

Evan Mirzayantz

Doctorant en Sciences sociales et philosophie
de la connaissance, Université Paris-Sorbonne
Ecole Doctorale 5, Concept et Langage



Synergies Pays Riverains de la Baltique
n°4 - 2007 pp. 47-62

Résumé : *Derrière le nouveau visage, moderne et mobile, que le bouddhisme a su prendre en Occident, c'est l'ensemble des doctrines bouddhistes qui se « déplace ». Non seulement parce que ces doctrines sont importées, traduites, enseignées dans un nouvel espace, en de nouvelles cultures, mais parce que de nombreux éléments qui les composent doivent se redéfinir pour parvenir à s'adapter aux caractéristiques et aux contraintes spécifiques de la modernité occidentale. À la lumière des études sociologiques de la situation actuelle du bouddhisme, celui-ci paraît instable, mouvant, devenant, à tel point que son étude devient problématique. L'« hypermobilité » qui caractérise les sociétés contemporaines impose une importante réflexion d'épistémologie des sciences sociales, concernant la façon dont il convient d'étudier des phénomènes pris dans un intense processus d'évolution ou d'adaptation. Une analyse des principales thèses sur l'acculturation occidentale du bouddhisme révèle les difficultés que rencontre toute étude qui souhaiterait expliquer l'évolution d'un phénomène social en devenir.*

Mots-clés: *bouddhisme, acculturation, modernité, devenir.*

Abstract : *Behind the new face of buddhism as it is exercised in the Western world, lies a range of buddhist doctrines which is "on the move". Not only because they are imported, translated, taught in a new space, in new cultures, but because many of their components must be redefined in order to be able to adapt to characteristics specific to Western modernity. Many studies have shown how unstable and mobile buddhism is. The current Hypermobility has triggered an important epistemological questioning in the social sciences concerning the way phenomena which constantly evolve have to be examined. A look at the main theories on Western acculturation of buddhism reveals the difficulties that any study of the evolution of a social phenomenon encounters.*

Key words : *buddhism, acculturation, modernity, becoming.*

Le déclin progressif de la force des traditions, qui assurait une stabilité aux principales institutions et structures politiques, religieuses, aux mœurs et aux destinées individuelles, est désormais si avancé que la vie des phénomènes sociaux semble accélérée. Cet aspect de nos sociétés contemporaines est

bien visible : les entreprises se délocalisent, se regroupent en holdings transnationales, l'Europe a largement ouvert ses frontières intérieures aux innombrables migrations et échanges économiques, Internet ou la téléphonie mobile permettent une communication sans limitation dans l'espace et quasiment instantanée... La modernité avançant, les hommes eux-mêmes se trouvent placés dans une position inédite : les sociétés contemporaines leur proposent d'innombrables possibilités de se définir eux-mêmes, de se déplacer, de s'exiler quelque temps, pour revenir ou s'acculturer. Aussi, le paradigme de l'hypermobilité n'impressionne pas innocemment la communauté des chercheurs en Sciences Humaines : nous sommes contraints de rendre compte de cet aspect de plus en plus apparent de la vie des phénomènes sociaux : leur devenir, leur mutabilité, leur instabilité.

Dans ce nouveau contexte, d'importants phénomènes macrosociaux se déplacent également, non seulement géographiquement, mais se doivent également de recomposer leurs propres fondements pour parvenir à s'implanter durablement. Le cas du bouddhisme est à cet égard extrêmement instructif. Nous avons là une religion millénaire qui s'implante en Occident depuis le début des années 1960, avec une aisance déconcertante. Le lamaïsme et le bouddhisme zen, qui ont su gagner un nombre conséquent de pays occidentaux (France, Royaume-Uni, Allemagne, Italie, Espagne, Etats-Unis, Canada...), semblent s'adapter facilement aux nouvelles possibilités et contraintes de ces milieux. Aujourd'hui, les lamas tibétains se déplacent en avion, effectuent des « tournées » mondiales pour rencontrer nombre de sympathisants et disciples, diffusent leurs enseignements sur Internet, en CD, DVD, ou e-book... Les autorités du lamaïsme s'organisent en « réseaux transnationaux », posant ainsi les fondements d'un véritable « Tibet déterritorialisé » aux frontières floues, mouvantes (Liogier, 2004 : 248-252).

Derrière ce nouveau visage, moderne et mobile, que le bouddhisme a su prendre en Occident, c'est l'ensemble des doctrines bouddhistes qui se « déplace ». Non seulement parce que ces doctrines sont importées, traduites, enseignées dans un nouvel espace, en de nouvelles cultures, mais parce que de nombreux éléments qui les composent doivent se redéfinir, pour parvenir à s'adapter aux caractéristiques et aux contraintes spécifiques - valeurs, éthiques, idéologies, régimes politiques et économiques - de la modernité occidentale.

À travers l'examen de la situation occidentale du bouddhisme, cet article vise à explorer quelques problèmes qui se posent aux sciences sociales quant à l'étude de la « mobilité » ou du devenir des phénomènes sociaux : s'ils tendent à « vivre » plus intensément jusqu'à nous paraître « hypermobiles », est-il possible de bien cerner ce qui est concerné par cette mobilité ? S'agit-il seulement de déplacement de biens matériels, d'individus, ou d'idéologies politiques et économiques ? Cette « hypermobilité » cache-t-elle une mobilité plus profonde et moins apparente, également accélérée ? Comment parviennent à se déplacer géographiquement d'importants phénomènes macrosociaux ? Au-delà de ces questionnements sur la nature de la mobilité qui affecte de nombreux phénomènes contemporains, il s'agira d'explorer ce problème qui se pose aux actuels chercheurs des sciences sociales : si de plus en plus de phénomènes sociaux nous semblent frappés d'*hypermobilité*, comment pouvons-nous continuer de

