

Cet article est protégé par les législations françaises et internationales sur le droit d'auteur et la propriété intellectuelle. Il vous est proposé pour votre seul usage personnel.

Vous êtes autorisé à le conserver sous format pdf sur votre ordinateur aux fins de sauvegarde et d'impression sur papier. Tout autre usage est soumis à autorisation préalable et expresse. Toute diffusion, mise en réseau, reproduction, vente, sous quelque forme que ce soit, partielle ou totale, sont interdites.

L'utilisation dans un but non autorisé est expressément interdite par la loi et pourra donner lieu à des poursuites judiciaires.

Le milieu de la pratique zen : Pour une spiritualité du dialogue. © Fabrice Blée, 2000.

Fabrice Blée est professeur à la Faculté de Théologie de l'Université Saint-Paul d'Ottawa (Canada) où il enseigne la théologie des religions et le dialogue interreligieux. Il est le directeur de la collection "Spiritualités en dialogue" aux Editions Médiaspaul, où il a lui-même publié *Désert de l'altérité* (Médiaspaul 2004), un ouvrage sur le dialogue interreligieux monastique.

"Le milieu de la pratique zen : Pour une spiritualité du dialogue" est paru dans la revue *Origins: Journal of Cultural and Religious Studies*, Centre for the Study of Traditional Culture, Zalau, Roumanie (numéro 3-4/2002).

Un Zen Occidental, 201 rue de Tolbiac 75013 Paris
Site internet : <http://www.zen-occidental.net>
Courrier électronique : info@zen-occidental.net
Téléphone : 33 [0] 1 45 88 07 15

Document numérique du 1er juin 2005

Fabrice Blée

Le milieu de la pratique zen : Pour une spiritualité du dialogue

*"A présent nous voyons dans un miroir et de façon confuse."
(Première épître aux Corinthiens, 13:12)*

Introduction

Dans *Contemplation et dialogue interreligieux* publié en 1993, Pierre de Béthune, bénédictin de l'Abbaye de Clerlande en Belgique, articule la spécificité du dialogue intermonastique à partir de l'attitude récente dans l'Eglise catholique qui consiste à adopter, en tant que chrétien, une pratique de méditation issue d'autres traditions ascétiques, principalement du bouddhisme zen. Ne sont plus rares les moines qui ont trouvé dans la pratique zen, non seulement une façon de répondre à leur désir d'une spiritualité plus incarnée, mais aussi une voie privilégiée pour entrer en dialogue avec le bouddhisme japonais en particulier et l'Orient spirituel en général. Cette tendance est par ailleurs confirmée par le tout récent document (février 2003) issu du Secrétariat international pour le dialogue interreligieux monastique qui, à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire des Commissions monastiques pour le "dialogue", publie une série de témoignages de moines et de moniales sur la façon dont leur dialogue avec les spiritualités orientales intègre et dynamise leur recherche de Dieu [1].

Le dialogue en question est plus qu'un échange d'idées ou une connaissance théorique de la religion de l'autre. Situé au plan de l'expérience religieuse, il prend forme et s'approfondit à mesure que l'on fait l'expérience d'une autre vérité. Qualifié d'intrareligieux à la suite de R. Panikkar, ce dialogue qui se développe au cœur de l'individu est prometteur, situé à l'horizon de tout autre type de dialogue, car il permet de développer une compréhension de l'intérieur de la religion de l'autre, au-delà de ce qu'en disent les diverses interprétations, au-delà des préjugés et des concordismes faciles. Mais il est aussi exigeant, car il requiert l'accueil de l'altérité religieuse dans le respect à la fois de sa particularité, à savoir ce qui la rend inassimilable et fondamentalement différente, et de son universalité,

c'est-à-dire ce qui en fait en soi une voie de libération accessible à tous, où l'individu transcende sa condition aliénante dans une expérience de la réalité ultime. Or un tel dialogue va à l'encontre de toute tentative d'assimiler l'altérité religieuse, l'unité qui en résulte s'enracinant au contraire dans la diversité pleinement acceptée.

En référence aux méditations orientales, cela signifie que celles-ci ne peuvent se réduire à des "fragments" dont la seule utilité envisageable serait de faciliter l'entrée dans une oraison typiquement chrétienne. Cela demeure certes justifiable, mais il ne peut en aucun cas s'agir de dialogue. Il y a en effet plusieurs façons d'approcher les méditations orientales qui ne débouchent pas directement sur une préoccupation dialogale. Le document de 1993 mentionné plus haut fait état de ceux qui empruntent des éléments à d'autres spiritualités sans être influencés par leur lieu d'origine, et ceux qui adhèrent à des voies de prière se présentant déjà comme des synthèses chrétiennes élaborées à partir d'une connaissance pratique des religions orientales. Le dialogue monastique repose au contraire sur une approche où la méditation "non chrétienne" adoptée révèle l'altérité propre à la tradition religieuse à laquelle elle se rattache, induisant de ce fait une transformation profonde du sujet à son contact. Or, accueillir une pratique bouddhiste dans le respect de son altérité signifie en définitive lui reconnaître l'accès à l'ultime, comme cela fut reconnu dans le cas du bouddhisme, lors du colloque théologique organisé par le Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux (CPDI) à Kaohsiung (Taiwan), en août 1995. Il reste que défendre l'idée que *zazen* est la "porte vers la libération totale" (Dôgen) exige d'en avoir une compréhension qui ne soit pas réductrice.

La tentation est grande d'identifier le zen à une technique de méditation que l'on peut extraire de son contexte bouddhiste pour la greffer sur notre propre vision de la réalité, en réponse à des fins tout autant personnelles, allant de la relaxation à l'acquisition de pouvoirs, en passant par la guérison et l'épanouissement personnel, ou tout simplement pour rehausser l'intensité de sa propre spiritualité. Concevoir le zen ainsi n'est pas, me semble-t-il, lui rendre justice. Cela m'est apparu particulièrement clair à la suite de mes différents séjours à Ryûtakuji, un monastère rinzai fondé par Hakuin *zenji* dans la région de Shizuoka au Japon. Si la méditation assise (*zazen*) est au cœur de la pratique zen, elle dépend néanmoins d'un milieu, ordonné

selon une ascèse et une philosophie spécifiques, qui lui donne son orientation de fond. Dans l'effort de la détacher de son contexte religieux propre, on récupère certes une technique de méditation qui peut ouvrir le pratiquant à des expériences authentiques et déterminantes dans son rapport au sacré, mais on perd à coup sûr l'intuition profonde du zen telle que transmise par la lignée des maîtres et dont rendent compte de façon imagée et paradoxale les différents traités. La thèse que je défends ici est la suivante : une compréhension juste du zen exige d'accueillir non pas une technique de méditation isolée, mais l'environnement qui lui donne sa cohérence et justifie son appellation. Cela oblige à élargir sa propre perception du zen en réalisant son caractère historique et subjectif, et donc pluriel et particulier. La pratique zen ne peut se réduire à une méthode objective, complète en soi, qui, applicable dans tout contexte, donnerait à chaque fois les mêmes résultats. Elle désigne bien plus un système dynamique et expérimenté, constitué de plusieurs éléments en interaction qui en assurent la cohérence, un système contextualisé sous la forme d'un entraînement (*shugyô*) qui, génération après génération, s'adapte et s'améliore - mais qui peut tout à l'inverse se scléroser -, en bénéficiant des intuitions et des modifications des maîtres successifs et dont la raison d'être se situe dans la préservation et la transmission de l'expérience d'éveil (*satori*). Si, pour saisir l'intuition du zen, la connaissance expérimentale est essentielle, il faut aussi veiller à ce qu'elle s'acquière dans une intégration de son *background* culturel, historique, psychologique, philosophique et religieux.

Compte tenu de ce qui vient d'être dit, le milieu systémique de la pratique zen remplit une double fonction qui s'avère déterminante dans l'approche dialogale. D'un côté, il garantit la spécificité et l'authenticité de la pratique zen ; de l'autre, il est le lieu par excellence où s'instaure cette connivence entre les moines des différentes traditions religieuses qui a souvent été rapportée à la suite d'échanges interreligieux [2]. Bien que spécifique, le milieu de la méditation zen est foncièrement monastique en ce sens que des contemplatifs d'autres traditions peuvent se sentir en terrain familier, tout en prenant conscience des différences qui les distinguent les uns des autres. Si, effectivement, l'hospitalité est la pierre angulaire de la rencontre des monachismes, elle doit se comprendre, plus encore lorsqu'elle implique l'adoption d'autres voies d'oraison, en fonction

d'une conscience des milieux contemplatifs de chacun. C'est ce à quoi je m'efforcerai de sensibiliser le lecteur dans la dernière partie de ce travail. Mais pour ce faire, il convient au préalable d'explorer dans les grandes lignes le milieu de la pratique zen. D'un point de vue méthodologique, il doit être établi que, s'il existe un milieu monastique où les moines chrétiens et autres peuvent reconnaître la nature essentielle de leur vocation respective, il ne se trouve pas en tant que réalité objective, mais n'est accessible que contextualisé (*Sitz im Leben*), ancré dans un cadre qui affirme l'irréductibilité de sa spécificité. Ici, le moine ne peut saisir le reflet de ses aspirations profondes que dans ce qui lui est différent et étranger, et non dans un modèle monastique pré-établi, auquel personne ne saurait en définitive revendiquer son appartenance. S'il y a effectivement connivence entre les moines, on ne peut y accéder qu'en s'engageant à faire l'expérience de l'environnement ascétique et spirituel de l'autre.

