

Université de Montréal

L'expérience virtuelle Zen en contexte de la pandémie

Par

James Conroy-Bisson

Institut d'études religieuses, Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de maître en sciences des religions, option spiritualité

Août 2023

© James Conroy-Bisson, 2023

Université de Montréal
Institut d'études religieuses

Ce mémoire intitulé

L'expérience virtuelle Zen en contexte de la pandémie

Présenté par

James Conroy-Bisson

A été évalué(e) par un jury composé des personnes suivantes

Adam Lyons

Président-rapporteur

Diana Dimitrova

Directrice de recherche

Bernard Bernier

Membre du Jury

Résumé

La pandémie mondiale provoquée par la propagation du virus COVID-19 en 2020 a eu un impact significatif sur les pratiques religieuses et spirituelles dans le monde. Le Japon, ne faisant pas exception, a vu son paysage religieux, flexible aux changements et aux adaptations, secoué par les mesures de distanciations adoptées et imposées à la population par le gouvernement. Les groupes UnXe et Tokozenji, affiliés à la tradition Zen Rinzai, ont lancé en 2020 des initiatives d'adaptation aux mesures de distanciation prises par le gouvernement japonais en ouvrant leurs propres plateformes de séances en ligne, ouvertes à tous, y compris ceux vivant à l'extérieur du Japon. Cette étude a pour objectif d'accroître notre compréhension du phénomène de ritualisation virtuelle en utilisant le contexte de la pandémie mondiale comme une opportunité de recherche, de mettre en relation le contexte religieux local avec le phénomène de la pandémie de sorte à soulever les enjeux principaux. En participant aux groupes UnXe et Tokozenji par l'intermédiaire de ces plateformes, nous pouvons formuler une vision singulière du phénomène en contexte virtuel. Le texte met en revue le contexte religieux japonais, les doctrines proéminentes du bouddhisme au Japon, ainsi que sa relation avec les médias et les nouveaux médias, tout en soulevant un nombre d'enjeux ayant fait surface au cours de la pandémie. L'analyse, portant sur l'expérience spirituelle des pratiquants, sera soutenue par la littérature ainsi qu'un ensemble de données prises au cours des séances, sur une période de huit mois, selon la méthode anthropologique de l'observation participante. Jusqu'où la pratique en ligne concorde-t-elle avec la pratique traditionnelle? Quels enjeux affectent les temples japonais aujourd'hui? Quels sont les impacts de la pandémie sur l'orientation de cette pratique et quelles en sont les perspectives?

Mots-clés : Japon, bouddhisme, ritualisation virtuelle, nouveaux médias, entrepreneuriat religieux, pandémie

Abstract

The global pandemic caused by the spread of the COVID-19 virus in 2020 has had a significant impact on religious and spiritual practices around the world. Japan, being no exception, has seen its religious landscape, flexible to change and adaptation, shaken by the distancing measures adopted and imposed on the population by the government. The UnXe and Tokozenji groups, affiliated with the Rinzai Zen tradition, launched initiatives in 2020 to adapt to the distancing measures taken by the Japanese government by opening their own online platforms, open to everyone, including those living outside Japan. This study aims to increase our understanding of the phenomenon of virtual ritualization by using the context of the global pandemic as a research opportunity, to put in relation the local religious context with the phenomenon of the pandemic, in order to raise the main issues. By participating in the UnXe and Tokozenji groups through these platforms, we can formulate a singular vision of the phenomenon in a virtual context. This text reviews the Japanese religious context, the prominent doctrines of Buddhism in Japan, and its relationship with the media and new media, while raising a number of issues that have surfaced during the pandemic. The analysis, focusing on the spiritual experience of practitioners, will be supported by the literature as well as a set of data taken during the online sessions, over a period of eight months, according to the anthropological method of participant observation. How far does online practice align with traditional practice? What issues affect Japanese temples today? What are the impacts of the pandemic on the direction of this practice and what are the prospects?

Keywords: Japan, Buddhism, virtual ritualization, new media, religious entrepreneurship, pandemic

Table des matières

Résumé	i
Abstract.....	ii
Table des matières.....	vi
Table des figures	vi
Liste des sigles et abréviations.....	vii
Remerciements.....	viii
Introduction.....	1
Contexte de la problématique.....	1
Revue de littérature.....	2
Hypothèses et Orientations particulières.....	7
Approche méthodologique et Cadre théorique	7
La recherche documentaire en anthropologie.....	8
Fondements philosophiques: La Phénoménologie interprétativiste	9
Les recherches à l'âge d'Internet	10
Cadre théorique.....	12
La tradition bouddhiste et le bouddhisme japonais.....	15
Les textes de la doctrine bouddhiste	15
Fondements de la doctrine bouddhiste : Les Trois caractéristiques primaires de l'existence, les Quatre nobles vérités, et le noble chemin octuple.....	16
Techniques et concepts incontournables : la pleine conscience, la vacuité, la co-production conditionnelle et le bodhisattva	19
Le Bouddhisme tantrique	22
Le bouddhisme au Japon	25
Les écoles bouddhistes de Nara jusqu'à Kamakura.....	25

Les relations entre le shintoïsme et le bouddhisme	29
La doctrine Zen.....	32
La période Tokugawa et le régime anti-christianiste.....	33
Le bouddhisme après la restauration Meiji	36
L'éclosion des Nouveaux Mouvements Religieux : quatre phases	38
L'ère contemporaine, la sécularisation et la diffusion de la spiritualité	42
Conclusion.....	47
Les nouveaux médias, les religions du Japon et l'entrepreneuriat.....	49
Théories relationnelles et l'impact d'Internet.....	49
Le cybersangha : la communauté bouddhiste sur Internet	52
Les pèlerinages et la ritualité virtuelle	53
L'individualisation de la vie religieuse et les nouveaux médias	57
L'introduction d'Internet au Japon et les données quantitatives	58
Les médias et les Nouveaux Mouvements Religieux depuis l'ère Meiji.....	60
Aum Shinrikyō et le combat avec les médias.....	62
La religion et les médias dans la culture populaire.....	65
Innovations spirituelles et entrepreneuriat	67
Conclusion.....	71
La pandémie, l'entrepreneuriat et le développement durable.....	73
Mesures, enjeux et résistance dans le paysage religieux.....	73
Un modèle de développement des temples au cours de la pandémie	77
Développement durable et conscience environnementale sur la scène religieuse.....	81
La pandémie: une perspective bouddhiste	85
Conclusion.....	91
Deux temples bouddhistes japonais en contexte de pandémie	93

Ryosoku-in et UnXe	93
Tokozenji.....	103
UnXe, Tokozenji et les enjeux de la pandémie	112
Conclusion	115
Bibliographie.....	115

Table des figures

Figure 1. - Modèle de développement des sites de culte et pèlerinages en Europe au cours des premiers mois de la pandémie.....	79
Figure 2. - Modèle de développement des sites de culte au cours des premiers mois de la pandémie. (Adapté de la Figure 1.).....	80
Figure 3.- Peinture de dragon au plafond du temple Tokozenji.....	104
Figure 4.- Modèle de posture zazen de Tokozenji.	105

Liste des sigles et abréviations

Aum : Aum Shinrikyō

FPMT: Foundation for the Preservation of the Mahayana Tradition

LMMA: Locally Managed Marine Areas

NHK: *Nihon Hōsō Kyōkai*

NTNC: Nippon Television Network Corporation

NVM : Nouveaux mouvements religieux

TBS : Tokyo Broadcasting Network

WEP : White Evangelical Protestants

Remerciements

J'aimerais tout d'abord remercier ma directrice de recherche, Diana Dimitrova, pour les précieux conseils procurés tout au long de cette recherche ainsi que pour l'expérience si inestimable d'avoir été sous son aile tout au long des dernières années.

Je remercie ma famille, mes amis et mes collègues, sans qui je ne serais pas qui je suis aujourd'hui et sans qui ce mémoire n'aurait sans doute jamais vu le jour.

Je vous aime tous.

Introduction

Contexte de la problématique

Le gouvernement japonais, à la suite de la transmission du virus COVID-19 dans le pays, a imposé une succession de mesures sanitaires de sorte à freiner la contagion de la population : la fermeture des frontières, la suspension des services non nécessaires, la promotion du télétravail et le déverrouillage de fonds pour la santé publique et le support aux employés en arrêt de travail. McLaughlin (2020) souligne que la réponse du Japon était relativement tardive en comparaison avec la tendance globale. Plusieurs organisations spirituelles et religieuses au Japon ont adopté des mesures de distanciation qui permettent néanmoins une forme d'accomplissement spirituel de la part des pratiquants malgré l'impossibilité de se déplacer dans les temples ou dans les sanctuaires. Nous pouvons penser aux groupes UnXe et Tokozenji, tous deux issus de la tradition Zen Rinzai.

La tradition Zen descend bien entendu du bouddhisme et de sa doctrine complexe, qui a inspiré un nombre d'écoles, toutes avec leurs propres dogmes et coutumes. De sorte à établir une compréhension adéquate de la relation entre le bouddhisme Zen et les enjeux de la pandémie, il importe de revisiter ses racines dans le bouddhisme ancestral et dans le bouddhisme Mahāyāna. Son introduction au Japon a, avec les âges, transformé la coutume jusqu'à celle que nous connaissons aujourd'hui, une évolution que nous croyons aussi importante pour l'analyse du phénomène actuel.

