

Qu'est-ce que le zen ? La reformulation du zen à l'attention de l'Occident.

Par Michelle Spuler*

Traduit de l'anglais par Lionel Obadia

Les développements du bouddhisme zen en Occident ont entraîné un habituel processus d'acculturation. Le zen a ainsi été refaçonné et reformulé avec succès pour mieux cadrer à la culture occidentale. Les pratiquants occidentaux du zen ont à présent le choix le pratiquer de nombreuses manières, qui vont de la forme de pratique la plus traditionnelle jusqu'à un contexte séculier ou psychothérapeutique ; et les pratiques effectuées dans le contexte du zen comprennent maintenant des innovations telles que des *sesshin* menés dans le désert et du soutien psychothérapeutique. Au regard de ces changements, on pourrait ainsi envisager l'adjonction d'un nouveau *koan*, au programme des *koan* du zen Rinzai : " qu'est-ce que le zen ? ". Dans cet article, j'exposerai en détail quelques-unes parmi les différentes formes du zen qui existent maintenant en Occident, et j'examinerai la manière dont celles-ci sont encore légitimées comme étant des formes de bouddhisme zen.

I. Introduction

Au cours de ces cent dernières années, le bouddhisme zen a été pratiqué dans le monde occidental par un nombre croissant de personnes. Au fur et à mesure que le zen s'est développé dans les pays de l'Ouest tels que les Etats-Unis, le Canada, le Royaume-Uni, l'Australie, la Nouvelle Zélande, l'Afrique du Sud, et dans beaucoup d'autres pays d'Europe de l'Est et de l'Ouest, il est passé par un processus d'acculturation, ce qui est le propre des religions lorsqu'elles s'adaptent à un nouveau contexte culturel. Les changements qui en découlent s'étendent des altérations constatées dans la structure des retraites religieuses, jusqu'à des transformations dans la nature même du rapport de type étudiant – instructeur qui caractérise la transmission religieuse dans le bouddhisme.

Cependant, beaucoup d'éléments traditionnels continuent de subsister. Par exemple, le zen est réputé pour une pratique de méditation appelée " pratique de *koan* ", laquelle suppose, pour les pratiquants de l'école du Rinzai, de méditer sur des questions paradoxales telles que " quel est le son d'une seule main ? " ¹ ou " quel était votre visage avant votre naissance ? " Ceux-ci sont encore pratiqués en Occident, bien que de nouveaux *koan* leurs soient également adjoints. Au regard des adaptations que le zen a connues depuis qu'il est pratiqué en Occident, on pourrait suggérer l'addition d'un nouveau *koan* au parcours des *koan* : " Qu'est-ce que le zen ? " Qu'est-ce qui peut et ne peut pas être changé pour que le bouddhisme zen soit encore du bouddhisme zen ? Cet article interroge les modalités de reconnaissance et de définition d'un zen authentique, sur la base d'études de cas provenant d'un ensemble diversifié de groupes occidentaux pratiquant des formes de zen japonais.

II. Le zen japonais traditionnel

Le zen est difficile à définir en termes historiques. De nombreux pratiquants occidentaux supposent que les formes du bouddhisme zen qui proviennent de Chine, de Corée ou du Japon, et qui sont maintenant communément pratiquées dans quantité de pays occidentaux, peuvent être considérées, en toute sécurité, comme un zen " authentique ". Néanmoins, adopter une telle position revient à oublier – d'une manière bien commode – le fait que depuis sa naissance, il y a 2500 ans, le bouddhisme a connu un même processus d'acculturation au cours des périodes qui l'ont mené de l'Inde à la Chine, et par la suite, de la Chine vers la Corée et le Japon. Tout comme le zen se trouve maintenant refaçonné, il a été transformé pour s'adapter aux publics chinois, coréen et japonais.

Il est tout autant difficile de définir le zen japonais. Le zen dont l'Occident a hérité du Japon n'est même pas une forme particulièrement " traditionnelle " du zen japonais. Selon Tworokov, nombreux parmi les maîtres japonais qui ont importé le zen en Amérique avaient contesté et transformé le système du zen tel qu'on le connaissait au Japon (Tworokov, 1989 : 4). Finney suggère de même que les célèbres instructeurs du zen japonais

¹ Ce *koan* est un des tous premiers transmis dans le parcours des *koan*, qui comprend cinq niveaux dans la branche Japonaise Rinzai. Il est attribué au maître japonais Hakuin Ekaku (1685-1768) (Note du traducteur – communication personnelle d'Eric Rommeluère).

qui ont apporté leurs enseignements à l'Occident, tels Yasutani Haku un Roshi², Roshi Soyen Shaku, Dr Daisetsu Teitaro Suzuki et Nyogen Senzaki, l'ont fait pour répondre au déclin du bouddhisme zen au Japon (Finney, 1991: 387). Ces Maîtres de zen affirmaient que le zen, au Japon, s'était par trop centré sur les cérémonies exécutées par les prêtres, et avait perdu son véritable objectif, à savoir faire atteindre l'illumination.

