter que, fasciné par la « vision de la révolution du sac au dos » (J. Kerouac), F.L. perde de vue la description et l'explication du cas français lui-même. L'importance qu'y prend à cette époque et d'un point de vue religieux même, le politique autant que la politique, et la progressive disparition de leur attrait dans les mouvements (mal nommés) de « retour du religieux » passée la fin des années soixante (et le premier choc pétrolier en 1973) auraient pu et dû s'imposer ici ; l'évocation de ces événements aurait permis, en tout cas, de soulever le problème du rapport entre religion et politique, lequel n'apparaît pas seulement comme éléments de parcours personnels (abondamment évoqués ici dans *Le Bouddhisme en France*) mais également comme phénomène socio-historique, caractéristique des années soixante, en Europe mais en Amérique du Nord aussi : les années soixante sont en effet – aux États-Unis surtout – celles des grands défilés politiques à motivations religieuses et de la participation de manifestants religieusement motivés dans les défilés ouvertement politiques. On regrettera cette omission, non sans noter pourtant que, s'agissant de la France et comme par compensation, l'avant-dernière partie du livre (*La Rencontre*, « Les nouveaux disciples », pp. 261-308) se révèle pleine d'intérêt par le tableau qu'elle dresse de la situation actuelle du bouddhisme en France. L'A. y passe en revue les tendances principales et la diversité des écoles désormais représentées : le zen d'abord, en place ou presque dès 1968, puis à partir de la fin des années soixante-dix, la vague et la vogue du bouddhisme tibétain. F.L. note aussi le rôle de certains journalistes de la TV et du cinéma (Arnaud Desjardins entre autres) dans la médiatisation dès la fin des années cinquante du bouddhisme, du Tibet (sous tutelle chinoise depuis 1949-1950) et du dalaï-lama. Chemin faisant, l'A. introduit encore les représentants importants du bouddhisme récent en Occident, en France en particulier mais non exclusivement : Suzuki rôshi, Taisen Deshimaru, Thich Nhât Hanh et les « grands rimpochés ».
- 11 Enfin ce premier volume se termine par une cinquième partie (« L'humanisme bouddhique »), où le bouddhisme est décrit comme « nouvelle sagesse laïque », « science de l'intériorité », « éthique de la responsabilité universelle », comme « humanisme réenchante » enfin. La question se trouve alors posée de la convertibilité de l'Occident au bouddhisme. Le volume suivant en traitera plus spécifiquement.
- 12 *Le Bouddhisme en France* commence par des informations à vérifier, comparer, entendre éventuellement. La France, nous est-il assuré, serait « le pays occidental où [le bouddhisme] a connu l'essor le plus rapide au cours des trente dernières années... Vietnamiens venus combattre durant la Première Guerre mondiale ; installation au début des années soixante, dans le sud-est de la France, du centre européen du mouvement néo-bouddhiste japonais Soka Gakkai ; lamas tibétains appelés par des disciples occidentaux à fonder des centres en France à la fin des années soixante ; arrivée à la même époque du maître japonais Taisen Deshimaru qui a choisi la France pour transmettre le zen en Occident ; afflux de réfugiés politiques cambodgiens et vietnamiens fuyant les massacres

perpétrés par les Khmers rouges dans les années soixante-dix, etc. » (*Le Bouddhisme...* pp. 7-8).

- 13 Et notre A. de préciser : « On compte actuellement dans l'hexagone plus de 200 centres de méditation zen et tibétains. Le principal dōjō zen d'Europe est situé en Touraine, et le plus grand temple tibétain d'Occident se trouve en Bourgogne. Plusieurs centaines de Français ont effectué la 'grande retraite' de trois ans, et plusieurs d'entre eux ont pris la relève des enseignants asiatiques à la direction des centres. Les traductions de rituels liturgiques se multiplient et de plus en plus de Français fréquentent les réseaux de méditation et d'enseignement bouddhistes... » (*ibid.*, p. 8). Et tout cela se chiffre : « Des enquêtes d'opinion nous apprennent que près de cinq millions de Français se sentent aujourd'hui proches du bouddhisme qui est par ailleurs la religion ayant la meilleure image auprès des jeunes » (*ibid.*). Mais que signifie toute cette information ? « Lorsqu'on avance des chiffres, de qui parle-t-on ? Des Français qui pratiquent le bouddhisme ? De ceux qui ont « pris refuge »¹. De ceux qui se sentent en affinités avec le message fondamental du Bouddha ? De ceux qui se considèrent comme bouddhistes ? De ceux qui trouvent le dalaï-lama sympathique ? » (*ibid.*, p. 11).
- 14 Un certain nombre de chiffres circulent en effet sur la population « bouddhiste » de France (*ibid.*, 1^{ère} partie, chap. 5, pp. 81-82 surtout) ; très évidemment ils ne sont pas tous fabriqués selon les mêmes critères. Il n'est même pas clair qu'ils dénombrent les populations qu'ils désignent (cf. *ibid.*, pp. 25-35).
- 15 De façon intéressante, F.L. se livre à une réflexion méthodologique poussée sur les diverses façons dont les sociologues s'y sont pris, jusqu'ici, pour dénombrer les populations chrétiennes francophones et anglophones de France et de Grande-Bretagne : de Gabriel Le Bras à Grace Davie en passant par Jean-Marie Donegani. Le même F.L. se demande si les « manières de procéder » en question peuvent s'appliquer à des populations « bouddhistes ». Or il semble bien que l'éclatement que la modernité fait subir aux appartenances et aux identités (critères des dénombrements en domaine chrétien) rende aujourd'hui inopérantes les méthodes qui ont été celles de nos prédécesseurs en la matière. On peut penser d'ailleurs qu'elles ne valent pas mieux pour le bouddhisme que pour le christianisme. Ici, c'est la plasticité propre à cette religion asiatique qui est en cause : religion, pratiques rituelles, vision(-s) du monde, philosophie, croyances, pratiques corporelles ou psychologiques de méditation, art de vivre, sagesse, etc. Le bouddhisme est tout cela ; surtout, il peut *légitimement* être appréhendé dans la variété de ses composantes prises séparément. D'une certaine façon, il représente la « religion » la mieux faite pour être pratiquée « à la carte » : que les sujets mettent l'accent sur les aspects collectifs ou individuels de la « voie », qu'ils cultivent l'athéisme ou le théisme, qu'ils privilégient le rite magique ou la pratique religieuse, la réflexion philosophique ou éthique, ou encore la recherche de l'expérience religieuse exceptionnelle (éventuellement mystique), etc., etc.
- 16 De plus, il n'est pas certain – F.L. l'a très vite constaté dans ses sept années et demi d'enquêtes et de rencontres, dans le dépouillement de ses questionnaires et l'exploitation de ses interviews ouvertes – que même ceux qui empruntent le plus librement au bouddhisme acceptent d'être désignés comme bouddhistes. Aussi bien, F.L. est amené à distinguer cinq types de rapport à l'identité bouddhiste (*ibid.*, p. 32) : une identité *religieuse* bouddhiste ; une identité bouddhiste *non religieuse* ; la *récusation de toute identité*, combinée avec la *reconnaissance d'une implication bouddhiste* ; une *identité religieuse multiple*

