

Le bouddhisme en France, Frédéric Lenoir, Paris, Fayard, 1999, 447 pages, 140 FF, ISBN 2-213-60528-9.

La rencontre du bouddhisme et de l'Occident, Frédéric Lenoir, Paris, Fayard, 1999, 393 pages, 135 FF, ISBN 2-213-60103-8.

LE BOUDDHISME EN FRANCE Une lecture critique de Frédéric Lenoir

Éric Rommeluère (Université Bouddhique Européenne)

I. Avant-Propos

Chercheur au Centre d'Études Interdisciplinaires du Fait Religieux (CEIFR, Paris), Frédéric Lenoir est l'un des rares sociologues à étudier les développements du bouddhisme en France. Ses travaux, débutés en 1992 dans le cadre d'une thèse de doctorat, poursuivaient ceux entrepris par plusieurs de ses confrères¹. Ils viennent de paraître sous la forme de deux imposants volumes : *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident* et *Le bouddhisme en France*. Le premier reprend le titre d'un ouvrage fameux des années cinquante d'Henri de Lubac, quelque peu dépassé aujourd'hui, et retrace l'histoire des représentations du bouddhisme dans l'imaginaire occidental, de l'Antiquité jusqu'à nos jours. Guère novateur dans sa formule compilatoire, son intérêt réside essentiellement dans quelques remarques prospectives et dans son exhaustivité. Une partie du livre est ainsi consacrée à l'histoire du développement du bouddhisme en France durant les trente dernières années – une première dans les récentes publications francophones. Le second, compte-rendu d'une longue enquête consacrée aux Français gagnés ou "convertis" au bouddhisme², méritait, lui, une lecture attentive de la part d'un bouddhiste.

II. Chiffrer pour défricher – Une mise au point

En préalable à son étude des motivations et des représentations de la population bouddhiste française, Frédéric Lenoir tente de l'identifier et de la chiffrer. Tâche pour le moins difficile, tant celle-ci paraît insaisissable. Sans réel support statistique, les chiffres avancés variaient jusque-là du simple au décuple suivant les auteurs ou les interlocuteurs. Le bouddhiste semble échapper aux définitions : est-ce celui qui pratique (mais à quel rythme ?), celui qui s'engage (mais à quoi ?), celui qui a des pris des vœux (mais lesquels ?) ou celui qui se déclare tout simplement "bouddhiste" ? Malgré "*l'éclatement des identités dans la modernité*" le sociologue propose, lui, une nouvelle grille de lecture. Il renvoie dos à dos les critères de l'identité (le fait de se déclarer bouddhiste) ou de l'appartenance (marquée par l'observance régulière de rites ou de pratiques), inopérants dans ce champ mouvant, pour ne retenir que celui de l'implication, marqueur de l'intensité de l'engagement. Émerge ainsi une typologie tripartite : le cercle des "pratiquants" qui fréquentent les centres, celui des "proches" qui ont des affinités avec le bouddhisme et le pratiquent occasionnellement et, au-delà, celui des simples "sympathisants". Le modèle a le mérite d'être opératoire même s'il demeure quelque peu artificiel – les comportements sont en effet fluctuants à l'intérieur même de chacun de ces groupes. Se basant sur les chiffres communiqués par les centres bouddhistes français, Frédéric

¹ Etienne et Liogier, 1997 ; Le Quéau, 1998 ; Obadia, 1999.

² L'ouvrage ne s'intéresse qu'aux français "de souche" et n'aborde pas les problématiques du bouddhisme asiatique en France.

Lenoir estime le nombre de "pratiquants" à environ 12 000 personnes (auxquelles il conviendrait d'ajouter les 10 000 membres du mouvement japonais Sôka Gakkai écartés du chiffre³). Celui des "proches du bouddhisme" serait, lui, compris dans une fourchette variant de 100 à 150 000 personnes. Afin de déterminer un critère de séparation formelle entre ces deux groupes, les "pratiquants" sont confondus avec les adhérents des associations bouddhistes françaises. Mais le nombre de pratiquants réellement impliqués dans une étude soutenue du bouddhisme doit certainement être inférieur à ce chiffre d'environ 12 000 personnes. L'enquête de Frédéric Lenoir, au sein des associations d'obédiences tibétaine et zen, montre en effet que moins de la moitié des personnes interrogées fréquentent un centre au moins une fois par mois, et que seuls deux tiers d'entre eux se considèrent comme bouddhistes. Seuls ces derniers pourront être réellement qualifiés de "convertis" ou "d'adeptes" (p. 93). *Le bouddhisme en France* montre ainsi l'écart entre la quotidienneté du fait bouddhiste, qui ne concerne que quelques milliers de personnes, et sa surmédiatisation. Le nombre de "sympathisants" est, quant à lui, évalué à cinq millions de personnes, le sociologue se référant à un récent sondage effectué pour un magazine français⁴.

III. L'homogénéité discutable de la population pratiquante

Afin de cerner au plus près le phénomène d'attraction, d'engagement – faut-il dire de conversion – au bouddhisme, la partie centrale de l'ouvrage de Frédéric Lenoir est consacrée au dépouillement d'une grande enquête statistique doublé d'interviews conduites auprès de membres d'associations zen et tibétaines. L'entreprise est louable. Pourtant les attendus et les lacunes de l'enquête laissent perplexes un lecteur attentif. Arrêtons-nous d'abord à la représentativité de l'échantillon – large pourtant – d'environ 900 personnes (sur 4 000 questionnaires envoyés). Si le sociologue écrit à juste titre que *"les résultats ne sont donc scientifiquement représentatifs que des quelque 900 individus qui ont accepté de répondre au questionnaire"* (p. 109), devons-nous pour autant souscrire à sa déclaration quelques lignes plus loin : *"Compte tenu de la manière dont le sondage a été effectué et du taux très élevé de retour sur une population restreinte, il est statistiquement probable que les résultats fournis par cette population volontaire de sondés soient valables, moyennant une faible marge d'erreur, pour toute la population concernée."* (p. 109) ? Afin de faciliter son travail, le chercheur a utilisé les fichiers de six grandes associations bouddhistes françaises : Karma Mingyur Ling, Dhagpo Kagyu Ling, Dashang Kagyu Ling (toutes trois de l'école Kagyu tibétaine), Rigpa (école Nyingma tibétaine), l'Association Zen Internationale (école Sôtô japonaise) et le Centre de la Falaise Verte (école Rinzaï japonaise). Ce faisant, il néglige non seulement d'autres grandes organisations mais également la multitude des "petites" associations⁵ qui forment tout autant le paysage bouddhiste français. L'atypique Village des Pruniers fondé par Thich Nhât Hanh, l'apôtre du bouddhisme engagé, qui draine chaque année des centaines voire des milliers d'Occidentaux, est ainsi passé sous silence. Le nombre limité d'adhérents des petites associations indique-t-il simplement une fondation récente ou un leader peu charismatique, ou reflète-t-il pour certaines une volonté de rigueur, et/ou une approche du bouddhisme radicalement différente de certaines des associations étudiées ? L'homogénéité de la population "pratiquante" reste à démontrer et l'analyse de l'échantillon aurait dû être accompagnée de plus amples précautions. Une possible extrapolation à la