Le Sanbo Kyodan illustre particulièrement bien ce phénomène historique. Le Sanbo Kyodan est une organisation zen bouddhiste japonaise qui a été fondée à partir des enseignements de Roshi Harada Dai'un Sogaku (1871-1961). Selon Tworokov, Harada a été vu, à son époque, comme un révolutionnaire, dans le sens où il s'est détaché de son héritage Sôtô, au profit de techniques de méditation empruntant à la fois au zen Sôtô et Rinzaï (les deux principales écoles du zen au Japon) ; il traitait les moines et les pratiquants laïcs sur un pied d'égalité au lieu d'entretenir des rapports privilégiés avec l'ordre monastique, et s'est éloigné de la méthode d'enseignement traditionnelle du zen Sôtô qui consistait à laisser les moines novices dépourvus d'instructions orales, en développant, à l'inverse, des discours d'introduction [à la doctrine](Tworokov, 1989 : 13). En 1954, le successeur d'Harada, Roshi Yasutani Haku'un Ryoko (1885-1973), prit ses distances avec la lignée Sôtô dans laquelle il avait été ordonné et fonda une nouvelle organisation, le Sanbo Kyodan, s'inspirant des enseignements d'Harada. Le Sanbo Kyodan est considéré un courant laïc et indépendant du zen Sôtô, qui incorpore dans sa pratique des aspects du zen Rinzaï.

Yasutani est à l'origine de la diffusion globale du Sanbo Kyodan ; une orientation poursuivie par son successeur, Roshi Yamada Koun zenshin (1907-1989), qui a accédé à la direction du Sanbo Kyodan en 1973. Selon un de ses successeurs, Yamada a persévéré dans la voie d'une différenciation du Sanbo Kyodan d'avec la majorité des organisations zen japonaises en gommant les distinctions entre moines et pratiquants laïcs. ; en soulignant la dimension sociale de l'existence humaine, discutant souvent de questions politiques, sociales et économiques ; et en s'efforçant de briser les barrières sectaires traditionnelles qui séparaient les bouddhistes et les chrétiens (Habito, 1990 : 234-235). A la fin de la vie de Yamada, près d'un quart des participants à ses *sesshin* étaient chrétiens (Sharf, 1995 : 439). Les maîtres zen du Sanbo Kyodan ne sont pas nécessairement bouddhistes, et comptent dans leurs rangs des enseignants catholiques, des prêtres ordonnés et des religieuses, ainsi que des jésuites. Le Sanbo Kyodan et sa ramification, le *Diamond Sangha*, sont souvent salués pour l'accent mis par eux sur les valeurs occidentales telles que l'œcuménisme ou l'orientation laïque [donnée à la vie religieuse]. Bien que ces caractéristiques aient été mises en valeur en Occident, ces principes, qui ont bel et bien été appliqués, ne sont pas uniquement des développements occidentaux, pas plus qu'ils ne proviennent du zen japonais " traditionnel ".

Les chances de trouver dans le zen japonais traditionnel les moyens de l'évaluer, comme un baromètre à partir duquel se mesure la légitimité ou l'illégitimité des groupes zen en Occident, sont au moins aussi élevées que celles de découvrir ce qu'est le son d'une seule main, à moins qu'on ne soit soi-même un pratiquant du zen, auquel cas le fait que l'on puisse résoudre ce *koan* sera la preuve même que la tradition pratiquée est un zen authentique. Ceci nous donne une indication sur la manière dont ce problème peut être surmonté : par l'usage d'une définition fonctionnelle du zen.

III. L'essence du zen

A. Le concept de zen

Le concept de zen, comme possédant une essence ou un noyau fondamental, qui serait différemment exprimé selon les différentes cultures qui l'ont adopté, est communément admis par ses pratiquants. Il est généralement admis que le bouddhisme peut – et doit – être adapté pour convenir à de nouvelles cultures. On trouve des précédents de ce phénomène lors de l'adaptation du bouddhisme à des pays tel que la Chine, le Japon, la Corée, le Tibet et Sri Lanka. Les pratiquants, tout comme les érudits, admettent que lorsque le bouddhisme pénètre une nouvelle culture (ou entre dans une nouvelle ère), il perd une partie des formes culturelles désormais désuètes de la culture précédente, et ce qui reste des enseignements, le noyau du bouddhisme, est assimilé par la nouvelle culture à travers les formes culturelles indigènes. Par ce processus, les concrétions culturelles peuvent être ajoutées ou retranchées afin que le bouddhisme s'adapte à la culture dans laquelle il se trouve, tout en maintenant le noyau ou l'essence de ses enseignements. Comme le bouddhisme parvient dans des pays occidentaux différents, il s'ensuit donc que l'on accepte que le bouddhisme s'adapte aux valeurs de ces nouvelles cultures.

Des exemples de cette croyance se retrouvent dans les enseignements de nombreux maîtres zen occidentaux. Un membre de l'Association zen Internationale, fondée par Taisen Deshimaru, a écrit : " Tous les grands maîtres jusqu'au maître Deshimaru pensaient qu'il était sage d'instaurer leurs propres règles, de trouver leur inspiration dans ceux [les maîtres, leurs enseignements] du passé mais en les restituant dans le temps et le pays où ils ont vécu avec le souci constant de leur insuffler un esprit nouveau et créatif " (Triet, 2000). Le Vénérable Thich Nhat Hanh, un célèbre maître zen dans la tradition chinoise, écrit : " Les formes du bouddhisme doivent

² Le terme " roshi " désigne le titre honorifique qui sert à désigner un maître zen officiel, qui n'est pas nécessairement un moine (n.d.t).

