

Bernard Faure

Le bouddhisme, dès ses origines, est principalement centré sur la vie monacale. L'ordination monacale se désigne en japonais par le terme *shukke*, « sortie de la famille ». Moines et nonnes sont appelés à renoncer à leurs liens de parenté. L'idéal monacal est un idéal de renoncement au monde, et notamment à la famille, condensé du monde et de la société. Les monastères sont, au sens propre, des « utopies » ou « non-lieux ». Ce caractère utopique s'affirme fortement au Japon dans le bouddhisme zen, notamment dans le zen « pur » de l'école Sōtō.

L'école du zen fut fondée en Chine vers le vii^e siècle sous le nom de « chan » (ce terme correspond à la transcription abrégée du terme sanskrit *dhyāna*, « concentration », désignant sa pratique éponyme, la méditation assise). Elle fait remonter ses origines à un moine indien semi-légendaire, Bodhidharma, qui serait arrivé en Chine dans les premières décennies du vi^e siècle de l'ère commune, et à travers lui au Bouddha historique, censé avoir vécu dans l'Inde du Nord vers le vi^e siècle avant l'ère commune. Ce n'est toutefois que vers la fin de la dynastie des Tang (618-907), et surtout sous celle des Song (960-1279), que le chan se démarque des autres principaux courants bouddhiques du Grand Véhicule (*Mahāyāna*) qui s'étaient transmis en Chine dans les premiers siècles de notre ère. C'est à cette époque seulement que l'on peut parler de monastères chan au sens propre. On voit notamment apparaître l'institution dite des Cinq Montagnes (*wushan*), qui désigne cinq grands monastères officiels au sommet d'une hiérarchie ecclésiastique contrôlée par l'État¹.

C'est aussi à l'époque des Song que le chan se transmet au Japon, aboutissant à la création de deux écoles japonaises, celle du Rinzai (que l'on fait remonter à Myōan Eisai, mort en 1215) et celle du Sōtō, fondée par Dōgen (1200-1253)². Ces deux écoles se démarquent par divers traits des grandes écoles du bouddhisme japonais qui s'étaient

développées après le vi^e siècle, et notamment du bouddhisme ésotérique (représenté principalement par les deux écoles du Shingon et du Tendai). Eisai et Dōgen eux-mêmes, comme la plupart des réformateurs religieux de l'époque de Kamakura, avaient fait leurs études au mont Hiei, le grand centre Tendai situé au nord-est de la capitale, Heian-kyō (l'actuelle Kyoto).



Figure 1. Le Sanmon, porte principale du Kenchō-ji de Kamakura.

Quelques principes doctrinaux du zen et de son organisation

Parmi les principaux points sur lesquels le zen naissant s'oppose aux écoles traditionnelles, on retiendra les suivants : il prône un éveil « subit », qui en principe ne tient pas compte des méthodes éprouvées de méditation et de pratique religieuses, mais prétend contrôler les étapes vers l'éveil – ou, plutôt, va même jusqu'à dénier l'existence d'étapes vers l'éveil. L'éveil subit est un éveil « immédiat », qui rejette toutes les médiations traditionnelles. Du coup, il est proprement aporétique – « sans chemin ».

Outre le subitisme, une autre caractéristique essentielle du chan/zen est son anti-intellectualisme. Prenant le contre-pied du bouddhisme traditionnel, fortement imprégné par la tradition scripturale, le chan se définit comme une « tradition spéciale en dehors des Écritures » (en chinois, *jiaowai biezhuān* ; en japonais *kyōge betsuden*). Le monastère zen est en principe une école pour désapprendre. On ne retrouve donc pas, dans le zen japonais, l'opposition entre « moines érudits » (*gakuryō*) et « pratiquants » (*gyōnin*), en vigueur par exemple dans l'école du Shingon, et qui aboutit dans le bouddhisme japonais à de graves conflits.

Le zen se fonde (toujours en principe) sur l'« expérience pure » – laquelle dérive de la méditation assise. L'accent placé sur la méditation assise et sur la pratique des kōans (sorte d'énigmes caractéristiques du zen visant à induire un état de doute propice à l'éveil) est aussi censé justifier l'antiritualisme du zen – si tant est que l'on puisse séparer la méditation assise du rituel.

Autre caractéristique découlant d'un subitisme de principe : l'iconoclasme ou aniconisme du zen. Quiconque a visité un monastère

zen n'a pu manquer d'être frappé par son aspect minimaliste, l'absence relative d'images et d'icônes, qui forme un contraste marqué avec le foisonnement iconique quasi sulpicien des monastères des autres écoles. L'iconographie du zen est d'inspiration essentiellement chinoise, ce qui explique son relatif aniconisme (l'iconographie bouddhique traditionnelle étant pour sa majeure partie indienne). À la différence de l'art bouddhique traditionnel, qui reprend fidèlement les grands thèmes iconographiques définis par le canon bouddhique, l'art zen se caractérise par sa liberté de style, évoquant un iconoclasme figuratif qui semble répondre à l'iconoclasme doctrinal. En somme, le zen en tant que tradition « en dehors des Écritures » serait également « en dehors des images ».