³ Ce mouvement est considéré comme "secte" dans les rapports parlementaires français. Le nombre de 6 000 adhérents cité par Frédéric Lenoir repose sur une évaluation des années quatre-vingts. Louis Hourmant, spécialiste de la Sôka Gakkai, l'actualise à 8 000 pour la fin des années quatre-vingt dix (Hourmant, 1999). La Sôka Gakkai France fait, elle, état de 10 832 membres-adhérents pour l'année 1999 (statistiques internes).

⁴ Sondage *Psychologies*-BVA, septembre 1999.

⁵ Moins de cent adhérents.

population des 12 000 pratiquants recensés, comme le laisse sous-entendre Frédéric Lenoir (p. 115), laisse dubitatif. Le choix même des associations consultées étonne. Pour le bouddhisme d'obédience tibétaine, seuls ont été retenus trois centres de l'école Kagyu et un centre de l'école Nyingma. Les centres de l'école Gelug (celle du Dalaï-Lama), qui met bien plus en avant l'orthodoxie et la rigueur de l'étude, ont été ignorés. Le questionnaire a été uniquement diffusé, pour le Zen, auprès de l'Association Zen Internationale fondée par le maître Taisen Deshimaru (1914-1982) et du Centre de la Falaise Verte dirigé par Georges Frey (*alias* Taikan Jyoji - Zen Rinzai). Si le Zen français se limitait dans les années quatre-vingts à ces deux organisations, les dix dernières années ont vu l'émergence de nouveaux groupes se réclamant de l'école japonaise Sôtô à laquelle est apparentée l'Association Zen Internationale. L'importance globale de ces groupes reste encore faible, de 150 à 250 membres peut-être, face aux 900 pratiquants français recensés de l'Association Zen Internationale, mais le discours de leurs enseignants, qui prêchent souvent un Zen exigeant, rigoureux voire monacal, se démarque de l'approche laïque professée à l'Association Zen Internationale. La dilution du bouddhisme dans la modernité, thème largement développé dans l'ouvrage, est-elle aussi forte dans ces centres zen ou gelug ? La question reste posée.

IV. Une étude sans maîtres-étalons

Contre toute attente, Frédéric Lenoir se désintéresse du discours qui encadre la transmission du bouddhisme, confondant le plus souvent "le bouddhisme" (terme qui n'est jamais défini et qui constitue d'ailleurs le présupposé majeur de son étude) avec la perception, le vécu, le "bricolage" du pratiquant ordinaire. Pourtant une doctrine n'existe et ne se transmet que dans l'interaction entre ses locuteurs et ses auditeurs. Bien qu'il note, dans le sillage de chercheurs américains, qu'à l'ère de la modernité, *"les religions doivent s'adapter à la demande de leurs adeptes, devenus des consommateurs"* (p. 48), le sociologue ne s'interroge guère sur l'adaptation qui a lieu dans ces centres bouddhistes soumis, eux aussi, à cette loi du marché. Discours, comportements et ajustements varient pourtant suivant les besoins des nouveaux consommateurs spirituels. S'il est vrai que son étude sociologique se voulait avant tout celle des représentations des "pratiquants" et non celle du bouddhisme en France (le titre est, en ce sens, trompeur), leurs discours pouvaient-ils, malgré tout, être analysés en occultant celui des groupes où ils s'insèrent⁶ ? En lisant *Le bouddhisme en France* nous ne saurons rien de la spécificité des centres et des écoles auxquels se rattachent les personnes interrogées. Si Frédéric Lenoir évoque dans ses résultats la trentaine d'individus (sur les 900 questionnaires reçus) qui revendiquent explicitement une identité religieuse autre que le bouddhisme, rien ne permettra de comprendre pourquoi et comment ceux-ci s'inscrivent dans une tradition où la croyance en un Dieu transcendant et créateur a toujours été considérée comme une vue hétérodoxe⁷. L'Occident a vu l'émergence de groupes bouddhistes qui, dans une forme d'"hybridation religieuse", acceptent cette double appartenance ; et ce d'autant plus facilement qu'aucune instance ne permet de réguler ces hybridations qui, dans d'autres contextes, auraient pu sembler aberrantes. Ce point n'est malheureusement pas ici abordé.

⁶ Une telle lacune conduit Frédéric Lenoir à des conclusions contestables. À la question "pour quelles raisons aujourd'hui le bouddhisme vous convient-il ?", moins de 1 % des bouddhistes zen et tibétains interrogés répondent "le rayonnement des adeptes", tandis que ce pourcentage s'élève à 37 % dans la Sôka Gakkai. Le sociologue semble pressentir dans ce fort pourcentage le caractère sectaire de l'organisation japonaise (p. 265). Il n'est pourtant guère surprenant que le "rayonnement des adeptes" soit un puissant facteur d'attraction dans ce mouvement laïc et sans maître spirituel intégré dans une lignée et qui, de plus, met l'accent sur les bénéfices immédiats de la pratique.

⁷ *"Il est par trop évident que la doctrine fondamentale du bouddhisme sur l'absence d'âme individuelle et sur le vide exclut radicalement la notion d'un Dieu Seigneur avec sa création. Le bouddhisme est donc athéiste dans ce sens précis d'absence d'un Dieu Seigneur."* (Ducor, 1994 : 11)

V. Un bouddhisme ou des bouddhismes ?

Les remarques précédentes pointent l'un des présupposés de l'enquête de Frédéric Lenoir : à savoir qu'il y aurait *un* bouddhisme (d'où le titre de l'ouvrage). Nous faut-il le suivre lorsqu'il découvre, au-delà de la disparité, une identité, parfois même des équivalences entre chaque école ? La prise de refuge dans le bouddhisme d'obédience tibétaine sera ainsi assimilée à l'ordination au sein de l'école Doshimaru (l'Association Zen Internationale). Pourtant les investissements et le sens attribué à ces rites "implicatoires" sont bien différents d'un groupe à l'autre. Quels sont, par ailleurs, les points communs, doctrinaux ou institutionnels, entre le Zen de Doshimaru, l'école Kagyu ou le Theravâda par exemple ? Imagine-t-on une analyse du christianisme français qui engloberait pêle-mêle et sans réelle distinction les différentes églises et leurs mouvances ? Si toutes se réfèrent à l'enseignement du Christ, sont-elles toutes pour autant réductibles à un *unique* christianisme ? Il en est de même des bouddhismes qui ne peuvent se ramener à une unité, seul fantasme d'un Occident qui voudrait l'unifier afin de mieux le cerner. Dans l'analyse de son questionnaire, Frédéric Lenoir se voit ainsi contraint d'osciller en permanence entre deux sous-groupes aux résultats disparates, les "tibétains" et les "zen", sans jamais s'interroger sur le sens de ces différences. Il est vrai qu'à trop segmenter "le bouddhisme", celui-ci deviendrait une réalité on ne peut plus floue et l'objet même de son étude se dissoudrait de lui-même.