changer pour que l'essence du bouddhisme reste inchangée. Cette essence consiste en des principes vivants qui ne supportent aucune formulation spécifique. ” (cité par Batchelor, 1994 : 274)

Si le zen peut être défini en termes de ce qu'il fait et de comment il le fait, les formes contemporaines du zen peuvent théoriquement servir de “ test ” pour réfuter cette formulation d'authenticité. Comme le note Harris, cette méthode a été récemment utilisée par deux universitaires affiliés au Sôtô-zen qui ont pris sur eux-mêmes de définir une règle de mesure de l'authenticité du bouddhisme. Les critères qu'ils ont déterminés reposaient sur l'adhésion à la doctrine de la production conditionnée³, et sur cette base, ils en ont conclu que le zen n'était pas un bouddhisme (Harris, 1995). Mais comment définir les caractéristiques de base ou l'essence du zen, fondamentale(s) pour sa pratique ? L'objectif du bouddhisme zen, de toutes traditions et de toutes lignées, est d'atteindre l'illumination. Cependant, le zen diffère des autres écoles bouddhistes sur la manière de l'atteindre. La nature essentielle de zen est souvent résumée comme :

1. une transmission spéciale, hors des écritures sacrées
2. l'indépendance de son contenu par rapport aux mots et aux lettres
3. une connexion directe avec le cœur humain
4. voir dans sa propre nature et réaliser l'état de bouddhité.

Toutefois, il est évidemment un peu difficile de traduire ces principes dans une échelle de mesure à partir de laquelle on pourrait évaluer les pratiques et les croyances du zen contemporain. La légitimité de cette définition est aussi problématique : cette description est souvent citée mais ne réfère à aucune source originale (on la retrouve, par exemple chez Batchelor, 1994 : 212 ; Schuhmacher et Werner, 1994 : 442 ; et Wilson Ross, 1960 : 5).

B. Zazen

A un niveau plus concret, le zen estime être différent des autres écoles bouddhistes par l'accent particulier qu'il met sur la méditation assise, dénommée *zazen*. La légende veut qu'à la différence de ses contemporains, Bodhidharma ait diminué l'accent auparavant mis sur le rite sacerdotal et l'interminable chant des *sutras* ou d'autres textes bouddhistes. Alors que les autres écoles bouddhistes contrebalancent souvent la méditation avec d'autres pratiques religieuses telles que l'analyse intellectuelle de la doctrine ou des actes de dévotion, le zen considère ces pratiques inutiles dans la réalisation de l'illumination. La partie centrale du zen est le *zazen*, ou méditation assise, considérée comme une façon pratique d'établir les conditions de l'illumination. Toutefois, bien que la plupart des groupes zen d'Occident s'appuient sur cette pratique, un certain nombre d'adaptations se donnent actuellement à voir.

Par exemple, Roshi Bernard Glassman demande à ses étudiants de combiner travail et pratique religieuse dans la boulangerie de son centre situé à New York, afin de leur ôter de l'esprit les notions classiques de la formation au zen (Tworkov, 1989 : 119). Selon Glassman, assurer le fonctionnement de la boulangerie est un entraînement zen et s'avère au moins aussi important que la méditation assise traditionnelle, bien que ses étudiants ne soient pas toujours d'accord avec cette idée. Glassman maintient qu'il tente d'enlever à ces derniers tout attachement à la spécificité de l'entraînement zen, et de prouver que n'importe quelle activité effectuée en n'importe quel endroit peut être une pratique zen. Alors que beaucoup d'étudiants pensent que l'action sociale est une tâche peu appropriée pour les adeptes du zen, Glassman ne voit pas de contradiction majeure dans le fait de faire marcher une entreprise compétitive qui inscrit le centre zen de New York dans le corps même de la structure du capitalisme américain (Tworkov, 1989 : 115-125).

C. Retraites

Un élément central de la pratique du zen traditionnel est la retraite méditative connue sous le nom de *sesshin*. Elle dure habituellement cinq à dix jours et comprend jusqu'à dix heures de méditation assise par jour. Les *sesshin* sont fortement structurés : presque chaque acte, de l'exercice méditatif jusqu'au repas, est ritualisé. De strictes indications y sont suivies, et plus particulièrement les trois règles essentielles du *sesshin* : ne pas parler ou chuchoter, ne pas regarder alentour, ne pas saluer les gens ni bouger. Cependant, une large palette de nouveaux *sesshin* différemment structurés apparaît en Occident.

Parmi ces nouveaux types de *sesshin* figurent les *Bearing Witness Retreats* dirigés à Auschwitz par Glassman pour le *Zen Peacemaker Order*, co-fondé par Glassman lui-même et son épouse Sensei Sandra Jishu Holmes. Les *Bearing Witness Retreats* ont réuni des rabbins, des moines et nonnes catholiques, des prêtres bouddhistes ainsi que des laïcs soufis, musulmans, juifs, chrétiens et bouddhistes. La structure traditionnelle, qui comprend de longues heures de méditation et des règles telles que le silence, a été changée : les pratiquants se réunissent par exemple le soir pour “ partager leur fardeau personnel de souffrance ” (Meyer : 1999 : 52-54).

³ En sanscrit : *pratityasamutpada*, principe théorique du bouddhisme selon lequel l'Homme est assujéti à une souffrance existentielle en vertu de causes (*nidana*) agissant les unes sur les autres et dont la conjonction simultanée est à la fois source de production et produit final de la condition terrestre (*samsara*) n.d.t.

