

De quelque difficultés majeures dans la
réception du Zen Rinzai en France

Jordy, Philippe

(出版者 / Publisher)

法政大学国際文化学部

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

異文化. 論文編 / 異文化. 論文編

(巻 / Volume)

11

(開始ページ / Start Page)

7

(終了ページ / End Page)

37

(発行年 / Year)

2010-04-01

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00006004>

De quelques difficultés majeures dans la réception du Zen Rinzai en France

フランスにおける臨済宗の受容過程での課題

par Philippe Jordy

Depuis l'Antiquité gréco-romaine et malgré le miracle d'une tradition gréco-bouddhique longue de plusieurs siècles (empire Kouchan, Gandhâra, etc.), la réception du bouddhisme en Occident ne s'est jamais faite de manière progressive ni même relativement linéaire, mais par fragments, transmis et réinterprétés par divers mouvements de la pensée européenne, au gré des enjeux et débats internes propres à cette pensée : mouvement romantique ; philosophes étayant en partie leur système philosophique sur le bouddhisme, tels Schopenhauer (1788–1860) ou Nietzsche (1844–1900) ; mouvement théosophique, etc. Ce processus de reconnaissance fragmentaire et détournée a donc engendré nombre d'erreurs d'interprétation qui perdurent, malgré la multiplication des études savantes à partir de la deuxième partie du 19^e siècle (pour la critique de ces erreurs, voir Frédéric Lenoir, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*).

A fortiori, la réception du bouddhisme Zen, spécifiquement du Zen Rinzai, n'a été que très tardivement initiée, d'abord essentiellement sur le plan de la connaissance intellectuelle, grâce aux travaux en anglais

de Daisetsu Suzuki (1870-1966) et, sur le plan de l'expérimentation religieuse directe (assemblées de *za-zen* ; retraites pour pratiquer les austérités, dites *sesshin* ; etc.), très récemment, dans les années 1970 à 1980 pour la France : fondation du Centre Zen du Taillé en Ardèche par Maître Taikan Jyôji (1975) ou du Centre Assise dans le Vexin français par le Père Jacques Breton (1987).

La fondation de ce dernier centre marque l'intérêt que portent, en France, de nombreux chrétiens au bouddhisme Zen. Mais si le dialogue inter-religieux bouddhisme-christianisme est encouragé, dans la ligne du concile Vatican II, et s'il se concrétise depuis des années, notamment au niveau des échanges monastiques, ce n'est pas toujours sans préventions au plus haut de l'Église. Sans faire référence expresse au bouddhisme, le cardinal Ratzinger, futur pape Benoît XVI, a rédigé, en 1990, un texte (paru à la *Documentation Catholique* en 1991), qui enjoint aux chrétiens de ne pas recourir exagérément aux techniques de méditation d'origine orientale (dont celle du Zen), qu'il assimile assez abusivement à la gnose ou au néo-platonisme. Se faisant ainsi l'héritier de méconnaissances anciennes, Ratzinger reste hermétique à la notion du « vide » bouddhique ou le comprend comme un vide mental, « sans aucun sens dans le christianisme ». Cette fermeture dogmatique (on se souvient que le cardinal Ratzinger fut Préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi de 1981 à 2005) peut d'ailleurs paraître surprenante dans la mesure où c'est bien le même Ratzinger, professeur de théologie à l'université de Tübingen dans les années 60, qui avait demandé au père jésuite Kadowaki de « comparer les vues du Zen avec celles de la Bible ».

Le prédécesseur de Benoît XVI, Jean-Paul II, avait affirmé,

quant à lui, en 1994, dans son livre *Entrez dans l'espérance* : « (pour les bouddhistes) le monde est mauvais,/.. source de malheurs et de souffrances pour l'homme ». Jamais le bouddhisme n'a porté ce genre de jugement, qui évoque plutôt le dogme de l'hérésie cathare, qui considérait toute la création comme l'œuvre du Malin. La doctrine bouddhique, elle, postule seulement que le monde est transitoire, impermanent, ce qui autorise, au contraire, le bouddhiste à en jouir, non pas sans entraves, mais sans aucun attachement et dans le respect des préceptes de cette voie justement dite « du milieu ».

Ce dialogue inter-religieux, cette ouverture chrétienne au bouddhisme Zen paraissent s'essouffler à la fin de la première décennie de notre siècle. Alors même qu'il faudrait aller vers plus d'approfondissement, au-delà de la bonne volonté qui préside encore à ce genre d'échanges, la curiosité à l'égard du Zen s'émousse, car elle est maintenant relativement satisfaite (nombreux échanges monastiques dans les années 80 et 90, cf. mouvement DIM ; pratique du *za-zen* installée chez un certain nombre d'hommes et de femmes d'Église). Par ailleurs, la volonté d'ouverture que manifeste toujours l'Église semble comme accaparée par le dialogue avec l'islam ou le judaïsme, d'une part, et par l'œcuménisme interchrétien, d'autre part, deux domaines éminemment stratégiques pour l'institution catholique.

Dans le même temps, un nombre accru de Français qui ne se revendiquent plus comme chrétiens, s'intéresse de près ou de loin au bouddhisme. Frédéric Lenoir (cf. *Le bouddhisme en France*) a dressé une typologie de cette population (sympathisants, proches, pratiquants, etc.) et tenté un recensement, duquel il retient le chiffre de 5 millions

de sympathisants du bouddhisme, certainement exagéré (plus de 8% de la population française), même en prenant le terme « sympathisant » dans un sens très large. Mais il est vrai que le bouddhisme est à la mode. Souvent perçu comme une religion sans dogme, ou alors une philosophie, voire un simple art de vivre, le bouddhisme – dont on vante la « modernité » conceptuelle qui recouperait les avancées de la science moderne (cf. la fameuse « gnose de Princeton ») – permet à l'individu, entité souveraine dans la société post-moderne, de se confectionner un parcours spirituel à la carte, une sorte de religion en kit faite d'éléments empruntés à diverses traditions spirituelles, bouddhiques ou non-bouddhiques (christianisme traditionnel ou alors moniste, à la Eckhart ; védantisme hindouiste ; Zen japonais ; etc.). Le bouddhisme est admiré, tel un *ready-made* exotique, alors qu'on en méconnaît, parfois sciemment, les principes directeurs : quatre Nobles vérités du Bouddha, Octuple sentier, prise de refuge, effort ascétique pour se libérer du cycle des naissances, etc.