VI. L'escamotage de la Sôka Gakkai

Si dans son premier livre sur les représentations du bouddhisme, Frédéric Lenoir montre comment *"chacun voit Bouddha à sa porte"* et comment il est *"imaginé, conçu, attaqué ou défendu, assimilé, digéré, transformé, réinventé par les Occidentaux d'hier et d'aujourd'hui"* (Lenoir, 2, 1999 : 19), son étude sociologique nous le montre pris lui-même dans les rets d'un bouddhisme imaginaire : celui qui présente des affinités "indéniables" (p. 314) avec la modernité⁸. N'est-ce pas d'ailleurs au nom de ce bouddhisme fictif que le sociologue paraît s'interdire d'inclure la Sôka Gakkai dans son étude ? Frédéric Lenoir ne perçoit pas ce nouveau mouvement religieux japonais comme représentatif de la dynamique bouddhiste, alors qu'il est, en nombre d'adhérents, et de loin, la première organisation se réclamant du bouddhisme en France. *"Il existe de telles différences entre ce groupe très particulier [la Sôka Gakkai] et les autres courants bouddhistes qu'il devient dès lors impossible de les confondre dans une même étude."* (p. 23). Des différences doctrinales ou institutionnelles excluraient-elles d'un côté la Sôka Gakkai et unifieraient-elles de l'autre les différentes écoles bouddhistes ? Non ; ces différences sont : *"[Une] pratique simplifiée à l'extrême et présentée comme une solution miracle à tous les problèmes de la vie, [un] prosélytisme actif avec mise en avant des adeptes et de leur réussite sociale et matérielle comme critère d'efficacité de la méthode proposée, [un] fort contrôle institutionnel sur les membres, [un] culte du leader, etc."* (p. 21). Pour autant que ce mouvement se caractérise par ces traits, disjoindre le champ suivant de tels critères décerne, par effet de contraste, aux autres courants un *imprimatur* insolite sous la plume d'un sociologue. On remarquera d'ailleurs que dans ce travail sur les représentations des pratiquants, les membres de la Sôka Gakkai sont exclus, non en raison de leurs motivations reconnues comme parfois similaires à celles des autres pratiquants (p. 19), mais à cause du discours de leur organisation. Frédéric Lenoir arrive ainsi au paradoxe de considérer des catholiques enracinés dans leur foi, mais qui pratiquent une assise silencieuse dans la forme du Zen, comme des "proches" du bouddhisme alors que les adhérents de la

⁸ Sur ce point, voir *infra*.

Sôka Gakkai n'auront pas droit, eux, au moindre égard. *"Ce n'est pas sans raisons que l'Union Bouddhiste de France (UBF) [la principale fédération bouddhiste française] considère, depuis sa fondation en 1986, que les conditions d'admission de la Sôka Gakkai ne sont pas réunies."* (p. 20). Quelles raisons ? Sinon que l'image d'intolérance et de prosélytisme véhiculée par ce mouvement n'est pas conforme à celle d'un bouddhisme éclairé et moderne que souhaite donner cette fédération. Critiquant certaines thèses développées par Lionel Obadia sur "la propagande bouddhiste" (Obadia, 1999), Frédéric Lenoir refuse de voir les stratégies à l'œuvre dans toute opération de transmission⁹. S'il est vrai qu'il n'est pas forcément dans l'âme de tel ou tel enseignant bouddhiste de se muer en ardent prosélyte, il n'en reste pas moins que, dans la course à la visibilité et à l'audience, nombre d'actions de centres bouddhistes français se laissent décrypter comme autant d'opérations stratégiques. La nouvelle part d'antenne octroyée par l'Etat français depuis 1997 dans le cadre des émissions religieuses constitue, en ce sens, un enjeu majeur pour certaines associations¹⁰.

VII. Un contre-modèle du Christianisme ?

Qu'apprenons-nous donc de cette enquête conduite auprès des "pratiquants" zen et tibétains, hormis leur profil sociologique (le pratiquant type est – cela ne surprendra personne – plutôt un citadin d'une quarantaine d'années, célibataire, qui a fait des études supérieures et qui vote plutôt à gauche ou écologiste). Ceux-ci mettent généralement en avant le caractère pragmatique et "expérientiel" plutôt que doctrinal du bouddhisme. Une poignée seulement (4 %) le définiront comme une religion ; d'ailleurs, la dimension religieuse des bouddhismes est le plus souvent déniée ou rejetée au second plan. Affinant sa typologie des implications, Frédéric Lenoir distingue, parmi les pratiquants, les "fidèles-convertis" et les "distantes". Les premiers (65 % des sondés) revendiquent clairement une identité bouddhiste et sont les plus orthodoxes. Assidus dans leur pratique, ils affichent un lien avec un maître spirituel, croient en la réincarnation et récusent généralement la double appartenance religieuse. Les seconds, dont l'engagement est généralement plus récent, sont plus indécis dans leur position et forment un sous-groupe intermédiaire entre les "convertis" et les "proches du bouddhisme". Fort de cette subdivision, Frédéric Lenoir dégage un certain nombre de trajectoires "spirituelles" illustrées par une dizaine d'interviews. Il différencie cinq formes de parcours suivant les liens (ou les absences de liens) avec la religion d'origine – le plus souvent le catholicisme. Mais à lire en détail le compte rendu de ces parcours, on se demande si le sociologue ne cherche pas tant à écrire un livre sur le bouddhisme français qu'un essai sur les impuissances et les failles du christianisme. Le bouddhisme se voit ainsi dépeint, au fil des pages, comme le contre-modèle d'un christianisme qui ne sait plus répondre aux attentes des Français. À la lettre morte d'une certaine Église s'oppose, sous la plume du sociologue, la recherche d'une nouvelle incarnation – la répétition est lancinante – qui fait défaut dans le christianisme. *"Les églises sont vides, répond une personne interrogée, parce que beaucoup de ceux qui devaient assurer la transmission vivante se sont contentés d'un formalisme rituel qui a exclu le rapport de personne à personne et l'aide à l'autre."* (p. 246). Au dogme de la vérité – l'orthodoxie catholique – s'oppose ainsi l'expérience de l'authenticité, le relativisme, l'approche scientifique et rationnelle du bouddhisme. Ce n'est peut-être pas un hasard si Frédéric Lenoir se désintéresse des bouddhismes, de leur institutionnalisation et de leurs discours. Ne s'attachant qu'aux représentations d'un bouddhisme où se mire un christianisme défaillant, peu lui importe, en fait, la réalité du "bouddhisme en France". Il préfère constater que la nouveauté du bouddhisme sert parfois à redire de l'ancien – en l'occurrence des notions