bien rendre compte de leur devenir, de leur nature, et comment pouvons-nous continuer d'expliquer causalement leur évolution ? Qu'impose aux méthodes des « sciences du social » (Berthelot, 2001 : 203), la prise en considération de cette « hypermobilité » des phénomènes sociaux contemporains ? À partir de l'examen de la situation actuelle du bouddhisme en terres occidentales, il s'agira d'abord de recenser les différentes innovations, transformations et réorganisations récentes du lamaïsme et, dans une moindre mesure, du bouddhisme zen. Ces nouvelles actualisations des rites, pratiques, symboles et doctrines bouddhistes sont les prémisses d'une acculturation plus profonde, peut-être globale, du bouddhisme, les premiers signes de l'émergence prochaine d'un bouddhisme spécifiquement occidental ou moderne. Il apparaîtra que la religion de Bouddha n'est pas un « objet » ou un « phénomène social » inerte, fixe, un « étant », mais bien au contraire une entité instable, susceptible de s'adapter à des contextes très divers : un « devenant ». Depuis les années 1960, le bouddhisme est soumis à un profond et intense processus de devenir : la représentation occidentale du bouddhisme, les étapes de son implantation en Europe ou aux Etats-Unis, son histoire asiatique, les prémisses actuelles de son acculturation à l'Occident moderne, tout semble nous inciter à percevoir le bouddhisme comme soumis à des évolutions, déplacements, reconfigurations internes ou externes de tous ordres. Or, les courants actuels de sociologie des religions proposent des méthodologies et pratiques d'enquêtes, qui ne semblent pas susceptibles de pouvoir bien saisir ces évolutions. Cette constatation nous orientera vers une réflexion d'épistémologie des sciences sociales, organisée autour de l'examen des problèmes posés à l'étude sociologique de l'acculturation du bouddhisme à l'Occident moderne, mais dont les conclusions devraient pouvoir s'étendre à toute étude d'un phénomène social compris comme mobile ou devenant.

I. Les prémisses de l'acculturation du bouddhisme en Occident

Si de nombreuses publications présentent des recherches sur les thèmes de l'implantation du bouddhisme en Occident ou sur l'histoire de la rencontre de la religion de Bouddha et des occidentaux, très peu d'ouvrages traitent ou abordent la question de l'acculturation du bouddhisme. C'est qu'il se pose à tout chercheur qui souhaiterait penser ou analyser l'évolution du bouddhisme une série de problèmes conséquents dus à la nature même du projet : étudier un phénomène observé au cours d'un intense processus de devenir. La principale difficulté qui se pose est que si nous admettons qu'un phénomène devient, que nous pensons étudier l'une de ses plus profondes transformations, nous ne sommes jamais assurés que ce que nous constatons est bien permanent, viable et trouvera une place certaine dans ce que ce phénomène deviendra au terme de sa période d'évolution et d'adaptation. Par exemple, si nous recensons l'ensemble des nouvelles pratiques, formes de rites, valeurs ou conceptions, qui apparaissent çà et là lors des présentations occidentales des doctrines traditionnelles bouddhistes, nous ne pourrions jamais décider que telle ou telle innovation demeurera au cœur des bouddhismes d'Occident. Il est certain que d'innombrables nouveautés sont repérables dans les centres bouddhistes d'Europe et des Etats-Unis. Mais lesquelles passeront les siècles jusqu'à devenir de véritables traditions ? Par ailleurs, au vu de la quantité de centres bouddhistes et de l'étendue du territoire dans lequel ils se sont implantés, il paraîtrait

impossible de parvenir à un recensement exhaustif de ces innovations. Si au contraire, nous nous résignons à l'étude d'un seul centre, l'étude ne pourrait donner des résultats objectifs, puisqu'il y a pour le seul bouddhisme tibétain cinq lignées distinctes, véhiculant chacune des notions, des doctrines, des pratiques qui leur sont propres. Aussi, chaque lignée tibétaine est susceptible d'évoluer singulièrement en Occident. Par ailleurs, rien ne nous garantit qu'une lignée donnée évoluera d'une même façon aux Etats-Unis, en Angleterre, en France ou en Italie, ni même pour le seul territoire français, à Paris, à Marseille ou dans les Alpes. Or, la sociologie des religions contemporaines a traditionnellement recours à des enquêtes de terrain, et fonde généralement ses analyses sur des entretiens et des questionnaires... Vu l'immensité du terrain concerné, les récentes implantations de centres bouddhistes, et le nombre de traditions distinctes que désigne le terme "bouddhisme", les sociologues qui recourent aux méthodologies propres à la sociologie contemporaine des religions ont bien du mal à asseoir leurs intuitions du devenir du bouddhisme, sur des analyses globales dont les conclusions pourraient paraître certaines, ou très probables.

Cette situation particulière explique la quantité d'études portant sur les populations bouddhistes nouvellement converties ou la vie de tel ou tel centre, et la rareté ou le caractère hypothétique des analyses du devenir global du bouddhisme en Occident. Mis à part certains auteurs, comme Frédéric Lenoir, Raphaël Liogier ou Fabrice Midal, qui accordèrent chacun quelques dizaines de pages à ce sujet, la plupart des études recensent l'actualisation de telle ou telle forme singulière de rite, de pratique, de position de la part des maîtres bouddhistes ou de leurs disciples occidentaux, face à tel ou tel aspect des doctrines bouddhiques. Nous allons présenter ici les rares théories à proposer une vue globale du devenir occidental du bouddhisme, ainsi qu'une liste non-exhaustive des nouvelles actualisations spécifiquement occidentales du bouddhisme.

1.1. Vers un bouddhisme français

La première publication importante sur le sujet, *Etre bouddhiste en France aujourd'hui* (1997), fut essentiellement accordée à l'étude de l'implantation du bouddhisme et de la population française qui s'y convertie. On doit cette étude à Bruno Etienne et Raphaël Liogier de l'*Observatoire du Religieux d'Aix-Marseille*. Ces deux sociologues expliquent le succès de l'implantation occidentale du bouddhisme par « 2 facteurs (...) : l'émigration des clers bouddhistes due aux bouleversements politiques survenus en Extrême-Orient et surtout la flexibilité de la doctrine » (Liogier et Etienne, 1997 : 31). Pour ces deux chercheurs, il faut « prendre au sérieux l'hypothèse que le succès du bouddhisme en Occident s'intègre dans un mouvement général de remise en cause des valeurs chrétiennes comme de celles issues des Lumières, et donc, dans la quête de valeurs de remplacement » (Liogier et Etienne, 1997 : 33). Le fait que le bouddhisme propose une « psychologie dénuée du caractère culpabilisateur des religions monothéistes », expliquerait son attrait pour quantité de nouveaux pratiquants. En outre, l'aspect révolutionnaire de Bouddha, qui ne tient pas compte de l'origine sociale, de la caste, de ses disciples ou qui propose de remettre en question le dogme essentiel des brahmanes - l'indépendance et la transcendance de l'*âtman* (du soi de nature divine que décrit l'hindouisme)

- expliquerait le pouvoir de séduction exercé par le bouddhisme en Occident. Cette religion aurait « le triple avantage d'être intelligible en termes rationnels, d'être critique par rapport à toute extériorité et de se rattacher à un fonds culturel non occidental constituant un point de vue critique sur les valeurs occidentales » (Liogier et Etienne, 1997 : 40).