Fidèle à cette logique, je propose une articulation du milieu monastique à partir de ma propre expérience de la pratique zen à Ryûtakuji, où mon premier séjour, d'une durée de trois mois, eut lieu en hiver 2000. J'y suis retourné les deux années suivantes à l'occasion du sesshin d'hiver (*rôhatsu*), toujours sous la direction de Kyûdô Nakagawa *rôshi*. Dans cette brève étude, mon intention n'est pas de présenter les étapes de la vie du moine zen, mais de montrer, dans l'intérêt d'un dialogue interreligieux, comment la méditation assise dépend, dans son orientation de fond, du milieu dans lequel elle s'inscrit et dont je retiens, à cette fin, quatre aspects : l'espace géographique, l'espace intérieur, la structure interne et l'éveil en toute simplicité. Sans prétendre apporter des solutions, cette articulation repose sur des intuitions qui demandent à être questionnées et développées en fonction des expériences de chacun, mais qui, je l'espère, peuvent néanmoins contribuer à la recherche des critères à l'égard des personnes engagées ou qui veulent s'engager sur ces nouveaux chemins de dialogue.

1. De l'espace géographique

Avoir accès à la méditation zen exige en tout premier lieu de se faire accepter dans l'enceinte d'un monastère (*sôdô*), ce qui représente une difficulté en soi. Loin d'encourager l'entrée des novices ou de

toute personne désireuse de se faire initier à la méditation, les autorités des lieux vont au contraire s'efforcer de les en dissuader. Lorsque le candidat arrive au monastère et demande à y être accepté, il est généralement refoulé pour diverses raisons. Il doit alors montrer sa volonté de s'intégrer malgré tout, en usant de courage et patience. Dans le meilleur des cas, il doit attendre plusieurs jours en position de sollicitation (*niwa-zume*). Mais il peut aussi faire face à une résistance physique pouvant occasionner coups et blessures. Le traitement réservé aux pratiquants laïcs (*koji*) est bien moins sévère ; il s'inscrit néanmoins dans la même logique. Je me souviens qu'en demandant la permission à Kyûdô Nakagawa *rôshi*, lors d'une retraite qu'il conduisait à New-York, de participer au *sesshin* d'hiver (*rôhatsu*), la plus exigeante de toutes les retraites intensives de l'année, celui-ci se contenta de me faire remarquer que la seule source de chaleur disponible au monastère est le bâton d'encens qui brûle. Cette attitude, peu hospitalière au premier abord, est en réalité une marque de compassion, car c'est au fond le bien de l'éventuel pratiquant qui est en jeu, sachant qu'une fois admis parmi les moines, il aura à relever bien des épreuves qui, sans une préparation minimale, pourraient en bout de ligne lui apporter plus de confusion.

Par conséquent, pénétrer à l'intérieur du périmètre en question, que j'ai représenté par un cercle, revient à manifester sa détermination, au-delà de tout enthousiasme passager, à faire preuve de persévérance devant les obstacles inhérents à toute pratique sérieuse du zen. On ne peut en effet s'aventurer dans cette direction à moitié convaincu, car il est impossible de l'emprunter sans s'attendre à perdre ou à faire de grands sacrifices. Le désir de réaliser l'éveil est vain, s'il n'est proportionnel à l'acceptation de mourir à soi-même. Or, cette acceptation est éprouvée et confirmée dans l'acte même de franchir l'espace géographique, ce qui s'apparente en soi à une démarche de renoncement. Cet espace crée une rupture par rapport au monde familier du pratiquant ; y entrer, c'est renoncer à soi, à ses proches, à sa vie de tous les jours avec ses sécurités, sa routine, ses comforts multiples, ses obligations et ses distractions. Le moine était encore plus à même d'apprécier ce passage à l'époque où il lui fallait marcher de longues heures (*angya*) avant d'atteindre son monastère. Cela lui permettait de mieux intégrer la séparation comme une réalité physique et psychologique, en marchant au rythme de la chanson de Fun'yô Zenshō dont les premières paroles se lisent comme suit :

"Déterminé à quitter ses parents, que veut-il accomplir ? C'est un bouddhiste, un moine désormais sans maison, et ce n'est plus un homme du monde ; son esprit est absorbé par la maîtrise du *dharma*."

En rupture mais non coupé du monde, l'espace géographique devient en quelque sorte sacré, non pas qu'il crée une distance avec le profane sur la base d'une dichotomie entre le pur et l'impur, mais, renvoyant toujours à l'expérience subjective, il représente avec force l'accès à la transcendance et les luttes que cela requiert. Sans condescendance à l'endroit du monde extérieur dans lequel le moine est appelé à retourner, cette démarcation de lieux s'inscrit plutôt dans la différenciation entre un contexte approprié à la réalisation de la vérité telle qu'elle est et un autre offrant bien trop de distractions pour l'être tout autant. Cela fait écho à l'idée rappelée par R. Panikkar, selon laquelle "toute la littérature monastique s'insurge avec sarcasme contre ceux qui croient qu'il est possible d'être moine sans cesser de vivre en famille et de fréquenter les bazars du monde." (*Eloge du simple, le moine comme archétype universel*, p. 69)

Une fois entré avec la permission et les encouragements du maître zen (*rôshi*), le novice (*shintô*) ou le pratiquant laïc ne peut sortir du périmètre monastique à sa guise. Il s'en remet aux autorités des lieux et s'engage à faire de ces derniers les frontières de sa propre réalisation, jusqu'à l'explosion de toute limite. L'espace géographique est aussi symbolique en ce sens qu'il devient l'"enceinte", lieu de gestation où le pratiquant s'éveille à sa nature réelle dans une transformation de soi culminant dans la grande mort (*taishi*).

L'aspect symbolique de cet espace est renforcé du fait que toute situation à l'intérieur est fondée sur le consentement et la volonté du pratiquant à faire éclater la vérité. C'est pourquoi, la vie dans l'espace géographique est lié non à l'idée de répression mais bien d'émancipation, et cela est d'autant plus clair qu'à Ryûtakuji aucune clôture ne sépare le temple du reste du monde. Il est possible pour n'importe qui d'aller et venir à n'importe quelle heure de la journée et de la nuit. L'autre élément qui renvoie à l'aspect symbolique de l'espace en question réside dans la figure des diverses déités que l'on retrouve dans le monastère, et tout spécialement celle du dragon (*ryû*) qui orne l'entrée du temple dont le nom, Ryûtakuji, signifie "temple du dragon de la rivière". Protecteur du *dharma*, le dragon

détient dans ses griffes une boule dorée, symbole de connaissance et d'illumination (*prajñâ*). Avec ses pouvoirs surnaturels, il symbolise lui-même l'esprit absolu. Affirmer sa volonté de vivre dans l'enceinte du monastère revient en quelque sorte à se placer sous la protection du dragon et à l'affronter jusqu'à en incarner les mystères. Cet espace va prendre une valeur symbolique aussi parce qu'il est appelé à devenir le miroir de notre transformation et des illusions ou manifestations diaboliques (*makyô*) qui l'accompagnent et dont tout pratiquant est la proie tôt ou tard. Aussi calme et reculé soit-il, et précisément parce qu'il en est ainsi, cet espace va peu à peu s'animer au fur et à mesure de la pratique, devenant l'écran où se projettent les images de l'inconscient : des nuages prenant la forme de démons affamés qui se dévorent l'un l'autre, des gouttes de pluie se fracassant l'une après l'autre dans une flaque, ou encore le visage d'un sage, d'un serpent ou d'un lion qui apparaissent sur le plancher. Ces situations en continuelle évolution revêtent pour soi une signification soudaine, devenant les témoins de son entrée, au-delà de toute rationalisation, dans le pays enchanté de sa véritable nature.

La condition d'exilé vécue lors du passage effectué par le moine entre la maison et le monastère ne prend pas fin une fois admis en ce dernier. Au contraire, elle se poursuit et s'intensifie dans l'espace géographique, qui n'est pas un refuge, un lieu de repos à l'abri des remises en cause, une nouvelle routine que l'on substitue à l'ancienne, même si le risque qu'il en soit ainsi est toujours présent, mais une fenêtre ouverte sur la nature transitoire de sa condition, sur la réalité que rien en ce monde n'a d'existence en soi. Pour cela, le moine doit s'attendre à vivre dans des conditions difficiles et à en souffrir. Sans être recherchées pour elles-mêmes, les difficultés sont le lot de toute quête de la vérité. On ne saurait en faire l'économie. L'espace monastique est l'occasion d'emprunter la "grande voie" : jusqu'à la réalisation de la vérité ultime (grande mort), une voie sur laquelle il est demandé de mobiliser toutes ses énergies, même au risque de sa vie. La méditation assise joue ici un rôle essentiel, mais il en est ainsi en ce qu'elle se définit dans le rapport au silence et à la nature, deux éléments intimement liés qui caractérisent l'espace géographique en question.

