

Université catholique de Louvain
Faculté de théologie



**BOUDDHISME TIBETAIN ET ECOLE DU SHINGON :
PERCEPTION ET DIFFUSION EN OCCIDENT**

Mémoire présenté par Noëlle Costa

**en vue de l'obtention du
diplôme de Master interfacultaire
en sciences des religions**

Promoteur : Professeur Philippe Cornu

Année académique 2012-2013

« Je déclare sur l'honneur que ce mémoire a été écrit de ma main, sans avoir sollicité d'aide extérieure illicite, qu'il n'est pas la reprise d'un travail présenté dans une autre institution pour évaluation, et qu'il n'a jamais été publié, en tout ou en partie. Toutes les informations (idées, phrases, graphes, cartes, tableaux, ...) empruntées ou faisant référence à des sources primaires ou secondaires sont référencées adéquatement selon la méthode universitaire en vigueur.

Je déclare avoir pris connaissance et adhérer au Code de déontologie pour les étudiants en matière d'emprunts, de citations et d'exploitation de sources diverses et savoir que le plagiat constitue une faute grave. »

Remerciements

Je voudrais remercier sincèrement toutes les personnes qui m'ont aidée durant la rédaction de ce mémoire.

Je remercie tout d'abord le professeur Philippe Cornu qui, en tant que promoteur de ce mémoire, m'a guidée pendant tout mon travail de recherche et d'écriture.

Je tiens également à remercier le professeur Anne-Marie Vuilleminot et Magali Clobert pour leurs conseils et suggestions.

Un grand merci à Stéphane et Jinsen pour avoir accepté de témoigner, et surtout pour m'avoir fait partager leur foi et leurs valeurs.

Enfin, je remercie Oriane Anfossi et Wim Nollmans pour leurs relectures, leurs conseils et leur soutien.

Sommaire

Introduction	1
I. Présentation des écoles.....	3
A. Histoire	3
1) Histoire du tantrisme	3
2) Bouddhisme au Japon et l'école Shingon	6
3) Bouddhisme au Tibet	11
B. Doctrines.....	15
1) Bouddhisme ésotérique (Vajrayâna)	15
2) Doctrine du Shingon	18
3) Doctrine du bouddhisme tibétain	22
C. Organisation et relation avec l'État et la société	26
1) École Shingon: organisation et relations avec l'État	26
2) Écoles tibétaines: organisation et relations avec l'État.....	28
II. Diffusion et perception en Occident	31
A. Contexte général en Occident.....	31
1) Face au bouddhisme, l'Occident demandeur.....	31
2) Bouddhistes en Occident.....	33
3) Témoignages	39
Témoignage de Stéphane, pratiquant du bouddhisme tibétain.....	40
Témoignage de Jinsen, prêtre Shingon.....	43
B. Dynamiques de migration.....	46
1) Immigration japonaise	46
2) Immigration tibétaine	49
C. Perception occidentale du Japon et du Tibet	52
1) Mythe du Japon.....	52
2) Mythe du Tibet.....	56
III. Différences de diffusion: éléments de compréhension.....	60
A. Dynamiques de diffusion différentes.....	60
1) Bouddhisme et mission	60
2) Différences doctrinales et institutionnelles	63
B. Spécificités culturelles	65
1) Japon: entre ethnicité de la religion et volonté d'adaptation	65
2) Tibet: la religion comme culture	69

C. Conformité aux attentes occidentales	72
1) «L'Orient exotique»	72
2) Approche moderniste du bouddhisme.....	74
3) Remarque sur le Zen et la Sôka Gakkai.....	77
Conclusion.....	81
Annexe : Le bouddhisme et l'Occident	83
Les premiers voyageurs.....	83
La redécouverte orientale: commerçants et missionnaires.....	85
L'Occident curieux	87
Bibliographie	91
Ouvrages et articles	91
Documents en ligne	93
Sites internet.....	95
Notes de cours	95

Introduction

L'aventure du bouddhisme en Occident est celle de la rencontre de deux systèmes de pensée qui peuvent paraître radicalement différents: d'un côté l'Être, l'âme, la dualité; de l'autre le devenir, l'impermanence, la Vacuité. Si les échanges philosophiques, religieux ou scientifiques sont depuis longtemps présents dans les relations entre l'Asie et l'Europe, l'avancée du bouddhisme en tant que spiritualité dans le monde moderne occidental est elle bien plus récente. Le bouddhisme séduit de nombreux Occidentaux, mais l'émergence d'un bouddhisme proprement occidental ne semble pas encore à l'ordre du jour. Le Dharma du monde de l'Occident est encore un Dharma asiatique, fortement lié à ses territoires d'origine.

Nous nous intéresserons ici à l'aventure occidentale de deux traditions bouddhistes différentes, mais issues d'un même courant, le tantrisme. D'un côté l'école japonaise du Shingon ; de l'autre les écoles tibétaines. La première s'est développée au Japon, territoire insulaire où la voie des bouddha rencontre le chemin des kami, les forces sacrées indigènes; les deuxièmes au Tibet, un des héritiers de la tradition bouddhique indienne, balayée par les conquêtes de l'Islam. Pourquoi ce choix? Tout d'abord pour les similarités entre les deux traditions, qui faisant partie du bouddhisme ésotérique, partagent un certain nombre d'éléments doctrinaux. Mais surtout pour leurs différences, en particulier du point de vue de leur diffusion en Occident: aujourd'hui la majorité des fidèles occidentaux se réclamerait des traditions tibétaines, alors que le Shingon, pourtant troisième courant le plus populaire au Japon, reste inconnu dans le monde occidental... Chacune de ces écoles a son histoire propre au sein de terres extrêmement différentes, que ce soit sur les plans politiques, économiques ou philosophiques. Chacune a dû, poussée par les aléas de l'Histoire, sortir de son cadre naturel pour découvrir le monde occidental: le Shingon en suivant les immigrants japonais du début du XX^{ème} siècle, les écoles tibétaines en fuyant la répression chinoise. Que peuvent en fait nous apprendre ces deux traditions et leur implantation en Europe et en Amérique du Nord sur les rapports qu'entretiennent l'Occident et le bouddhisme? Que font-elles hors de leurs frontières historiques? Quel regard portent sur elles les Occidentaux? Nous voyons d'une part le Tibet, nation sans pays, dont le leader religieux, mais aussi temporel, est devenu une figure incontournable de la scène internationale; de l'autre le Japon, troisième puissance mondiale, et l'école du Shingon, très importante dans l'archipel mais quasiment inconnue à l'étranger. La différence de diffusion est indéniable: pour beaucoup, le mot «bouddhisme» évoque immédiatement le Dalai-lama et les monastères de l'Himalaya, alors que «Shingon» ne trouve

un écho que dans l'esprit de ceux qui s'intéressent à la culture japonaise ou au bouddhisme sino-japonais. Selon nous, il faudrait en fait mettre en relation des éléments internes aux traditions religieuses, avec d'une part certaines caractéristiques culturelles propres aux cultures japonaise et tibétaine et d'autre part avec l'imaginaire occidental autour du Tibet et du Japon.

Notre travail tentera en effet de faire le lien entre la réalité, historique, doctrinale ou institutionnelle, des traditions bouddhistes qui nous intéressent ici et la façon dont le monde occidental les perçoit: c'est un jeu de regards croisés, d'imaginaires merveilleux, de préjugés et d'attentes mutuelles. Que veulent les Occidentaux des bouddhistes, des Tibétains, des Japonais? Et inversement, qu'attendent les Tibétains et les Japonais des Occidentaux? Nous tenterons donc de retrouver les dynamiques de diffusion du Shingon et des écoles tibétaines en Europe et en Amérique du Nord, en évoquant parfois d'autres parties du monde, en suivant les traces des différentes communautés issues de l'archipel japonais ou du territoire himalayen. En même temps, nous essayerons de décrypter les différentes images de l'Orient formées par l'Occident, afin de comprendre quels préjugés, mais aussi quelles connaissances, ont forgé les structures du dialogue entre le monde occidental et la sphère asiatique.

D'un point de vue méthodologique, nous adopterons une approche interdisciplinaire qui nous permettra ainsi de cerner notre objet d'étude, les différences de diffusion du bouddhisme Shingon et tibétain dans le monde occidental, depuis divers points de vue. Nous porterons une attention particulière à la littérature bouddhologique et d'histoire des religions, mais aussi aux études sociologiques sur le bouddhisme en Occident. Nous espérons de cette façon inscrire pleinement ce mémoire dans le cadre des sciences des religions, en exploitant la complémentarité des différentes disciplines pour révéler la diversité du sujet que nous avons choisi de traiter.

Notre première partie s'attachera à poser les cadres nécessaires à une connaissance suffisante des écoles Shingon et tibétaines, en en rappelant l'histoire, la doctrine et l'organisation interne. Puis, dans une deuxième partie, nous nous pencherons sur la façon dont se sont établis les Japonais et les Tibétains dans le monde occidental, ainsi que sur les différents mythes forgés par l'Occident sur l'archipel et le territoire himalayen. Nous pourrons donc enfin, dans un troisième moment, tenter de mettre en lumière les différents éléments apparus au fil de nos réflexions, tant du côté asiatique qu'occidental, qui peuvent aider à comprendre les différences de diffusions et de perception entre le Shingon et les écoles tibétaines.

I. Présentation des écoles

Nous commencerons par présenter l'évolution historique du courant tantrique, puis plus spécifiquement celle de l'école Shingon et des traditions du bouddhisme tibétain. Nous nous intéresserons ensuite aux doctrines tantriques, Shingon et tibétaines, avant d'aborder l'organisation interne des deux courants sur lesquels nous nous concentrons ici.

A. Histoire

1) Histoire du tantrisme

Le bouddhisme est traditionnellement présenté comme divisé en deux courants majeurs: d'une part le *Theravâda* (parfois appelé, péjorativement, *Petit Véhicule*), école sri-lankaise se réclamant du «bouddhisme originel» et dont le nom désigne aujourd'hui, artificiellement, l'ensemble des traditions bouddhistes du Sud-Est asiatique; d'autre part le Mahâyâna, ou *Grand Véhicule*, qui s'est répandu dans les mondes sino-japonais et tibétains. On y ajoute souvent une troisième branche, le *Vajrayâna*, «Véhicule de Diamant», qualifié aussi de bouddhisme «tantrique» ou «ésotérique». Contrairement à ce que l'on pourrait supposer, le Vajrayâna n'est pas un courant distinct du bouddhisme, mais plutôt une tendance pratique du Mahâyâna, qui prend son essor vers le VII^{ème} siècle.

C'est donc en Inde que commence notre exposé sur le bouddhisme ésotérique, avec l'apparition du Mahâyâna au début de l'ère commune¹. Nous n'avons pas la possibilité ici de revenir en détails sur l'aventure du Grand Véhicule, mais nous pouvons renvoyer au Chapitre I de l'ouvrage de Taikô Yamasaki, *Shingon, Japanese esoteric buddhism*, qui retrace l'émergence du Mahâyâna en insistant justement sur les liens qu'entretient avec lui le Vajrayâna: «*Mahâyâna from the beginning included important ritual and devotionnal aspects that contributed to the formation of esoteric Buddhism*»². L'auteur revient ainsi sur différents éléments constituant les «germes» de ce qui deviendra le Véhicule du Diamant, insistant particulièrement sur l'apparition d'une dévotion tournée vers un Bouddha anthropomorphe. Cette dévotion inclut en effet des techniques de visualisation qui seront caractéristiques du bouddhisme ésotérique, tel que nous le révèle par exemple un sûtra du premier siècle avant

¹Nous devons faire remarquer ici la difficulté de dater avec précision les événements, les textes ou l'apparition des différents courants de pensée dans le monde indien, qui ne partage pas le souci historique propre à l'Occident. Dans ce premier passage, nous nous appuyons sur l'ouvrage de Taiko Yamasaki, *Shingon, Japanese Esoteric Buddhism*, tout en ayant conscience de la plasticité des périodes historiques indiennes.

²Taiko YAMASAKI, *Shingon, Japanese Esoteric Buddhism*, Boston, Shambhala, 1988, p. 6.

J.C: «*Among the earliest Mahâyâna sutras is one, [...] describing practices by which the bodhisattva practitioner could cause Amida Buddha to manifest. The sutra describes these meditations in conjunction with the creation of Buddha-images. Such images seem to have been closely linked with worship ritual, including internal visualization of a Buddha*»³. Aux alentours du II^{ème} siècle de notre ère, d'autres textes décrivant des rituels comprenant des offrandes d'encens, de fleurs et de lumière devant une image de Bouddha, accompagnées de récitations de *dhârani* (formule magique comparable au mantra) et de visualisations internes, témoignent de l'existence de rites du même type que ceux que l'on peut observer dans le bouddhisme ésotérique.

L'instauration en 320 de la dynastie hindouiste des Gupta ne semble pas freiner le succès des pratiques bouddhistes ésotériques populaires, ainsi que le développement philosophique du Mahâyâna. On peut remarquer également une certaine influence brahmaniste, tant sur la forme (des textes bouddhistes décrivant des rituels ayant repris le modèle de textes similaires brahmanistes) que sur le plan de la pratique, comme en témoigne le *rituel du feu*:

«*This practice, adopted whole, appears as a Buddhist form of offering around the third century. Later sutras describe three types of fire ritual (for averting misfortune, increasing good fortune, and subduing baneful influences), illustrating how it had become established as an important esoteric Buddhist practice. Although the fire ritual's Brahmanistic format remained more or less intact, the practice was given Buddhist symbolic significance*»⁴.

Le dieu d'origine védique Agni devient alors un intermédiaire dans le processus d'offrande au Bouddha, qui se trouve, sous la forme d'un mandala, dans l'estomac de la divinité indienne. Ce bouddhisme ésotérique prend véritablement son essor au VII^{ème} siècle, passant du stade de «pratique populaire» à celui de modèle systématisé avec la rédaction des *tantra*, textes traitant principalement des rites. Au vue de l'importance particulière portée par le bouddhisme ésotérique à ces textes, le courant qui se développe alors (voire l'intégralité du bouddhisme ésotérique) sera connu sous le nom de Bouddhisme tantrique. Si les premiers objectifs de l'ésotérisme bouddhique «primitif» étaient de garantir la fortune, de prévenir la maladie ou de faire tomber la pluie, les pratiques qui émergent aux alentours du VII^{ème} siècle présentent une réorientation des rituels magiques vers la doctrine du Mahâyâna: atteindre l'état de Bouddha

³T. YAMASAKI, *Shingon, Japanese Esoteric Buddhism* [voir n. 2], p. 7.

⁴T. YAMASAKI, *Shingon, Japanese Esoteric Buddhism* [voir n. 2], p. 10.

devient l'objectif des rites tantriques. Cette synthèse entre les pratiques ésotériques et la philosophie du Grand Véhicule est bien représentée par deux sūtra qui deviendront fondamentaux pour l'école Shingon, le *Dainichi-kyō* (sk.: *Mahāvairocanatantra*) et le *Kongōchō-kyō* (sk.: *Vajrasekharasūtra*).

Les invasions musulmanes du début du VIII^{ème} siècle mettent un terme au développement du bouddhisme ésotérique dans le Nord-Ouest de l'Inde (conquête du Sind par Muhammad Ibn-Qasim en 711), mais le tantrisme bouddhiste continue de s'épanouir dans l'Est du sous-continent, en particulier sous la dynastie des Pāla, qui domine le Bengale et le Bihar jusqu'au XII^{ème} siècle. Ce bouddhisme est caractérisé par l'importance des centres universitaires comme Nālandā (fondé au II^{ème} siècle), Odantapurī (VIII^{ème} siècle) et Vikramaśilā (VIII-IX^{ème} siècles), qui diffusent tant la philosophie Mahāyāna que les pratiques Vajrayāna, et dont la destruction par les Musulmans en 1203 marque la fin du bouddhisme en Inde. Seul le Cachemire résistera jusqu'à la fin du XIV^{ème} siècle, continuant le développement des philosophies et pratiques du Dharma.

La disparition du bouddhisme en Inde ne signifie pas pour autant la fin du Dharma en Asie. En effet, tout au long de son développement dans le sous-continent, il s'est également diffusé dans différentes régions plus ou moins proches, donnant naissance à des traditions locales extrêmement variées. Le tantrisme plus «interne» qui se développe dans les derniers siècles du bouddhisme indien⁵ s'est ainsi répandu au Tibet à partir du VIII^{ème} siècle. Le bouddhisme des tantra dit «externes» se serait, selon Yamasaki, plutôt implanté en Chine, puis à partir de là au Japon, ainsi qu'au Sri-Lanka et dans tout le Sud-Est asiatique. Cette diffusion est caractérisée par l'importance de la lignée, l'enseignement ayant été transmis de sage en sage, créant ainsi des suites de patriarches reconnus par la tradition Shingon. En effet, le Shingon distingue deux lignées, l'une rituelle et l'autre humaine: la première commence avec le Bouddha Mahāvairocana (jp.: 大日如来 ; *Dainichi-nyorai*), suivi du Bouddha Vajrasattva, qui transmet l'enseignement à Nāgārjuna, premier humain de cette lignée. Ce dernier, grand philosophe Mahāyāna du II-III^{ème} siècle, fondateur de l'école Madhyamaka, aurait eu comme disciple Nāgabodhi, figure importante du bouddhisme ésotérique dont on ne connaît pratiquement rien, qui à son tour initie Vajrabodhi et Śubhakarasiṃha. Vajrabodhi transmet

⁵Il faut toutefois faire remarquer que la vision historique traditionnelle qui fait se succéder l'apparition des tantra externes, puis internes, peut être questionnée. Il apparaît en effet selon certaines sources que ces deux types de tantra se seraient développés parallèlement, en s'adressant à des publics différents. Le fait que les tantra externes soient qualifiés «d'ascèse védique» montrent notamment leur visée envers les brahmanes «convertis».

son savoir à Amoghavajra, qui, à l'instar de son maître, se rend en Chine et choisit pour disciple Huigo, un moine chinois, qui deviendra le maître du Japonais Kūkai, le père du Shingon. La lignée humaine commence elle avec Nāgarjuna (qui, en toute vraisemblance, n'est pas le même Nāgarjuna que celui de la lignée rituelle), puis Vajrabodhi, Śubhakarasiṃha, Amoghavajra, Yixing, Huigo et Kūkai. Les persécutions du bouddhisme en Chine, allant jusqu'à son interdiction en 845 (sous la dynastie Tang), portent un coup fatal au développement et à la diffusion des différentes écoles, dont celles du bouddhisme tantrique. Ce dernier sera par la suite largement influencé par les traditions tibétaines.

2) *Bouddhisme au Japon et l'école Shingon*

Pour bien comprendre la façon dont le bouddhisme va s'implanter au Japon, il est important d'avoir à l'esprit les principales caractéristiques du paysage religieux de l'archipel. Pour cela, nous commencerons par évoquer rapidement les croyances religieuses pré-bouddhistes.

Les différentes études sur la religiosité japonaise font état de croyances de type animistes, c'est-à-dire postulant la présence d'esprits non-humains dans le monde, en particulier dans les forces de la nature (animaux, végétaux, pierres, phénomènes naturels, etc). Les rites devaient suivre des modèles chamanistes tels que ceux que l'on peut observer en Corée ou en Sibérie.⁶ Il y a ainsi une multitude d'esprits supérieurs, les *kami* (神), qui peuvent être des forces naturelles, des «fantômes» de chefs humains puissants ou des esprits présents dans des objets inanimés. Certains *kami* acquerront une importance particulière, comme *Amaterasu-ô-mi-kami* (le «grand *kami* qui illumine le ciel», le soleil), dont descend selon la légende la famille impériale. Ces croyances sont connues sous le terme de «Shintô». Il est important de noter que le terme même de «shintô» (神道) est lui-même postérieur à l'introduction du bouddhisme et construit en opposition avec celui-ci: le «chemin des dieux» (*Shin-tô* selon la prononciation «chinoise», *kami no michi* selon la prononciation indigène) face au «chemin du Bouddha» (仏道 ou *Butsu-dô*).

⁶Thomas P. KASULIS, *Shinto, the way home* (Dimensions of Asian spirituality), Honolulu, University of Hawai'i Press, 2004, p. 74, 75.

Comment s'est déroulée la transmission du bouddhisme au Japon? Le *Nihon Shoki*⁷ en présente justement un récit. Selon cette chronique, en 552, l'empereur Kimmei reçoit du roi coréen de Kudara (royaume de Baekje,) entre autres présents, une statue du Bouddha historique et plusieurs rouleaux contenant l'enseignement de l'Éveillé. Le souverain coréen lui transmet également un message, pointant la valeur de ces nouvelles idées et insistant sur le fait que cette doctrine est partagée par toutes les puissances d'Asie (avec lesquelles le Japon tente de rivaliser à partir de cette époque). Nous pouvons ici reprendre le texte de René Sieffert, qui cite lui-même une traduction de Renondeau de la lettre du roi de Kudara:

« Cette doctrine est parmi toutes les doctrines de beaucoup la meilleure, mais elle est difficile à comprendre, difficile à pénétrer... cette doctrine peut faire naître des bénédictions et [d'heureuses] rétributions sans mesure, sans limite, et faire connaître l'éveil sans supérieur. Comme un homme qui possède autant de trésors qu'il veut et qui en use à son gré, pour satisfaire ses désirs, il en est de même des trésors de cette merveilleuse doctrine: les prières sont exaucées, rien ne reste oublié... »⁸

Comme le fait remarquer René Sieffert à la suite de ce passage, il est fort peu probable que le souverain coréen ait pu tenir de tels propos, qui reprennent les termes d'un sūtra qui ne sera traduit en chinois qu'entre 700 et 712. Le récit de la transmission du bouddhisme est bien entendu embelli par les rédacteurs du *Nihon Shoki* au VIII^{ème} siècle, qui y projettent sûrement leurs propres conceptions et croyances. La date même de l'évènement, 552, ne doit rien au hasard: il s'agit en effet d'une des dates considérées comme marquant le début du *mappô*, c'est-à-dire de l'ère de la «fin du dharma», dernière des trois périodes du bouddhisme, caractérisée par des troubles et une décadence doctrinale qui conduiront à l'oubli de l'enseignement du Bouddha. A la fin du *mappô*, un nouveau Bouddha arrivera pour mettre en route la roue du dharma. Le fait d'introduire le bouddhisme au Japon à cette date n'a bien sûr rien d'innocent: l'archipel devient un des derniers bastions de défense de la doctrine bouddhisme et se targue d'un statut particulier vis-à-vis du continent (il se définit à la fois comme «un grain de millet» au sein de l'Asie mais aussi comme le «pays des dieux», qui occupe une place essentielle dans la cosmologie bouddhiste). D'un point de vue historique, le bouddhisme était très certainement connu par les Japonais bien avant le VI^e siècle.

⁷Le *Nihon Shoki* (日本書記, «Chroniques du Japon») est un ouvrage du VIII^{ème} siècle entièrement rédigé en chinois présentant l'histoire des origines du Japon, depuis les temps mythologiques jusqu'à la période contemporaine de sa rédaction. C'est donc un mélange de mythes, de légendes et de faits historiques avérés.

⁸René SIEFFERT, *Les religions du Japon* (Mythes et religions, 59), Paris, PUF, 1968, p. 24. La traduction est celle de RENONDEAU, dans *La date de l'introduction du bouddhisme au Japon*, *T'oung Pao*, XLVII, 1-2, 1959, p. 20.

La transmission de l'enseignement de l'Éveillé s'est donc effectué de puissants à puissants, de souverain à empereur. Les sphères politiques ne peuvent rester indifférentes à l'introduction d'une doctrine étrangère: dans le contexte japonais, les clans aristocratiques vont très rapidement se positionner par rapport à la nouvelle philosophie venue du continent. Deux des plus puissants clans vont s'opposer sur cette question: les Soga et les Mononobe. Les premiers, aux lointaines origines coréennes et qui disposaient de liens commerciaux avec la péninsule, vont militer pour que soit adoptée la nouvelle doctrine: Bouddha étant déjà vénéré dans toute l'Asie, le Japon ne peut ignorer cet enseignement, source d'un grand pouvoir. Les seconds vont se faire les défenseurs du shintô traditionnel, craignant que les *kami* ne soient courroucés en voyant les Japonais rendre un culte à des divinités étrangères. La question n'est bien sûr pas limitée à ces considérations religieuses: il s'agit en fait de savoir si on rendra un culte public au bouddhisme et surtout qui contrôlera ce culte. Comme le dit René Sieffert, «*le bouddhisme ne fut que pour quelque temps encore qu'un élément simplement accessoire dans la lutte parfois sanglante qui opposa les Soga aux Mononobe*»⁹. Les Soga remporteront la victoire et le bouddhisme pourra dès lors se diffuser à travers tout l'archipel.

Un des personnages essentiels de cette diffusion est le prince régent Shôtoku (574-622) qui au début du VI^e siècle réorganise l'État sur un modèle chinois, en créant les douze rangs officiels des fonctionnaires. Lui-même fervent bouddhiste (il participe à l'affrontement entre les Soga et les Mononobe aux-côtés des premiers), il participe activement à la diffusion du Dharma dans le pays, notamment en fondant des temples et en commentant lui-même des sûtra. Un culte populaire entoure très rapidement *Shôtoku-taishi*, qui est considéré par beaucoup comme la fusion parfaite entre la politique, le bouddhisme et le shintô. Malgré la ferveur bouddhiste que l'on attribue au prince-régent, on ne peut douter que l'importation puis la diffusion de la nouvelle doctrine obéit plutôt à un objectif politique, celui d'unifier le pays grâce à une idéologie «unitariste» et «officielle» face aux cultes extrêmement locaux et disparates du shintô, qui appuyaient le pouvoir des clans dissidents.¹⁰

Le bouddhisme va, outre son utilisation politique, intéresser un grand nombre de Japonais, qui y trouvent vraisemblablement un cadre moral pratique qui faisait défaut aux croyances liés au Shintô. Nombreux sont les croyants qui décident de se rendre en Chine pour parfaire leurs connaissances. Ils y découvrent la diversité doctrinale du bouddhisme et vont

⁹René SIEFFERT, *Les religions du Japon* [voir n. 8], p. 25.

¹⁰René SIEFFERT, *Les religions du Japon*, [voir n. 8] p. 26.

importer cette multiplicité au Japon. En effet, le VIII^{ème} siècle voit fleurir les sectes bouddhistes, transpositions directes d'écoles chinoises: ce sont notamment les six sectes de Nara, du nom de la capitale où elles se situent, qui vont acquérir par leur proximité avec la Cour et la famille impériale un important pouvoir temporel. Ces temples si puissants finiront par effrayer le pouvoir politique: en 794, l'empereur Kammu décide de déplacer sa capitale à Kyôto (*Heian*) pour affaiblir -et ce sera le cas- les écoles de Nara. C'est donc à Kyôto qu'émergent deux sectes fondamentales du bouddhisme japonais, le *Tendai* (天台, du mont T'ien-t'ai chinois) et le *Shingon* (真言, «la parole vraie»). Toutes deux issues du bouddhisme ésotérique (*Mikkyo*, 密教) elles rencontrent un franc succès et occupent une place importante dans la constitution d'un bouddhisme proprement japonais.

Le Shingon, ou *École des Mantra* est ainsi la première des doctrines bouddhiques proprement japonaise. Son fondateur, Kûkai (空海), né en 774, est considéré comme une figure fondatrice de la culture japonaise: la légende lui attribue par exemple le poème *Iroha*, adapté d'un hymne du Sûtra du Nirvana et qui, regroupant la totalité des *hiragana*, était utilisé pour l'apprentissage de l'écriture et de la calligraphie¹¹. Selon les hagiographies qui lui sont consacrées, alors qu'il se destine d'abord à une carrière administrative, Kûkai décide de se consacrer au bouddhisme après avoir rencontré un moine qui lui fait découvrir le Sûtra d'Akâsagarbha¹². Il passe ainsi un certain temps à Nara, avant d'être officiellement ordonné moine en 804 au Tôdaiji, ce qui lui permet d'intégrer la délégation officielle¹³ qui part pour la Chine cette même année. Kûkai avait en effet développé un intérêt particulier durant ses années d'étude pour le *Dainichi-kyô* (大日経, sk.: *Mahāvairocanatantra*), texte tantrique dont il ne pouvait percer les mystères sans l'enseignement d'un maître: il avait donc pris la décision de se rendre en Chine une vingtaine d'années afin d'approfondir ses connaissances. Après un voyage difficile et périlleux, Kûkai parvient finalement à Chang'an, capitale de la dynastie des Tang, alors à son apogée. Il reçoit la permission de résider au Ximingsi, un important centre de recherche, où il étudie le sanskrit bouddhique. Quelques mois plus tard, il devient le disciple de Huigo (恵果), le Septième Patriarche. Loin de la vingtaine d'années qu'il pensait consacrer à son apprentissage, c'est en à peine trois mois que Kûkai parvient à devenir un

¹¹Pierre LAVELLE, *La pensée japonaise* (Que sais-je?), Paris, PUF, 1997, p. 31.

¹²Richard BOWRING, *The religious tradition of Japan: 500-1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 135.

¹³Délégation officielle dont fait également parti Saichô, qui fondera le Tendai, l'autre école du bouddhisme ésotérique japonais.

maître dans son domaine: il reçoit lors de son initiation finale les titres de Maître du Bouddhisme ésotérique et Huitième Patriarche. Huigo meurt peu après, à la fin de l'année 805, après l'avoir chargé de retourner au Japon pour transmettre son nouveau savoir et y établir l'enseignement du Véhicule du Diamant. Kūkai repart donc vers l'archipel en 806, emmenant avec lui «142 sūtra, 42 textes sanskrit, 32 commentaires, 5 mandalas, 5 portraits de patriarches, 9 instruments rituels et 13 objets divers donnés par son maître Hui-Kuo [Huigo]»¹⁴.

Arrivé à Kyūshū, le Huitième Patriarche doit attendre trois ans avant de recevoir l'autorisation de fonder son école et de revenir à Kyōto, la capitale. En effet, l'empereur Heizei favorise le grand concurrent de Kūkai, Saichō, revenu plus tôt de Chine et dont l'école Tendai, très éclectique, pouvait devenir un instrument étatique contrôlant l'ensemble des sectes du pays¹⁵. Saichō avait ainsi fondé le complexe monastique du mont Hiei, qui occupait une position stratégique par rapport à la capitale. Ce n'est qu'après l'accession au trône de l'empereur Saga en 809 que Kūkai peut enfin commencer à enseigner, d'abord au mont Takao (jp.:高尾山), puis à partir de 816 au Kōya-san (jp.:高野山) où il fonde un des plus importants complexes monastiques de l'archipel. En 818, il prend également la direction du Tō-ji¹⁶ à Kyoto. Très lié à l'empereur Saga, il bénéficie des faveurs impériales et connaît un succès grandissant, au détriment de Saichō, dont l'influence décline et qui demandera finalement à être initié au Shingon. Malgré leurs divergences, les deux hommes partagent néanmoins la volonté d'établir un bouddhisme japonais, par opposition au bouddhisme «étranger» des sectes de Nara. Ils vont ainsi respecter l'importance des *kami* et les intégrer au système bouddhiste en forgeant la théorie du *honji suijaku* (jp.:本地垂迹), qui fait des divinités indigènes des *avatara* des *bodhisattva* et des *bouddha*¹⁷. Cette théorie sera un des fondements du syncrétisme shintō-bouddhique propre à l'archipel japonais. Kūkai meurt en 835 à soixante-deux ans et reçoit le titre posthume de Kōbō Daishi, «Grand Maître de la propagation du Dharma». Il est encore aujourd'hui l'objet d'une importante vénération: le mausolée où il se serait «retiré» (car, selon la légende, il n'est pas mort) est le lieu le plus emblématique du

¹⁴Pierre RAMBACH, *Le bouddha secret du bouddhisme japonais*, Genève, Skira, 1978, p.

¹⁵P. RAMBACH, *Le bouddha secret du bouddhisme japonais* [voir n. 14], p.