⁹ Voir à ce sujet les travaux de médiologie de Régis Debray et notamment son *Transmettre*.

¹⁰ Sur la construction de l'image télévisuelle du bouddhisme en France et sa gestion par les centres bouddhistes, cf. Koné El-Adji, 1998 et 2000.

chrétiennes – avec des mots bouddhistes ("Dire l'ancien avec des mots nouveaux", pp. 341-350) et que, pour nombre d'adeptes, celui-ci permet explicitement de "redécouvrir" ces notions, et même de revenir, par un long détour, vers sa religion d'origine. Est-ce à dire que le bouddhisme serait capable de supplanter le christianisme ? Dans un essai de prospective, Frédéric Lenoir répond par la négative, estimant que le nombre de "convertis" n'atteindra jamais de proportions significatives (pp. 358-359). La France, fille aînée de l'Église, ne deviendra donc pas le pays du Bouddha.

VIII. Questionner l'Orient ou orienter le questionnaire ?

À la question "qu'est-ce qui vous a le plus attiré dans le bouddhisme ?" viendront en premier les réponses "ni Dieu ni dogmes" (20 %), et "sa compassion et son respect de la vie" (14 %). À celle "pourquoi vous convient-il maintenant ?" viendront également en tête "sa compassion et son respect de la vie" (17 %) et "ni Dieu ni dogmes" (14 %). Selon l'enquête, les motivations principales des sondés forment deux groupes : en premier, les valeurs (ni Dieu ni dogmes, le pragmatisme, l'expérience, la raison) ; et en second, les bénéfices de la pratique (la pratique silencieuse, le travail sur les énergies, le corps et les émotions, la lucidité, l'aide psychologique, apprendre à méditer, l'élimination de la souffrance). La place ou le statut de ces motivations n'étant pas définis, Frédéric Lenoir ne se pose guère la question de leur fonction légitimatoire ou de l'existence d'autres mobiles.

Les motivations des pratiquants (cf. le chapitre 5 "Pourquoi vient-on au bouddhisme et pourquoi le quitte-t-on ?") sont, en fait, étudiées sous l'angle principal des relations au christianisme. Si le questionnaire interroge ceux qui se sentent proche du christianisme sur leur lecture de la Bible, rien ne leur sera demandé de leurs lectures bouddhiques ! Par le choix même des questions posées, tout autre approche du phénomène devient impossible. Les autres trajectoires philosophiques ou idéologiques qui mènent certains au bouddhisme sont systématiquement occultées. Alors que nombre de pratiquants affichent ostensiblement un parcours de maçon et de bouddhiste, la place d'une idéologie laïque comme la franc-maçonnerie dans la mouvance bouddhiste française sera ainsi ignorée¹¹.

Le questionnaire reste également orienté par la vision implicite d'un bouddhisme "pour soi" : dire "que vous apporte avant tout [la] pratique ?" (sérénité, paix, etc.) instrumentalise, aux yeux de l'enquêteur et des personnes interrogées, les différentes pratiques bouddhistes. Si cette instrumentalisation existe, ne doit-elle pas être d'abord démontrée et élucidée plutôt que présupposée ? Au delà des orientations de ce questionnaire qui en appellent bien évidemment aux affinités du bouddhisme et de la modernité – chères à l'auteur –, celui-ci ne permet pas de cerner le phénomène individuel de conversion dans sa complexité/globalité. Si l'on doit analyser ce qui rend possible dans une société un phénomène massif de conversion, on ne saurait occulter ce qui la rend possible dans l'histoire personnelle du converti. Frédéric Lenoir relève pourtant que la conversion a souvent lieu dans une période critique de la vie, transcrivant même l'interview d'une pratiquante du bouddhisme d'obédience tibétaine qui déclare sans ambages "*j'ai vu un sacré nombre de bouddhistes mal en point, en grande souffrance*" (p. 190) ou celle d'un médecin psychiatre qui abandonne toute pratique "*convaincu qu'une certaine forme d'engagement dans le bouddhisme constitue, pour nombre d'Occidentaux, une fuite de la souffrance, plus qu'une libération*" (pp. 269-270). Lionel Obadia avait, lui, relevé certains traits "anomiques" de la population fréquentant les centres bouddhistes et la toxicomanie (narcodépendance, alcoolisme, etc.) qui, même si elle y est

¹¹ "En 1995 un colloque réunissait, à l'initiative de lama Denys Teundroup et de l'auteur de ces lignes, au centre bouddhique de Karma-Ling, en Savoie, bouddhistes et francs-maçons. Nous avons été étonnés du nombre, largement supérieur à leur pourcentage dans la population française, de francs-maçons fréquentant les centres tibétains." (Schnetzler, 1999 : 17)

limitée, n'en reste pas moins endémique (Obadia, 1999 : 190). L'enquête de Frédéric Lenoir, sans réel questionnement sur cet aspect de la conversion, ne permet malheureusement pas de l'éclairer.

IX. Les dynamiques évacuées

Les bouddhismes français forment une mosaïque en perpétuelle évolution. Le tableau dressé par Frédéric Lenoir à force de statistiques paraît bien statique et intemporel. Le dépouillement du questionnaire n'est d'ailleurs pas daté. A-t-il été envoyé en 1992, date du début de son travail ? On regrettera que ne soient jamais évoquées les nouvelles dynamiques qui sont en train de modifier son paysage. Nulle évocation, par exemple, de l'installation du monachisme bouddhique et de la problématique qu'elle génère ; le chercheur n'a d'ailleurs pas jugé utile de rendre compte d'interviews de français ayant pris l'ordination plénière de moine (skrt. *bhikṣu*, tib. *gelong*) ou de moniale. Nulle évocation non plus de l'intérêt grandissant pour le bouddhisme Theravâda. Rien, enfin, sur l'émergence d'un bouddhisme social qui passe par la découverte de l'œuvre, voire de l'existence d'un Thich Nhât Hanh qui enseigne pourtant en France depuis une trentaine d'années. Un bouddhisme social qui, en s'immiscant dans la sphère publique, bouleversera sûrement les représentations des bouddhismes telles qu'elles se sont développées au cours des vingt dernières années. La récente multiplication des ouvrages bouddhistes consacrés à des problèmes de société ou de politique (le Dalai-Lama reste l'un de ces auteurs à succès) est, à cet égard, révélatrice.