Une autre transformation constatée dans ces retraites, par rapport aux retraites “ traditionnelles ”, est l’intégration de personnes de diverses origines religieuses, et l’intégration d’activités telles que des séances de prières pour les juifs, catholiques, musulmans et bouddhistes, des méditations silencieuses et la récitation psalmodiée des noms des morts (Meyer : 1999 : 52-54). Alors que la participation de pratiquants d’autres religions (comme ce fut le cas au Japon dans le Sanbo Kyodan, évoqué ci avant), est désormais chose habituelle dans de nombreuses écoles du zen, l’incorporation de ce type de rite l’est nettement moins.

Les groupes zen occidentaux affiliés au *Diamond Sangha* ont également conçu de nouveaux *sesshin*. Le *Diamond Sangha* a été fondé par Roshi Robert Aitken, qui a été confirmé comme maître zen par Roshi Yamada, en 1959, alors que ce dernier était à la tête du Sanbo Kyodan. En 1983, Yamada a gratifié Aitken d’une qualification supplémentaire, celle de *Shoshike* (“ enseignant correctement qualifié ”), grâce auquel Aitken a l’autorisation d’enseigner indépendamment de la lignée Sanbo Kyodan, s’il le désire. Si peu d’enseignants du Sanbo Kyodan ont profité de ce droit, Aitken l’a fait. Le *Diamond Sangha* s’est séparé du Sanbo Kyodan et est devenu une lignée indépendante dirigée par Aitken lui-même et dont le siège se trouve à Hawaï. En 2000, dix-neuf groupes lui étaient formellement affiliés et au moins six autres groupes maintenaient avec elle des liens informels. Dix groupes parmi ceux entretenant des liens formels étaient situés aux Etats-Unis, cinq en Australie, et un dans chacun des pays suivants : Argentine, Allemagne, Nouvelle Zélande et Suisse.

Des *Desert Sesshin* ont été effectués par de nombreux groupes du *Diamond Sangha*, à commencer par le *Ring of Bone Zendo* (Californie, Etats-Unis). Le *sesshin* “ de désert ”, ou “ de randonnée ” consiste d’habitude en plusieurs heures de randonnée par jour, d’un lieu de campement à un autre, et la marche a remplacé la part de temps normalement allouée à la méditation assise. Ces *sesshin* diffèrent également des *sesshin* japonais “ traditionnels ” par la diminution du temps consacré à la méditation assise dans ce qu’elle a de plus formel, et par la nature différente des interactions entre les adeptes : il est plus souvent permis de parler, et parfois, se tiennent des discussions de groupe. Des *sesshin* pour femmes, comme ceux dirigés par un autre groupe affilié au *Diamond Sangha*, le *Zen Centre* de Sydney (Australie), comprend des activités et des formes de discussions encore différentes. L’enseignante du *Zen Centre* de Sydney, Roshi Subhana Barzaghi, expose les modalités de structuration de ces *sesshin* :

“ Dès le début, nous avons voulu introduire de nouveaux éléments, par exemple, une tranche de deux heures d’échanges dans l’après-midi des retraites. Nous avons commencé à parler de nos expériences et introduit la conversation comme une pratique, ce qui est très différent de la forme classique. En outre, les échanges se sont multipliés durant ces deux heures, que j’étais la plupart du temps invitée à diriger. Nous avons commencé à incorporer d’autres éléments dans cette plage horaire, à travailler l’argile, à faire de l’art de temps en temps et bien d’autres choses. En tant que thérapeute, j’apprécie les processus créatifs en ce qu’ils sont des moyens d’exprimer la vérité et d’explorer la vie intérieure, ils ont ainsi trouvé en partie leur prolongement dans les retraites pour femmes ” (cité par Allen, 1996 : 13)

D. La relation étudiant - enseignant

Le rapport d’étudiant à enseignant est considéré comme le principe de base des écoles zen, qui utilisent la pratique des *koan*, comme le *Diamond Sangha*. La progression des étudiants fait l’objet d’un contrôle rigoureux, lors du *dokusan*, une rencontre privée entre l’étudiant et l’enseignant qui se déroule régulièrement. Au cours d’une retraite, il peut y avoir jusqu’à trois *dokusan* par jour. Néanmoins, en raison du manque de maîtres zen en Occident, beaucoup de pratiquants n’ont pas un accès régulier aux instructeurs dont ils ont besoin.

Le *Maitai Zendo* de Nelson, en Nouvelle-Zélande, est un exemple de ces groupes zen occidentaux qui fournit des moyens alternatifs pour accéder aux maîtres zen, tout en maintenant les caractéristiques fondamentales de l’interaction [entre enseignant et étudiants]. La fondatrice du *Maitai Zendo*, Sensei Mary Jaksch, est une enseignante auxiliaire dans le *Diamond Sangha* (comme le montre son titre honorifique : Sensei). Une des premières innovations de Jaksch a été de mettre sur pieds un programme d’entraînement au zen à distance :

“ Le *Zen Distance Training* (ZDT) est offert aux étudiants qui aimeraient approfondir leur pratique spirituelle en intégrant un programme d’études qui inclut un contact permanent et régulier avec un enseignant du zen. Ce programme est surtout conçu pour ceux qui, par la distance ou pour des raisons circonstancielles, ne peuvent travailler avec un maître zen. ” (Maitai Zendo, s.d.)