¹⁶Tō-ji: important temple de Kyōto (Heian)

¹⁷Dennis GIRA, *Les religions du Japon*, dans Frédéric LENOIR et Ysé TARDAN-MASQUELIER (éd.), *Encyclopédie des religions*, t. 1, Paris, Bayard, 2000, nouvelle éd. revue et augmentée, p. 1143: «Ainsi chaque kami a-t-il finalement été interprété comme une trace descendue sur terre de l'un ou l'autre buddha ou bodhisattva, qui dans leur compassion s'étaient manifestés sous une forme accessible aux Japonais. Le terme technique qui les désigne est honji suijaku. Cette nouvelle théorie allait devenir le pilier du syncrétisme shintō-bouddhique».

Les dix principaux disciples de Kûkai continuent de développer le Shingon après la mort du Huitième Patriarche, notamment guidés par Shinnen ou Shinzen (804-91), depuis le temple Kongôbu-ji au Kôya-san, et Shinga, le frère cadet de Kûkai, qui prend la tête du Tô-ji à Kyoto. La concurrence entre les deux institutions est de plus en plus féroce et dégénère en un véritable conflit lorsqu'en 876 Shinnen dérobe d'importants documents conservés au Tô-ji¹⁸. La situation se stabilise aux alentours de 919, année où la Cour décide de fusionner les directions des deux centres, évitant ainsi un schisme. Parallèlement, on assiste à l'émergence d'un courant syncrétiste, le *Shugendô* (jp.: 修験道), regroupant des laïcs, ascètes des montagnes (*yamabushi*), qui participe au succès populaire du bouddhisme ésotérique. Cela n'empêche pas un relatif déclin du Shingon, notamment causé, selon R. Bowering, par l'adoption par le Tendai de pratiques tantriques, sapant de cette façon l'exclusivité du Shingon. Néanmoins, les liens entre Shingon et monarchie préservent l'héritage de Kûkai, malgré l'abandon du Kôya-san au profit du Tô-ji à partir de 919. On peut ici citer R. Bowering:

«The main stupa [du Kôya-san] was destroyed by lightning in 994 and not rebuilt until 1103. No monks at all are recorded as living on the mountain between 1001 and 1006, and Koya-san's rôle was usurped by temples closer to the centre, such as Ninnaji and Daigoji ... each of which in turn spawned its own lineage of both teaching and ritual, leading to increased factionalism»¹⁹.

Ce n'est qu'au XII^{ème} siècle, en particulier grâce à Kakuban (Kôgyô Daishi), que les temples du Kôya-san seront complètement restaurés et que le Shingon retrouvera une place prépondérante dans le paysage religieux japonais.

3) Bouddhisme au Tibet

Le bouddhisme tibétain est un des plus importants représentants du Vajrayâna, au point que les deux appellations sont souvent confondues l'une dans l'autre. Mais si nous ne pouvons nier les affinités remarquables liant le Tibet au bouddhisme tantrique, nous devons néanmoins rendre compte des particularités du bouddhisme tibétain par rapport au tantrisme précédemment présenté.

Le paysage religieux tibétain n'est pas uniquement composé du bouddhisme, bien que ce

¹⁸R. BOWRING, *The religious traditions of Japan* [voir n. 12], p. 151: «In 876 Shinnen «borrowed» certain important documents in Kûkai's hand from Tôji, took them to Kôyasan and refused to return them».

¹⁹R. BOWRING, *The religious traditions of Japan* [voir n. 12], p. 229.

dernier en soit une des composantes fondamentales. En effet, il existe d'autres traditions religieuses, regroupées sous le terme général de «Bön», parfois apparentées au bouddhisme, parfois antérieures à ce système de pensée. Comme le décrit Philippe Cornu dans le *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*:

«certaines d'entre elles [les traditions religieuses] sont autochtones et apparentées au chamanisme, et d'autres, originaires des régions situées dans l'Ouest du Tibet, sont parfois très parentes du bouddhisme. On peut en fait distinguer trois grands types de Bön:

- I. Un Bön autochtone essentiellement chamanique, représenté par les douze traditions primitives du Tibet (tib. Shes-pa bcu-gnyis).*
- II. Un Bön originaire du Shang Shoung (tib. Zhang-zhung-gi bon), proche du bouddhisme mais avec ses traits spécifiques et se rattachant à d'autres lignées spirituelles.*
- III. Un Bön «nouveau» (tib. Bon-gsar), copie conforme du bouddhisme tibétain par mimétisme, constitué afin d'échapper à la proscription décrétée par le pouvoir royal bouddhiste aux VIIIème et IXème s.»²⁰*

D'un point de vue historique, l'introduction du bouddhisme se déroule dans un contexte d'expansion territoriale et de montée en puissance du royaume tibétain. En effet, c'est sous le règne de Songtsen Gampo (tib.: *Srong-brtsan sgam-po*; 569-650), souverain qui unifia les territoires tibétains et sera à l'origine d'un puissant royaume asiatique, que le bouddhisme fut officiellement introduit²¹, par le biais - selon les chroniques tibétaines - de l'épouse népalaise du monarque, Bhrkuṭī. D'un point de vue historique, l'existence de cette reine népalaise n'est pas attestée, contrairement à celle d'une épouse d'origine chinoise et sans aucun doute bouddhiste²². Toujours selon les sources bouddhistes, ce serait également sous le règne de Songtsen Gampo, et sur sa propre initiative, qu'un alphabet proprement tibétain aurait été créé, dans le but premier de permettre aux Tibétains de comprendre les textes sacrés. C'est ainsi que le lettré Thonmi Sambhota, qui aurait été envoyé en Inde avec une quinzaine de compagnons

²⁰Philippe CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Paris, Seuil, 2001, p. 698.

²¹Selon la légende, c'est un des ancêtres de Songtsen Gampo, Lhathothori, qui aurait le premier découvert le bouddhisme, en recevant, soit du ciel, soit des mains de Pandit Losemtso, un sage Indien, des textes sacrés qu'il ne pu déchiffrer, faute d'en connaître l'alphabet. (cf P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme* [voir n. 20], p. 613).

²²David SNELGROVE, *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and their Tibetan successors*, Boston, Shambhala, 2002, p. 416-417.

pour se former à la pensée bouddhique, commença à traduire les textes sanskrits en tibétain. Si ces différents éléments, ainsi que le fait que Songtsen Gampo est depuis lors vénéré comme une incarnation d'Avalokiteśvara – et ses deux épouses étrangères bouddhistes comme celles de Târâ la Libératrice – viennent confirmer l'importance fondamentale du souverain dans l'introduction du bouddhisme au Tibet, il faut toutefois nuancer la portée de cette diffusion, tout comme l'implication spirituelle du dirigeant. En effet, comme le dit P. Cornu:

«Il faut toutefois tempérer la ferveur bouddhique prêtée traditionnellement à Songtsen Gampo: sa position le lie aux rituels des prêtres chargés de la fonction royale et les textes anciens ne nous renseignent guère sur ses convictions religieuses. Quelques textes bouddhiques sont certes traduits en tibétain, mais le bouddhisme ne pénètre ni dans la société tibétaine ni dans l'aristocratie, et l'ancienne religion du culte royal (tib. Gtsug-lag) et du Bön demeure prédominante»²³.

Les descendants de Songtsen Gampo vont poursuivre sa tâche, notamment son arrière-petit-fils, Trisongdétsen (tib.: *Khri Srong-lde-brtsan*; 742-797), dont le règne marque l'apogée du Tibet en tant que puissance militaire et politique. Il invite successivement deux maîtres indiens, Śāntarakṣita, puis Padmasambhava, qui doivent certainement faire face à un contexte de luttes intestines à la Cour entre fidèles du bouddhisme et tenants des traditions de type Bön. Selon la tradition, Trisongdétsen confie alors à Śāntarakṣita la mission de former sept jeunes Tibétains, considérés comme les premiers moines «locaux». Padmasambhava constitue quant à lui des ateliers de traduction des textes sanskrits sacrés. Le bouddhisme connaît un succès grandissant, jusqu'à devenir en 791 religion d'État, ce qui oblige l'ancienne religion Bön à s'adapter à ce nouveau cadre pour continuer à exister. Vers 780, le débat de Samyé (appelé aussi «concile de Lhasa») voit s'affirmer la suprématie du bouddhisme gradualiste indien, tel que l'avait enseigné Śāntarakṣita, sur le bouddhisme subitisme Chan d'origine chinoise, qui avait commencé à se diffuser au début du VIII^e siècle²⁴. Trisongdétsen laisse donc à sa mort un royaume où le bouddhisme semble solidement implanté, que ce soit par la branche Yogācāra mādhyamaka initiée par Śāntarakṣita ou celles du Vajrayāna et du Dzogchen établies, entre autres, par Padmasambhava (sa figure de «père fondateur» occultera les autres maîtres aux alentours du XII^e siècle). Les successeurs du souverain vont continuer dans

²³P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme* [voir n. 20], p. 615.

²⁴Ce «concile» se serait en fait déroulé de façon épistolaire, la tradition indienne ayant bénéficié d'appuis politiques qui aurait conduit à sa «victoire» sur le courant chinois. Cf par exemple P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, [voir n. 20], p. 123 («Chan») ou p. 482-484 («Samye»).

cette voie, appuyant le travail de traduction et consolidant les institutions monastiques, de plus en plus puissantes sur le plan politique. Pour David Snellgrove, les trois souverains les plus importants pour le bouddhisme tibétains sont ainsi «*Khri Srong-lde-brstan, who made Buddhism the official state religion, at least in intention, his son Sad-na-legs (Khri lDe-srong-brstan), who continued the process, and his grandson Ral-pa-can (Khri gTsug-lde-brstan), who attempted to bring it to fruition with what have been a Buddhist-dominated administration*»²⁵. En 838, le roi Ral-pa-can est assassiné, certainement à cause de sa volonté d'asseoir davantage le pouvoir des monastères²⁶: son frère, Glang-dar-ma (tib.: *Khri 'U'i dum-brstan*), présenté par les annales bouddhistes comme un fervent pratiquant du Bön et un opposant farouche au bouddhisme, monte sur le trône et aurait alors mené une politique violemment anti-bouddhique, détruisant les temples et exécutant des fidèles jusqu'à faire disparaître de façon presque complète le Dharma du Tibet. Il s'agit ici de la version bouddhique des événements: d'un point de vue plus historique, il faut plutôt y voir une volonté de se débarrasser d'un pouvoir monastique trop puissant, notamment en considérant le fait que les yogi semblent avoir été peu touchés par cette vague de persécutions. L'assassinat de Glang-dar-ma en 842, peut-être en écho avec les persécutions menées contre le bouddhisme chinois, marque le début du déclin du royaume, tant sur le plan politique (la lignée royale se scindant entre branches rivales) que territorial. C'est ainsi que s'achève la «première diffusion» du bouddhisme au Tibet.

Il faudra en effet attendre la fin du X^{ème} siècle et le début du XI^{ème} pour voir le bouddhisme tibétain renaître de ses cendres: si de petites communautés ont pu survivre dans la clandestinité (notamment au Tibet central), c'est le roi Khoré, devenu moine sous le nom de Yéshé Ö, qui depuis l'ouest du royaume initie la «seconde diffusion» du bouddhisme. Il envoie une délégation en Inde, dont fait partie le traducteur Rinchen Zangpo, afin de retrouver les textes sacrés. Rinchen Zangpo, aidé par des érudits indiens, va ainsi donner une vigueur nouvelle au bouddhisme tibétain. En 1040, il invite Dîpamkara Śrîjnâna, sage philosophe de l'université de Vikramasila au Magadha, plus connu sous le nom d'Atîśa, qui passera la reste de sa vie au Tibet à enseigner, consolider et insuffler un souffle nouveau à la tradition bouddhique locale²⁷. C'est en effet grâce à son œuvre réformatrice, qui insiste notamment sur

²⁵D. SNELLGROVE, *Indo-Tibetan Buddhism* [voir n. 22], p. 422.

²⁶D. SNELLGROVE, *Indo-Tibetan Buddhism* [voir n. 22], p. 425.

²⁷P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme* [voir n. 20], p. 616.

l'importance de la discipline morale, que le royaume himalayen connaît une période extrêmement fertile sur les plans intellectuels et spirituels. Il a par exemple permis, grâce à sa vaste entreprise de traduction, de préserver des textes menacés par les conquêtes musulmanes et la montée en puissance de l'hindouisme en Inde au détriment du bouddhisme, pratiquement disparu dans son lieu d'apparition.

B. Doctrines

1) *Bouddhisme ésotérique (Vajrayâna)*

Comme nous l'avions annoncé plus haut, il est important pour comprendre la doctrine du Vajrayâna de garder à l'esprit qu'il n'est pas une branche «indépendante» du bouddhisme, comme l'est le Mahâyâna par rapport au Theravâda, mais un troisième Véhicule prolongeant et appliquant les points fondamentaux du Grand Véhicule, à l'instar de la relation entre le Samkhya et le Yoga dans l'hindouisme. On y retrouve donc des conceptions philosophiques mahâyânistes telles que la «vacuité du soi et des phénomènes»²⁸, l'importance du vœu de la bodhicitta²⁹ et de la compassion (sk.: karunâ), la présence du tathâgatagarbha³⁰ chez tous les êtres animés»³¹. Comme les autres courants bouddhistes, le Véhicule du Diamant a pour objectif l'Éveil et le Nirvâna (sk.: निर्वाण); une de ses originalités réside en fait dans les moyens et méthodes déployés pour les atteindre, *le plus rapidement possible, si ce n'est dans l'espace d'une vie*. En effet, le Vajrayâna considère que, en suivant l'idée selon laquelle le Nirvâna n'est pas différent du Saṃsâra (sk.: संसार) - ce dernier n'étant que le résultat de nos perceptions erronées et de notre ignorance de la réalité absolue - des éléments relevant du Saṃsâra peuvent être utilisés pour atteindre l'Éveil: c'est pourquoi le Vajrayâna peut se définir comme un «Véhicule du Fruit», dans le sens où il comprend dès le cheminement l'idée d'une identité commune entre les êtres et la nature de Bouddha³². Ainsi, les passions, la conscience, les phénomènes, en tant qu'expressions du tathâgatagarbha (sk.: तथागत गर्भ) , peuvent être

²⁸ *Vacuité*: absence de nature, d'essence propre à chaque chose. Rien n'existe «en soi», de façon indépendante et objective.

²⁹ *Bodhicitta*: «Esprit d'Éveil»: volonté d'atteindre l'Éveil pour y amener les autres êtres. Celui qui prend cet engagement est appelé «bodhisattva», «Être de l'Éveil».

³⁰ *Tathâgatagarbha*: «nature de bouddha» essence «transcendantale» présente en chaque être et permettant en puissance l'Illumination.

³¹ P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme* [voir n. 20], p. 654.

³² Par opposition au Véhicule de la Cause, qui va vers le Fruit (la bouddhité) en se perfectionnant et en développant les causes de la bouddhité.

des voies d'accès vers l'Éveil. Il y a donc des «méthodes» ou «moyens habiles», décrits dans les tantra (sk.: तन्त्र), qui permettent de «*purifier notre perception du corps et de l'environnement (tantra inférieurs ou externes) et de transformer les aspects «impurs» en aspects purs (tantra supérieurs ou internes) afin d'accéder au réel*»³³. Ces moyens peuvent être présentés en trois catégories: ceux qui concernent la parole, les gestes et enfin l'esprit. Les premiers, les *mantra* (sk.: मन्त्र), sont des formules plus ou moins longues, composées d'enchainements de syllabes «bénéfiques» à réciter selon un rythme défini. Les *mudrâ* (sk.: मुद्रा) concernent quant à eux le corps: ce sont des gestes codifiés à la signification symbolique, qui permettent par ailleurs de décrypter les représentations des Bouddha et Bodhisattva selon leurs positions. Enfin, la visualisation est un travail de l'esprit qui tente, dans une situation de méditation, de se tourner vers lui-même, d'être son propre objet. Durant cet exercice, l'esprit peut être aidé par la contemplation d'un *mandala* (sk.: मण्डल), représentation symbolique en deux ou trois dimensions des étapes successives de visualisation des déités et du palais divin (sk.: विमान, *vimâna*) décrites dans les tantra. Cette représentation graphique du *mandala* n'est bien qu'une étape de la pratique, car ultimement le *mandala* est la trame réelle des phénomènes. Un être pleinement éveillé «voit» le monde et les autres êtres sous la forme d'un *mandala*: tenter de l'imaginer, de l'actualiser et de le vivre est donc pour le pratiquant, qui se visualise sous la forme de la déité, un moyen d'effriter sa vision illusoire des phénomènes. Comme l'explique David Snellgrove, «*the mandala represents the self-identification of the microcosm (the human person) with the macrocosm, which has the nature of samsâra for the unenlightened mind; conversely, it reveals itself as the perfect expression of buddhahood when all misleading distinctions disappear in the enlightened state of nonduality*»³⁴. Le mandala est ainsi en lui-même un moyen habile, qui permet de transmuter la perception illusoire en perception éveillée, en révélant la nature ultime de tous les phénomènes, la Vacuité³⁵. Le Vajrayâna se caractérise donc par une importante codification, une grande ritualisation qui doit encadrer les pratiquants. Ce n'est pas, comme on pourrait le penser de prime abord, une attitude purement ritualiste, sombrant dans la tentation de multiplier les formules, les rites, les symboles, mais bien une protection nécessaire face à la puissance des énergies mobilisées par les «moyens habiles» qui, laissées entre des mains mal préparées,

³³P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme* [voir n. 20], p. 657.

³⁴D. SNELLGROVE, *Indo-Tibetan Buddhism* [voir n. 22], p. 200.

³⁵P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme* [voir n. 20], p. 348-351.

peuvent devenir extrêmement dangereuses. Emmanuel Guillon écrit dans *Les philosophies bouddhistes*, à propos du caractère rituel du bouddhisme tantrique et de la nécessité d'intégrer les énergies pulsionnelles relevant à première vue du Saṃsāra pour atteindre la «réalité non-duelle», que

«là réside en grande partie le malentendu persistant concernant le Véhicule de Diamant. Ce malentendu a été soigneusement entretenu par les autres courants bouddhistes [...] qui le réduisent volontiers à des pratiques collectives licencieuses ou sombrement magiques, si ce n'est de la pure sorcellerie. Le tantrisme, en effet, se présente extérieurement [...] comme un ensemble de rituels ésotériques foisonnants qui semblent totalement étranger au message bouddhique. Il s'agit en réalité d'un effort extrêmement exigeant et profond pour atteindre à la compréhension de l'Absolu, en impliquant tous ses aspects phénoménaux, de l'être humain au cosmos»³⁶.

Enfin, le bouddhisme tantrique se caractérise également par le regroupement au sein de *familles de bouddhas* (sk.: *jinakula*) des différents phénomènes de l'univers manifesté, dans l'optique de représenter leur statut de manifestation pure de la nature de bouddha. En effet, si d'un point de vue absolu les phénomènes sont tous fondamentalement purs, l'ignorance et le conditionnement karmique masquent cette nature sous une impureté qui doit être dépassée. Comme l'écrit Philippe Cornu: *«Révéler la nature pure des phénomènes impurs, telle est la tâche de transmutation du Vajrayāna. Pour révéler cette nature essentielle qui est vacuité-clarté, le Vajrayāna se dote d'un puissant moyen habile (sk. upāya), la méditation sur le mandala des cinq familles de bouddhas qui réunit, sous la houlette de cinq principes, tous les aspects du saṃsāra et du nirvāna»³⁷*. Ainsi, les textes du Yogatantra présentent ces cinq familles, désignées sous le terme des «cinq jina» (les cinq vainqueurs). En effet, chaque famille est représentée par un bouddha «vainqueur» qui, associé à une épouse symbolisant un des cinq éléments, évoque les différents phénomènes regroupés au sein de la famille:

- Au centre du mandala se trouve le bouddha Vairocana (sk.: वैरोचन) , «agrégat purifié de la forme», jina de la famille tathāgata (symbolisée par une roue à huit rayons). Son épouse, Dhātisvarī, représente l'espace. Il transmute la passion «ignorance-stupidité». Sa couleur est le blanc.

³⁶Emmanuel GUILLON, *Les philosophies bouddhistes*, Paris, PUF, 1995, p. 100.

³⁷P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme* [voir n. 20], p. 205. Cette description se base sur les tantra anciens.

- A l'est se trouve Vajrasattva (sk.: वज्रसत्त्व) ou Aksobhya, «agrégat purifié de la conscience», jina de la famille vajra (symbolisée par le vajra³⁸). Son épouse, Buddhalocanâ, représente la terre. Il peut aussi être uni à Mamakî, qui représente l'eau. Il transmute la passion «colère». Sa couleur est le bleu.
- Au sud se trouve Ratnasambhava (sk.: रत्नसम्भव) , «agrégat purifié des sensations», jina de la famille ratna (symbolisée par un joyau). Son épouse est soit Buddhalocanâ, soit Mamakî. Il transmute la passion «orgueil». Sa couleur est le jaune.
- A l'ouest se trouve Amitâbha (sk.: अमिताभ) , «agrégat purifié des perceptions», jina de la famille padma (symbolisée par un lotus). Son épouse, Pândarâvasinî, représente le feu. Il transmute la passion «désir-attachement». Sa couleur est le rouge.
- Au nord se trouve Amoghasiddhi (sk.: अमोघसिद्धि) , «agrégat purifié des formations karmiques», jina de la famille karma (symbolisée par un double vajra ou une épée). Son épouse, Samayatârâ, représente l'air. Il transmute la passion «jalousie». Sa couleur est le vert.³⁹

Tous ces bouddhas, ainsi que les phénomènes contenus dans les différentes familles sont des émanations du bouddha primordial (sk.: आदिबुद्ध, *âdibuddha*) qui personnifie le *dharmakâya* (sk.: धर्मकाय) , le «corps absolu des bouddhas». Le bouddha primordial, contenant en lui tout le samsâra et le nirvana, Éveillé qui n'a jamais subi l'ignorance et les souffrances dues au karma, est appelé Samantabhadra (sk.: समन्तभद्र) dans les tantra anciens, et Vajradhara (sk.: वज्रधार) dans les tantra des écoles nouvelles tibétaines. Dans le Shingon japonais, Mahavairocana Tathagata (jp.: 大日如来, *Dainichi nyorai*) est le bouddha primordial à la base de tous les phénomènes.

2) Doctrine du Shingon

Le Shingon, comme nous l'avions présenté plus haut, est une école japonaise issue et faisant partie du Véhicule de Diamant. Elle reprend donc les points fondamentaux caractéristiques du Vajrayâna, mais comprend également des éléments spécifiques qui révèlent la singularité de la pensée de son fondateur Kûkai et de ses successeurs. Nous

³⁸Le *vajra* est dans le bouddhisme un objet symbolisant l'*upâya*, moyen habile par excellence, force adamantine de la connaissance.

³⁹P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme* [voir n. 20], p. 206.

pouvons ici citer R. Bowring, qui présente ainsi les débuts de la formation du Shingon par Kôbo Daishi: «*The main problem he [Kûkai] faced was how to establish the uniqueness of his teaching when [...] tantric elements had been central to Buddhism from its inception in Japan, and Kûkai clearly been exposed to them before he left for China*»⁴⁰. Quelles sont donc les «nouveau-tés» introduites par Kûkai? Il faut ici essayer de distinguer les éléments «nouveaux» par rapport au contexte japonais et les éléments spécifiquement développés par Kûkai. Dans la première catégorie, nous pouvons évoquer l'utilisation des *mandala*, de l'alphabet siddham et du rituel d'initiation (*kanjô*) ainsi que l'importance accordée aux mantra. Nous pouvons attribuer à la seconde le classement des enseignements spirituels qu'il développe à partir d'un passage du *Dainichi-kyô* (sk.: *Mahāvairocana-sûtra*). Il distingue ainsi dix catégories (jp.: *jûjûshinron* 十住心論), au sein desquelles on retrouve, à différents rangs, les autres écoles bouddhistes⁴¹:

- *le cœur du bouc* (*ishôteiyô shin* 異生羝羊心): regroupe les êtres des enfers, les preta (ou fantômes affamés), les animaux et les êtres humains «obtus».
- *le cœur de l'enfant ignorant* (*gudô jisai shin* 愚童持齋心): les hommes respectant les cinq vertus (bienfaisance, justice, moralité, sagesse, confiance), les cinq relations (parents et enfants, souverains et sujets, mari et femme, aîné et cadet, amis) et les cinq préceptes bouddhistes (interdiction du meurtre, du vol, de l'acte sexuel entraînant la souffrance, du mensonge et de l'intoxication).
- *le cœur du bébé intrépide* (*yôdô mu-i shin* 嬰童無畏心): les hommes qui prennent refuge dans la pratique religieuse afin d'éviter les renaissances inférieures. Les écoles brahmaniques appartiennent à cette catégorie.
- *le cœur d'un seul agrégat sans le «Moi»* (*yuiun muga shin* 唯蘊無我心): les hommes qui atteignent le nirvana en suivant les enseignements bouddhistes d'un maître (srâvaka) et en se libérant de l'illusion du Moi. Le Hinayâna relève de ce degré.
- *le cœur de ceux qui extirpent la semence et la cause des actes* (*batsugô inshu shin* 拔業因種心): les pratiquants solitaires qui méditent en silence jusqu'à atteindre l'Éveil (sk.: *pratyekabuddha*).

⁴⁰R. BOWRING, *The religious traditions of Japan* [voir n. 12], p. 148-149.

⁴¹ Bien qu'il attribue aux différentes écoles bouddhistes divers rangs dans la compréhension des enseignements, il se serait défendu de vouloir discréditer ses «concurrents». Selon R. Bowring: «*the very secrecy of the enterprise seems to have acted more as a draw than as an annoyance, because tantrism was to succeed eventually in permeating all aspects of intellectual life in Japan*». R. BOWRING, *The religious traditions of Japan* [voir n. 12], p. 150.

- *le cœur qui recherche le bien d'autrui par le grand véhicule (taen daijô shin 他縁大乘心)*: les hommes qui formulent les vœux de bodhisattva, et se consacrent à guider les autres vers l'Éveil. L'école japonaise Hossô, dite de la «conscience pure», incontournable de la période du bouddhisme de Nara, appartient à cette catégorie.
- *le cœur qui perçoit le non-né (kakushin fushô shin 覺心不生心)*: ceux qui ont assimilé le concept «d'insubstantialité des phénomènes et de l'esprit»⁴², ainsi que la «pureté originelle de toutes choses». Les écoles Mâdhyamika et Zen se rattachent à ce degré.
- *le cœur de la voie unique de l'incomposé (ichidô mui shin 一道無為心)*: les bodhisattva qui comprennent la «nature de Bouddha» (*tathâgatagarbha*) dans son «ainsité incomposé». Ils réalisent que l'illusion et l'Éveil, les phénomènes et la conscience, ainsi que les différents univers sont tous contenus dans une unique pensée. L'école Tendai relève de cette catégorie.
- *le cœur absolu de la nature au-delà de la nature (gokumujishôshin 極無自性心)*: les êtres qui ont compris l'idée d'interpénétration des phénomènes exposée dans l'*Avatamsakasûtra*. Il s'agit de l'ultime enseignement ésotérique, dans lequel l'esprit prend conscience que toutes les choses s'interpénètrent et contiennent l'Ultime Vérité. L'école Kegon, dont le centre est le célèbre Todai-ji et qui est une des six écoles de Nara, appartient à cette classe.
- *le cœur orné de mystère (himitsu shôgon shin 秘密莊嚴心)*: les bouddhistes se réclamant du Vajrayâna et pratiquant les «trois mystères» (mudrâ, mantra et visualisation) afin d'atteindre l'état de Bouddha en l'espace d'une seule vie. L'école Shingon est bien entendu rattachée à cette dernière catégorie.⁴³

On perçoit donc bien, à travers ce classement, que le Shingon se voit comme une synthèse des différentes doctrines bouddhistes et se place de fait sur un niveau différent par rapport aux autres écoles. Mais comme nous l'avions évoqué plus haut, Kûkai ne dénigre pas les autres courants bouddhistes; Taikô Yamasaki précise ainsi:

«the ten levels have often been misunderstood as sectarian criticism rather than a descriptions of the various teachings that provided the foundation for Mikkyo's

⁴²Absence de nature propre aux phénomènes, vacuité.

⁴³P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme* [voir n. 20], p. 517-519. Les termes en japonais ont été repris de l'ouvrage de Tetsuo YAMAORI et Osamu ÔKADO, *Nihon no bukkyô wo kizuuta meisôtachi*, Tôkyo, Kadokawa Gakugei Shuppan, 2012, p. 85.

development. All are necessary and valid in their own spheres. Although each stage must be passed through in order to reach the next, the «higher» does not exclude the «lower». A profounder understanding, in fact, shows that the tenth level does not reject but fulfills all the preceding levels, and that each level embodies the potential fulfillment of all the others»⁴⁴.

La doctrine du Shingon s'appuie en fait principalement sur deux tantra, le *Mahāvairocanasūtra* (jp.: 大日經, *Dainichi-kyô*) et le *Vajrasekharasūtra* (jp.: 金剛頂經, *Kongôchô-kyô*), qui sont condensés en deux *mandala*, respectivement connus sous les noms de *taizokai mandara* (mandala du Plan de la Matrice) et *kongôkai mandara* (mandala du Plan du Diamant). L'union des deux mandala en un «double mandala» (jp.: 兩部曼荼羅, *ryôbu mandara*) formant une entité unique et signifiante est ainsi une représentation des fondements doctrinaux Shingon. Cette réunion des mandala n'est pas observable dès l'apparition de ces deux sūtra: en effet, si le *Dainichi-kyô* était déjà complet au VII^{ème} siècle, le *Kongôchô-kyô* semble beaucoup plus tardif, la composition de certains de ses passages ne commençant pas avant le VII^{ème} siècle. Ses textes les plus récents sont ainsi datés des alentours du XIII^{ème} siècle, alors que le bouddhisme disparaissait de l'Inde. Il est intéressant de noter ici que ces développements tardifs n'auront que très peu d'influence sur le Shingon, à l'inverse du bouddhisme tibétain⁴⁵. Taiko Yamasaki relate également que lors de leurs introduction en Chine dans la première moitié du VIII^{ème} siècle, les deux sūtra sont toujours considérés indépendamment l'un de l'autre. Ce serait Huigo, futur maître de Kûkai, qui, ayant reçu le *Dainichi-kyô* du disciple de Śubhakarasiṃha et le *Kongôchô-kyô* d'Amoghavajra, aurait réalisé l'union des deux et systématisé le double mandala.⁴⁶ Le *ryôbu mandara* représente ainsi l'indissolubilité dans la réalité absolue des plans ontologiques et phénoménologiques, de la dualité entre sujet et objet, matière et esprit. Taiko Yamasaki précise ainsi:

«the Tai-zô symbolizes the totality of all that exists, the oneness of reality, while the Kongô-kai symbolizes the wisdom that knows truth in all its separate manifestations. In the Tai-zô, the moon disk representing wisdom rests on the lotus of compassion and truth, whereas in the Kongô-kai, the lotus is contained within the moon disk of Wisdom. The truth of the Tai-zô exists in the essential equality of

⁴⁴T. YAMASAKI, *Shingon, Japanese Esoteric Buddhism* [voir n. 2], p. 97.

⁴⁵T. YAMASAKI, *Shingon, Japanese Esoteric Buddhism* [voir n. 2], p. 147.

⁴⁶T. YAMASAKI, *Shingon, Japanese Esoteric Buddhism* [voir n. 2], p. 149.

all things as they are. The wisdom of the Kongô-kai, in contrast, is made manifest in discrimination between things. Both describe real aspects of the universe»⁴⁷.

Les mandala étant de plus tous deux compris comme des émanations du Bouddha Mahavairocana, leur union représente donc l'identité, dans l'Éveil, de l'univers infini et de la bouddhité.