X. Le bouddhisme est-il moderne ?

Tout au long de son ouvrage, Frédéric Lenoir entretient un discours équivoque sur les rapports du bouddhisme et de la modernité. S'il déclare que *"la religion ne disparaît pas dans le monde moderne, elle s'y métamorphose"* (p. 301), nous attendions qu'il nous décrive les multiples avatars du bouddhisme en Modernie. S'il remarque l'*"équilibre très subtil qu'elle [la tradition bouddhiste] entretient entre modernité et archaïsme"* (p. 307) et un certain dévoiement du bouddhisme occidental où *"le nirvâna ne fait [plus] recette"* (p. 336), nous aurions aimé une étude approfondie de la confrontation des divers bouddhismes et de la modernité. Tant il est vrai que les bouddhistes (en Occident comme en Orient d'ailleurs) semblent entretenir avec elle des rapports ambigus mêlés de fascination et de défiance. Mais, seule une description des représentations d'adeptes gagnés à un "bouddhisme moderne" nous sera, ici, offerte. Pour autant que les bouddhismes participent du processus de décomposition et de recomposition du croire, comment ses tenants (en l'occurrence ses maîtres et ses institutions) y contribuent-ils ? Le bref chapitre de conclusion du livre n'esquisse que quelques traits d'une analyse remise entre les mains de nouveaux chercheurs (p. 366). A défaut, donc, d'entreprendre l'étude des rapports du bouddhisme et de la modernité, Frédéric Lenoir préfère simplement nous en affirmer l'affinité (*"affinité, il est vrai, souvent exagérément mise en avant, mais néanmoins réelle"*, p. 315), parfois en des termes apologétiques. Il serait ainsi dans *"la nature même du bouddhisme"* d'être *"une 'voie spirituelle' extrêmement souple qui se prête facilement à toutes sortes de réinterprétations, d'arrangements, de combinaison d'identités"* (p. 31). Cette lecture n'est pas nouvelle chez l'auteur de *Le bouddhisme en France*. Celui-ci déclarait déjà en 1997 : *"C'est la religion moderne par excellence : individualiste, non-dogmatique, éthique, reliant le corps et l'esprit."* (in Beaugé, 1997). De telles déclarations, ramenées au rang de truismes, ne sont, malheureusement, guère argumentées. Nous le voyons même faire un distinguo entre un bouddhisme essentiel et un bouddhisme culturel, dans un *a priori* pour le moins étrange : *"C'est donc le meilleur du bouddhisme, ses traits essentiels, dépouillés de la religiosité"*

populaire, qui nous parvient en Occident" (p. 63). Sous la gangue des superstitions superflues, il y aurait donc un fonds parfaitement adaptable à la modernité. N'est-ce pas justement au nom de cette théorie du "substrat" qu'il peut déceler le bouddhisme (authentique ?) à l'œuvre dans telle ou telle école, lui permettant au passage d'écarter de son champ une Sôka Gakkai qualifiée d'"ambiguë" (p. 363) ? Une inflexion d'autant plus étonnante que dans son autre livre, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Frédéric Lenoir décrit précisément la manière dont l'idée d'un bouddhisme soi-disant moderne s'est constituée au dix-neuvième et au vingtième siècle. Il y dépeint, par exemple, la tentative d'un Henry Olcott (1832-1907), cofondateur de la Société Théosophique, de refondre les bouddhismes asiatiques en un bouddhisme rénové (Lenoir, 2, 1999 : 214-215), soulignant même, au détour d'une page, la "*propagande du bouddhisme*" qui au cours des cent cinquante dernières années l'a associé "*aux valeurs les plus positives de la modernité*" (*ibid.*, p. 326).

XI. Une religion sans foi ni loi ?

Le bouddhisme n'est qu'une religion sans Dieu ni dogmes, humaniste, rationnelle et pragmatique. Voilà ce que répètent à l'envi nombre d'adeptes. Un discours que reprend à son compte Frédéric Lenoir sans réellement l'interroger. "*Théoriquement, le bouddhisme ne repose sur aucun dogme et n'admet aucune croyance non vérifiable par l'expérience*" (p. 247), affirme-t-il, non sans nuancer son propos, cette religion reposant plutôt "*sur un équilibre très subtil entre la foi et la raison, la logique et l'intuition*" (p. 248). Si les maîtres bouddhistes enseignent de ne pas les croire sur parole, l'expérience qu'ils proposent n'est rendue possible que pour autant qu'elle s'insère dans un réseau de paroles – les leurs – qui la permette et l'accueille. Le non-dogmatisme affiché par les interviewés de Frédéric Lenoir renvoie à l'oubli de la "dogmatique" chez nos contemporains¹². Tout système de pensée secrète ses propres principes normatifs et prescriptifs, qui le démarquent des autres systèmes et fondent son identité – ce que semble oublier Frédéric Lenoir. En tant que tel, il lui faudra déployer une stratégie pour maintenir ses valeurs et ses croyances. Il aura ses gardiens, ses institutions, ses livres et ses initiés. Ses organes de contrôle et ses examens qui permettront, bien évidemment, de *vérifier* l'expérience. Les bouddhismes n'échappent pas à la règle. La "plasticité" et "la souplesse" de la doctrine bouddhiste (p. 352), voire le choix laissé de croire ou de ne pas croire en tel aspect de la doctrine (p. 327) relèvent de la méconnaissance. Même si, au cours de l'histoire, il y eut réinterprétations (le foisonnement des écoles lié à l'absence d'autorité suprême en est bien le signe), les déviations doctrinales ont toujours été vécues, comme dans tout système qui se donne à transmettre, comme des erreurs et non des variations possibles de la sagesse bouddhique. Les bouddhismes ne sont pas dogmatiques dans le sens où leurs principes ne demandent pas d'allégeance à une révélation. Mais leur normativité n'en reste pas moins réelle. Et ce, même si cette normativité est expressément déniée par ses nouveaux adeptes, à l'image de cette femme qui explique : "*Dans le bouddhisme, personne ne vous demande un acte de foi. On vous donne des outils de travail, on vous demande de les choisir, de les expérimenter ou de les évaluer. C'est une démarche scientifique qui me convient. Personne ne m'a demandé de croire à la transmigration, à la réincarnation. Il n'y a pas de dogme dans le bouddhisme.*" (pp. 248-249). On pourrait s'interroger sur le déni récurrent de l'endoctrinement (au sens propre "transmettre la doctrine") chez ces adeptes et leurs observateurs¹³. Mieux, étudier les détours empruntés par la dogmatique dans une

¹² Une nécessaire dogmatique comme le souligne Pierre Legendre, auteur fécond. Cf. son dernier ouvrage, *Sur la question dogmatique en Occident*, 1999.