Le Zen, particulièrement le Zen Rinzai, est souvent victime de cette avidité synchrétique proprement égotiste. Ainsi, un certain nombre de penseurs occidentaux (cf. le Zen californien d'Alan Watts, l'intérêt d'un Carl Jung ou, en France, le mouvement lacanien) ont été séduits, dès les années 50 et 60, par l'anti-intellectualisme paradoxal et abscons du Zen Rinzai, ce « Zen des *kôan* », tel qu'il se dégage des ouvrages de Daisetsu Suzuki, c'est-à-dire quelque peu déformé, « modernisé » ou contaminé par les parti-pris (parfois nationalistes) de cet auteur. S'y intéressant de manière somme toute fragmentaire et sous l'angle de leurs disciplines, ces penseurs, capables de redoubler l'engouement pour le Zen

en Occident, auront malheureusement souvent négligé le remarquable effort de présentation initié, dès les années 1930-1940 au Japon-même, par les Allemands Eugen Herrigel (philosophe et enseignant, 1884-1955), Karl-Grief Dürckheim (psychologue-praticien et philosophe, 1896-1988), Hugo Lassalle (jésuite survivant d'Hiroshima, 1898-1990) ou Heinrich Dumoulin (jésuite et théologien, 1905-1995), découvreurs et expérimentateurs sincères des pratiques et de la philosophie du Zen.

Ces expérimentateurs allemands ont prouvé que le Zen pouvait devenir un chemin d'intériorité pour des chrétiens ...en mal de prière, pourrait-on dire. Car les évolutions de l'Église n'ont guère porté sur l'approfondissement ou la restauration des diverses formes chrétiennes de méditation et de prière. En ce qui concerne les techniques et postures de prière, en particulier, rien n'a jamais été vraiment impérativement consacré : le Christ n'a pas laissé de manuel !

Aux occidentaux, chrétiens ou non, qui s'engagent dans un chemin religieux, le *za-zen* permet d'être entièrement dans la présence à soi-même, en coupant court aux ratiocinations mentales comme aux émotions, par le moyen de la posture du lotus (*kekka-fûza*) et du souffle pacifié. Le *za-zen*, en tant que posture, le Zen comme art de vivre, peuvent donc permettre aux occidentaux de retrouver une spiritualité incarnée, sans doute négligée dans le christianisme, qui aurait longtemps professé un certain rejet du corps. Et l'on entend souvent répéter, dans les milieux religieux, que la dichotomie corps-esprit, si préjudiciable aux exercices spirituels, serait la marque irrémédiable de l'Occident. Coupable sempiternel : Descartes !

De quelques écueils conceptuels

On pourrait soutenir que Descartes a été mal interprété, par ses détracteurs comme par ses épigones (tel La Mettrie, 1709-1751, matérialiste absolu comme l'indique le titre de son ouvrage-phare : *L'homme-machine*, 1747). Car le point de départ de sa « méditation métaphysique » peut parfaitement être assimilé au point de départ de la réflexion bouddhique (ou védantiste) : tout n'est qu'illusion, au mieux phénomène, tout doit être mis en doute, la réalité n'étant pas plus certaine que le rêve. Le doute s'installe, qui remet tout en doute, et si le doute est lui-même mis en doute (mise en abîme qui évoque la concentration sur le *Mu* dans le Zen Rinzai), il y a cela qui doute et précède le doute ; cela dont on ne pourra jamais douter : la conscience. Cette conscience doute de toute manifestation, en ce sens, elle est vide (*kû*) mais elle EST, même en remettant en doute sa propre existence. Cette conscience précède donc l'existence (ou l'inexistence), la « forme » (*shiki*).

Il serait d'un grand intérêt que le « cogito ergo sum » (je pense donc je suis) de Descartes, qu'il reprend souvent dans ses écrits sous forme abrégée « cogito, sum » (je pense, je suis), de même que son assertion « ego sum, ego existo » (je suis, j'existe), puisse être réexaminé en rapport avec le « *shiki fu i kû ; kû fu i shiki ; shiki soku ze kû ; kû soku ze shiki* » du célèbre *Sûtra-Cœur* (*Hannya-Shingyô*) qui proclame : la forme (phénomènes) n'est rien d'autre que le vide (vacuité) ; le vide (vacuité) n'est rien d'autre que la forme (phénomènes) ; la forme (*id.*) devient vide (*id.*) ; le vide (*id.*) devient forme (*id.*).

La pensée affirme, postule l'existence, dit-on à l'Ouest. Du vide naissent les formes, qui sont du vide, et retournent au vide, qui est

formes, ressent-on à l'Est. Mais la pensée, pensée vide (vidée par le doute) ...c'est la conscience pure, qui engendre l'acte de penser (*cogito*), « je » pense. Ce « cogito » précède la forme-existence, l'acte d'exister (*sum* ; « je » suis), qui en procède littéralement (*ergo*).

Cette dichotomie corps-esprit, qui opposerait Orient et Occident, ne nous apparaît plus aussi rédhitoire, lorsqu'on poursuit, au plus profond, la signification des formulations. Pas davantage rédhitoire sans doute, la non moins fameuse opposition parole-silence. Au commencement était le Verbe (*logos*), dit la tradition judéo-gréco-chrétienne, dans la Genèse ; au commencement est le silence, postule toute la tradition extrême-orientale. La parole manifestée est agissante (cf. la bonne Parole chrétienne) à l'Ouest ; le vide non-manifesté est agissant à l'Est (« *Mu* »). Points de vue simplement décalés portés sur une même réalité métaphysique ?

Quoi qu'il en soit, méditation chrétienne et méditation bouddhique sont des méditations bien distinctes. Si la première introspection est un acte de foi, le vécu d'une relation, relation entre l'homme et Dieu, entre Dieu et sa créature, la seconde est entendue comme un chemin de libération à parcourir, essentiellement par ses propres forces (*jiriki*), même si ce cheminement doit recouper, pour être authentique, celui des maîtres passés.

Le commentaire que Maître Mumon (ch. Wumen, 1183-1260) apporte au célèbre *kōan* de Jōshū (ch. Chao Chou, 778-897) - « un moine demanda : un chien a-t-il la nature-de-bouddha ? Mu ! répondit Jōshū » - et qui inaugure son recueil de la *Passe Sans Porte* (*Mumon-kan*), stipule de marcher « main dans la main » avec les Patriarches, et même de

confondre ses sourcils avec les leurs ! Ce n'est qu'à ce point d'identité parfaite que peut se produire, chez le disciple, l'expérience de l'Éveil (simple réveil sur la réalité, « prise de conscience », *satori*). Dans cette expérience, selon Mumon, extérieur (*soto* = objet / manifestation) et intérieur (*uchi* = conscience / immanence) ne font plus qu'un.