Les pratiquants qui entreprennent cet entraînement à distance reçoivent un courrier mensuel de suggestions d’articles sur le zen et de conseils pratiques, ainsi qu’un programme de lectures. Il est cependant attendu des étudiants qu’ils assistent à au moins une des retraites menées par l’enseignant, Mary Jaksch, afin de permettre que se tissent des contacts plus personnels. Jaksch justifie ainsi cette méthode d’enseignement alternative comme n’étant pas si éloignée de la rencontre “ traditionnelle ” en face à face. Une solution au problème du manque de contacts avec les enseignants, que connaissent la plupart des pratiquants, a été trouvée avec l’introduction d’un *dokusan* par téléphone ou par courrier électronique, utilisé par certains maîtres tandis que certains enseignants maintiennent qu’une rencontre directe est vitale et refusent d’employer ces modes de communication alternatifs.

Si la relation entre étudiant et enseignant se transforme avec l'avancée technologique, tant et si bien qu'elle peut être créée à distance, des adaptations se donnent à voir dans la nature même de cette relation. Les maîtres zen tendent à adopter le rôle traditionnel de guide spirituel et souvent, à assumer le rôle supplémentaire de conseiller personnel, en particulier parce qu'un grand nombre d'enseignants occidentaux sont des psychothérapeutes professionnels. On ne possède pas d'indications précises sur la manière dont ce nouveau rôle devrait être assumé, car il est le fruit de développements récents.

Le maître zen Roshi Richard Baker offre un exemple caractéristique des problèmes que ce nouveau rôle peut engendrer. De son statut traditionnel de maître zen, qui ne s'intéresse pas aux histoires personnelles, Baker a dérivé vers plus d'implication dans la prise de décisions personnelles et privées de ses adeptes, ce qui a été un facteur déclenchant dans le scandale qui lui a valu sa démission du poste d'abbé (*Abbot*) du Zen Centre de San Francisco (Tworkov, 1989: 201-252). Mais des problèmes de cet ordre n'ont pas d'effets dissuasifs sur les étudiants et Baker est désormais le guide spirituel du *Dharma Sangha* qui dispose de centres à Creystone (Colorado, États-Unis) et dans la Forêt Noire, en Allemagne.

Roshi John Tarrant, le dirigeant du *Diamond Sangha* de Californie, représente un autre cas exemplaire. Tarrant est un psychothérapeute professionnel qui a intégré les principes psychothérapeutiques à son enseignement spirituel. Pourtant, cette orientation s'éloigne de celle privilégiée par d'autres groupes affiliés *Diamond Sangha*, et ce fut là une des raisons pour lesquelles le *Diamond Sangha* de Californie a récemment pris la décision de se constituer comme une lignée indépendante. Sur ce point, Tarrant écrit :

“ Nous sommes très concernés par l'indigénisation du zen (*making Zen native*), par le fait de le rendre accessible aux communautés artistique, médicale, professionnelle, en y incorporant des méthodes de méditation connues dans d'autres traditions, telles que l'attention pour les états intérieurs (*mindfulness of the interior states*), en rendant disponible le travail des *koan* par des séminaires, et en reliant ce travail des *koan* à la vie de l'étudiant. Nous mettons également l'accent sur la valeur essentielle de l'expérience de l'illumination. Quelques-uns des maîtres de Robert Aitken trouvent difficile de travailler avec nos étudiants. Les enseignants préfèrent maintenir le processus psychologique de la vie ordinaire hors de la pratique des *koan*. Nous estimons qu'il est crucial de l'y intégrer ” (Tarrant, 1999/2000).

IV. La tradition bouddhiste

Une des caractéristiques centrales du bouddhisme zen serait son appartenance à la tradition bouddhiste. Les choses sont toutefois en train de changer dans certains centres zen en Occident. Pour citer un cas extrême, Toni Packer, une héritière spirituelle de Philip Kapleau, a abandonné la pratique de rituels qu'elle estimait ouvertement bouddhistes. Par exemple, lorsque les pratiquants de la tradition transmise par Kapleau deviennent officiellement bouddhistes, cela signifie pour eux de revêtir un *rakusu*, une étoffe rectangulaire qui est portée au moyen d'une corde nouée autour du cou. Selon Packer, le *rakusu* créait une hiérarchie et des divisions susceptibles d'entraîner égoïsme et fierté, et elle a cessé de le porter. Elle s'est interrogée sur l'exécution de rituels tels que la prosternation et le fait de brûler de l'encens, et en a conclu que son implication dans de tels actes poussait d'autres personnes à le faire, en vertu de sa position d'enseignante. Elle a finalement ôté le terme “ zen ” du nom de son centre, le *Springwater Centre*, invoquant l'idée que les gens associaient le zen au bouddhisme et au Japon (Friedman, 1987: 50-52, 62). L'extrait suivant, tiré d'une séance de questions – réponses lors de la conférence *Buddhism in America* (1997) est, de ce point de vue, particulièrement éclairant. Répondant à la question de l'apparent abandon des concepts bouddhistes de transmission et de lignée, Packer déclarait :