¹³ La modernité aime oublier la dogmatique à l'œuvre dans toute opération de transmission. Qu'on se rappelle pourtant la formule du credo bouddhique, "je prends refuge dans le Bouddha (l'éveillé), dans le *dharma* (la loi) et dans le *sangha* (la communauté)". Entre le Bouddha, ses représentants et la communauté des disciples

modernité qui la nie. A ne s'en tenir qu'aux interviews des "bricoleurs du *dharma*", la représentation d'un bouddhisme normatif semble inexistante. Selon l'un des interviewés : *"Un des enseignements du Bouddha consiste à recommander de ne pas respecter son enseignement parce qu'il est le Bouddha, mais de le comprendre par soi-même. C'est très important. Le bouddhisme n'est pas une religion dogmatique. Le bouddhisme est à la fois une religion, une philosophie, une psychologie, une spiritualité ; c'est un ensemble, c'est la science de l'esprit."* (p. 160). Certains ne croient pas en effet à la réincarnation, d'autres croient en Dieu ; leur bouddhisme ne se présente pas comme un système de croyances ordonnées. Nombre de pratiquants vont même jusqu'à dédaigner toute forme de morale bouddhiste : *"Non, il n'y a pas de morale en soi, explique Nicolas [l'un des interviewés]. Chacun fonde sa propre morale, chaque personne crée la sienne, à partir de son expérience de la vie, de sa pratique. La morale imposée émane uniquement de la société."* (p. 241). Ignorance ou réinterprétation ? Une lecture abrupte serait simplement de voir, là, l'échec de la transmission du bouddhisme en dépit de son succès médiatique.

XII. Le réinvestissement du corps – entre archaïsme et modernité

La mise en avant de l'expérience dans les interviews transcrites par Frédéric Lenoir renvoie à une question négligée par le sociologue, d'ordre anthropologique cette fois : celle du corps et de son réinvestissement dans la (post-)modernité. Si dans la notion d'expérience bouddhique se superposent plusieurs images, celle du corps apparaît prédominante aux yeux de beaucoup de pratiquants¹⁴ : *"Quand on va à l'église, on récite des prières, mais le corps ne participe pas : on se met seulement quelquefois à genoux, assis ou debout. Alors qu'il y a dans le Zen, dit l'un de ses adeptes, un engagement corporel très fort."* (pp. 197-198). Qui dit expérience dit, en effet, méditation. Toutes les personnes interrogées par le sociologue mettent l'accent sur leur engagement dans cette pratique souvent qualifiée de bienfaisante. A la question "que vous apporte cette pratique ?", les premières réponses données sont : la sérénité, la paix intérieure (17 %), un équilibre émotionnel et psychologique (14 %) (p. 239). La méditation est vécue comme une réintégration par et dans le corps, une véritable "réincorporation". Au fil de ses ouvrages, l'anthropologue David Le Breton a décrypté les diverses représentations du corps dans la modernité. Pour l'homme moderne, qui vit sa personne en retrait de son corps, celui-ci fait toujours poids. Bagage nécessaire qu'il fallait auparavant asservir mais qu'il faut désormais libérer (Le Breton, 1990). Dans les changements des rapports au corps, la méditation apparaît maintenant comme la médiation par excellence entre soi et soi, ce qui *"relie le corps et l'esprit"*. Pourtant elle n'annihile pas ces dualités du corps et de l'esprit, de l'homme et de l'univers et plus encore du sujet et de l'institution qui sont au cœur de la modernité. L'une des pratiquantes interrogée par Frédéric Lenoir peut ainsi dire, séparant clairement la pratique (du corps) et l'étude (de l'esprit) : *"Dans le bouddhisme, ce qui me convient, c'est qu'il n'y a pas d'intellectualisme. Vous pouvez vivre de façon complètement bouddhiste sans avoir lu une ligne concernant le bouddhisme, ce qui est quasiment mon cas. Ce qui importe, c'est la pratique."* (p. 70). Néanmoins, dans la méditation se déchiffre également le besoin archaïque d'une reliaison qui dépasse le corps comme simple lieu de réunification du sujet. Comme si, avec cette religion, l'Occidental redécouvrait également qu'il pouvait participer du monde : *"La grande psychologie de Bouddha, telle qu'elle est*

s'interpose une loi nécessaire, sa loi, reflet des lois du monde – impermanence, insubstantialité, souffrance, etc. Un maître et un disciple ne dialoguent pas, la Loi se tient toujours entre eux. Ils n'échangent pas plus, car la transmission n'est pas de l'ordre de la réciprocité.

¹⁴ On notera le terme de "pratiquant" qui s'oppose à celui de "croyant" mais également à celui d'"étudiant", comme le corps à l'esprit. Le bouddhisme occidental se vit avant tout comme une pratique, une mise en jeu du corps.