Parmi d'autres exemples de malentendus conceptuels, nés d'environnements socio-historiques et religieux différents, simples acquis en somme mais précoces et prégnants dans la formation d'un être humain (que les thèses raciales veulent faire passer pour de l'inné), examinons encore ces écueils au rapprochement du bouddhisme et du christianisme :

- la difficulté, pour un occidental, a fortiori un chrétien, d'appréhender le « nirvâna ». Le but ultime mais impératif, donc présent dès le début de la quête spirituelle d'un bouddhiste, c'est de ne plus renaître, c'est d'échapper à la souffrance des remanifestations (renaissances). Ce but ne sera pratiquement jamais conçu comme tel dans la démarche du pratiquant occidental du Zen (osons dorénavant le terme de « zéniste »). Nirvâna, « extinction » (jap. *nehan*), le mot fait peur ! Le bouddhisme a beau affirmer qu'il s'agit de l'extinction des passions, des désirs, des illusions, et donc - *in fine* - des attachements de toute sortes, à commencer par le premier d'entre eux : l'attachement à un *moi* autonome et permanent, se lèvera souvent, chez l'occidental, la pure et grande peur du néant, alors que le message chrétien lui a toujours promis « la Vie éternelle » et la « Résurrection » ! Il faudrait incriminer, sur ce point, l'influence néfaste de Schopenhauer (pessimisme

philosophique) et de son disciple Nietzsche (nihilisme philosophique) dans la réception au 19^e siècle du bouddhisme en Occident. Nous croyons que l'on pourrait ramener l'opposition de ces aboutissements religieux ultimes à de simples divergences de perceptions, des perceptions partielles nées des circonstances de temps et de milieu, mais perceptions vite conceptualisées, donc figées et opposables (dogmatisme). L'on connaît la parabole des aveugles décrivant l'éléphant (pour l'un qui touche la patte, il s'agit d'un arbre, pour l'autre qui touche la trompe, d'un serpent boa, etc.). Vie éternelle et Nirvâna ne seraient pas des absolus si éloignés l'un de l'autre. Même si dans le nirvâna, la permanence de l'individu ne semble pas assurée, ce but ultime de la voie bouddhique est parfois positivement connoté par les bouddhologues voire les bouddhistes eux-mêmes. « Absolu eschatologique » chez Louis de La Vallée Poussin (1869-1938), la tradition bouddhique le décrit aussi comme le non-né, le non-devenu, le non-causé. Et Lilian Silburn (1908-1993) écrit : « le *bodhisattva* échappe à jamais à toutes les formes de négation, refus ou opposition, puisqu'il échappe à la dualité. Ses limites perdues, il évolue en toute liberté dans une vacuité aussi vaste que l'espace et devenue pour lui le champ de tous les possibles ». « *Mu* » pleinement réalisé dans le nirvâna est négation absolue, vide absolu et donc se renverse aussi, négation de la négation, en affirmation absolue, plénitude absolue (plérôme).

En vérité, les mots n'atteignent jamais la réalité ultime ; aussi, à la limite des mots, y a-t-il le silence. C'est le sens de l'œuvre entière de Ludwig Wittgenstein (1889-1951), ce véritable assassin de la philosophie pour Gilles Deleuze (1925-1995) (cf. lettre W de son *Abécédaire*).

- Voie du Milieu, le bouddhisme n'est ni un nihilisme ni un éternalisme : il ne nie pas la personne humaine, et certains courants bouddhistes autorisent même l'existence de personnalités « divines » (cf. le bouddhisme tantrique, en partie), mais il insiste sur le caractère éphémère de ces personnalités ou personnalizations. Et pourtant, les chrétiens en reviennent toujours à la question de l'athéisme du bouddhisme, « problème » qui n'intéresse guère les bouddhistes, sauf dans leurs rapports avec les chrétiens justement. Certes, le bouddhisme est une doctrine de l'indifférence quant aux origines et fins dernières du monde, tout préoccupé qu'il est du salut de l'être souffrant en ce monde (la voie du Bouddha est une médication, est-il souvent rappelé, qui doit agir pour parer au plus pressé : les souffrances constantes de l'homme ordinaire, toujours renouvelées). Mais il affirme aussi que la bouddhité (*bussshô*) pénètre et anime tout. En ce sens, le bouddhisme lance au christianisme le défi de penser Dieu au-delà de l'être, du personnel, et du non-être, impersonnel. Certes, pour la théologie chrétienne moderne, Dieu n'est plus seulement réductible à une personne divine ni, à l'inverse, à un principe divin ! Mais le christianisme peut-il transcender cette dualité ultime qu'il professe : « je suis en relation avec Dieu » voire « je suis en Dieu », pour oser l'explicite : « je suis Dieu » ou bien « Dieu est moi » ? Nous reviendrons sur cet aspect de la Relation.

- l'occidental, le chrétien en particulier, aura du mal à se placer sur la ligne de départ, ce présupposé bouddhique selon lequel tout un chacun a la nature-de-bouddha ; « tout un chacun », c'est-à-dire « tous les êtres sensibles », à commencer par le chien de Jôshû ! Chaque être est d'ores et déjà réalisé ; c'est dire qu'il n'y a rien à réaliser, ou plutôt, il y

a « rien » à réaliser. Se « retrouver chez soi », autre image bouddhique, totalement libéré du *moi*, implique tout de même un parcours, qui peut être d'une rigueur extrême (ascèse érémitique), au terme duquel se produit (ou pas) la prise de conscience de sa vraie nature. L'Éveil n'est qu'un réveil, simple « actualisation » et non fabrication, comme le souligne Matthieu Ricard. L'occidental aura le plus grand mal à réaliser que rien n'est à acquérir, car « rien » n'est évidemment pas à acquérir, mais à découvrir : il faut tomber dessus, dedans... il faut seulement le « découvrir » (le dévoiler) puisque nous y sommes déjà tombés depuis tout petit, et avant encore.

.....

Les cas de naufrage sur les écueils conceptuels, dont nous avons relevé quelques localisations, se multiplient en Occident, et en France en particulier. Frédéric Lenoir a relevé nombre d'exemples (in *Le bouddhisme en France*) qui témoignent d'un véritable bricolage conceptuel. Ce bricolage du bouddhisme, ce montage en kit, voire en *kit-bashing* (on ne suit même plus la notice, si simplifiée pourtant par des « maîtres » occidentaux, et on se fait sa petite religion avec des pièces rapportées d'autres traditions : védantistes, kabbalistes, etc.) donne un bouddhisme « soft », sans dogme surtout, rationnel voire rationaliste, « moderne » et même « scientifique », sûrement pas une religion (quelle horreur !), mais une philosophie, enfin, c'est encore trop dire, un art de vivre. A cet égard, le Zen offre généreusement à l'Occident sa « technique de méditation », vite dégradée en technique de relaxation.

...restons zen !

Ce Zen instrumentalisé, requalifié – « Zen chrétien », « Zen thérapeutique », « Zen du businessman », etc. – fait florès en France. Il ne s'agit plus que d'un produit à consommer pour le contemporain pressé, pressé aussi d'angoisses et de questions qui l'encombrent et auquel, certes, trente minutes d'assise en silence font assurément du bien. Notons au passage que l'obédience Rinzai semble moins malléable que le Sôtô, puisque le Zen Rinzai exige un « gros travail » sur les *kôan*, sanctionné par un maître suivant de près son disciple et jugeant la qualité extérieure (posture) et intérieure (absorption en *samâdhi*) du *za-zen* que pratique ce dernier.