En retrait des centres urbains, le monastère zen se confond souvent dans le silence de la nature environnante, si bien que silence et

nature donnent à la méditation assise son cadre et son orientation. Le silence extérieur est la voie privilégiée vers un silence de l'esprit, sans lequel on ne peut mettre fin aux racines de l'ignorance et de la souffrance. Le silence est d'or, dès lors que l'on ne s'identifie plus au courant incessant de ses propres pensées ; ainsi seulement est-il possible de briser le voile des apparences. L'importance de ce silence est particulièrement évidente lors des retraites intensives de méditation (*sesshin*), où il faut éviter non seulement de dire mot, mais aussi d'entretenir quelque pensée ou intention que ce soit, comme celle de saluer ses confrères ; c'est une tentation que j'ai souvent eue et qui m'a amené à comprendre la profondeur de ce silence, lorsque la personne visée ne daignait pas répondre à mes bonnes intentions. Le silence ainsi respecté permet une attention radicale à l'instant présent ; mieux encore, il permet à la nature de nous le révéler avec plus de force.

L'une des premières choses que j'ai apprises à Ryûtakuji, c'est de vivre avec la nature, de m'y confronter, et d'y prêter attention, jusqu'à réaliser à quel point elle pouvait être une source riche d'enseignement. Le monastère zen offre une grande intimité avec la nature, une situation pas toujours facile à supporter, du moins dans les premiers temps de son séjour. Sans chauffage ni air conditionné, les bâtiments faits de bois et de papier sont régulièrement ouverts durant la journée. Cela oblige de vivre les rythmes de la nature, de ressentir les changements climatiques, et souvent de partager son espace avec toutes sortes d'insectes et d'animaux dont certains sont particulièrement hostiles, comme les moustiques, les fourmis rouges, les araignées, les *mukade* (sorte de mille-pattes venimeux) et certaines espèces de serpent. Cet environnement est cependant propice à ramener le moine - qui vit constamment pieds nus - dans le moment présent, même si l'on est tenté d'emblée de l'interpréter comme déplaisant. Méditer la nuque à un mètre d'une fenêtre ouverte à quatre heures du matin en plein mois de janvier est un moyen radical pour ramener l'attention au temps présent qui, dans ce cas, se manifeste par une sensation de froid. Ce contact intime avec la nature contribue à réaliser avec force une vérité fondamentale du bouddhisme que le moine approfondira à travers sa méditation : l'impermanence (*anatta*), à savoir que tout phénomène est transitoire, en continuel changement, et donc sans substance propre (*anâtman*). L'adage populaire "après la pluie le beau temps" devient plus

significatif que jamais. La chaleur du soleil réconforte, mais elle vient avec l'inquiétude relative à sa durée ; le froid et la pluie attristent, mais se doublent de l'espoir d'une prochaine éclaircie. La nature initie à l'impermanence des sensations ; en dévoilant l'insatisfaction perpétuelle qui lui est inhérente. En outre, le silence de la méditation révèle que chaque sensation est liée à une pensée et une émotion, et que pensées et émotions - comme la nature et les sensations que celle-ci procure - changent constamment : elles naissent, puis disparaissent. En réalisant l'impermanence de son environnement et de sa propre condition, le moine acquiert peu à peu la faculté d'accepter de façon égale toute situation qui se présente à lui dans le moment présent. Qu'il pleuve ou qu'il fasse soleil, le Mont Fuji est semblable à lui-même. Non seulement la nature lui rappelle de saisir l'instant présent, mais elle évalue aussi sa capacité à être équanime (*upekkhâ*).

La méditation zen acquiert sa force et sa particularité notamment parce qu'elle est pratiquée au contact de la nature, laquelle renvoie au caractère immédiat de l'expérience zen. La nature enseigne sans détour en s'adressant directement au corps. L'enseignement n'en est alors que plus profond, ce qui s'accorde parfaitement avec l'idée, fondamentale dans le zen, que ce qui est compris est éprouvé, pointant du même coup les limites de la connaissance purement intellectuelle : "Vous pouvez lire tant et plus des livres sur ces voies," disait W. Johnston dans une conférence, "mais sans la pratique, vous ne connaissez rien. Tel est l'enseignement des grands maîtres. Vous devez expérimenter la voie dans votre chair et votre sang." En me référant à D. T. Suzuki qui affirme que l'homme est rationnel et la nature brutale, je dirais que la confrontation avec la nature provoque le moine, le forçant à dépasser ses limites, celle de sa propre rationalité et de sa certitude profondément enracinée d'être une entité permanente et *a fortiori* détachée de son environnement.

Ces quelques remarques sur l'espace géographique montrent que la méditation zen ne se pratique pas avant d'en asseoir les fondations que sont la détermination, le renoncement et l'humilité, sans lesquels on ne peut espérer atteindre le plus haut degré de purification. Cela révèle du même coup que toute pratique méditative répond à une intention particulière qui, dans notre cas, oriente le pratiquant à abandonner, dans le dépassement de soi, toute idée préconçue

concernant le bien et le mal pour s'éveiller, dans une attitude d'équanimité, à la réalité telle qu'elle est. La méditation zen n'ajoute rien. Elle ne cherche rien sinon à regarder le monde avec simplicité. Par conséquent, entrer dans l'espace géographique n'est pas s'isoler, mais se dénuder, se défaire des limites et fausses identités que l'on se crée. Mais on ne saurait pénétrer cet espace, à moins qu'il soit circonscrit dans l'espace intérieur.

2. De l'espace intérieur

L'espace géographique tire sa cohérence et sa puissance symbolique de l'espace intérieur - que j'ai représenté par un carré -, dans lequel il s'enracine et qui se réfère à un état non rationnel, profondément ancré chez l'humain, s'imposant à soi et qui ne se devine que par ses effets que sont l'angoisse inexplicée, le mal-être, mais aussi le désir intense d'y mettre fin, l'émerveillement, la recherche profonde d'unité et de paix, ou encore le "goût de l'être" [3]. L'espace intérieur renvoie ainsi à une double dynamique qui constitue le fondement de la pratique zen ; il s'apparente d'abord à une brèche qui, du for intérieur, défie toute évidence et se traduit par une insatisfaction existentielle et récurrente à un point tel qu'il est difficile de trouver sa place dans ce monde en apparence favorable et sans faille. Cet espace est comme une plaie ouverte (*dukkha*) qui empêche de se satisfaire de la routine, des confort, des convenances et des traditions, avec la ferme conviction que quelque chose ne va pas et que ce monde n'est pas ce qu'il prétend être. C'est le grand doute (*daigidan*), essentiel pour une pratique zen orientée vers la réalisation du *satori*. Mais l'espace intérieur est aussi une source d'espérance, confiant que le véritable bonheur se substituera un jour au vide ressenti. D'un point de vue bouddhiste, c'est la grande foi (*daishinkon*), la foi en la nature de bouddha présente en tout être vivant, et surtout en la possibilité réelle de s'y éveiller (*bodhicitta*), sans quoi *zazen* ne saurait donner les fruits escomptés.

Quand la grande foi s'unit au grand doute, naît alors la quête de la vérité qui incite au dépassement de soi et dispose l'individu à être attentif à la nouveauté, à garder l'esprit du débutant et à s'éveiller à tout moment, une attitude cruciale dans la pratique de la méditation, car ce qui assure le succès dans la quête de l'éveil, soutient Yasutani

rôshi, ce n'est pas une posture particulière, mais un désir ardent pour la vérité en elle-même. H. M. E. Lassalle va dans le même sens, lorsqu'il affirme que "si l'on n'est pas disposé à tendre de tout cœur à la perfection, on ne tirera guère de fruit, voire aucun fruit, de cette méthode (*zazen*), et mieux vaudra ne pas s'y engager" (*Méditation zen et prière chrétienne*, Paris, Cerf, 1973, p. 208).

Cette quête pousse également à sortir de l'anonymat et à marcher à contre-courant. Cet anti-conformisme est bien connu du moine : "Au cours du temps, il est apparu comme celui qui navigue contre le vent, à la recherche de la source" (Panikkar, *op. cit.*, p. 53). Pressé par l'urgence de dévoiler l'imposture, le moine cherche à donner corps à son aspiration primordiale, dont la naissance marque le véritable commencement de la vie spirituelle [4].

L'aspiration ne fait pas le moine. Si cette dernière s'impose à soi pour diverses raisons, on peut s'efforcer de l'ignorer en la noyant dans le bruit de distractions diverses, même si, au fond, on sait que cela ne résoud rien et que si la perspective de l'affronter semble périlleuse, celle de ne rien faire n'offre aucun espoir sinon de subir la fatalité. On peut alors tenter de trouver des réponses à travers des lectures et des consultations diverses, mais la quête ne saurait aboutir, à moins de décider de faire le pas décisif, celui de franchir l'espace géographique. À l'instar de Milarepa, il faut permettre à son aspiration de s'exprimer dans une action concrète et de devenir sa principale raison d'être. Mû par la peur de la mort, le plus grand des yogis est allé dans les montagnes enneigées pour y méditer sur l'incertitude de son heure, et après avoir réalisé l'éveil, il a vu sa peur au loin s'éloigner. Tant que la double dynamique exposée plus haut ne conduit pas au renoncement et à la détermination de trouver la vérité, l'espace intérieur est appelé à demeurer cette brèche inconfortable, et l'aspiration primordiale un idéal duquel on s'éloigne toujours un peu plus. Il s'agit de se donner les moyens d'actualiser dans la vie quotidienne les quatre aspects majeurs de l'élan intérieur : l'aspiration à l'unité en réponse à un manque profond et irrationnel ; l'aspiration à quitter l'environnement familier pour se retrouver en situation où tout redevient possible ; l'aspiration à une transformation de soi, prêt à mourir à soi pour renaître à un état de plus grande authenticité ; et l'aspiration à surmonter toute difficulté dans l'effort de mettre fin à l'aliénation.