dont le bouddhisme est l'une des composantes ; des emprunts au bouddhisme dans le cadre d'une identité religieuse autre.

- 17 Rien n'est simple on le voit, mais aucune des difficultés signalées – au moins implicitement plus haut – ne résout le problème autour duquel on tourne. Comment rendre compte – éventuellement par et dans le chiffre – de l'existence d'une population qu'« on » nous annonce « bouddhiste » et qui a tant de mal à se reconnaître telle sans *distinguo* et sans mal à l'âme ? Non sans y avoir longuement réfléchi, F.L. finit par avoir recours – pour obvier les difficultés rencontrées – à un critère jusqu'ici jamais utilisé en statistique religieuse, celui d'*implication* : on retiendra pour « plus bouddhistes » les personnes qui s'avouent les *plus impliquées* dans les lieux et les pratiques de la socialisation au bouddhisme (ou à quelque forme de bouddhisme). À partir de cette convention et de sa connaissance du terrain, tel qu'il l'a parcouru et observé, tel aussi que le lui montrent les 903 réponses obtenues à une enquête écrite traversant la population concernée (4000 exemplaires du questionnaire distribués), le chercheur ose une démarche : méthodologiquement, elle n'est peut-être pas impeccable, mais elle démontre vite son intérêt et son utilité. D'une part, l'A. retient pour *pratiquants* du bouddhisme ceux qui *fréquentent le plus* les centres créés par cette religion et cherchent à s'y socialiser au maximum ; il dit *proches* du bouddhisme ceux qu'il juge *relativement* impliqués par une réelle mais plus occasionnelle exposition à une *éventuelle socialisation* à cette religion ; enfin, il distingue comme *sympathisants* ceux qui lui paraissent comme les *moins* impliqués, les plus *légèrement* socialisés, ceux dont les *affinités* au bouddhisme ne permettent *guère que des bricolages*. En somme, la typologie que nous présente F.L. permet, d'une part, d'échapper aux pièges de la définition identitaire et des appartenances ; d'autre part, elle offre une suffisante possibilité de distinguer entre des « dénommés bouddhistes » socialisés *en profondeur*, ou *relativement*, ou encore *superficiellement*, chacune de ces trois expressions qualifiantes valant surtout par rapport aux deux autres. Mais le lecteur se sent gêné lorsqu'on vient lui affirmer – sans autre raison que de probabilité approchée – que le sondage B.V.A. de septembre 1999 (5 millions de Français proches du bouddhisme) désigne autant de « sympathisants », tandis que les 150.000 Français présentés comme bouddhistes par l'« Union Bouddhiste de France » seraient des « proches » et que l'on peut dégager 12.000 « pratiquants » de la consultation des registres ou des listes de fréquentation des centres bouddhistes – Soka Gakkai exclue – (cf. *ibid.*, pp. 82-87).
- 18 Les types mis en avant par F.L. dans les considérations précédentes sont des types-idéaux, des approximations significatives en somme : les phénomènes que l'histoire donne à voir participent plus ou moins des traits généraux des types, mais ces derniers permettent de regrouper les premiers (les phénomènes) tout en tenant compte de leurs particularités. En ce sens on peut dire à la fois que rien ne ressemble à un « pratiquant » autant – ou moins – qu'un autre « pratiquant » ; et de même pour ce qui est des « proches » et des « sympathisants » qui complètent cette typologie. D'où l'intérêt des trois chapitres (chap. 2, 3, 4, 1^{ère} partie) où l'A. du *Bouddhisme* décrit chacun des types en les caractérisant successivement par leurs traits généralisants, tout en s'efforçant de distinguer des sous-types dans la famille de chaque type. Ainsi, on ne s'étonnera pas que le « sympathisant », catégorie nombreuse soit aussi la plus pauvre dans son rapport au bouddhisme. De ce dernier, les sympathisants ont une « bonne opinion », écrit F.L. ; ils le trouvent « moderne » ; ils s'y intéressent « de loin », intellectuellement plus qu'existentiellement (*ibid.*, p. 38). Les stars qui se donnent publiquement pour « amis » du bouddhisme