Le Shingon, en tant qu'école se réclamant ouvertement du Vajrayâna, met l'accent sur la pratique des «trois mystères» (jp.: *sanmitsu*) que sont les mudra, les mantra et les visualisations. Comme nous l'avions vu plus haut, la mise en pratique de ce système de Yoga permet au pratiquant initié de réaliser *le plus rapidement possible* l'identité de sa nature avec celle de Bouddha et ainsi d'atteindre l'Éveil. En ce qui concerne les mudra, les gestes et mouvements symboliques, le Shingon en systématise 390 sortes différentes⁴⁸ et complète leur pratique par l'utilisation d'objets rituels tels que le vajra, symbole actif de la nature adamantine de la pure vérité, et la clochette, représentation de la sagesse de la Vacuité. Les syllabes apparemment dénuées de sens des mantra, qui donnent leur nom à l'école (jp.: 真言 *Shingon*, «parole vraie»), contiennent quant à elles l'essence sonore ou vibratoire de l'Univers, à travers la manifestation des cinq Bouddha. Kûkai va aller plus loin encore dans cette vision tantrique du son et du langage, en faisant des formes écrites des syllabes, tracées dans un alphasyllabaire du Nord de l'Inde, le Siddham , des symboles sacrés possédant la même puissance que les sons représentés (on trouve aussi cette idée dans le bouddhisme tibétain). Par cette voie, le son lui-même devient un objet de visualisation⁴⁹. Cette dernière technique, qui mobilise l'imagination, est soutenue par la contemplation du double mandala et de ses symboles, ainsi que par des pratiques de méditations comme l'*Ajikan*, durant laquelle le méditant se concentre sur la lettre siddham «A» représentée dans une lune.

3) Doctrine du bouddhisme tibétain

Comprendre le bouddhisme tibétain signifie en premier lieu comprendre les écoles qui le composent. En effet, comme nous l'avions dit plus haut, le Vajrayâna semble avoir trouvé dans le royaume himalayen sa terre de prédilection, où se développent depuis des siècles

⁴⁷T. YAMASAKI, *Shingon, Japanese Esoteric Buddhism* [voir n. 2], p. 149.

⁴⁸P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme* [voir n. 20], p. 524.

⁴⁹R. BOWRING, *The religious traditions of Japan* [voir n. 12], p. 142. Saichô utilise lui aussi l'alphabet siddham au sein du Tendai.

différentes écoles, signe d'une vigueur philosophique et religieuse impressionnante. Ces écoles reflètent la variété doctrinale du bouddhisme tibétain, qui ne peut être réduit à un seul courant de pensée. Avant de revenir plus en détail sur les différentes écoles, nous commencerons par présenter les grands points communs aux diverses branches, afin d'avoir une vue plus générale du Vajrayâna tibétain.

L'importante activité de traduction qui a accompagné la diffusion du bouddhisme au Tibet a donné naissance à un corpus littéraire et doctrinal extrêmement précieux, basé sur des textes sanskrit traduits en tibétain et enrichis au fil des années par des commentaires. Ce canon divisé en deux parties, le *Kangyur* et le *Tengyur*, a permis de conserver sous la forme de traduction des textes indiens perdus lors de la disparition du bouddhisme en Inde. Menacé à son tour lors de la Révolution culturelle, le corpus tibétain a subi quelques pertes, mais la majeure partie des collections a pu être envoyée à l'étranger et ainsi préservée. Il faut à ce sujet rendre hommage au travail d'E. Gene Smith, tibétologue américain qui a consacré une grande partie de sa vie à regrouper et faire imprimer les textes sacrés du corpus tibétain, notamment grâce à la fondation du *Tibetan Buddhist Resource Center*, la plus importante bibliothèque d'ouvrages tibétains hors du Tibet.

Le *Kangyur* («Traduction des Paroles») est composé de plusieurs volumes, dont le nombre varie selon les collections successives (la plus ancienne, l'édition de Narthang, compte cent volumes) regroupant les paroles du Bouddha historique, Sâkyamuni. Il est divisé en sept sections: la section du *Vinaya*, des *Prajñâpâramitâ*, de l'*Avatamsakasûtra*, du *Ratnakûta*, des *Sûtra*, du *Mahâparinirvâna* et des *Tantra*. Le *Tengyur* («Traduction des Traités»), est quant à lui un ensemble de deux cent vingt-cinq ouvrages (selon l'édition de Narthang). Divisé en trois parties, il comprend des hymnes, des commentaires des tantra et des sûtra, afin d'aider à comprendre les discours du Bouddha contenus dans le *Kangyur*. La première édition du *Kangyur* remonterait au XIV^{ème} siècle, lorsque que le monastère de Narthang, dans le centre du Tibet, commença à compiler les différents textes disponibles dans le royaume. De nombreuses autres éditions virent le jour à partir de ce premier effort de collection. Le Canon a ainsi été formé par un processus de sélection, et donc d'élimination de certains textes, notamment de certains tantra anciens de l'école Nyingmapa, qui a constitué son propre corpus doctrinal.

Outre cet important corpus doctrinal, la littérature Vajrayâna tibétaine comporte également des *terma* («trésors cachés»), des textes dissimulés jusqu'à l'avènement d'une

génération digne de les comprendre par de grands sages (Bön-po ou Nyingmapa principalement), souvent liés au tantra internes et au Dozgchen: c'est par exemple le cas du célèbre *Bardo Thödol* (le *Livre des morts tibétain*), qui aurait été composé au VIII^{ème} siècle par Padmasambhava et «redécouvert» au milieu du XIV^{ème} siècle. Il faut aussi rajouter les textes rédigés par les grands maîtres (*sung bum*) et qui regroupent leurs enseignements.

Les textes des tantra sont le fondement du Vajrayâna, dans la mesure où ce véhicule est celui qui met en pratique l'idée selon laquelle l'Éveil vient de la réalisation de la nature identique du samsâra et du nirvâna. Les tantra, en tant que textes, sont ainsi une présentation pratique décrivant les méthodes permettant de réaliser l'Éveil; ces enseignements sont divisés en différentes classes selon les écoles tibétaines. Ainsi, les écoles nouvelles issues de la deuxième diffusion du bouddhisme exposent quatre classes de tantra: trois tantra externes ou inférieurs (*Kriyâtantra*, *Câryatantra*, *Yogatantra*) et une classe de tantra internes ou supérieurs (*Anuttarayogatantra*). Les tantra externes, qui sont ceux pratiqués dans le Shingon et le Tendai, concernent les moyens permettant de purifier les perceptions et les passions impures du samsâra, dans une perspective «séparant» la réalité absolue de la réalité conventionnelle afin d'atteindre leur union; les tantra interne par contre dépassent cette dualité en unissant dès le début les deux niveaux de réalité. En effet, l'*Anuttarayogatantra*, partant du principe que tous les phénomènes relèvent en fait du *tathâgatagarbha*, préconise l'utilisation de ces mêmes phénomènes -considérés comme «impurs» - pour réaliser l'actualisation de la bouddhité de la réalité absolue. Philippe Cornu écrit ainsi

«En prenant les phénomènes «impurs» comme Voie et en unissant les moyens habiles du Tantra (sk. Upâya) à la Vue ou sagesse (sk. Prajnâ), le pratiquant transforme ou transmute sa vision impure en vision pure des bouddhas. Ce n'est pas fabriquer une pureté artificielle mais actualiser ce qui est vraiment, bien que non perçu à cause de l'ignorance. L'union des apparences et de la vacuité est appelée Mahâmudrâ, «grand symbole», parce qu'elle est réalisée le long du chemin à travers les symboles de la déité et de son mandala, en unissant l'expérience de la félicité des sens à la vacuité»⁵⁰.

Une des originalités notables du tantra interne par rapport aux tantra externes est l'utilisation de «yoga sexuel» qui permet, par l'union avec «l'épouse mystique», de réaliser l'unité de la félicité et de la vacuité. Selon les deux différentes phases des *Anuttarayogatantra*, cette union est soit une visualisation durant laquelle le pratiquant, s'identifiant à une déité, s'unit à son

⁵⁰P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme* [voir n. 20], p. 570.

épouse mystique, soit une réelle relation avec une *karmamudrâ*, une partenaire féminine entraînée.

L'école ancienne Nyingmapa considère quant à elle que les classes de tantra sont au nombre de six, et non de quatre: trois classes externes, qui correspondent à celles des écoles nouvelles, et trois tantra internes, le *Mahâyoga*, l'*Anuyoga* et l'*Atiyoga*. Le premier est semblable à l'*Anuttarayogatantra* précédemment abordé, tandis que le deuxième, qui met l'accent sur les yoga physiques, n'a pas réellement d'équivalent dans la classification des écoles nouvelles. L'*Atiyoga*, ou *Dzogchen*, n'est en fait pas un véhicule tantrique à proprement parler, dans la mesure où il se place au-delà des tantra et des sutra, dépassant ainsi les trois véhicules communément admis. Il s'agit en fait d'une voie qui préconise une auto-libération, et non une transformation ou une transfiguration des éléments du samsâra. Il est, en plus de l'école Nyingmapa, pratiqué par la tradition Youngdroung bön, considérée habituellement comme non-bouddhiste. Le *Dzogchen*, ou «Grande Perfection», désigne plus précisément l'état naturel de tout être, l'état parfait et lumineux de la bouddhité présent dans chaque individu⁵¹. Les pratiques du *Dzogchen* visent ainsi la réalisation de cette nature ultime, dissimulée derrière l'ignorance et le poids du karma: le pratiquant doit abandonner l'utilisation de l'esprit ordinaire (tib: *sem*) au profit de *rigpa*, la présence éveillée, pure et spontanée du *dharmakâya*.

Nous pouvons conclure cette rapide présentation des doctrines du bouddhisme tibétains et du Shingon en insistant sur un point important. La principale différence entre le bouddhisme himalayen et le système mis en place par Kûkai est, à notre sens, l'absence des tantra internes dans la tradition japonaise. En effet, au moment où Kôbô Daishi reçoit les enseignements de son maître Huigo, les Chinois ont cessé de s'intéresser aux développements doctrinaux tardifs du bouddhisme indien et n'ont donc pas eu connaissance des tantra supérieurs. Le bouddhisme tibétain, au contraire, va mettre l'accent sur ces tantra, même si l'on peut observer des rites issus des tantra externes tels que les rituels du feu, quasiment identiques à ceux pratiqués dans le Shingon. Nous aurons l'occasion de revenir sur les implications de cette différence doctrinale lors de notre troisième partie.

⁵¹= *tathâgatagarbha*. P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme* [voir n. 20], p. 197.

C. Organisation et relation avec l'État et la société

Nous allons à présent nous intéresser à l'organisation du Shingon et des différentes écoles tibétaines, ainsi qu'aux relations qu'ils peuvent entretenir avec leurs États et sociétés respectifs.

1) École Shingon: organisation et relations avec l'État

Nous avons laissé l'école Shingon à la fin du XII^{ème} siècle, période pendant laquelle, après plusieurs années de déclin, elle retrouve une vitalité qui la replace au cœur du bouddhisme japonais. D'un point de vue plus général, la fin de la période Heian et le début de l'époque de Kamakura sont marqués à la fois par des changements politiques qui voient l'émergence de la classe des samouraï et par le foisonnement de différentes écoles bouddhistes. En effet, c'est durant cette période que se développent les courants de la Terre Pure, les divers mouvements du Zen ainsi que le bouddhisme de Nichiren, qui connaît encore aujourd'hui un grand succès grâce à la *Sôka Gakkai*. L'influence du mont Kôya connaît ainsi, notamment grâce à ses liens avec la Cour et les classes guerrières et populaires, un essor considérable: de nouveaux temples sont construits à travers tout le pays. La période Kamakura est également un moment de réflexion doctrinale pour le Shingon, mené par le prêtre Kakuban: ses prises de positions finiront par provoquer un schisme, qui verra l'apparition de deux branches, le *Shingi Shingon* (新義真言) et le *Kogi Shingon* (古儀真言). Du point de vue de la doctrine, Kakuban introduit des enseignements de la Terre Pure dans le système Shingon. En effet, comme l'écrit Taiko Yamasaki: «*He [Kakuban] developed a doctrinal basis for Mikkyo-style nembutsu, explaining, for exemple, that Amida Buddha is none other than Dainichi Nyorai. In line with Shingon emphasis on attaining enlightenment within one's lifetime, he taught that the Pure Land actually exists in this very world, where the transition of rebirth can take place in this body*»⁵².

Mais plus que par ces éléments doctrinaux, le schisme semble surtout avoir été causé par des motifs politiques. En effet, comme l'explique Taiko Yamasaki⁵³, Kakuban, après avoir fondé le Daidenpô-in (monastère «réformiste» consacré à l'étude de la doctrine Shingon), entre en conflit avec les moines du Kongôbu-ji (le premier temple du Koya-san) au sujet de la propriété d'un terrain quelconque. En 1134, Kakuban reçoit la charge de *zasu* («abbé») du Kongôbu-ji, titre qui était traditionnellement octroyé au *zasu* du Tô-ji. Il s'attire ainsi

⁵²T. YAMASAKI, *Shingon, Japanese Esoteric Buddhism* [voir n. 2], p. 41.

⁵³T. YAMASAKI, *Shingon, Japanese Esoteric Buddhism* [voir n. 2], p. 41-42.

l'animosité des moines du Tô-ji, qui s'allient à ceux du Kongôbu-ji: tous se sentent menacés par la montée en puissance du Daidenpô-ji réformiste. Kakuban abandonne sa charge, mais en 1140, ses opposants prennent d'assaut et incendient les temples qui le soutiennent. Il se réfugie alors, accompagné de plusieurs centaines de moines, dans un temple qu'il avait fondé auparavant, le Negoro-ji, où il meurt trois années plus tard. Le conflit entre les moines du Kongôbu-ji et ceux du Daidenpô-in se poursuit durant de nombreuses années, jusqu'à ce que Raiyu (1226-1304), le dernier dirigeant du Daidenpô-in, s'établisse officiellement au Negoro-ji. La branche se réclamant directement de Kakuban prend alors le nom de *Shingi Shingon* («Shingon réformé») et celle demeurée au Kôya-san celui de *Kogi Shingon* («Shingon ancien»). Au fil des générations, ces deux courants vont se diviser en de multiples écoles et lignées: il y a ainsi actuellement 48 branches différentes⁵⁴. Le mont Koya et ses 117 temples, classés au Patrimoine mondial de l'humanité par l'UNESCO depuis 2004, reste le lieu le plus célèbre et le plus important du courant Shingon, attirant chaque année de nombreux visiteurs et formant ou accueillant, dans son université, des futurs prêtres ou chercheurs. Selon le rapport 2010 de l'Agence pour les Affaires Culturelles (jp.: 文化庁, *Bunkachô*), on comptait en 2009 8 973 676 fidèles du Shingon au Japon, contre 3 199 851 pour le Tendai⁵⁵, ce qui en fait le troisième courant le plus pratiqué dans l'archipel, après les écoles de la Terre Pure et le bouddhisme de Nichiren.

Du point de vue des relations entre Shingon et État, il est important de garder à l'esprit que histoire religieuse et histoire politique semblent depuis des siècles étroitement mêlées dans l'archipel japonais. Comme nous l'avions vu plus haut, les plus anciens témoignages écrits connus de la culture japonaise, le *Nihon Shoki* et le *Kojiki*, qui reprennent des mythes et légendes shintô, furent sûrement compilés pour offrir à la famille impériale une légitimité divine sur les autres clans, en faisant d'elle la descendante de la déesse du Soleil, *Amaterasu*. Cette conception perdurera jusqu'à la fin de la Seconde Guerre Mondiale, l'empereur Shôwa (Hirohito) renonçant, lors de la capitulation du Japon, à son statut de *akitsumikami* (manifestation divine sous une forme humaine) ainsi qu'à son rôle de chef politique. La défaite de 1945 entraîne également, d'un point de vue constitutionnel, la stricte séparation de la religion et de l'État, et la neutralité de ce dernier dans toute affaire religieuse. L'idée de relations trop étroites entre pouvoir politique et institutions religieuses est bien souvent

⁵⁴P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme* [voir n. 20], p. 517.

⁵⁵*Shûkyo nenkan Heisei 22 toshihan*, en ligne sur le site de l'Agence pour les affaires culturelles (*Bunkachô*): <http://www.bunka.go.jp/shukyouhoujin/nenkan/index.html> (consulté le 4 mai 2013).

connotée négativement dans l'opinion publique, rappelant les dérives du *kokka shintô* (jp.: 国家神道) de l'ère Meiji. Ce système, s'appuyant sur une vision idéalisée du shintô en tant qu'expression de «l'esprit japonais» pur par opposition au bouddhisme et au christianisme étrangers, a en effet servi de base idéologique au gouvernement militaire de type fasciste qui mènera l'archipel vers la guerre, en déformant également le *bushidô* des samouraï au nom d'un expansionnisme raciste. Les temples et les sanctuaires actuels ne bénéficient donc plus de financements publics, et dépendent des offrandes des fidèles, du tourisme ou de la facturation de certaines cérémonies pour assurer leur fonctionnement⁵⁶.

2) Écoles tibétaines: organisation et relations avec l'État

Comme nous l'avions mentionné plus haut, le bouddhisme tibétain est actuellement composé de quatre écoles principales, ainsi que d'une cinquième reconnue récemment par le Dalaï-lama. On peut également évoquer le courant non-bouddhiste Bön, qui constitue un élément important du paysage religieux tibétain.

La plus ancienne des écoles, issue de la première diffusion du bouddhisme au Tibet (entre le VI et le IX^{ème} siècle), est celle «des Anciens», ou école Nyingmapa. Ses fidèles se réclament ainsi des enseignements du célèbre Padmasambhava. Les deux originalités fondamentales de l'école Nyingmapa résident dans la pratique du *Dzogchen*, que nous avons évoqué plus haut, et dans l'existence d'un mode de transmission transgénérationnel, par l'intermédiaire des *terma*, des textes dissimulés par les maîtres et révélés plus tardivement.

Les trois autres écoles sont regroupées sous le terme de *sarmapa* («écoles nouvelles»). Les écoles Kagyupa et Sakyapa apparaissent lors de la seconde diffusion du bouddhisme au Tibet. On considère que le grand traducteur Marpa Lotsâva et son disciple, le célèbre yogi Milarepa, sont les fondateurs de l'école Kagyupa, qui se base sur le *Mahâmudrâ*⁵⁷ et sur les *Six Doctrines de Nârôpa* enseignés par ce dernier à Marpa. C'est au sein de cette école que se développe la tradition des *tülku*, qui deviendra un des éléments caractéristiques du bouddhisme tibétain. En effet, si l'on rencontre des *tülku* dans le bouddhisme mongol et plus rarement au Japon, c'est bien au Tibet que ce système constitue la colonne vertébrale de l'organisation monastique. L'école Sakyapa, qui prend appui sur des enseignements de Virupa et de Nâgârjuna, se développe également à partir du XI^{ème} siècle; encore aujourd'hui, ses

⁵⁶ Miki MORIMOTO, *Les temples bouddhistes sont loin du nirvana*, dans *Courrier international*, 938 (23 octobre 2008), en ligne: <http://www.courrierinternational.com/article/2008/10/23/les-temples-bouddhistes-sont-loin-du-nirvana> (consulté le 5 mars 2013).

⁵⁷ Ensemble d'enseignements et de pratiques introduit au Tibet par Marpa Lotsâva et visant à la réalisation de la nature ultime, ou Vacuité.

dirigeants sont des descendants de son fondateur Khön Köntchok Gyalpo, la charge de *Sakya Trizin* (patriarche de la lignée Sakya) passant de l'oncle paternel au neveu⁵⁸. Cette école a joué un rôle politique important dans l'histoire tibétaine, en particulier au XII et XIII^e siècle, période durant laquelle elle est responsable du gouvernement du pays.

L'école Gelugpa est quant à elle issue de la restauration, au XIV^e siècle, d'une ancienne école, celle des Kadampa, qui s'était affaiblie face au pouvoir des Sakyapa et des Kagyupa. Cette école, qui met l'accent sur l'importance de la discipline monastique et sur la maîtrise du Mahâyâna avant d'aborder le tantrisme *Mahâmudrâ*, deviendra incontournable dans le paysage bouddhiste tibétain, d'autant plus que les importantes lignées du Dalai-lama et du Panchen-lama relèvent de cette tradition.

En plus de ces quatre écoles, il faut aussi en évoquer une cinquième, celle des Jonangpa, qui aurait été fondée au XI^e siècle par Yumo Mikyo Dorje. Contrainte vers la XVII^e siècle par le cinquième Dalai-lama à s'intégrer dans l'école Gelugpa, l'école Jonangpa est considérée comme éteinte, avant d'être reconnue par le quatorzième Dalai-lama après la découverte de monastères pratiquant encore les traditions des Jonangpa.

Enfin, il faut également citer le Youngdroung bön, courant issu du Bön pré-bouddhiste et chamaniste et ayant de nombreux points communs avec le bouddhisme, tant sur la forme que sur le fond. On peut par exemple évoquer l'existence d'un Dzogchen bön, similaire à celui pratiqué par l'école Nyingmapa. Philippe Cornu écrit ainsi que «*les prémisses [du Youngdroung bön] sont les mêmes que celles du bouddhisme: développer la réflexion sur l'impermanence et le renoncement au samsâra, engendrer la compassion pour tous les êtres, prendre refuge, purifier corps, parole et esprit à l'aide de mantra, faire l'offrande du mandala, pratiquer le guruyoga, dédier les mérites, sont autant de pratiques communes au bouddhisme et au Bön*»⁵⁹. Le Youngdroung bön est reconnu comme une des traditions religieuses du Tibet par le Dalai-lama.

La situation politique au Tibet est, comme chacun le sait, compliquée. Du point de vue des relations entre religions et Etat, le Tibet dispose depuis 1642 d'un gouvernement composé de laïcs et de religieux bouddhistes, dirigé par le Dalai-lama. Ce dernier est donc à la fois le chef spirituel et temporel du pays. De 1912 à 1951, le Tibet connaît une période d'indépendance, bien que d'un point de vue juridique son statut d'Etat souverain n'ait jamais

⁵⁸P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme* [voir n. 20], p. 616.

⁵⁹P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme* [voir n. 20], p. 699.

été réellement reconnu, tant sur le plan international que vis-à-vis de la Chine qui ne cesse de réaffirmer sa souveraineté sur le territoire himalayen. En 1950, l'armée chinoise envahit le Tibet; en 1951, les représentants du quatorzième Dalaï-lama, alors âgé de 16 ans, signent, peut-être sous la contrainte, *«l'accord en 17 point sur la libération pacifique du Tibet»*, accord qui reconnaît la souveraineté chinoise et l'occupation du territoire par l'Armée Populaire de Libération, mais qui garantit en contrepartie la liberté religieuse et le maintien du statut politique du clergé bouddhiste. Huit ans plus tard, le 10 mars 1959, éclate un mouvement de révolte anti-chinoise (le *«soulèvement tibétain de 1959»*), provoqué notamment par une rumeur d'enlèvement visant le Dalaï-lama: durant plusieurs jours, de très violents combats opposent l'armée chinoise à la guérilla tibétaine, faisant de nombreuses victimes, dont beaucoup de civils. Le 31 mars 1959, le Dalaï-lama et sa famille, au terme d'un terrible périple, parviennent à passer la frontière indienne. Depuis lors, de nombreux autres Tibétains ont suivi la même voie, prenant le chemin de l'exil pour échapper à l'oppression chinoise⁶⁰. La communauté tibétaine réfugiée à Dharamsala a mis en place un gouvernement tibétain en exil, dirigé par le Dalaï-lama, et qui ne bénéficie pour l'instant d'aucune reconnaissance internationale. Tenzin Gyatso a, au fil des années, «démocratisé» le système gouvernemental en exil, séparant peu à peu les sphères du religieux et du politique. Ainsi, en 2001, Samdhong Rinpoché, issu de l'école Gelugpa, est le premier Premier Ministre du gouvernement tibétain en exil à être élu au suffrage universel. En 2011, c'est un laïc, le juriste et universitaire Lobsang Sangay, né en exil, qui devient à son tour Premier Ministre.

Cette présentation de l'évolution historique, des systèmes de pensée et de l'organisation des courants Shingon et tibétains nous a permis de cerner les spécificités de chaque école dans son contexte propre. Il faut à présent nous intéresser à la diffusion du bouddhisme en Occident, afin de voir les rapports que peuvent entretenir l'école Shingon et les traditions tibétaines avec le monde occidental.

⁶⁰P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme* [voir n. 20], p. 651.

II. Diffusion et perception en Occident

Notre présentation des rapports entre Occident, bouddhisme Shingon et bouddhisme tibétain commencera par un exposé rapide sur la situation générale du bouddhisme en Occident, qui tentera de revenir sur la diffusion du Dharma dans le monde occidental (Europe et Amérique du Nord) et sur les Occidentaux qui ont choisi la voie bouddhique. Nous nous concentrerons ensuite sur les dynamiques de diffusion propres au Japon et au Tibet, en montrant les spécificités de l'immigration japonaise et du mouvement d'exil tibétain, puis sur la façon dont ces deux pays sont perçus par les Occidentaux. Nous mettrons ainsi en lumière des éléments importants pour tenter de comprendre les différences de diffusion entre bouddhisme Shingon et bouddhisme tibétain dans le dernier moment de notre travail.

A. Contexte général en Occident

Que pouvons-nous dire sur l'aventure du bouddhisme dans le monde occidental? En ce qui concerne l'histoire des contacts entre l'Occident et le bouddhisme, nous pouvons renvoyer au texte présenté en annexe, qui tente de résumer les rencontres entre monde occidental et Dharma au cours des siècles.

1) Face au bouddhisme, l'Occident demandeur

La première moitié du XX^{ème} siècle, marquée par des conflits meurtriers et la montée en puissance d'idéologies de type fasciste, peut être considérée comme un véritable «choc» du point de vue de l'histoire de l'humanité. En effet, le XIX^{ème} siècle était, en généralisant, une période caractérisée par une attitude positiviste, une confiance dans le progrès humain, notamment par le biais des avancées scientifiques: pensons par exemple aux Expositions Universelles, qui reflètent bien cette vision d'une marche de l'humanité vers un monde meilleur, via les progrès techniques et les découvertes scientifiques. Or les deux guerres mondiales ont mis en lumière les facettes négatives du progrès, en faisant des sciences et des techniques des moteurs fondamentaux de destruction et de domination. Après 1945, preuve est faite, selon certains, que l'humanité n'est pas sur la voie d'un constant progrès, et que certaines valeurs, telles la science ou la raison, ne sont pas nécessairement les vecteurs d'une amélioration de la condition humaine. Il y a donc dans le monde occidental, dans lequel s'était développé l'esprit positiviste, une crise des valeurs morales, qui va s'accompagner, du point de vue religieux, d'un mouvement de sécularisation (amorcé dès le XIX^{ème} siècle). Si les théories de la sécularisation semblent être des paradigmes plus que vraisemblables durant les

années d'après-guerre, les années 1960 et surtout 1970 vont révéler, pour certains sociologues, à la fois un «retour du religieux» et des nouvelles formes de religiosité. Nous pouvons ici citer Olivier Bobineau et Sébastien Tank-Storper:

«Les années 1970 ont marqué une rupture théorique qui prend deux directions principales: Une première tendance s'énonce dans les remises en cause du paradigme de la sécularisation, en insistant sur la thématique de la "revanche de Dieu", du "retour du sacré" et, plus largement de retour des religions. [...] Une seconde démarche consiste à prendre de front le paradoxe d'une modernité qui, par sa propre logique, engendre des formes inédites de religiosité. Car si la religion "revient", c'est sous d'autres formes inédites de religiosité. S'est imposée progressivement l'idée selon laquelle les manifestations récentes de "renouveau religieux" ne contredisent pas nécessairement le processus de sécularisation, mais impliquent de le repenser comme un processus de décomposition et de recomposition des croyances dans une société moderne dont l'incertitude est la condition structurelle. [...] La modernité "produit" donc du religieux et de la religiosité, mais à son image, en affinité avec la culture moderne de l'individu, de l'expérimentation; une religion "en liberté" [...] dont le caractère désinstitutionnalisé apparaît comme l'une des caractéristiques les plus couramment soulignées»⁶¹.

Face aux interrogations et à la crise des valeurs provoquées par la fin de la rationalité triomphante, certains Occidentaux vont se tourner vers l'Orient et ses systèmes religieux, en particulier le bouddhisme: c'est le cas notamment de la *Beat Generation* et des mouvements appartenant à la «contre-culture». Les mouvements hippies des années 1960-1970, aussi bien en Amérique du Nord qu'en Europe, vont «redécouvrir» les chemins de l'Inde, du Tibet et de l'Extrême-Orient. L'Occident devient véritablement «demandeur» de sagesses asiatiques: les médecines ayurvédiques, l'acupuncture, la méditation, le yoga, les arts martiaux japonais connaissent tous un essor sans précédent durant la seconde moitié du XXème siècle. L'occupation militaire du Tibet par la Chine permet également, de façon assez paradoxale, à la culture tibétaine de bénéficier de la curiosité occidentale à plus grande échelle; «l'ouverture» forcée du pays est aussi l'occasion pour de nombreux Occidentaux de se rendre dans le territoire himalayen.

⁶¹Olivier BOBINEAU et Sébastien TANK-STORPER, *Sociologie des religions* (128), Paris, Armand Colin, 2007, p. 88-89.

Du point de vue des études universitaires consacrées au bouddhisme, on peut remarquer, outre l'intérêt croissant que cette religion suscite chez les scientifiques, une certaine spécialisation liée au contexte colonial et historique propre aux différentes puissances occidentales. Ainsi, les Britanniques se tourneraient davantage vers l'Inde et le Sri Lanka, les Français vers la péninsule indochinoise.

On peut aussi remarquer une spécialisation sur le plan de l'approche disciplinaire du bouddhisme. En effet, comme le fait remarquer Philippe Cornu dans *L'Occident à la découverte du bouddhisme*, les chercheurs européens, en particulier en France, ont depuis plusieurs années concentré leurs recherches sur l'ethnologie du bouddhisme, mettant l'emphasis sur les rituels ou les croyances «populaires», au détriment de l'étude des textes et des doctrines. La bouddhologie a pourtant connu une période très fertile en Europe, jusque dans les années 1950: des universitaires tels que Étienne Lamotte ou Louis de la Vallée-Poussin ont ainsi produit d'excellentes recherches autour des textes savants et des doctrines bouddhistes, notamment à travers la traduction de textes chinois, sanskrits ou tibétains. C'est ce souci d'érudition qui est peut-être à l'origine du délaissement de la bouddhologie «savante» au profit de l'approche ethnologique, qui a permis de recentrer ces textes et croyances dans des contextes sociaux précis⁶². A l'inverse, les chercheurs nord-américains ont pu inscrire leurs recherches dans le domaine plus général des «religions comparées», ce qui a permis l'émergence d'une véritable «bouddhologie» au sein d'universités prestigieuses. On constate donc à l'heure actuelle un écart important entre les avancées des auteurs américains et l'état de la recherche européenne, notamment francophone. Cet écart tend néanmoins à diminuer, un certain nombre d'universitaires et de chercheurs européens ayant pris conscience du manque d'études récentes consacrées aux doctrines du bouddhisme⁶³.

2) Bouddhistes en Occident

Il faut aussi noter une autre fracture dans la perception du bouddhisme par les Occidentaux, qui se situe elle sur le plan du public intéressé par le bouddhisme. En effet, nous avons évoqué l'état de la recherche universitaire, mais les chercheurs ne sont pas les seuls à manifester un intérêt pour les systèmes de pensée extrême-orientaux: dans une tendance que l'on peut faire remonter aux romantiques du début du XIXème siècle, aux théosophes et autres

⁶² Philippe CORNU, *L'Occident à la découverte du bouddhisme*, dans T. MARRES (éd.), *Mondialisation et identité, les débats autour de l'occidentalisation et de l'orientalisation: actes du 10ème colloque international de l'Espace Asie*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, 2008, p. 154.