Les deux espaces, intérieur et géographique, s'appellent l'un l'autre et, de leur réunion seulement, les réponses émergent. Il n'y a de réponse à l'aspiration primordiale que corporelle, surgissant à la source de la vie, dans les dimensions naturelle, brute et inconsciente de sa condition. Selon D. T. Suzuki, voir la signification du zen n'est pas suffisant, il doit être totalement assimilé dans toutes les fibres de son existence. Entrer dans l'espace géographique, c'est aspirer à l'unité avec l'ensemble de l'univers, à réaliser l'interdépendance de toutes choses, une tâche impossible sans l'effort de pénétrer sa propre terre [5]. L'énigme (*kôan*) que le moine zen est appelé à garder continuellement à l'esprit, et qui en définitive revient à se demander : "qui suis-je ?", ne peut trouver de réponse au plan intellectuel. *Mu* n'a de solution que profondément ancré dans le *hara*. Ici, la question ne se pense pas, il faut la devenir en s'y concentrant avec ses 360 os et ses 64 000 pores ; alors seulement est-il possible de "toucher les choses" (*koto ni fureru*). Énigme et connaissance de soi vont de pair et culminent dans *zazen* jusqu'à l'éclatement de la vérité et la libération de toute souffrance. Finalement, l'espace géographique est l'extériorisation de l'espace intérieur, nécessaire pour que l'aspiration primordiale s'incarne dans un processus de transformation de soi et se résolve dans la plénitude de l'éveil.

3. De la structure interne

Afin de donner corps à l'aspiration primordiale, l'espace géographique a besoin d'être structuré. La pratique de la méditation zen repose sur trois points d'appui : la discipline, la communauté et le maître. Dans leur interaction, représentée par un triangle, ces piliers organisent la vie du monastère et en constituent la dynamique de fond, offrant à la pratique méditative les conditions optimales à sa mise en œuvre en vue de l'obtention de l'éveil.

À mon arrivée au monastère, j'ai appris en tout premier lieu, non pas à méditer, comment m'asseoir et me concentrer, mais à me familiariser avec un ensemble de règles, dont j'ai découvert peu à peu la richesse et la subtilité. La routine quotidienne, les horaires, les restrictions et les comportements à adopter constituent le cadre disciplinaire auquel il faut se plier d'entrée de jeu ; sans quoi il nous est demandé, après

quelques avertissements, de quitter les lieux. Les journées du moine zen sont minutées, laissant peu de temps à l'oisiveté et même à la méditation assise. D'ordinaire, on occupe la majeure partie de son temps à travailler (*samu*), selon l'idée qu'une journée sans travail est une journée sans manger, qui est aussi la première règle de la vie monastique. Contrairement à l'idée reçue, le milieu zen - du moins comme je l'ai connu - n'est pas propice à une pratique de la méditation assise qui s'étire sur de longues périodes de temps, comme c'est souvent le cas dans les monastères de la tradition theravâda. Même lors des retraites intensives (*sesshin*), la méditation assise est régulièrement interrompue ; d'où mon impatience au début de mon séjour quand il me fallait quitter la position de méditation pour chanter des *sûtras* (*chôka*), aller balayer les feuilles dans les jardins ou partager le thé en commun (*sarei*). Je n'y voyais là que distractions, pressé d'entrer dans les contrées reculées de mon esprit, alors qu'en vérité cette discipline particulière inscrit la méditation assise dans une tout autre logique, spécifique au zen.

La méditation ne se réduit pas à l'assise, mais doit devenir le fait de toute situation et de tout comportement. On l'a déjà dit, *zazen*, qui littéralement désigne la méditation assise, est central dans la vie du moine, mais il n'en est pas sacralisé pour autant. Il est surprenant de voir les moines quitter soudainement leur position assise et y revenir tout aussi vite sans perdre leur concentration. L'assise vise la maîtrise de l'esprit et l'équanimité, difficiles à atteindre sans le recours à une position immobile et propice au recentrement. Mais en aucun cas, elle ne supporte la fuite de la réalité environnante pour des états de conscience altérés. D'où le souci d'éviter que la méditation assise devienne, elle aussi, une source d'attachement, un objet de complaisance, surtout dès lors qu'elle procure satisfactions et consolations. La discipline qui régit la vie des moines trouve son sens en ce qu'elle donne son orientation précise à la méditation assise, en la mettant au service de l'action. En d'autres termes, elle contribue à la relativiser en en faisant une attitude générale de vie qui consiste à agir en tout lieu et en tout temps en pleine conscience du moment présent. Paul Renaud, prêtre des missions étrangères de Paris, ayant effectué plusieurs séjours à Ryûtakuji, aime à préciser que la devise de la vie monastique zen réside dans le fait de "tout faire vite et bien". Ici, discrimination et hésitation relèvent de l'ignorance et creusent un fossé entre soi et l'éveil, si bien que les règles en vigueur

consistent souvent à réduire cette distance en ramenant continuellement le pratiquant à la spontanéité du présent en l'invitant à faire une chose à la fois, vite et bien. L'interdiction de marcher tout en buvant, ou bien se réveiller, s'habiller, ranger son *futon*, se laver et s'asseoir en méditation dans la salle de méditation (*zendô*) en l'espace de dix minutes seulement, rentrent dans cette logique bien connue des arts martiaux selon laquelle moins on rationalise, plus on tend à la précision de l'attitude juste. Par conséquent, les règles s'apparentent à des moyens habiles (*upâya*), car elles n'ont d'autre but que de servir le moine dans sa quête de la liberté absolue. Cependant, la routine et les habitudes qui résultent d'un cadre aussi réglé peuvent devenir en soi des obstacles à leur raison d'être initiale. Cela peut expliquer pourquoi, malgré son rythme rigoureux, la vie dans un monastère zen réserve bien des surprises et des moments inattendus, un fait singulier dont la littérature ne saurait rendre compte et qui rappelle que les règles, aussi importantes soient-elles, ne doivent devenir sous aucun prétexte une source d'attachement.

La discipline est prise en charge par la communauté des moines, laquelle de ce fait a une fonction autorégulatrice, primordiale dans le cheminement et la pratique individuels. Le groupe prévaut sur l'individu, d'autant plus que la vie monastique zen offre une dimension communautaire des plus intenses. Les moines vivent ensemble de façon étroite et constante : ils mangent ensemble, travaillent côte à côte, méditent, souffrent et se détendent au même rythme, prennent leur bain (*furo*) en commun et dorment sur de minces matelas collés les uns aux autres. Dans ce contexte de promiscuité, le groupe devient vite le miroir de la nature égotique de l'individu. Cela m'est apparu clairement lors de la tâche récurrente qui consiste à balayer les feuilles parsemées dans les jardins, les sentiers, et même dans la forêt environnante. Il est surprenant de réaliser à quel point on peut être conditionné à chérir des fardeaux de sa propre création ou que l'on s'approprie volontiers. Les petits tas de feuilles constitués avec attention, qu'on laisse sur le chemin à la vue du moine chargé de les ramasser, deviennent très vite la proie d'un confrère qui tente de s'en emparer pour leur donner la touche finale. Deux attitudes principales ressortent : l'une consiste à protéger son petit tas ou tenter de s'emparer de celui du voisin, la seconde est de s'éloigner du groupe pour faire un petit tas en toute sécurité, ce qui, dans ce cas, vaut d'être rappelé à l'ordre par le moine-chef (*jikijitsu*) qui s'efforce

inlassablement de maintenir la cohésion du groupe. Anodin en apparence, ce travail est en réalité riche d'enseignement quant à la psychologie de chacun et la nécessité d'apprendre à lâcher-prise. La communauté offre à l'individu les moyens de se discipliner et le support pour un dépassement de soi. Cela est particulièrement visible lors des *sesshins*, où la pratique de chacun dépend en grande partie de la rigueur et de l'application de tous, une situation qui repose en grande partie sur l'aspect hiérarchique de la communauté. Le rôle des chefs est crucial pour créer l'environnement, ni trop laxiste ni trop strict, propice à la réalisation de l'éveil. Mais la hiérarchie n'a de sens qu'en fonction de cette réalisation. Ainsi, il est significatif de voir le moine qui a commandé pendant des mois se retrouver à la cuisine ou encore travailler aux mêmes tâches que les autres. Plus significatif encore est l'anecdote où le moine qui, ayant tout juste connu le *satori*, frappe le maître en guise de réponse à son *kôan* lors d'un entretien privé (*sanzen*), les deux se réjouissant de la bonne nouvelle dans une atmosphère d'égal à égal.