Pour Raphaël Liogier et Bruno Etienne, « le zen (...), structurellement plus individualiste, est donc très bien adapté à la culture française » (1997 : 75). Dans le zen, « *tout est précisément défini, mais rien n'est obligatoire. Le moine ne reçoit aucune injonction absolue, il peut très bien se laisser pousser les cheveux, il peut même se livrer à la débauche. Rien n'est interdit absolument, parce que son comportement doit être le résultat normal de sa pratique* » (1997 : 107).

L'émergence d'un bouddhisme français, que Etienne et Liogier estiment très probable, devrait se comprendre non pas comme le produit d'une nouvelle organisation des doctrines et pratiques bouddhiques orchestrée par les responsables des centres, mais comme le résultat d'un « glissement progressif comparable à celui de l'Islam : passage d'abord d'un Islam en France à un Islam de France, puis à un Islam français » (Liogier et Etienne, 1997 : 75).

Enfin, ces deux chercheurs ont remarqué que les lamas participaient volontiers à ce mouvement d'acculturation en s'adaptant à leur nouveau public : « *moins sévères et plus accessibles que ne le voudrait la rigueur d'un enseignement traditionnel, [les maître tibétains] cherchent à transmettre l'esprit de leur religion et de leur conception du monde en acceptant les habitudes occidentales de scepticisme, de ritualisme, d'inconsistance alors qu'eux-mêmes affirment l'inconsistance, la non-permanence de toute chose... Mais la nécessité de la persévérance pour parcourir la voie* » (Idem).

Dans *Le bouddhisme en France* (1999a), Frédéric Lenoir accorde une trentaine de pages à la question de l'émergence d'un bouddhisme français (Lenoir, 1999a : 361-390). Cependant, sa réflexion s'apparente davantage à une analyse de l'implantation du bouddhisme en France qu'à une réflexion sur son acculturation. Ainsi, F. Lenoir perçoit dans la fondation de l'*U.B.F.* - la Fédération des Associations Bouddhistes de France - (1986), la reconnaissance du bouddhisme comme grande religion par les pouvoirs publics français (1987), la participation régulière du bouddhisme aux rencontres interreligieuses (depuis 1993) ou la construction de nombreux centres français, les signes de l'essor d'un bouddhisme de France, alors que ce ne sont là que quelques-unes des principales étapes de l'implantation du bouddhisme dans l'hexagone, et qu'aucun de ces faits ne démontre l'existence d'un actuel processus d'acculturation de la religion du Bouddha. Enfin, pour F. Lenoir, la difficulté à traduire les enseignements et *tantras* tibétains devrait provoquer, sur le long terme, l'apparition d'une nouvelle forme de doctrine bouddhiste, pourtant, comme il l'affirme lui-même, « il existe à plusieurs centres du Vajrayâna des équipes mêlant lamas tibétains et traducteurs français qui travaillent depuis plus de vingt ans à traduire les principaux traités et initiations tantriques du Vajrayâna » (Lenoir, 1999a : 365). Il semble plutôt raisonnable de penser que

ces comités assurent un travail de révision, de correction et de supervision des traductions qui limite considérablement les risques de perversions des doctrines tibétaines.

1.2. Vers un bouddhisme d'Occident

L'un des points particulièrement intéressants de l'analyse que propose F. Lenoir dans *Le bouddhisme en France*, est qu'il faut considérer, au-delà d'un simple problème de traduction, « la difficulté de transposer des enseignements d'un univers conceptuel à un autre » (Lenoir, 1999a : 365). La nature de ce choc culturel ne serait en conséquence pas spécifique à la France, elle se poserait « de la même manière aux Britanniques, aux Allemands et aux Américains » puisqu'il existe « à travers une grande diversité d'expressions, un univers mental, une culture philosophique commune à l'Occident » (*Idem*). Aussi, ce sociologue va se détourner de la question de l'apparition d'un bouddhisme français et affirmer que « plus que l'émergence d'un bouddhisme français, italien ou américain, se pose la question d'un bouddhisme occidental, c'est à dire un bouddhisme acculturé à l'univers mental et conceptuel de l'Occident » (*Idem*).

L'auteur du *bouddhisme en France* isole trois sources potentielles de l'acculturation occidentale du bouddhisme, qui inspirent toujours les recherches actuelles sur le sujet : l'existence de promoteurs d'un bouddhisme acculturé ; l'opposition entre Occident et bouddhisme au sujet de la notion de « personne » - les philosophies bouddhistes avancent qu'il n'existe aucun « soi » autonome et permanent tandis que l'Occident chrétien fut profondément touché par les idées d'âmes, de liberté individuelle... - ; le risque d'une « dilution » du bouddhisme qui, confronté à l'individualisme des sociétés occidentales, pourrait être contraint « à davantage de compromis, au risque de perdre son principal fondement métaphysique : sa conception du non-moi et la théorie particulière de la renaissance qui lui est associée » (Lenoir, 1999a : 385). Seulement, plutôt que de penser le bouddhisme comme simplement pris dans un profond mouvement d'acculturation qu'il faudrait bien cerner, ce sociologue ne perçoit qu'une « multitude de signes, de symboles et de techniques "désorbitées" de leur cohérence traditionnelle et réutilisés par chacun au gré de ses aspirations personnelles » (Lenoir, 1999a : 389), et en vient ainsi à emprunter l'un des traits dominants auxquels ont recours les sociologues des religions pour désigner les innombrables mutations contemporaines du religieux : un « *bouddhisme à la carte* » (Lenoir, 1999a : 389).

En conclusion de son *Bouddhisme et Occident* (1999), Lionel Obadia a accordé quelques pages à cette même problématique. Pour l'essentiel, le socio-anthropologue conçoit le devenir du lamaïsme comme régi par la tension qui s'exerce entre deux tendances opposées, l'une visant à maintenir intact les aspects traditionnels des différentes lignées tibétaines, et l'autre poussant les religieux tibétains à adapter leurs pratiques et doctrines aux cultures et mœurs occidentaux.

Le second ouvrage de Raphaël Liogier, *Le bouddhisme mondialisé* (2004), présente une réflexion sur les liens qu'entretiennent, en Orient comme en Occident, bouddhisme et idéologie politique. Il n'apporte à la question des processus d'acculturations qui affectent le bouddhisme en Occident, qu'une analyse de

l'organisation du lamaïsme, conduit à former un Tibet « déterritorialisé » - analyse qui présente l'intérêt d'avoir été poussée jusqu'à décrire globalement la nouvelle organisation transnationale du lamaïsme.