appartiennent généralement à ce type, dont la plupart de ceux qu'on peut en rapprocher se donnent pour « sans religion ». Il existe donc deux catégories du type « sympathisant », le « religieux » et le « non religieux » déclarés. Mais ce sont surtout la diversité des parcours, l'inégalité et un minimum d'engagement qui caractérisent ce type. À propos des « proches », F.L. parle aussi d'« une nébuleuse d'individus aux parcours extrêmement divers », mais il les voit plus impliqués que les « sympathisants », encore que nettement moins que les « pratiquants » ; parmi les « proches » aussi on trouve la distinction entre « religieux » et « non religieux », mais elle s'exprime de manière plus riche que chez les « sympathisants ». Ainsi F.L. distingue parmi les « proches » le sous-type de l'« intellectuel agnostique », passionné par l'aspect philosophique du bouddhisme, attaché à ses valeurs éthiques et à ce qu'ils appellent son « humanisme ». Mais cette catégorie se refuse à tout engagement *régulier*, même sous la forme de la méditation individuelle.

- 19 L'A. signale aussi – toujours parmi les « proches » – le sous-groupe du « bricoleur syncrétiste » particulièrement porté sur le « nomadisme spirituel » et le « bouddhisme à la carte ». F.L. diagnostique, à ce propos, un « engagement parfois intense mais temporaire dans un parcours en mouvement » (*ibid.*, p. 43). On ne saurait mieux caractériser plus d'une quête spirituelle aujourd'hui. Mais est-ce bien parmi les « proches » aux divers sens déjà dégagés qu'il fallait ranger ici certains chrétiens catholiques, parmi lesquels des religieux et des moines, pratiquant zazen « dans un contexte explicitement chrétien » ?
- 20 Des trois types de bouddhistes français (ou occidentaux d'ailleurs) jusqu'ici présentés, c'est celui du « pratiquant » qui apparaît comme le plus riche. On se trouve là devant les « personnes les plus impliquées dans le bouddhisme à travers une 'pratique' et un contact plus ou moins régulier avec les divers centres du dharma »². Par « pratique », l'A. renvoie à la méditation bouddhiste, apprise sous un maître initiateur en accompagnement d'une étude sans cesse approfondie des enseignements du Bouddha et des commentateurs réputés. En Asie, la méditation constitue une pratique élitiste ; il en va de même dans le bouddhisme implanté en Occident. Néanmoins tous les « pratiquants » ne se ressemblent pas nécessairement. Ainsi F.L. nomme, d'une part, le « pratiquant *distant* », allergique aux institutions – pour autant qu'on puisse s'en passer – et lié au bouddhisme essentiellement par la médiation d'un maître. Le « *fidèle* pratiquant » est, lui, plus impliqué dans la vie des centres bouddhistes que le précédent. Il fréquente un maître plus souvent et plus intensément que ce n'est le cas des sous-types précédents ; il se définit volontiers bouddhiste en un sens religieux, se montre prosélyte et fait volontiers des vœux de « fidèle laïc ». Il relève souvent d'une des formes du bouddhisme tibétain. Le « méditant *assidu* » est, lui, totalement impliqué : moine ou pas (il existe une centaine de moines et moniales bouddhistes en France), il vit dans un centre ou en fréquente un assidûment, porte des vêtements « bouddhistes » ou quelque autre signe distinctif. Certains de ces méditants, de tradition tibétaine, ont fait la retraite de 3 ans, 3 mois, 3 jours. Parmi les moines dans ce cas se recrutent les lamas, dont il existe quelques exemplaires occidentaux.
- 21 Après s'être affronté aux questions de statistiques et de typologie, *Le Bouddhisme en France* se consacre – à partir de la page 115 – à une exploitation renouvelée des questionnaires et des interviews auxquels nous avons déjà fait allusion. Les problèmes soulevés concernent le profil sociologique de la population concernée ; puis ses parcours et identité religieux, son rapport à la modernité, etc. Mais l'attention se concentre ici sur un type en

particulier, celui du *pratiquant*. F.L. se montre persuadé en effet que c'est à travers l'étude de ce groupe numériquement réduit, mais fortement impliqué dans le bouddhisme, que l'on peut appréhender celui-ci au mieux de ses divers aspects : philosophiques, intellectuels, culturels, existentiels, religieux.