Signalons aussi quelques mythes particuliers qui affectent le bouddhisme Zen, sans doute par contamination des vieux mythes occidentaux relatifs au bouddhisme tantrique tibétain, encore très largement répandus. Le Zen serait la voix mystique par excellence, ou encore une voie magique procurant des pouvoirs paranormaux, une super-psychanalyse, un « trip » divin, etc. La vie des Patriarches chinois du Ch'an en particulier, avec leur lot de mises en scène dramatiques ou cocasses à l'effet de pousser le disciple dans ses derniers retranchements, étanche une soif d'étrange et d'exotique chez beaucoup d'occidentaux, qui sont devenus parfaitement réfractaires aux histoires édifiantes de la Vie des Saints. L'imitation de la vie de Jésus-Christ (cf. le titre d'un ouvrage anonyme du XIVe siècle) fut longtemps un moyen d'ascèse chrétienne ; cet exercice spirituel d'imitation a donné, dans l'histoire du christianisme populaire, quelques beaux cas de personnalités contrefaites, exagérément pieuses, abîmées dans l'humilité ou la charité. De manière similaire, on rencontre de nos jours, en France ou ailleurs, des « maîtres Zen » occidentaux, qui cultivent les réponses paradoxales, imitent les petites

histoires des grands recueils chinois du Zen, et dirigent leurs « disciples » de manière non-conformiste, qui est la manière « traditionnelle » du Zen, paraît-il, c'est-à-dire par des vociférations, des coups de bâton ou même une intimité exagérée avec certain(e)s pratiquant(e)s.

Dans ce contexte simiesque, il faut vraiment pouvoir rester Zen !

De quelques problèmes spécifiques au Zen « français »

Simplification d'un bouddhisme surchargé, au fil des époques et au passage d'aires culturelles différentes (Inde, Chine, Corée, Vietnam, Japon...), de doctrines, de pratiques, de rites et de textes (gigantesque canon bouddhique), le Zen, « adaptation » japonaise du Ch'an chinois (il existe aussi un Zen coréen et vietnamien), se développe à l'époque Kamakura. Quelque peu en inimitié, pour ne pas dire en concurrence, au Japon, avec l'obédience Sôtô (initiée par Dôgen, 1200-1253), l'obédience Rinzai, fondée par Eisai (1141-1215) à partir des enseignements de Lin-Tsi, maître chinois du Ch'an (? - 867) ajoute à l'impératif de la méditation en posture de lotus, à laquelle « se limite » l'obédience Sôtô, celui de la rumination et du franchissement des *kôan*.

En France, le courant Zen le plus largement représenté est le Zen Sôtô, implanté dès la fin des années 60 par Taisen Deshimaru (1914-1982), forte personnalité, parfois controversée dans ce pays comme au Japon. Il a fondé l'Association Zen International (AZI) qui regroupe sans doute les deux tiers des pratiquants du Zen en France, toutes obédiences confondues.

Certains transfuges du Zen Sôtô se sont faits zénistes Rinzai

alors que les pratiques et les objectifs de ces deux obédiences sont passablement différents, à commencer par le *za-zen* : face à un mur et sans but précis (contemplation pure, *shikantaza*) dans le Sôtô, face à l'assemblée des pratiquants et axée sur la « méditation » du *kôan* dans le Rinzai.

Répetons-le : ces deux traditions japonaises sont distinctes, si elles sont toutes deux issues de la grande tradition chinoise du Ch'an, l'âge d'or du Zen. Toutes deux privilégient le *za-zen* comme moyen de réalisation spirituelle mais la pratique et le contenu de ce *za-zen* peuvent s'avérer différents. Elles sont distinctes mais aussi précieuses l'une que l'autre : le Sôtô est peut-être plus fait pour les caractères contemplatifs et semble plus accessible au néophyte, le Rinzai, « zen des guerriers », serait adapté à des caractères vigoureux ou, à l'inverse, souffrant d'une propension excessive à l'intellectualisation et donc prêts à subir le traitement par les *kôan*, court-circuits logiques.

Reproduisant la petitesse des querelles « théologiques » internes au Zen japonais, trop souvent les tenants français d'une obédience dénigrent l'autre :

- les pratiquants du Sôtô, laissés à eux-mêmes, isolés face à leur mur, sans véritable suivi par un maître et sans travail de concentration sur un *kôan*, risquent de s'installer dans une pratique superficielle, rêveuse, confortable et inefficace, et dont on n'a pas le moyen de juger la profondeur, prétendent certains zénistes Rinzai.

- pour des tenants (souvent éminents) de la tradition Sôtô, en revanche, « Lin-Tsi fut victime de sa gloire. Ses enseignements/.., se figeant, constituèrent la base/.. presque scolastique du Zen Rinzai. » (Jacques Brosse). Un Zen Rinzai en quelque sorte figé dans des formules voire des

devinettes, tout bonnement un fatras perturbateur du *za-zen* !

Alors que les effectifs réels des pratiquants authentiques du Zen sont encore faibles en France (quelques dizaines de milliers pour le Sôtô, quelques milliers pour le Rinzai), il est triste de constater que certains passent et même repassent, tels des âmes en peine (des esprits affamés, dirait le bouddhiste) d'une obédience à l'autre, d'une pratique à l'autre.

En ce qui concerne la réception et l'implantation du Zen Rinzai, il faut aussi souligner un autre problème plus spécifique à la France : celui des traductions fiables en français.

Alors que le christianisme est la religion du Livre, du texte révélé (Ancien et Nouveau Testament), du Verbe créateur, de la parole agissante (« bonne Parole »), le Zen Rinzai répugne à tout enseignement doctrinal ou dogmatique, contrairement à d'autres grands courants du bouddhisme où l'étude de l'immense canon bouddhique, au moins des Sûtras les plus importants, est requise en pratique. Pour les tenants de la Tradition Zen, tradition paradoxale, si beaux et importants que soient ces textes, ils ne sont en quelque sorte que des notices de médicaments : pour se guérir de la souffrance, il faut avaler le médicament : faire *za-zen* et réaliser l'Éveil !

Il existe pourtant quelques textes importants dans le Zen Rinzai, textes fondateurs plutôt que « sacrés », et spécifiques à ce courant bouddhique, dépouillé au plan doctrinal. Outre l'étude et la pratique (récitation, « chant ») de quelques grands sûtras (tels le Sûtra-Cœur, *Hannya-Shingyô*), reformulés du pâli et du chinois en sino-japonais, il existe au moins trois grands recueils qui composent un corpus utile à la pratique du Zen Rinzai. Malgré les mises en garde des maîtres de

cette obédience, qui dissuadent longtemps leurs disciples de les lire, ces derniers s'adonnent souvent désespérément à cette étude livresque. Il est vrai que les maîtres eux-mêmes, quand ils sont maîtres en exercice (*rôshi*), puisent dans ces recueils pour nourrir les enseignements (*teishō*) qu'ils donnent au cours des *sesshin* (retraites zen) et pour y trouver les *kōan* nécessaires à la formation spirituelle de leurs disciples.