Quelques autres ouvrages ont paru depuis sur la présence du bouddhisme en Occident, mais semblent bien moins sérieux. Le *Bouddhisme en France - hier, aujourd'hui et demain* de Jean-Pierre Schnetzler (2004) ne traite la question de l'acculturation du bouddhisme que sur cinq pages (Schnetzler, 2004 : 26-30). L'essentiel de l'ouvrage traite de méditation, de considérations diverses sur l'éthique bouddhique, critique le mode de vie contemporain ou cherche à démontrer que le bouddhisme n'est pas une religion mais une doctrine psychothérapeutique... Deux prises de positions quant à l'évolution future du bouddhisme y sont tout de même proposées : les différentes traditions bouddhistes pourraient se rassembler selon une opération œcuménique qui révélerait « l'essentiel commun » de la religion du Bouddha (Schnetzler, 2004 : 27) ; le bouddhisme gagnerait à entamer un dialogue avec la science qui permettrait de « guérir la plaie béante qui a séparé la science traditionnelle de la religion à partir du XVIII^e ». Un autre ouvrage récent n'apporte quasiment rien à la question, *Le bouddhisme des Français* (2005) de Thierry Mathé semble traiter de l'acculturation du bouddhisme lorsqu'on en lit l'introduction, puisque l'auteur se propose d'étudier un « néo-bouddhisme ». Malheureusement le « néo-bouddhisme » n'y est défini qu'en quelques mots et quelques considérations : « par néo-bouddhisme, nous entendons le bouddhisme occidental contemporain, en le distinguant d'autres formes historiques ou sociales du bouddhisme » (Mathé, 2005 : 11), « il nous semble que les bouddhistes occidentaux expriment la volonté de vivre dans un monde radicalement sacré, c'est-à-dire resacralisé » (Idem : 19).

La dernière publication francophone à porter un regard neuf sur la présence du bouddhisme en Occident est le *Quel bouddhisme pour l'Occident ?* (2006) de Fabrice Midal. En premier lieu, c'est la méthode par laquelle Fabrice Midal pense le destin occidental du bouddhisme qui est intéressante. Il ne cherche pas à recenser des innovations ou à étudier tel ou tel point précis des doctrines ou pratiques bouddhistes, ni même à reposer systématiquement ses analyses sur le discours de certains pratiquants, il se propose d'isoler les difficultés que rencontre le bouddhisme depuis son implantation en Occident, pour révéler la nature et les lieux les plus probables de ses futures évolutions : « la tâche qui est nôtre doit prendre une tout autre allure. Elle doit nous conduire à confronter le bouddhisme à un certain nombre de problèmes décisifs qu'il n'avait pas, en tout cas de cette manière-là, jusqu'ici rencontré » (Midal, 2006 : 127). Aussi, Fabrice Midal analyse différentes dimensions de l'adaptation du bouddhisme en Occident : son nécessaire dialogue avec les psychologies occidentales dans le but de parvenir à bien traduire ce qu'il entend par « soi » ou par « esprit » ; sa rencontre avec les arts occidentaux qui seront peut-être à l'origine de l'apparition d'un nouvel art bouddhique, son adaptation à l'actuelle « culture de masse » qui n'existait pas au Tibet ; ses positions à l'égard de la laïcité, des idéaux démocratiques ainsi que les principales conséquences de la participation du bouddhisme à de nombreuses rencontres interreligieuses. Il ressort de ces analyses que si le bouddhisme ne saurait être réduit à une simple psychothérapie

ou un ensemble de doctrines de natures psychologiques, présenter le bouddhisme comme une « *grande médecine* », comme le fait parfois le Dalai-lama, ne trahit pas le sens véritable du bouddhisme. Cet auteur critique également le manque de lucidité des actuels représentants des traditions bouddhistes, quant aux enjeux et perversions qui marquent les sociétés contemporaines, « *sans affronter le visage menaçant propre à notre temps, le bouddhisme devient un simple schéma sans densité, purement virtuel, qui peut certes sembler confortable dans son projet mais est privé de toute résonance.* » (Midal, 2006 : 225). Pour ce chercheur, le bouddhisme pourrait apporter à la démocratie une vision plus juste de l'individualisme, en luttant contre l'une de ses tendances perverses, qui tend à détruire « l'individu sous le visage paradoxal de l'individualisme égotique et mortifère » (2006 : 225). Quant à la laïcité, Fabrice Midal remarque qu'elle ne pose aucun problème aux bouddhistes qui s'y sentent parfaitement à l'aise, non seulement parce que le bouddhisme met naturellement l'accent sur la liberté de conscience de chacun mais parce qu'il s'est déjà largement laïcisé en venant en Occident. Enfin, cet essayiste remarque que lors des rencontres interreligieuses, la différence profonde qui sépare les doctrines bouddhistes des courants des trois monothéismes, force ces derniers à revenir aux fondements de leurs croyances et dogmes afin de les rendre plus compréhensibles pour les religieux bouddhistes, de sorte que l'on pourrait penser que « la mission du bouddhisme pour notre temps consiste à (...) renvoyer chaque religion à sa vérité propre, de l'inviter à rendre plus compréhensible la dimension mystique ou ésotérique qu'elle contient » (Midal, 2006 : 277). Les bouddhistes comprennent le parcours spirituel en termes d'expérience, aussi invitent-ils les autres courants religieux à trouver un autre mode d'expression de leur tradition que le recours habituel aux qualificatifs de la transcendance ou de la nature divine, ou aux citations extraites de révélations prophétiques.

1.3. Quelques actualisations spécifiquement occidentales du bouddhisme

Curieusement, la publication qui recense le plus de nouvelles tendances singulières dans les enseignements et pratiques occidentales du bouddhisme est la plus ancienne (Etienne et Liogier, 1997). Ce sont les deux chercheurs de l'*Observatoire du Religieux d'Aix-Marseille* qui se sont livrés avec le plus d'ardeur et de minutie à ce travail ethnographique. Ces deux sociologues ont remarqué l'un des problèmes les plus sérieux qui se pose au lamaïsme depuis son implantation en Occident. La tradition des *tülküs*, maîtres tibétains réincarnés, semble être l'objet d'une utilisation perverse de la part de nombreux maîtres tibétains. Liogier et Etienne rapportent notamment ces propos d'un maître tibétain, Dgyab Rimpoché : « *le nombre des lamas réincarnés augmente comme une inflation ! (...) Et certains de blaguer que le cuisinier de chaque monastère devrait se réincarner. L'accroissement du nombre de Tulkus « sur gages » va sûrement engendrer une détérioration de la qualité des maîtres et une dégénérescence des enseignements* » (Etienne et Liogier, 1997 : 104 - 105). Le Dalai-lama partage également cette inquiétude, et regrette que de nombreux *tülküs* n'aient été reconnus que pour des raisons politiques et financières. En outre, pour s'adapter à l'Occident, un certain nombre de traits spécifiques au lamaïsme ont du disparaître. Par exemple, la polygamie qui a longtemps été pratiquée au Tibet, où elle était vécue en « toute sérénité culturelle », ne

l'est plus en Occident. D'autres aspects seront sans doute contraints à évoluer, comme la relation maître à disciple qui déclenche beaucoup trop d'affects chez les pratiquants occidentaux.