Le maître zen est sans aucun doute le pilier qui donne sa cohérence aux deux autres. Chef suprême du monastère, sa présence suscite à la fois crainte et respect, une autorité qu'il détient essentiellement de son expérience. Plus qu'un administrateur, le maître zen a comme fonction de guider les moines sur la voie de l'éveil, l'ayant lui-même connu, et ayant été reconnu comme tel par ses propres maîtres. C'est pourquoi, comme l'écrit P. Kapleau, "le *rôshi* n'est pas simplement un délégué du Bouddha ; il en tient littéralement la place". Le maître zen a une incidence primordiale sur le développement des moines et sur la façon dont ceux-ci s'engagent dans la pratique de la méditation. Il est celui qui détermine la manière dont le moine doit s'asseoir et se concentrer, mais il est aussi celui qui, toujours en privé, le réoriente inlassablement, afin de lui éviter de s'engouffrer dans l'une des innombrables impasses qui guettent tout pratiquant. Le rapport au maître révèle en effet avec force combien les occasions de chute et de stagnation sont nombreuses et dissimulées là où on les attend le moins. C'est pourquoi, sans *sanzen*, *zazen* ne saurait porter fruit. Sans une guidance individuelle, il est impossible de dire si sa pratique est authentique. C'est aussi la raison pour laquelle la rencontre avec le *rôshi* représente souvent un défi pour le moine, car elle a tôt fait de le déstabiliser et lui révéler ses illusions là où il se réjouissait d'avoir fait quelques progrès. Cela est tel que la méditation assise, qui devient

peu à peu une partie essentielle de soi-même, de son devenir, prend forme dans sa rencontre avec le maître. N'est-il pas juste alors de dire que le maître, la méditation et soi-même s'entremêlent pour devenir un tout ? Cela rejoint l'idée, fondamentale dans le bouddhisme, qu'un lien karmique se crée entre maître et disciple sur la base de nulle autre préoccupation que la nature ultime de toute chose. Plus qu'un conseiller, le maître communique aussi l'énergie et les bienfaits issus de sa propre réalisation dans une situation telle où "la grande expérience, le *satori*, n'est pas transmise par des paroles ni par l'écriture, mais par *i shin den shin*, d'âme à âme ou d'esprit à esprit" (H. M. Enomya Lassalle, *op. cit.*, p. 29).

Les trois piliers qui organisent l'espace géographique offrent au méditant de solides fondations à sa pratique, lui permettant de recevoir les fruits de sa démarche tout en lui épargnant bien des difficultés. Les vies de travail, de service et de méditation lui apportent l'humilité et le détachement suffisants notamment pour supporter, autant physiquement que mentalement, l'irruption sur le plan conscient des forces de l'inconscient qui précède toute expérience d'éveil. L'entraînement reçu prépare, entre autres, le système nerveux et le corps à devenir le théâtre d'une transformation radicale vers une vie renouvelée.

4. De l'éveil en toute simplicité

La méditation assise trouve enfin son orientation dans l'expérience d'illumination, une expérience de non-dualité, au-delà des sens et des pensées, dans laquelle on réalise l'essence du *Prajnâ pâramitâ hridaya* - texte le plus récité dans le monastère et fondement philosophique de la pratique zen -, à savoir que la vacuité (*shûnyatâ*) n'est rien d'autre que la forme et que la forme n'est rien d'autre que la vacuité. Dans cette perspective d'éveil, *zazen* ne peut se résumer à la méditation assise, car où que l'on soit, quoi que l'on fasse, tout est *zazen*. Dans un de ses poèmes (*waka*), Shidô Bunan *zenji* précise que "ne pas faire *zazen* n'est rien d'autre que *zazen* lui-même, quand on le sait vraiment, on n'est pas séparé de la voie du Bouddha". Cela renforce l'idée que, si le zen se réfère du point de vue étymologique au deuxième (*dhyâna*) des trois principes fondamentaux [6] de la voie octuple, il met davantage l'accent sur la vision pénétrante (*prajñâ*)

que représente Manjusrî, le seul *bodhisattva* dont l'autel se trouve dans le *zendô*.

Ainsi, la méditation ne se définit pas en fonction d'une position ou d'une technique de concentration, et encore moins coupée de tout rapport à la transcendance comme le pensait T. Merton au début de ses études sur les spiritualités orientales. Elle désigne plutôt l'aiguillon de la vie renouvelée, qu'est ce regard - *dharma eye* -, qui, instant après instant, perce l'illusion du moi, et sans lequel aucune vertu ne peut prétendre à de réels accomplissements. Comprendre *zazen* de cette façon peut aider par ailleurs à expliquer le refus souvent constaté chez certains sages et mystiques de s'attacher à une technique spécifique de méditation. Lorsqu'on demanda à Ramana Maharshi de nommer la méthode la plus appropriée pour parvenir à l'illumination, sans viser une pratique particulière, sa réponse consista à rappeler l'importance de débusquer sans cesse les racines de l'ego à travers le questionnement.

Quoi qu'il en soit, ce regard neuf, que j'ai illustré par un point, est au centre du processus qui, de l'espace intérieur, conduit l'individu à franchir l'espace géographique pour s'inscrire dans la dynamique de l'organisation interne. Or, ce point s'accompagne d'un cercle qui en est l'extension inhérente et qui circonscrit les dimensions du milieu zen exposées plus haut. Cela illustre le fait que l'espace géographique et sa structure ont été récapitulés et par conséquent relativisés dans l'expérience d'éveil, puisque l'aspiration primordiale qui en est la source a trouvé réponse en cette même expérience. On aboutit alors à l'ironie de la situation où la méditation assise libère le pratiquant de l'environnement ascétique et philosophique dont elle est elle-même issue. En d'autres termes, son environnement n'est plus limité à l'espace géographique. Tel le nuage (*un*) qui évolue librement en s'adaptant aux conditions extérieures, et pareil à l'eau qui surmonte les obstacles en toute humilité, le moine (*unsui*) ne se confronte à rien, rien ne se confronte à lui ; conscient de l'esprit infini, à la fois vide et matrice de tous les possibles (*shûnyatâ*), il est en interaction naturelle avec tout phénomène. Ayant vécu la grande mort, il n'est plus soumis à aucune limite, en mesure d'agir en tout lieu avec la même attention. Ayant réalisé l'unité de toute chose, le monde entier devient son milieu monastique, et toute chose devient le maître, ce qui revient à dire que la réalité ultime est transparente dans et par le

monde visible, qui, de ce fait même, révèle son caractère illusoire, compris toutefois dans un sens foncièrement positif. Cela renforce aussi l'idée que la vie du moine zen s'apparente à un entraînement - à la fois physique et mental - qui, lorsqu'il est mené à terme, implique de mettre en application ce qui a été appris en situation réelle. Dès lors, le moine est appelé à reprendre le chemin de la ville en foulant à nouveau le sentier par lequel, quelque temps plus tôt, il a quitté ses proches, mais avec cette différence toutefois que son pas est désormais léger et son regard éveillé. Cette démarche typique du moine zen rejoint parfaitement la formule de J. Dunne selon laquelle il faut aller sur la montagne pour mieux redescendre dans la vallée.

La méditation zen inscrit sa finalité dans l'éveil, mais aussi dans l'action morale, elle vise à faire du moine un meilleur citoyen, dévoué envers sa communauté, en toute humilité et gratitude sans rien attendre en retour. Il est significatif que D. T. Suzuki commence son livre sur la vie monastique avec les vies d'humilité, de service et de travail, n'abordant la vie de méditation qu'à la toute fin. Si le moine passe plus de temps au travail qu'en méditation assise, sa concentration est appelée à demeurer constante. Et si balayer des heures durant m'apparaissait d'emblée une perte de temps, j'en ai peu à peu compris la pertinence en réalisant combien il est plus difficile de maintenir sa concentration dans le feu de l'action que dans l'immobilité. C'est précisément ce que vise le zen, à savoir une présence attentive dans les moindres gestes de la vie quotidienne, bien que la méditation assise en soit le support essentiel. Celle-ci ne recherche donc pas l'isolement ni le refuge dans l'affirmation de tendances égotiques, ou pire dans un auto-érotisme.

Certes, il y a de toute évidence retrait et détachement, mais ceux-ci s'inscrivent à l'inverse dans un rapport au monde plus intense et authentique, avec un sens profond de solidarité avec la vie. Je me souviens qu'avant mon séjour à Ryûtakuji, j'éprouvais un malaise profond à l'idée de m'engager dans un plan de vie classique avec ses étapes prédéterminées établies par la société, et ce, de peur de ne pouvoir suivre mes aspirations les plus profondes. Je vivais alors une sorte de clivage entre l'idéal à atteindre et l'engagement dans des responsabilités mondaines, un clivage qui, à ma grande surprise, a perdu sa raison d'être lorsque, dans l'enceinte monastique, j'ai réalisé comme jamais auparavant, bien que de façon modeste, que le monde

ne repose sur aucun fondement et que tout ce qui le constitue est de nature transitoire et, plus encore, qu'au-delà de la danse illusoire des apparences, luit le bonheur et la paix véritables. Comment alors les attaches à une famille, à des biens ou à toutes routines que ce soient peuvent-elles être un obstacle à la vérité ? Je suis sorti du temple heureux, sans peur des engagements et avec la ferme volonté de m'impliquer socialement. L'espace intérieur qui traduisait un malaise, une difficulté à trouver sa place dans le monde, tend, dans le processus d'éveil, à devenir le lieu d'une plénitude dont l'authenticité s'évalue par ses effets que sont la compassion, le courage, la spontanéité et l'abnégation de soi.