- 22 On notera sans surprise avec notre A. que le « pratiquant-type est plutôt citadin, possède un bagage universitaire et intellectuel important et appartient aux catégories culturelles les plus privilégiées de la population française » (*ibid.*, p. 125). Il apparaît aussi intéressant de remarquer que ledit pratiquant-type peut entretenir quatre rapports divers à la politique, en fonction de certaines trajectoires humaines et religieuses (cf. p. 127). Mais c'est sur les « Trajectoires spirituelles et les identités religieuses » que F.L. se montre le plus disert (*ibid.*, pp. 129-292). Les actuels « pratiquants » du bouddhisme en France parviennent à cette « religion » comme à un « lieu de stabilisation dans une quête spirituelle caractéristiquement diffuse et éclatée » (*ibid.*, p. 132). Aux yeux de ces gens, relativement jeunes en moyenne, le bouddhisme apparaît non pas comme une « philosophie » ou une « religion » ; il est pour eux une « voie spirituelle » ; en tant que telle et comme pratique – au sens dit plus haut – elle vise à la « transformation intérieure » des individus et débouche sur un « art de vivre » (*ibid.*, p. 134). F.L. note comment, chez les « pratiquants » se confessant « bouddhistes » la « conversion » est souvent référée causalement au « rayonnement des maîtres » (*ibid.*, p. 135). Ces mêmes adeptes se montrent « très attachés à la tradition bouddhiste comme gage d'authenticité » (*ibid.*) ; ils se veulent orthodoxes dans la finalité assignée à leur « pratique » : à savoir « se libérer du cycle des renaissances », ce qui suppose la croyance en la réincarnation. On le voit, ces fidèles adeptes du bouddhisme font preuve d'une grande cohérence dans les traits généraux de leur identité et de leur appartenance. Mais ces « pratiquants »-là ne sont pas seuls au monde.
- 23 En effet, si 65 % des « pratiquants » sondés se désignent comme « bouddhistes » – il s'agit de ceux que nous venons de dépeindre rapidement – il en reste encore 20 % qui se refusent à s'afficher comme tels, et 15 % « qui ne savent pas »... (cf. *ibid.*, p. 132). Il existe donc – c'est notre propre interprétation des choses – des « pratiquants non confessants » et des « pratiquants hésitants ». F.L. note, à propos de ceux que nous disons « non confessants » qu'il convient de les considérer surtout comme distants vis-à-vis des institutions et des formes d'autorité (p. 136) : il note aussi qu'ils ont une « pratique » irrégulière (généralement de *zazen*) mais se montrent fidèles à un seul centre de formation de leur croyance ; pourtant ils peuvent se montrer plus ou moins orthodoxes en matière idéologique. F.L. n'hésite pas à affirmer cependant la cohérence de ce sous-type, tout centré sur la « pratique », même si celle-ci se révèle parfois des plus cahotiques. Les adeptes en question peuvent d'ailleurs l'être de plus fraîche date que ce n'est le cas chez les « pratiquants-types » précédents. Quant aux 15 % restants de « pratiquants hésitants », l'A. y voit une variante par rapport aux « non-confessants » : ils sont souvent d'engagement récent – dans le zen la plupart du temps –, se refusent (encore ?) à « prendre refuge » et à se lier à un maître, etc. Surtout, il s'agit d'*indécis*, sur la plupart des questions posées. Pour eux, plus que pour les précédentes catégories encore, la « pratique » réelle encore qu'hésitante ne joue pas pleinement – il s'en faut – le rôle de stabilisateur de la quête spirituelle qu'on a noté plus haut s'agissant du « pratiquant-type ». Il y a là une indication non dénuée d'importance.
- 24 Ce qui précède immédiatement souligne, de façon inattendue, la fragilité d'une partie non négligeable (35 %) des « pratiquants » : c'est-à-dire de la catégorie la plus « engagée » du

bouddhisme français. Mais la fragilité est encore plus patente dans les autres formes plus haut décrites (« proches » et « sympathisants ») de l'« implication bouddhiste ». Cet aspect des choses n'a pas échappé à F.L. Il l'aborde en traitant – toujours à partir des questionnaires et interviews déjà dits – du rapport de la population bouddhiste française à sa religion d'origine (lorsque c'est le cas).

- 25 Selon notre A., on constate que la moitié des bouddhistes français ayant reçu une éducation religieuse dans une religion autre, avant d'adhérer au bouddhisme, conservent un certain attachement à cette première socialisation religieuse : pour des motifs d'ordre culturel selon 50 % d'entre eux ou un peu plus, pour des motifs religieux ou spirituels – qualifiés de « profonds » – s'agissant de l'autre – et approximative – moitié. L'exploitation des interviews conduite par F.L. fait apparaître cinq modèles de trajectoires spirituelles, ici présentées accompagnées d'abondants extraits des entretiens. La richesse du matériau dévoile une grande variété de parcours et de motivations : on peut ainsi distinguer jusqu'à trois cas de figure pour le même modèle de trajectoire, les cinq modèles retenus s'articulant en dix cas de figure. Cela va de : « Je suis bouddhiste et ne ressens aucun lien avec ma religion d'origine » Jusqu'à « Je me considère comme chrétien – ou juif- et comme bouddhiste », ou même à « Je ne me considère pas comme bouddhiste, parce que je suis chrétien – ou juif –, mais je pratique la méditation dans un contexte bouddhiste et je fais des emprunts au bouddhisme ». Mais il faut entrer dans la lecture de ces « confessions en moi-je », « moi-nous », « moi-eux »... (cf. *ibid.*, pp. 143-210) pour saisir à quel point visions du monde, croyances, pratiques, problèmes personnels et autres, attachements, détachements peuvent varier, diverger même, avec les individus en leur particularité et les moments de leur quête. Et si l'on s'attend – par erreur – à un « Tu » quelconque dans le cadre d'un hommage inconscient à quelque Dieu unique et révélé, on est vite déçu³. Vite étonné aussi si l'on cherche, dans les expériences bouddhistes ici déclinées, la place des *Soziallehren* des diverses voies du *dharma* et celles qu'elles font – les unes et les autres – au politique et au social : encore que des engagements existent éventuellement que l'on pourrait dire « caritatifs » ou « humanitaires » si chaque mot n'apparaissait piégé.
- 26 Le rapport des adeptes à ce qu'il faut bien, avec eux, nommer *la* religion, ou avec quelque forme concrète de religion, apparaît également surprenant : tel se dit bouddhiste, qui non ; qui bouddhiste et quelque chose d'autre ; qui ne veut rien avoir à faire avec aucune religion ; qui entre en bouddhisme comme en Sagesse, ou en Philosophie..., qui pour les pratiques – ou certaines – mais se confesse (« en réalité ») chrétien ou juif... On se demande à chaque pas comment ces individus peuvent communiquer entre eux, tant apparaît grande et contradictoire la variété des postures assumées à l'égard de ce que l'on pourrait désigner comme l'« héritage bouddhique » et que l'on sait pourtant, au départ, pluriel et varié... On recueille l'impression à travers les longues citations que nous fait F.L. des interviews recueillis que le noyau central des « pratiquants » – ceux qu'il appelle le « cœur du cœur » des Français touchés par le bouddhisme – sont seuls à pouvoir tenir un discours cohérent sur leurs « modes de vie » ; seuls sans doute ils peuvent aussi se reconnaître dans l'expérience et les parcours de leurs égaux, quoi qu'il en soit de leurs appartenances « confessionnelles » individuelles. Pour le dire autrement, la lecture de F.L. procure l'impression d'un bouddhisme importé, légitimement diversifié par la variété de ses conceptions, pratiques, traditions d'origine immédiate et plus lointaine et que les conditions mêmes de sa relative réussite déstabilisent en rendant son profil de plus en plus difficilement lisible. En France en effet – la situation des autres pays occidentaux