Les quelques approches du devenir occidental du bouddhisme à être relativement fécondes, ne confrontent pas le bouddhisme à l'Occident, mais à la modernité.

II. Le bouddhisme et la modernité

Pour bien parvenir à rendre compte du devenir du bouddhisme, il est nécessaire de bien comprendre l'origine des processus d'acculturations qui l'affectent. Frédéric Lenoir propose de « *distinguer en gros cinq grands facteurs d'acculturation d'une tradition religieuse dans une aire culturelle nouvelle : la reconnaissance des pouvoirs publics et des autres religions ; la fondation de lieux de transmission de la tradition ; la formation de transmetteurs autochtones ; les traductions et adaptations du culte et des rituels ; enfin, l'assimilation des enseignements dans l'univers mental, philosophique, religieux de la nouvelle aire culturelle touchée* » (Lenoir, 1999a : 362). Remarquons que les quatre premiers « facteurs d'acculturation » qu'isole Frédéric Lenoir ne sont que des étapes d'implantation d'une religion ; aucun en lui-même ne saurait guider une lecture de l'évolution occidentale du bouddhisme. Quant au cinquième facteur, relatif à l'assimilation d'une doctrine dans un nouvel « univers mental » propre à une civilisation, paraît plus convaincant, mais il n'est pas certain que ce que Frédéric Lenoir entend par « univers mental » soit vraiment semblable en Europe et aux Etats-Unis, en Espagne ou en Allemagne, en France ou en Angleterre, en campagne ou dans les métropoles. Aussi, si nous souhaitions suivre cette hypothèse, nous devrions nous engager dans un vaste travail d'érudition et de comparaison pour parvenir à dégager de l'Occident les contours de son « univers mental » et sa composition. Par là-même, on négligerait les différentes influences que pourraient susciter telles ou telles particularités culturelles nationales ou régionales sur l'évolution future du bouddhisme. Pour ces différentes raisons, l'hypothèse de Frédéric Lenoir n'est pas satisfaisante, elle ne semble pas permettre le développement d'une analyse globale et pertinente de l'acculturation occidentale de la religion de Bouddha.

Toute la difficulté est de parvenir à confronter idéellement le bouddhisme et l'Occident, et donc de parvenir à dégager l'ensemble des caractéristiques communes des différents pays d'accueil dans lesquels le bouddhisme s'est implanté. Ces caractéristiques doivent également être absentes des pays desquels le bouddhisme nous est parvenu. Or, la piste qui se propose immédiatement, si l'on veut repérer de telles caractéristiques spécifiquement occidentales, est de les supposer réductibles aux principales caractéristiques de la modernité. La modernité s'est développée dans l'ensemble des pays occidentaux et représente un objet d'étude si important des sciences sociales, qu'il doit être relativement facile d'en isoler les traits caractéristiques.

II.1. Thèses de Lionel Obadia, Ken Jones et Fabrice Midal

Il est curieux de remarquer que seuls Ken Jones (un bouddhiste américain, pratiquant et essayiste) et Fabrice Midal (professeur d'histoire de l'art et philosophe) ont perçu l'intérêt de confronter le bouddhisme à la modernité pour en étudier le devenir. Cela vient certainement de ce que les sociologues des religions sont actuellement habitués à recourir aux enquêtes de terrain, et qu'ils répugnent traditionnellement à développer des analyses de nature socio-historique.

Lionel Obadia, le seul sociologue à souhaiter étudier le bouddhisme selon une perspective réellement pluridisciplinaire, remarque qu'« *il s'avère nécessaire de mobiliser des conceptualisations issues de trois domaines d'études distincts que sont l'orientalisme savant, l'ethnologie de l'Asie et la sociologie des religions afin de réunir, sur un même plan, des connaissances transversales sur la doctrine bouddhique, sur les manifestations sociales et historiques de cette religion, et sur les processus à l'œuvre dans la religion* » (Obadia, 1999 : 4). Pour ce socio-anthropologue, « *seul Max Weber avait posé les fondements d'une véritable sociologie des religions orientales* » (Obadia, 1999 : 4). Obadia a effectivement étudié d'une façon pluridisciplinaire la question du messianisme des tibétains, mais il ne propose pas dans cet essai d'étude de l'acculturation occidentale du bouddhisme.

Ken Jones, qui pratique le bouddhisme zen aux Etats-Unis depuis plus de trente ans, est l'auteur d'un ouvrage extrêmement intéressant qui est passé totalement inaperçu en Europe, *The new social face of buddhism* (2003). L'ouvrage n'a probablement pas intéressé les sociologues européens des religions, puisqu'il s'agit d'un essai qui repense les fondements du bouddhisme pour transposer l'idéal de compassion dans l'univers contemporain, dans lequel l'activité caritative doit s'inscrire dans un tissu associatif. Aussi, il s'agit d'un essai qui revisite les fondements du bouddhisme, propose de nouvelles lectures des textes bouddhistes, et ne semble pas devoir receler une analyse intéressante de l'acculturation du bouddhisme. Pourtant, Ken Jones développe une vision très pertinente de la rencontre du bouddhisme et de la modernité (Jones, 2003 : 67-83). Il apparaît clairement à K. Jones, que (la) "*Modernity is the increasingly global social culture (...) within which Buddhism must necessarily make its future and with which it must interact*" (Jones, 2003 : 68). L'essayiste américain parvient très bien à cerner ce qui compose cette modernité : "*Characteristic features of modernity include an all-pervasive individualism expressed politically as liberalism and economically as capitalism*".