⁶³P. CORNU, *L'Occident à la découverte du bouddhisme* [voir n. 62], p. 157.

amateurs de spiritualités exotiques, nombre d'Occidentaux s'enthousiasment pour le bouddhisme durant la seconde moitié du XX^{ème} siècle. Les dernières années ont en fait vu se rapprocher la sphère des «pratiquants» (courant spirituel) et celle des «chercheurs» (courant savant), en particulier depuis que de grands maîtres spirituels asiatiques ont commencé à diffuser le Dharma directement en Occident. Ainsi, aux États-Unis puis en Europe, de nouvelles générations d'universitaires, à la fois chercheurs «savants» et pratiquants du bouddhisme, ont permis de relier dynamiques spirituelles et universitaires, en ayant une double légitimité dans le domaine en question. Malgré ce rapprochement, il faut cependant garder à l'esprit que la connaissance universitaire du bouddhisme ne doit pas nous faire oublier la sphère de la pratique religieuse, qui présente des caractéristiques propres, nécessaires à une bonne vision de ce que peut être «le bouddhisme en Occident».

Intéressons-nous donc plus en détail à ces Occidentaux qui vont choisir le chemin spirituel proposé par le bouddhisme. Tout d'abord, qu'offre le bouddhisme à ces individus, le plus souvent issus de cultures judéo-chrétiennes? Nous pouvons ici nous appuyer sur la synthèse fournie par Bobineau et Tank-Storper dans *Sociologie des religions*:

«à la lumière d'enquêtes réalisées à la fin du XX^{ème} siècle, [Bruno Etienne, Raphaël Liogier, Être bouddhiste en France aujourd'hui, Paris, Hachette, 1999. Frédérique Lenoir, Le Bouddhisme en France, Paris Fayard, 1999.] l'attrait principal du bouddhisme est dû au fait qu'il serait perçu comme une religion "autre". En ce sens, le bouddhisme serait cette voie spirituelle dont le cheminement constituerait une sagesse de vie proche des aspirations quotidiennes, favorisant tant l'équilibre psychologique de l'individu que le bonheur dans le monde. [...] L'enjeu de la sympathie des Occidentaux à l'égard du bouddhisme consiste donc dans la faculté de cette "sagesse" à procurer un épanouissement à l'individu... de son individualité. On en mesure d'ailleurs l'efficacité sociale: les enquêtes de terrain montrent que les promesses de bien-être, de sérénité, de concentration, de santé l'emportent sur les fins plus spirituelles, telles que la libération de l'esprit ou la compassion. Au fond, le bouddhisme incarne pour nos contemporains la sagesse telle que l'individu veut la vivre: un dispositif de sens parfaitement adapté à "sa" conception du monde, pouvant le cas échéant, être bricolé, remanié à souhait»⁶⁴.

⁶⁴O. BOBINEAU et S. TANK-STORPER, *Sociologie des religions* [voir n. 61], p. 92.

On note donc que le bouddhisme, ou du moins le bouddhisme tel qu'il est perçu par certains Occidentaux, semble rejoindre des attentes et caractéristiques de la religiosité contemporaine. En effet, on retrouve plusieurs thématiques qui ont été mises en lumière par différents sociologues dans leur étude du religieux: l'individualisation du croire, le développement d'une «religion à la carte» (Jean-Louis Schlegel), la subjectivation des contenus de foi, l'émergence d'un «marché du religieux» suivant le modèle capitaliste d'offre et de demande (Starck et Bainbridge). Ainsi, en résumant, on peut dire que *«la religion ne se présente plus comme un cadre général d'emprise, régulé par un appareil dispensant le vrai, le juste et le défendu; elle est d'abord et avant tout un dispositif de croyances et de pratiques avec lesquelles les personnes "bricolent" (Claude Levi-Strauss) [...] plus ou moins librement par rapport à leur propre vie»*⁶⁵, dans un contexte de consommation du religieux où les individus ont accès à différentes traditions spirituelles mises en «concurrence». Le bouddhisme semble correspondre aux attentes de certains «consommateurs» occidentaux: son aspect peu dogmatique, sa supposée tolérance sur les questions inter-religieuses et éthiques ou l'emphase sur le «cheminement intérieur» le rendent attractif. Il s'agit bien entendu d'une vision idéalisée du bouddhisme, qui occulte de nombreuses réalités asiatiques: présence d'un clergé puissant, forte ritualisation (notamment dans la tradition ésotérique), collusion entre le spirituel et le politique (pensons au Sri-Lanka), etc. La pratique du bouddhisme est ainsi souvent assimilée aux courants du New Age et autres «nouveaux mouvements religieux»: le fait notamment que les pratiquants s'organisent en réseaux, autour de centres (centres d'études, de yoga, *dojo*, voire boutiques ou librairies), peut rapprocher le «bouddhisme en Occident» de la «*nébuleuse mystico-ésotérique*» telle que l'a conceptualisée Françoise Champion⁶⁶.

Comment qualifier ces Occidentaux qui s'investissent dans les systèmes de pensée bouddhistes? Il est important ici de bien distinguer ceux qui prennent véritablement la décision de suivre le Dharma de ceux qui s'intéressent à ce type de spiritualité. Bobineau et Tank-Storper distinguent ainsi *«les pratiquants s'inscrivant dans une tradition bouddhiste»* des *«sympathisants opérant un bricolage individualisé de la sagesse orientale»*⁶⁷; Lionel Obadia évoque quant à lui les *«convertis»* et les *«chercheurs de vérité»*⁶⁸, que l'on peut mettre

⁶⁵O. BOBINEAU et S. TANK-STORPER, *Sociologie des religions* [voir n. 61], p. 91.

⁶⁶«*Nébuleuse mystique-ésotérique*»: terme conceptualisé par F. Champion, désignant l'ensemble des pratiques alternatives et thérapeutiques liées au Nouvel-Age.

⁶⁷O. BOBINEAU et S. TANK-STORPER, *Sociologie des religions* [voir n. 61], p. 93.

⁶⁸Lionel OBADIA, *Le bouddhisme en Occident*, Paris, La Découverte, 2007, p. 83.

en parallèle avec les figures générales du «*converti*» et du «*pèlerin*» telles que les définit Danièle Hervieu-Léger⁶⁹. Il faut néanmoins nuancer le concept de «conversion», concept issu de la culture chrétienne européenne, dans son application aux phénomènes bouddhiques. En effet, comme le fait remarquer Obadia, «*pour les bouddhistes eux-mêmes, l'idée de conversion renvoie à une conception actuellement caduque de la religion, c'est-à-dire à l'idée d'une institution coercitive et autoritaire, qui exerce un contrôle strict sur ses membres*»⁷⁰, d'autant plus que les modalités d'intégration dans les différentes formes de communautés spirituelles varient selon les différentes traditions et écoles bouddhistes. Obadia voit en fait dans le concept de «*converti*» une catégorie efficace pour différencier les pratiquants ayant choisi ce système religieux des «*natifs*», c'est-à-dire des individus nés et évoluant dans des milieux traditionnellement bouddhistes.

Enfin, pour terminer ce rapide panorama de l'étude et de la pratique du bouddhisme en Occident, il faut donc évoquer les «migrants» ou les «natifs», c'est-à-dire les populations d'origine asiatiques dont le bouddhisme est la religion «originelle». Selon Lionel Obadia, le bouddhisme pratiqué par les populations immigrées serait vu comme «traditionnel», «dévotionnel» et centré sur l'idée «d'ethnicité»⁷¹. Il écrit ainsi que «*pour les migrants asiatiques, la transposition des conditions d'exercice du culte semble alors participer d'une volonté d'assurer une continuité culturelle à la communauté, par la préservation des institutions traditionnelles telles que les formes de solidarité familiale, la langue, les coutumes alimentaires, le maintien des rôles sociaux, etc*»⁷². Le temple bouddhiste est ainsi bien souvent le lieu de rassemblement des membres de la «diaspora», pour participer aux cultes religieux, comme par exemple aux funérailles, mais aussi à des activités «culturelles» comme l'apprentissage des langues du pays d'origine, des fêtes, des rencontres entre les différents membres de la communauté. Le temple est donc un «facteur de cohésion» et de «structuration sociale» pour les groupes de migrants. Il faut néanmoins nuancer quelque peu cette vision fonctionnaliste du religieux, en évitant d'occulter la tendance à l'assimilation que l'on peut observer dans les populations immigrées. En effet, les recherches de Bruno Etienne et Raphaël Liogier ont par exemple montré qu'en France, les pratiques religieuses des

⁶⁹Danièle HERVIEU-LEGER, *Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 2001.

⁷⁰L. OBADIA, *Le bouddhisme en Occident* [voir n. 68], p. 82.

⁷¹L. OBADIA, *Le bouddhisme en Occident* [voir n. 68], p. 74.

⁷²L. OBADIA, *Le bouddhisme en Occident* [voir n. 68], p. 74.

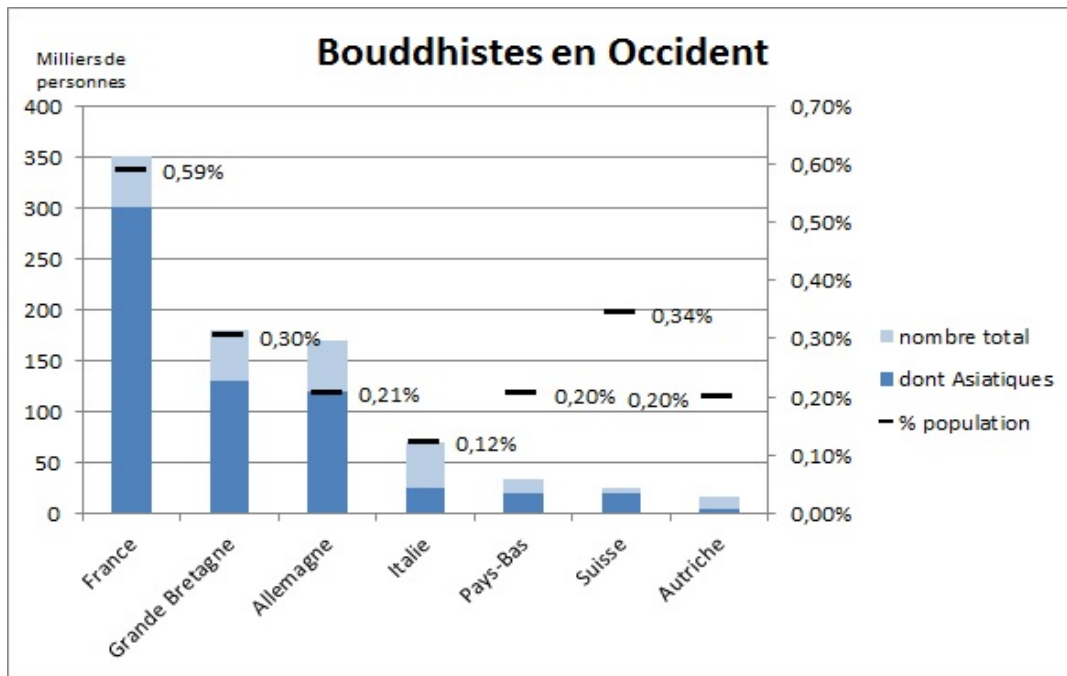
populations immigrées s'alignaient sur celles des «convertis»⁷³. Il faut aussi prendre en compte la diversité des dynamiques migratoires: on ne peut ainsi comparer la situation des immigrés vietnamiens en France avec celle des Chinois aux États-Unis. Concernant les migrations des populations tibétaines et japonaises vers Occident, nous aborderons ce thème plus en détails dans la suite de notre exposé.

Il semble que traditionnellement les bouddhistes «convertis» et les bouddhistes d'origine asiatique évoluent de façon parallèle, sans se réunir en une unique communauté: dès 1979, l'historien américain Charles Prebish distinguait ainsi «deux bouddhismes» en Occident, opposant celui des populations immigrées asiatiques à celui des Occidentaux. Cette distinction a été l'objet de nombreuses discussions, comme en 2003, lorsque Paul Numrich a montré dans *Two buddhisms further considered* qu'il ne fallait pas se limiter à la discrimination ethnique pour qualifier les deux formes de bouddhisme observables en Occident, mais considérer également les modalités d'adhésion et les pratiques des «fidèles»⁷⁴. Numrich met également en lumière le fait que l'on assiste à l'émergence de «*congrégations parallèles*», dans la mesure où deux catégories de pratiquants (les «convertis» et les «Asiatiques») peuvent fréquenter un même lieu de culte et partager un même système religieux en «coexistant», sans se mélanger: s'ils pratiquent le même culte, ils ne semblent avoir ni les mêmes attentes, ni les mêmes conceptions de la religiosité, comme nous avons pu le constater plus haut⁷⁵.

⁷³ Bruno ÉTIENNE et Raphaël LIOGIER, *Être bouddhiste en France aujourd'hui*, Hachette, Paris, 1997.

⁷⁴L. OBADIA, *Le bouddhisme en Occident* [voir n. 68], p. 78-79.

⁷⁵L. OBADIA, *Le bouddhisme en Occident* [voir n. 68], p. 79.



Le tableau ci-dessus présente le nombre de bouddhistes pour certains pays d'Europe: on peut constater que les pratiquants «natifs» représentent dans la plupart des cas la majorité des bouddhistes déclarés (à part, semble-t-il, en Italie) et que le pourcentage de bouddhistes dans la population totale est encore relativement faible. Il est intéressant de remarquer que la France est le pays qui possède la plus importante communauté bouddhiste, ainsi que le pourcentage le plus élevé de pratiquants se réclamant du bouddhisme dans la population totale. Nous avons utilisé les chiffres fournis par Lionel Obadia à partir de l'étude de Baumann en 2002⁷⁶ ainsi que le rapport de 2002 de la Division des Statistiques des Nations Unies pour les populations totales par pays⁷⁷.

Qu'en-t-il plus précisément pour le bouddhisme tibétain et le Shingon? Nous pouvons ici nous appuyer encore une fois sur l'article de Philippe Cornu, *L'Occident à la découverte du bouddhisme*, qui montre que la popularité de certaines traditions ou écoles en Occident n'est pas nécessairement corrélée positivement avec leur popularité dans leur région d'origine. En effet, on remarque actuellement une prépondérance des écoles du bouddhisme tibétain, qui représentent 60 à 65% du paysage bouddhiste occidental: avec le bouddhisme Zen japonais

⁷⁶L. OBADIA, *Le bouddhisme en Occident* [voir n. 68], p. 78.

⁷⁷ *Estimations de la population au milieu de l'année: 1993-2002*, en ligne sur le site de l'United Nations Statistics Division: <http://unstats.un.org/unsd/demographic/products/dyb/DYB2002/Table05.pdf> (consulté le 20 avril 2013).

(25 à 30% des fidèles), il s'agit certainement des traditions les plus connues et les plus emblématiques du bouddhisme pour les Occidentaux. Les autres écoles japonaises semblent-elles être presque totalement ignorées au-delà de l'archipel:

«Le bouddhisme japonais ne s'est exporté que très partiellement et très inégalement, car seul le Zen, dans ses branches sôto, rinzai et sambô kyodan est bien connu des Occidentaux et représente 25 à 30% des fidèles occidentaux. Personne ou presque en Occident, n'a conscience des onze autres écoles japonaises, mise à part la controversée Soka Gakkai, branche laïque issue des écoles Nichiren et qui occupe une place à part non négligeable dans le néo-bouddhisme à tendance mondialiste. Le Tendai et le Shingon tantriques sont si peu présents en Occident qu'ils y sont le plus souvent ignorés. Même constatation pour les écoles de la Terre Pure (Jôdo et Jôdoshin) [...] qui rassemblent pourtant le plus grand nombre de fidèles bouddhistes au Japon»⁷⁸.

On retrouve ici la distinction entre bouddhistes «convertis» et «natifs»: les populations immigrées semblent, logiquement, conserver les systèmes religieux de leurs pays d'origine, tandis que les «convertis» se concentreraient essentiellement sur deux traditions: le bouddhisme tantrique tibétain et le Zen japonais.

3) Témoignages

A titre d'illustration, nous avons réalisé deux entretiens avec des «bouddhistes occidentaux»: l'un, Jinsen, est devenu prêtre Shingon, l'autre, Stéphane, pratique le bouddhisme tibétain. Nous n'avons pas ici l'ambition de réaliser une étude à partir de ces entretiens, ni d'en dégager une quelconque conclusion sociologique. D'un point de vue méthodologique, nous avons rencontré individuellement les deux participants: nous avons préparé quelques questions pour amener l'entretien sur certains sujets, tout en laissant la discussion se dérouler le plus naturellement possible. La rencontre avec Jinsen a eu lieu au tout début du travail de mémoire, alors que nous étions en train de prendre connaissance des sources disponibles. L'objectif premier de cette rencontre était en fait d'obtenir des explications sur la pensée et le système Shingon. L'entretien avec Stéphane, quant à lui, a été réalisé à la fin du travail, afin d'avoir une idée plus concrète de la pratique bouddhiste tibétaine dans un contexte belge.

⁷⁸P. CORNU, *L'Occident à la découverte du bouddhisme* [voir n. 62], p. 153.

Témoignage de Stéphane, pratiquant du bouddhisme tibétain

Stéphane est architecte à Bruxelles. Il a répondu favorablement à l'appel que nous avons lancé pendant un cours sur le bouddhisme dans le but de rencontrer des pratiquants de traditions tibétaines.

Après l'entretien, il a souhaité relire ses réponses rédigées et pouvoir apporter quelques corrections si nécessaire.

Avez-vous une religion? Si oui, laquelle?

Je suis bouddhiste.

Avez-vous reçu une éducation religieuse?

Ma famille est de «culture catholique». J'ai fait ma scolarité dans l'enseignement catholique.

Depuis combien de temps êtes-vous bouddhiste?

Depuis une dizaine d'années.

A quelle tradition vous rattachez-vous?

Je me rattache à l'école tibétaine Nyingma. Je fréquente un centre Rigpa (réseau fondé par Sogyal Rinpoché).

Comment avez-vous découvert cette religion?

J'ai découvert le bouddhisme par les livres. J'étais dans une période recherche spirituelle, liée notamment à une certaine envie de mieux connaître la mort. Je me suis intéressé au soufisme, aux anciennes religions nordiques, etc. Lorsque j'ai lu le *Livre tibétain de la vie et de la mort*, j'ai su que j'avais trouvé ce que je cherchais. Ma compagne, qui était déjà intéressée par le bouddhisme, m'a emmené dans le temple qu'elle fréquentait, où j'ai reçu les enseignements. Ayant été très impressionné, j'ai décidé d'approfondir mes connaissances sur la tradition tibétaine.

Comment vous êtes-vous «converti»?

Je n'aime pas beaucoup le terme de «converti», car je ne suis pas vraiment passé d'une identité religieuse à une autre. Je n'ai jamais été vraiment catholique.

Il n'y a pas de rite de conversion dans mon école, nous pratiquons bien la prise de Refuge, mais nous ne faisons pas de cérémonie formelle pour l'entrée sur le chemin.

De quelle façon pratiquez-vous votre religion?

Je suis bénévole dans le centre bruxellois de Sogyal Rinpoché, j'assure notamment les cours de méditation pour les débutants. Participer aux différentes activités est très important, car cela fait partie du cheminement spirituel. En effet, les trois dimensions de la pratique religieuse sont l'étude, la pratique proprement dite et l'activité. Je suis donc également des cours hebdomadaires sur la doctrine et la philosophie, ainsi que sur les différentes pratiques.

Je pratique également personnellement chaque jour. Au niveau alimentaire, je suis à 95% végétarien.

Que signifie pour vous être bouddhiste?

Pour moi il s'agit en premier lieu d'une préparation à la mort. Je me suis toujours interrogé sur la mort, sur là d'où je venais et là où j'allais. J'ai découvert dans le bouddhisme une approche totalement nouvelle de la mort.

Quel rapport entretenez-vous avec le Tibet?

J'ai un lien spécial avec le Tibet. J'ai «découvert» ce pays vers 13, 14 ans, lors de projections de films de type «*Exploration du Monde*» en classe. J'ai senti que je comprenais ce qu'il s'y passait.

J'y suis allé en 2007, avec ma compagne. Je n'ai pas été déçu, je ressens toujours ce lien avec le Tibet et le Dalaï-lama: «le mythe ne s'est pas effondré»!

Que vous inspire l'expression «bouddhisme occidental»?

Le plus important c'est l'essence de l'enseignement. Dans la pratique et dans l'étude, il faut trancher à travers les fascinations culturelles pour trouver le sens de ce qui est enseigné. Il faut révéler le point universel de l'enseignement, la dimension universelle du bouddhisme.

«*Bouddhisme occidental*»: oui et non! On ne peut pas y répondre de manière absolue. La tradition comme le respect de la lignée sont des lieux très importants. Mais il ne faut pas non plus tomber dans le dogmatisme ou le rigorisme.

Au niveau de la pratique, les formes et les supports sont extrêmement importants, mais il faut en même temps pouvoir transmettre l'essence, qui va au-delà de la forme.

Je pratique en tibétain, sans pour autant le parler: il y a ainsi des sous-titres et des

traductions en français. Le pouvoir des mots est essentiel dans la tradition tibétaine, mais les traductions permettent d'infuser le sens.

L'Occident permet de disposer de nombreuses technologies, notamment pour la communication: on peut ainsi facilement retrouver les enseignements depuis son domicile, sur Internet, sans avoir besoin de se rendre au centre. C'est important, car il est parfois difficile de trouver le temps de venir au centre. Les relais sur Internet sont donc très intéressants pour faciliter l'accès aux enseignements.

Que vous inspire l'expression «modernité du bouddhisme»?

Il y a bien une modernité du bouddhisme, mais pas que! S'engager dans la voie bouddhiste bouscule beaucoup de choses en soi. Par exemple, le fait de suivre une lignée, un maître, n'est pas un élément de la culture occidentale actuelle. C'est donc un apprentissage. Le bouddhisme contraint à «dégoupiller» certaines petites choses qui accrochent la culture occidentale.

Le bouddhisme est un changement en profondeur: il faut aborder les zones d'ombres, s'ouvrir à nos zones de lumière, ce qui n'est pas facile. Cela m'a beaucoup changé.

Lors des cours de méditation, je vois beaucoup de gens qui s'intéressent au bouddhisme: certains sont là pour se détendre, d'autres sont dans une véritable recherche spirituelle.

Les Occidentaux sont attirés par la nouveauté, par la distraction; il y a un risque de sauter d'un intérêt à un autre, d'activités en activités. On perçoit cette idée de «*pourquoi je me limiterais à une seule tradition?*». Oui, dans ce sens, on peut parler de «*supermarché du religieux*» [expression suggérée par le rédacteur].

Il est intéressant de remarquer que les gens viennent «par vague»: il y a des moments de plus grande affluence, en particulier après les grandes retraites.

Comment réagit votre entourage à votre identité religieuse?

Ma famille a eu peur que je ne sois rentré dans une secte. Je suis donc allé vers eux pour les rassurer.

Certaines personnes, en particulier les athées convaincus, peuvent réagir négativement. L'importance du maître est un sujet souvent critique.

En général je n'en parle pas beaucoup autour de moi. C'est parfois difficile, car on sent que cela pourrait aider certaines personnes. Mais chacun doit suivre son chemin... Il n'y a pas de «recrutement», de volonté de convertir chez les bouddhistes.

Témoignage de Jinsen, prêtre Shingon

Jinsen est prêtre Shingon et, de retour en Flandre après plusieurs années passées au Japon, il tente de développer un centre d'étude et de pratique du Shingon. Il nous a reçus dans sa maison, qui est également le centre de son association *Yô e an*. Nous avons pu partager un repas avec lui et sa famille. La discussion ayant été très informelle, nous avons regroupé nos notes afin d'obtenir la forme d'une interview, qui a été ensuite envoyée à Jinsen afin de nous assurer de ne pas avoir trahi ses propos.

Avez-vous une religion? Si oui, laquelle?

Je suis bouddhiste.

A quelle tradition vous rattachez-vous?

Je suis prêtre Shingon.

Comment avez-vous découvert cette religion?

J'ai étudié la langue et la culture japonaise à la KUL et j'ai développé pendant mes études un fort intérêt académique pour le bouddhisme. Durant un séjour au Japon, j'ai visité le site du mont Koya et j'ai décidé de me spécialiser dans l'étude de l'école Shingon. J'ai fréquenté pendant deux ans, en tant qu'étudiant, l'Université du Koya-san, où j'ai fait des recherches sur la pensée de Kukai. Lors d'un voyage à Kagoshima, sur l'île de Kyushu, j'ai rencontré un prêtre Shingon, que j'ai reconnu alors comme mon «maître». Suite à cette rencontre extrêmement forte, j'ai pris la décision de suspendre mes études pour rejoindre le temple de mon maître. Pendant six mois, j'ai partagé le quotidien des prêtres, en m'occupant notamment des vaches de la communauté. Un an plus tard, après avoir longuement réfléchi, j'ai décidé de devenir prêtre à mon tour. J'ai donc passé les cinq années suivantes à étudier et pratiquer dans le temple de Kagoshima, avant de recevoir le titre de *ajari* (maître) au mont Koya. J'ai encore vécu deux ans à Kagoshima avant d'être renvoyé en Belgique par mon maître, il y a maintenant quatre ans. En effet, le Shingon n'est pas une «coupure», mais une «voie»: ce n'est pas une rupture avec ma vie «passée». Revenir en Belgique est une façon de faire le lien avec mes expériences passées.

Comment s'est déroulé votre expérience de «moine mendiant»?

L'étape du «moine mendiant» est un exercice spirituel. Je n'avais aucun argent et je

devais dormir dehors. Pour moi au début le geste de mendier était honteux. C'était difficile pour ma fierté de demander de la nourriture à des inconnus. Mais c'est justement ça qui est enrichissant dans cette expérience. Je n'oublierai pas les gens qui m'ont offert à manger ou un abri pour la nuit. La conscience de sa propre mort est bien présente: mon maître m'avait donné une enveloppe contenant de l'argent et un billet expliquant ce qu'il fallait faire de mon corps si jamais j'étais découvert mort...

Comment la religion règle-t-elle votre vie quotidienne?

Il n'y a pas beaucoup de règlements, cela dépend du maître. Il s'agit plutôt d'une inspiration. Le mariage est permis (mon maître est célibataire car, comme il le dit lui-même, «personne n'a voulu de lui»!). Mon alimentation est végétarienne.

Quelles sont les activités de votre association?

Il y a des séances de méditation ici [*dans le centre de l'association, qui est aussi le domicile de Jinsen. Lors de notre rendez-vous, il s'apprêtait à déménager*] deux fois par mois. Quatre fois par mois il y a des cérémonies, et une fois par mois une retraite d'une journée. Je donne aussi des cours dans les écoles.

La méditation est populaire, il y a moins de gens qui viennent pour les cérémonies qui sont en langue sino-japonaise. Il y a surtout des Belges, et quelques Japonais. Certains ont déjà fréquenté des centres Zen ou du bouddhisme tibétain, mais pour la plupart c'est la première qu'ils rencontrent le bouddhisme.

Une fois par mois je rencontre des religieux catholiques (des missionnaires, un prêtre et une sœur notamment) pour commenter des textes du mysticisme chrétien. Selon moi il est plus facile d'aborder ces textes pour moi que pour les chrétiens. Ils ressemblent aux textes du Shingon. On trouve des points communs dans les idées de renouvellement des choses, de la nature. Mais dans le bouddhisme, on peut devenir un bouddha. C'est trop dangereux de dire «je veux devenir Dieu» dans le mysticisme!

Je vis grâce aux donations des gens. Mon but est de construire un temple en Belgique. Les difficultés financières permettent de rester humble!

Quels liens entretenez-vous avec l'Union Bouddhique Belge?

«Yô e an» est une ABSL qui ne fait pas encore partie de l'UBB. Je soutiens l'UBB et je souhaiterais les rejoindre. Les objectifs de l'UBB sont très pratiques, organisés. Ils s'intéressent à l'enseignement dans les écoles, aux aumôneries, à la présence dans les hôpitaux,

en suivant le modèle et le système des catholiques. C'est une vision «sociale» du bouddhisme que l'on voit beaucoup moins au Japon.

Quel rapport entretenez-vous avec le Mont Koya?

Je ne reçois pas d'aide des autorités du mont Koya. C'est un centre avec beaucoup d'argent, un peu comme le Vatican. Il n'y a pas de contrôle du Koya-san sur le temple de Kagoshima. Mon nom de prêtre est enregistré au mont Koya, mais je n'ai pas d'autres contacts. Pour mon maître à Kagoshima, le titre, le rang, la hiérarchie sont des éléments à respecter, mais pas des buts à atteindre par l'expérience spirituelle.

Lorsque je me rends au mont Koya, j'aime particulièrement passer quelques heures au mausolée de Kūkai (*Gobyō*).

Que vous inspire l'expression «bouddhisme occidental»?

Le bouddhisme japonais va devenir un bouddhisme belge, un bouddhisme européen. Mais cela prend du temps. On voit cela dans l'histoire du bouddhisme: venu de Chine, il est devenu japonais, mais il faut du temps!

Que pouvons-nous dire à partir de ces deux témoignages? De quelle façon peuvent-ils apporter des éléments intéressants pour notre question de recherche?

Tout d'abord, il semble important de remarquer que dans le cas de Stéphane, les premières rencontres avec les traditions tibétaines se sont faites par le biais de livres, puis dans un centre déjà existant en Belgique. Dans le cas de Jinsen, c'est lui qui est allé au Japon découvrir la pensée du Shingon: il était déjà intéressé par la culture japonaise et parlait japonais quand il a pris la décision de se consacrer au Shingon. On perçoit donc ici une différence de dynamique entre ces deux trajectoires, que nous pourrions explorer plus théoriquement dans la troisième partie de notre travail. Dans les deux cas la volonté de respecter les traditions et la relation maître-disciple est bien marquée: on peut mesurer là la profondeur de l'engagement de nos témoins, pour qui la pratique de leur religion passe nécessairement par le respect de certaines normes qui ne sont pas évidentes dans la culture occidentale. Ainsi, par exemple, tous deux pratiquent dans la langue «originale» de leur tradition, même si Stéphane ne parle pas tibétain. Ils ont aussi une certaine vision du «bouddhisme occidental»: pour Stéphane, les outils modernes occidentaux sont une chance

pour la transmission des enseignements, pour Jinsen un bouddhisme occidental émergera, comme avant lui un bouddhisme japonais.

B. Dynamiques de migration

Nous pouvons à présent nous intéresser sur la façon dont les Japonais et les Tibétains se sont établis en Occident. En effet, comme nous l'avions vu plus haut, il ne faut pas négliger le poids des «natifs» dans l'étude du bouddhisme hors de l'Asie. Quelles sont les spécificités de ces communautés? Les différentes caractéristiques mises en lumière permettront de tirer les premiers éléments de compréhension sur la différence de diffusion précédemment évoquée.

1) Immigration japonaise

Jusqu'à l'ouverture du pays en 1853, le Japon n'a connu que très peu de mouvements migratoires vers l'étranger. Un décret de 1638 interdit en effet aux Japonais de quitter le territoire national, à l'exception de quelques militaires ou marchands. Le gouvernement Meiji affiche à l'inverse une volonté de moderniser, et donc d'occidentaliser, le pays: la «Charte du Serment» (jp.: 五箇条の御誓文, *Gokajō no Goseimon*, le «Serment en cinq articles»), promulguée lors de la montée sur le trône en 1868 de l'Empereur Meiji, contient ainsi, entre autres clauses, des éléments incitant les Japonais à explorer le monde. Dans le même ordre d'idée, un édit impérial de 1871 encourage les jeunes hommes et femmes à aller étudier en Occident⁷⁹. Néanmoins, avant 1885, il n'y a pas d'émigration de masse: «*Prior to 1885 Japanese migration was insignificant [...] Most of the Japanese who went to China were itinerant tradesmen; those who sought Korea and Russia were intinerant tradesmen and fishermen. Those going to America or Europe were in the main students seeking a knowledge of American or European civilization, many of them sent by the government at its expense*»⁸⁰. C'est en fait en 1885 que commence véritablement l'histoire de l'émigration japonaise: le gouvernement signe cette année-là un accord avec des plantations sucrières à Hawaï qui permet aux travailleurs japonais d'émigrer pour y travailler; rapidement après, un décret légalise l'émigration pour tous les Japonais et pour toutes les destinations, certainement pour tenter d'apaiser les tensions sociales dues à un important essor démographique et une paupérisation des populations rurales causée entre autres par les politiques de «modernisation». Les Japonais qui décident de quitter le pays se rendent le plus souvent à

⁷⁹ Yamato ICHIHASHI, *International migration of the Japanese*, dans Walter F. Willcox (éd.), *International migrations*, t. 2: *Interpretations*, New York, National Bureau of Economic Research, 1931, p. 618.