peut être autre⁴ – l'héritage de Bouddha existe essentiellement et efficacement par le seul petit nombre de ses « militants » (les « pratiquants-types »). Mais ni le grand nombre ni la fluidité de la population des « adhérents ordinaires » ne constitue une garantie économique, idéologique, culturelle suffisamment stable et porteuse de durée dynamique. Ceci ne va pas sans problèmes que F.L. examine vers la fin de sa thèse (chap. 3, 4, 5 de la deuxième partie, troisième partie dans son ensemble – intitulée « Entre tradition et modernité » – et, finalement, Conclusion).

- 27 Le bouddhisme asiatique est – en Asie – partie intégrante d'une culture ou de diverses cultures traditionnelles. Là, il importe peu que les laïcs – la masse des laïcs – pratiquent et croient mille choses que les moines – source de toute légitimité religieuse – considèrent comme « peu bouddhistes », et que du Bouddha et du bouddhisme (en un sens « orthodoxe » ou en plusieurs) ils ignorent beaucoup de choses ; ou même qu'ils participent – ces « fidèles » – de plusieurs « héritages religieux ». Dans ces pays, la culture traditionnelle ne « coupe pas les cheveux en quatre », ne distingue ni ne pèse, n'exclut ni n'inclut, dit-on. Mais c'est jusqu'à un certain point, dans le cadre – qui inclut/exclut par sa seule existence – d'un héritage assumé (et dans la mesure où il l'est). En tout cas, les sources des religions, sagesse, philosophies traditionnelles sont à portée de la main, elles restent assumées par des institutions et des organisations que l'occidentalisation – sous plusieurs aspects – de ces pays et leur sécularisation – quelles qu'en soient les mesures – n'empêchent pas de se manifester, de manière lisible et opérante jusque dans la vie quotidienne de ces pays et de leurs populations. En somme, dans ces régions de bouddhisme et d'autres « religions » asiatiques, et au moins dans les lieux, les temps, les rapports sociaux porteurs de la culture traditionnelle (fût-elle modernisée) une certaine « base sociale » et donc une « structure de plausibilité »⁵ apparaît susceptible de se manifester aujourd'hui même, en faveur des religions, sagesse, philosophies en question.
- 28 On sait que l'occidentalisation de l'après-Seconde Guerre mondiale, avec ses accompagnements de rationalisation et de technicisation a beaucoup changé, et défavorablement, le statut des traditions religieuses dans les pays de l'Extrême-Orient. Il aura fallu une demande occidentale – implicite ou explicite selon les cas⁶ – pour que des religions comme le bouddhisme s'installent en Occident, à partir des années 1950-1960. On le notera non sans intérêt, d'une certaine façon, cette demande y créa peu à peu les éléments d'une nouvelle base sociale et structure de plausibilité à des religions (le bouddhisme en particulier) qui chez elles perdaient alors rapidement ce qui leur en restait. Mais se voir investir d'une mission – à tous les sens du terme – sur le vieil âge et hors de son aire culturelle crée à l'intéressé plus de problèmes qu'il ne peut en résoudre. C'est au moins ce que F.L. observe. En effet, un Asiatique peut espérer être compris dans son aire culturelle et dans l'échange en des langues apparentées à la sienne. Mais si le porteur d'un message asiatique entreprend de transmettre, par l'entremise d'une langue étrangère et souvent par le truchement d'interprètes, un héritage culturel et religieux de chez lui à un public occidental, que va-t-il se passer ? Que va-t-il se passer compte tenu que le public en question est, en général, sans connaissance ni pratique des concepts philosophiques qui fondent la religion concernée et l'éthique qu'elle recommande et suppose, et qu'il manque de familiarité avec les rites et le genre de vie quotidienne – et festive – impliqués dans l'héritage en question ?
- 29 On le saisit, la mission dont un bouddhisme vieillissant s'est trouvé investi – en certain de ses membres – dans l'immédiat après-guerre 1939-1945 ne peut aboutir à un résultat satisfaisant – pour elle et lui – que par un choix radical de leur part : il s'agit pour la