À l'origine, l'institution zen visait à transformer l'homme de fond en comble, par un bouleversement total qui en ferait un bouddha, un « éveillé ». Au charisme de l'office le zen opposait le charisme individuel obtenu par l'expérience de l'éveil. Par ailleurs, cette institution se voulait essentiellement autarcique, refusant en principe – et par principe – de s'engager dans les sphères politique et économique. Si l'adepte du zen restait, comme dans la pure tradition bouddhique, un moine mendiant, il se distinguait de ses confrères par son travail manuel. Alors que les monastères bouddhiques chinois, spécialisés dans l'étude et la méditation, se caractérisaient par l'activité improductive (proche de la notion d' *otium*) pieuse et reposaient sur les donations (et aussi sur le travail de serfs dépendants du monastère), les monastères zen se distinguèrent très tôt par leur recours au travail manuel des moines. Ils prenaient pour devise les paroles du maître chan Bhaizhang Huaihai (720-814) : « Un jour sans travailler est un jour sans manger. »

L'idéal zen se traduit par une architecture monastique caractéristique, celle du « monastère à sept salles » (*shichidō garan*), structure complexe, close sur elle-même et dont les éléments sont reliés par un corridor circulaire. Les grands monastères zen de l'époque de Kamakura, s'inspirant des monastères chan de la Chine des Song, comportaient en général une porte centrale monumentale à un étage (*sanmon*), où se trouvaient disposées les statues des seize arhat ou disciples du Bouddha. Ensuite venait la salle du Bouddha (*butsuden*), où avaient lieu les cérémonies publiques ; la salle du Dharma (*hōdō*), où l'abbé faisait ses conférences et où se rassemblaient les moines ; les quartiers de l'abbé (*hōjō*) ; la salle des Patriarches (*soshidō*), où se trouvaient les icônes des maîtres de la lignée ; ainsi que parfois une salle des reliques (*shariden*) ; la salle de méditation (*zendō*) ; le réfectoire (*kuri*), le bain et les latrines, ainsi que divers jardins dont l'esthétique dépouillée a sans doute autant contribué à la renommée du zen que la réalité concrète des pratiques. L'idéal d'autarcie transparaît notamment dans le fait que le monastère est symboliquement conçu comme un corps humain. Il existe ainsi des documents représentant le monastère comme un corps dont la tête correspond au *hōdō*, les

membres aux diverses autres salles, et le sexe à la porte centrale.

Le champ du rituel

Je me contenterai d'examiner ici le rôle paradoxal du rituel dans les monastères du zen, école censément antiritualiste. À première vue, la primauté accordée dans cette école à l'expérience immédiate, spontanée, implique un rejet de tout ritualisme. Mais en fait, c'est exactement l'inverse qui a prévalu, notamment dans le cas du zen Sōtō. Tout comme leurs congénères des autres écoles bouddhiques, les moines zen vivaient dans une atmosphère saturée de rituel, et c'est en fonction de cet arrière-plan que leurs prises de position radicales et « spontanéistes » peuvent – et doivent – se comprendre. Pour saisir cette évolution paradoxale, il faut donc se défaire de la conception traditionnelle telle qu'elle a été vulgarisée en Occident par D. T. Suzuki (Suzuki Daisetsu, 1870-1966), selon laquelle le zen serait une doctrine radicalement libre de tout formalisme ou ritualisme³.

Le paradoxe de la transmission

Bien que la plupart des historiens du chan/zen aient fini par admettre, comme à contrecœur, l'importance du rituel au plan institutionnel, ils n'en conservent pas moins un préjugé défavorable envers le ritualisme. Selon l'interprétation dominante, le « scandale » du rituel zen est en partie racheté par les intentions qui l'animent. Le rituel est perçu comme un pieux mensonge, un « expédient salvifique » (*upāya*) destiné aux ignorants. Il s'agirait à tout prendre d'un compromis avec l'esprit du temps, d'une façon de répondre aux besoins du prosélytisme et de s'adapter aux changements sociopolitiques. Cette interprétation se retrouve, sous une forme ou une autre, dans la plupart des études sur la question, et peut d'ailleurs se prévaloir de divers textes normatifs au sein de la tradition chan elle-même. Mais précisément, il est clair que l'on est en présence d'un discours normatif, partant idéologique, qu'il convient de soumettre à un examen serré, et non simplement de reproduire.

La conception fonctionnaliste du rituel a exercé une influence considérable sur l'historiographie de la tradition Sōtō. L'évolution de cette tradition après Dōgen a souvent été perçue comme une sorte de dégénérescence, que semblait confirmer le rôle du rituel ésotérique dans la société médiévale. Avec son disciple Gikai (1219-1309), et surtout le disciple de ce dernier, Keizan Jōkin (1268-1325), les rituels dérivés de l'ésotérisme bouddhique seraient passés au premier plan⁴. Il est pourtant établi que nombre de rites, comme les offrandes aux arhat, disciples divinisés du Bouddha, existaient déjà chez Dōgen ; et il faut peut-être envisager une plus grande continuité, au niveau du rituel, que les partisans du zen « pur » de Dōgen ne l'imaginent. Selon

toutes les apparences, le chan/zen « originel », loin d'être pur, était hybride et passablement ritualiste.

Néanmoins, se fondant sur des critiques de certains maîtres zen à l'égard d'un ritualisme vide, les historiens du chan se sont empressés de définir cette école comme iconoclaste et antiritualiste, au lieu, précisément, d'examiner la nature rhétorique et souvent polémique de ce genre de critique. En outre, comment ne pas voir que cette position antiritualiste s'est elle-même transmise de la façon la plus rituelle qui soit, au sein d'une orthodoxie parfaitement institutionnalisée ? Il est vrai que les sources fournissent des arguments en faveur d'un déni du rituel, qui est le plus souvent présenté comme simple « expédient salvifique » ou « dangereux supplément » – rendu certes nécessaire par les besoins du prosélytisme, mais qui risque de conduire à une vulgarisation de la doctrine ; en tout cas comme une activité inférieure à la méditation. Toutefois, cette levée de boucliers ne fait que souligner l'importance, la persistance du rituel dans le chan/zen, et ne représente qu'une image inversée de la pratique concrète.