Or, deux de ces trois textes ne sont toujours pas convenablement traduits en français, s'ils ont pu l'être en anglais : la *Passe sans Porte (Mumon-kan)* et le *Recueil de la Falaise Verte (Hekigan-roku)*. Un seul a été convenablement traduit en français : *Les Entretien de Lin-Tsi (Rinzai-roku)*. Paul Demiéville, grand sinologue, accessoirement professeur de chinois de Jacques Lacan, était spécialiste, entre autres domaines d'excellence, du chinois populaire du 9^e siècle, et il a su rendre l'oralité, la force et la verdeur extraordinaires de l'enseignement de Lin-Tsi. Lin-Tsi était fort peu attaché à la lettre du bouddhisme, au point de pouvoir paraître iconoclaste : « si vous rencontrez le Bouddha, tuez le Bouddha ! ». Brutal, en tout cas très « déroutant » (il poussait à tout bout de champ son hurlement familier : *khât !*), Lin-Tsi enjoignait à des disciples à toute extrémité, de rechercher « l'homme vrai qui ne dépend de rien » : « au-dessus de cet agglomérat de viande rouge, il y a un homme vrai sans situation qui sort et rentre sans cesse par les portes de votre visage » (in *Les Entretien de Lin-Tsi*).

Pour illustrer le danger des traductions imprécises, reprenons le commentaire de Maître Mumon (cas n° 1 de la *Passe sans porte : kōan* dit de Jōshū). C'est un commentaire extrêmement important qui repère et même balise de manière précise : a) le cheminement vers l'Éveil du

disciple (efforts à fournir), b) l'instant du *satori* (« prise de conscience » ou Éveil), c) les conséquences immédiates et définitives de cette déflagration de l'être tout entier. Or, la traduction française disponible (Shibata) pêche ou bien par approximations (souci littéraire ?) ou bien par omissions. Ainsi, quand il est dit dans la version japonaise (et anglaise) qu'au moment de l'Éveil, les sourcils du disciple se noueront et se mélangeront (jap. *musubiawasete* ; ang. *entangle*) avec ceux des Patriarches, qui l'ont précédé sur la voie de la réalisation, et qu'il verra tout avec les yeux desdits Patriarches, la version française se limite à un plat : « [ils] voient les choses avec les mêmes yeux » avec recours au sujet pluriel. Or, le « détail » du texte chinois sur les sourcils n'est pas un détail exotique pour faire joli ou une tournure archaïsante, dont on pourrait se passer en français parce qu'elle ne se rend pas bien, c'est au contraire l'indice, le repère, la balise, posé dans le cheminement spirituel pour signaler l'identité parfaite – hors du temps et de l'espace – de l'expérience religieuse du *satori*. Pourquoi le texte insiste-t-il donc sur cet aspect de décalque littéral de la personne du disciple sur celle des maîtres, cette parfaite identité de contenu dans l'expérience du *satori* réalisée par le disciple et dans celle des maîtres et des bouddhas, avec lesquels il va « main dans la main » ? C'est parce que le disciple qui réalise le *satori*, réalise la MÊME expérience ici et maintenant que celle du Bouddha, une expérience qui transcende le temps et l'espace, une expérience qui est IMPERSONNELLE, « disparition » de la dialectique objet - sujet, intérieur - extérieur, personne - monde. Cette expérience libératrice n'est même pas réductible à une « unité » qui serait encore quelque chose d'opposable (s'il y a un, il peut y avoir non-un, donc deux, etc.).

Ce commentaire de Maître Mumon est donc la feuille de route

du disciple sur son chemin, qui doit le mener à la barrière (passe) sans porte. L'expérience d'Éveil du disciple doit alors recouper en tous points celle décrite par Mumon pour être authentique et validée comme telle par le *rôshi*. On mesure la forte dégradation en français du message contenu dans ce texte chinois vieux de plus de onze siècles, mais toujours aussi crucial pour le pratiquant contemporain du Zen Rinzai.

Ne parlons même pas de la traduction de la profération « *Mu !* » par « Néant ! », qui ravive tous les préjugés sur le prétendu nihilisme du bouddhisme ! Ce genre de traductions met directement en péril l'enracinement d'un Zen Rinzai authentique dans le monde francophone.

Ces trois recueils précités sont des manuels pratiques pour l'initiation du zéniste Rinzai qui doit s'atteler à la résolution des *kôan*, ces « petites histoires énigmatiques » (Low) ou « énigmes irrationnelles » (Robert). Il doit, à toute force et à toute extrémité, franchir ces passes sans porte, sans prise aucune laissée à sa pensée discriminante, qui doit disparaître dans un état de vrai *za-zen* (*zenjô*). Alors seulement, pourra surgir, ou pas, la réponse spontanée, non-conventionnelle, au *kôan*, ici-et-maintenant, c'est-à-dire le plus souvent en face du maître au cours d'un *dokusan* (entretien particulier). Car le *kôan* n'est pas un objet de méditation. Dès lors que le méditant devient un avec lui, il atteint cet état d'absorption, *samâdhi* (*zanmai*), où il n'y a plus de distinction entre le sujet et l'objet, et en particulier plus cet objet « de réflexion ».

Dans sa pratique du *kôan* de Jôshû (« un chien a-t-il la nature-de-bouddha ? Mû !, répondit Jôshû »), le zéniste, qui s'acharne à fournir la réponse demandée par son *rôshi* (« et vous, à la place de Jôshû, qu'est-ce que vous répondez ? ») ne doit absolument pas réfléchir au principe

bouddhique selon lequel tous les êtres sensibles (chien inclus) ont la nature-de-bouddha (*bussshō*), principe évidemment acquis, mais que Jōshū paraît bizarrement contester (le caractère chinois « Mu » signifie : « il n'y a pas »). Le disciple doit trancher net toute idée de discussion à ce niveau-là, il doit devenir un en Mu, il doit devenir Mu, dans un *za-zen* parfait, mais aussi dans tous les actes de sa vie quotidienne, consciente et même inconsciente (sommeil, comportements instinctifs...). Ce n'est qu'à cette condition que jaillira peut-être, un jour, la réponse spontanée, que le maître agréera enfin.

Les bonnes réponses apportées aux *kōan* doivent elles-mêmes être reprises, revues, revécues dans un *za-zen* toujours plus intense et profond. A ces *kōan*-maîtres, tel celui du Mu ! de Jōshū, correspondront alors, dans la poursuite de la pratique du Zen, des *kōan*-principe et des *kōan* d'opération qui doivent, pour la première catégorie, immerger la réalisation plus ou moins partielle du disciple dans une plus vaste réalisation de l'absolu ou, à l'inverse (*kōan* opératifs), permettre au disciple d'exprimer sa réalisation, de la vivre dans le monde relatif des phénomènes, c'est-à-dire dans la vie quotidienne, relations humaines, relations avec la nature, etc. ; l'idéal enfin réalisé du *bodhisatva*.