partie orientale de s'acculturer à l'Occident ; ou alors, pour le public occidental intéressé au message oriental, de s'acculturer à l'Orient. Dans un cas comme dans l'autre, l'effort supposé ne peut être que coûteux et long, sans compter que les individus concernés n'obtiendront pas tous des résultats également satisfaisants sur l'ensemble des domaines en cause : langues (anciennes et modernes), philosophies, histoire des idées et des religions, théologies comparées, etc. ; car il s'agit bien – en l'occurrence en quelque sens que l'acculturation fonctionne – d'une véritable conversion de l'être, du penser, du sentir et des manières de vivre. Mais la mission une fois entreprise ne saurait plus supporter d'attendre. Aussi bien on peut supposer que le transfert de connaissances, d'expériences, de pratiques, etc., impliqué par les processus ici évoqués ne pourra se faire, pour l'ensemble des gens concernés, que dans une certaine rapidité ; c'est-à-dire qu'au prix d'approximations, d'incompréhensions, de réinterprétations représentant autant de formes et de montants du prix à payer pour une mission rarement réussie aux yeux de tous les intéressés.

- 30 Qu'en est-il concrètement dans le cas français actuel ? Les bouddhistes de France – et d'Occident – sont-ils susceptibles de donner naissance à un bouddhisme qui leur soit propre, c'est-à-dire à un *nouveau véhicule* (*navayāna*) adapté à l'Occident ? F.L. pose la question et tente d'y répondre. Il existe, pour notre A., et s'agissant de groupes religieux, cinq conditions à une acculturation réussie : être reconnu par les pouvoirs publics et par les autres religions du pays ; fonder et entretenir des lieux de transmission du message importé ; former des transmetteurs autochtones ; assurer la traduction et les adaptations jugées opportunes du culte et des rituels ; enfin parvenir à inculturer l'univers mental, philosophique, religieux, importé à la culture autochtone. S'agissant des quatre premiers points, F.L. accorde qu'ils sont acquis ou en passe de l'être dans le bouddhisme français (et/ou ouest-européen). Mais tout se gâte avec le dernier point qui suppose résolue, ou en passe de l'être, ou même simplement réalisable la conciliation entre bouddhisme et modernité (occidentale).
- 31 S'étonnera-t-on de ce blocage ? Répondre à la question soulevée par le point cinq précédent suppose de fait qu'il soit auparavant répondu à la question au cœur de tous les « modernismes » en matière religieuse : quelle est l'« essence » de la religion considérée ? Ou, si l'on préfère, quel en est l'« essentiel transculturel » compatible avec la modernité comme universel de la culture ? Et si les responsables actuels du bouddhisme peuvent dire avec autorité en quoi consiste le message du Bouddha, selon la perspective qu'on vient d'indiquer, comment en dire le contenu à la « modernité occidentale » ? Et le dire de telle façon qu'il devienne pour les bouddhistes occidentaux principe d'un mode d'existence et bouddhiste et occidental, sans contradiction.
- 32 On le comprend, poser ces questions ne fait que souligner la très grande difficulté, l'impossibilité peut-être d'y répondre. Certains reprocheront sans doute à F.L. de n'avoir pas posé les problèmes avec toute la rigueur philosophique souhaitable. Seules les trois pages 383-385, qui traitent du « bouddhisme face à la notion occidentale de personne » vont dans ce sens, autour du concept typiquement occidental et moderne des « Droits de l'Homme », et du personnalisme occidental. Cet exemple permet de saisir que, dans bien des cas semblables, l'acculturation – que certains bouddhistes français souhaitent, mais non pas tous – fait courir le risque au bouddhisme d'Occident de « perdre son principal fondement métaphysique : sa conception du non-moi et la théorie particulière de la renaissance qui lui est associée » (p. 385). On voit ici une acculturation proche de la

réussite venir se heurter au « sceau » des catégories philosophiques et religieuses de l'héritage culturel occidental tout autant qu'à la modernité.