Les dernières décennies ont vu la popularisation de la ritualisation virtuelle, en commençant par le tourisme spirituel, un type de pèlerinage centré sur la découverte de la spiritualité à travers la visite de lieux sacrés (Liogier, 2021). Le concept de pèlerinage en quête spirituelle n'a rien de nouveau, mais la popularisation de ce comportement est devenue de plus en plus visible après les années 1980 auprès des agences de voyage et de promotion culturelle. Selon le WTO, le World Tourism Organisation, approximativement 330 millions de personnes entreprennent des voyages religieux et spirituels chaque année et visitent des sites de pèlerinage (Mróz, 2020). En quoi consiste donc la quête spirituelle pour le touriste et pour le pèlerin de foi? Nous pourrions reformuler ce questionnement pour notre recherche comme suit: quels sont les facteurs de prise

d'action qui influencent la participation à une initiative spirituelle en ligne, et pourquoi maintenant?

Le thème des médias en relation avec les religions devient aussi considérable pour notre compréhension du phénomène. Les recherches sur la relation entre les médias et les religions soulèvent leur relation ambivalente, particulièrement en ce qui concerne les Nouveaux Mouvements Religieux, qui, depuis la moitié du 19^e siècle, ont bénéficié des médias tout comme ils en ont été victimes (Baffeli, 2016, p.3). Les médias ont été utilisés avec expertise par les NMR à travers les années et les recherches soulignent bien les possibilités et les enjeux qui découlent de la relation entre les religions et les médias. Plusieurs chercheurs avancent même qu'il est impossible d'analyser un phénomène religieux sans une compréhension de sa relation avec les médias et de son contexte culturel actuel (Ugoertz et Baffelli, 2021, p.137-138). Plusieurs questions concernant la relation entre les médias et l'individualisation des comportements religieux émergent dans les études et sont aussi pertinentes à notre compréhension des motifs de participation à une initiative spirituelle (Meintel, 2012).

Cela étant dit, en tenant compte du contexte religieux au Japon et de sa relation avec les médias, de quelle manière les organisations religieuses et spirituelles de ces traditions se sont-elles adaptées à la pandémie mondiale et en quoi les enjeux de la pandémie affectent-ils les temples bouddhistes au Japon et leurs initiatives d'adaptation?

Revue de littérature¹

La littérature pertinente à notre recherche se trouve sur trois fronts : les effets de la pandémie, que nous aborderons dans le Chapitre 3, la religion au Japon, qui sera couverte dans le Chapitre 1, et la relation entre les religions au Japon et les médias, ce qui sera le sujet du Chapitre 2.

Les recherches sur les effets de la pandémie sur la religion sont encore très peu documentées, particulièrement concernant les traditions au Japon. Cependant, il est possible de se référer aux recherches et aux données compilées pour d'autres organisations à travers le monde de sorte à souligner les enjeux principaux entourant les religions dans le contexte de la pandémie. Le

¹ Étant donné qu'un nombre de sources utilisées pour la recherche provient de banques de données numériques, les numéros de page ne sont pas toujours présents.

Berkley Center for Religion, Peace and World Affairs administré par l'université de Georgetown a, en mars 2020, lancé une plateforme sur laquelle différents acteurs religieux et observateurs de la scène publient de nouvelles informations et de nouvelles études pour collaborer dans le développement des organisations spirituelles et religieuses en contexte de pandémie. Cette plateforme se présente comme un effort global et compile les différentes réponses à la pandémie relatives aux organisations religieuses dans un dépositaire de ressources. Nous pouvons notamment y trouver des articles relatifs à la réponse organisationnelle de Sōka Gakkai, un Nouveau Mouvement Religieux s'étant établi comme le modèle des NMR au Japon, qui a abordé, selon Anne Mette Fisker-Nielsen, le sujet de la peur comme question centrale. C'est aussi un sujet qui fut abordé par le groupe UnXe dont nous avons parlé un peu plus tôt. Plusieurs articles consultables dans le dépositaire traitent aussi des enjeux liés à la discrimination, qui s'est vu prendre de l'ampleur en raison de la pandémie (Federal Bureau of Investigation, 2021; Statistique Canada, 2020). Plusieurs organisations et figures religieuses ont pris action pour combattre cette tendance vers les stigmas en encourageant l'acceptation et la collaboration (Dalaï-Lama, 2020; World Health Organization, 2021; Post, 2022). Finalement, nous pouvons aussi observer un nombre d'articles dans le dépositaire traitant de la crise environnementale et du développement durable, qui, avec la pandémie, se sont avérés plus pertinents que jamais (United Nations, 2021; Unuigbo, 2021; Hampton, 2021).

Dans le même ordre d'idée, l'article précédemment mentionné de Franciszek Mróz publié en février 2021 analyse bien la réponse de différentes organisations responsables d'opérer des pèlerinages en Europe entre mars et septembre 2020. Les données compilées révèlent une diminution d'entre 90% et 95% de visites et de mouvement aux sites et aux temples concernés: Santiago de Compostela, Notre-Dame de Lourdes, Częstochowa, Kraków-Łagiewniki et Wadowice. Compostelle a vu le nombre de visiteurs passer de plus de 345 000 en 2019 à moins de 55 000 en 2020. De plus, Mróz souligne que les raisons poussant les gens à entreprendre le pèlerinage de Compostelle avaient aussi changé. Beaucoup moins de gens entreprenaient le voyage sur la route St. James pour des motifs religieux, tandis que beaucoup plus de pèlerins s'y trouvaient pour des raisons non religieuses. Pour ce faire, Mróz identifie trois types de visiteurs pour le pèlerinage de Compostelle: les visiteurs à motifs religieux, les visiteurs à motifs culturels et les visiteurs à motifs non religieux. Entre septembre 2019 et septembre 2020, Mróz a enregistré

un passage de 39% à 26% de visiteurs religieux, un passage de 52% à 45% de visiteurs culturels et un passage de 9% à 29% de visiteurs non religieux.

En addition aux recherches sur la pandémie, nous avons aussi besoin d'établir la religion au Japon, particulièrement le bouddhisme dont le Zen descend. Il serait difficile de parler de religiosité au Japon sans mentionner certains auteurs tels que Bernard Bernier, Harold G. Coward, Ronald W. Neufeldt, Eva k. Neumaier, Giuseppe Giordan et William H. Swatos Jr., qui présentent tous une compréhension adéquate du phénomène religieux japonais et constituent un bon point de départ. La doctrine bouddhiste est aussi large et complexe que la littérature qui l'aborde et les concepts saillants tels que la pleine conscience, la vacuité, la co-production conditionnelle et le bodhisattva sont incontournables pour comprendre le bouddhisme japonais adéquatement.

La littérature anglaise se concentrant sur le bouddhisme Zen est nombreuse et variée. Bien sûr, l'étude classique de Daisetz T. Suzuki (1959) sur les influences du Zen dans la culture japonaise est incontournable. C'est sur cet ouvrage qu'une grande partie des chercheurs se fondent pour définir le Zen. En occurrence, William M. Bodiford (2021) nous apporte une compréhension adéquate de l'historicité et de la spiritualité de l'école Zen dans sa définition. Steven Heine (2014) présente une analyse des origines, des fonctions et des interrelations entre disciple et maîtres provoqués par les *kōan*, des énigmes souvent paradoxales utilisées dans l'éducation zen et qui se transmettent adéquatement dans les séances virtuelles. Nous verrons dans le Chapitre 4 que les *kōan* servent d'inspiration pour UnXe dans l'exécution des séances sur Zoom. Le traité de Pamel Winfield et Steven Heine (2017) regroupe un nombre de chapitres écrits par différents chercheurs spécialisés dans la doctrine Zen. Ils se concentrent sur la relation entre celle-ci et la culture matérielle en élucidant certains stéréotypes selon lesquels le Zen est une doctrine d'abstinence. Par exemple, le premier chapitre concerne l'importance du bâton de marche et est écrit par Steven Heine, auteur de *Zen kōan*. Ces auteurs soulèvent aussi l'importance de la disposition de l'espace, du monastère et des objets de cérémonie de sorte que la question matérielle devient aussi pertinente pour le pratiquant virtuel. Considérant l'importance de la manifestation de la culture matérielle authentique et caractéristique au temple Zen, jusqu'où le pratiquant virtuel peut-il s'immerger dans la pratique? Cette question sera d'autant plus importante pour le temple Tokozenji, que nous verrons aussi au Chapitre 4.

Nous devrions aussi souligner les contributions de Deirdre Meintel dans la recherche sur la religiosité virtuelle. Meintel aborde Internet comme outil ayant trois visées particulières: la construction et le maintien des contacts avec les autres, assurer un type de gouvernance et accéder à des ressources. Dans le cadre de la religion ou de la spiritualité, Internet a donc comme utilité le contact entre les membres de la communauté religieuse, l'assurance de la gouvernance des groupes religieux à distance et la mise à disposition de ressources spirituelles. Meintel présente donc l'Internet comme une force qui contribue à l'individualisation de la vie religieuse, l'agentivité des acteurs religieux, plutôt que signifiant de religiosité superficielle.