Toutefois, si l'environnement de la pratique zen est récapitulé dans une attitude intégrée et unifiée, il n'en est pas pour autant devenu caduc. Certes, la barque devient un fardeau lorsque l'autre rive est atteinte, mais l'illumination ne coïncide pas nécessairement avec la fin de toute ascèse. Souvent considéré comme le début de la voie plutôt que son aboutissement, le *satori - first sight of Truth* – exige, à l'inverse, d'être approfondi par une pratique continue et assidue. Plus l'expérience d'éveil est profonde, plus le besoin de pratiquer se fait ressentir, signe que *zazen* ne peut se réduire à une méthode. L'éveil ne se vit donc pas une fois pour toutes. Non seulement, il est possible de vivre plusieurs expériences d'éveil de différentes intensités, mais aussi, pour que de telles expériences ne se cristallisent pas en de simples souvenirs, le moine est appelé à revenir sur la montagne de temps à autre, afin que, autour de lui, se déploie à nouveau le "milieu" de sa pratique méditative.

5. Dialogue et renouveau contemplatif

Si montrer que *zazen* tire son orientation de fond d'un milieu ascétique et philosophique donné coïncide avec la réaffirmation de sa nature foncièrement monastique, ce n'est pas pour juger de l'authenticité des multiples façons de pratiquer le zen ni pour renforcer le caractère élitiste de cette pratique. Le cadre monastique en quatre points que j'ai proposé, repose en outre sur une expérience subjective, sujette à être développée et précisée. Il n'a donc aucune prétention, sinon de sensibiliser à l'importance de saisir la cohérence religieuse sous-jacente à la méditation zen, mais aussi à tout autre méditation

silencieuse, dès lors que l'on s'inscrit dans une perspective dialogale. Cet effort est d'autant plus précieux à l'heure où l'Eglise catholique, principalement à partir de l'expérience monastique, tente d'articuler une spiritualité du dialogue. Les témoignages publiés pour le vingt-cinquième anniversaire des Commissions interreligieuses monastiques montrent que pratiquer le zen, en tant que chrétien, conduit à une conscience plus incarnée du mystère divin qui encourage à la fois un dialogue interreligieux et l'approfondissement de sa propre foi.

Mais ils soulèvent aussi un certain nombre de questions dont les réponses orienteront très vraisemblablement l'évolution de la spiritualité chrétienne. Le zen est-il une pratique universelle applicable dans toute religion ? Est-il suffisant d'appliquer une technique de méditation silencieuse pour atteindre l'illumination ? Est-il possible de transformer *zazen* en expérience chrétienne, sans en perdre son caractère essentiel ? Les pratiques de méditation visent-elles une seule et même expérience de la réalité ultime ou bien des expériences multiples ? Un dialogue profond avec les voies ascétiques de l'Orient oblige aussi à ressaisir sous un angle nouveau les questions fondamentales qui, dès les débuts de l'ère chrétienne, ont façonné le profil doctrinal de l'Eglise. Quel est le rapport entre foi et œuvres ? Comment relier nature et grâce divine ? Y a-t-il une seule anthropologie chrétienne ou plusieurs ? Comment distinguer les divers modes de révélation ? Quel est le rôle de l'Esprit dans les différentes religions ? Jésus-Christ est-il le seul médiateur ? Quelle sorte d'unité Dieu veut-il pour l'humanité ? Il importe de se poser ces questions à nouveaux frais, à partir d'une *praxis* du dialogue où l'on s'éveille à la vérité universelle de l'autre. C'est à cette fin précisément qu'il me semble approprié de tenir compte du milieu de la pratique zen, et ce, pour quatre raisons majeures : le respect de l'altérité du zen, l'occasion d'une connivence monastique, le refus de tout relativisme dans un approfondissement du mystère incarné et la sauvegarde des héritages spirituels.

Respecter l'altérité du zen. Articuler le milieu de la méditation zen, c'est refuser d'en faire une simple technique et, plus encore, d'adopter l'approche assimilatrice qui a dominé l'histoire de l'Eglise. Cela ne permet pas pour autant de condamner les tentatives de décontextualiser et de déspiritualiser la pratique zen. H. M. Enomiya Lassalle a montré le bien-fondé de cette démarche à partir de

l'autorité de sa propre expérience, en faisant la distinction entre le bouddhisme zen et le zen applicable par n'importe qui dans n'importe quel contexte, religieux ou autre. Il reste que cette approche de *zazen* révèle ses limites dès lors qu'il s'agit de servir la cause du dialogue.

Cela dit, il faut se garder de défendre une attitude trop stricte sur ce point pour au moins deux raisons : d'un côté, il est difficile, dans les faits, de distinguer nettement les diverses façons d'adopter la pratique zen ; de l'autre, on peut se découvrir en dialogue de façon graduelle. Le dialogue devient souvent une préoccupation après coup, étant le résultat inattendu d'une quête pour une spiritualité plus authentique. Il arrive que, plus l'occasion est donnée d'approfondir sa foi à mesure que l'on s'applique à la méditation zen, plus on s'intéresse à la spécificité de cette pratique et à l'idée d'un dialogue. Toutefois, il convient d'aider toute pratique zen à devenir le terrain propice au respect de l'altérité religieuse. Le document "Contemplation et dialogue" établit ainsi un point déterminant, à savoir que, "même lorsque nous ne faisons qu'adopter des méthodes spirituelles, ce sont en définitive des personnes que nous accueillons ; nous rencontrons une tradition élaborée par des générations de chercheurs de l'Absolu" [7]. Cela implique d'apprendre à connaître ces derniers à travers le milieu de la pratique méditative qu'ils ont léguée à l'humanité. Un apprentissage du "lieu d'origine", avec ses catégories linguistique, philosophique, historique, est sans doute important, mais plus important encore est de s'imprégner de sa cohérence à travers l'expérience, car, comme le fait remarquer D. T. Suzuki, le zen n'est pas une philosophie mais bien une discipline, en ce qu'il a affaire directement à la vie.

Il faut également veiller à entrer en dialogue avec les représentants les plus authentiques. Il peut arriver que pour diverses raisons, notamment dans le but de s'adapter à une nouvelle culture ou répondre à des intentions plus mondaines, le milieu de la pratique zen en soit quelque peu affecté. Ici, mon intention n'est pas de défendre la tradition contre toute tentative de la réformer, mais de prendre garde de ne pas se couper des "générations de chercheurs de l'Absolu", sous prétexte qu'un milieu traditionnel est archaïque parce qu'il ne convient plus à telle ou telle mentalité. Cette remarque vise aussi à rappeler que le zen désigne plusieurs types de pratique avec

des intentions diverses. Dans son livre, *Les trois piliers du zen*, P. Kapleau fait état du *bompu zen* qui vise une bonne santé, du *gedô zen* qui désigne toute autre approche méditative, comme le yoga indien ou la prière contemplative chrétienne, le *shôjô zen* qui se limite à l'auto-libération (*hînayâna*), le *daijô zen* qui correspond au zen spécifiquement bouddhiste avec l'idée de sauver tous les êtres (*mahâyâna*), et le *saijôjô zen* qui est une forme supérieure du zen bouddhiste, où *zazen* est vu comme l'actualisation de sa vraie nature. Se familiariser avec ces différentes intentions du zen est aussi l'occasion de clarifier la sienne propre quant à l'adoption d'une méditation autre que chrétienne, sachant que le dialogue spirituel est d'autant plus profond que la méditation adoptée se définit en fonction de la finalité ultime du bouddhisme qu'est l'illumination (*nirvâna*). Ces mesures sont précieuses, dès l'instant où notre intention est de favoriser une compréhension mutuelle avec nos partenaires bouddhistes.

Cela dit, intégrer dans sa spiritualité chrétienne le milieu d'une pratique méditative zen n'est pas une tâche facile. Toute entreprise intrareligieuse comporte des risques certains dont il faut être conscient [8] et pour lesquels il importe d'être préparé. Avant de partir à l'aventure, il convient de se former dans le creuset du milieu de sa propre pratique chrétienne. T. Merton a posé comme condition au dialogue de vivre des années de silence et de méditation chrétienne, et de se familiariser avec sa propre tradition monastique. P. de Béthune va dans le même sens lorsqu'il précise qu'il "serait pour le moins étrange qu'une moniale ou un moine chrétien devienne un grand connaisseur de la *Bhagavad Gîtâ*, de Nâgârjuna ou de Dôgen et ne connaisse guère Grégoire de Nysse, Eckhart ou Jean de la Croix". Cependant, il faut veiller à ce que la préparation, aussi importante soit-elle et qui, de plus, sera toujours relative et à parfaire, ne devienne pas une entrave à l'élan profondément ressenti de s'exposer à une autre vérité universelle. L'urgence du dialogue, qui ne répond ni à un ordre ni à une stratégie, appelle le discernement quant aux voies tracées par l'Esprit, sachant par ailleurs que la redécouverte de sa religion est peut-être des plus intenses, dès lors qu'elle s'inscrit au cœur même du processus dialogal.