⁸⁰Y. ICHIHASHI, *International migration of the Japanese* [voir n. 79], p. 620.

Hawaï, aux États-Unis ou au Canada. En 1907, les États-Unis et le Japon concluent un accord tacite afin de limiter l'immigration japonaise sur le sol américain, à l'exception d'Hawaï. Les candidats au départ se tournent donc vers l'Amérique du Sud, en particulier vers le Brésil:

«Brazil is the most of the new fields for Japanese emigration. That vast territory has but a sparse population, and needs immigrants [...] In that year [1907] a agreement was entered into between the Sao Paulo government and a private Japanese corporation handling emigrants, by the term of which the corporation was to send, within three years, 3 000 Japanese including men, women, and children 10 years of age or older, certain monetary assistance being provided by Sao Paulo. These Japanese were to work on certain coffee plantations under definite arrangement, but it was expected that ultimately they would purchase land and settle in the country»⁸¹.

Le Pérou devient aussi une importante terre d'émigration pour les Japonais. En ce qui concerne l'Europe, on peut constater qu'il n'y a eu aucun mouvement d'émigration venant de l'archipel: les Japonais se rendant en Europe sont en effet soit des marchands, soit des étudiants ou des «officiels»⁸². Actuellement, selon le Ministère Japonais des Affaires Internes et des Communications⁸³, les plus importantes communautés de la diaspora japonaise se trouvent aux États-Unis, en particulier en Californie et à Hawaï, et en Amérique du Sud, notamment au Brésil. Il faut aussi distinguer les «expatriés» et les descendants des immigrés, qui n'ont pas nécessairement conservé la nationalité de leurs grands-parents ou arrière-grands-parents: si l'on considère uniquement les expatriés, c'est-à-dire les individus possédant la nationalité japonaise, c'est en Asie (Chine et Corée) qu'ils sont aujourd'hui les plus nombreux. Néanmoins, si l'on prend en compte les Japonais et les descendants de Japonais, ce serait au Brésil que se trouverait la plus importante communauté d'origine japonaise hors de l'archipel, estimée à 1,5 millions de personnes⁸⁴.

Du point de vue religieux, la situation des immigrés diffère selon le pays choisi pour émigrer. En effet, si l'on concentre sur les deux principales terres d'émigration japonaise, les États-Unis et le Brésil, on se retrouve face à deux paysages religieux très différents, notamment en ce qui concerne la politique religieuse appliquée aux immigrants. Ainsi, la

⁸¹Y. ICHIHASHI, *International migration of the Japanese* [voir n. 79], p. 630.

⁸²Y. ICHIHASHI, *International migration of the Japanese* [voir n. 79], p. 635.

⁸³ *Japanese nationals living aboard*, en ligne sur le site du Ministère japonais des Affaires intérieures et des communications: <http://www.stat.go.jp/index.htm> (consulté le 9 mars 2013).

⁸⁴ *Comunidade Japonesa (Descendentes de Imigrantes Japoneses) no Brasil*, en ligne sur le site de l'Ambassade du Japon au Brésil: http://www.br.emb-japan.go.jp/bilaterais/relacoes_bilaterais.html (consulté le 9 mars 2013).

communauté japonaise au Brésil ne compte, au commencement de son histoire, qu'un nombre extrêmement restreint de responsables religieux: le gouvernement japonais refuse en effet de délivrer des autorisations de sortie et des passeports à destination du Brésil aux membres du clergé. Cette politique n'est pas appliquée pour les communautés japonaises aux États-Unis et à Hawaï⁸⁵. Ces dernières voient donc se développer en leur sein des temples bouddhistes, ce qui n'est pas le cas au Brésil:

«The major sects of Japanese Buddhism made no effort to reach the immigrants [au Brésil], however, who for their part defined themselves as sojourners who had no need for permanent religious institutions. There was a slight acceleration of activity from the mid-1920's to the outbreak of World war II, when a few sects did send visitors to Brazil, and a few temples were erected in the older established Japanese settlements»⁸⁶.

A l'inverse, des représentants officiels sont envoyés aux États-Unis, notamment par le Shingon: *«the official Shingon mission to the United States began in 1909. In October of that year, the Reverend Shutai Aoyama left Japan for the United States with the intend of providing religious services to the immigrant Japanese community»⁸⁷* écrit Richard K. Payne. Il y a également des laïcs qui tentent de reformer des communautés religieuses, en particulier à Hawaï: dès 1902, de petits temples sont fondés, notamment sur l'île de Kauai où des pratiquants tentent de recréer en miniature le pèlerinage des quatre-vingt-huit temples de Shikoku. Face au développement de communautés religieuses se réclamant du Shingon, sans pour autant disposer de spécialistes de la doctrine, les autorités du Koya-san décident d'envoyer à Hawaï un prêtre officiel, afin d'éviter de possibles dérives «hérétiques». Eikaku Seiki établit ainsi officiellement une branche Shingon à Honolulu; en 1926, on compte vingt-cinq temples Shingon dans l'ensemble des îles hawaïennes⁸⁸. Les pratiques religieuses des membres des communautés nippon-américaines se caractérisent en fait par une adhésion au modèle religieux américain, comme le montrent par exemple l'instauration d'une cérémonie de mariage bouddhiste, la mise en place d'un culte dominical et la création d'une organisation de

⁸⁵Robert J. SMITH, *The ethnic Japanese in Brazil*, dans *Journal of Japanese Studies*, 5, 1 (1979), p. 62.

⁸⁶R. J. SMITH, *The ethnic Japanese in Brazil* [voir n. 85], p. 62.

⁸⁷Richard K. PAYNE, *Hiding in plain sight: the invisibility of the Shingon mission to the United States*, dans Linda LEARMAN (éd.), *Buddhist Missionaries in the era of globalization*, Honolulu, University of Hawai'i Press (2005), p. 103.

⁸⁸R. K. PAYNE, *Hiding in plain sight: the invisibility of the Shingon mission to the United States* [voir n. 87], p. 104.

scoutisme⁸⁹. Aux États-Unis comme au Brésil, les immigrants restent fidèles aux traditions japonaises, telles le respect de l'empereur et le culte des ancêtres, tout en se convertissant de façon relativement importante, au fil des générations, au christianisme: actuellement, 38% des Américains d'origine japonaise se déclarent chrétiens (33% protestants) et 25% bouddhistes; au Brésil, la majorité des descendants des immigrants japonais se serait convertis au catholicisme⁹⁰. Il faut remarquer cependant le succès des «Nouvelles Religions» (jp.: 新宗教 *Shinshûkyô*), mouvements mêlant souvent bouddhisme, shintô et éléments chrétiens et qui se répandent après la Seconde Guerre Mondiale: au Brésil, ces mouvements profitent de la reprise de l'émigration dans les années 1950 pour tenter de s'implanter dans le paysage religieux. S'ils rencontrent un succès limité auprès des troisièmes ou quatrièmes générations d'immigrés, pour la plupart pratiquant depuis leur enfance la religion catholique, les nouveaux mouvements religieux sont accueillis favorablement par les plus âgés. Ils séduisent également un nombre important de Brésiliens «non-Japonais», en particulier en s'identifiant aux pratiques populaires syncrétiques de guérison et de magie⁹¹.

2) Immigration tibétaine

Si l'émigration japonaise était motivée par des raisons économiques, l'émigration tibétaine est quant à elle causée par l'invasion et l'occupation chinoise. En effet, comme nous l'avons vu plus haut, l'Armée Populaire de Libération occupe à partir de 1950 le territoire himalayen et mène une politique de «sinisation» et de «modernisation», s'attaquant directement à l'héritage culturel et religieux tibétain. De grands dignitaires bouddhistes prennent dès le début le chemin de l'exil, mettant à l'abri à l'étranger, comme le Karmapa qui se réfugie au Sikkim, leur collection de livres et d'objets sacrés. En 1959, la population de Lhassa se soulève contre l'occupant chinois tandis que le Dalaï-lama prend lui aussi la décision de fuir le pays. Il est suivi par près de 80 000 de ses compatriotes, si l'on en croit les chiffres de l'ONG indienne *Human Rights Documentation Centre* (HRDC)⁹². Une grande

⁸⁹Nous nous pencherons de façon plus détaillée sur les spécificités de la religiosité des immigrants japonais dans la troisième partie de notre travail.

⁹⁰*Religious affiliation of the Asian Americans*, en ligne sur le site du Pew Forum on Religion and Public life: http://projects.pewforum.org/2012/07/18/religious-affiliation-of-asian-americans-2/asianamericans_affiliation-9-2/ (consulté le 11 mars 2013).

D. DE CARVAHLO, *Migrants and identity in Japan and Brazil: the Nikkeijin*, RoutledgeCurzon, Londres, 2002, p. 44.

⁹¹R. J. SMITH, *The ethnic Japanese in Brazil* [voir n. 85], p. 63.

⁹² *Tibetan refugees in India*, en ligne sur le site du SAHRDC: <http://www.hrdc.net/sahrdc/hrfeatures/HRF183.htm> (consulté le 12 mars 2013).

partie s'établit à Dharamsala, dans le nord de l'Himachal Pradesh, où se met en place le gouvernement tibétain en exil. Des camps de réfugiés voient ainsi le jour en Inde, mais aussi au Népal ou au Bhoutan. A partir de 1980, une deuxième vague d'émigrants (environ 25 000), profitant de l'ouverture du Tibet au tourisme, rejoint les communautés tibétaines en Inde ou au Népal⁹³. Il faut ici insister sur la difficulté de trouver des chiffres fiables concernant la diaspora tibétaine. En effet, d'un point de vue idéologique, le gouvernement en exil ainsi que les organisations de soutien à la cause tibétaine ont tout intérêt à présenter un nombre important de Tibétains contraints de choisir l'exil. A l'inverse, le pouvoir chinois préfère insister sur le retour de certains Tibétains vers leur terre d'origine. Toutefois, le fait que l'ONU ait condamné dès 1959 la politique chinoise au Tibet, notamment en raison de nombreuses violations des Droits de l'Homme, et ait reconnu l'importance de «l'exode tibétain» offre un «avantage» certain au gouvernement en exil et à leurs soutiens⁹⁴. D'un point de vue pratique, il semble également difficile de comptabiliser le nombre de Tibétains résidant à l'étranger: si certaines organisations les considèrent comme apatrides, ils sont pour Pékin des citoyens chinois comme les autres⁹⁵. En Inde, les Tibétains bénéficient du statut de réfugié et reçoivent un certain nombre d'aides et de subventions publiques⁹⁶. Il faut aussi prendre en compte le fait que certains Tibétains ont pris la nationalité du pays dans lequel ils ont choisi de s'installer. A l'heure actuelle, les pays accueillant le plus de Tibétains seraient: l'Inde (110 000), le Népal (20 184), les États-Unis (9 000) et le Canada (4 275). Au niveau du continent européen, c'est la Suisse qui abrite le plus grand nombre de réfugiés (1 540); les Tibétains seraient quelques centaines en France, en Belgique et au Royaume-Uni⁹⁷.

Du point de vue religieux, il est évident que les communautés tibétaines en exil se sont

⁹³ Maura MOYNIHAN, *The Situation of Tibet and its People*, en ligne sur le site ICT (International Campaign for Tibet):

«Since the early 1980's, when Tibet opened to trade and tourism, a second exodus of Tibetan refugees have joined the Tibetan exile community in India and Nepal, fleeing religious persecution, political repression, aggressive sinocization and cultural genocide. From 1986 to 1996 approximately 25,000 Tibetans have taken refuge in India increasing the exile population by more than 18%. About 44% of these new arrivals are Buddhist monks and nuns. 30% are children seeking placement in an exile school» (consulté le 12 mars 2013).

⁹⁴ Frédéric LENOIR, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident* (Spiritualités vivantes), Paris, Albin Michel, 2001, p. 270. On peut aussi rajouter ici que de très nombreux Tibétains ont été victimes de la Révolution Culturelle: il y aurait eu entre deux et trois millions de morts pendant cette période.

⁹⁵ Mallika JOSEPH, *President's visit in the totality of Sino-Indian-US relations*, en ligne sur le site de l'Institute of Peace and Conflict Studies: <http://www.ipcs.org/article/india-the-world/presidents-visit-in-the-totality-of-sino-indian-us-relations-385.html> (consulté le 12 mars 2013).

⁹⁶ Seonaigh MACPHERSON, Anne-Sophie BENTZ et Dawa BHUTI GHOSO, *Global nomads: the emergence of the Tibetan diaspora (Part I)*, en ligne sur le site Migration Information Source: <http://www.migrationinformation.org/USFocus/display.cfm?ID=693> (consulté le 12 mars 2013).

⁹⁷ S. MACPHERSON, A.S. BENTZ et D. BHUTI GHOSO, *Table 1. Tibetans by country of residence*, dans *Global nomads: the emergence of the Tibetan diaspora (Part I)* [voir n. 96].

construites autour des dignitaires religieux, comme le Dalai-lama pour ne citer que le plus connu. La répression chinoise s'étant en effet concentrée sur les monastères, les moines et les nonnes sont les premiers à s'exiler et à dénoncer les violences commises à leurs égards. Le Dalai-lama est bien le symbole de la cause tibétaine, et occupait jusqu'à récemment la fonction de leader politique sur la scène internationale. L'immigration tibétaine et bouddhisme sont donc indissociables. Ainsi, Frédéric Lenoir fait remarquer que l'implantation des communautés tibétaines en Occident s'est fait selon une double dynamique:

«d'un côté, ce sont les pionniers occidentaux qui se rendent en Inde à la fin des années 60 qui feront venir en Occident leurs lamas, lesquels créeront des centres pour répondre à la demande des disciples. D'un autre côté, certains lamas, généralement assez jeunes et le plus souvent mandatés en Occident par les chefs de lignées pour y étudier l'anglais et la culture occidentale, seront bien vite happés sur place par la demande des Occidentaux et fonderont eux aussi de nombreux centres»⁹⁸.

Pour la première catégorie, nous pouvons évoquer Kalou Rinpoché, dont le centre de retraite en Inde a attiré de très nombreux Occidentaux. Suite aux demandes de ses disciples, Kalou Rinpoché accepte en 1971 d'entreprendre un grand voyage à travers l'Europe et l'Amérique du Nord. En 1975, il fonde un des premiers centres de retraite européen, en Bourgogne, d'où sortiront les premiers lamas occidentaux. Sous leur impulsion, les centres de retraite et les temples se multiplient. Plusieurs dignitaires tibétains s'installent en France, comme Tulku Pema Wangyal, Dilgo Khyentsé, lama Guendune (maître Kagyu qui fonde des centres en Auvergne et en Dordogne) ou Döndjom Rinpoché (maître Nyingma qui s'établit en Dordogne)⁹⁹. Les grandes écoles du bouddhisme tibétain sont ainsi présentes un peu partout en Occident, en Europe comme aux États-Unis. En ce qui concerne la deuxième catégorie, celle des jeunes lamas envoyés en Occident, on peut citer Dagpo Rinpoché, qui enseignera à l'INALCO avant de transmettre les enseignements, ou Namkhai Norbu Rinpoché, un des plus grands maîtres Dzogchen, qui rejoindra l'Université de Naples. On peut également évoquer les jeunes tülkus, comme le célèbre Sogyal Rinpoché, qui seront envoyés dans les universités occidentales afin de parfaire leur éducation¹⁰⁰. Il faut donc retenir que la diffusion de la tradition bouddhiste tibétaine a pour origine principale une demande des Occidentaux. Les

⁹⁸ F. LENOIR, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident* [voir n. 94], p. 291.

⁹⁹ F. LENOIR, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident* [voir n. 94], p. 291-297.

¹⁰⁰ F. LENOIR, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident* [voir n. 94], p. 297-299.

Tibétains eux-mêmes ne semblaient pas concernés par une diffusion hors des communautés en exil, mais leurs succès auprès de certains Occidentaux a pu les amener à repenser leur dynamique d'enseignement, et les avantages que pourrait leur apporter une meilleure reconnaissance en Occident.

Quels sont les éléments que nous pouvons retenir au terme de cette partie? En ce qui concerne l'immigration japonaise, il est intéressant de remarquer qu'il s'agit d'un mouvement en grande partie motivé par des intérêts économiques, ce qui n'est pas le cas pour les Tibétains, contraints à l'exil par la situation politique. Les temples japonais en Occident se sont développés au sein des communautés immigrées, à leur demande ou par la volonté de certaines autorités au Japon: ils ont pour principal public les individus d'origine japonaise. Les centres tibétains, par contre, se sont formés autour de dignitaires tibétains, venus répondre aux demandes des Occidentaux, qui sont donc les premiers destinataires de l'enseignement dispensé.

C. Perception occidentale du Japon et du Tibet

L'Occident a développé tout un imaginaire autour du Japon et du Tibet. Ces deux pays vont en effet renvoyer l'esprit occidental à des éléments mythiques tout à fait différents, ce qui, selon nous, aura certainement un impact sur la façon dont se sont construites les perceptions des traditions religieuses qui nous intéressent ici.

1) Mythe du Japon

Quelle image l'Occident s'est-il construit du Japon? Comme le Tibet, le Japon est avant tout un pays fermé, mystérieux, difficile d'accès: ce n'est pas la forteresse himalayenne qui l'isole du monde, mais son insularité. Entouré par mers et océan, l'archipel a connu relativement peu de contacts avec l'extérieur. Il faut bien entendu nuancer ici cet aspect «fermé» du pays, car comme nous l'avons vu plus haut, d'importants aspects de la culture japonaise sont issus du continent: le bouddhisme, le système des idéogrammes, le confucianisme, etc sont autant d'éléments qui montrent bien l'influence du monde sino-indien sur l'archipel japonais. Néanmoins, l'instauration d'une politique isolationniste (jp.: 鎖国, *Sakoku*) par le shogun Tokugawa Iemitsu au début de l'époque Edo (1600-1868) a contribué à

l'émergence de l'image d'un Japon hermétiquement clos à toute approche étrangère. L'ouverture forcée du pays en 1853¹⁰¹ est donc un moment de dévoilement au monde: alors que les Occidentaux ne pouvaient avoir accès qu'à de très restreintes informations sur le Japon, ils peuvent à présent librement circuler à travers l'archipel et y développer des relations commerciales. Avant toute chose, c'est l'art japonais qui va s'exporter à travers le monde et devenir le représentant culturel de tout le pays. Une grande partie de l'imaginaire occidental sur le Japon se construit ainsi à partir de l'esthétique dominante au moment de l'ouverture du pays, celle de la bourgeoisie en pleine essor depuis l'instauration du shogunat Tokugawa (époque Edo). Les estampes *ukiyo-e*¹⁰² représentant des scènes du quotidien (lutteurs de *sumo*), les belles femmes (*binjinga*) ou les acteurs de *kabuki* (théâtre populaire), considérées comme «vulgaires» par l'élite japonaise, sont ainsi recherchées et collectionnées par les Occidentaux. La fin du XIX^{ème} et le début du XX^{ème} siècle voient ainsi l'émergence du «japonisme», courant artistique européen (en particulier français) qui s'inspire librement des estampes et de «l'esthétique japonaise» en général: Van Gogh, Manet, Émile Gallé et beaucoup d'autres admirent et reprennent les œuvres d'Hokusai ou d'Utamaro. Le Japon acquiert par ce biais l'image d'une nation «esthétique», l'imaginaire occidental étant façonné par les objets artistiques exportés en Europe. *«L'ère Meiji voit la découverte passionnée du Japon par les voyageurs. Le pays leur apparaît comme un méli-mélo de montagnes et d'eaux, de jardins miniatures, de scènes galantes et de luttes féodales. Ils assimilent ce qu'ils voient à ce qu'ils ont vu sur les estampes ou paravents avant leur départ d'Europe»*¹⁰³ écrit à ce sujet Gérard Siary, avant de citer Émile Guimet, le célèbre collectionneur d'art: *«A chaque instant, on retrouve un aspect, une pose, une gravure, une scène qu'on a déjà vu sur des faïences et des peintures, et la scène est réelle»*¹⁰⁴. Le Japon suscite également l'intérêt des écrivains; en France, il faut évoquer Pierre Loti, qui découvre l'archipel durant sa carrière dans la Marine et

¹⁰¹ En 1853, le commodore américain Matthew Perry, accompagné de plusieurs navires, jette l'ancre dans la baie d'Edo et réclame, au nom des États-Unis, l'ouverture du Japon au commerce international. Les puissances américaines et européennes menacent directement le Japon d'entrer dans un conflit armé si le shogunat persiste dans sa politique isolationniste. La convention de Kanagawa en 1854, puis le traité d'amitié et de commerce de 1858 mettent fin à l'isolation de l'archipel japonais en libéralisant le commerce et en mettant en place des relations diplomatiques officielles.

¹⁰² *Ukiyo-e*: mouvement artistique de l'époque Edo, fortement lié à la classe bourgeoise. Signifiant «image du monde flottant», expression d'origine bouddhiste désignant l'impermanence de toute chose et reprise pour évoquer le monde des quartiers de «divertissements», l'*ukiyo-e* trouve ses thèmes dans le quotidien des classes bourgeoises et populaires.

¹⁰³ Gérard SIARY, *Les voyageurs européens au Japon de 1853-1905*, dans Bernadette LEMOINE (éd.), *Regards et discours européens sur le Japon et l'Inde au XIX^{ème}: actes du colloque de l'Université de Limoges, 3-4 juin 1998*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 2000, p. 18.

¹⁰⁴ G. SIARY, *Les voyageurs européens au Japon de 1853-1905* [voir n. 103], p. 18.

s'inspire de son expérience pour écrire *Madame Chrysanthème* (1887). Ce roman, qui rencontre un immense succès et sera librement adapté par Puccini dans son opéra *Madame Butterfly*, comprend deux thèmes récurrents dans l'imaginaire occidental autour du Japon: celui de la *musume* ou de la *geisha*, et celui de la tension entre tradition japonaise et modernité occidentale. Le Japon de Loti est une sorte de boutique de bibelots, où l'artificiel d'une esthétique vue et revue ne peut cacher le sordide et le déclin moral d'une nation sans réelle profondeur¹⁰⁵. A l'inverse de l'attitude de Loti, nous pouvons ici évoquer le journaliste et écrivain d'origine gréco-irlandaise Lafcadio Hearn, qui prendra la nationalité japonaise sous le nom de Koizumi Yakumo. Grand admirateur de Loti, il tombe lui sous le charme d'un Japon «sacré» et écrit de multiples ouvrages sur la culture populaire et religieuse japonaise. Ses recueils de récits et de légendes traditionnels, mettant la plupart du temps en scène des fantômes et des esprits, sont encore aujourd'hui considérés comme des ouvrages incontournables au Japon. Gérard Siary distingue ainsi deux attitudes littéraires sur le Japon:

«dans la production littéraire, il y a lieu d'opposer les représentations idéologiques du Japon, celles qui le relèguent au rang de pays exotique doué pour l'art et condamné à végéter voire à dégénérer au contact de l'Occident, et les représentations utopiques qui en font l'antidote de ce même Occident, qui s'inscrivent en rupture par rapport à un mode de production qui écrase la beauté et le sentiment et s'avère trop cruel pour l'homme. Au désenchantement de Loti répond l'enchantement de Hearn»¹⁰⁶.

L'imaginaire occidental se nourrit également d'un autre pan de la culture japonaise, plutôt lié quant à lui à la classe des samouraï ou *bushi* (guerrier), qui disparaît quelques années après la restauration Meiji. Cette culture qui se développe à partir de l'époque Kamakura (1185-1333) et sous le shogunat Tokugawa trouve ses racines dans «l'âge d'or» de la culture classique japonaise, à son apogée lors de l'époque Heian (784-1185). On retrouve ici les éléments de la culture «traditionnelle» japonaise pour les Occidentaux: voie du guerrier (*bushi-dô*), cérémonie du thé, arts martiaux ou théâtre Nô. D'un point de vue religieux, la culture samouraï de l'époque Kamakura est fortement influencée par le courant Zen,

¹⁰⁵ Pierre LOTI, *Madame Chrysanthème*, livre électronique disponible en ligne sur le site In Libro Veritas: <http://www.inlibroveritas.net/lire/oeuvre11650.html> (consulté le 15 mars 2013) p. 40 : «*Tout cela est presque joli à dire; écrit, tout cela fait presque bien.—En réalité, pourtant, non; il y manque je ne sais quoi, et c'est assez pitoyable. Dans d'autres pays de la terre, en Océanie dans l'île délicieuse, à Stamboul dans les vieux quartiers morts, il me semblait que les mots ne disaient jamais autant que j'aurais voulu dire, je me débattais contre mon impuissance à rendre dans une langue humaine le charme pénétrant des choses. Ici, au contraire, les mots, justes cependant, sont trop grands, trop vibrants toujours; les mots embellissent.* »

¹⁰⁶ G. SIARY, *Les voyageurs européens au Japon de 1853-1905* [voir n. 103], p. 24.

notamment par les écoles Rinzai et surtout Sôtô ; «A partir surtout de Musô Soseki (1275-1351) il [le Rinzai] renforce ses liens avec les samouraïs de haut rang et donne au pays une pléiade de lettrés, de poètes et d'artistes. Il imprègne de zen la peinture, la calligraphie, l'architecture, l'art des jardins, la cérémonie du thé et la céramique, ainsi que le théâtre nô, les arts martiaux, le bushidô, le haiku et l'ensemble de la culture»¹⁰⁷ écrit par exemple Pierre Lavelle. Musô Soseki, moine Zen de l'école Rinzai, est en effet un des auteurs majeurs du courant littéraire des «Cinq Montagnes» (jp.:五山文学, *Gozan Bungaku*), issu de la pensée Rinzai. Poète et calligraphe, il est également une des grandes figures de l'art du jardin japonais, qui est devenu une des plus importantes «vitrines» de la culture japonaise.

Enfin, dans la deuxième moitié du XXème siècle, se superpose à ces images du Japon une autre représentation, celle d'un pays «technologique», à la pointe de la «culture jeune». En effet, le miracle économique de l'après-guerre a vu le développement des productions industrielles et technologiques japonaises: les voitures, l'électroménager ou les produits informatiques «*made in Japan*» inondent le marché mondial. A partir des années 1980-90, la vague du «*Cool Japan*»¹⁰⁸ se répand pour triompher dans la décennie 2000: les *manga*, les jeux vidéo, la mode ou la musique *J-Pop* rencontrent un succès grandissant en Occident, en particulier en France. Cette image du «*Cool Japan*» ne présentant aucunement la culture religieuse japonaise, on peut tout à fait imaginer que le public occidental touché par ce genre de produits (en grande partie des adolescents et des «jeunes adultes») n'a qu'une idée très vague de ce que peut être «la religion japonaise».

On voit donc bien que le bouddhisme tantrique ne fait pas partie des éléments de l'imaginaire occidental autour du Japon. L'archipel est perçu comme une nation esthétique, tributaire de l'imagerie japoniste du XIXème siècle ou d'une vision romantique de la culture classique, fortement teintée par le Zen; l'image du *Cool Japan*, technologique, moderniste et extravagant ne renvoie pas non plus à la religiosité. Le foisonnement de l'esthétique tantrique ne s'accorde ainsi que très peu avec la vision «zen» ou «manga» que beaucoup se font du Japon; le moine en robe traditionnelle est bien souvent éclipsé par le samouraï, la geisha ou le personnage de manga.

¹⁰⁷ P. LAVELLE, *La pensée japonaise* [voir n. 11], p. 42.

¹⁰⁸ Expression du journaliste américain Douglas McGray dans un article pour *Foreign Policy*: Douglas McGRAY, *Japan's Gross National Cool*, dans *Foreign Policy* (1 mai 2002), en ligne sur le site de Foreign Policy: http://www.foreignpolicy.com/articles/2002/05/01/japans_gross_national_cool (consulté le 15 mars 2013).

2) Mythe du Tibet

Le Tibet est depuis des siècles un objet de fascination pour les Occidentaux, comme le montre par exemple D. Lopez dans son ouvrage *Prisoners of Shangri-la* (*Fascination tibétaine* pour la version française). Ainsi, au XIX^{ème} siècle, le Tibet, qui reste encore méconnu et difficilement accessible aux Occidentaux, représente un pont entre le monde rationnel et un monde archaïque disparu, celui des sauvages Tartares ou de la mythique Route de la Soie: «*Historically and mythologically, Tibet connected nineteenth-century global imagining with more ancient world mappings. Old empires and imaginative landscapes were disintegrating, whilst new ones had yet to emerge. Tibet provided an archaic continuity for the modern world*»¹⁰⁹. Autre image utilisée par l'auteur, celle de l'île inconnue évoque le défi que représente le Tibet vis-à-vis des explorateurs:

«*By the mid-nineteenth century virtually the entire globe had been basically mapped. Instead of islands of geographical knowledge afloat on an immense ocean of ignorance and speculation, there were now only a few blank spaces surrounded by a global network of known co-ordinates and contours. Tibet was one such blank space, one such unknown island, and into these shrinking blank spaces were concentrated the last remaining vestiges of Europe's primal relation to geographical unknown-ness, to wilderness*»¹¹⁰.

On comprend ainsi que le Tibet fascine tant les géographes que les explorateurs, tant les philosophes que les chercheurs. Tous semblent en effet trouver quelque chose au Tibet, comme l'écrit Lopez:

«*Rationalists, Utopians, Romantics, primitivists, Humanists, Moralists and Mystics would each be irresistibly drawn to something exemplary in Tibet, yet at the same time puzzled or repelled by something else that just could not be ignored. It presented the West with a true complexio oppositorum, a rich complexity of contradictions and oppositions. This complexio oppositorum was to provide the basis of Tibet as a sacred place in the Western imagination*»¹¹¹.

Les ouvrages, et la vie elle-même, d'explorateurs comme Alexandra David-Néel reflètent bien cette attraction exercée par le Tibet, territoire préservé du modernisme occidental, terre magique et sacrée. L'expédition vers Lhassa de David-Néel, qui parvient à se glisser déguisée

¹⁰⁹ Donald S. LOPEZ, *Prisoners of Shangri-la: Tibetan Buddhism and the West*, Chicago, University of Chicago Press, 1999, p. 63.

¹¹⁰ D. S. LOPEZ, *Prisoners of Shangri-la: Tibetan Buddhism and the West* [voir n. 109], p. 242.

¹¹¹ D. S. LOPEZ, *Prisoners of Shangri-la: Tibetan Buddhism and the West* [voir n. 109], p. 63.

dans la ville et devient ainsi la première Occidentale à explorer la cité et le Potala, fait la une des journaux dans les années 1920. Le succès, tant public que scientifique, rencontré par les récits de ses différents voyages à travers l'Asie, ainsi que celui de ses ouvrages consacrés au bouddhisme, illustre bien la fascination que peut exercer le Tibet et sa culture en Europe (même s'il faut aussi prendre en compte l'intérêt suscité par David-Néel elle-même, en tant que «femme exploratrice»). Alors que le territoire himalayen est de mieux en mieux connu, la fascination tibétaine se recentre durant les dernières décennies du XIX^{ème} siècle sur Lhassa, qui reste encore impénétrable pour les Occidentaux, et, plus symboliquement, sur les mystères du bouddhisme ésotérique, symbolisés notamment par le Dalai-lama, «un des derniers vaisseaux d'une sagesse archaïque et d'un pouvoir occulte dans un monde désenchanté»¹¹². Lopez montre ainsi que les bouleversements géopolitiques du XX^{ème} siècle qui ont privé le «Tibet» de sa terre n'ont touché qu'un «vaisseau vide», dans la mesure où le Tibet mythique, ou «l'Idée» de Tibet, n'était déjà plus contenu dans le territoire géographique mais dans les figures des grands lamas et de leurs «pouvoirs» spirituels. Il écrit ainsi:

*«Extremely esoteric practices and powers, as exemplified by the Dalai-lama, were the only bearer of Tibetan mysteriousness. Previously Tibetan religion, as we have seen, had been embedded in its landscape; consistently imagined as belonging to its place. By the middle of the twentieth century this position was almost completely reversed: it was not the landscape that provided Western fantasies of Tibet and its religion with coherence, but its esoteric religion that gave Tibet and its landscape imaginative difference and significance. Even Tibetan religion as a whole had ceased to be the object of fascination; now only the spiritual masters and their most advanced techniques excited Western fantasies»*¹¹³.