- 33 En général, F.L. voit les choses de façon plus concrète. En particulier il souligne bien, en revenant aux résultats de son enquête – décidément inépuisable – les enjeux pratiques de l'inculturation, tout en soulignant – à ce propos – les contradictions et les illusions des bouddhistes français actuels.
- 34 La « population bouddhiste française » se réclame certes du zen japonais, mais plus encore du bouddhisme tibétain en ses formes multiples. Il faut noter cependant que les trois « véhicules » (Théravada et/ou Hinayana, Mahâyâna et Vajrayâna) sont tous présents dans l'hexagone (cf. *ibid.*, p. 361) ; malgré les différences importantes qui les opposent, zen et formes tibétaines relèvent du même « véhicule », le Mahâyâna. Toutes ces formes nées à travers une histoire de plus de deux mille cinq cents ans environ, en des contextes géographiques, historiques, sociaux différents, représentent autant de variations sur des thèmes rapprochés mais qui ne se confondent pas tous. On le pressent, chacun des « véhicules » plus haut cités et chacune de leurs différenciations internes représentent autant d'acculturation à des environnements particuliers et à une histoire propre traversant leur présent même. On conçoit qu'il ne soit pas facile de trouver, dans l'enchevêtrement de ces héritages – canonisés et par là même légitimés chacun pour soi – une « essence » du bouddhisme... au singulier. Et la situation ne se trouve pas simplifiée par l'apparition en Occident contemporain d'un certain nombre d'« acculturations sauvages » de ces héritages mêmes⁷.
- 35 Sur ce thème, les analyses de F.L. se montrent sévères. Ici, le débat des affinités entre bouddhisme et modernité refait surface. On s'aperçoit vite qu'il ne supporte pas d'être évoqué à sens unique. En effet, on peut tirer du bouddhisme un portrait soulignant uniquement les traits de sa ressemblance – par certains côtés et de certains points de vue – avec l'univers le plus moderne des philosophies et des sciences contemporaines. Les apologistes ne manquent pas qui pratiquent cet exercice. Mais force est de constater que telle autre représentation du même phénomène fera plutôt ressortir son caractère composite : alliant inséparablement modernité et archaïsmes, rationnel et irrationnel, liberté quasi anarchique et contrainte d'organisation, etc. Sans oublier qu'en Occident contemporain chaque adepte en prend et en laisse, réinterprète les concepts essentiels, prêtant figure nouvelle à l'impermanence, à la vacuité, au nirvana, à la transmigration, ou encore à la réincarnation. De ce point de vue, les variations relevées par F.L. autour de la pratique de la méditation, du sens à donner à la « tradition », de sa réception, de ses refus, des ses éventuelles transformations ; mais aussi du rapport – ou de l'absence de rapport – à un maître ou à aucun dans les parcours de certains « pratiquants » eux-mêmes (et des autres « types » de bouddhistes à plus forte raison) méritent une attention soutenue.
- 36 Pour F.L. – contrairement à l'opinion de beaucoup d'adhérents occidentaux au bouddhisme et d'observateurs extérieurs – la réussite de cette religion dans la France ou l'Occident actuels n'est pas le fruit d'une « parenté élective » entre une religion donnée pour tolérante et rationnelle, d'une part, et la modernité contemporaine de l'autre. Elle naît plus simplement de la crise actuelle de la modernité et de la décomposition du « croire » dans les sociétés occidentales. En d'autres termes, il en va dans le cas du bouddhisme comme dans celui de tous les « retours du religieux » en modernité. Ce sont d'abord des produits de cette modernité même : marqués comme tels au sceau de l'individualisme contemporain. Sans doute, l'adhésion au bouddhisme exprime une

certaine critique de la modernité ; mais c'est une critique en clef moderne occidentale, dans laquelle le bouddhisme même apparaît « dilué par l'individualisme moderne ». Sur ce thème, les pages 385-390 du *Bouddhisme en France*, fortement inspirées de certaines analyses de Danièle Hervieu-Léger⁸ sont à lire et à peser. Dans la perspective qui nous intéresse ici nous proposons d'en retenir deux points, au plus près du texte même de F.L. :

- 37 1) Les adeptes du bouddhisme français tels que leur profil ressort de l'enquête ici exploitée « tendent avant tout – nous assure l'A. – à développer harmonieusement leur potentiel et à réaliser l'objectif fixé par la modernité : l'accomplissement de soi par soi-même » (*ibid.*, p. 387). Ou, dit autrement : dans le bouddhisme à l'occidentale, et d'un côté, « le bonheur s'obtient au prix d'une longue vigilance et d'une ascèse intérieure, dans un détachement impliquant l'extinction de tout désir de renaître ; de l'autre, il est recherché comme réalisation plénière des potentialités individuelles et comme assouvissement des désirs de l'individu, jusqu'aux fantasmes d'immortalité qui hante l'Occident moderne. D'un côté le bonheur s'obtient par le détachement de soi ; de l'autre par le développement de soi » (*ibid.*). On se situe là en pleine contradiction, au profit de la modernité et de son « injonction paradoxale » : renforcer le sentiment d'individualité... au nom de l'abandon des illusions de l'individualité !
- 38 2) On notera en deuxième lieu la façon dont F.L. qualifie l'éventuel « nouveau véhicule » que pourrait représenter le « bouddhisme occidental » : « une multiplicité de signes, de symboles et de techniques “désorbitées” de leur cohérence traditionnelle et réutilisées par chacun au gré de ses aspirations personnelles. Bouddhisme à la carte, donc... » (*ibid.*, p. 389). On retrouve ici l'engluement dans l'individuel qui selon D. Hervieu-Léger caractérise la « modernité religieuse » comme autre désignation des « renouvellements religieux contemporains ».
- 39 La thèse en deux volumes de F.L. apparaît très remarquable par l'abondance et la précision des informations qu'elle apporte sur une des Nouvelles Religions⁹ de notre actualité. Aucune de ces dernières n'a jusqu'ici été étudiée d'aussi près ; ni visitée avec autant de détachement et de proximité conjuguées. Mais l'empathie dont fait preuve ici l'A. à son égard n'exclut pas l'observation aigüe et la critique. Ceci apparaît particulièrement, mais non pas exclusivement, dans les pages de la Conclusion, autour des relations maître-disciple, du « matérialisme spirituel » des adeptes occidentaux, et de leur fragilité spirituelle... On notera la façon rude dont F.L. souligne le manque de discernement de certains adeptes devant « tout ce qui est bouddhique » ; leur jugement généralement – ce qui ne signifie pas toujours – mal informé sur le christianisme retient aussi l'attention de l'A., un peu partout dans le livre, même si c'est sans insistance. L'idéalisation du bouddhisme, de ses fonctionnements – sociaux entre autres –, et de ses porteurs asiatiques est, en tout cas, fort bien vue ; elle est soumise à ce qui nous a paru être une critique équitablement argumentée, ferme mais pas écrasante.
- 40 La plupart des lecteurs de F.L. ne manqueront pas de retenir comme intéressante, dans le deuxième volume, la relativisation qu'il opère des « statistiques » en circulation concernant les « populations bouddhistes » de France. De même, le recours au concept d'« implication » comme élément d'évaluation typologique – et peut-être même statistique – mérite considération et réflexion. On doute cependant qu'aucune solution (qui s'impose) à ce qu'il est convenu d'appeler le problème des « statistiques religieuses » puisse être trouvée avant longtemps, ce dont les fidèles et les clergés des groupes concernés ne sont pas – en général – les principaux responsables : les stratégies