En ce qui concerne les études sur la relation entre les médias et les religions au Japon, nous pouvons nous référer aux études sur les Nouveaux Mouvements Religieux, ou *shin shūkyō* (新宗教), qui illustrent adéquatement le phénomène. L'étude d'Helen Hardacre sur le groupe Kurozumikyō (1986) couvre un nombre de caractéristiques que partagent la plupart des NMR, notamment leur orientation vers les pratiquants provenant de la masse populaire laïque, leur doctrine dirigée vers l'amélioration de soi (*kokoro*, 心), leur inclinaison vers des bénéfiques dans le monde immédiat (à l'inverse de l'autre monde) et leur position en marge de la société, ce qui attire généralement les foudres des médias et de l'État. Les *shin shūkyō* ayant émergé avant les années 1970 partagent aussi la notion que l'amélioration de soi mène inévitablement à des conséquences positives sur le monde, la société et le cosmos. C'est une idée exprimée directement par le Nouveau Mouvement Religieux Sōka Gakkai dans leur traité sur la Révolution Humaine, écrit par Daisaku Ikeda, fondateur du mouvement.

Les relations entre les médias et les *shin shūkyō* restent encore aujourd'hui ambivalentes, particulièrement à la suite de l'avènement de l'attaque terroriste du groupe Aum Shinrikyō dans les trains de Tokyo qui a causé la mort de 13 personnes et a mis la vie de plus d'un millier de gens en danger. À la suite des désastres de 2011 à Fukushima, les discours médiatiques sur les NMR semblent s'améliorer, certains de ceux-ci ayant contribué aux efforts de stabilisation et de support. Cependant, la couverture était centrée sur les groupes qui étaient les moins en marge de la société et ont évité ceux qui gardaient encore une connotation de controverse. De plus, les couvertures furent largement ignorées par le grand public. Malgré cela, les *shin shūkyō* ont démontré une utilisation habile des médias à travers les années et l'émergence des nouvelles technologies n'a fait que leur offrir plus d'options.

Plusieurs NMR des premières vagues telles que Tenrikyō et Ōmoto-kyō se sont procuré des imprimeries de journaux pour transmettre leurs messages. Le fondateur d'Aum Shinrikyō lui-même, Asahara Shōkō, a démontré dans les années précédant l'attaque de 1995 une expertise dans la manipulation des médias, ayant apparu dans plusieurs programmes télévisés et ayant participé à plusieurs émissions de radio (Baffelli, 2016). Certains groupes incluant Ryōhōji et Kōfuku no Kagaku (Happy Science), ont démontré des efforts de se connecter avec une audience plus jeune en finançant le développement de productions inspirées de la culture populaire, notamment les animés et les mangas, que l'on peut retrouver sur les réseaux sociaux (Ugoertz et Baffelli, 2021, p.139). Les NMR ne sont pas les seuls à profiter de la culture populaire pour se promouvoir. Des foules de fans se rassemblent pour visiter des temples bouddhistes et des sanctuaires shintoïstes qui font leurs apparitions dans les animés et les mangas (Reader, 2021, p.179). Ce type de pèlerinage est nommé *seichi junrei*, et les organisations religieuses et spirituelles profitent bien de ce phénomène en promouvant et en vendant de la marchandise sur la thématique des animés et/ou mangas dans lesquels les temples et sanctuaires apparaissent de concert avec des objets à signification spirituelle tels que des talismans (*omamori*, お守り).

Finalement, Ugoertz et Baffelli distinguent les religions ayant fait la transition vers des méthodes de communication en ligne et les religions s'étant développées en ligne, la première catégorie accumulant le plus d'attention de la part des chercheurs et du public. Elles soulignent les enjeux concernant la relation entre l'Internet et les concepts d'innovation, d'autorité, de communauté et d'identité qui sont aussi étudiée par Meintel, ainsi que par Lorne L. Dawson et Douglas E. Cowan (2004). Ugoertz et Baffelli citent un ouvrage écrit en 2011 par Baffelli, Reader et Brigit Staemmler qui enquête sur « a range of religious traditions—from Shinto shrines and Shin Buddhism to Kofuku no Kagaku and Soka Gakkai—and digital media, including bulletin board system (BBS), blogs, social networking services (SNS), and Wikipedia. The contributors find that the Internet has predominantly reproduced and expanded religious institutions' and individuals' media strategies rather than totally transforming “the way people *do* religion.” » En d'autres mots, les recherches ont démontré que les médias utilisés ont encouragé et élargi le champ des possibilités en ce qui concerne les pratiques religieuses plutôt que de les transformer. Les auteures soulèvent plusieurs questions pertinentes pour notre recherche. Comment est-ce que

notre contexte socioculturel dépend de l'utilisation des nouvelles technologies et ainsi, comment est-ce que le numérique informe la relation entre notre corps et nos relations sociales?

Hypothèses et Orientations particulières

Compte tenu de l'importance de la culture matérielle et de l'environnement du monastère en contexte de rituel Zen, nous sommes d'avis que l'expérience et l'apport spirituels ne sont pas les mêmes que ceux apportés par les séances physiques. Il reste incertain que l'expérience soit amoindrie en fonction de l'agentivité accrue par l'utilisation d'Internet en contexte religieux soulignée par Meintel, mais il nous semble évident que l'expérience et l'apport spirituels soient différents.

De sorte à clarifier les portées du phénomène de la ritualisation virtuelle auprès des groupes UnXe et Tokozenji, nous cherchons à définir précisément trois phénomènes interreliés en procédant à une recherche documentaire approfondie. Tout d'abord, nous cherchons à définir les enjeux entourant la religion et la spiritualité au Japon, particulièrement le bouddhisme Zen, dans ses doctrines, ses idéologies et ses coutumes selon une approche historique qui nous permettrait de mieux comprendre le contexte présent. Ensuite, il y a les enjeux qui concernent la relation entre la religion et la spiritualité au Japon ainsi que les nouveaux médias. Finalement, il y a les enjeux qui ont surgi au cours de la période de la pandémie qui ont servi à informer les décisions prises par les organisations religieuses et spirituelles à travers le monde pour s'adapter. Ces trois phénomènes seront abordés au cours des trois premiers chapitres de la recherche, et le quatrième chapitre sera dédié au terrain d'observation participante entrepris auprès des groupes UnXe et Tokozenji au cours de la période entre juin 2022 et mars 2023.

Approche méthodologique et Cadre théorique

L'approche méthodologique choisie consiste à combiner la recherche documentaire approfondie et la méthode anthropologique d'observation participante (*investigating experience*) selon une pensée phénoménologique. La méthodologie employée pour la recherche documentaire sera inspirée des textes de Malcolm Tight (2019) et de la méthodologie employée par Harold G. Coward, Ronald W. Neufeldt, Eva K. Neumaier (2006), Paul Williams (2011), Donald W. Mitchell Sarah H. Jacoby (2014), Charles Prebish (2004) et Rupert Gethin (1998) dans leurs propres recherches. La méthode employée pour la recherche anthropologique sera inspirée des

textes de Martyn Hammersley (2013), Tristram Hooley, John Marriott et Jane Wellens (2012), Robert V. Kozinets et Rossella Gambetti (2021). L'objectif est de nous permettre d'acquérir une perspective multiple, élaborée selon la perspective de la littérature ainsi que celle acquise au cours des interactions et de l'expérience des initiatives virtuelles d'UnXe et Tokozenji.

La recherche documentaire en anthropologie

La recherche documentaire en anthropologie est connue comme pouvant prendre différentes formes et être extrêmement variée, de sorte qu'il est ardu d'en exposer une seule définition. Plusieurs caractéristiques peuvent être soulignées pour donner une ligne directrice à notre compréhension de la méthode. Tout d'abord, il y a l'utilisation d'une variété de documents dans plusieurs formes médiatiques telles que les textes écrits, les entrevues enregistrées, les documentaires filmés et, de façon bien pertinente pour nous, les blogues et publications sur Internet. Malcolm Tight décrit l'utilisation des documents par les anthropologues comme à la fois conventionnelle et créative ou innovante dans leur nature, ce qui laisse place à la création de recherches intéressantes et novatrices (Tight, 2019, p.41). Étant donné que l'objectif ultime de cette recherche est l'application de la méthode anthropologique pour l'analyse faite au Chapitre 4, l'utilisation de documents fut pensée en conséquence. La combinaison de la recherche documentaire et de la méthode anthropologique est relativement commune en recherches de ce type, et différents chercheurs font usage d'une variété de documents pour instiller une compréhension adéquate des phénomènes concernés, ce que nous planifions effectuer pour cette recherche.

Le Chapitre 1 se concentrant sur la doctrine bouddhiste, les différentes écoles bouddhistes au Japon ainsi que le religieux et le spirituel japonais contemporain, il devient impératif d'établir notre méthode de sélection documentaire de façon claire. En ce qui concerne la doctrine et les principes fondamentaux du bouddhisme pouvant être interprétés et réinterprétés *ad nauseam*, nous avons choisi de nous en tenir le plus possible aux sources primaires ou à des auteurs qui rapportent celles-ci dans leurs travaux pour définir la doctrine tels que Harold G. Coward, Ronald W. Neufeldt et Eva K. Neumaier (2006), Paul Williams (2011) ou Donald W. Mitchell et Sarah H. Jacoby (2014), Charles Prebish (2004) et Rupert Gethin (1998), selon une approche textuelle inspirée de celle employée par ces auteurs et celle de Tight (2012, p.136). L'attention est mise sur les concepts et les notions bouddhistes spécifiques. Pour présenter l'évolution du bouddhisme et

de la religion au Japon, les phénomènes liés aux nouveaux médias ainsi que les phénomènes liés à la pandémie, nous procédons de sorte à procurer une vue d'ensemble aux lecteurs et de nous permettre de formuler une compréhension holistique des phénomènes contemporains en nous inspirant de ce que Tight catégorise comme l'analyse thématique textuelle, où l'objectif est de présenter une version des faits qui englobe une variété de facteurs (Tight, 2019, p.139). Pour ce faire, nous sélectionnons une variété de phénomènes et d'études en soulignant les points saillants et en les interreliant avec la littérature de sorte à construire le cadre de présentation heuristique le plus complet possible dans lequel il nous sera possible d'insérer notre analyse de terrain des groupes UnXe et Tokozenji.