Durant l'entre-deux guerre, la traduction du *Bardo Thodol*, le *Livre des morts tibétains*, par l'Américain Evans-Wentz, aidé par le Lama Kazi Dawa Samdup, alimente l'intérêt des Occidentaux pour la religion tibétaine. Dans un même ordre d'idée, on peut mettre en relation la fascination occidentale pour les supposés pouvoirs «magiques» des lamas avec le succès des livres du Britannique Cyril Hoskin, alias «Lobsang Rampa». Paru en 1956 à Londres, *Le troisième œil* se présente comme l'autobiographie d'un lama tibétain, exilé à Londres après l'invasion chinoise, possédant des pouvoirs psychiques tels que la capacité de quitter son corps lors d'un «voyage astral» ou de lire les «auras» des autres hommes. Les doutes émis par

¹¹² D. S. LOPEZ, *Prisoners of Shangri-la: Tibetan Buddhism and the West* [voir n. 109], p. 243.

¹¹³ D. S. LOPEZ, *Prisoners of Shangri-la: Tibetan Buddhism and the West* [voir n. 109], p. 244.

de nombreux tibétologues sur la véracité du récit n'empêchent au *Troisième œil* de devenir un *best-seller* aussi bien en Europe qu'aux États-Unis, d'être traduit en une douzaine de langues et de devenir une référence pour de nombreux Occidentaux amateurs d'exotisme et d'occultisme. Démasqué, Cyril Hoskin ne se laissera pas démonter et prétendra que Lobsang Rampa, gravement malade, a «emprunté» ce corps afin de pouvoir mener à bien sa mission en Occident. Considérablement enrichi par le succès de son livre, il continue d'écrire sur le même thème, ses différents ouvrages rencontrant toujours un grand succès auprès d'un public avide de magie et de merveilleux oriental. Le thème des lamas dotés de grands pouvoirs s'entretient ainsi, renforcé par l'arrivée dans les années 1960 de véritables lamas tibétains. Le Dalaï-lama a néanmoins insisté pour que le récit de Cyril Hoskin soit considéré comme «une pure fiction d'un auteur occidental», et non comme un authentique témoignage sur le bouddhisme tibétain¹¹⁴.

Enfin, une des particularités les plus fascinantes du bouddhisme tibétain aux yeux des Occidentaux est sûrement l'existence des Tülkus, réincarnations reconnues des maîtres religieux au fil des générations¹¹⁵. Comme le décrit John Blofeld:

«Pour les Tibétains, un lama très avancé dans la voie est capable de choisir les circonstances de son incarnation suivante et, avant sa mort, de prédire où aura lieu sa renaissance – sans extrême précision mais avec suffisamment de détails pour permettre à ses collègues de découvrir sa nouvelle incarnation à l'âge d'environ quatre ou cinq ans. La nouvelle incarnation doit passer de nombreux tests avant d'être acceptée et investie des titres et fonctions du défunt lama»¹¹⁶.

L'enfant doit par exemple reconnaître des objets ayant appartenu au lama disparu; dans certains cas, l'enfant peut décrire spontanément son ancien monastère. Une fois reconnu, la jeune «incarnation» reçoit une stricte et exigeante éducation monastique, en adéquation avec son statut de tülku. Düsum Khyenpa (1110-1193), appartenant à l'école Kagyupa et reconnu comme le premier *karmapa* (chef de la branche karma-kagyu), est considéré comme le premier maître à avoir annoncé sa prochaine naissance: Karma Pakshi (1204-1283), le deuxième *karmapa*, serait ainsi le premier tülku du bouddhisme tibétain. Le phénomène s'est par la suite étendu aux différentes écoles. Parmi les diverses lignées de réincarnation, on peut citer les deux plus élevées sur le plan hiérarchique: celle du Dalaï-lama et celle du Panchen-

¹¹⁴ F. LENOIR, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident* [voir n. 94], p. 234-238.

¹¹⁵ Plusieurs films hollywoodiens ont ainsi abordé ce thème...

¹¹⁶ John BLOFELD, *Le bouddhisme tantrique du Tibet: introduction à la théorie, au but et aux techniques de la méditation tantrique* (Point Sagesse, 5), Paris, Seuil, 1976, p. 39.

lama, respectivement émanations du bodhisattva Avalokitsvara et du bouddha Amitâbha. La reconnaissance des tülkus, en plus de son poids religieux et spirituel, possède également une importance politique considérable, comme en témoigne par exemple la controverse qui entoure le onzième Panchen-lama¹¹⁷.

Par rapport au mythe du Japon, on peut donc constater que l'image du Tibet est fortement liée, de façon quasi-indissociable, au bouddhisme tantrique. L'Occident voit ainsi dans le Tibet un des derniers territoires inexplorés, vierge de la modernité occidentale. Les lama font partie du mystère magique de l'ésotérique, vision créée et entretenue notamment par l'occultisme et la Théosophie, sur lesquels nous reviendrons plus en détails.

Pour conclure cette deuxième partie, nous pouvons rappeler le constat suivant: le Shingon est quasiment inconnu hors de l'archipel japonais, tandis que la majorité des bouddhistes occidentaux se rattachent aux écoles tibétaines. La différence de diffusion entre les deux traditions est donc tout à fait importante et certainement révélatrice de structures et de dynamiques sous-jacentes.

¹¹⁷ En 1995, le petit Gendhun Choekyi Nyima est reconnu par le Dalai-lama comme étant la réincarnation de Choekyi Gyaltsen, le dixième Panchen-lama; quelques jours plus tard, l'enfant et ses parents disparaissent, vraisemblablement détenus par le gouvernement chinois, qui désigne un autre jeune Tibétain, Gyancaïn Norbu, comme onzième Panchen-lama. Ce dernier n'est reconnu ni par le Dalai-lama, ni par le gouvernement tibétain en exil. Depuis leur disparition en 1995, et malgré les appels répétés des associations des droits de l'homme et des institutions internationales, personne n'a revu Gendhun Choekyi Nyima ou sa famille.

III. Différences de diffusion: éléments de compréhension

Comment peut se comprendre la différence de diffusion entre les écoles tibétaines et le Shingon dans le monde occidental? Nous avons déjà mis en lumière certains éléments intéressants dans la deuxième partie: un imaginaire occidental qui lie Tibet et bouddhisme mais pas Japon et tantrisme, le fait que les temples japonais aient été fondés pour les communautés immigrées tandis que les centres tibétains ont été créés pour les Occidentaux. Tout cela révèle des structures importantes pour comprendre la façon dont se déroulent les diffusions du bouddhisme tibétain et du Shingon, mais aussi certaines profondeurs des pensées japonaise et tibétaine. Nous nous intéresserons donc, dans un premier temps, aux possibles dynamiques missionnaires présentes dans les deux traditions, puis aux spécificités culturelles propres au Japon et au Tibet, toujours dans l'optique d'éclairer notre question de la différence de diffusion. Enfin, dans un troisième moment, nous irons du côté de l'Occident et de ses attentes, qui ont certainement joué un rôle dans la façon dont se sont implantées les écoles Shingon et tibétaines.

A. Dynamiques de diffusion différentes

1) Bouddhisme et mission

Les différences de diffusion entre les traditions tibétaines et Shingon pourraient-elles s'expliquer, du moins en partie, par une conception différente de la dynamique missionnaire?

En général, le discours bouddhiste le plus répandu concernant la mission et le prosélytisme est de refuser ces deux attitudes, le bouddhisme n'étant pas une «évangélisation», mais bien un chemin personnel. Le Dalai-lama lui-même, interrogé sur le succès du bouddhisme auprès des Occidentaux, est loin d'encourager au processus de conversion¹¹⁸. Mais ce positionnement reflète-il la totalité de la réalité de la dynamique d'expansion bouddhique? On ne peut nier, en effet, même s'il est difficile à mesurer, l'accroissement du nombre d'Occidentaux pratiquant les enseignements de Bouddha. Nous avons vu plus haut que la majeure partie d'entre eux rejoignait les écoles tibétaines: que pouvons-nous dire alors sur les particularités de diffusion de ces traditions?

Pour commencer, il faut se pencher directement sur les liens entre bouddhisme tibétain

¹¹⁸ *Comment peut-on être bouddhiste?*, en ligne sur le site de l'Express: http://www.lexpress.fr/informations/comment-peut-on-etre-bouddhiste-l-express-va-plus-loin-avec-jean-claude-carriere_607939.html (consulté le 20 mars 2013) : «*Le dalai-lama va plus loin: «Ne vous convertissez pas», affirme-t-il, vous avez tout ce qu'il vous faut là où vous êtes, sachez vous en servir. Prenez dans le bouddhisme ce qui vous sert à devenir meilleurs.»*

et mission en Occident. S'il paraît clair que la dynamique adoptée par les écoles tibétaines durant leur implantation en Occident est très différente des mouvements d'évangélisation tels que, par exemple, les missions chrétiennes en Afrique subsaharienne, il convient néanmoins de se demander de quelle façon s'exprimerait une éventuelle volonté d'expansion. Dans un premier temps, il faut rappeler que l'implantation des traditions tibétaines s'est faite à la suite de demandes venant de disciples occidentaux. Les Tibétains, comme nous l'avons déjà dit, ne semblent pas être à l'origine directe de la propagation du Dharma hors du sous-continent indien. Certains chercheurs tentent cependant de mettre en lumière la dimension prosélyte du bouddhisme tibétain. C'est le cas notamment de Cécile Campergue qui, dans son article consacré au succès du bouddhisme tibétain en France, écrit ainsi que l'image développée autour du bouddhisme par les Occidentaux est utilisée par les Tibétains afin de renforcer leur implantation. Le bouddhisme bénéficie en effet d'une image «moderne», plus proche de la spiritualité que la «religion» au sens occidental du terme, qui y voit souvent une institution dogmatique¹¹⁹:

«dans le cas du bouddhisme tibétain, le traitement médiatique insiste sur une sagesse humaniste, rationnelle (voire scientifique, dans laquelle le foi serait absente), tolérante, avec de grands maîtres réalisés (l'archétype étant le Dalaï-lama), donc moderne par excellence. Cette vision réduit la dimension institutionnelle du bouddhisme tibétain et fabrique une rhétorique apologétique à son égard. Notons également que les chercheurs, scientifiques et universitaires ayant adopté la voie bouddhique, jouent un rôle important dans la légitimité de celle-ci»¹²⁰.

Nous pouvons ici nuancer les propos de la chercheuse: s'il semble réaliste de dire que les Occidentaux sont plus sensibles, de prime abord, à la dimension «rationnelle» du bouddhisme (même si cela ne laisse pas supposer une grande connaissance de la philosophie bouddhiste), l'idée de la construction d'une «rhétorique apologétique», soutenue par des chercheurs «infiltrés» au sein du milieu universitaire, paraît quelque peu exagérée... En effet, les travaux des chercheurs impliqués et dans le monde de la recherche scientifique et dans le monde de la pratique religieuse ont plutôt permis de reconnecter les études sur la doctrine avec celles consacrées aux pratiques, et de combler le fossé entre la sphère de l'université et celle des pratiquants. Cécile Campergue revient également sur le rôle du Dalaï-lama, «le plus grand

¹¹⁹ Cf partie II, «l'Occident demandeur».

¹²⁰ Cécile CAMPERGUE, *Une modernité à géométrie variable: le cas du bouddhisme tibétain en France*, dans *Interrogations?*, 10 (mai 2010), p. 152.

propagateur du bouddhisme tibétain», leader politique qui serait le symbole vivant de la cause tibétaine. Pour la chercheuse,

«son habilité [celle du Dalaï-lama] à réinterpréter le bouddhisme tibétain afin qu'il s'adapte et fasse écho aux valeurs modernes en insistant sur son universalité, son authenticité et son a-temporalité alors même qu'il reste profondément traditionaliste et ayant toujours recours, par exemple, aux oracles, à la divination et aux pratiques de déités protectrices, illustre bien l'ambivalence entre un bouddhisme présenté à l'intention des Occidentaux et un bouddhisme plus traditionnel tel qu'il se pratique dans les communautés tibétaines»¹²¹.

Nous pouvons ici encore apporter quelques nuances aux écrits de l'auteure: le bouddhisme, au même titre que les autres religions, est intimement lié à l'idée de tradition. L'observance de certaines pratiques, telles que celles ayant trait aux déités protectrices, est une partie importante de la foi bouddhique. L'ambivalence -s'il l'on peut réellement parler dans ce cas d'ambivalence- entre une dimension «traditionnelle» et une dimension «moderne» présentée sciemment aux Occidentaux est, à notre sens, constitutive de l'enseignement bouddhiste: dès ses origines, le bouddhisme s'est développé entre conformité à des traditions et actualisation de la pensée. L'emphase sur l'une de ces dimensions est du ressort de l'individu ou de l'école, mais il serait réducteur, à notre sens, d'y voir une opposition¹²². Ainsi, en suivant le modèle du Bouddha historique, les maîtres tibétains vont adapter leur discours au public qui le reçoit: le Dalaï-lama par exemple peut tenir un discours «moderniste» et rationalisant face au grand public, et adopter une tonalité beaucoup plus «normative» face à des individus déjà pratiquants.

Néanmoins, il est important de relever une différence majeure dans le traitement des enseignements entre les Tibétains et le Shingon: en Occident, les premiers s'adressent à un public majoritairement occidental, tandis que le second semble se cantonner aux communautés d'origine japonaise. En effet, comme nous avons tenté de le mettre en évidence lors de notre présentation des deux dynamiques migratoires, les Tibétains sont dans leur grande majorité invités par des disciples ou des institutions occidentaux, alors que les représentants du Shingon sont envoyés au sein des populations immigrées aux Etats-Unis et, dans une moindre mesure, en Amérique latine. Cette «ethnicité» de la mission Shingon hors de l'archipel est très bien expliquée par Richard K. Payne dans *The invisibility of the Shingon*

¹²¹ C. CAMPERGUE, *Une modernité à géométrie variable: le cas du bouddhisme tibétain en France* [voir n. 120], p. 157.

¹²² Nous reviendrons plus loin sur le modernisme bouddhiste.

mission to the United-States, et illustrée par l'article d'Elizabeth Eastman, *Incense at a funeral*, qui retrace l'histoire d'un temple Shingon dans l'Oregon, de sa fondation après la Seconde Guerre Mondiale à sa fermeture en 1991¹²³. Suivant cette idée, il est logique de considérer que la tradition tibétaine a bénéficié d'une plus grande exposition vis-à-vis du public occidental, contrairement à la tradition Shingon qui ne s'est pas diffusée hors des communautés d'origine japonaise. Les tenants et les aboutissants des deux dynamiques de diffusion sont donc bien complètement différents; comme le dit Richard K. Payne, il est important de mesurer le gouffre qui peut séparer le motif de l'immigration économique de celui de l'exil: les Tibétains, poussés par une situation politique plus que difficile, ont vu leurs traditions médiatisées par des Occidentaux sensibilisés à la cause tibétaine; leur mission en Occident, en plus du souci de la transmission du Dharma, a pris la teinte d'un combat politique. Le Shingon, quant à lui, n'a nul besoin de trouver des appuis hors de son territoire d'origine. Sa mission en Occident n'est pas dans la diffusion à proprement parler, mais plutôt dans le soutien aux populations japonaises, dans le maintien d'un cadre culturel et religieux familier hors des frontières nationales.

2) Différences doctrinales et institutionnelles

Les différences doctrinales entre les traditions tantriques tibétaines et Shingon peuvent-elles avoir une influence sur la façon dont se diffusent les écoles? La différence majeure que nous avons relevée dans la première partie de notre exposé concernait les tantra sur lesquels s'appuyaient les écoles: le Shingon (comme le Tendai, l'autre école tantrique japonaise) s'appuie sur les tantra dits «externes», alors que la tradition tibétaine reconnaît, outre ces tantra, des tantra dits «internes». Les tantra externes, parfois qualifiés de «védiques», insistent sur la purification des phénomènes grâce à des pratiques (yoga, méditation avec ou sans support, etc), certains comportements (alimentation, etc) et des rituels (initiations, offrandes, ablutions)¹²⁴. Les tantra internes ne conçoivent plus de différence entre réalité relative et réalité absolue (ce qu'impliquait la notion de purification et de transformation présente dans les tantra externes), mais visent à l'actualisation de la véritable nature de toute chose, masquée par l'ignorance. Ils possèdent ainsi un aspect beaucoup plus «intérieur» que les tantra externes, qui privilégient les pratiques de purification. On pourrait alors avancer l'idée que cette

¹²³ Elizabeth EASTMAN, *Incense at a funeral: the rise and fall of an American Shingon temple*, dans Nalini BHUSHAN, Jay GARFIELD et Abraham ZABLOCKI (éd.), *Transbuddhism: Transmission, Translation, and Transformation*, Amherst, University of Massachusetts Press, 2009.

¹²⁴ P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme* [voir n. 20], p. 594-596.

différence pourrait avoir une certaine influence sur la façon dont se diffusent les deux traditions: par son aspect «intérieur», le bouddhisme tibétain séduirait les Occidentaux, notamment en rejoignant la dynamique d'individualisation du religieux caractéristique de la religiosité moderne. Le travail sur soi et la pratique personnelle induits par la foi bouddhiste correspondraient aux aspirations à l'auto-réalisation de soi qui guideraient certains Occidentaux dans leur recherche spirituelle¹²⁵. A l'inverse, les pratiques externes mises en avant par les tantra «védiques» seraient alors à classer du côté du ritualisme et des dogmes, aspects qui rappelleraient trop les religions institutionnalisées en Occident et rebutteraient les personnes ayant une religiosité «moderne». De plus, l'aspect rituel, important donc dans le Shingon, laisserait supposer la nécessité d'une conformité à la tradition, ne serait-ce que vis-à-vis du déroulement des cérémonies ou de la récitation des formules. Cette hypothèse mérite d'être discutée, et on peut y opposer nombre d'arguments, ne serait-ce que l'importance de la tradition, de la transmission et des rituels dans les écoles du bouddhisme tibétain. Nous n'avons pas trouvé de sources explorant cette différence doctrinale afin d'expliquer les particularités de diffusion des écoles tibétaines et Shingon, mais cela nous paraît néanmoins intéressant de faire ressortir ce possible élément de compréhension.

Nous pouvons également relever des différences du point de vue institutionnel, qui pourraient apporter de nouveaux éléments pour comprendre les dynamiques de diffusion des écoles qui nous intéressent. Ainsi, Payne fait remarquer que les maîtres tibétains sont beaucoup plus autonomes que les prêtres Shingon, dont les temples maintiennent une affiliation institutionnelle avec leur branche d'origine au Japon¹²⁶. On peut néanmoins ici tenter de nuancer cette idée avec le témoignage de Jinsen, qui avait laissé apparaître des relations plus souples entre le centre belge et le Kôya-san. Il est donc important de garder à l'esprit que même si la hiérarchisation est une composante très importante dans la culture japonaise en général, les dynamiques de diffusion concernent avant tout des individus particuliers. Dans le bouddhisme tibétain, la relation maître-disciple semble l'emporter sur la notion de fidélité à l'école: bien souvent, les centres fondés en Occident se réclament d'un maître, plutôt que directement d'une école (pensons par exemple au réseau Rigpa fondé par Sogyal Rinpoché, ou à la communauté Dzogchen de Chögyal Namkhai Norbu). Les maîtres

¹²⁵ Voir par exemple Th. Luckmann et son concept de «religion invisible»: définition fonctionnaliste de la religion. Création d'un «cosmos sacré» autour de la sphère privée (le Soi, le corps, la famille...): transcendance par l'organisme humain de sa nature biologique pour devenir un univers pleinement signifiant.

¹²⁶ R. K. PAYNE, *Hiding in plain sight: the invisibility of the Shingon mission to the United States* [voir n. 87], p. 102.

tibétains sont aussi très dynamiques dans leurs activités. On peut observer nombre de projets de constructions, de fondations de centres de retraite, de créations de projets sociaux, comme le parrainage d'enfants tibétains. Ce n'est pas le cas des temples japonais fondés dans les communautés immigrées. Comme nous l'avons vu, il s'agit souvent de centres créés par des envoyés d'écoles japonaises, garants du maintien d'une tradition. Les prêtres Shingon dépendent donc d'une autorité externe, et se maintiennent de fait dans une institution. Du point de vue de la diffusion, on peut logiquement supposer que les maîtres tibétains peuvent, plus ou moins, librement choisir le lieu, la méthode, le public de leurs enseignements; les prêtres Shingon sont eux liés à un temple, à une communauté en particulier. Dans le même ordre d'idée, l'article d'E. Eastman révèle que les prêtres du temple Shingon décrit ne remplissent pas de rôle «social»: un des membres de la communauté confie ainsi avoir été déçu lors de l'hospitalisation d'un proche, le prêtre n'étant pas venir soutenir le malade et sa famille. Eastman montre en fait que la communauté d'origine japonaise a évolué, les nouvelles générations ayant intégré des valeurs et des modèles américains, notamment sur le plan spirituel: à l'instar des catholiques ou des protestants, les fidèles attendent que le prêtre remplisse un rôle social, en plus de son statut d'officiant¹²⁷. Or, les prêtres, les plus souvent des «Japonais du Japon» (qui souvent ne parlaient pas anglais, alors que les nouvelles générations issues de l'immigration perdaient l'usage du japonais), restent centrés sur la célébration des cérémonies et la pratique des rituels; pour l'auteur, c'est une des raisons qui pourraient expliquer la diminution du nombre de fidèles et, à terme, la fermeture du temple décrit. Ce manque de «relation sociale» entre le prêtre et la communauté peut aussi aider à comprendre le peu de diffusion du Shingon auprès des Occidentaux: si les prêtres japonais se cantonnent à la célébration des rituels sans aller réellement à la rencontre du public, il y a de très peu de chances qu'un Occidental s'intéressant au bouddhisme soit amené à les rencontrer.

B. Spécificités culturelles

1) Japon: entre ethnicité de la religion et volonté d'adaptation

Les Japonais semblent avoir avec la religion une relation très particulière, différente de celle traditionnellement admise par les Occidentaux issus d'une culture judéo-chrétienne. En effet, le voyageur se rendant dans l'archipel peut être frappé par le fossé qui semble séparer les discours autour de la religion des attitudes observées: par exemple, alors que la plupart des Japonais déclarent «ne rien connaître» à la religion, les temples et sanctuaires sont toujours

¹²⁷ E. EASTMAN, *Incense at a funeral: the rise and fall of an American Shingon temple* [voir n. 123], p. 79-81.

très fréquentés, en particulier au moment des cérémonies rituelles qui rythment l'année. Le paysage religieux japonais et la religiosité des Japonais ont été l'objet de très nombreuses recherches, dont nous ne pourrions malheureusement rendre compte ici. Nous tenterons plutôt de nous demander si et de quelle manière l'originalité de la religiosité japonaise a pu influencer la dynamique de diffusion du Shingon en Occident.

Dans son article *Paradigm change in Japanese buddhism*, Joseph Kitagawa met en lumière le «paradigme du bouddhisme japonais», en montrant notamment que le développement du bouddhisme au Japon est en fait l'émergence d'un bouddhisme japonais¹²⁸. Le bouddhisme japonais ne peut être compris qu'en prenant en compte l'existence de cultures religieuses pré-existantes, regroupées sous le terme de *shintô*, qui est selon l'auteur la «religion japonaise», par opposition au bouddhisme originellement «étranger». Il est ainsi le résultat d'une série d'influences mutuelles entre les écoles bouddhistes et les croyances *shintô*, tout en ayant également été en grande partie inspiré par le bouddhisme coréen et chinois. Les grandes caractéristiques du bouddhisme japonais qui semblent intéressantes pour notre thématique sont les suivantes:

- le bouddhisme japonais a un caractère national, issu des influences croisées du *shintô*, où l'idée d'un cosmos sacré incluant la nature et tous les aspects de la vie humaine est très présente, et du bouddhisme coréen. On retrouve donc un constant balancement entre la pratique individuelle et la volonté de protéger l'ensemble de la nation (*chingo-kokka*).
- Le bouddhisme japonais est syncrétique. Outre les théories qui intègrent les *kami* dans un système bouddhique, nous pouvons aussi évoquer le culte des ancêtres, fondamental dans les croyances indigènes, qui se retrouve dans les pratiques bouddhistes.
- Le bouddhisme japonais a une compréhension du monde plus «esthétique» que «métaphysique» ou «éthique»¹²⁹. Cette tendance serait particulièrement visible chez Kūkai. Là encore, on peut y voir l'influence de la culture pré-bouddhique.
- Le bouddhisme japonais affirme la sacralité du monde de la nature. Il s'agit ici de la synthèse des conceptions *shintô* autour de la nature comme *kami* et de la notion de *tzu-*

¹²⁸ Joseph M. KITAGAWA, *Paradigm change in Japanese Buddhism*, dans *Japanese Journal of Religious Studies*, 11, 2-3 (Juin-Septembre 1984), p. 115.

¹²⁹ Cf par exemple la notion de «*tô*» (道) que l'on retrouve dans un nombre important de motifs culturels japonais, issue du *tao* chinois. La beauté des phénomènes réside dans leur impermanence: on peut évoquer la contemplation des fleurs de cerisiers (*hanami*) ou des couleurs de l'automne (*kôyô*).

jan («naturel») que l'on trouve dans le Taoïsme ¹³⁰.

Ce paradigme, renforcé par l'insularité inhérente au Japon, a, selon nous, imprégné le bouddhisme japonais d'une ethnicité déterminante pour sa compréhension et sa diffusion. La religion est ainsi intimement liée et au peuple japonais et au territoire national: la notion originellement shintô de *kami* étend en effet la sacralité aux lieux et espaces naturels, qui sont en eux-mêmes des sanctuaires. Ce culte de la nature extrêmement présent au Japon, visible de façon quotidienne (contemplation des cerisiers en fleurs, *hanami*, ou des couleurs de l'automne, *kôyô*), rend la religiosité inséparable des éléments du paysage naturel. On peut remarquer dans ce sens que les premiers temples fondés à Hawaï avaient pour ambition de récréer le pèlerinage des quatre-vingt-huit temples de Shikoku en miniature. La diffusion vers un territoire étranger est ainsi assez problématique, dans la mesure où il est nécessaire de repenser un espace sacré dans une terre qui ne l'est pas par définition. Mais le plus grand «obstacle» à une ouverture vers l'extérieur est, à notre sens, le caractère national et ethnique du bouddhisme japonais: pour les Japonais, la religion japonaise est, malgré sa diversité, une caractéristique inhérente à la nation japonaise qui ne peut pas se transmettre. Il faut certainement relier cette attitude à celle plus générale concernant les relations avec le «monde extérieur»: par leur politique isolationniste et leur insularité, la nation japonaise se perçoit comme homogène. Il est ainsi extrêmement difficile de s'intégrer réellement à la société japonaise, d'être perçu comme «Japonais» si l'on est d'origine étrangère. Par exemple, les descendants des immigrants coréens, nés au Japon, parlant japonais et ayant parfois acquis la nationalité japonaise, sont désignés par le terme de *Zainichi* (在日, «résidant au Japon») et sont le plus souvent considérés comme faisant partie d'une communauté différente de celle des Japonais. L'idée qu'un étranger puisse s'intéresser suffisamment à la religion japonaise pour se «convertir» à telle ou telle école est ainsi surprenante pour bien des Japonais. La forte hiérarchisation de la société japonaise vient aussi renforcer cette imperméabilité, l'ensemble des codes et normes structurant les relations humaines étant souvent considéré comme difficilement assimilable par les «*gaikokujin*» (外国人, «étranger»). Cette orientation ethnique de la religion s'est naturellement renforcée dans la diaspora du fait que les temples étaient fondés au sein des communautés immigrées: comme le fait remarquer E. Eastman, les temples ont bien souvent servi de centres de rassemblement des immigrants autour de leur culture d'origine.

¹³⁰ J. M. KITAGAWA, *Paradigm change in Japanese Buddhism* [voir n. 128], p. 138-140.

Parallèlement à cette ethnicité inhérente à la religion japonaise, on peut noter une volonté d'adaptation des immigrés aux modèles socio-culturels du pays d'accueil. Richard Payne met nettement en lumière cet aspect de la diaspora japonaise dans le cadre nord-américain: confrontées à l'augmentation du nombre de conversions au protestantisme au sein de la communauté immigrée, les autorités religieuses japonaises décident d'adapter leurs pratiques liturgiques pour se rapprocher du modèle protestant américain. Il écrit ainsi que «*Shingon churches hold Sunday services, with the congregation (usually referred to by the Sanskrit term «sangha») seated in pews, listening to organ music, singing hymns set to Western musical forms, and in some cases listening to choirs. At the center of the Sunday liturgy is a Dharma talk, or sermon*»¹³¹. De même, des groupes de scoutisme et des équipes de sport apparaissent au sein des communautés d'origine japonaise. Même si la culture traditionnelle est toujours présente dans la vie de la communauté (festival *O-Bon*, arts martiaux, etc), les immigrés et surtout leurs descendants adoptent de plus en plus les formes culturelles normatives de la société américaine. Nous avons déjà évoqué le changement de système de valeurs dans les deuxièmes ou troisièmes générations de Japonais-Américains mise en lumière par E. Eastman: les attentes des fidèles changeant, les centres religieux doivent s'adapter, ou disparaître. Cette volonté d'intégrer le modèle dominant peut être perçue comme une volonté de discrétion, de faire disparaître les éléments culturels trop saillants par rapport à la norme. Agissant ainsi, on peut considérer que le Shingon s'est fondu dans le paysage religieux américain. Cette discrétion, couplée au caractère intrinsèquement ethnique de la religion japonaise, est pour Payne une des raisons majeures de la non-diffusion du Shingon hors des communautés d'origine japonaises. Comme nous le verrons dans la suite de notre exposé, en intégrant les normes de la culture américaine, le Shingon a «perdu» son aura exotique, et n'attire pas les Occidentaux à la recherche de «spiritualité orientale».

Hors des pays accueillant historiquement une immigration japonaise, on retrouve ce balancement entre ethnicité et volonté de discrétion dans les milieux étudiants et expatriés, dont fait partie la majeure partie des Japonais résidant en Europe. En effet, s'il existe des temples japonais, notamment Shingon, aux États-Unis et en Amérique du Sud, on constate que, mise à part les centres axés sur le Zen, les temples explicitement japonais sont très peu répandus en Europe: en ce qui concerne le Shingon, il y a un temple en France (temple *Komyo*

¹³¹ R. K. PAYNE, *Hiding in plain sight: the invisibility of the Shingon mission to the United States* [voir n. 87], p. 109.

In en Bourgogne), une association en Flandre (centre *Yô en an* de Jinsen), et, semble-t-il, un centre en Croatie. Les Japonais vivant en Europe ne sont pas du tout dans une dynamique de diffusion, surtout à propos de la religion: on retrouve ici l'idée d'une religion «japonaise», qui ne peut pas vraiment toucher les «non-Japonais».

2) Tibet: la religion comme culture

La culture tibétaine semble indissociable de la religion, en l'occurrence du Vajarayâna, qui imprègne la majeure partie de la vie du Tibet. En effet, la peinture, la musique ou l'architecture présentent le plus souvent des motifs inspirés du bouddhisme tantrique: pensons par exemple aux *mandala* (en tant que représentations graphiques), incontournables dans l'art tibétain. De la même façon, la littérature tibétaine semble essentiellement liée aux grands monastères et au système religieux. Le Dictionnaire mondiale des littératures décrit ainsi que lors de la seconde diffusion du bouddhisme au Tibet,

«la religion représente la source d'inspiration et la toile de fond d'une littérature qui se veut didactique et édifiante. La littérature (orale et écrite) constitue le moyen privilégié de vulgarisation de la doctrine. Ni les textes scientifiques et techniques (médecine, astrologie, arts), ni les genres plus laïques (historiques ou géographique) [sic] n'échappent à cette orientation religieuse du savoir. À partir du XIII^e s., une véritable relecture et réécriture rétrospective de l'histoire politique, culturelle et littéraire du Tibet dans un sens bouddhiste commence à s'opérer. L'histoire de la civilisation tibétaine devient alors l'histoire de la naissance et de la diffusion du Dharma. Une très grande partie des sources littéraires tibétaines accessibles en Occident et étudiées jusqu'à présent appartenant à la période classique, leur publication a considérablement influencé l'image que les spécialistes se sont faite de la littérature tibétaine»¹³².