Il existe donc un véritable système de *kōan*, refondu au Japon par Maître Hakuin (1686-1769) sur la base des *kōan* hérités de la Tradition chinoise, et dont l'étendue et la rigueur sont insoupçonnées par beaucoup de pratiquants du Zen Rinzai en France. Mais la formation du disciple, même réalisé, « éveillé », ne s'arrêtera pas encore là, à cette plus ou moins grande maîtrise de ce système des *kōan* !

Le *satori* n'est jamais qu'un point de départ. La Réalisation, sur laquelle il ouvre, peut encore être étendue. Le *satori* initial peut être suivi

d'autres *satori*, plus profonds. Après la résolution d'une grande quantité de *kôan*, chacun approfondi et élargi par le moyen de la résolution de son *kôan*-principe et de son *kôan* d'opération, le disciple du Zen Rinzai sera soumis par son maître à une nouvelle forme de vérification. Cette procédure de vérification et d'amplification de la réalisation spirituelle du disciple s'effectue au moyen d'un recueil fort épais, de dimension biblique même, composée de milliers de courts poèmes chinois classiques, intitulé : *Zenrin-kushû (Forêt des aphorismes Zen)*. Le *rôshi* enjoint à son disciple de rechercher, parmi les milliers de versets, celui qui transcrit au mieux l'état de sa réalisation spirituelle, c'est-à-dire le degré de compréhension du *kôan* initial augmenté de ses deux *kôan* satellites. Pour un seul *kôan*, une telle recherche peut prendre des jours, des semaines ou des mois, car il n'y a qu'un seul verset qui exprime exactement la réponse à ce *kôan* précis (là encore, impersonnalité de la réponse, non-dépendante du mental ou de l'affectif du disciple).

Il n'existe pas, à ce jour, de traduction française de ce texte essentiel, longtemps réservé aux initiés, s'il existe une version en langue anglaise, fort imprécise mais qui a le mérite d'exister (voir bibliographie). On se rend compte de la difficulté qui attend le traducteur qui voudra bien s'atteler à cette tâche immense, puisqu'il devra, par définition :

- être un zéniste accompli, dans la tradition du Zen Rinzai.
- vérifier toutes les étapes de traduction des versets poétiques, car une série de commentaires (glose) a pu s'ajouter à chacune des étapes suivantes : chinois classique – *kanbun* (lecture sino-japonaise) – japonais contemporain – commentaire en japonais contemporain – retraduction de tout cela en anglais.
- transposer en français contemporain le *modus operandi* que recèle

chaque verset, tout en préservant la grande beauté formelle, littéraire, du poème.

- éventuellement, ajouter quelques commentaires pour en délimiter le sens (post-glose).

À l'heure actuelle, ne disposant pas de cette traduction idéale, le zéniste francophone, avancé dans la pratique du zen et désireux de trouver l'aphorisme illustrant au mieux sa compréhension du *kôan* qu'il travaille, verra sa lecture et sa compréhension handicapées par cette cascade de traductions (5 à 6 degrés !). Il faut qu'il ait, à tout le moins, une bonne connaissance de l'anglais et une connaissance minimale des caractères chinois ou du japonais moderne, pour débusquer les erreurs ou imprécisions de traduction, nombreuses en anglais (voire en japonais).

Ces versets sont tous d'une grande beauté littéraire et l'on peut fort bien en limiter la lecture à cet aspect, qui procure le « goût du Zen » et incite au recueillement esthétique ou spirituel. Mais un seul de ces versets, parmi des milliers, est à même de retranscrire exactement, sous une forme poétique et imagée, la compréhension du *kôan* par le disciple. C'est dire l'étonnante gageure que constitue la réception en France du Zen Rinzai et des textes que cette Tradition révère, sur lesquels, en tout cas, elle fonde sa pratique. Sera-t-il vraiment possible de transposer, dans toute son intégrité, la pratique traditionnelle extrêmement scrupuleuse des maîtres de cette tradition ?

Il y a, d'une certaine manière, urgence. Les rares communautés Zen Rinzai de France et des pays francophones sont confrontées au problème historique du déclin du nombre des maîtres Rinzai au Japon. De moins en moins de *rôshi*, des *rôshi* de plus en plus âgés, et toujours

assez peu de *rōshi* dotés d'une ouverture naturelle à l'Occident, faite d'une curiosité et de connaissances sur le christianisme, caractéristiques requises pour leur permettre de diriger – même épisodiquement – des sessions d'austérités (*sesshin*) en France. À ce problème de direction et d'animation, s'ajoute encore la question linguistique : si quelques *rōshi* japonais semblent avoir une connaissance acceptable de la langue anglaise, il n'y en a pas qui parlent français. Ils doivent donc s'en remettre à un interprète tant pour leurs enseignements (*teishō*) que pour les entretiens individuels (*dokusan* ou *sanzen*). Beaucoup dépendra alors de la qualité linguistique et humaine du truchement et de sa disponibilité.

Il n'y a pas, à l'heure actuelle, de véritable maître du Zen Rinzai qui soit installé à demeure en France ou dans un pays francophone, à la probable exception de Taikan Jyōji (Georges Frey), intronisé en France par Maître Mumon Yamada (1900-1988) en 1976 (nous y étions) et qui aurait été confirmé dans sa mission en 1989, par ses autorités de tutelle.

Certes, un nombre croissant de Français et autres Européens, pratiquants de longue date, sont parvenus à un degré indéniable de profondeur dans leur pratique du Zen Rinzai, ayant pu même, à les en croire, franchir beaucoup de *kōan*. Mais quelques-uns s'intitulent « *rōshi* » (Maître vénérable), et d'autres laissent croire qu'ils ont ce statut. Il faudrait pouvoir demander dans le détail à tous ces maîtres estimables la durée et la qualité de leur formation, notamment au regard du système des *kōan* ci-dessus esquissé. Sur le plan institutionnel, combien de ceux-là auront vraiment reçu des autorités desservant les temples-maîtres (tel celui de Myōshin-ji à Kyōto) un certificat de transmission ininterrompue (*inka-shōmei*), qui établit une filiation directe entre le disciple et son maître, entre ce dernier et son propre maître, et ainsi de suite jusqu'aux

Patriarches du Ch'an chinois, jusqu'à Bodhidharma, l'introducteur du bouddhisme du *dhyana* (chin. *ch'an* ; jap. *zen*) en Chine, et jusqu'au Bouddha historique lui-même ?

Sans cet enseignement en prise directe sur l'expérience intime, par les mots du *kōan* mais bien au-delà de ces mots, donné par un maître, authentique car authentifié, à un disciple acharné à trouver la Réalisation, enseignement donné d'homme à homme mais qui se déploie dans l'impersonnel souverain, le Zen Rinzai n'existe tout simplement pas.