Fondements philosophiques: La Phénoménologie interprétativiste

La philosophie derrière notre approche méthodologique de terrain est la phénoménologie interprétativiste. Celle-ci est mieux exposée en détail dans l'ouvrage de Martyn Hammersley sur la recherche qualitative, *What is Qualitative Research?* (2013), mais si nous tentions une description, nous pourrions dire qu'elle se base sur le principe selon lequel la science se développe au cours d'expériences directes et immédiates, ce qui nécessite une description méticuleuse des événements concernés (Hammersley, 2013, p.27-28). Ladite description se doit par conséquent d'être entièrement dénuée des présupposés qui pourraient être tenus par les chercheurs, un principe qui se marie d'ailleurs bien avec la méthode anthropologique dont nous traiterons plus tard, et ceux-ci doivent se concentrer sur les phénomènes comme ils s'exécutent au cours de l'évènement. L'attention est portée sur la manière dont les données tirées des expériences se forment selon les paramètres sociétaux et psychologiques en marche durant l'évènement, en ne prenant aucun savoir pour acquis. L'interprétativisme pose la notion que l'humain ne peut être compris en sa totalité par le biais d'une méthode de recherche uniquement fondée sur l'observation extérieure. Il pose même que l'humain ne peut *jamais* être compris en sa totalité. Cependant, la façon de s'en rapprocher le plus reste par le contact avec la culture concernée et les expériences vécues, à travers l'empathie entre individus. Il reconnaît la place de l'agentivité dans la recherche et l'influence que celle-ci peut avoir sur les données, la manière dont les individus interprètent le monde et agissent en conséquence.

Hammersley souligne plusieurs critiques que cette philosophie encourt. Celle qui se démarque le plus émerge de penseurs et de chercheurs qui travaillent selon une lignée positiviste, ou selon des

principes se fondant sur l'empirisme absolu et la recherche de réponses et de lois à caractère intemporelles. Notamment, il est difficile, voire impossible, d'observer les émotions humaines avec certitude. Les données qui se manifestent selon les méthodologies interprétativistes sont variables et peuvent être interprétées selon un nombre incomparable de perspectives. On ne peut donc tirer de conclusions avec une assurance suprême. Le fardeau de la preuve tombant inévitablement sur le chercheur, il se doit de compiler une quantité suffisante de données appuyant son hypothèse, ce qui peut s'avérer laborieux lorsque ces données ne sont pas des constantes empiriques. Dans le même ordre d'idées, les recherches accomplies et les conclusions tirées de recherches faites selon une philosophie interprétativiste sont toutes sauvées intemporelles. Les données sont influencées par l'époque à laquelle elles sont compilées et elles changent certainement selon les facteurs spatiaux, culturels, psychologiques et sociaux à travers l'histoire, d'où la nécessité de l'actualisation constante de la recherche. Aucune loi intemporelle ne peut être tirée d'une telle recherche.

Les recherches à l'âge d'Internet

Alors que notre méthodologie semblerait définitive sur un terrain physique et réel, notre terrain est majoritairement virtuel. Il nous doit donc d'apporter quelques précisions sur la manière dont notre méthodologie sera appliquée sur la scène numérique. Les chercheurs travaillant selon une philosophie interprétativiste œuvrent de surcroît selon la notion que rien ne doit être pris pour acquis en tentant d'analyser et de contextualiser les phénomènes sujets de leurs recherches. Tristram Hooley, John Mariott et Jane Wellens, dans leur ouvrage *What is Online Research? Using the Internet for Social Science Research*. (2012) soulignent qu'en relation avec Internet, cela signifie que les chercheurs déconstruisent l'idée qu'Internet est le simple produit de la technologie, mais aussi une construction faite selon la manière d'après laquelle les individus interagissent avec (Hooley, Mariott et Wellens, 2012, p.73). En d'autres mots, c'est un habitat à part entière. Cependant, les auteurs notent que les stratégies méthodologiques employées pour géographiquement situer la population recherchée doivent être repensées lorsqu'on les applique sur un terrain virtuel.

L'observation participante est grandement employée dans la réalisation de projets ethnographiques d'envergure où le chercheur se mêle à la population pour amasser des données. Cependant, en terrain virtuel, les auteurs de *What is Online Research?* appuient que la nature

fragmentée des relations peut rendre l'identification et l'analyse de la population difficiles. Celle-ci n'est pas conçue d'un seul groupe partageant un seul bagage culturel et historique. Elle peut être comprise d'une multitude d'individus avec des bagages culturels mixtes, des groupes d'âge différents, des lieux de résidence divers, qui informent tous sur la façon dont ils appréhendent le monde, y compris Internet. Néanmoins, la publication et l'accessibilité des données personnelles et communautaires sont extrêmement aisées, ce qui ouvre un nombre immense de possibilités. Celles-ci sont la plupart du temps éparpillées à travers un nombre de plateformes telles que les réseaux sociaux (Facebook, Instagram, Twitter, etc.) rendant la recherche d'autant plus complexe. (Markham et Baym, 2008) Robert V. Kozinets et Rossella Gambetti nous apportent heureusement plusieurs caractéristiques qu'une communauté virtuelle devrait avoir. Celle-ci devrait être active, actuelle, interactive, substantielle, hétérogène, et riche en données (Kozinets, et Gambetti, 2021). Nous avons utilisé ces facteurs pour déterminer si les groupes de UnXe et Tokozenji étaient viables pour la recherche.

Heureusement, nous n'avons pas à négocier l'accès aux plateformes initiales, celles-ci se faisant par inscription gratuite. Cependant, il est pertinent de soulever le point dans l'éventualité tout juste discutée. Kozinets et Gambetti posent l'argument qui les ethnographies virtuelles peuvent se mesurer à la qualité des ethnographies physiques si elles démontrent une participation active et si elles sont construites selon les principes éthiques associés au terrain géographique. Cela signifie que l'accès au terrain virtuel doit être accompli avec une compréhension de toutes les parties concernées et avec l'accord de la communauté. Il est facile sur un terrain virtuel de rester en coulisses et simplement lire et noter les conversations publiques, un comportement qui ne serait pas aussi évident en terrain physique, et c'est exactement ce que Kozinets et Gambetti découragent. À l'inverse, les auteurs de *What is Online Research?* soulèvent qu'il arrive souvent dans les recherches ethnographiques que les relations entre chercheurs et sujets deviennent « floues », d'autant plus en terrain virtuel. L'initiation du contact est beaucoup plus facile, ce qui pourrait encourager l'un ou l'autre des parties à « déborder » de l'autre côté. Les auteurs donnent l'exemple de Shani Orgad (2005) qui, au cours de sa recherche, reçoit un courriel de l'un de ses sujets disant qu'ils « seraient amis pour la vie » et l'inconfort qu'elle en a ressenti (Kozinets et Gambetti, 2021, p.56). C'est une problématique qui est intrinsèquement liée au phénomène de barrières sur Internet, d'où la nécessité de formuler très clairement les rôles et les frontières

auxquels les chercheurs et les sujets doivent se tenir. À la lumière d'une telle problématique et considérant la portée de cette recherche, nous avons pris la décision d'éviter le contact direct avec les autres participants des initiatives UnXe et Tokozenji pour nous concentrer sur l'expérience spirituelle elle-même.

Cadre théorique

Un nombre de concepts se rattache à la recherche et mérite d'être développé pour assister notre compréhension. Ces concepts servent à situer la recherche dans son contexte, à soulever les éléments de la recherche qui demandent une attention particulière et à démontrer l'interrelation entre les différents éléments de la recherche. Le cadre théorique est conçu majoritairement en fonction des travaux de Franciszek Mróz pour le concept de pandémie mondiale, de Bernard Bernier, Donald W. Mitchell et Sarah H. Jacoby, Paul Williams, Rupert Gethin et Charles Prebish pour le concept de pratique religieuse et spirituelle, de Max Webber, Émile Durkheim et Mitchel Kogut pour le concept d'organisation religieuse et spirituelle, de Deirdre Meintel pour le concept d'individualisation religieuse et de Lorne L. Dawson, Erica Baffelli, Fabio Rambelli, Ian Reader, Helen Haradcre et Kaitlyn Ugoertz pour le concept de ritualisation virtuelle.