transmise par les Tibétains, déclare un interviewé, est une vision beaucoup plus holistique, qui implique tout l'homme. J'ai été aussi très sensible à la cohérence explicative de l'interaction. La notion de karma, de causalité, m'apparaît centrale." (p. 273). Les bouddhistes occidentaux sont friands des nouvelles médecines holistiques : acupuncture, ostéopathie, etc. La méditation bouddhiste fait désormais partie de ce nouvel arsenal thérapeutique. Une psycho-somatique qui n'efface pourtant pas la division entre *psyché* et *soma*, tant la description de l'expérience méditative ou des pratiques bouddhiques nous offre un imaginaire écartelé entre "archaïsme" et "modernité", où l'esprit magique (unitaire) double l'esprit scientifique (dualiste). Si, d'un côté, le pratiquant adhère à un modèle holistique, de l'autre prime/demeure une recherche intérieure pour soi : *"Tous les entretiens conduits avec les pratiquants du bouddhisme zen et tibétain, y compris chez les individus qui se prétendent les plus allergiques à la religion, montrent cette recherche d'un équilibre entre individualisme, rationalisme et pragmatisme d'un côté, solidité, ancienneté et caractère initiatique de la tradition, de l'autre."* (pp. 315-316). Le champ de l'expérience bouddhiste cristallise cette association d'une pensée rationnelle et d'une pensée magique (pp. 305-309). On peut d'ailleurs remarquer la nouvelle forme de sociabilité qui participe de cet équilibre. Le bouddhisme occidental se développe en effet comme un phénomène associatif où la collectivisation des rapports est recherchée : la pratique méditative en commun, la prise de refuge – qu'on prendra au sens littéral – dans le *sangha* [la communauté des pratiquants], la volonté de s'inscrire dans un lignage, etc. *"Quand on chante les sūtras, on résonne avec les autres, on se sent relié aux autres. C'est comme dans la vie, on est toujours relié aux autres, on donne et on reçoit, et si on refuse cet échange, on n'est pas vraiment soi-même."* (pp. 199-200). Ce phénomène, indicateur de nouveaux rapports de l'individu au monde, est particulièrement prégnant dans les centres bouddhistes d'obédience tibétaine. Les bouddhismes se nourrissent tout autant de la modernité (le besoin d'autonomie du sujet) que de sa crise.

XIII. L'anti-modernité bouddhique

Par son apologie première de la modernité du bouddhisme, Frédéric Lenoir échoue dans la compréhension effective des rapports du bouddhisme et de la modernité, pourtant la question centrale de son livre. Si la réalité du "bouddhisme en France" y est toujours escamotée, il en est de même de cette confrontation. Nul examen critique des différentes voies d'occidentalisation, ni des tensions entre traditionalisme et modernisme bouddhique. Même si son propos n'était que de dessiner la carte sociologique du bouddhisme à la française en cette fin de siècle, sa description pouvait-elle faire l'économie de la compréhension du choc culturel que constitue la récente rencontre des bouddhismes et de l'Occident ? N'en déplaise au sociologue, ne fallait-il pas, tout d'abord, souligner la foncière a-modernité des bouddhismes traditionnels tels qu'ils se sont développés en Asie au cours des siècles ? Tout ce qui fonde la modernité, sa vision de l'homme et du monde, leur reste parfaitement étranger. Confrontés à l'étrangeté (l'altérité) de la modernité, certains bouddhistes ont même pu y déceler une radicale incompatibilité.

Brian Victoria, de l'Université d'Adélaïde, qui étudie depuis plusieurs années la collusion du bouddhisme et du nationalisme japonais, a récemment traduit un pamphlet aux relents antisémites d'une des figures du bouddhisme japonais de ce siècle, le maître zen Hakuun Yasutani (1885-1973). Cet ouvrage publié en 1943 et intitulé *Dôgen zenji to Shushôgi*, "Le maître zen Dôgen et le *Shushôgi*" se présente comme un commentaire d'un texte de l'école Sôtô, la principale école zen japonaise à laquelle Yasutani appartenait. Celui-ci critique avec virulence un certain nombre d'idées comme l'individualisme ou la démocratie qu'il va jusqu'à confondre avec le sionisme : *"Chacun doit agir en fonction de sa position dans la*

société. Ceux qui ont une position supérieure doivent prendre pitié de ceux qui sont en dessous d'eux, tandis que ceux qui sont en dessous doivent révéler ceux qui sont au-dessus d'eux. Les hommes doivent se comporter en hommes et les femmes en femmes, en s'assurant qu'il n'y ait pas la moindre confusion entre leurs rôles respectifs. Il est donc nécessaire de vaincre totalement la propagande et la stratégie des Juifs. Il nous faut clairement démontrer la fausseté de leurs idées malfaisantes en faveur de la liberté et de l'égalité, des idées qui ont dominé le monde jusqu'à présent." (Cité par Victoria, 1999)

Une telle position aux accents extrémistes était loin d'être minoritaire et toutes les églises japonaises dénoncèrent la démocratie comme foncièrement anti-bouddhique. En 1879, Mokurai Shimaji (1838-1911), un penseur de l'école Jôdô Shinshû, avait déjà écrit un essai intitulé *Sabetsu byôdô* ("L'égalité est différence") où il critiquait sévèrement le socialisme et les idées nouvelles d'égalité sociale ou économique (Victoria, 1997 : 41-42). En 1911, Dokutan Toyota (1840-1917), le chef de la branche du Myôshinji de l'école Zen Rinzai, condamnait sans ambiguïté les doctrines des socialistes "tombés dans le piège de l'idée hérétique d'une égalité démoniaque (j. *akubyôdô*)" (*ibid.* : 50).

Faut-il voir dans ces déclarations l'indice d'un bouddhisme dégénéré ? Ce genre de condamnations ne peut, bien sûr, être appréhendé qu'en décryptant le contexte social et politique d'une époque où des idéaux individualistes et démocrates pouvaient passer pour subversifs. Mais ne les lire que comme de simples déclarations d'allégeance (ce qu'elles étaient également) serait esquiver la question d'une confrontation qui travaille le monde bouddhiste depuis qu'il a rencontré l'Occident. Les religieux japonais opposaient en effet des arguments d'ordre doctrinal aux nouvelles idées sociales ; il s'agissait des doctrines du *karma* et du non-soi. En Asie, les différences sociales n'étaient pas perçues comme des injustices ou l'expression d'une exploitation mais comme la simple résultante d'actions passées. Naître homme ou femme, riche ou pauvre, malade ou en bonne santé dépendaient de ses vies antérieures. En ce sens, les doctrines du *karma* et du non-soi ont souvent empêché les réformes politiques ou sociales. Dans le contexte japonais, le concept du non-soi était même devenu le garant idéologique de la loyauté à l'empereur et au pays. En 1945, un maître zen du nom de Reihô Matsunaga (1902-1981) pouvait ainsi écrire dans un journal japonais un hymne aux kamikaze : "*L'esprit des Forces Spéciales d'Attaque prend sa source dans la négation du Soi individuel et dans la renaissance de l'âme, qui prend sur elle le fardeau de l'histoire. Depuis les temps les plus anciens, le Zen a décrit cette conversion de l'esprit comme étant la réalisation de l'éveil complet.*" (Victoria, 1997 : 139). Nous sommes bien loin, ici, des "affinités indéniables" du bouddhisme et de la modernité.