Les codes monastiques du chan chinois font mention de divers rites visant à obtenir des bénéfices purement mondains tels qu'une bonne récolte (rites pour l'obtention du soleil, de la pluie, contre les insectes et autres fléaux agricoles, contre les éclipses lunaires et solaires)⁵. Les mérites produits par ces rites étaient offerts aux bouddhas et aux dieux, qui en retour étaient censés faire pleuvoir la manne céleste sur les fidèles, moines et laïcs. Mais c'est la vertu des moines et leur pouvoir de concentration qui étaient la source vive de ces mérites et qui faisaient d'eux les intercesseurs obligés entre le monde des hommes et celui des dieux.

Le caractère répétitif et formel du rituel, son efficacité symbolique, « magique », et par là même son emprise sur l'imaginaire, sont pourtant souvent déniés au nom d'une intériorité spirituelle. Voici par exemple comment Dōgen critique la pratique du *nenbutsu*, ou récitation du nom du Bouddha Amida (en sanskrit Amitābha) :

Si vous pensez que, à remuer la langue en haussant la voix, vous faites œuvre de Bouddha et [en retirez] du mérite, c'est tout à fait futile. [...] Élever sans cesse la voix, c'est imiter les grenouilles qui coassent jour et nuit dans les rizières au printemps : cela reste également sans effet⁶.

Mais Dōgen en personne était, comme une lecture même superficielle de son ouvrage le *Shōbōgenzō* [*Trésor de l'œil la vraie Loi*]⁷ suffit à en convaincre, grand consommateur (voire producteur) de rituels – il est même l'un de ceux qui ont le plus contribué à la ritualisation du zen⁸. Son exemple est à tout à fait révélateur de l'écart qui existe entre la théorie et la pratique, entre le discours et l'expérience vécue. Et

pourtant, les érudits de l'école Sōtō, et à leur suite les historiens occidentaux, préférèrent trop souvent passer sous silence cet aspect ritualiste du fondateur de leur école, pour ne retenir que quelques passages où il semble rejeter en bloc toute forme de rituel – comme le suivant, dans lequel ils voient une expression achevée de l'essence du zen de Dōgen :

Lorsque vous aurez trouvé un ami de bien, renoncez aux offrandes d'encens et aux prostrations, à la récitation du nom du Bouddha, au repentir et la lecture des sūtras simplement assis en méditation, en vous dépouillant du corps et de l'esprit⁹.

Cette lecture sélective, qui accentue l'écart entre Dōgen et Keizan, les deux grands patriarches du Sōtō japonais, prévaut encore, malgré le rôle central du rituel dans divers ouvrages doctrinaux de Dōgen, sans parler du traité rituel que constitue l' *Eihei shingi* [Règle pure d'Eihei], ouvrage dans lequel Dōgen s'efforce d'élaborer une liturgie purement zen. La pratique de Dōgen incluait déjà nombre de cérémonies religieuses, dont l'efficacité est attestée par l'occurrence de divers prodiges¹⁰. Une simple lecture du *Shōbōgenzō* montre par exemple que Dōgen effectuait des réceptions des Écritures bouddhiques lors des anniversaires impériaux, ou à la demande des patrons laïcs de l'Eihei-ji. Un document fait état d'une cérémonie de récitation des défenses à laquelle participèrent, en 1247, une vingtaine de laïcs. Cette cérémonie se révéla si efficace que des signes auspiciose se manifestèrent, impressionnant nos laïcs à tel point que ceux-ci se sentirent tenus de laisser à la postérité leur témoignage irrécusable¹¹. Dans le « Recueil extensif des propos de [Dōgen au monastère] Eihei-ji », *Eihei kōroku*, il est également fait état de « prières pour le retour du beau temps », effectuées durant la saison des pluies. Ces quelques exemples, que l'on pourrait multiplier, suffisent à remettre en question la doctrine officielle du Sōtō selon laquelle c'est Keizan qui aurait altéré le « zen pur » de Dōgen, en le diluant par des rituels ésotériques, des prières et des incantations magiques.

Le rituel du Yōkōji, le monastère fondé par Keizan dans la péninsule de Nōto, est codifié dans le *Keizan shingi* [Règle pure de Keizan]. Il s'agit d'une règle très détaillée, qui devint très vite la vulgate en matière de rituel Sōtō. Ce code monastique se distingue de l' *Eihei shingi* en ce qu'il attache un peu moins d'importance à la méditation assise individuelle et met l'accent sur les cultes locaux et le rituel collectif. Le Yōkōji n'était pas seulement un lieu de retraite pour « virtuoses religieux », c'était également, et peut-être avant tout, un temple soutenu par les offrandes des donateurs laïcs, et consacré aux prières et aux rituels visant à assurer le bien-être de ces derniers, ici-bas et dans l'autre monde. La méditation des moines elle-même visait moins à leur assurer l'éveil qu'à accumuler l'énergie et les mérites nécessaires à

l'efficacité de ces rituels.

Mentionnons à titre d'exemple l'emploi du temps quotidien des moines du Yōkōji selon le *Keizan shingi* : lever à cinq heures du matin, méditation jusque vers huit heures, puis ablutions rapides ; de huit à dix heures : petit déjeuner (grau) et récitation de sūtra ; de dix heures à midi : méditation ; de midi à quatorze heures : déjeuner rapide, suivi de récitation de sūtra ; de quatorze à seize heures : sermon de l'abbé et étude des « recueils de propos » (en chinois *yulu* ; en japonais *goroku*) ; de seize à dix-huit heures : méditation ; de dix-huit à vingt heures : conclusion du sermon de l'abbé, puis repas du soir (grau) et récitation de sūtra ; de vingt à vingt-deux heures : méditation ; vingt-trois heures : extinction des feux ; de minuit à cinq heures du matin : repos bien gagné¹².