Le concept de pandémie mondiale est souligné, non seulement parce qu'il est sans doute la cause fondatrice ayant provoqué notre recherche, mais aussi parce qu'il englobe un nombre de notions clés à celle-ci. Les dimensions qui importent pour notre recherche sont soulevées par Franciszek Mróz dans son article « The Impact of COVID-19 on Pilgrimages and Religious Tourism in Europe During the First Six Months of the Pandemic ». Bien que cette étude se concentre sur les pèlerinages d'Europe, nous pouvons tout de même distinguer chez les temples de ces traditions des phénomènes homologues à ceux observés au Japon. Le tourisme et les visites aux temples, les mesures de distanciation, la population type, les stratégies de développement employées par les temples pour promouvoir les visites ou accomplir les services en dépit de la pandémie, et d'autres aspects s'embranchant à ce concept y sont développés. Plusieurs enjeux sont aussi soulevés concernant la discrimination et l'environnement sur le dépositaire du *Berkley Center for Religion, Peace and World Affairs* administré par l'université de Georgetown. Ceux-ci seront survolés dans la Revue de Littérature et abordés plus en détail dans le Chapitre 3.

Le concept de pratique religieuse ou spirituelle, quoi qu'il peut être abordé d'une vision englobant toutes traditions confondues, est limité ici à celles qui nous intéressent: les pratiques bouddhistes du Japon. Plusieurs auteurs servent ici à diriger notre compréhension de la tradition. Bernard Bernier nous offre un excellent point de départ dans son ouvrage *Capitalisme société et culture au Japon* en analysant le bouddhisme dans son contexte sociétal à travers les âges. Donald W. Mitchell et Sarah H. Jacoby présentent un impeccable ouvrage de référence traitant de l'histoire du bouddhisme au Japon avec *Buddhism: Introducing the Buddhist Experience* (2014). Bien évidemment, les sources primaires telles que le *Soutra du Lotus*, le *Soutra du Cœur* et le *Soutra du Diamant* sont incontournables et sont adéquatement traduites par Gene Reeves (2008), Philippe Cornu et Patrick Carré (2001). Ce concept est d'autant plus pertinent pour le Chapitre 1.

Le concept d'organisation religieuse est ici abordé en termes d'institution, et selon tous les facteurs qui entourent son maintien. On parle ici de la position de Durkheim sur les institutions religieuses comme sources fondamentales de ce qu'il appelle la « conscience collective » ainsi que de la théorie de Max Weber sur les modèles de gouvernance. Alors que la théorie de Durkheim sur la perte d'importance de la religion dans la société en raison du développement scientifique moderne s'est avérée fautive, la façon dont il aborde la religion comme un modèle de référence à la morale est particulièrement pertinent pour le Japon. En gros, les institutions religieuses japonaises (les différentes écoles bouddhistes, le shintoïsme impérial et les NMR) ainsi que la culture japonaise au sens large se reflètent et s'influencent l'un l'autre. Nous pouvons donc observer des tendances religieuses dans la culture au sens large ainsi que des reflets de la culture dans les tendances religieuses. La théorie de Weber sur les modèles de gouvernance est pertinente en contexte institutionnel japonais, celui-ci étant rongé par la bureaucratie qui est une répercussion du modèle de domination rationnel-légal (Laprise, Demers, Roch et Belem, 2005, p.5). Tout comme toutes entreprises institutionnelles, étatiques ou académiques, les institutions religieuses dépendent de facteurs organisationnels et financiers qui influencent les décisions prises. En addition, Bruce Mitchel Kogut, dans son ouvrage *The Global Internet Economy* (2003), contribue un chapitre sur les effets d'Internet sur les institutions au Japon, une perspective capitale dans la mise en place de notre compréhension du sujet.

L'individualisation religieuse correspond à la tendance comportementale et institutionnelle à organiser les pratiques religieuses selon les intérêts et les besoins de l'individu plutôt que de la

communauté. Cela ne signifie pas que les besoins de la communauté sont ignorés pour autant, seulement qu'un degré d'attention supplémentaire envers les participants et leurs besoins est observable. Celle-ci se caractérise notamment par l'expansion de l'agentivité des participants et est particulièrement affectée par les possibilités qu'offre Internet. Nous pouvons aussi trouver des liens entre l'individualisation religieuse et le *life coaching*, dont nous traiterons au cours du Chapitre 4, particulièrement en ce qui concerne l'enrichissement personnel comme facteur de motivation à participer à une initiative religieuse ou spirituelle (Passmore et Lai, 2021). Le concept d'individualisation religieuse est compris selon l'analyse de Deirdre Meintel dans sa recherche sur l'Individualisation de la vie religieuse au Québec (2012). Ce concept est abordé plus en détail dans le Chapitre 2.

Finalement, le concept de ritualisation virtuelle au Québec fut aussi exploré et grandement conçu par Deirdre Meintel. Celle-ci s'est basée sur les travaux de Lorne L. Dawson qui aborde la quête de foi sur le « Cyberspace » de manière exhaustive dans son ouvrage *Religion Online: Finding Faith on the Internet* (2004). Dawson couvre un éventail de facettes de cet énorme concept, de la quête de communauté à la portée de la religion pour les jeunes sur le « net » et même spécifiquement, au bouddhisme sur Internet. Il implique toutes formes d'utilisation des nouveaux médias et des nouvelles technologies pour contribuer à la pratique, à l'étude et à l'enseignement de la religion et de la spiritualité. La relation entre les médias et les religions au Japon est extrêmement complexe et fut grandement étudiée par un nombre de chercheurs tels qu'Erica Baffelli, Fabio Rambelli, Ian Reader, Helen Haradcre et Kaitlyn Ugoertz. Tous s'accordent pour dire que les médias ont joué un rôle particulièrement important dans le développement des religions au Japon, notamment dans celui des Nouveaux Mouvements Religieux. Ce concept est particulièrement important pour les Chapitres 2, 3 et 4.

La tradition bouddhiste et le bouddhisme japonais

Cette section sert à introduire la tradition bouddhiste tout en établissant le contexte religieux au Japon en considérant la doctrine du Bouddhisme au moment de son introduction au pays ainsi que son évolution dans le paysage religieux jusqu'à aujourd'hui. Pour ce faire, nous nous appuyons, entre autres, sur les recherches de Donald W. Mitchell, Rupert Gethin, Sarah H. Jacoby, Harold G. Coward, Ronald W. Neufeldt, Eva K. Neumaier, Paul Williams et John W. Krummel. Nous portons aussi une attention particulière aux contextes des temples à l'ère contemporaine avec les recherches de Mark Michael Rowe, Ian Reader, Inken Prohl, John K. Nelson et Michael K. Roemer.

Les textes de la doctrine bouddhiste

Les principes fondateurs du bouddhisme sont consignés dans un nombre de textes sacrés considérés traditionnellement comme ayant été des discours donnés par le Bouddha lui-même ou par ses disciples qui les auraient mis à l'écrit quelques siècles plus tard. Ces affirmations sont aujourd'hui contestées par la philologie moderne qui démontre plutôt que ces textes furent écrits une centaine d'années avant l'Ère Commune dans une variété de langues incluant notamment le pali et le sanskrit, et après le 7^e siècle, le tibétain, sur des tablettes de bois ou des manuscrits dont la rédaction demanderait des ressources importantes qui n'auraient pu être amassées qu'avec l'aide d'une figure de pouvoir, vraisemblablement un monarque (Coward, Neufeldt et Neumaier, 2006, p.117). Ces textes seraient par la suite traduits en chinois et en coréen. Une très grande partie de ces textes sont aujourd'hui perdus au temps, ce qui accroît l'importance des textes qui nous restent aujourd'hui, majoritairement écrits en Pali en Chinois et en Tibétain.

Le bouddhisme a émergé durant une période où le paysage religieux était dominé par l'autorité brahmanique et se présente donc très fortement en opposition avec celle-ci. Cependant les enseignements du Bouddha s'accordent avec certains principes Upanishadiques, notamment, l'idée selon laquelle la vie est souffrance de manière inhérente et que les êtres sont piégés dans un cycle de réincarnation dicté par leurs actes et par le *karma* de surcroît accumulé. Alors que les Upanisads offrent comme solution pour sortir de la roue de la souffrance l'union d'*ātman* et *brahman*, le corps subtil et le corps céleste, dans une pratique rigoureuse couvrant plusieurs vies

terrestres, le bouddhisme considère qu'il n'est possible d'arrêter le cycle des réincarnations qu'en éliminant les forces karmiques durant sa propre existence (Williams, 2011, p.29).

Les traditions bouddhistes ne s'accordent pas sur les textes qui constituent le canon bouddhiste, mais elles s'accordent sur le fait que les discours du Bouddha sont sacrés. Ce que nous désignons le « canon bouddhiste » est ce qu'on appelle le *tripitaka*, les Trois corbeilles. Les documents les plus anciens sont traduits en Pali et sont transmis dans la tradition Theravāda, l'école des anciens, en Asie du Sud-est (Coward, Neufeldt et Neumaier, 2006, p.117). Les deux premières corbeilles sont le *Sūtra pitaka*, la corbeille des enseignements du *dharma*, et le *Vinaya pitaka*, la corbeille de la discipline. Selon celles-ci, elles auraient été consignées par 500 *arhats* à Rājagrha trois mois après la mort du Bouddha pour standardiser ses enseignements. La première concerne particulièrement les discours que le Bouddha a tenu avec ses disciples et elle est présentée sous forme d'histoires et d'anecdotes. La deuxième aborde majoritairement les règles et les normes de conduite à tenir pour les moines. La troisième corbeille, le *Abhidharma pitaka*, est la corbeille des « enseignements supérieurs ». Elle est le résultat des conclusions tirées au terme de conversations entourant le *Sūtra pitaka* et elle représente donc la systématisation de la philosophie bouddhiste traditionnelle. Le canon Theravāda diffère du canon transmis en Chinois et en Tibétain, le canon Mahāyāna, en raison de la dernière corbeille, qui fut interprétée différemment par différentes écoles et qui transmettraient leurs interprétations de manière différentes à travers le temps (Mitchell et Jacoby, 2014, p.71).