XIV. La post-modernité bouddhique

Les bouddhismes traditionnels offrent un modèle d'appréhension du monde bien différent du nôtre ; l'individu n'y sera pas pensé dans les mêmes termes. Pourtant se pose la question de savoir s'il y a lieu de faire une distinction entre la place de l'individu telle qu'elle est pensée dans les bouddhismes et telle qu'elle est ou a été vécue dans les sociétés asiatiques. A la différence des Japonais, d'autres bouddhistes orientaux, confrontés à la modernité et à des doctrines politiques comme le marxisme et le socialisme, répondirent par l'affirmative. Ceux-ci eurent tôt fait d'intégrer certaines des valeurs occidentales, en premier celles des droits de l'homme et de la démocratie. La justice, comme droit des individus, devint avec eux une vertu cardinale bouddhique. Ce mouvement pan-bouddhique connu maintenant sous le nom générique de bouddhisme engagé (*engaged buddhism*) représente le pôle opposé d'un bouddhisme qui refuse la modernité. Ses buts sont explicites : "*Apporter une perspective bouddhiste aux mouvements contemporains pour la paix, l'environnement et l'action sociale*", "*susciter des intérêts pour la paix, l'environnement, le féminisme et la justice sociale parmi*

les bouddhistes occidentaux" (tels que définis par le *Buddhist Peace Fellowship*, l'une des organisations internationales du bouddhisme engagé). Mouvement réactif, le bouddhisme engagé cherche néanmoins à penser de nouveaux modèles alternatifs politiques et sociaux. Sans jamais lui faire allégeance, il est issu d'une mise en perspective de la modernité avec la pensée bouddhique (avec toutes les exigences intellectuelles requises). Il se considère d'ailleurs lui-même comme expressément post-moderne construisant, non dans le sillage, mais dans ce qu'il considère comme les impasses de la modernité. Né en Asie, le plus souvent dans des contextes d'oppression ou de conflit, le bouddhisme engagé a désormais rebondi en Occident, principalement aux Etats-Unis : "*En Orient, le bouddhisme engagé a accompagné l'ardeur de l'anticolonialisme et l'effort d'intégrer les avancées grandissantes du modernisme. En Occident, le bouddhisme engagé a été pour les post-modernes une façon de poursuivre la révolution des années soixante en ses deux principales perspectives, la spiritualité et le combat social, contre la banalité de leur propre culture de consommation.*" (Watts, 2000)

XV. Questionner la modernité

Les interviews transcrites par Frédéric Lenoir nous laissent apercevoir des représentations à l'œuvre parmi une frange (majoritaire ?) de pratiquants français, aux antipodes de l'anti-modernité du bouddhisme japonais du début du siècle ou de la post-modernité du bouddhisme engagé. Cette description aura-t-elle du moins le mérite d'interpeller les enseignants bouddhistes français ? Car leur faudra-t-il dissoudre le bouddhisme dans cette fameuse modernité, lui faire allégeance, ou finalement la questionner ? On regrettera que les réflexions de quelques enseignants ne closent un livre ou ceux-ci brillaient par leur absence : "*De nombreux maîtres asiatiques, mais aussi la quasi-totalité des enseignants occidentaux, redoutent ce processus de métissage qui s'apparente fort à un syncrétisme.*" (p. 385). Comme le note Frédéric Lenoir reprenant un argumentaire déjà développé par Dennis Gira, autre observateur du bouddhisme français (Gira, 1997), les bouddhistes devront répondre à un certain nombre de questions s'ils veulent fonder un véritable bouddhisme à la française qui ne soit pas juste un fourre-tout d'idées vaguement assimilées. Entre autres (et ce n'est pas par hasard si elles affrontent la modernité sur son propre terrain) : Comment penser l'individualité ? Si l'individu et l'intersubjectivité sont au cœur de la problématique occidentale, rien de tel dans les bouddhismes traditionnels. Est-ce à dire que les bouddhismes n'auraient rien à dire sur le sujet ? Comment penser les droits de l'Homme ? L'inconsistance ontologique de l'individu dans le bouddhisme ne se prête guère, en effet, à lui reconnaître des droits "naturels". Enfin, comment penser la politique ? Ce sont là quelques unes des questions qui s'imposent déjà comme les nouveaux défis du bouddhisme du nouveau millénaire.

Bibliographie

- BEAUGÉ, F.,
1997 "Vers une Religiosité sans Dieu", *Le Monde Diplomatique*, numéro de septembre.
- DEBRAY, R.,
1997 *Transmettre*, Paris, Odile Jacob.
- DUCOR, J.,
1994 "L'amour et la compassion dans le bouddhisme", *Bulletin du Centre Protestant d'Etudes*, 46e année, n°2, Genève, pp. 3-13.
- ÉTIENNE, B., LIOGIER, R.,

- 1997 *Être bouddhiste en France aujourd'hui*, Paris, Hachette.
- GIRA, D.,
1997 "Les bouddhistes français", *Esprit*, n° 233, pp.130-140.
- HOURMANT, L.,
1999 "La Sôka Gakkai : un bouddhisme 'paria' en France ?" in Champion, F., Cohen, M. (sous la direction de), *Sectes et Démocratie*, Paris, Le Seuil, pp. 182-204.
- KONÉ EL-ADJI, A.,
1998 "Le bouddha cathodique : Construction d'une image du bouddhisme à la télévision française", communication du 2 février 1998 auprès de l'Association Française des Sociologues du Religieux (à paraître *Mediapouvoirs*, Paris, 2000).
- LE BRETON, D.,
1990 *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, Presses Universitaires de France.
- LEGENDRE, P.,
1999 *Sur la question dogmatique en Occident*, Paris, Fayard.
- LENOIR, F.,
1999 *Le bouddhisme en France*, Paris, Fayard.
1999 *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Fayard.
- LE QUEAU, P.,
1998 *La tentation bouddhiste*, Paris, Desclée de Brouwer.
- OBADIA, L.,
1999 *Bouddhisme et Occident : La diffusion du bouddhisme tibétain en France*, Paris, L'Harmattan.
- SCHNETZLER, J.P.,
1999 "Le bouddhisme en France aujourd'hui. Pourquoi ?" in *Bouddhisme et critique de la modernité en francophonie*, Dalhousie French Studies, volume 46, Spring 1999, Halifax, Canada, pp. 11-26.
- VICTORIA, B.,
1997 *Zen at war*, New-York, Weatherhill.
1999 "Zen master Dôgen goes to war : Yasutani Hakuun's militarist and anti-semitic transformation of Dôgen's life and thought", conférence, Lausanne, douzième conférence de l'Association Internationale des Etudes Bouddhiques.
- WATTS, J.,
2000 "Will Engaged Buddhism have meaning for the modern world ?" in *Seeds of Peace*, vol. 16, n°1, Bangkok, Thaïlande, pp. 18-19.
- YASUTANI, H.,
1943 *Dôgen zenji to shushôgi*, Tokyo, Fuji Shôbô.