Cet emploi du temps reste à peu près le même dans les monastères zen modernes. Dans les *sesshin*, sessions intensives de méditation (d'une semaine) des monastères Rinzai, par exemple, les pratiquants se lèvent à trois heures du matin et ajoutent même un « zen de nuit » (*yaza*), volontaire, de vingt-trois heures à une heure du matin, pour faire bonne mesure. La privation de sommeil est perçue comme l'un des moyens les plus efficaces pour percer la couche des pensées superficielles qui obstrue la nature de bouddha en chacun de nous.

De l'importance des mots et du langage dans la pratique et dans sa transmission

Le rituel bouddhique traditionnel commence par la délimitation d'une aire consacrée, dans laquelle on fait descendre une ou plusieurs divinités. Ce modèle peut s'appliquer à un rituel spécifique du zen, celui de la « montée en salle » de l'abbé. Pendant son sermon, le maître zen se pose comme l'incarnation du Bouddha, il fait revivre *in illo tempore* la prédication de Śākyamuni sur le Pic des Vautours. Le rituel du sermon résume tous les autres, en ce qu'il marque clairement qu'il y a, tout comme dans la méditation ou la rumination du kōan, création d'un espace sacré, une « aire d'éveil » (en sanskrit *bodhimaṇḍa* ; en japonais *dōjō*) sur laquelle est censée descendre une force transcendante. Tous les rites de visualisation ou de confession consistent à « faire descendre » sur l'aire rituelle le Bouddha (ou les bouddhas), les bodhisattvas ou autres divinités bouddhiques. Le type même du rituel de « descente » bouddhique, très populaire dans le zen Sōtō, est l'invitation de l'arhat Piṇḍola (en japonais Binzuru), l'un des grands disciples du Bouddha, lors des assemblées monastiques ou du bain rituel. C'est à cet arhat, en effet, que revient l'honneur d'inaugurer ces cérémonies et d'attester par sa présence la pureté d'esprit des pratiquants et le caractère régulier de la cérémonie.

Quand Piṇḍola vient, alors sur les coussins l'empreinte d'une personne qui s'est couchée est visible ; dans la chambre du bain, on voit à des traces que quelqu'un s'est

servi de l'eau du bain¹³.

C'est la même efficacité rituelle dont témoigne l'apparition des seize grands arhat lors d'une cérémonie pratiquée par Dōgen à l'Eihei-ji¹⁴.

Le rituel zen ne se limitait pas à la performance des cérémonies annuelles, mensuelles et quotidiennes aux temps forts de l'année liturgique. Dans la secte Sōtō en particulier, la ritualisation finit par gagner tous les aspects de la vie monastique, tous les secteurs de la vie privée. Mais, en premier lieu, elle affecta la pratique spirituelle par excellence, la méditation. Si l'on considère que c'est le corps ou l'esprit qui devient l'aire rituelle, la méditation assise constitue en effet une forme d'activité rituelle, une sorte de rituel d'identification.

La méditation assise du zen médiéval doit s'interpréter non comme une forme d'introspection, mais comme une « re-présentation » rituelle de l'Éveil primordial, une *imitatio* du Bouddha : en ce sens elle est entièrement médiatisée par la tradition. C'est précisément au sein de la secte Sōtō que cette formalisation du *zazen* a atteint son degré extrême. Ainsi, la ritualisation croissante du zen suggère l'intérêt de considérer celui-ci comme une gestuelle très élaborée plutôt qu'une doctrine, comme une formalisation, une gestion des postures corporelles, les quatre « attitudes majestueuses » (marcher, se tenir debout immobile, assis ou couché). Retenons en tout état de cause que le rejet apparent de la liturgie bouddhique au profit de la méditation ne doit pas s'interpréter comme un rejet, de la part des maîtres zen, du rituel en tant que tel, mais bien plutôt comme la revendication d'un rituel épuré, emblème d'une identité sectaire, face aux rituels mêlés, composites, du bouddhisme traditionnel. On trouve également dans le Sōtō médiéval des formes de méditation ésotérique où le contenu psychique prend une grande importance, même s'il ne s'agit pas obligatoirement, comme on a voulu le démontrer, d'une influence du shingon¹⁵.

Keizan est certes plus précis que Dōgen quand il s'agit de décrire le contenu concret de la méditation ; il ne se contente pas de formules poétiques, ou d'allusions nécessairement vagues à la « non-pensée ». Cela ne l'empêche d'ailleurs pas de citer à son tour les paroles attribuées à Rujing, le maître chinois de Dōgen, sur l'inutilité de rites tels que faire brûler de l'encens, se prosterner, réciter le *nenbutsu*, se repentir ou réciter les Écritures¹⁶. Il prône comme Dōgen la pratique exclusive de la méditation assise, *shikan taza* (litt. « simplement s'asseoir »), qu'il décrit comme le fait de demeurer « le corps assis sans mouvement, la bouche sans incantations ésotériques, l'esprit sans

pensée¹⁷ ». Toutefois, cette absence de pensée doit se réaliser au sein même du rituel.

Les kōans jouent aussi un rôle important dans ce contexte rituel. Comme le souligne Stanley Tambiah, dans son étude sur les aspects performatifs du rituel :

Qu'ils aient ou non une signification littérale, [...] la valeur principale de ces dits répétés est leur valeur thérapeutique comme « mécanismes de focalisation ». Ces formules répétées comme « supports de la contemplation » ou inducteurs de transe fonctionnent, non par un assaut direct sur les sens de l'acteur et en infligeant un coût psychique immense sur celui-ci ou celle-ci, mais par un emploi conventionnel illocutoire plus indirect de ceux-ci comme mécanismes de déclenchement¹⁸.

On a souvent souligné l'importance, dans la maïeutique zen, de la rencontre directe du maître et du disciple au cours de dialogues, *mondō* (litt. « questions et réponses »), très mouvementés. Mais il faut insister également sur le fait que, avec l'institutionnalisation du zen, ces rencontres étaient pour l'essentiel des liturgies parfaitement orchestrées.