Fondements de la doctrine bouddhiste : Les Trois caractéristiques primaires de l'existence, les Quatre nobles vérités, et le noble chemin octuple

Les fondements et les concepts discutés dans cette section sont aujourd'hui majoritairement associés au bouddhisme classique et au bouddhisme Theravāda. Tout d'abord, dans le *Sūtra pitaka*, le Bouddha présente l'existence en trois caractéristiques primaires qui servent à guider les principes fondateurs. Ceux-ci s'expriment alors en Quatre Nobles Vérités. Ces caractéristiques sont l'impermanence des choses, qui sont toutes destinées à naître et périr (*Digha-nikkaya*, II, 157), l'insatisfaction, qui se traduit dans la Première Noble Vérité, et finalement le « Non-être », *anātman*, qui stipule qu'il n'existe pas de forme d'existence permanente chez les êtres vivants comme le soi hindou, le concept Upanishadique d'*ātman*. Cette notion exprime la finitude de

l'existence des êtres d'une manière qu'aucune tradition ne l'avait fait auparavant en Inde (Mitchell et Jacoby, 2014, p.34-36).

Selon le mythe Les Quatre Nobles Vérités furent révélées au Bouddha Siddharta il y a environ 2500 ans et constitueraient son premier sermon à Benares (Coward, Neufeldt et Neumaier, 2006, p.185). Ces vérités sont consignées dans « le *Soutra de la mise en mouvement de la roue du Dharma* » (Skt. *Dhammacakkappavattana Sutta*):

- **Dukkha**: Nous vivons dans un état de perpétuelle souffrance et insatisfaction.
- **Samudaya**: L'origine de la souffrance et de l'insatisfaction réside dans notre soif.
- **Nirodha**: Il est possible de faire cesser la souffrance et l'insatisfaction.
- **Magga**: Cette cessation est possible grâce au Noble Chemin Octuple.

Toutes les traditions bouddhistes acceptent ces vérités comme les fondements de leurs doctrines, mais formulent leurs visions de manière différente. Le texte original exprime la souffrance en tant qu'un résultat de notre soif (*trsnā*), de nos aspirations, de nos espoirs pour une meilleure incarnation dans le futur ou de notre recherche de satisfaction ou de succès dans notre vie immédiate accompagnée d'un désir sensuel perpétuel. Le facteur qui est traditionnellement associé à l'émergence de l'égoïsme et de la soif est l'ignorance (*avidyā*). La libération (*nirvāna*) se produit lorsque l'ignorance est entièrement surmontée. *Nirvāna* signifie « éteindre » au sens d'éteindre les flammes de nos passions malsaines, de notre cupidité, de notre haine et des délusions qui sont engendrées par notre soif. *Nirvāna* est l'acte de « laisser-aller » d'abandonner les forces qui alimentent la souffrance. (Williams, 2011, p.35) Le *Dhammacakkappavattana Sutta* décrit aussi comment *Nirvāna* est possible grâce au Noble Chemin Octuple, un procédé correspondant à un mode de vie qui encourage la cultivation d'une vie spirituelle (*bhavana*). Le Chemin est la voie des Āryas, ceux ayant atteint les fruits du Tathāgatha, du « chemin du milieu », le chemin passant entre l'indulgence du fortuné et la renonciation extrême des démunis. Comme le nom l'indique, le Chemin comporte huit membres qui sont divisés en trois sections.

- **Sagesse** (Vision juste et Pensée juste)
- **Éthique** (Parole juste, Action juste et Moyens d'existence juste)
- **Méditation** (Effort justes, Attention juste et Concentration juste)

La Vision juste et la Pensée juste forment la première étape du Chemin ils concernent la compréhension de l'adepte en ce qui concerne les vérités de l'Univers comme présentées par le Bouddha (*dharma*). La Vision Juste se réalise lorsque le disciple comprend adéquatement l'état d'impermanence de l'Univers ainsi que les facteurs qui entraînent l'insatisfaction perpétuelle. La Pensée Juste suppose une forme de pureté de pensée qui se caractérise par l'absence de pensées malsaines et un instinct altruiste et compatissant (Mitchell et Jacoby, 2014, p.53-58).

Seulement après avoir réalisé les deux premières étapes l'adepte est-il autorisé à poursuivre la troisième, la Parole juste. Seulement après avoir saisi la réalité de notre Univers le disciple est-il autorisé à exprimer cette vérité vocalement. Ce n'est pas qu'on lui interdit de parler avant, mais transmettre le savoir requiert un certain niveau de compréhension et il n'est pas adéquat de disséminer une vérité mal comprise. L'Action juste est exprimée en termes d'action morale et elle est le plus souvent associée aux Cinq Préceptes du moine (*sīla*) : l'interdiction de tuer, de voler, d'avoir un comportement sexuel inadéquat (tromper, avoir une relation sexuelle avec une personne sous la garde de ses parents, l'abus sexuel), de parler de manière inadéquate (mentir, être grossier, commérer) et d'utiliser des substances enivrantes ou pouvant causer l'inattention. Il est pertinent de noter que les textes encouragent activement de pratiquer le contraire de Préceptes. Ainsi, alors qu'il est interdit de tuer, le moine est encouragé à pratiquer le maintien de la vie par la compassion et une sincère préoccupation pour les autres êtres vivants. Les Moyens d'existence justes réfèrent à la façon dont les moines gagnent leur pain et sont étroitement reliés à l'Action juste. Certaines vocations sont plus à risque de causer de la souffrance et ils sont donc proscrits. Le commerce des armes, des esclaves, de l'alcool et du sexe sont particulièrement soulignés.

Les trois dernières branches du Chemin sont classifiées sous le thème de la méditation. L'Effort juste réfère à l'effort requis pour empêcher le développement d'états mentaux néfastes, tels que la colère, la haine ou le désir sensuel, et d'abandonner ceux que l'adepte entretient déjà tout en déployant des états mentaux spirituellement sains. Celui-ci est encouragé à pratiquer la « pleine conscience », dont nous parlerons sous peu, à tourner son attention vers des objets aptes à faire surgir des états mentaux adéquats, tels que la méditation ou la pratique de la compassion envers autrui, ou à changer l'environnement qu'il côtoie pour empêcher le développement d'états mentaux malsains. L'Attention juste est la maîtrise complète de la « pleine conscience ». La Concentration juste consiste à atteindre une fixation de l'esprit (*cittasyaikāgratā*), inébranlable et

pointée vers un objet singulier. Cet état d'esprit implique une attention si intense qu'elle supporte la perception requise pour atteindre *Nirvāna*. Elle contribue aussi à pacifier les pensées, à purifier les émotions et à démanteler les désirs. La Concentration juste peut être maintenue au point où l'adepte accomplit les Quatre formes de méditations (*dhyānas*) de façon successive (Williams, 2011, p.40). Rupert Gethin décrit le développement des *dhyānas* comme l'apprentissage d'un instrument de musique (Gethin, 1998, p.185). Au début, l'adepte applique les techniques et les mouvements de manière consciente, mais avec le temps et la pratique, le procédé devient de plus en plus intuitif et se mêle à l'inconscience. De la même façon, l'adepte de la méditation devient capable d'atteindre des états de concentration sans appliquer la pensée. La première forme est caractérisée par une application de la séclusion mentale qui mène à l'émergence de la pensée et de la capacité d'examiner le monde, la vie, tout en fournissant une certaine béatitude. La deuxième forme fait aussi émerger cette béatitude, mais celle-ci apparaît de la concentration et de la fixation de l'esprit sur un point singulier dans un état de tranquillité intérieure, sans faire émerger la pensée. La troisième forme de méditation est l'atteinte d'un état de contentement dans l'équanimité, le détachement intérieur et l'équilibre de l'esprit. Toutes formes de joie sont purgées du procédé. Le quatrième *dhyāna* est la perfection de la troisième forme en purifiant entièrement toutes formes de mécontentement et de contentement intérieur. Gethin souligne que l'atteinte du quatrième *dhyāna* est l'achèvement du procédé de la méditation, du calme de l'esprit. Il élabore en pointant que le quatrième *dhyāna* peut être raffiné à l'aide des quatre *arūpa*, les méditations ou les plans d'existence sans forme, qui concernent les objets non-matériels (Gethin, 1998, p.185). Ils sont développés dans le Compendium des choses contenues dans le Abhidharma (Skt. *Abhidhammatthasaṅgaha*). Ceux-ci se font sur l'infinité de l'espace, sur l'infinité de la conscience, sur la vacuité et finalement, dans un état simultané de perception et de non-perception.

Techniques et concepts incontournables : la pleine conscience, la vacuité, la co-production conditionnelle et le bodhisattva

Différentes techniques et différents enseignements ont été consignés et transmis à travers le temps dans une riche littérature liturgique et dont l'objectif est de mener les adeptes à réaliser le Chemin Octuple. Ces techniques et ces enseignements varient d'une tradition à l'autre, mais nous pouvons en souligner quelques-uns des plus importants ici.