De son côté, Fabrice Midal, l'auteur du dernier essai paru sur la question de l'acculturation du bouddhisme en Occident (2006), a choisi de confronter le bouddhisme à certains aspects des sociétés et cultures modernes, la psychologie, l'art contemporain, la culture de masse, la démocratie et la laïcité et le dialogue interreligieux (Midal, 2006). Ses analyses l'emmènent à distinguer la psychologie des doctrines bouddhistes, non à étudier l'influence de la psychologie sur les présentations occidentales des enseignements bouddhistes. Sa réflexion sur l'art contemporain pose la question de l'émergence probable d'un nouvel art bouddhique. F. Midal s'interroge en outre sur les moyens de

préserver le bouddhisme des perversions d'une culture de masse. Sa partie sur la démocratie et la laïcité montre que le bouddhisme s'y adapte naturellement, et que cela n'est donc pas le lieu probable d'une nécessaire adaptation du bouddhisme.

Aussi, si l'hypothèse que l'acculturation du bouddhisme à l'Occident pourrait être orientée par la nécessité d'une adaptation de la religion de Bouddha aux principales caractéristiques de la modernité a déjà été proposée, aucun chercheur ne s'est lancé dans l'examen systématique de cette influence.

II.2. Problème d'épistémologie des sciences sociales : Expliquer le devenir d'un phénomène macrosocial

Les quelques sociologues qui se sont essayés à l'analyse de la condition du bouddhisme en Occident (si l'on excepte Lionel Obadia) ont fondé leurs réflexions sur un vaste travail d'entretiens et de nombreuses enquêtes auprès des bouddhistes français. Ils se sont rendus dans les monastères et ont rapporté ce qu'ils y ont vu, ce qu'ils y ont entendu. Procédant ainsi, ils sont parvenus à rassembler une grande quantité de données, et c'est à partir de ce corpus qu'ils ont entrepris de décrire l'implantation du bouddhisme en Occident, et la population des pratiquants bouddhistes. C'est certainement comme cela qu'il faut procéder si l'on veut rendre compte de la situation particulière d'un phénomène social en un moment donné. Ces sociologues sont parvenus à donner une bonne idée de la condition d'implantation du bouddhisme et de la nature de la population française qui se convertit actuellement à la religion de Bouddha. Cependant, lorsqu'en conclusion de leurs études, ils s'essayèrent à l'analyse de la probabilité d'émergence d'un nouveau bouddhisme occidental, tous ne parvinrent qu'à en confirmer la possibilité, ou la probabilité, et tous échouèrent à donner une réponse certaine ou une vision globale de ce phénomène d'acculturation. Cela parce que l'étude du devenir des phénomènes sociaux ne saurait relever de la même démarche. Si pour étudier l'état ou la nature d'une population ou d'un phénomène social en un moment et en un lieu donnés, le mieux est souvent de partir enquêter sur le terrain, en revanche, pour rendre compte du devenir d'un quelconque phénomène social, il faut procéder inversement : interroger le phénomène étudié au travers de son histoire, pour rendre intelligible sa plasticité et dévoiler les règles générales qui en régissent le devenir. Ici, l'enquête sur le terrain ou l'étude des données empiriques doivent venir après le développement théorique, pour le valider ou le réfuter. Cela implique un renversement radical de la démarche, où, comme l'avancait Jean Baechler lors d'une intervention à l'académie des sciences morales et politiques (Baechler, 2005 : n.p.), « *les histoires humaines révélées par la documentation deviennent autant d'évènements et d'avènements, dont chacun est susceptible de servir d'expérimentation, indispensable pour tester la validité d'une théorie hypothético-déductive. Le règne humain est, dès lors, conçu comme un immense laboratoire naturel, à la disposition des chercheurs en quête de la ou les théories, susceptibles d'expliquer pourquoi les contenus du laboratoire sont ce que les documentalistes constatent qu'ils sont* ».

Cependant, étudier l'acculturation présente de la religion de Bouddha nous

place dans une position légèrement différente, ou plus extrême : nous ne savons pas ce qu'est actuellement le bouddhisme en Occident, les documents ne manquent pas, mais ils n'ont pas encore pris sens en s'intégrant dans une théorie générale de la condition occidentale du bouddhisme. Nous ne visons pas à rendre compte d'un mouvement passé, mais d'un processus d'acculturation actuellement en cours. Nous sommes donc, si notre hypothèse est valide, dans une phase où le bouddhisme en Occident n'est déjà plus ce qu'il était en Asie, tout en étant pas encore ce qu'il sera - une fois le processus d'acculturation avancé - dans l'avenir. Aussi, les documents actuellement disponibles peuvent décrire un certain nombre de nouveautés ou d'originalités dans les présentations occidentales des doctrines bouddhistes, mais rien ne nous garantit que ce qu'ils montrent est viable, stable, doué d'une permanence qui leur assure une place certaine dans le processus global d'« occidentalisation » ou de « modernisation » du bouddhisme.

En admettant que le bouddhisme s'acculture actuellement en Occident, nous ne pouvons pas fonder notre réflexion sur les résultats d'enquêtes de terrain actuellement disponibles. En cela, nous nous trouvons un peu dans la même situation que Jean Baechler lorsqu'il entreprit, dans *La solution indienne* (1988), de réfléchir aux causes originelles du système des castes indiennes : « en Inde, pour des raisons intelligibles, il n'existe aucune archive, ni publique, ni privée, les inscriptions plus abondantes, ne donnent pas le moindre renseignement sur la genèse du régime des castes » (Baechler, 1988 : 8 - 9). Dans une telle situation si l'on ne veut pas renoncer, il ne reste qu'à « *décider d'un nouvel effort, et construire une théorie qui ait toutes les apparences du vrai, qui soit logiquement cohérente, qui soit vraisemblable, au sens qu'aucune autre ne paraisse plus vraie, qui intègre tous les faits connus et qui ne soit réfutée par aucun* » (*Idem* : 9).

En revanche, si pour Jean Baechler cette théorie « ne peut aller au-delà des apparences du vrai, précisément parce que les faits connus sont trop rares pour qu'elle puisse surmonter les objections en nombre suffisant de la matière historique » (*Idem*), nous nous trouvons dans une situation plus radicale, et qui offre en même temps plus de possibilités de procéder à des vérifications empiriques. S'il n'existe aucun ethnographe ou sociologue qui ait rassemblé en corpus les descriptions des originalités occidentales du bouddhisme, le bouddhisme est *actuellement* en Occident. Il y a plus d'une vingtaine de centres bouddhistes pour la seule ville de Paris, de nombreux maîtres bouddhistes viennent régulièrement enseigner dans ces centres, et les pratiquants français ne manquent pas dans la capitale. Une simple connexion sur Internet peut nous apporter d'innombrables informations, et si l'on se connecte sur les sites des grands monastères, revues et maisons d'éditions bouddhistes, il est possible de télécharger des dizaines d'entretiens ou d'obtenir de nombreuses présentations occidentales modernes des doctrines bouddhistes. Par ailleurs, les lamas, ainsi que l'ensemble des personnalités importantes de l'implantation du bouddhisme en Occident, répondent quasiment toujours aux demandes d'entretiens, se montrent disponibles...