Alors que, dans les monastères zen officiels relevant du système dit des Cinq Montagnes (*gozan*), les kōans tendaient à devenir un objet d'étude livresque, dans les autres monastères (surnommés collectivement *rinka*), ils étaient mémorisés et en vinrent à faire l'objet d'une sorte de fétichisme : on pouvait en effet, moyennant finances, acquérir des réponses toutes faites aux principaux kōans. L'initiation conférée par un maître à ses principaux disciples au cours d'instructions privées finit par consister essentiellement en une révélation des réponses stéréotypées aux kōans classiques. La vente de ces réponses aux profanes était sévèrement critiquée par certains maîtres. C'est ainsi qu'Ikkyū Sōjun (1394-1481) s'en prend à son condisciple Yōsō Sōi (1376-1458), devenu abbé du Daitokuji, qu'il accuse de vendre les questions et réponses des kōans à des marchands de Kyoto, lesquels pourront ensuite se prétendre initiés. Mais il ne s'agit là vraisemblablement que de voix isolées¹⁹.

Par ailleurs, le langage ésotérique et la forme dialogique des kōans envahirent non seulement la sphère de la méditation proprement dite, mais l'ensemble des autres pratiques et du rituel. On assiste à une mise en kōans, une mise en dialogue de tout le discours bouddhique ou shintō-bouddhique traditionnel. Dès lors, il paraît difficile de

continuer à affirmer que le seul but du kōan est d'induire l'éveil. Il joue surtout, de toute évidence, un rôle sémiotique et rituel. Les moines Sōtō, en particulier, avaient recours au style hiératique des kōans et aux *mondō* (dialogues sibyllins entre maître et disciple) pour légitimer tous les actes et rites monastiques, de l'initiation aux funérailles. Le champ de ceux-ci augmenta, débordant largement le terrain du monasticisme zen pour faire une place de plus en plus grande aux laïcs, et relativisant de plus en plus l'idéal de réclusion monastique prôné par Dōgen. Utilisés initialement dans les rituels de transmission ésotérique, les *mondō* devinrent la marque distinctive d'ordinations *post mortem* effectuées au bénéfice des laïcs. Le style altier de ces dialogues énigmatiques était en effet propre à évoquer la transcendance des maîtres zen à l'égard de la mort et fournissait aux postulants à leur succession les mots de passe et la légitimité recherchés²⁰.

La routinisation des kōans va de pair avec la sacralisation des actes quotidiens, qui se transforment en séquences liturgiques dont les moines doivent maîtriser non seulement l'aspect physique ou technique, mais aussi le sens secret. Ce sens, qui résonne souvent comme un non-sens à l'attention des observateurs non avertis, est fait de formules mémorisées au cours de séances initiatiques ou par l'intermédiaire de documents secrets, les *kirigami*, « feuilles coupées ». Cette pratique, sans jamais supplanter celles de la méditation et des kōans traditionnels, vient les doubler, et ce supplément en modifie profondément le sens. On voit apparaître, vers l'époque de Keizan, un nouvel « art de parler » donnant naissance à de nouveaux types de commentaires (*shōmono*) en langue parlée qui, tout en s'inspirant des textes zen classiques, en détournent le fonctionnement au profit du rituel.

La ritualisation du quotidien

La doctrine de l'école Sōtō se caractérise par une ritualisation intense de la vie monastique, une tentative de redéfinir toutes les actions quotidiennes comme sacrées et de fournir des règles strictes, même (et surtout) pour les fonctions corporelles les plus triviales. Il s'agit là d'un développement extrême de la notion, développée dans le bouddhisme du Grand Véhicule (Mahāyāna), selon laquelle le monde phénoménal ne diffère en rien de la réalité ultime – notion qui trouve son expression dans des formules zen telles que « la pensée ordinaire est la Voie » ou « cet esprit n'est autre que le Bouddha ». Tous les actes quotidiens relèvent donc en théorie de la sphère du sacré.

La théorie de l'identité de la pratique et de l'éveil, caractéristique du zen Sōtō, a pour effet de sanctifier les formes rituelles traditionnelles et d'encourager leur préservation. Le rituel est interprété comme une manifestation de l'éveil, au même titre que la méditation, et non comme une simple routine religieuse. Cette interprétation, qui

prévaut chez certains, sera sévèrement critiquée par d'autres, qui n'y

voient qu'un retour à la pratique du Petit Véhicule (Hānayāna)²¹. Au demeurant, il s'agit d'une rationalisation théologique, qui masque le caractère éminemment pragmatique du rituel, dont le but est avant tout d'obtenir des avantages spirituels ou temporels en cette vie.

Le rituel peut se caractériser comme une formalisation du quotidien, et cette mise en forme consiste en tout premier lieu en l'élaboration d'une gestuelle spécifique. Les gestes ordinaires sont repris dans une syntaxe gestuelle qui en modifie le sens. La « raison des gestes », pour reprendre l'expression utilisée par Jean-Claude Schmitt à propos de l'Occident médiéval, constitue un élément fondamental, quoique généralement passé sous silence – peut-être parce que lui-même silencieux – de la doctrine zen²².

La vie du monastère, fermée sur elle-même, constitue une sorte de chambre de résonance pour l'imaginaire individuel. L'individu y est en quelque sorte porté par l'imaginaire collectif. Le rituel omniprésent tend à abolir la coupure entre réel et imaginaire, sacré et profane – ou en tout cas à la déplacer et à la nuancer. En même temps, il crée et maintient paradoxalement la différence qu'il s'efforce d'abolir. Le pratiquant n'est jamais entièrement dupe et, si immergé fût-il dans le monde de l'éveil, il ne perd jamais entièrement de vue la réalité profane, tout ce qui relève de la vérité conventionnelle. Le réel fait constamment intrusion, à propos de problèmes d'intendance qu'il n'est pas toujours facile de sublimer rituellement, par exemple dans les rapports avec les bienfaiteurs laïcs qu'il faut savoir ménager et dont on doit savoir parler le langage.