Le premier concept qui se démarque est celui de « pleine conscience » (Skt. *smṛti*), l'objectif premier de la septième branche du Chemin Octuple, et qui, selon « le Soutra de la pleine conscience de la respiration » (Skt. *Anapanasati Sutta*), est favorisée dans la pratique de la respiration combinée avec la méditation. C'est un état durant lequel le pratiquant « inspire et expire tout en étant conscient de sa respiration et de tout son corps [...] conscient de ses formations mentales [...] conscient de son esprit [...] en contemplant la nature de l'impermanence de tout phénomène, avec application, en pleine conscience comprenant clairement son état, libre de tout attachement et de toute aversion pour cette vie. » (Coward, Neufeldt et Neumaier, 2006, p.167). Ce soutra encourage la réalisation de l'impermanence de sa propre existence dans son corps, ses émotions, son esprit ou ses pensées, et de la nature de tous ses éléments. En accomplissant la pleine conscience de son existence, l'adepte projette ses réalisations sur l'impermanence sur le monde environnant, ce qui mène éventuellement à réaliser l'Éveil. Ce procédé est le début de l'élimination de toutes les bases à la soif. Ce soutra a inspiré un nombre de traditions bouddhistes à travers le temps.

Un deuxième concept, central à la tradition Mahāyāna, le Grand Véhicule, est celui de la « vacuité », *sūnyatā*, qui fut tout d'abord introduit dans la pensée bouddhiste par Nagarjuna, environ six siècles après le discours du Bouddha sur les Quatre noble vérités. Ses écrits sont conservés dans le *Mulamadhyamka-karika*, ou les « Stances fondamentales de la voie médiane » (Coward, Neufeldt et Neumaier, 2006, p.187). Nagarjuna a discerné que tout, même les enseignements du Bouddha, est vide d'existence en soi, car les objets existent uniquement en raison de leurs interrelations entre eux. Les objets ne contiennent pas une substance d'existence primaire, car seules les circonstances de leur création, des facteurs externes, dictent leur existence. Cette interrelation est ce qu'on appelle la co-production conditionnelle ou la co-production conditionnée (Skt. *pratīyasamutpāda*). La co-production conditionnelle est expliquée en 12 maillons (*nidānas*) de causalité linéaire où un maillon est la source du maillon prochain et où la cause première, le premier maillon, est l'ignorance (*avidyā*). Suivent alors en ordre les créations mentales ou prédispositions mentales, la conscience discriminante, le nom et la forme, les six sphères sensorielles, le contact, la sensation, la soif, l'attachement, le devenir, la naissance et finalement la vieillesse et la mort. C'est en raison du dernier maillon que la souffrance (*dukkha*) vient à apparaître. En remédiant à l'ignorance, il est possible alors de remédier aux 11

maillons suivants, en ordre, et ultimement, à *dukkha*. La compréhension de cette chaîne dans son entièreté et dans son interrelation est la compréhension du vide de toutes choses (Coward, Neufeldt, et Neumaier, 2006, p.193). Ce dogme peut être exprimé à travers ce chant écrit par Milarepa (1040-1123), considéré comme l'un des plus grands Yogis bouddhistes: « I am a man who cares not what may happen. I am an almsbeggar who has no food, A nude hermit without clothes, A beggar without jewels. I have no place to lay my head; I am the one who never thinks of external objects - The master of all yogic action. Like a madman, I am happy if death comes; I have nothing and want nought. » (Stagg, *The Hundred Thousand Songs of Milarepa: A New Translation*).

L'un des soutras le plus connus qui aborde le vide comme concept primaire est le *Soutra du Diamant*, ou « La Sublime Connaissance transcendante tranchante comme le diamant » (Skt. *Āryavajracchedikā nāma mahāyānasūtra*). Le *Soutra du Diamant* se présente comme un texte lu ou scandé et prend la forme d'un dialogue entre le Bienheureux, présumément le Bouddha Sakyamuni, et Subhūti, un moine ou un bodhisattva, dont le sujet sont les nombreux préceptes entourant la vacuité, le vide existentiel de toutes choses issues de la co-production conditionnelle (Cornu et Carré, 2001, p.8).

Un autre concept incontournable à une compréhension adéquate du bouddhisme Mahāyāna est celui de bodhisattva. Il est si central que la tradition Mahāyāna est parfois référée sous l'appellation « Bodhisattvayana », ou la voie des bodhisattvas. Un bodhisattva est essentiellement un maître ayant accompli l'Éveil, ayant atteint le statut de Bouddha, mais qui reste dans la roue de l'existence karmique pour guider les autres êtres vers l'Illumination. La caractéristique primaire du bodhisattva est le *bodhicitta*, ou « l'esprit de l'Éveil », l'aspiration authentique d'atteindre l'Éveil afin d'aider les autres êtres sensibles à faire de même. Les textes Mahāyāna introduisent Six Perfections devant être réalisées par le disciple pour devenir un bodhisattva : la générosité, la morale, la patience, l'effort, la méditation et la sagesse. Éventuellement les Six Perfections seraient retravaillées et quatre autres étapes y seraient ajoutées pour un total de Dix Préceptes : la joie parfaite, la pureté, l'illumination (ce qui illumine et non l'équivalent de l'Éveil), la radiance, la difficulté de maîtrise, la manifestation (ou le « face-à-face »), le dépassement (ou « aller plus loin »), l'inébranlable, l'intelligence excellente et finalement, le nuage du *dharma*. Ces préceptes sont reconnus par toutes les écoles de bouddhisme japonais. Il

serait trop long de décrire chaque étape une à une de sorte à leur rendre hommage au même titre que les centaines d'années de littérature bouddhiste sur les bodhisattvas. Nous nous contenterons d'introduire le soutra qui tient sans doute le plus de poids en Asie Centrale aujourd'hui : le *Soutra du Lotus*.

Le *Soutra du Lotus*, traduit en chinois en 286 EC et supplémenté de passages additionnels à l'émergence du bouddhisme Mahāyāna en Chine, reflète le conflit entre les écoles du bouddhisme ancien traditionnel et les écoles émergentes du bouddhisme Mahāyāna (Reeves, 2008, p.4). L'objectif du texte était d'affirmer la supériorité des nouvelles écoles émergentes tout en dévalorisant les écoles traditionnelles et les écoles du Petit Véhicule. Il reste que ce texte est devenu l'un des textes bouddhistes les plus proéminents au monde et constitue notamment le fondement du bouddhisme Nichiren et de ses contemporains au Japon. Le *Soutra du Lotus* est un ensemble de textes narratifs. Ils ciblent, les Six Perfections, les nombreuses qualités du bodhisattva ainsi que sa responsabilité d'assister les autres à parvenir à l'Illumination. Le *Soutra du Lotus* enseigne aussi que toutes personnes, quelles qu'elles soient, ont le potentiel de devenir bodhisattvas (Reeves, 2008, p.5). Cette doctrine se développerait pour devenir les multiples théories sur la nature inhérente du Bouddha, des théories qui, couplées avec celles de la vacuité, forment un système dogmatique extrêmement intéressant dont nous parlerons sous peu. Le vœu du bodhisattva est pris en présence d'un *guru* au cours d'une cérémonie rituelle et il exprime son *bodhicitta*. Le vœu se lit comme suit: « I myself must grapple with the whole mass of suffering of all beings. To the limit of my endurance I will experience in all the states of woe, found in any world system, all the abodes of suffering." (...) "And why? Because it is surely better than I alone should be in pain than all these beings should fall into the states of woe. » (Coward, Neufeldt et Neumaier, 2006, p.182).

Le Bouddhisme tantrique

Avec le bouddhisme Mahāyāna et le bouddhisme Theravāda comme catégories de traditions les plus proéminentes aujourd'hui, il existe le bouddhisme tantrique, ou Vajrayana, le Véhicule du Diamant. Le système dogmatique du bouddhisme tantrique fut construit à l'aide de la philosophie Mahāyāna et il s'attribue aussi les notions de bodhisattva et de vacuité ainsi que la notion selon laquelle la nature du Bouddha est en tout (Coward, Neufeldt et Neumaier, 2006, p.153). Il affirme donc que, chaque être sensible étant doté de la nature du Bouddha, il ne leur suffit que de le

reconnaître pour vivre le *Nirvāna* dans l'immédiat. Ces notions seraient d'une influence capitale dans l'établissement de plusieurs écoles au Japon dont nous parlerons plus tard. L'une des innovations attribuables au bouddhisme tantrique est l'introduction d'une cosmologie riche et de personnifications divines, tel que Yamāntaka Vidyārāja, « le tueur de Yama », celui qui subjugué la mort. Avec cette cosmologie fut développé un système de rituels complexe dont l'objectif pouvait être d'alléger les anxiétés quotidiennes ou de mener à l'Éveil. L'un de ces rituels est le rite de *homa*, qui tire ses racines originalement dans les Védas, mais qui fut transmis dans les traditions tantriques (Payne, 2018, p.28). *Homa* est classifié selon le terme *abhicara*, un rite dont l'objectif est la destruction des démons et des barrières à l'Illumination. Une autre caractéristique du bouddhisme tantrique est la valorisation de la sexualité dans les contextes rituels, qui était perçue comme pouvant actualiser le chemin de l'Illumination plutôt qu'en être un obstacle.