“ La vérité elle-même n'a besoin d'aucune lignée, elle est là, sans passé ni futur. La transmission a lieu quand deux personnes ou groupes de personnes partagent complètement les mêmes vues. Je ne parle pas de partager les mêmes opinions et traditions, mais d'être libre du conditionnement de ces opinions et traditions, au moment de voir la vérité. Je me souviens bien de ces *koan* qui traitent de “ la préservation de la maison et de la porte ” – la maison et la porte ne référant pas seulement au temple mais à la tradition dans sa globalité. L'enseignant zen en herbe qui s'adonne aux *koan* doit apprendre non seulement à exprimer et à défendre la “ non-dualité ” devant son propre professeur, mais également à accepter la responsabilité de préserver et de perpétuer la maison et la porte de sa lignée. Cela ne m'intéresse pas. Je souhaite que *Springwater* fleurisse selon ses propres voies spontanées et imprévisibles, et ne devienne pas le lieu de la transmission d'enseignements traditionnels. Mais si cela doit arriver, qu'il en soit ainsi. ” (Packer, 2000)

Cette capacité à séparer le bouddhisme du bouddhisme zen n'est pas un développement proprement occidental. Yamada, l'ancien dirigeant du Sanbo Kyodan, a avancé l'idée que des personnes de différentes confessions religieuses pouvaient avoir une même expérience du *zazen* :

“ Les théories et philosophies de toutes les sectes⁴ sont le revêtement qui couvre le noyau. . . . Et le noyau, cette expérience, n'est paré d'aucune pensée ni philosophie. C'est plus simplement un fait, un fait d'expérience, de la même manière que le goût du thé est un fait. Une tasse de thé n'a pas de pensée, d'idée, de philosophie. Le goût est le même pour les bouddhistes et pour les chrétiens. Il n'y a aucune différence. ” (Yamada Koun, 1975)

Sur cette base philosophique, le pas à franchir pour séparer cette expérience du bouddhisme n'est pas immense. Mais, encore une fois, il ne s'agit pas là d'un tout nouveau développement. Sharf souligne que l'accent mis par le Sanbo Kyodan sur le *zazen* comme une technique qui se situerait au-delà des cultures s'est manifesté dans le zen japonais dès les années 1870, après que le Japon moderne fut exposé à l'influence occidentale :

“ Dans le cas du zen, de telles réformes ont été légitimées par une rhétorique qui distinguait nettement entre “ le but ” ou “ l'essence ” du bouddhisme – l'expérience de *kensho* ou de *satori* – et divers “ moyens habiles ” qui mènent de la voie au but. En suivant une logique partiellement empruntée à l'Occident, cette “ essence ” a été présentée comme une expérience religieuse transculturelle et transhistorique, logiquement distincte des “ pièges institutionnels ” et des “ accrétiens culturelles ” qui ont voilé cette essence. Une telle logique a permis à des groupes tels que le Sanbo Kyodan de rejeter le “ piège ” de la dévotion et de l'ordination monastique, dans le but de se recentrer sur la seule expérience de transformation personnelle. ” (Sharf, 1995 : 434-435)

Selon Batchelor, cette conception est encore plus ancienne puisque l'auteur signale qu'au cours de la dynastie chinoise des Song (du 10^{ème} au 13^{ème} siècle) et durant la période Kamakura au Japon (1185-1333), existait déjà une tendance à isoler le zen comme expérience autonome. Le zen a donc été dissocié de la philosophie et de la doctrine bouddhique et s'est trouvé simplifié à la seule technique du *zazen*, qui correspondait à la demande populaire de l'époque (Batchelor, 1994 : 212-213). De toute évidence, une demande similaire est maintenant exprimée en Occident, et le zen se transforme de nouveau pour y répondre.

V. La transmission des maîtres

Avec l'altération des pratiques essentielles telles que le *zazen* et le *sesshin*, le maintien des formes traditionnelles n'est plus nécessairement un support de la légitimation pour les groupes zen qui recourent à de telles formes. Mais le maintien des lignées traditionnelles peut se révéler utile. Selon la légende, le Bouddha a établi les fondations du bouddhisme zen lors d'un discours durant lequel il ne s'exprimait pas, mais tenait une fleur entre ses mains. Un seul des étudiants du Bouddha, Mahakashyapa, aurait compris le message et eu une expérience d'illumination. Mahakashyapa est devenu le premier patriarche indien de la lignée du bouddhisme zen. Les maîtres zen contemporains sont censés appartenir à une lignée ininterrompue qui les relie au Bouddha lui-même. Cette ligne intacte de transmission est la preuve que les références des maîtres zen sont justifiées. Par exemple, Glassman a reçu la transmission de Roshi Hakuyu Taizan Maezumi, et Mary Jaksch a été autorisée à enseigner par Roshi Ross Bolleter, un maître zen australien qui, à son tour, l'avait reçue en tant que maître de l'école *Diamond Sangha* de Roshi Robert Aitken.