Dans ce qui précède, on a regroupé pêle-mêle divers secteurs ou temps forts du rituel zen (Sōtō), en incluant sous cette rubrique non seulement la liturgie proprement dite et les rituels d'ordination, mais aussi le sermon du maître, la méditation assise, les « consultations », « dialogues » et kōans, enfin, jusqu'aux actes les plus triviaux de l'existence monastique. Selon cette conception inclusive, l'aire rituelle n'est plus un espace sacré, retranché du reste du monde, mais le champ de tout acte. En gagnant ainsi la sphère privée, la ritualisation semble effacer la distinction entre sacré et profane, et partant entre imaginaire et réel, au profit d'une sacralité totalitaire : en lieu et place de la dichotomie classique (sacré/profane), on en vient à distinguer différentes zones de sacralité plus ou moins forte, des différences de tension en quelque sorte.

L'épreuve des faits

Chassez le culturel, il revient au galop. L'idéal intransigeant du zen a vite dû se confronter à une réalité récalcitrante. Si la pratique du zen se veut avant tout désacralisante et démystifiante, on vit très vite réapparaître une tendance sacralisante, qui affecta chaque aspect – même les moindres – de cette pratique. Cette sacralisation – qui allait de pair avec une routinisation – affecta notamment, on l'a vu, les kōans et, par leur intermédiaire, une catégorie de textes propres au zen, les « recueils de propos » des maîtres. Si l'on ne trouve pas dans les monastères zen des archivistes (*kike*) comme dans le Tendai, par exemple, on observe toutefois une même tendance à la sacralisation des textes que chez ces derniers. Même des textes en apparence pragmatiques, comme les règles monastiques, se voient élevés au statut d'écritures sacrées, à plus forte raison des recueils doctrinaux comme le *Shōbōgenzō* de Dōgen, dont la sacralité était telle qu'on le transmet sous le sceau du secret jusqu'au xvi^e siècle.

Sur le plan institutionnel, les monastères zen, tout en affichant leur désir d'autonomie, étaient rien moins qu'indépendants. S'ils n'ont pas connu le sort des monastères Shingon et Tendai, devenus par la force des choses des repaires de « moines guerriers », c'est sans doute qu'ils n'eurent pas besoin de prendre eux-mêmes les armes pour se défendre, étant sous la protection étroite de la caste guerrière (avec tout ce que cela implique de contraintes administratives et autres). L'émergence des grands monastères officiels (Gozan ou Cinq Montagnes) transforma le zen d'une religion pour l'élite spirituelle en religion pour l'élite sociale – mais elle fit aussi de l'institution zen un rouage administratif du bakufu (gouvernement guerrier). C'est ainsi que les grands monastères zen en viennent à jouer dès l'époque de Kamakura un rôle diplomatique important dans les relations avec la Chine (voire, un peu plus tard, avec le Nouveau Monde). Notons, en passant, que ce rôle était permis par le fait que le zen, à la différence des autres écoles bouddhiques, était perçu comme culturellement chinois, plutôt qu'indien.

Si la pratique éponyme du zen, le *dhyāna* assis, se chargea (notamment dans le zen Sōtō) de valeurs symboliques qui en firent non pas une simple forme d'introspection, mais une « imitation » rituelle de la posture du Bouddha mythique (et non plus simplement historique), il en alla de même pour l'autre grande pratique du zen, celle des kōans.

On a noté plus haut l'aniconisme présumé du zen. On sait que le zen critique notamment le culte des reliques. Là encore, il y aurait beaucoup à dire, et il suffit de relever l'existence dans les monastères zen de « salles des reliques » (*shariden*). On peut noter en outre le rôle important que jouent dans cette tradition les « portraits de maîtres » (au sens de représentation des patriarches). On a pu montrer, ailleurs, le rôle culturel important que jouent ces portraits (*chinsō*), qui sont l'équivalent fonctionnel des reliques et reliquaires du Bouddha ou des patriarches, ou encore des momies des maîtres chan²³.



Figure 2. Moines en méditation zen au temple d'Elhei-ji, au Japon.

Au bout du compte, les rituels du zen ne diffèrent guère de ceux des autres écoles bouddhiques. Par ailleurs, en dépit de la revendication zen d'une « transmission spéciale en dehors des Écritures », la récitation et l'exégèse des textes canoniques, mais aussi bien l'étude des textes non canoniques, en vinrent à constituer une part importante de la vie monastique. C'est paradoxalement par l'intermédiaire des monastères zen des Cinq Montagnes que les classiques confucéens se sont transmis au Japon, sans doute parce que ces monastères, en dépit de leur idéal de spontanéité, étaient déjà fortement imprégnés d'éthique confucéenne. Le système hiérarchique des Cinq Montagnes, étroitement contrôlé par l'État, a joué un rôle essentiellement éducatif et culturel. Les monastères qui en dépendaient étaient devenus des centres artistiques et littéraires, où fleurissaient notamment la poésie et la peinture à l'encre de Chine ²⁴. Cet essor culturel ne se traduit pas toujours par un déclin de la pratique, mais il entraîne en tout cas une certaine sécularisation de la doctrine. Au demeurant, les Cinq Montagnes perdirent leur influence avec la guerre civile d'Ōnin (1467-1477), et par la suite l'école Rinzai fut dominée par deux monastères de Kyoto, le Daitokuji et le Myōshinji. En s'adaptant aux nouvelles conditions politiques et sociales, le zen finit par devenir une forme de bouddhisme funéraire, centrée sur les funérailles des laïcs et sur le transfert des mérites permis par le rituel – plutôt que sur la recherche personnelle de l'éveil.