poursuivies par toute mise en perspective statistique ne relèvent pas – nécessairement – de motivations religieuses.

- 41 On l'a déjà noté, en partie au moins, l'abondance et la qualité de l'information, le souci d'expliquer, de rendre compréhensible au lecteur les attitudes des acteurs socio-religieux concernés sont autant de qualités à souligner dans l'entreprise de F.L. Pour autant, on ne peut pas ne pas s'étonner du manque d'intérêt que l'A. manifeste sur certains points importants ; nous en retiendrons deux : en premier lieu le manque d'attention aux problèmes d'organisation : ceux-ci ne se trouvent jamais évoqués qu'à *propos* d'autres questions et à titre d'explication minimale ; jamais plus systématiquement. Mais même si l'on ne désire pas réduire son travail à ces questions d'organisation et de fonctionnements collectifs, on peut penser – avec le présent recenseur – qu'elles revêtent quelque importance, surtout si l'on privilégie une approche sociologique. Ici, on regrette en particulier que l'organisation – développée et fort complexe – du bouddhisme tibétain soit laissée dans une pénombre finalement peu initiatique ; et que rien ne soit dit – sinon par allusions rapidement explicatives ici ou là – du même thème s'agissant du zen. Que l'organisation puisse apparaître plus légère dans ce deuxième cas n'empêche pas son existence, ses variations éventuelles et ses effets de fonctionnement : les problèmes soulevés en la matière par la succession de Taisen Deshimaru sont là pour en témoigner.
- 42 Une deuxième « mise à l'écart » – plus consciente et systématique celle-là – nous a également surpris dans *Le Bouddhisme* : celle qui concerne la Soka Gakkaï. F.L. s'explique longuement sur ce problème (*ibid.*, pp. 18-23). Le fait-il de façon satisfaisante ? Nous nous garderons de répondre à cette question. Nous remarquerons par contre que la Soka Gakkaï fait partie intégrante de la complexité du bouddhisme contemporain. Qu'il en soit éventuellement la « seule véritable hérésie » comme l'affirme le Dr Jean-Pierre Schnetzler (converti de première heure et profondément engagé dans l'implantation du bouddhisme en France ; *ibid.*, p. 21) ne fait que confirmer notre point de vue. Qu'on nous permette une comparaison : que serait un profil du christianisme qui omettrait de signaler ses « irrégularités » hétérodoxes ? Qui laisserait dehors Luther et les siens, ou Calvin d'ailleurs, ou même Mgr. Lefèbvre et ses disciples ? Selon nous, il revient aux adeptes d'une religion d'en assumer la complexité, aussi embarrassante qu'elle puisse être. De même, il revient aux observateurs des phénomènes religieux de tenir compte des complexités en question et de les expliquer.
- 43 Les deux remarques négatives par quoi nous terminons cette note de lecture ne doivent en aucune façon ternir l'expression déjà manifestée de notre admiration à l'égard du travail de F.L. C'est un apport considérable à l'étude de la vie religieuse en France, sur un point jusqu'ici négligé.

NOTES

1. Acte intérieur, mais qui peut être ritualisé, d'adhésion au bouddhisme (Bouddha, Dharma, Sangha).
2. L'enseignement du Bouddha en vue de l'éveil est « dharma ».

3. Encore qu'on puisse en trouver. Voir ici le Témoignage 10, dans *Le Bouddhisme en France*, p. 201 et suivantes ; mais le témoin se donne pour chrétien.
 4. Voir l'article de Martin BAUMANN sur le bouddhisme en Allemagne, et celui sur le bouddhisme de Théravada en Grande-Bretagne dans *Religion Today. A Journal of Contemporary Religions*, vol. 7, n° 1, pp. 1-4 et pp. 4-7 respectivement.
 5. La référence de F.L. est ici à Peter L. BERGER, *La Religion dans la conscience moderne*, Paris, Centurion, 1971, pp. 85-88.
 6. Cf. *La Rencontre...*, pp. 249-303.
 7. Voir Michel HULIN, *La Mystique sauvage*, Paris, P.U.F., 1993.
 8. Danièle HERVIEU-LÉGER, *La Religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993 et *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999.
 9. « Nouvelle » en Occident en tout cas, en tant que phénomène social visible.
-

AUTEUR

JEAN SÉGUY

Directeur de recherche honoraire, C.N.R.S.