Il est spécialement intéressant pour nous de remarquer la dernière phrase, qui montre bien que l'indissociabilité entre religion et littérature tibétaine peut être profondément ancrée dans les conceptions occidentales sur le royaume himalayen. Cette idée est certainement renforcée par le fait qu'à l'heure actuelle, la littérature tibétaine produite au sein de la diaspora est marquée par la situation politique: de nombreux auteurs tibétains vivant à l'étranger se concentrent en effet sur la culture traditionnelle, qu'ils estiment menacée. Dans la même

¹³² Tibet, extrait du *Dictionnaire mondial des littératures*, en ligne sur le site de l'Encyclopédie Larousse: <http://www.larousse.fr/encyclopedie/litterature/Tibet/177428> (consulté le 17 avril 2013).

dynamique, les ouvrages contemporains les plus connus des Occidentaux sont souvent des biographies ou autobiographies de grands maîtres (*Au loin la liberté* de Tenzin Gyatso, 1990) ou des œuvres de «vulgarisation» de la pensée bouddhiste, comme par exemple les livres de Matthieu Ricard (*Le Moine et le Philosophe*, 1997; *L'art de la méditation*, 2008) ou de Sogyal Rinpoché (*Le livre tibétain de la vie et de mort*, 1993). La littérature contemporaine produite au Tibet semble quant à elle beaucoup moins connue, et n'est pas l'objet d'une demande de la part des Occidentaux, qui restent focalisés sur le bouddhisme. La diffusion de la culture tibétaine en Occident est donc en fait, fondamentalement, celle de la religion tibétaine.

A l'instar du Japon, le Tibet a longtemps été un pays relativement fermé, même s'il ne faut pas minimiser l'influence de la Chine et de l'Inde. L'histoire tibétaine est en effet parsemée de moments d'expansion ou de replis, qui se sont accompagnés d'apports culturels d'un côté comme de l'autre. Mais l'occupation chinoise est pour nous un des grands tournants de la culture tibétaine, qui s'est retrouvée face à une situation d'urgence: conserver sa spécificité, sans sombrer dans un «folklorisme» comme c'est le cas pour certaines minorités ethniques en Chine (ethnie Moso par exemple). Les Tibétains en exil sont ainsi dans une logique de diffusion de leur culture, et donc, par définition, de leur religion. On peut évoquer ici le dernier chapitre du livre de D. Lopez, *Prisoners of Shangri-la*, qui revient sur le phénomène de la diffusion du bouddhisme par la diaspora tibétaine: si la religion est bien un des éléments incontournables de la culture tibétaine, les membres des communautés en exil ont été pris dans une sorte de double mouvement d'emphasis sur le bouddhisme. On peut en effet remarquer un intérêt accru des jeunes Tibétains pour la pratique bouddhiste, symbole de la culture tibétaine, mais cet intérêt serait en fait lié à l'image du Tibet construite par les Occidentaux: «*It is the Buddhism that interests Europeans and Americans that is represented as Tibet's unique cultural legacy; it is this Buddhism, it is argued, that must not be allowed to be lost*»¹³³. Cette vision du Tibet comme détenteur d'une sagesse unique, contenue dans les enseignements bouddhistes, forgée depuis des siècles par certains Occidentaux (on peut renvoyer ici à la partie sur le «mythe du Tibet»), est ainsi intégrée par la diaspora tibétaine, à commencer par le Dalaï-lama, qui aurait rendu indissociable le combat politique de la préservation de la culture tibétaine, c'est-à-dire du bouddhisme. D. Lopez relève ainsi que le Dalaï-lama a par exemple déclaré lors d'un entretien en 1996 pour le journal *Le Monde*: «*A kind of cultural genocide is in progress in Tibet. And even if losing her independance is*

¹³³ D. S. LOPEZ, *Prisoners of Shangri-la: Tibetan Buddhism and the West* [voir n. 109], p. 198.

acceptable, then still the destruction of our spirituality, of Tibetan Buddhism, is unthinkable. Protecting the Tibetan heritage has become my primary occupation»¹³⁴. Il faut toutefois apporter ici quelques nuances aux propos de Lopez: le Dalaï-lama a bien un discours religieux, et non culturel, lorsqu'il enseigne au public. L'assimilation de la culture tibétaine à sa dimension religieuse est avant tout une vue de l'esprit occidental. On comprend donc clairement le positionnement des autorités politico-religieuses tibétaines: le plus important motif de la culture tibétaine est bien la tradition bouddhiste, comprise et présentée par et pour les Occidentaux comme une sagesse millénaire, dominée par l'esprit de compassion. Le discours tibétain, suivant le modernisme bouddhiste (nous y reviendrons plus loin) rebondit alors sur des préoccupations de plus en plus présentes dans le monde occidental, comme l'éthique, l'écologie, le respect des animaux (végétarisme) ou la paix entre les nations, et s'universalise, notamment en s'ouvrant à des «non-Tibétains». Ainsi, plusieurs tülku ont été reconnus en Occident: parmi les plus connus, on peut citer Shenphen Rinpoché, né en France, Tenzin ösel Rinpoché, né en Espagne ou même l'acteur américain Steven Seagal. Selon D. Lopez, cette dynamique de diffusion vers l'Occident peut être comprise comme une sorte de «colonialisme spirituel»: *«Rather than taking control of a nation, Tibetan Buddhists are building an empire of individuals who, inhabited from birth by the spirit of a Tibetan saint, become, in effect, Tibetans, regardless of their ethnicity»*¹³⁵. Dans le même ordre d'idée, on peut aussi évoquer les rituels d'initiation au tantra de Kâlacakra, donnés une vingtaine de fois, depuis le début de son exil, par le Dalaï-lama. Ces rituels attirent de très nombreux fidèles (parfois des milliers) et sont présentés sous le nom, en Occident, de «*initiation de Kâlacakra pour la paix dans le monde*». Cette paix dans le monde, comme le fait remarquer D. Lopez, peut être comprise dans un sens particulier, car selon le tantra, les armées du vingt-cinquième roi de Shambhala (territoire mythique du tantrisme tibétain, terre pure accessible seulement aux initiés) se lèveront en 2425 pour restaurer le bouddhisme en Inde et dans le monde, instaurant ainsi un règne de paix universel. Lopez conclue ainsi, poétiquement, que le Dalaï-lama, par le biais de l'initiation de Kâlacakra, recrute des troupes pour défaire les ennemis du bouddhisme et étendre l'utopie de Shambhala au monde entier¹³⁶. Il s'agit bien sûr d'une interprétation de Lopez, peut-être influencé par certains détracteurs du Dalaï-lama (comme le couple Trimondi par exemple): on peut tout à fait comprendre l'initiation du Kâlacakra

¹³⁴ D. S. LOPEZ, *Prisoners of Shangri-la: Tibetan Buddhism and the West* [voir n. 109], p. 199.

¹³⁵ D. S. LOPEZ, *Prisoners of Shangri-la: Tibetan Buddhism and the West* [voir n. 109], p. 207.

¹³⁶ D. S. LOPEZ, *Prisoners of Shangri-la: Tibetan Buddhism and the West* [voir n. 109], p. 207.

comme une authentique volonté de paix dans le monde, la plupart des pratiquants occidentaux ne se sentant pas spécialement intéressés par le mythe de Shambhala. Il est intéressant de constater ici, avec l'analyse de Lopez, que l'attitude occidentale envers le bouddhisme peut encore être empreinte de la fascination magique exercée par le Tibet: derrière le Kâlacakra pour la paix dans le monde, l'Occident voit la main des mages asiatiques.

C. Conformité aux attentes occidentales

1) «L'Orient exotique»

Les éléments culturels, doctrinaux, historiques, institutionnels décrits plus haut ont rencontré un public occidental aux attentes spécifiques, et dont l'adhésion, ou non, aux dynamiques propres à chacune des traditions tibétaines ou japonaises a pu influencer leur perception et leur diffusion dans le monde occidental. Ainsi, R. K. Payne avance l'hypothèse que la non-diffusion du bouddhisme Shingon hors des communautés immigrées peut s'expliquer par le désir des Japano-Américains d'intégrer les normes culturelles dominantes, désir qui s'oppose alors à l'aspiration romantique de certains Occidentaux à rejoindre un «Autre exotique», image idéalisée de la spiritualité asiatique¹³⁷. A l'inverse, les Tibétains de la diaspora, confrontés à un «mythe du Tibet» qui les place depuis des années dans cet «Autre exotique», sauront répondre aux attentes romantiques des Occidentaux en recherche spirituelle. Payne revient sur la genèse de cette notion d'«Autre exotique», qui émerge dans les courants romantiques du XIXème siècle: mus par un désir «mimétique» de devenir l'Autre pour en obtenir les pouvoirs, les romantiques forgent une image de l'Asie à partir de leurs préconceptions occidentales. Ainsi, les romantiques allemands par exemple vont voir dans l'Inde l'image idéale d'une société anti-matérialiste, primitive, pure et originelle. Frédéric Lenoir précise à ce sujet: «*La découverte d'une parenté entre le sanskrit et les langues européennes anciennes, qui donne lieu dès 1786, dans la bouche de William Jones, à l'hypothèse devenue célèbre de l'indo-européen, accréditée, dans l'esprit des romantiques, la certitude d'une antériorité et d'une supériorité de la langue indienne et de la race aryenne*»¹³⁸. Le bouddhisme devient également extrêmement populaire au sein de la mouvance occultiste, issue des sociétés secrètes qui se sont développées à partir de la fin du XVIIIème siècle. Comme le romantisme (les deux visions se rencontrant sur bien des points), l'occultisme

¹³⁷ R. K. PAYNE, *Hiding in plain sight: the invisibility of the Shingon mission to the United States* [voir n. 87], p. 101.

¹³⁸ F. LENOIR, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident* [voir n. 94], p. 84.

projette sur l'Orient, et en particulier l'Inde et le Tibet, un fantasme de magie, de sagesse et d'exotisme. A l'intérieur de ce courant, qui mélange kabbale, hindouisme, «bouddhisme», mystique chrétienne et magie populaire, c'est la Société Théosophique, fondée en 1875¹³⁹, qui va connaître un développement considérable et populariser le «bouddhisme», en particulier tibétain, auprès d'Occidentaux férus de sciences occultes et de rituels exotiques. Payne rajoute donc l'idée d'un désir mimétique, directement dirigé vers un Orient idéalisé, doté de qualités telles que la sérénité, la sagesse ou la pureté¹⁴⁰ : en adoptant un certain nombre de caractéristiques propres à «l'Autre» (vêtements, alimentation, occupations culturelles), l'individu espère devenir lui-même cet Autre idéalisé. Il remarque à ce propos que «*the romantic desire to become the exotic Other finds little of appeal in those forms of Japanese Buddhism that sought to accommodate themselves to mainstream American religious culture*»¹⁴¹. La volonté des communautés japonaises de s'intégrer aux normes de la religiosité américaine se place ainsi dans une direction totalement contraire au désir de certains Occidentaux de s'immerger dans une exotisme idéalisée: par l'adoption de certaines formes proches de la culture dominante, comme le service dominical, les groupes scouts ou la cérémonie de mariage, les églises Shingon ne peuvent pas être le support de cet Autre exotique recherché par certains Américains. Ce fossé entre adaptation et désir d'exotisme est de plus creusé par l'ethnicité inhérente à la religiosité japonaise, qui ne fait pas de la diffusion vers les «étrangers» une dynamique fondamentale de la vie religieuse. La politique d'occidentalisation menée par le gouvernement Meiji, puis le nationalisme de type fasciste qui a conduit le Japon à la Seconde Guerre Mondiale, ont tous deux également provoqué la fin du Japon comme «Autre exotique» potentiel, détruisant toute idéalisation autour d'une spiritualité plus «vraie» que celle de l'Occident. Les Tibétains par contre, ayant assimilé l'image du Tibet mystifié par les Occidentaux, se placent depuis l'occupation chinoise dans une optique de défense de la culture traditionnelle par la mise en avant du bouddhisme tantrique: ils sont ainsi «conformes» aux catégories romantiques de la pensée occidentale sur l'Autre oriental, et deviennent de fait des icônes spirituelles de la culture religieuse occidentale. Néanmoins, il ne

¹³⁹ La Société Théosophique a été fondée, entre autres, par Hélène Blavatsky, décrite par de Lubac comme une «*aventurière convaincue de toutes sortes de fraudes*» (Henri DE LUBAC, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Cerf, 2000, p. 212), et Henry-Steel Olcott, un des premiers Occidentaux formellement convertis au bouddhisme, auteur d'un *Catéchisme* bouddhiste fondé sur la tradition singhalaise. Son rôle dans le renouveau du bouddhisme singhalais est encore aujourd'hui salué par de nombreux bouddhistes de l'île.

¹⁴⁰ R. K. PAYNE, *Hiding in plain sight: the invisibility of the Shingon mission to the United States* [voir n. 87], p. 113.

¹⁴¹ R. K. PAYNE, *Hiding in plain sight: the invisibility of the Shingon mission to the United States* [voir n. 87], p. 113.

faut pas accuser les Tibétains de «clientélisme»: à l'heure actuelle, les retraites et les programmes d'études se multiplient dans les centres occidentaux, afin de pérenniser la fidélité des pratiquants. Ainsi, certains Occidentaux formés aux traditions tibétaines pourront prendre la suite des maîtres tibétains. Payne avance également l'idée selon laquelle, dans le processus de connaissance du bouddhisme par les Américains, «l'exotique» devient le garant de «l'authentique»¹⁴². L'exotisme est en fait comprise comme une validation de l'authenticité, dans la mesure où la conformité à des formes «véritablement asiatiques» (mais en fait issues de l'imaginaire occidental) montrerait l'authenticité de la spiritualité. Pour résumer, un «vrai» bouddhiste asiatique porterait l'habit «traditionnel», mangerait de la nourriture «traditionnelle» et aurait des occupations «traditionnelles»: on comprend donc bien, dans cette optique, que les «*Tibetan monks dressed in traditional robes*» soient plus attirants pour les Occidentaux que les «*Japanese priests dressed in business suits*»¹⁴³, d'autant plus dans le contexte moderne occidental de rejet des normes de la culture dominante. Les communautés d'exil tibétaines, en particulier celles installées en Europe ou aux États-Unis, qui mettent l'accent sur le bouddhisme, sont plus «authentiques», pour les Occidentaux, que les communautés issues de l'immigration japonaise, où la pratique religieuse est plus discrète et se mêle à des manifestations proches de la culture dominante (par exemple les matchs de basketball ou les rassemblements scouts qui sont apparus chez les Japono-Américains).

2) Approche moderniste du bouddhisme

En plus de la conformité au désir d'un «Autre exotique», idéalisé dans l'image d'un Orient spirituel, il est aussi important d'évoquer le «modernisme bouddhiste», indissociable de la diffusion du bouddhisme en Occident. En effet, Payne fait remarquer que cette approche moderniste a été adoptée par un nombre important de maîtres tibétains en exil, à commencer par le Dalaï-lama¹⁴⁴, mais pas par les autorités Shingon: c'est donc un élément qui pourrait peut-être aider à comprendre la différence de diffusion entre la tradition tibétaine et la tradition Shingon.

Il convient tout d'abord de rappeler quelles sont les caractéristiques du modernisme bouddhiste.

¹⁴² R. K. PAYNE, *Hiding in plain sight: the invisibility of the Shingon mission to the United States* [voir n. 87], p. 116.

¹⁴³ R. K. PAYNE, *Hiding in plain sight: the invisibility of the Shingon mission to the United States* [voir n. 87], p. 116.

¹⁴⁴ R. K. PAYNE, *Hiding in plain sight: the invisibility of the Shingon mission to the United States* [voir n. 87], p. 103.

Ce courant de pensée se développe à travers l'Asie au cours du XIX^{ème} siècle et du début du XX^{ème}, au sein de mouvements qui prônaient une résurgence du bouddhisme en tant que «système de pensée» notamment pour s'opposer aux puissances coloniales¹⁴⁵. Il est intéressant de noter que cette résurgence du bouddhisme en Asie est fortement liée à l'action de certains Occidentaux passionnés par la pensée bouddhiste, tels que le colonel Olcott, co-fondateur de la Société Théosophique. On peut aussi évoquer l'influence de savants européens, comme le Français Eugène Burnouf ou l'Allemand Hermann Oldenberg, dont les travaux permettent respectivement de mieux connaître les sources sanskrites et pâli du bouddhisme. Le modernisme bouddhiste est un effet motivé par un désir de «retour aux sources», caractérisé par le rejet de tout ce qui aurait pu modifier l'enseignement originel du Bouddha: «*La cosmologie traditionnelle, la croyance aux miracles et tous les éléments inacceptables par le penseur moderne furent désormais considérés comme des rajouts inessentiels ou comme des altérations du bouddhisme accumulés au cours de sa longue évolution historique*¹⁴⁶». On peut ainsi trouver le terme de «protestantisme» bouddhiste pour désigner ce courant de pensée. Mais plus que cela, on note une insistance sur la rationalité du bouddhisme, qui se trouve en ce sens opposé aux monothéismes qui supposeraient une croyance aveugle des fidèles à des dogmes invérifiables. Les modernistes font ainsi du bouddhisme une «religion de la raison»¹⁴⁷, où les fidèles seraient invités à trouver dans leur pratique personnelle leur propre expérience des enseignements du Bouddha. Ils se rapprochent de fait d'une mouvance occidentale qui préfère voir le bouddhisme comme une philosophie plutôt que comme une religion: le bouddhisme est parfois utilisé en Europe en ce sens par les penseurs anticléricaux et défenseurs d'une laïcité symbole de triomphe de la raison sur l'obscurantisme chrétien. Frédéric Lenoir écrit à ce propos que «*les similitudes [entre le bouddhisme et le christianisme] permettent à certains écrivains et intellectuels de relativiser le caractère unique du christianisme, sa prétention à être la seule grande religion universelle*»¹⁴⁸; la «morale» bouddhiste devient un argument pour les partisans d'une séparation affirmée entre l'État et l'Église. Face aux autorités ecclésiastiques qui relient morale et croyance en Dieu, des intellectuels et politiciens tels Jules Ferry répliquent en citant la morale bouddhiste comme un

¹⁴⁵ Heinz BECHERT, *Le bouddhisme dans le monde moderne: le renouveau du bouddhisme à l'Est et à l'Ouest*, en ligne sur le site de l'IEB: <http://www.bouddhismes.net/node/179> (consulté le 13 avril 2013).

¹⁴⁶ H. BECHERT, *Le bouddhisme dans le monde moderne: le renouveau du bouddhisme à l'Est et à l'Ouest* [voir n. 145].

¹⁴⁷ H. BECHERT, *Le bouddhisme dans le monde moderne: le renouveau du bouddhisme à l'Est et à l'Ouest* [voir n. 145].

¹⁴⁸ F. LENOIR, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident* [voir n. 94], p. 109.

exemple de morale pratique, détachée de toute idée d'un Dieu créateur et omniscient. Le bouddhisme est également un sujet de réflexion pour les philosophes: Schopenhauer et Nietzsche en particulier vont fortement contribuer à la construction de l'image du bouddhisme «pessimiste» et «nihiliste», qui va longtemps perdurer en Occident. Le bouddhisme va donc, à partir de la deuxième moitié du XIX^e siècle, être considéré par certains comme un «athéisme» et une «philosophie», plutôt que comme une religion à mettre sur le même plan que les monothéismes. La présentation rationnelle du bouddhisme par les modernistes va s'accompagner par une emphase sur les dimensions éthiques et psychologiques des enseignements du Bouddha, auxquelles les Occidentaux seront certainement particulièrement sensibles. Néanmoins, même si l'influence du modernisme bouddhiste est très présente dans les dynamiques de diffusion vers le monde occidental – d'autant plus qu'il s'agit d'un mouvement inspiré de l'interprétation occidentale du bouddhisme – il nous semble important d'apporter quelques précisions sur son adoption par les maîtres tibétains en exil. En effet, comme nous l'avions dit plus haut à propos de l'article de Cécile Campergue, cette présentation rationnelle et moderne de la pensée bouddhiste ne fait pas disparaître ses aspects plus traditionnels, notamment dans le bouddhisme tibétain: si à première vue les discours rationnels ou psychologiques autour du bouddhisme sont plus relayés, les traditions telles que les offrandes aux déités sont toujours bien présentes dans les enseignements délivrés au public. On peut dire en fait que le modernisme bouddhiste est l'approche la plus souvent évoquée dans les médias occidentaux, notamment parce qu'elle s'insère dans les catégories de pensée occidentales, et permet aux individus en recherche spirituelle de se confronter pour la première fois au système bouddhiste, puis d'en découvrir la diversité.

Un autre aspect très important du modernisme bouddhiste est sa volonté de renouveler et de développer la pratique de la méditation. En effet, même si la méditation est une pratique bien souvent fondamentale dans le bouddhisme, elle était dans la plupart des traditions réservée à certains moines ou prêtres:

«Traditionnellement, les instructions concernant la méditation n'étaient pas diffusées dans le grand public bouddhiste mais seulement par un maître à certains de ses disciples soigneusement choisis. Le nombre des monastères où l'on pratiquait la méditation était assez restreint, et, à Ceylan [un des pays où le modernisme va émerger], l'ancienne tradition de la pratique de la méditation s'était éteinte dans le milieu du XIX^e siècle»¹⁴⁹ explique Heinz Bechert.

¹⁴⁹ H. BECHERT, *Le bouddhisme dans le monde moderne: le renouveau du bouddhisme à l'Est et à l'Ouest* [voir n. 145].

Les bouddhistes modernes vont donc, en particulier au Sri-Lanka et en Birmanie, repenser les pratiques de méditation et mettre en place de nouvelles traditions, créant des centres ouverts aux laïcs. Par le biais de leurs disciples ainsi formés, les cours de méditation à destination d'un public non-monastique vont se multiplier, notamment en Occident. Actuellement, la pratique de la méditation est «*le trait saillant de la plupart des mouvements bouddhiques modernes*»¹⁵⁰; les centres de méditation *Vipassanâ* ou de *Zazen* (tradition Zen) sont incontournables dans le paysage bouddhique occidental.

Si les Tibétains en exil ont intégré cette vision moderniste dans leurs discours, ce n'est pas le cas, selon Payne, du Shingon: «*because the Shingon church in the United States was established to serve immigrant communities and functioned as a center of ethnic identity, the missionaries who founded it would have had no motivation to re-create Shingon along the lines of Buddhist modernism*»¹⁵¹. En effet, les Japonais ne ressentaient aucunement le besoin de repenser le système bouddhiste par opposition à une puissance coloniale (motivation première des modernistes du Sud-Est asiatique) et surtout considéraient leur pratique religieuse comme une continuité identitaire avec le pays qu'ils avaient quitté. Le fait d'être resté en dehors de l'approche moderniste a donc laissé le Shingon hors du paysage occidental, qui s'est concentré sur les discours présentant la rationalité et la psychologie du bouddhisme, ou au contraire, sur l'exotisme de la spiritualité asiatique (nous avons montré précédemment que le Japon ne s'insère pas dans cette approche particulière de l'exotisme). Les Occidentaux intéressés par la spiritualité asiatique ont donc plutôt rencontré les acteurs les plus médiatisés, comme le Dalaï-lama, et se sont ainsi tout naturellement tournés vers les traditions les plus «accessibles» pour les «non-natifs».

3) Remarque sur le Zen et la *Sôka Gakkai*

Enfin, pour conclure sur les éléments qui permettraient de mieux comprendre les différences de diffusion entre l'école Shingon et les traditions tibétaines, nous pouvons évoquer deux autres courants du bouddhisme japonais, le Zen (jp.: 禅) et la *Sôka Gakkai* (jp.: 創価学会) qui, contrairement au Shingon, se sont diffusés de façon importante en Occident. Dans les deux cas, cela nous permettra, par contraste, de faire apparaître les spécificités de

¹⁵⁰ H. BECHERT, *Le bouddhisme dans le monde moderne: le renouveau du bouddhisme à l'Est et à l'Ouest* [voir n. 145].

¹⁵¹ R. K. PAYNE, *Hiding in plain sight: the invisibility of the Shingon mission to the United States* [voir n. 87], p. 103.

l'école Shingon vis-à-vis de sa présence hors du Japon.

Tout d'abord, nous pouvons nous demander si le succès du Zen en Occident n'aurait pas, dans une certaine mesure, masqué les autres courants du bouddhisme japonais. En effet, nous avons constaté plus haut que la grande majorité des pratiquants occidentaux se divisait entre le bouddhisme tibétain et la tradition Zen: cette domination du Zen chez les adeptes occidentaux peut paraître surprenante quand on sait qu'au Japon, le courant Zen n'est que le quatrième mouvement le plus populaire¹⁵² et que le bouddhisme tantrique (écoles Shingon et Tendai) regroupe un plus grand nombre de fidèles.

Contrairement au Shingon et aux autres écoles japonaises, le Zen s'est en fait largement ouvert aux Occidentaux, en particulier grâce au travail de D.T. Suzuki, grande figure de la diffusion du bouddhisme en Occident. Comme le fait remarquer Payne, D. T. Suzuki a adopté la vision romantique (notamment d'origine allemande) d'une spiritualité asiatique «supérieure» à la spiritualité occidentale, et en a fait le principal moteur de sa présentation du Zen aux Occidentaux: «*the romantic basis of his approach is evident in what way he has most frequently reprinted essays, "Lectures on Zen Buddhism". In the first of these lectures, Suzuki asserts the superiority of the "East" over the "West". Taking one poem each by Bashô and Tennyson, he develops a simplistic comparison between East and West [...] He structures the comparison in such a fashion as to lead the reader to value East over West*»¹⁵³. Suzuki s'inscrit également dans le courant moderniste, comme en témoigne son interprétation psychologique du bouddhisme. Il est par exemple un des auteurs de *Bouddhisme Zen et psychanalyse*, ouvrage collectif issu du colloque du même nom, et qui réunit une mise à l'écrit de sa conférence à des textes d'Erich Fromm et de Richard de Martino. La méditation zazen est, dans le même ordre d'idée, intégrée à la rationalité occidentale: bien souvent, les pratiquants du zazen semblent mépriser les notions de karma ou de renaissance, et prônent une approche presque «protestante» du bouddhisme en rejetant les pratiques qui ne seraient que des dégénérescences du message originel.

Un autre élément qui peut expliquer la grande présence du Zen dans l'imaginaire occidental est l'exportation d'un certain pan de la culture japonaise lors de l'ouverture du pays à la fin du XIX^{ème} siècle. En effet, comme nous l'avions vu plus haut, c'est en grande partie l'esthétique «traditionnelle» attribuée de façon romantique aux samouraï, fortement influencés

¹⁵² *Shûkyo nenkan Heisei 22 toshihan* [voir n. 55]. Nombre de fidèles par écoles en 2009 au Japon: *Jôdo* (Terre Pure): 19 281 244; *Nichiren*: 14 045 639; *Shingon*: 8 973 676; *Zen*: 3 205 593; *Tendai*: 3 199 851.

¹⁵³ R. K. PAYNE, *Hiding in plain sight: the invisibility of the Shingon mission to the United States* [voir n. 87], p. 114.

par le Zen, qui est remarquée par les Occidentaux et contribue à la formation de l'image du Japon. L'esthétique très épurée du Zen, ainsi que la culture de la cérémonie du thé, de la calligraphie ou de l'*ikebana* (art de l'arrangement floral) qui l'accompagnent, deviennent les formes normatives de la culture japonaise en Occident. Face à cette esthétique, le «foisonnement» de l'art tantrique ou les pratiques ésotériques semblent moins correspondre à l'image que se font les Occidentaux de la spiritualité japonaise.

On peut donc penser que le grand succès du Zen, et de l'esthétique qui lui est propre, peut avoir contribué à la méconnaissance des écoles tantriques japonaises en Occident: bien souvent, le paysage religieux de l'archipel doit être réduit au courant Zen, tant l'image du Japon construite par les Occidentaux ne laisse que peu de place au bouddhisme ésotérique typiquement japonais.

La *Sôka Gakkai* est quant à elle une association se présentant comme laïque, issue du bouddhisme de Nichiren¹⁵⁴. Fondée en 1930 par Tsunesaburo Makiguchi et Josei Toda, la «*Société pour la création des valeurs*» défend la mise en place de valeurs, notamment dans l'éducation, inspirées par la religion. A partir de la fin de la Seconde Guerre mondiale, le mouvement prend une teinte mondialiste et entend propager la paix, l'éducation et la culture¹⁵⁵. La *Sôka Gakkai* connaît un succès important auprès des Japonais qui vivent une remise en cause des valeurs traditionnelles après la défaite de 1945. C'est surtout avec l'arrivée à la tête du mouvement de Daisaku Ikeda en 1960 que le nombre de fidèles se multiplie: figure du modernisme bouddhiste au Japon, il met l'accent sur le prosélytisme et surtout sur la dimension séculière de la *Sôka Gakkai* en renforçant le statut des laïcs face aux prêtres et en investissant les domaines de la vie quotidienne. Ikeda a en effet la volonté de soutenir le «bien-être de l'individu dans la société de masse»: la *Sôka Gakkai* est ainsi une des rares «Nouvelles Religions» japonaises à s'investir dans la sphère profane, notamment en créant des écoles, des journaux, des syndicats ou des hôpitaux¹⁵⁶. Ikeda va parcourir le monde pour convertir, s'appuyant sur différents réseaux: les communautés immigrées d'origine japonaise, les expatriés dans les multinationales, les épouses japonaises des soldats américains ou des hommes d'affaires européens et les officiels japonais en mission à l'étranger¹⁵⁷. La *Sôka Gakkai* est reconnue comme Organisation Non-Gouvernementale par l'ONU et participe, représentée par son président Ikeda, à de nombreuses conférences internationales sur la paix

¹⁵⁴ En 1991, elle rompt définitivement avec la Nichiren Shôshû.

¹⁵⁵ Karel DOBBELAERE, *La Soka Gakkai: un movimento di laici diventa una religione*, Turin, Elledici, 2001, p. 6.

¹⁵⁶ K. DOBBELAERE, *La Soka Gakkai: un movimento di laici diventa una religione* [voir n. 155], p. 11-12.

¹⁵⁷ K. DOBBELAERE, *La Soka Gakkai: un movimento di laici diventa una religione* [voir n. 155], p. 12.

et le désarmement. En 1995, le mouvement réclamait 1 360 000 adeptes hors du Japon (contre 8 120 000 au Japon)¹⁵⁸. Aujourd'hui, selon le site officiel de la Sôka Gakkai, il y aurait 1 755 000 fidèles à travers le monde, dont 352 000 en Amérique du Nord et 105 000 en Europe occidentale¹⁵⁹.

Les exemples de la Sôka Gakkai et du Zen font ainsi apparaître l'importance évidente de la volonté de diffusion dans le processus de connaissance à l'étranger. En adoptant un discours moderniste et répondant aux normes de la pensée occidentale, des mouvements religieux japonais semble avoir dépassé l'éthnicité inhérente à la religiosité insulaire pour toucher un vaste public en Occident.

¹⁵⁸ K. DOBBELAERE, *La Soka Gakkai: un movimento di laici diventa una religione* [voir n. 155], p. 25.

¹⁵⁹ *SGI Membership*, en ligne sur le site de Soka Gakkai International: <http://www.sgi.org/about-us/sgi-facts/sgi-membership.html> (consulté le 7 mai 2013).