L'institution zen par excellence, le monastère, a perduré jusqu'à l'époque actuelle. Quelques grands monastères comme le Myōshinji, le Daitokuji, ou le Tōfukuji (pour l'école Rinzai), l'Eihei-ji et le Sōjiji (pour l'école Sōtō), et le Manpukuji (pour la troisième école, plus tardive, du zen japonais, l'école Ōbaku) continuent de nos jours à former de nouvelles recrues, destinées en principe à l'éveil. Bien qu'ils se soient transformés, par la force des choses – notamment le besoin de suppléer à une aide étatique défaillante –, en lieux de tourisme encombrés, ils se font les gardiens d'une pratique rigoureuse et restent les témoins d'un passé culturel prestigieux. Mais les novices qui y font leur apprentissage – rituel et spirituel – les quittent en général bien avant d'avoir atteint l'éveil, le plus souvent pour devenir prêtres de petits temples provinciaux, où l'essentiel de leurs fonctions consistera à pratiquer les rites funéraires pour leurs ouailles. Car le bouddhisme zen, comme la plupart des autres écoles du bouddhisme

japonais, n'a pu survivre qu'en répondant aux besoins de ses fidèles, plus préoccupés de la mort et d'un éventuel au-delà que d'un éveil spirituel décidément trop vague et lointain.

Notes

[1.](#) Cette institution fut reproduite dans l'école Rinzai au Japon à l'époque de Kamakura sous le nom de Gozan. Cf. à ce sujet Collcutt, 1981, et 1990, p. 583-652.

[2.](#) En réalité, le chan s'était transmis dès l'époque de Heian (794-1185) au sein de l'école du Tendai, et ce courant avait abouti vers la fin du xii^e siècle à la constitution d'une école proprement zen, le Daruma-shū ou « école de Bodhidharma », qui fut bientôt éclipsée par les écoles Rinzai et Sōtō. Sur cette question, cf. Faure, 1987a, et 1987b, p. 22-55.

[3.](#) Suzuki lui-même dut à diverses reprises concéder que cette vision d'un zen idéal ne correspondait que de très loin à la réalité vécue des monastères. Toutefois, il n'en continua pas moins d'affirmer que le rituel n'était qu'une simple excroissance, un accident qui ne remettait pas en question l'essence du zen. Chez Suzuki comme chez ses épigones, on discerne une profonde nostalgie pour une spontanéité originelle, et un dédain prononcé pour toute forme de ritualisme. Sur cette question, voir Faure, 1993, p. 53-67.

[4.](#) Sur Keizan, voir Faure, 1996.

[5.](#) Cf. *Chokushū Hyakujō shingi*, daté de 1338, in *T*, 48, 2025, 1115a.

[6.](#) Cf. Dōgen, *Bendōwa*, in *T*, 82, 2582, 17b ; voir aussi Dōgen, 1987, p. 78 et 89.

[7.](#) L'ouvrage rédigé par Dōgen, entre 1231 et 1253, comprenait 75 chapitres auxquels son principal disciple Kōun Ejō (1198-1280) ajouta, selon les souhaits du maître, 12 autres chapitres « *Shinsō bon* [Les nouveaux chapitres] ». Ce n'est qu'avec la tentative de retour à la pensée de Dōgen, à l'époque Edō, que le *Shōbōgenzō* est augmenté. En 1690, il comprend 95 chapitres (édition dirigée par Kōzen), qu'ensuite Menzan Zuihō (1683-1769) fit précéder d'un texte de Dōgen, retrouvé au xviii^e siècle, intitulé *Bendōwa* (cf. Faure, 1987a). Une première édition parut au Japon en 1811, sous le titre *Honzanban*. Au début du xx^e siècle, le monastère Eihei-ji en réimprime une version exhaustive.

[8.](#) Cf. Dōgen, *Hōkyōki*, vol. 2, p. 277.

[9.](#) Cf. Dōgen, *Shōbōgenzō*, in *T*, 82, 2582, 15c-16a.

[10.](#) Ainsi, au cours d'une cérémonie dédiée aux seize arhat, en 1249, Dōgen aurait vu apparaître des fleurs célestes sur l'autel. Cf. Dōgen, *Shōbōgenzō*, *T*, 82, 2582, 15c-16a.

[11.](#) Cf. *Goshiki saiunki*, in *Sōtōshū Komonjo*, 1972, vol. 2, p. 191-193.

[12.](#) Cf. *Keizan shingi*, in *T*, 82, 2589, 424-425.

[13.](#) Cf. Lévi et Chavannes, 1916, p. 216.

- [14.](#) Cf. Dōgen, *Jūroku rakan genzuiki*.
- [15.](#) Comme le souligne Hélène Brunner dans un autre contexte, celui de l'hindouisme : « L'influence du tantrisme dans le rituel se marque par la préparation intérieure de l'officiant qui, après avoir acquis un "corps divin", attire en lui, puis réveille, dans l'image où il était censé sommeiller, le dieu, objet du culte. » Cf. Brunner, 1990, p. 302-305.
- [16.](#) Cf. Zazen yōjinki, in T, 82, 2586, 413b ; ainsi que Keizan Jōkin, *Denkōroku*, in T, 82, 2585, 404c.
- [17.](#) Cf. Zazen yōjinki, in T, 82, 2586, 414a.
- [18.](#) Cf. Tambiah, 1981, p. 141.
- [19.](#) Cf. Bodiford, 1993, p. 149.
- [20.](#) Cf. Bodiford, 1993, p. 152-162.
- [21.](#) Cf. Tōrei Enji, in T, 81, 2575, 604b.
- [22.](#) Cf. Schmitt, 1990.
- [23.](#) Cf. Faure, 1991, p. 148-178 ; Foulk et Sharf, 1993-1994, p. 149-212 ; repris in Faure, 2003.
- [24.](#) À ce sujet, voir Colas, 1991.