De l'inter-religieux à l'intra-religieux

Un certain nombre de chrétiens progressent, en France, sur la voie du Zen Rinzai, estimant que la pratique du *za-zen* les aide à approfondir leur foi chrétienne. Certains vont même vouloir mener leur vie en accord avec les principes ou les préceptes du Zen, sans pour autant renier leur qualité de chrétien. Des relations d'expérience intime parlent de « rencontre avec le Christ » en *za-zen*, de mise en relation divine à mesure que progresse la pratique du *kōan* Mu, etc.

Nous pensons qu'à ce stade de maturité dans la rencontre du Zen Rinzai avec le christianisme, la question centrale de l'existence de Dieu (pour dire les choses simplement) doit immanquablement surgir dans la pratique du zéniste chrétien, au cœur de l'expérience intérieure que le *za-zen* lui permet de réaliser.

L'on affirme souvent, avec la respectable naïveté de l'espérance, que toutes les religions pointent vers le même absolu, « se rejoignent par le haut ». Or nous pensons que christianisme et bouddhisme, catholicisme

et Zen Rinzai, ne semblent pas pointer vers la même Réalisation et qu'un débat de fond devrait s'instaurer à ce sujet, dont nous allons rapidement esquisser les bornes.

Les deux Traditions perçoivent également et théorisent les deux niveaux de réalité de l'expérience humaine : relatif et absolu, mais aussi objectif et subjectif (ou sujet). Dans le christianisme, la « théologie horizontale » traite la relation avec le monde (êtres vivants compris), réalité phénoménologique exprimée dans le bouddhisme par le *dharmalakshna*, le monde des phénomènes ; la « théologie verticale » traite de la relation à Dieu ou avec Dieu (immanent ou transcendant), cette réalité nouménale que le bouddhisme appréhende comme Vacuité (*shunyata*), (re)connue, dans le Zen Rinzai, par l'exercice constant, l'ascèse du *Mu* (rien, vide, vide du vide, il n'y a pas même cela...démarche apophatique !).

Mais le christianisme pose la Relation (c'est bien une *religio*) comme essentielle – comme son essence en tant que religion - et comme universelle : il y a Relation entre ces deux réalités (Dieu et sa création, l'homme et Dieu) et il y a Relation au sein d'une même réalité (relations entre les hommes au plan du manifesté ; relation trinitaire au sein de l'absolu divin). Dieu est en relation, et parce qu'il est Relation, il est Amour, voilà la dialectique chrétienne, qui reste profondément dualiste (si l'on excepte certains courants en marge, comme la mystique rhénane ou Teilhard de Chardin), particulièrement aux yeux des bouddhistes, héritiers d'une Tradition essentiellement moniste (si l'on excepte certaines formes de bouddhisme populaire « théiste », au sein des trois courants : Théravâda, Mahâyâna et Vajrayâna). Nous avons vu plus haut

que l'expérience du *satori*, pour être authentique, est nécessairement impersonnelle et reproductible à l'identique : il n'y a qu'un Absolu. N'y a-t-il donc pas de place pour une personnalisation du divin, n'y a-t-il pas la dimension d'Amour divin (*agapè*) dans le bouddhisme ?

Thich Nhat Hanh, le grand maître du Zen vietnamien qui anime en France la communauté du Village des Pruniers, traite du non-soi impersonnel bouddhique comme d'un « inter-être », rappelant le principe de causalité bouddhique qui fait que tout, sans exception, est en interdépendance. Il est sans doute l'une des sommités bouddhiques les plus attachées au dialogue entre bouddhisme et christianisme et à la mise en parallèle étroit de ces deux traditions spirituelles.

À ce sujet, il faudrait pouvoir dégager une véritable typologie dans l'étude comparatiste du christianisme (spécifiquement du catholicisme) et du bouddhisme (spécifiquement du Zen Rinzai). Dans la comparaison entre ces deux grandes traditions religieuses, entre – d'une part – le dogme chrétien, la théologie chrétienne, et – d'autre part – la Loi bouddhique, le Dharma bouddhique, qu'est-ce qui pourrait constituer, du plus éloigné au quasi-semblable : des analogies, similarités ou correspondances ? des ressemblances, similitudes ou véritables parallèles ? des points de tangence ou de rencontre ? de véritables identités, enfin ?

Pour prendre l'exemple souvent évoqué de la mystique eckhartienne, il semble qu'on manque toujours d'études comparatistes approfondies – texte à texte, pratique à pratique, interprétation sur interprétation – à l'effet de comparer point à point les acquis de la mystique rhénane ou de l'expérience monastique médiévale anglaise du

Nuage d'Inconnaissance avec les acquis de la Tradition Zen, en général, et de la tradition du Zen Rinzai, en particulier. Il est certes loisible de considérer ces divers courants monistes comme étonnamment proches mais il paraît hasardeux de qualifier, comme le font certains de manière bien rapide, la pensée et l'héritage de Maître Eckhart, par exemple, de « Zen occidental ».

.....

Depuis le coup d'arrêt mis à sa progression vers l'ouest (royaume du Gandhara) dans les premiers siècles de notre ère, mais parvenu jusqu'à l'extrême-est, au Japon, pays "à la couture" de l'extrême-orient mais aussi de l'extrême-occident, selon l'expression de Robert Guillaud, ancien correspondant du journal Le Monde, le bouddhisme, en tout cas le bouddhisme Zen, a poursuivi sa marche toujours plus à l'est ...vers l'Ouest : Amérique puis Europe. Pourra-t-il véritablement s'y implanter pour y générer de nouvelles traditions : le Zen californien, le Zen français, etc. ?

Nous assistons, en fait, à une déculturation du bouddhisme traditionnel pour une acculturation non seulement à l'Occident mais aussi à la post-modernité globale qui unifie les comportements socio-culturels et religieux de la planète, y compris au sein des aires bouddhiques traditionnelles (ainsi, au Japon, une réflexion semble engagée pour revivifier le Zen Rinzai, réflexion qui tire justement parti de l'engouement de ce courant en Europe et en Amérique). Le bouddhisme, et le Zen Rinzai, en particulier, ne sauraient échapper à ce maëlstrom de la globalisation. Il est même certain maître (Eizan Gôtô Rôshi) pour

appeler de ses vœux l'élaboration d'une véritable "religion du 21^e siècle" transcendante, mais accordant christianisme et bouddhisme. Nous voilà loin du simple dialogue inter-religieux !

L'heure est sans doute venue de passer de cet inter-religieux, étape de rapprochement historique en voie d'achèvement, à l'intra-religieux : le partage intérieur des valeurs spirituelles chrétiennes et bouddhiques.