Toutefois, la prétention des maîtres à retracer leur lignée en la faisant remonter jusqu'au Bouddha manque quelque peu d'évidence factuelle. Certains enseignants du zen, de renommée internationale et qui bénéficient d'une large audience en Occident, n'ont, de plus, jamais reçu d'autorisation formelle de la part de leurs enseignants japonais. Il a par exemple été permis à Philip Kapleau d'enseigner au titre d'assistant dans la lignée du Sanbo Kyodan, mais Kapleau a quitté cette même lignée et s'en est émancipé avant même que la transmission ne soit accomplie dans sa totalité. Kapleau a alors fondé le *Rochester Zen Centre* et a lui-même accordé cette autorisation à pas moins de sept de ses disciples. Certains d'entre eux reproduisent d'ailleurs ce modèle. Toni Packer est ainsi devenue indépendante avant d'être pleinement investie de son statut d'enseignante, tout comme Richard Clarke. Kapleau affirme que Clarke ne possède aucune base qui puisse lui faire prétendre à une quelconque transmission – donnée par Kapleau lui-même – ni à un hypothétique lien avec l'organisation de ce dernier (Ciolek, 2000).

Certains groupes bouddhistes zen n'adhèrent plus à ce système. C'est notamment le cas du *Princeton Area Zen Group* fondé en 1991 dans le New Jersey (Etats-Unis) et qui décrit son système de transmission comme suit :

“ [le *Princeton Area Zen Group*] met l'accent sur les éléments traditionnels de la pratique du zen, comme la méditation assise, des discussions sur la doctrine (*Dharma talks*), des entretiens privés et les retraites, mais dans le cadre de la culture occidentale, en insistant sur les règles qui sont discutées et exécutées de manière communautaire. A la fin de ce programme, l'enseignant présente à l'étudiant un *Certificate of Completion* qui comprend l'ensemble des travaux achevés, leur date d'achèvement, ainsi que les noms des étudiants et des enseignants. Ce n'est pas un document de “ transmission ”. Il permet plutôt au pratiquant du zen de présenter des références pour un futur statut d'enseignant. Nous estimons que renoncer à toute forme de “ transmission religieuse ” protège les étudiants de toute affectation autoritaire et permet d'empêcher les enseignants du zen de céder à une autre illusion de permanence ” (“ Princeton Area Zen Group: Curriculum ”, 2000).

⁴ Le terme “ sectes ” doit ici être entendu dans l'acception des Etudes Bouddhiques, c'est-à-dire comme autant de “ branches ” du bouddhisme. D'usage très ancien dans l'orientalisme et la bouddhologie, il ne réfère en rien aux “ nouvelles sectes ” qui sont au centre des débats actuels sur la liberté religieuse et la démocratie. N-d-t.

A la lumière de ces informations, le recours à la lignée comme preuve d'authenticité s'avère problématique.

VI. L'importance de l'authenticité

Nul point de départ à partir duquel on peut évaluer l'authenticité du zen n'ayant été finalement retenu, une autre question, sans doute plus constructive, peut être posée : comment le zen est-il évalué et par qui ? Dans cette perspective, la question de l'authenticité paraît pour le moins controversée.

Si des altérations dans la pratique du zen paraissent évidentes aux yeux des observateurs extérieurs, elles ne représentent nullement un problème pour les pratiquants. Saito note que le processus adaptatif comprend de nombreuses transformations dans la compréhension du sens profond de l'enseignement, et que ces changements sont habituellement de faible ampleur et à peine perceptibles lorsqu'ils sont examinés séparément. Les études de Bartlett révèlent que les individus n'ont généralement pas conscience des changements qu'ils ont eux-mêmes suscités. Si les gens pensent reproduire soigneusement les schémas d'une tradition, un observateur extérieur constate, quant à lui, que des changements ont bien lieu (Saito, 1994 : 63-64). De même, Shils a montré que les changements associés à la transmission d'une religion ne sont pas considérés comme tels, et sont souvent si subtils qu'ils ne sont pas significativement perçus par les pratiquants (cité par Mellor, 1989 : 76). Selon Williams, Cox et Jaffee, l'observateur extérieur peut voir une innovation là où l'initié voit de la continuité, et vice versa, ce qui rend particulièrement difficile de définir ce qui relève ou pas de l'innovation (Williams, Cox et Jaffee, 1992 : 3-4).

Bien que la question de l'authenticité puisse ne pas être un problème conscient pour les pratiquants, les universitaires peuvent, quant à eux, retracer les changements observés dans la manière dont les premiers décident des modalités de légitimation de leur pratique. L'étude menée par Waterhouse sur le bouddhisme à Bath permet d'identifier quatre catégories distinctes dans les sources d'autorité : celles des textes, des lignées, des enseignants, de l'expérience personnelle. Elle révèle en outre que les individus insérés dans des groupes s'accordent sur une position de compromis sur les formes d'autorité qu'ils acceptent en première instance (Waterhouse, 1997 : 219). Dans le zen japonais "traditionnel", l'importance accordée à l'expérience personnelle a été réduite, mais Waterhouse a découvert que la plupart des pratiquants maintiennent l'expérience personnelle et l'autorité traditionnelle dans un rapport de tension créatrice (Waterhouse, 1997: 239).

VII. Conclusion

La question de l'authenticité est d'un intérêt central pour les universitaires qui étudient le processus d'acculturation [du bouddhisme en Occident]. L'examen des différents niveaux d'acculturation dans les différentes traditions bouddhistes amène à s'intéresser à la nature même de ces traditions. Certaines écoles bouddhistes ont connu des adaptations majeures pour s'accommoder de la culture occidentale, d'autres pas. Les "sectes" tibétaines entretiennent des liens très forts avec leur pays d'origine, et le maintien des pratiques traditionnelles est vu comme un moyen de perpétuer la culture tibétaine. Lorsque Tarthang Tulku a commencé à enseigner en Amérique il avait deux objectifs : préserver son héritage bouddhiste et l'adapter au contexte américain (Browning, 1985 : 8). A l'inverse, de nombreux groupes zen occidentaux entretiennent des liens plus lâches avec leurs centres "parents" en Asie. Le *Diamond Sangha* a été fondé en Occident par un Occidental, et met par conséquent moins l'accent sur ses racines japonaises.