Bibliographie

Sources

- *Chokushū Hyakujō shingi [Règle pure de Baizhang]*, 1338 [texte apocryphe attribué à Baizhang], in T, 48, 2025.
- D ō gen, *Bendōwa [Propos sur l'apprentissage de la Voie]*, in T, 82, 2582.
- D ō gen, *Hōkyōki [Recueil du miroir de la Loi]*, in DZZ, vol. 2, Tokyo, 1970.
- D ō gen, *J ū roku rakan genzuiki [Recueil sur les signes auspiceux des seize arhat]*, in DZZ, vol. 2, 1970, p. 399.
- D ō gen, *Rakan kuyō shikimon [Rituel d'offrande aux arhat]*, in DZZ, vol. 2, 1970, p. 402-404.
- D ō gen, *Shōbōgenzō [Trésor de l'œil de la vraie Loi]*, in T, 82, 2582.
- D ō gen, 1987 : D ō gen, *La Vision immédiate : nature, éveil et tradition selon le Shōbōgenzō*, trad. du japonais et commentaires par B. Faure, Aix-en-Provence.
- DZZ : *Dōgen zenji zenshū [Les Œuvres complètes du maître zen Dōgen]*, éd. Ōkubo Dōshū, 2 vol., Tokyo, 1969-1970.
- *Goshiki saiunki [Recueil du nuage de cinq couleurs]*, in S ōtōshū *Komonjo [Anciens documents de l'école Sōtō]*, éd. Ōkubo Dōshū, Tokyo, 1972, vol. 2, p. 191-193.
- Keizan J ō kin, *Denkōroku [Recueil de la transmission de lumière]*, in T, 82, 2585.
- *Keizan shingi [Règle pure de Keizan]*, in T, 82, 2589.
- T : *Taish ō shinsh ū daiz ō ky ō [Canon bouddhique de l'ère Taish ō]*, éd. Takukusu Junjirō et Watanabe Kaigyōyoku, 100 vol., Tokyo, 1924-1935.
- T ōrei Enji, *Shūmon mujintō ron*, in T, 81, 2575 ; *Traité sur l'inépuisable*

lampe du zen : Tōrei (1721-1792) et sa vision de l'éveil, trad. du japonais par M. Mohr, 2 vol., Bruxelles, 1997.

- Zazen yōjinki [Recueil sur l'application de l'esprit à la méditation assise], in T, 82, 2586.

Autres références

- Bodiford, 1993 : William M. Bodiford, *Sōtō Zen in Medieval Japan*, Honolulu.
- Brunner, 1990 : Hélène Brunner, « L'hindouisme », in Ch. Baladier (éd.), *Le Grand Atlas des religions. Encyclopædia universalis*, Paris, p. 302-305.
- Colas, 1991 : Alain-Louis Colas, *Poèmes du zen des Cinq Montagnes*, Paris.
- Collcutt, 1981 : Martin Collcutt, *Five Mountains : The Rinzai Zen Monastic Institution in Medieval Japan*, Cambridge (Mass.).
- Collcutt, 1990 : M. Collcutt, « Zen and the Gozan », in Yamamura Kozo (éd.), *The Cambridge History of Japan*, vol. 3. *Medieval Japan*, Cambridge, p. 583-652.
- Faure, 1987a : Bernard Faure, *Commentaires*, in Dōgen, *La Vision immédiate : nature, éveil et tradition selon le Shōbōgenzō*, Aix-en-Provence.
- Faure, 1987b : B. Faure, « The Daruma-shū, Dōgen and Sōtō Zen », *Monumenta Nipponica*, 42, 1, p. 22-55.
- Faure, 1991 : B. Faure, *The Rhetoric of Immediacy : A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton.
- Faure, 1993 : B. Faure, *Chan Insights and Oversights : An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton.
- Faure, 1996 : B. Faure, *Visions of Power : Imagining Medieval Japanese Buddhism*, Princeton.
- Faure, 2003 : B. Faure (éd.), *Chan Buddhism in Ritual Context*, Londres.
- Foulk et Sharf, 1993-1994 : Griffith T. Foulk et Robert H. Sharf, « On the Ritual Use of Chan Portraiture in Medieval China », *Cahiers d'Extrême-Asie*, 7, p. 149-212 ; repris in Faure, 2003.
- Lévi et Chavannes, 1916 : Sylvain Lévi et Édouard Chavannes, « Les seize arhat protecteurs de la Loi », *Journal asiatique*, 8, p. 5-48 et 189-304.
- Schmitt, 1990 : Jean-Claude Schmitt, *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris.
- Tambiah, 1981 : Stanley Tambiah, « A Performative Approach to Ritual », in *Proceedings of the British Academy*, vol. 65, Oxford-New York, p. 113-169.

Nos partenaires

Le projet *Savoirs* est soutenu par plusieurs institutions qui lui apportent des

financements, des expertises techniques et des compétences professionnelles dans les domaines de l'édition, du développement informatique, de la bibliothéconomie et des sciences de la documentation. Ces partenaires contribuent à la réflexion stratégique sur l'évolution du projet et à sa construction. Merci à eux !



- CONCEPTION :
[ÉQUIPE SAVOIRS](#),
PÔLE NUMÉRIQUE
RECHERCHE ET
PLATEFORME
GÉOMATIQUE
(EHESS).
- DÉVELOPPEMENT :
DAMIEN
RISTERUCCI,
[IMAGILE](#), [MY
SCIENCE WORK](#).
DESIGN : [WAHID
MENDIL](#).