En ce sens, une tentative de rapprochement étonnante, déjà esquissée dans la réflexion comparative du Père Kadowaki (cf. *Le Zen et la Bible*, 1983), serait de mettre au jour des « *kôan* chrétiens », tirés de la Bible et dont la « méditation » constituerait une maïeutique, proprement chrétienne mais directement inspirée de la pratique (*mondô*, questions-réponses sur la base des *kôan*) du Zen Rinzai.

Le ou les Zen(s) d'Occident pourra-t-il (pourront-ils) se développer heureusement dans le contexte si particulier de la civilisation européenne ou si général de la globalisation mondiale, d'impulsion jusque là occidentale mais qui favorise de plus en plus le syncrétisme et le métissage ?

Nul ne peut le dire encore... il a fallu des siècles - plus d'un millénaire ! - au bouddhisme de l'Inde du Nord pour passer au Japon, ou même de l'Inde au Tibet. Dans les deux cas, deux Traditions extrêmement originales, le Zen japonais et le bouddhisme tantrique (Vajrayâna), très dépendantes des conditions de culture et de milieu, ont vu le jour qui, toutes deux, se revendiquent pourtant (avec quelque mérite) comme situées au cœur de la doctrine bouddhique, comme agissant dans le cœur-même du Dharma.

En guise de conclusion

...et Lin-Tsi poussa un *khât*, disant : « Hommes de peu de confiance, on n'en finirait pas avec vous ! Je vous ai gardés longtemps debout. Salut ! »

(in *Entretiens de Lin-Tsi*, trad. Paul Demiéville)

Les quelques notes de recherche ci-dessus exposées n'ont pas la prétention de trancher ni même de pouvoir réellement traiter les questions évoquées. Nous espérons seulement qu'elles pourront servir à éclairer une partie des obstacles mis à l'indispensable refondation des études et de la pratique du Zen Rinzai en France ou en francophonie, après deux ou trois décennies d'engouement et d'expérimentations. Stephan Schumacher parle justement d'une impatience occidentale caractéristique, « de tentatives parfois précipitées d'adapter les traditions orientales en Occident ». Ces traditions doivent certes devenir vivantes en Occident mais « pendant ce processus d'assimilation, toutefois, *l'essence* ne doit pas être perdue », faute de quoi, « le Zen, en Occident, risque de mourir avant de naître ». Une maturation des apports et des pratiques, le souci de ne pas instrumentaliser la tradition japonaise, la volonté et l'art de reconnaître les conditionnements culturels et religieux de l'Ouest pour ne pas en encombrer la voie du Zen, sont autant d'impératifs pour la réception en France, sans distorsion excessive, de cette efflorescence japonaise de la voie « directe » du bouddhisme *Mahâyâna* qu'est le Zen. Le Zen Rinzai, fondé sur le *za-zen* (assise mais aussi « assise » en mouvement) comme le Zen Sôtô ou d'autres courants bouddhiques, est pourtant une discipline unique en cela

qu'elle est marquée par la transmission vivante de maître consacré à maître reconnu, depuis Bouddha, Bodhidarma et les Patriarches chinois, transmission dans laquelle les *kōan* jouent un rôle déterminant pour l'éveil du disciple et pour l'authentification religieuse de cet éveil (*satori*), de cette vision de la vraie Nature (*kenshō*).

...un moine demanda quelle était la grande idée du bouddhisme.

Le maître fit *khât*.

Le moine s'inclina.

Le maître dit : « En voilà un qui se montre capable de soutenir la discussion. »

(in *Entretiens de Lin-Tsi*, trad. Paul Demiéville)

Bibliographie sélective

- BILLOT, Benoît, *Voyage dans les monastères Zen*, Desclée de Brouwer, 1987.
- BRETON, Jacques, *Vers la lumière*, Bayard, 1997.
- BROSSE, Jacques, *Zen et Occident*, Albin Michel, 1992.
- BRÜCK (Von), Michael, et LAI, Whalen, *Bouddhisme et christianisme*, Salvator, 2001.
- DEMIÉVILLE, Paul (trad.), *Les entretiens de Lin-Tsi*, Fayard, 1972.
- DUMOULIN, Heinrich, *Zen Buddhism : A History*, 2 vol., World Wisdom, Bloomington, IN, USA, 2005.
- ENOMIYA-LASSALLE, Hugo Makibi, *Méditation zen et prière chrétienne*, Albin Michel, 2000.
- GIRA, Dennis et MIDAL, Fabrice, *Jésus Bouddha*, Bayard, 2007.
- HAKUIN, Ekaku Zenji, *Rôhatsu Exhortations*, The Zen Studies Society Press, Livingston Manor, NY, USA, 2006.
- HERRIGEL, Eugen, *Le Zen dans l'art chevaleresque du tir à l'arc*, éd. Dervy, 1993.
- JEAN-PAUL II, *Entrez dans l'espérance*, Plon-Mame, 1994.
- JOHNSTON, William, *Zen et connaissance de Dieu*, Desclée de Brouwer, 1973.
- KADOWAKI, J.K., *Le Zen et la Bible*, Albin Michel, 1992.
- LENOIR, Frédéric, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Fayard, 1999.
- LENOIR, Frédéric, *Le bouddhisme en France*, Fayard, 1999.
- LEWIS, Robert (trad.), *Zen Grove Handbook (Zenrin-kushû)*, The Zen Studies Society Press, Livingston Manor, NY, USA, 2001.
- LOW, Albert, *Aux sources du Zen*, Albin Michel, 2001.
- LOW, Albert, *Dans la forge du maître Hakuin*, Médiaspaul, 2007.
- MASSET, Pierre, *Le bouddhisme et la foi des chrétiens*, F-X. de Guibert, 2004.
- NHAT HANH, Thich, *Bouddha vivant Christ Vivant*, JC Lattès, 2007.
- OBADIA, Lionel, *Le bouddhisme en Occident*, La Découverte, 2007.
- RÉROLLE, Bernard, *Le Japon du silence et la contemplation du Christ*, Centurion, 1991.
- REVEL, Jean-François et RICARD, Matthieu, *Le moine et le philosophe*, Nil éd., 1997.
- ROBERT, Jean-Noël, *Bouddhisme*, Le Nouvel Observateur, 2008.
- SEKIDA, Katsuki (trad.), *Two Zen Classics – Mumonkan & Hekiganroku*, Weatherhill,

NY, USA, 1995.

SHIBATA, Masumi (trad.), *Passe sans porte*, Éditions traditionnelles, 1963.

SHIBATA, Masumi (trad.), *Le recueil de la falaise verte*, Bayard, 1999.

SCHUMACHER, Stephan, *Le Zen autrement*, Albin Michel, 2001.

SILBURN, Lilian (dir.), *Aux sources du bouddhisme*, Fayard, 1997.

SUZUKI, Daisetsu Teitaro, *Essais sur le bouddhisme Zen*, 3 vol., Albin Michel, 1972.

TAIKAN JYOJI, *L'art du kôan Zen*, Albin Michel, 2001.

TOULA-BREYSSE, Jean-Luc, *Le Zen*, PUF, 2008.