Les différents accents mis sur l'"authenticité", et les différentes interprétations de la manière de l'évaluer donnent un aperçu du processus d'acculturation du bouddhisme en Occident, par l'élucidation de questions liées à l'importance des textes sacrés, au rôle des enseignants, aux relations entre la culture "parente" et la localisation des centres sacrés. Une meilleure compréhension de ce processus d'acculturation passera sans doute par de plus amples recherches sur les modalités de légitimation des changements dans les groupes bouddhistes occidentaux.

Bibliographie

- ALLEN, B.,
1996 "An Interview with Subhana Barzaghi", *Blind Donkey: Journal of the Diamond Sangha*, 16, 1, pp. 4-7, 10-14.
- BATCHELOR, STEPHEN.,
1994 *The Awakening of the West: The Encounter of Buddhism and Western Culture: 543 BCE - 1992*, London, Aquarian.
- BROWNING, JAMES CLYDE.,
1986 "Tarthang Tulku and the Quest for an American Buddhism." Ph.D. diss., Baylor University.
- CIOLEK, T. MATHEW.,
2000 "Harada-Yasutani School of Zen Buddhism" 28 February,
<http://www.ciolek.com/WWWVLPages/zenPages/HaradaYasutani.html>
- FRIEDMAN, LENORE.,

- 1987 *Meetings with Remarkable Women : Buddhist Teachers in America*, Boston and London, Shambhala.
- FINNEY, HENRY C.;
- 1991 "American Zen's 'Japan Connection': A Critical Case Study of Zen Buddhism's Diffusion to the West", *Sociological Analysis*, 52, 4, pp. 379-396.
- HABITO, RUBEN.,
- 1990 "No Longer Buddhist nor Christian", *Buddhist Christian Studies*, 10, pp.231-237.
- HARRIS, IAN.,
- 1995 "Buddhist Environmental Ethics and Detraditionalisation: The Case of EcoBuddhism", *Religion*, 25: 199-211.
- [MAITAI ZENDO].,
- s.d. "Zen Distance Training", <http://www.zendo.org.nz/zentraining.htm>
- MELLOR, PHILIP. A.,
- 1989 "The Cultural Translation of Buddhism : Problems of Theory and Method Arising in the Study of Buddhism in England", Ph.D. diss., Manchester University.
- MEYER, ARNOLD.,
- 1999 "The Gift of Darkness", *New Age Journal*, 16, 6, pp. 50-55.
- PACKER, TONI.,
- s.d. "On Transmission and Teaching",
<http://www.servtech.com/~spwtrctr/bostonQA.html>
- [PRINCETON AREA ZEN GROUP].,
- s.d. "Princeton Area Zen Group: Curriculum",
<http://princetonzen.simplenet.com/curriculum.html>
- RAWLINSON, ANDREW.,
- 1997 *The Book of Enlightened Masters: Western Teachers in Asian Traditions*, Chicago, Open Court.
- SAITO, AKIKO.,
- 1994 "Social Construction of Shared Knowledge: Japanese and British Conceptions of Zen", Ph.D. diss., Cambridge University.
- SHARF, ROBERT H.,
- 1995 "Sanbokyodan : Zen and the Way of the New Religions", *Japanese Journal of Religious Studies*, 22, 3-4: 417-458.
- SCHUHMACHER, STEPHAN, AND GERT WERNER, EDS.,
- 1994 *The Encyclopaedia of Eastern Philosophy and Religion*, Boston, Shambhala.
- TARRANT, JOHN.,
- 1999/2000 "Notes >From the Teachers: Making the Road", *California Diamond Sangha Newsletter*, December 1999/January 2000,
<http://www.ca-diamond-sangha.org/newsletterhome.html>
- TRJET, RAPHAËL.,
- 1999 "Editorial: The True Essence of the Rules is, Above All, to Look Inside Oneself", *Zen*, 79, June, http://www.zen-azi.org/bulletin/079/editorial_e.html
- TWORKOV HELEN.,
- 1989 *Zen in America: Profiles of Five Teachers*, San Francisco, North Point Press.
- WATERHOUSE, HELEN.,
- 1997 *Buddhism in Bath: Adaptation and Authority*, Monograph Series, Community Religions Project. Leeds, Department of Theology and Religious Studies, University of Leeds.
- WILLIAMS, MICHAEL A., COLLETT COX AND MARTIN S. JAFFEE, EDS.,
- 1992 *Innovation in Religious Traditions: Essays in the Interpretation of Religious Change*, Berlin, Mouton De Gruyter.
- WILSON ROSS, NANCY, ED.,
- 1960 *The World of Zen: An East-West Anthology*, New York, Random House.
- YAMADA K.,
- 1975 *Zazen and Christianity*, transcript of a talk given on 9 May 1975, at San-un Zendo in Kamakura, Japan, <http://www.mkzc.org/zenand.html>