Conclusion

L'aventure du bouddhisme en Occident n'en est encore qu'à ses débuts, mais nous pouvons déjà constater le succès évident des écoles tibétaines auprès des pratiquants occidentaux. Nous nous étions demandé, au début de notre travail, ce qui pouvait expliquer cette popularité du bouddhisme tibétain face à une autre école tantrique, le Shingon japonais. En effet, alors que le Shingon est un courant incontournable au Japon, il ne s'est quasiment pas exporté et bien peu d'Occidentaux en possèdent une quelconque connaissance. Le terme-même de «bouddhisme» renvoie plus souvent l'imaginaire occidental au Dalaï-lama et au Potala qu'à Kūkai et au mont Koya... *L'invisibilité du Shingon*, pour reprendre les mots de R. K. Payne, est d'autant plus remarquable que d'autres courants japonais ont eux trouvés une forte audience dans le monde occidental: le Zen est ainsi la deuxième tradition pratiquée par les Occidentaux, tandis que la Sôka Gakkai compte de plus en plus d'adeptes sur tous les continents. Quels éléments pouvons-nous donc mettre en avant pour tenter de comprendre cette différence de diffusion ?

Nous avons choisi ici de nous concentrer sur la littérature universitaire disponible et de croiser les différents éléments pertinents pour tenter de saisir les dynamiques sous-jacentes à la situation. Il serait intéressant de poursuivre ce travail sous un angle plus socio-anthropologique, en effectuant par exemple un terrain dans des centres tibétains et Shingon implantés en Occident. Notre travail nous a en effet permis de mettre en lumière un certain nombre d'éléments qu'il conviendrait de confronter aux situations réelles. D'un point de vue interne aux traditions religieuses, nous avons ainsi pu constater que les prêtres Shingon semblaient très liés à leur temple d'origine au Japon, tandis que les lamas tibétains bénéficieraient d'une plus grande marge de manœuvre face au public. On trouve en effet une forte hiérarchisation dans les institutions japonaises, bien que l'on puisse nuancer ce point grâce au témoignage de Jinsen, prêtre Shingon qui ne semble pas prendre part à ce système de relations hiérarchiques. Nous avons aussi pu mettre en lumière des spécificités culturelles plus larges, en montrant notamment le caractère intrinsèquement ethnique de la religiosité japonaise, qui s'accorde mal avec une dynamique de diffusion vers l'étranger. Dans le même temps, il était apparu que la culture tibétaine était quasiment toujours réduite à sa tradition religieuse, que ce soit par les Occidentaux ou même les Tibétains qui se font alors le miroir d'un Tibet imaginaire issu du romantisme occidental.

Cette réflexion nous amène donc à considérer le point de vue occidental, la façon dont les Occidentaux se représentent le Japon et le Tibet: pour ce dernier, il apparaît clairement que

le bouddhisme tantrique est le symbole premier, voire unique, du territoire himalayen aux yeux du monde occidental; la vision mythique du Japon, par contre, n'évoque pas les traditions ésotériques, mais plutôt une esthétique teintée de Zen, qui est devenue la «carte postale» de l'archipel. C'est ici un des éléments importants de notre travail: dès la création de ces visions mythiques du Tibet et du Japon par l'Occident, le bouddhisme tantrique et la spiritualité asiatique deviennent l'apanage du premier de ces territoires, imaginaire renforcé par la modernisation du Japon et son statut de quasi «puissance occidentale». Le Shingon ne répond donc pas aux attentes occidentales lorsqu'on évoque le Japon, alors que le Tibet est vu comme la terre de la tradition ésotérique. A cela vient s'ajouter un autre élément, peut-être encore plus fondamental pour comprendre la différence de diffusion: le choix d'une immigration économique contre l'obligation de l'exil. Les quelques temples Shingon hors du Japon se sont en effet construits au sein des communautés d'immigrés japonais, pour leur fournir une continuité avec les cadres habituels de leur pays d'origine, alors que les centres tibétains se sont développés dans une dynamique d'exil causée par l'occupation chinoise du Tibet. Les Tibétains se sont retrouvés confrontés à une situation d'urgence, à un péril culturel qui a interpellé de nombreux Occidentaux. C'est à la demande de ces derniers que les maîtres tibétains ont commencé à enseigner en Europe et en Amérique du Nord, multipliant les centres et les fidèles non-Tibétains. A l'inverse, les prêtres Shingon n'avaient nul besoin de diffuser leurs enseignements vers un public autre que les Japonais: l'école Shingon possède encore sa «terre», elle peut se référer à une «nation-racine» toujours maîtresse d'elle-même.

Il s'agit peut-être là de ce qu'il faut retenir au terme de ce travail: la volonté. Volonté de ne pas disparaître pour les Tibétains, volonté de rester japonais pour le Shingon, la différence de diffusion est avant tout une différence de motivation dans les rapports avec l'Occident.

Annexe : Le bouddhisme et l'Occident

Les premiers voyageurs

«L'Orient» et «l'Occident» ont toujours entretenu des relations, et ce dès l'Antiquité. En effet, il serait réducteur d'imaginer que les moyens techniques dont disposaient les hommes des siècles précédant la naissance du Christ ne permettaient pas l'instauration de liens entre des peuples vivant extrêmement loin les uns des autres. En effet, l'émergence d'empires immenses, tels que celui du Perse Cyrus, a permis la création de relations commerciales, militaires, spirituelles ou politiques entre des populations de part et d'autre du «monde connu». L'empire perse s'étendait ainsi, à son apogée sous le règne de Darius Ier, de l'Égypte jusqu'au Pakistan actuel. Frédéric Lenoir fait ainsi remarquer dans son ouvrage *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*: «Grâce aux excellentes routes et nombreux relais disposés par les Perses tout au long de ce territoire, le Bouddha aurait ainsi pu rendre visite à cheval à son contemporain grec Pythagore en moins de trois semaines (alors qu'un tel périple serait à l'heure actuelle rendu presque impossible par l'instabilité ou la fermeture politique de la plupart des pays tampons situés entre la Grèce et l'Inde!)»¹⁶⁰. L'empire d'Alexandre le Grand, qui remplace celui des Achéménides, réunit sous la culture hellénistique les populations d'Asie Mineure, de la vallée de l'Indus, des cités grecques et d'Égypte: on assiste ainsi à l'émergence d'une importante culture gréco-bouddhiste, comme en témoignent par exemple les célèbres sculptures de Bouddha au Gandhâra. Les royaumes gréco-indiens ou gréco-bactriens qui apparaissent après la chute de l'empire d'Alexandre puis des Séleucides entretiennent cette dynamique de «métissage» des cultures hellénistiques et indiennes. Le roi Ménandre Ier (*Milinda* en sanskrit), un des plus célèbres dirigeants de ces royaumes, vraisemblablement converti au bouddhisme, est ainsi un des protagonistes du *Milindapañha* (*Les questions de Milinda*): ce traité du canon pali reprend un dialogue entre le roi et le sage bouddhiste Nâgasena sur des questions de philosophie bouddhiste telles que l'inexistence d'une âme immortelle, le karma ou le samsâra. Plus tard, c'est Rome qui étend sa domination du détroit de Gibraltar à la Mésopotamie, de la vallée du Nil au nord de l'Angleterre. Cette unité qui s'étale sur des siècles fait que l'Inde, «l'Orient» tel qu'on l'a longtemps conçu, bien que considérée comme un territoire mystérieux et exotique, était connue des Occidentaux. Ainsi, des auteurs grecs tels que Hécatee de Milet ou Hérodote font mention de l'Inde dans

¹⁶⁰Frédéric LENOIR, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident* (Spiritualités vivantes), Paris, Albin Michel, 2001, p. 27.

leurs œuvres; Plutarque évoque Alexandre le Grand et son empire, ainsi que Ménandre Ier, dans ses *Vies parallèles des hommes illustres*; le diplomate, historien et géographe Mégasthène passe plusieurs années auprès de Chandragupta Maurya, premier dirigeant de l'empire du même nom: il relate son séjour dans les quatre volumes de son *Indica*, qui devient dans le monde antique un ouvrage de référence sur l'Inde. Cette connaissance du monde indien ne semble néanmoins pas avoir entraîné une diffusion des idées bouddhistes dans le monde occidental, bien que certaines thèses appuient l'idée d'une influence de la philosophie bouddhiste sur les mouvements esséniens en Palestine et en Syrie¹⁶¹. Les premières références directes au bouddhisme ne se trouvent qu'à partir du III^e siècle de notre ère, d'une part dans les *Stromates* de Clément d'Alexandre, qui ne fait qu'évoquer «Boutta», un sage vénéré comme un dieu par certains Indiens, et d'autre part dans les écrits de Mani et les autres textes du courant manichéen, qui fait référence explicitement au Bouddha. Henri de Lubac explique ainsi que

«dans son système, dont l'intention syncrétiste est proclamée, il [Mani] fait une place explicite au Bouddha. [...] Il le range parmi les grands envoyés de Dieu, avec Adam, Noé, Abraham, etc., surtout avec Zoroastre et Jésus[...] "La sagesse et les bonnes œuvres, dit Mani, vinrent en un temps par le prophète nommé Bouddha dans la région de l'Inde", avant d'être répandues en Perse par Zoroastre et dans l'Occident par Jésus, puis aux pays de Babylone par Mani lui-même»¹⁶².

Frédéric Lenoir cite plusieurs auteurs qui font remarquer le très petits nombres d'allusions au bouddhisme dans les documents occidentaux:

«il est clair que le bouddhisme a peu marqué les Européens d'alors qui en font à peine mention [...]. Comme le soulignait déjà le grand orientaliste Sylvain Levi à la fin du siècle dernier: "Malgré les relations ininterrompues du monde hellénique avec l'Inde, puis l'expédition d'Alexandre jusqu'aux derniers temps de l'Empire romain, la littérature grecque a presque ignoré l'existence du bouddhisme, ou du moins l'a fort mal connu." Même conviction chez de Lubac en 1952: "Nous n'avons vraiment aucune preuve que l'évangile du Bouddha ait fait en ces temps reculés la moindre conquête dans le bassin méditerranéen." Jugement réaffirmé

¹⁶¹F. LENOIR, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident* [voir n. 1], p. 32. Henri de Lubac insiste déjà sur le manque de fondements scientifiques de telles affirmations: Henri DE LUBAC, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident* (Œuvres complètes d'Henri de Lubac, 22), Paris, Cerf, 2000, p. 20.

¹⁶²Henri DE LUBAC, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident* (Œuvres complètes d'Henri de Lubac, 22), Paris, Cerf, 2000, p. 25.

*plus récemment par Jean Filliozat, l'un des meilleurs spécialistes de la question:
"le bouddhisme paraît être resté à peu près ignoré dans le monde gréco-antique."»¹⁶³.*

Cette constatation n'a pas empêché certains chercheurs et auteurs de tenter en mettre en lumière une influence du bouddhisme sur la civilisation européenne, par le biais de la philosophie grecque et / ou du christianisme. Si l'on peut observer des similitudes troublantes, l'hypothèse d'une telle influence ne semble pas encore avoir été prouvée scientifiquement.

La redécouverte orientale: commerçants et missionnaires

Les invasions barbares, la chute de l'Empire romain et le morcellement politique européen qui accompagne l'instabilité des premiers siècles de la période médiévale, ainsi que la montée de l'Islam dans les territoires «orientaux», ont certainement contribué à l'apparition d'une «barrière» entre l'Occident chrétien et l'Orient. Le Moyen-Age ne semble plus s'intéresser à l'Inde lointaine, et se contente de reprendre les textes des auteurs antiques, contrairement aux Arabes qui, par le biais de voyageurs et de marchands, ont connaissance du bouddhisme relativement tôt. C'est vers le XIII^{ème} siècle, selon Frédéric Lenoir, que les voyageurs reprennent la route de l'Orient: ce sont des marchands ou, le plus souvent, des envoyés du pape ou des dirigeants chrétiens (comme le franciscain Jean de Plano-Carpini ou Guillaume de Rubrouck), en vue de créer des alliances contre les royaumes arabes ou ottomans ou de découvrir des communautés chrétiennes orientales oubliées. Ce mythe des «chrétientés cachées» est en effet un motif extrêmement répandu au Moyen-Age:

«Ainsi, en 1145, l'évêque de Gabala envoya une lettre au pape pour l'informer de l'existence d'un certain roi "vivant dans les lointains les plus reculés de l'Orient", qui aurait remporté de grandes victoires sur les "infidèles". Or ce roi mystérieux, dénommé Jean, serait chrétien. Mieux encore, il serait prêtre! Cette rumeur du "roi-prêtre Jean" fit le tour de la chrétienté et suscita mille spéculations sur l'existence d'un grand royaume chrétien au-delà des infidèles, dans l'Orient lointain. Cette croyance [...] va nourrir l'imaginaire occidental et lancer sur les routes d'Asie centrale des centaines de voyageurs, de missionnaires et d'émissaires pontificaux»¹⁶⁴.

Des témoignages sur la vie dans les territoires orientaux sont ainsi rédigés: un des plus célèbres est certainement celui de Marco Polo, marchand et diplomate vénitien, qui passa une

¹⁶³F. LENOIR, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident* [voir n. 1], p. 34.

¹⁶⁴F. LENOIR, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident* [voir n. 1], p. 47.

vingtaine d'années auprès de l'empereur mongol Kubilai, dont la Cour se trouvait dans l'actuelle Pékin. Le *Livre des merveilles* présente ainsi une des premières biographies de Bouddha destinées à public occidental. Il faut aussi évoquer le mythe, très populaire durant la période médiévale, de Saint Josaphat, que l'on peut trouver notamment au sein de la *Légende dorée* de Voragine: ce saint indien mystérieux serait en fait inspiré du Bouddha historique, et son histoire présente d'importantes similitudes avec les événements de la vie de Gautama.

Comme après la chute de Rome, la fin de l'empire mongol en 1368 provoque la fin des relations Orient / Occident établies durant la période médiévale. Le périple maritime de Vasco de Gama à la fin du XV^{ème} siècle fait «redécouvrir» les routes vers l'Inde, et les missionnaires, principalement jésuites, partent apporter la parole de Dieu aux malheureux païens: un des plus célèbres est Saint François-Xavier, qui tenta d'évangéliser le Sud de l'Inde, l'actuel Sri Lanka et le Japon. Les jésuites sont bien entendu confrontés aux représentants religieux locaux, et rapportent de leurs séjours des descriptions des idées et rituels bouddhistes. C'est à la fin du XVII^{ème} siècle que des études plus sérieuses sur les religions orientales commencent à émerger en Europe, notamment grâce à la découvertes par les jésuites présents dans les missions de la complexité des pensées bouddhistes. On voit néanmoins que la plupart des missionnaires condamnent le bouddhisme, en particulier le Mahâyâna observé en Chine ou au Japon, tout en reconnaissant une certaine sobriété remarquable dans les pays de sud-est asiatique:

«en ce qui concerne les régions indochinoises, les éloges des missionnaires et des voyageurs sont plus habituels, et le fait s'explique aisément: le bouddhisme y était prospère et la vie monastique y était généralement plus conforme à l'idéal défini par les textes. De plus, dans ces pays "hinayanistes", la sobriété relative de la doctrine et du culte s'était maintenue. Les missionnaires n'y avaient pas fait au même degré l'expérience décevante que la Chine et le Japon avaient réservée à leurs émules»¹⁶⁵.

On peut ici s'interroger sur la légitimité pour des catholiques de reprocher aux Mahâyânistes une supposée «idôlatrie» ou une trop forte emphase sur les rituels et les prières...

Les philosophes des Lumières vont également s'intéresser au bouddhisme et aux philosophies indiennes, non pas tellement en tant que systèmes de pensée originaux, mais plutôt comme antithèse du catholicisme romain et de la chrétienté en général: «Diderot,

¹⁶⁵H. DE LUBAC , *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident* [voir n. 3], p. 92.

*Voltaire et les encyclopédistes cherchent à tirer profit de la découverte des religions orientales pour tenter d'abattre les prétentions de l'Église catholique à détenir la Vérité unique. L'ancienneté et la profondeur de ces traditions religieuses attestent qu'il y a d'autres révélations, d'autres manières de croire, d'autres vérités religieuses»*¹⁶⁶. Cette utilisation du bouddhisme dans les luttes des Lumières, comme argument de rationalité face à des dogmes judéo-chrétiens, sera caractéristique d'une certaine partie des cercles européens intéressés par les religions orientales. Nous retrouverons ainsi cette vision d'une «rationalité bouddhiste» tout au long du XIX^{ème} siècle, période pendant laquelle les études sur le sujet se multiplieront.

L'Occident curieux

La fin du XVIII^{ème} siècle et le début du XIX^{ème} sont marqués par «un raz-de-marée orientaliste», sur les plans littéraires, artistiques et scientifiques. En effet, notamment grâce à l'expansion coloniale des puissances occidentales, «l'Orient» devient un objet plus accessible: les voyages et les récits se multiplient, créant une véritable «mode» autour des motifs orientaux. Il est vrai néanmoins que cet orientalisme semble plutôt principalement tourné vers le Moyen-Orient et le Maghreb. Les odalisques, les harems et les bains deviennent des thèmes récurrents pour des peintres tels que Delacroix ou Ingres; Victor Hugo ou Théophile Gautier signent différentes œuvres décrivant l'Égypte ou la Turquie. Le monde indien et l'Extrême-Orient ne sont cependant pas oubliés durant cette vague orientalisante. Les dernières années du XVIII^{ème} siècle ont en effet vu le décryptage d'un grand nombre d'écritures orientales: hiéroglyphes, assyrien, sanskrit, pâli, chinois ancien, etc. Les traductions de textes comme la *Bhagavad-Gîta* ou les *Lois de Manu* sont de plus en plus nombreuses et rencontrent souvent un grand succès auprès de l'élite intellectuelle, tant scientifique qu'artistique. Les romantiques allemands en particulier vont voir dans l'Inde l'image idéale d'une société antimatérialiste, primitive, pure et originelle. Cette vision romantique d'une Inde mystique, opposée à une civilisation européenne dont le rationalisme a fait disparaître la magie et la sensibilité, va rencontrer au fil du XIX^{ème} siècle une autre attitude concernant la pensée orientale, et en particulier le bouddhisme, celle des philosophes et penseurs critiques envers l'Église et le christianisme. Si les romantiques voient leur vision d'une Inde idéale être mise à mal par les découvertes des études orientalistes, la complexité des doctrines bouddhistes va fasciner nombre d'intellectuels européens, tels qu'Auguste Comte, Jules Michelet, Arthur

¹⁶⁶F. LENOIR, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident* [voir n. 1], p. 67.

Schopenhauer ou Friedrich Nietzsche. En effet, la vague orientaliste s'est accompagnée d'un essor des études portant sur l'Inde et les pays d'Extrême-Orient, qui révèlent peu à peu les réalités de la vie asiatique. Le bouddhisme est ainsi pris comme exemple par les penseurs anticléricaux et les défenseurs de la laïcité. La «morale» bouddhiste devient un argument pour les partisans d'une séparation affirmée entre l'État et l'Église: face aux autorités ecclésiastiques qui relient morale et croyance en Dieu, des intellectuels et politiciens tels Jules Ferry répliquent en citant la morale bouddhiste comme un exemple de morale pratique, détachée de toute idée d'un Dieu créateur et omniscient. Le bouddhisme est aussi un point de réflexion philosophique: Schopenhauer et Nietzsche par exemple vont fortement contribuer à la construction de l'image du bouddhisme «pessimiste» et «nihiliste», qui va longtemps perdurer en Occident. Le bouddhisme va donc, à partir de la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle, être considéré par certains comme un «athéisme» et une «philosophie», plutôt que comme une religion à mettre sur le même plan que les monothéismes.

Ce positivisme et cette volonté de voir triompher la raison ne vont pas totalement supprimer l'approche «romantique» du bouddhisme et des autres systèmes de pensée asiatiques. En effet, la fin du XIX^{ème} siècle voit le retour d'une certaine vue romantique, certes différente de celle des romantiques allemands, mais étant elle aussi à la recherche d'une alternative au matérialisme et au rationalisme de plus en plus affirmés des sociétés occidentales. La publication en 1879 de *The light of Asia*, une longue évocation poétique de la vie du Bouddha par Edwin Arnold, un amoureux de la littérature et de la civilisation indienne, marque le «retour» du rêve romantique bouddhique. L'énorme succès que rencontre l'ouvrage, qui connaît une cinquantaine d'éditions au Royaume-Uni et dépasse le million d'exemplaires vendus aux États-Unis, témoigne de la fascination que suscite l'Inde et la figure de Bouddha pour nombre d'Occidentaux¹⁶⁷.

Le bouddhisme devient également extrêmement populaire au sein de la mouvance occultiste, issue des sociétés secrètes qui se sont développées à partir de la fin du XVIII^{ème} siècle. Comme le romantisme (les deux visions se rencontrant sur bien des points), l'occultisme projette sur l'Orient, et en particulier l'Inde et le Tibet, un fantasme de magie, de sagesse et d'exotisme. A l'intérieur de ce courant, qui mélange kabbale, «bouddhisme», mystique chrétienne et magie populaire, c'est la Société Théosophique, fondée en 1875, qui va connaître un développement considérable et populariser le «bouddhisme», en particulier tibétain, auprès d'Occidentaux férus de sciences occultes et de rituels exotiques. Les adeptes

¹⁶⁷H. DE LUBAC , *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident* [voir n. 3], p. 209.

de la Théosophie se considèrent comme les fidèles d'une religion universelle et ancestrale (la *Theosophia*), tradition primordiale qui transcenderait toutes les religions historiques. Comme l'explique Frédéric Lenoir,

«les théosophes n'ont pas du tout la même considération pour les diverses religions: le judaïsme est abominable, le christianisme ne vaut rien en dehors de la personne même de Jésus (ainsi que l'Islam en dehors de quelques mystiques), et c'est en Inde, "berceau spirituel de l'humanité", que gît la sagesse véritable. [...] Parmi toutes les doctrines indiennes, les théosophes témoignent d'une nette préférence pour le bouddhisme, jugé la plus accomplie, car restée la plus fidèle à la Religion-sagesse primordiale. Il convient toutefois pour eux de distinguer entre le bouddhisme exotérique [...] et le bouddhisme ésotérique, transmis uniquement par les "Initiés", qui exprime la Theosophia véritable»¹⁶⁸.

L'interprétation du bouddhisme par les théosophes est tout sauf scientifique ou orthodoxe: il ne s'agit pas vraiment pour les dirigeants de la Société de répandre le Dharma, mais plutôt de faire entrer la pensée bouddhiste dans un imaginaire créé par les Occidentaux. Cette volonté revient à dénaturer totalement bien des aspects de la doctrine bouddhiste, notamment tibétaine, en particulier en faisant intervenir des «medium», qui prétendaient recevoir des messages de sages se trouvant au Tibet. Le territoire himalayen suscite en effet une forte fascination auprès de nombreux Occidentaux, fascination qui sera entretenue par la Société Théosophique et contribuera au développement de l'image du «Tibet magique». C'est également au sein de ce mouvement qu'ont lieu les premières «conversions» d'Occidentaux au bouddhisme, à la fin du XIX^{ème} siècle.

¹⁶⁸F. LENOIR, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident* [voir n. 1], p. 192.

Bibliographie

Ouvrages et articles

BLOFELD John, *Le bouddhisme tantrique du Tibet: introduction à la théorie, au but et aux techniques de la méditation tantrique* (Point Sagesse, 5), Paris, Seuil, 1976.

BOBINEAU Olivier et TANK-STORPER Sébastien, *Sociologie des religions* (128), Paris, Armand Colin, 2007.

BOWRING Richard, *The religious tradition of Japan: 500-1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

CAMPERGUE Cécile, *Une modernité à géométrie variable: le cas du bouddhisme tibétain en France*, dans *¿Interrogations?*, 10 (mai 2010), p. 148-166.

CORNU Philippe, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Paris, Seuil, 2001.

_____, *L'Occident à la découverte du bouddhisme*, dans MARRES T. (éd.), *Mondialisation et identité, les débats autour de l'occidentalisation et de l'orientalisation: actes du 10ème colloque international de l'Espace Asie*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, 2008.

DE CARVAHLO D., *Migrants and identity in Japan and Brazil: the Nikkeijin*, RoutledgeCurzon, Londres, 2002.

DE LUBAC Henri, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident* (Œuvres complètes d'Henri de Lubac, 22), Paris, Cerf, 2000.

DOBBELAERE Karel, *La Soka Gakkai: un movimento di laici diventa una religione*, Turin, Elledici, 2001.

EASTMAN Elizabeth, *Incense at a funeral: the rise and fall of an American Shingon temple*, dans BHUSHAN Nalini, GARFIELD Jay et ZABLOCKI Abraham (éd.), *Transbuddhism: Transmission, Translation, and Transformation*, Amherst, University of Massachusetts Press, 2009, p. 69-85.

ÉTIENNE Bruno et LIOGIER Raphaël, *Être bouddhiste en France aujourd'hui*, Hachette, Paris, 1997.

GIRA Dennis, *Les religions du Japon*, dans LENOIR Frédéric et TARDAN-MASQUELIER Ysé (éd.), *Encyclopédie des religions*, t. 1, Paris, Bayard, 2000, nouvelle éd. revue et augmentée, p. 1133-1154.

GUILLON Emmanuel, *Les philosophies bouddhistes*, Paris, PUF, 1995

HERVIEU-LEGER Danièle, *Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 2001.

ICHIHASHI Yamato, *International migration of the Japanese*, dans WILLCOX Walter F. (éd.), *International migrations*, t. 2: *Interpretations*, New York, National Bureau of Economic Research, 1931, p. 617-636.

KASULIS Thomas P., *Shinto, the way home* (Dimensions of Asian spirituality), Honolulu, University of Hawai'i Press, 2004.

KITAGAWA Joseph M., *Paradigm change in Japanese Buddhism*, dans *Japanese Journal of Religious Studies*, 11, 2-3 (Juin-Septembre 1984), p. 115-142.

LAVELLE Pierre, *La pensée japonaise* (Que sais-je?), Paris, PUF, 1997.

LENOIR Frédéric, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident* (Spiritualités vivantes), Paris, Albin Michel, 2001.

LOPEZ Donald S., *Prisoners of Shangri-la: Tibetan Buddhism and the West*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.

OBADIA Lionel, *Le bouddhisme en Occident*, Paris, La Découverte, 2007.

PAYNE RICHARD K., *Hiding in plain sight: the invisibility of the Shingon mission to the United States*, dans LEARMAN Linda (éd.), *Buddhist Missionaries in the era of globalization*, Honolulu, University of Hawai'i Press (2005), p. 101-122.

RAMBACH Pierre, *Le bouddha secret du bouddhisme japonais*, Genève, Skira, 1978.

SIARY GERARD, *Les voyageurs européens au Japon de 1853-1905*, dans LEMOINE Bernadette (éd.), *Regards et discours européens sur le Japon et l'Inde au XIX: actes du colloque de l'Université de Limoges*, 3-4 juin 1998, Limoges, Presses Universitaires de Limoges,

2000, p. 17-26.

SIEFFERT René, *Les religions du Japon* (Mythes et religions, 59), Paris, PUF, 1968.

SMITH ROBERT J., *The ethnic Japanese in Brazil*, dans *Journal of Japanese Studies*, 5, 1 (1979), p. 53-70.

SNELLGROVE David, *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and their Tibetan successors*, Boston, Shambhala, 2002.

YAMASAKI Taiko, *Shingon, Japanese Esoteric Buddhism*, Boston, Shambhala, 1988.

YAMAORI Tetsuo et ÔKADO Osamu, *Nihon no bukyô wo kizuita meisôtachi*, Tôkyo, Kadokawa Gakugei Shuppan, 2012.

Documents en ligne

BECHERT Heinz, *Le bouddhisme dans le monde moderne: le renouveau du bouddhisme à l'Est et à l'Ouest*, en ligne sur le site de l'IEB: <http://www.bouddhismes.net/node/179> (consulté le 13 avril 2013).

JOSEPH Mallika, *President's visit in the totality of Sino-Indian-US relations*, en ligne sur le site de l'Institute of Peace and Conflict Studies: <http://www.ipcs.org/article/india-the-world/presidents-visit-in-the-totality-of-sino-indian-us-relations-385.html> (consulté le 12 mars 2013).

LOTI Pierre, *Madame Chrysanthème*, livre électronique disponible en ligne sur le site In Libro Veritas: <http://www.inlibroveritas.net/lire/oeuvre11650.html> (consulté le 15 mars 2013) p. 40.

MACPHERSON Seonaigh, BENTZ Anne-Sophie et BHUTI GHOSO Dawa, *Global nomads: the emergence of the Tibetan diaspora (Part I)*, en ligne sur le site Migration Information Source: <http://www.migrationinformation.org/USFocus/display.cfm?ID=693> (consulté le 12 mars 2013).

MCGRAY Douglas, *Japan's Gross National Cool*, dans *Foreign Policy* (1 mai 2002), en ligne sur le site de Foreign Policy:

http://www.foreignpolicy.com/articles/2002/05/01/japans_gross_national_cool (consulté le 15 mars 2013).

MORIMOTO Miki, *Les temples bouddhistes sont loin du nirvana*, dans *Courrier international*, 938 (23 octobre 2008), en ligne sur le site du Courrier International: <http://www.courrierinternational.com/article/2008/10/23/les-temples-bouddhistes-sont-loin-du-nirvana> (consulté le 5 mars 2013).

MOYNIHAN Maura, *The Situation of Tibet and its People*, en ligne sur le site ICT (International Campaign for Tibet): <http://www.savetibet.org/advocacy/us/proceedings/senatefrmauramoynihhan.php> (consulté le 20 novembre 2012).

Comment peut-on être bouddhiste?, en ligne sur le site de l'Express: http://www.lexpress.fr/informations/comment-peut-on-etre-bouddhiste-l-express-va-plus-loin-avec-jean-claude-carriere_607939.html (consulté le 20 mars 2013).

Comunidade Japonesa (Descendentes de Imigrantes Japoneses) no Brasil, en ligne sur le site de l'Ambassade du Japon au Brésil: http://www.br.emb-japan.go.jp/bilaterais/relacoes_bilaterais.html (consulté le 9 mars 2013).

Estimations de la population au milieu de l'année: 1993-2002, en ligne sur le site de l'United Nations Statistics Division: <http://unstats.un.org/unsd/demographic/products/dyb/DYB2002/Table05.pdf> (consulté le 20 avril 2013).

Japanese nationals living aboard, en ligne sur le site du Ministère japonais des Affaires intérieures et des communications: <http://www.stat.go.jp/index.htm> (consulté le 9 mars 2013).

Religious affiliation of the Asian Americans, en ligne sur le site du Pew Forum on Religion and Public life: http://projects.pewforum.org/2012/07/18/religious-affiliation-of-asian-americans-2/asianamericans_affiliation-9-2/ (consulté le 11 mars 2013).

SGI Membership, en ligne sur le site de Soka Gakkai International: <http://www.sgi.org/about-us/sgi-facts/sgi-membership.html> (consulté le 7 mai 2013).

Shûkyo nenkan Heisei 22 toshihan, en ligne sur le site de l'Agence pour les affaires culturelles (Bunkachô): <http://www.bunka.go.jp/shukyouhoujin/nenkan/index.html> (consulté le 4 mai 2013).

Tibet, extrait du *Dictionnaire mondial des littératures*, en ligne sur le site de l'Encyclopédie Larousse: <http://www.larousse.fr/encyclopedie/litterature/Tibet/177428> (consulté le 17 avril 2013).

Tibetan refugees in India, en ligne sur le site du SAHRDC: <http://www.hrdc.net/sahrdc/hrfeatures/HRF183.htm> (consulté le 12 mars 2013).

Sites internet

Site du temple Komyo In, en ligne: <http://komyoin.free.fr/komyo-site/>

Site du centre Yô e an, en ligne: <http://www.yoean.be/>

Site de l'IEB, en ligne: <http://www.bouddhisme-universite.org/>

Notes de cours

CORNU Philippe, *Introduction au bouddhisme*, Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, faculté de théologie, février-mai 2013, notes de cours.

TONGU Masaru, *Nihonjin no shûkyo*, Osaka, Osaka University, CJLC, septembre-décembre 2010, notes de cours.