III. Essence du bouddhisme et modernité

Pour comprendre le destin du bouddhisme en Occident, le plus simple est de supposer que les principales caractéristiques propres aux pays d'Occident, auxquelles le bouddhisme devra s'adapter, sont les caractéristiques de la modernité. Quelles sont-elles ? La modernité est une nouvelle phase de l'histoire, dont on peut percevoir les premières esquisses dès le XIV^{ème} siècle dans la Renaissance italienne, qui se développa en Europe et qui semble aujourd'hui gagner peu à peu l'ensemble de la planète. Le septième chapitre d'*Esquisse d'une histoire universelle* (2002) de Jean Baechler définit la modernité par « cinq développements majeurs : la démocratisation, la différenciation des ordres [en particulier la laïcisation], le capitalisme, la rationalisation scientifique, l'individuation [la tendance qu'ont les sociétés modernes de fonctionner à partir d'individus supposés libres et autonomes, et non plus de groupes] » (Baechler, 2002 : 304).

Il est raisonnable d'estimer que le bouddhisme s'implante pour la première fois dans des sociétés démocratiques, laïcisées, capitalistes, individuées, et dont les connaissances sont produites et légitimées par la rationalisation scientifique. Aussi, si nous voulons comprendre et rendre compte du processus d'acculturation que subissent actuellement les bouddhismes en Occident, nous devons confronter le bouddhisme à chacune de ces caractéristiques sociales et culturelles spécifiquement modernes. Pour cela, il faudrait parvenir à déterminer ce qui est susceptible de s'opposer au bon développement du bouddhisme en Occident. En effet, si le bouddhisme s'adapte naturellement bien aux sociétés laïcisées, comme l'a remarqué Fabrice Midal (2006), il semble raisonnable de penser que la laïcisation n'entraînera pas d'évolution majeure des doctrines ou pratiques bouddhistes pour les y adapter. Seules les caractéristiques modernes qui s'opposent d'une certaine manière à certains points nodaux de la religion de Bouddha sont réellement susceptibles d'entraîner une évolution, ou une adaptation conséquente, du bouddhisme.

Seulement, comment distinguer dans le bouddhisme ce qui sera amené à évoluer ? Peut-on isoler certaines composantes essentielles du bouddhisme, comme Jean Baechler parvient à le faire pour décrire la modernité ? Qu'est-ce qu'un processus d'acculturation ? Et peut-on vraiment parler d'« essence du bouddhisme » ?

Observons en premier lieu, que le fait que nous reconnaissons comme "bouddhisme" des traditions aussi différentes que le lamaïsme, le zen, le chan, le bouddhisme vietnamien ou le Theravada sri lankais, montre qu'il existe bien une "essence du bouddhisme". Toute religion ou spiritualité qui pourrait émerger d'un bouddhisme sans conserver intacte cette *essence* ne pourrait prétendre être un bouddhisme. Pour illustrer cette impossibilité, on peut estimer que le bouddhisme émergea de l'hindouisme sans devenir pour autant une nouvelle « secte » hindouiste, comme le shivaïsme ou le vishnouisme, parce qu'il n'en conserva pas l'*essence*, la notion d'*âtman* (sk.), de soi absolu et divin en l'homme, en la substituant par le non-soi, l'*anatman* (sk.) ou *sunyata* (sk.), la négation absolue d'une identité, permanente et indépendante, en tout être comme en tout phénomène. Il doit donc exister une "essence" du bouddhisme, qui représente ce qu'une tradition bouddhiste se doit de véhiculer, et qu'elle ne saurait donc renoncer à porter.

L'acculturation du bouddhisme peut dès lors se comprendre comme le processus par lequel une tradition bouddhiste voit son expression culturelle particulière de l'« essence du bouddhisme » se transformer sous l'influence d'une autre culture, sans que cela ne dénature « l'essence du bouddhisme ». Aussi, nous pouvons comprendre l'évolution du bouddhisme, tout au long de son histoire asiatique, comme la succession de transformations culturelles ou sociales, à travers lesquelles l'*essence du bouddhisme* eut à s'actualiser dans de nouvelles formes adaptées à l'expression et à la légitimation de ses doctrines et de la pratique de la méditation. L'acculturation présente du bouddhisme est le processus par lequel l'*essence du bouddhisme* aura à s'actualiser dans des sociétés modernes, caractérisées par les développements démocratiques, capitalistes, scientifiques, ainsi que par la laïcisation et l'individuation.

Si nous voulons parvenir à bien comprendre comment le bouddhisme *doit* s'acculturer à l'Occident moderne, il faut en confronter l'*essence* à chacune des caractéristiques de la modernité.

III.1. Composition de l'essence du bouddhisme et acculturation

La simple recherche d'une *essence* du bouddhisme en tant que *l'ensemble des aspects communs et fondamentaux des différentes traditions bouddhistes* serait extrêmement délicate à mener : ce que cette définition désigne est si vaste, qu'il paraît impossible de repérer facilement les éléments les plus fondamentaux de cette *essence* du bouddhisme, pour nous tourner au plus tôt vers l'étude de l'acculturation de ces différents points nodaux. Si nous voulons nous centrer directement sur l'étude des aspects les plus essentiels du bouddhisme, il nous faut parvenir à une bonne connaissance de la *composition* de l'*essence* du bouddhisme.

Pour décomposer l'*essence* du bouddhisme en ses éléments essentiels, nous pouvons nous reposer sur la classification des activités humaines proposée par Jean Baechler : toutes les activités humaines peuvent être réparties en trois domaines d'activités : *actions* (produits de l'*agir*), *factions* (produit du *faire* - que Jean Baechler définit comme l'ensemble des activités fournissant un sens à une forme ou une forme à une matière) et *cognitions* (produit du *connaître*) (Baechler, 2000). Appliqué au bouddhisme, cela permet de considérer le bouddhisme comme un composé d'*actions religieuses* (« *pratiques* » *bouddhistes*), de *factions religieuses* (« *symboles* » *bouddhistes*) et de *cognitions religieuses* (« *notions* » *bouddhistes*). A partir de cela, nous pouvons définir l'*essence* du bouddhisme comme un composé de *pratiques*, *symboles* et *notions essentiels* aux bouddhismes. Pour nous orienter davantage, il nous faut exprimer l'*essence* de ces trois composants de l'*essence* du bouddhisme. En comparant les pratiques, les symboles et les notions des différentes traditions bouddhistes, il apparaît que le *samsara* (sk.) représente le *symbole essentiel* du bouddhisme, le « non-soi » la *notion essentielle* des doctrines bouddhistes et la méditation la *pratique essentielle* de tous les bouddhismes.