Connivence monastique. Si le milieu monastique que j'ai articulé rend compte de la spécificité de la pratique zen, des moines chrétiens

peuvent néanmoins y voir se refléter leurs propres aspirations. Reprenons brièvement les quatre points de l'articulation proposée plus haut, en tâchant de mettre en relief les espaces d'une connivence monastique entre le pratiquant zen et le contemplatif chrétien. Dans le christianisme, la vie monastique débute avec un retrait des activités courantes, il faut franchir l'"espace géographique" dont le désert est le lieu par excellence qui lui correspond. La prière monastique s'est en effet développée dans le désert, loin du confort et des sécurités de la ville. Puis, les monastères sont devenus à leur tour des lieux privilégiés pour goûter la contingence et la fragilité de la condition humaine et, de là, entrer en relation plus intime avec le divin. En outre, pareil au monastère zen, le monastère chrétien s'ancre dans un rapport étroit au silence et à la nature.

L'"espace intérieur" renvoie à l'appel, que le chrétien ressent au-dedans, à prendre les mesures nécessaires pour quitter ses proches et ses occupations journalières, à l'instar des apôtres, pour répondre à l'urgence de vivre selon l'Esprit. Le moine chrétien est quelqu'un qui a répondu à l'appel de Dieu, en renonçant au monde, pour se dédier pleinement à une vie de repentance, de conversion et de prière. La soif de renaître en Dieu ne saurait s'étancher, si elle ne s'exprime dans la rupture qui consiste à franchir l'espace géographique. Le riche n'a-t-il pas manqué de répondre à son aspiration et de devenir disciple de Jésus, en refusant de vendre tous ses biens ? Répondre à l'appel de Dieu consiste à s'engager en verbe et en action dans un processus de dépouillement.

En référence au monastère chrétien, l'espace géographique se structure à partir des trois piliers, discutés plus haut, que sont la discipline, la communauté et le maître (ici l'abbé), mais ces derniers répondent à une dynamique différente de celle que l'on retrouve dans le milieu de la pratique zen. Dans le monachisme bénédictin, l'élément central est la discipline contenue dans la règle de saint Benoît, laquelle, en ordonnant le comportement et la vie des moines, les invite à imiter leur maître et sauveur, Jésus-Christ, pour entrer en union mystique avec le Père. Dans ce contexte, le rôle de l'abbé est différent de celui du *rôshi*. L'abbé est le chef de la communauté, l'avenir du monastère dépend de sa façon de l'administrer. Son influence est d'autant plus évidente qu'il représente le Christ lui-même. Dans la règle de saint Benoît, le moine est appelé le fils du

Christ, et c'est précisément parce que l'abbé représente le Christ que le moine s'y réfère en l'appelant père (abbé/abba). Il reste que l'influence de l'abbé sur la vie spirituelle des moines semble moins importante que celle du maître zen. L'abbé est essentiellement au service de la règle et veille à ce qu'elle soit observée. De plus, le fait d'être élu pour une période déterminée renforce l'idée qu'il ne joue pas un rôle crucial dans la direction spirituelle des membres de sa communauté. Dans ce contexte, le moine reçoit des conseils de son directeur spirituel et pas nécessairement de l'abbé.

Enfin, "l'éveil en toute simplicité" renvoie à l'idée que la contemplation chrétienne n'est pas limitée à une méthode particulière. On distingue pour cela contemplation et prière contemplative. Celle-ci désigne une méthode qui permet d'élever sa relation à Dieu au niveau de la foi pure, c'est-à-dire au-delà du mental égotique, au plan intuitif de la contemplation qui est de l'ordre de la relation et de l'intention. La contemplation, limitée à aucune méthode de prière, se réfère au fait d'être en présence du mystère trinitaire en toute simplicité, non seulement à l'heure de la prière (*ora*), mais aussi au travail (*labora*), à chaque moment de la journée et dans toute rencontre, notamment celle de l'étranger. L'union divine se vit aussi bien en prière que dans toute expérience née des organes sensoriels. Cela dit, les moines chrétiens, contrairement à leurs confrères zen, demeurent au monastère leur vie durant.

Cette brève référence à l'environnement de la contemplation chrétienne suffit à montrer l'existence d'un milieu monastique commun, cependant accessible uniquement à travers les milieux spécifiques des pratiques méditative et contemplative de chacun. Sans être une réalité objective, ce milieu monastique n'en est pas moins le lieu d'une connivence qui se situe à deux niveaux, et dont le terme "milieu" lui-même est mieux à même de rendre compte. Il y a d'abord le milieu en tant que *centre* de la pratique, ce qui en est la véritable raison d'être, à savoir l'expérience d'illumination ou d'union divine qui, dans les deux cas, se situe au-delà de toute appréhension intellectuelle et sensorielle. Il y a ensuite le milieu en tant qu'*environnement* de la pratique, c'est-à-dire les éléments qui lui donnent son orientation de fond et qui correspondent à l'articulation proposée plus haut. Ainsi, l'adoption de *zazen*, en référence à son milieu et non comme simple méthode, devient le terrain fertile pour une reconnaissance mutuelle

et une communion, et cela l'est d'autant plus que, sur l'arrière-fond d'une telle connivence, les moines prennent acte de leurs différences. Jugées irréductibles, celles-ci résident dans la dynamique ascétique et philosophique qui imprègne le centre et l'environnement (milieu), et les relie l'un à l'autre. Les différences entre les moines chrétiens et zen s'ancrent en définitive dans le fait qu'il n'y a d'expérience de l'ultime que contextualisée, et d'environnement de la pratique que relatif à une telle expérience. En partageant la vie du moine zen lors de programmes d'échange au Japon, les membres du DIM (Bénédictins et Cisterciens) se sont d'emblée sentis en terrain familier, mais ils ont aussi noté que la vie monastique zen est à la vie monastique chrétienne, ce que le cent mètres est au marathon.

Si l'étude du milieu des pratiques méditatives et contemplatives révèle une connivence monastique, et confirme en ce sens l'idée de R. Panikkar selon laquelle "être un moine est un substantif, et être catholique, bouddhiste ou autre est un adjectif", elle montre aussi qu'il y a plusieurs façons d'être moine. Dès l'instant que les quatre aspects du milieu d'une pratique donnée sont maintenus dans la cohérence de leur interaction, on peut envisager diverses voies contemplatives : monastiques ou cloîtrées, mais aussi apostoliques, en référence par exemple à la mission de saint Ignace de Loyola, ou encore séculières. Il serait en outre fort utile dans ce contexte de pousser plus à fond la réflexion sur l'idée du moine comme archétype universel (cf. R. Panikkar).

Relativisme et présence divine. Les témoignages des moines en dialogue révèlent que la pratique du zen conduit souvent à s'éveiller à une spiritualité plus incarnée. On prend conscience à la fois de la présence active en soi du mystère divin et du corps comme lieu spirituel. On redécouvre en somme l'importance de l'Esprit et de son rôle dans la divinisation (*théôsis*) de la personne humaine. Le risque inhérent à cette découverte est de céder à l'idée que cette force spirituelle agissante au cœur de tout être, et qui informe toute pratique spirituelle, donne accès à une seule et même expérience de la réalité ultime, annulant du même coup toute spécificité religieuse. Toutes les religions s'équivaleraient alors sur la base d'une expérience unique du mystère. Or, cette vision des choses aboutit inéluctablement à un relativisme (ou universalisme), duquel aucun dialogue sérieux ne peut se développer.

Sur ce point, la notion de "milieu" montre une fois de plus son utilité. En effet, elle postule non pas un relativisme, mais une relativisation des systèmes religieux. L'environnement de la pratique zen est relatif à l'expérience d'éveil, mais celle-ci n'existe qu'en fonction d'un milieu donné. Par conséquent, plutôt que de défendre l'idée d'une seule et unique expérience de la réalité à l'issue de toute pratique de méditation silencieuse, il est préférable d'y voir plusieurs expériences de la même réalité, lesquelles, traduites dans des comportements particuliers, sont issues de milieux différents, où la méditation silencieuse s'articule et s'oriente de façon spécifique. Après avoir participé à plusieurs retraites de méditation *vipassanâ* en Inde et au Canada selon l'enseignement de S. N. Goenka, je fus surpris de noter chez moi, et dans une moindre mesure chez les autres pratiquants, une perception des choses et un comportement différents de ceux qui peuvent se produire à l'issue d'un sesshin à Ryûtakuji. Cette constatation, qui mérite d'être examinée plus en profondeur, contribue néanmoins à consolider ma position selon laquelle chaque environnement monastique conduit à une expérience spécifique de la réalité.

Cela ne réfute pas pour autant l'idée qu'il y a une dimension universelle à la méditation zen et à toute pratique qui commande de garder le dos droit, d'adopter une respiration abdominale et de dépasser le flux incessant des pensées. L'expérience montre que cette pratique contribue, quel que soit le milieu où elle est mise en œuvre, à ouvrir des espaces intérieurs insoupçonnés, et à libérer des énergies d'une densité hautement spirituelle. Mais cela ne veut pas dire que ce processus transformateur donne lieu à une gestion et une expérience uniques. Il convient, me semble-t-il, de ne pas réduire les religions à un seul et même processus sotériologique. On peut très bien mettre en lumière un tel processus, comme l'ont fait W. James, E. Underhill ou M. Washburn, à partir d'une étude des diverses expériences religieuses, mais c'est une autre chose de juger les expériences spécifiques étudiées à partir de ce terrain commun. Aussi précieuse soit-elle, l'idée d'un processus sotériologique identique à toutes les traditions spirituelles ne peut s'extraire de la pluralité et de la spécificité qui leur sont propres.

Tenir compte du "milieu", tel que défini dans cet article, prévient ce dérapage, non pas en tant qu'il s'ajoute à la pratique de méditation, mais en ce qu'il l'informe et en devient inséparable quant à son intention. La notion de milieu est précieuse par exemple dans le cas suivant. Un certain nombre d'études montrent que la force spirituelle appelée *kundalinî*, caractéristique de certaines traditions ascétiques hindoues, comme le hatha yoga, présente des symptômes et des développements que l'on retrouve dans le cadre d'expériences faites dans d'autres milieux religieux et même dans des contextes tout à fait sécularisés. S'il y a une force cosmique ancrée en chaque individu qui anime tout développement spirituel, est-elle pour autant garante d'une expérience unique ? La *kundalinî* n'est pas inconnue des maîtres zen et *vipassanâ*, mais l'approche qu'ils en ont est très différente de celle du *kundalinî yoga*, puisqu'elle ne devient en aucun cas un centre majeur d'attention. Si l'eau est partout la même, elle prend une multitude de formes selon les lits qui lui sont donnés d'épouser. On se situe alors sur un terrain complexe et délicat du point de vue théologique, où l'universel et le particulier s'enchevêtrent au point où la frontière qui les sépare échappe à tout *a priori* et à toute simplification dogmatique. Mais il s'agit aussi d'une question importante qui se situe au cœur du dialogue de l'expérience mystique, là où ce n'est que dans la confrontation profonde des milieux religieux et cohérents de chacun, que nous pouvons espérer découvrir nos spécificités dans une plus grande connaissance du mystère incarné qui nous unit.

Sauvegarde des héritages. Le milieu de toute pratique méditative ou contemplative, n'a de sens qu'en fonction de l'expérience d'éveil à laquelle il donne accès. Il n'a donc de valeur qu'en tant que relatif (*upâya*). À l'inverse, il a tendance à s'absolutiser dès lors qu'il perd sa capacité à relier le pratiquant à la réalité ultime, ce qui ironiquement se traduit le plus souvent dans la conviction d'avoir le monopole de la vérité. Dans ce cas, il ne peut y avoir de réelle connivence, car celle-ci émerge naturellement et seulement du cœur des individus qui, animés d'une quête de la vérité, maintiennent inachevé, dans la foi et l'humilité, tout édifice ascétique et philosophique. Il y a toujours plus en Dieu [9]. Seule cette ouverture au mystère, dans la relativisation de son propre milieu, permet une réelle ouverture à l'autre avec ce qui le constitue du point de vue spirituel et religieux. De cette façon, les moines se reconnaissent, quelle que soit leur appartenance, en tant

que pèlerins en marche vers une destination commune, et ce, au bénéfice, chemin faisant, d'une compréhension mutuelle, et plus encore de la sauvegarde des héritages spirituels en interaction.

La découverte du milieu de la pratique zen participe à la redécouverte du milieu de sa propre pratique. Lorsque le moine chrétien entre dans la vérité du zen - ou se laisse informer par elle -, et seulement à cette condition, il est en mesure de comprendre la cohérence du milieu ascétique qui lui correspond, mais il lui est aussi donné de questionner son propre milieu monastique, d'en déceler les failles et les forces. Dans ce contexte, préserver ne signifie pas conserver, mais renouveler. Il s'agit de renouveler le milieu de la pratique dans l'effort continu de préserver et de transmettre l'expérience d'éveil qui en est le trésor. C'est là aussi le défi d'une spiritualité du dialogue, celui de rendre accessibles les dons de Dieu pour le bénéfice de l'Eglise et de la paix dans le monde, un défi impossible à relever sans le respect et l'exploration de la cohérence des voies spirituelles en interaction.

Le dialogue des moines ne se développe pas à partir d'une tentative de greffer les uns aux autres des éléments issus de plusieurs milieux ascétiques ; il ne tend pas non plus vers une nouvelle synthèse, donnant corps à un super-milieu monastique. Il repose, au contraire, sur le pari d'une pleine acceptation de l'altérité religieuse et de sa nature irréductible, doublée de l'espérance d'une réconciliation eschatologique dans le mystère qui unit et sépare à la fois. Si telle est la voie d'un dialogue réussi, il faut être prudent quant aux efforts de combiner trop hâtivement plusieurs voies d'oraison. Réciter le nom de Jésus tout en pratiquant *zazen*, ou bien célébrer la messe en plein *sesshin* est-ce rendre justice aux milieux zen et chrétien en jeu ? A quoi cela sert-il ?

Sans remettre en doute la possibilité de vivre de cette façon une prière plus authentique, il me semble que l'on brise un tant soit peu la cohérence propre à la méditation zen et au *sesshin* dans lesquels on a choisi de s'engager, risquant par conséquent de voir s'en échapper l'intuition profonde. Si cela est vrai, sa compréhension du zen est appelée à demeurer superficielle, en dépit des années d'expérience, et l'on manque aussi de revisiter sa propre pratique spirituelle à la lumière de l'expérience d'éveil spécifique au zen. Bien entendu, il n'est pas demandé ici de renier son appartenance religieuse ou de négliger sa foi

pour un temps, mais bien d'entrer pleinement dans une démarche d'hospitalité, telle que le recommande le document "Contemplation et dialogue". Comme j'ai tenté de le montrer, adopter une pratique zen, c'est accueillir, non pas une technique, mais un milieu ascétique et philosophique bâti, au fil des années et parfois des siècles, par des générations de chercheurs de l'Absolu. Dans ce contexte, le chrétien est appelé à recevoir leur don en toute intégrité et simplicité dans l'effort de ressaisir l'hospitalité comme sa vocation première. Il est encouragé à le faire, certes avec la préparation requise, mais aussi au risque de se perdre. Et c'est peut-être là précisément que se situe l'affirmation profonde de la foi chrétienne : faire preuve d'un acte d'amour où l'autre n'est pleinement reçu que dans le don de sa propre vie.

Notes

[1] "Expériences monastiques de dialogue interreligieux", *Bulletin International des Commissions pour le dialogue interreligieux monastique*, numéro spécial (F. 14).

[2] L'activité principale des moines en dialogue consiste en un programme d'hospitalité mis sur pied tant en Europe (1979) qu'aux Etats-Unis (1982) et qui permet, d'un côté, à des moines chrétiens de vivre plusieurs semaines dans des monastères bouddhiques au Japon, au Tibet ou en Inde et, de l'autre, à des moines bouddhistes de séjourner plusieurs mois dans des abbayes occidentales.

[3] Cette expression de Teilhard de Chardin désigne la capacité que l'être humain a de sentir la présence divine.

[4] Le moine zen a conscience que le temps est précieux, encouragé à ne pas le gaspiller et à l'employer pour réaliser l'éveil avant qu'il ne soit trop tard, ne sachant à quel moment la mort surgira. Cela lui est rappelé à l'entrée du temple où il est écrit : "Vie et mort sont des événements graves : comme la vie est passagère! Chaque instant nous est mesuré ; le temps ne se lamente sur personne." Cf. D. T. Suzuki, *The Training of the Zen Buddhist Monk*, *ibid.*, p. 9.

[5] K. G. Dürckheim écrit : "Toute élévation spirituelle implique préalablement une descente au centre de la terre." (*Hara, centre vital de l'homme*, Courrier du Livre, 1974, p. 61.)

[6] La voie octuple qui correspond à la quatrième noble vérité formulée dans le Sermon de Bénarès, se divise en trois parties : la discipline ou moralité (*sîla*), la méditation (*dhyâna*) et la sagesse (*prajnâ*).

[7] "Contemplation et dialogue interreligieux. Repères et perspectives puisés dans l'expérience des moines". *Bulletin. Secretariatus pro non Christianis* 84 (1993-XXVIII/3), pp. 250-270. Ce texte est reproduit dans P.-F. de Béthune, *Par la foi et l'hospitalité*, Clerlande, Publications de Saint-André [Cahier de Clerlande, 4], 1997, pp. 97-129. Passage cité, p. 117.

[8] P.-F. de Béthune précise qu'il s'agit d'une expérience "parfois redoutable, à ne pas tenter si on n'est pas bien enraciné dans la foi chrétienne..." "L'expérience spirituelle du dialogue interreligieux", dans *Par la foi et l'hospitalité*, Clerlande, 1997, p. 70. La voie de la double appartenance est exigeante, car elle passe par l'appropriation d'une pratique de méditation non-chrétienne (bouddhique ou hindoue) qui engage sur la voie de la non-dualité.

[9] "Contemplation et dialogue", *Par la foi et l'hospitalité*, p. 111.