Dès lors, pour comprendre le mouvement d'acculturation du bouddhisme en Occident, il faut étudier séparément le devenir des présentations du *samsara* (sk.), du « non-soi » (*anatman*, sk.) et l'évolution de la pratique de

la *méditation*, en observant en quoi ces trois composants « essentiels » aux bouddhismes pourraient avoir des difficultés à s'adapter aux développements caractéristiques de la modernité occidentale, la démocratie, le capitalisme, la laïcisation, l'individuation et la rationalisation scientifique.

III.2. La définition des « essences », méthode idéale pour l'explication du devenir des phénomènes sociaux

L'intense processus de devenir, qui caractérise inmanquablement tout phénomène social contemporain, pose un immense problème à toute entreprise de sociologie. Si nous étudions des phénomènes qui tous vivent des évolutions, mutations, transformations, comment pouvons-nous parvenir à faire surgir de ces études des éléments de connaissance qui demeurent vrais, pertinents, scientifiques ? Doit-on, face à "l'hypermobilité" qui marque nos sociétés contemporaines, renoncer à comprendre l'évolution des phénomènes sociaux pour en tirer des connaissances valides, qui ne soient pas susceptibles d'être remises en cause par l'évolution future de ce que nous observons présentement ?

Le problème est de taille. Tout semble évoluer, tout semble soumis au devenir. En effet, quel phénomène social ou historique n'est pas *devenu* ou *disparu* ? Devons-nous nous contenter, à la manière de photographes, d'immortaliser telle ou telle forme sociale dont nous sommes les témoins ? Devons-nous seulement dresser des portraits de phénomènes éphémères ? Peut-être pas. S'il y a bien à l'image de l'*essence* des bouddhismes ou de l'*essence* de la modernité, la possibilité de percevoir dans un phénomène les éléments permanents qui le composent et qu'il exprime, nous disposons d'une issue pour pénétrer les phénomènes en devenir à la recherche de ce qui en eux ne *devient* pas. C'est probablement sur la base de ce qui ne devient pas que l'on peut bâtir une connaissance sûre, qui ne soit pas composée d'instantanés, mais qui cherche à atteindre la part des choses qui demeure, la part qui échappe au devenir, afin de rendre compte au mieux de ce qui devient.

Jean Baechler est parvenu à isoler dans la modernité l'essor progressif de cinq développements majeurs, qui émergent progressivement depuis le XIV^e siècle. Il est possible de voir dans les bouddhismes qui se sont développés depuis les enseignements de Bouddha, il y a 2500 ans, un certain nombre d'aspects qui ne sont pas devenus. Si nous percevons au cœur des phénomènes sociaux ce qui en eux ne change pas, ce qu'ils expriment, leur « *essence* », nous pouvons peu à peu développer une connaissance des phénomènes qui soit « durable ». Une connaissance de ce qui ne change pas dans ce qui devient. Ce type de connaissances serait peut-être à même de nous donner les clés nécessaires à la compréhension du visage toujours renouvelé de nos sociétés contemporaines.

L'« hypermobilité » apparente de nos sociétés doit probablement exprimer quelque chose de profondément immobile, dont la connaissance pourrait éclairer bien des évolutions. Aussi, à la manière de la modernité ou du bouddhisme, quelque chose existe peut-être en deçà de tout phénomène social, leur « *essence* ». Si nous développons des connaissances sur ce qui « demeure immobile » au cœur des phénomènes en constante évolution, nous

disposerions, face au flux mouvant du social, de quelques prises suffisamment assurées pour parvenir à bien interpréter le sens juste de l'évolution des phénomènes sociaux.

Ce qui paraît certain au regard de l'étude du devenir occidental du bouddhisme, c'est qu'alors que le bouddhisme vit l'une de ses plus profondes périodes d'évolution, nous ne pouvons comprendre cette évolution qu'au regard de ce qui ne change pas en lui, et de ce qui ne change pas en l'Occident dans lequel il s'implante. Nous devons comprendre le devenir du bouddhisme par les caractéristiques séculaires du bouddhisme et de la modernité. Voilà qui peut sans doute surprendre, mais qui n'est pas sans rappeler un fait étonnant de l'histoire de la physique : nous n'avons pu saisir les raisons physiques du mouvement des objets que lorsque nous avons fait reposer ces études sur le principe d'inertie. De la même manière, si nous voulons comprendre et rendre compte du mouvement des phénomènes sociaux, une piste peu explorée et peut-être extrêmement féconde reste à bien explorer : nous concentrer sur ce qui en eux ne change pas.

Bibliographie

- Baechler, J. 1988. *La solution indienne*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Baechler, J. 2000. *Nature et Histoire*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Baechler, J. 2002. *Esquisse d'une histoire universelle*, Fayard, Paris.
- Baechler, J. 2005. *Peut-on écrire une histoire universelle ?* Discours à l'Académie des Sciences Morales et Politiques du 5 janvier 2005, Paris. Librement téléchargeable sur le site Internet de l'Académie des Sciences Morales et Politiques. <http://www.asmp.fr/travaux/communications/2005/baechler.htm>
- Berthelot, J. dir. 2001. *Epistémologie des sciences sociales*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Etienne, B. et Liogier, R. 1997. *Etre bouddhiste en France aujourd'hui*, Hachette, Paris.
- Jones, K. 2003. *The new social face of Buddhism*, Wisdom publication, Boston.
- Lenoir, F. 1999a. *Le bouddhisme en France*, Fayard, Paris.
- Lenoir, F. 1999b. *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Fayard, Paris.
- Liogier, R. 2004. *Le bouddhisme mondialisé*, Ellipses, Paris.
- Mathé, T. 2005. *Le bouddhisme des Français*, L'Harmattan, Paris.
- Midal, F. 2006. *Quel bouddhisme pour l'Occident ?*, Le Seuil, Paris.
- Obadia, L. 1999. *Bouddhisme et Occident*, L'Harmattan, Paris.
- Schnetzler, J. P. 2004. *Le bouddhisme en France - hier, aujourd'hui et demain*, Dervy, Paris.