Le bouddhisme tantrique est caractérisé d'ésotérique en raison du fait que son système dogmatique complexe ne pouvait être introduit correctement que par un maître ordonné, un *siddha*. La littérature riche du bouddhisme Vajrayana renfermerait des secrets qui ne peuvent être révélés que par le *siddha*, ce qui élève son statut presque aussi haut que celui d'un Bouddha (Coward, Neufeldt et Neumaier, 2006, p.176). Son enseignement est perçu comme étant le seul chemin pouvant transformer une personne égocentrique en une personne illuminée et il est composé d'une méthode sophistiquée d'utilisation de *mandalas* (des représentations visuelles artistiques de l'existence) de *tantra* (des textes sacrés souvent sous forme de poèmes ou de dictons) et de positions corporelles.

Le bouddhisme tantrique est dit avoir été importé (ou du moins, popularisé) au Japon par l'intermédiaire des écoles Tendai et Shingon. Cependant, plusieurs auteurs hésitent à catégoriser ces écoles comme des branches du bouddhisme tantrique chinois, et avec raison. Les différences cosmologiques à elles seules justifient cette hésitation. Yūkei Matsunaga explore plus en profondeur la notion d'ésotérisme en contexte bouddhiste, spécifiquement en Chine à l'époque de Kūkai. Tout d'abord, une pratique ésotérique implique la transmission d'enseignements mystiques par un maître possédant une compétence particulière et ayant été ordonné, lui conférant un titre adéquat. Cela suppose donc la notion de lignée officielle. L'une des caractéristiques du bouddhisme ésotérique est sa capacité à provoquer la compréhension du pratiquant des notions abstraites du bouddhisme Mahāyāna à travers les rites et les pratiques.

Ceux-ci tournent majoritairement autour de la méditation employant les *mudrā*, des gestes physiques généralement faits avec les mains, les *mantras*, récités par la bouche, et les *mandalas*, évoqués ou pensés par le pratiquant. Ces trois éléments sont connus dans la tradition Shingon comme les « Trois mystères » (Skt. *Tri-guhya*, Jpn. *sanmitsu*, 三密) et ils sont les trois activités perpétuelles du Bouddha cosmique Vairocana (Gardiner, 2008, p.47).

Deux textes se démarquent à l'époque de Kūkai, fondateur du bouddhisme Shingon, et Saichō, fondateur du bouddhisme Tendai, qui contenaient l'ensemble des bases philosophiques et pratiques du bouddhisme ésotérique en Chine: le Mahā-Vairocana et le Tattva-samgraha. Ces deux textes sont classifiés sous le terme *Seijun-mikkyō*, ou « Ésotérisme pur ». Cela signifie que le bouddhisme ésotérique enseigné dans ces textes est une transmission fidèle des principes du bouddhisme Mahāyāna. Le bouddhisme Shingon entretient aussi le terme *Zōku-mikkyō*, ou « Ésotérisme divers ». Il désigne tous les textes ésotériques qui tombent en dehors du système établi des textes du *Seijun-mikkyō* (Matsunaga, 1969, p.5-6). L'idée est que le bouddhisme ésotérique japonais se fonde majoritairement sur le corpus du Mahā-Vairocana et du Tattva-samgraha tout en reconnaissant l'existence d'un ensemble de textes ésotériques accessoires.

Si nous portons attention à la classification indienne, les textes associés au *Zōku-mikkyō* correspondent à la catégorie du *Kriyā-tantra* tandis que les textes du Mahā-Vairocana correspondent à la catégorie du *Cārya-tantra* et le Tattva-samgraha au *Yoga-tantra*. Ainsi, les textes *Kriyā-tantra*, qui prennent la forme de sermons du Bouddha Sakyamuni concernant la magie et les rites dont le but est d'éloigner le mal et amener la grâce, ne sont pas unifiés sous l'autorité d'une entité religieuse particulière, ou systématisés selon une codification spécifique. Au contraire, les textes du *Cārya-tantra* et du *Yoga-tantra* sont professés par le *Vairocana Tathagata*, la sagesse du Bouddha Vairocana, selon une application rituelle des « Trois mystères » dans une interrelation codifiée.

Le bouddhisme ésotérique chinois a transmis les doctrines et la philosophie du bouddhisme Mahāyāna comme conçu plus tôt et s'est ensuite développé en différentes formes, s'est séparé en différentes écoles, toutes inspirées par leurs propres *siddha*, des maîtres ayant accompli leurs quêtes spirituelles. Ces formes du bouddhisme correspondent au bouddhisme tantrique que l'on reconnaît aujourd'hui, mais, entre-temps, elles ont divergé des textes originaux du Mahā-

Vairocana et du Tattva-samgraha alors que le bouddhisme Tendai et Shingon se sont bâtis sur la base de ces deux textes.

Le bouddhisme au Japon

Le bouddhisme japonais est le résultat du concours des circonstances politiques qui ont entouré les différentes périodes historiques du Japon. Depuis la publication du *Kojiki* en 712 et du *Nihon-shoki* en 720, la lignée impériale était officiellement reconnue comme descendant directement de la déesse du soleil Amaterasu-Ō-Mikami, figure divine principale dans la voie des *kami*, le shintoïsme. Chaque village détenant un sanctuaire *shintō* et des pratiques locales associées au culte des *kami* régionaux, le bouddhisme eut à se développer dans un climat de coexistence avec la religion indigène et la cour impériale divine. Les prochaines sections explorent comment les enjeux politiques influencèrent la direction dans laquelle les six écoles principales du bouddhisme japonais, le bouddhisme Shingon, Tendai, Zen, Nichiren Jōdo et Jōdo Shinshū, ainsi que leurs ramifications, se sont développées et ont évolué à travers le temps.

Les écoles bouddhistes de Nara jusqu'à Kamakura

Le bouddhisme fut officiellement introduit au Japon au cours du 6^e siècle de notre ère au terme d'efforts diplomatiques entre la cour impériale japonaise et le royaume de Paekche, en Corée, gouverné à l'époque par le roi Seong-myeong (Mitchell et Jacoby, 2014, p.309). Celui-ci aurait envoyé un paquet contenant une image du Bouddha Gautama ainsi que certains sūtras et objets rituels. Une lettre envoyée par le roi Seong-myeong à l'empereur Kinmei décrit le bouddhisme comme une doctrine parfaite, supérieure à toutes autres spiritualités, capable par ses qualités mystérieuses d'apporter richesses et bonheur à ceux qui la pratiquent. Les responsabilités associées aux affaires étrangères étaient à l'époque conférées au clan Soga, qui supporta la transmission de la doctrine bouddhiste aux dépens des clans Mononobe et Nakatomi, responsables des rituels de ce qui deviendrait plus tard le shintoïsme de l'État. En quelque 50 années, le bouddhisme deviendrait la religion d'État et serait pratiqué par un nombre d'empereurs incluant l'empereur Yōmei et son fils, le prince Shōtoku (574-622), considéré aujourd'hui comme le fondateur du bouddhisme japonais (Mitchell et Jacoby, 2014, p.310).

Un nombre d'écoles serait importé de Chine. Elles seraient réinterprétées et établies dans le paysage religieux japonais au cours de la période Nara (710-784). Six écoles, Kusha, Jōjitsu,

Ritsu, Sanron, Hossō et Kegon, émergeraient aux alentours de la capitale, Nara, sous la supervision de la cour. Dans leurs doctrines, les six écoles de Nara (*rokushū*, 六宗) se caractérisent par leur complexité littéraire et leur aspect particulièrement intellectuel dont l'intention était de reproduire et de dilater les doctrines qui existaient déjà à l'époque en Chine. Les pratiquants étaient principalement constitués de nobles et de fonctionnaires de la cour impériale et leur implication dans l'établissement des temples provoquerait la construction de temples grandioses. Cette dynamique procurerait beaucoup d'influence aux six écoles et viendrait éventuellement à bouleverser la balance du pouvoir avec la cour. Cela constituerait l'une des causes qui provoqueraient le déplacement de la capitale à Heian en 784 (Mitchell et Jacoby, 2014, p.311).

Parmi les écoles qui se développeraient durant la période Heian (794-1185) nous considérons particulièrement les écoles ésotériques Tendai et Shingon. Celles-ci s'inspireraient des doctrines des *rokushū* dans leurs complexités littéraires, mais elles se positionneraient en opposition aux écoles de Nara en dénonçant leur influence politique comme un débalancement dans l'univers. Les écoles Tendai et Shingon sont qualifiées d'ésotériques parce que leurs pratiques tirent des écoles tantriques qui, jusqu'à maintenant, étaient peu représentées par les écoles de Nara, et en raison de la complexité de leurs rituels, qui ne peuvent être enseignés que par un maître ordonné (Mitchell et Jacoby, 2014, p.314-321). L'utilisation de *mantras*, de *mudrās* et de *mandalas* dans les rituels est aussi une caractéristique importante du bouddhisme ésotérique japonais. Elles introduisirent aussi au Japon le concept de *dharmakāya*, ou d'incarnation du Bouddha, un principe selon lequel la nature du Bouddha réside en toutes choses et ne peut être atteint qu'à l'aide des rituels. Atteindre la nature du Bouddha en soi provoque ainsi l'Illumination. L'école Tendai identifierait le Bouddha Amida comme le véhicule unique tandis que l'école Shingon y verrait le Bouddha Vairocana. Le bouddhisme Shingon déclare même que les enseignements de type ésotériques tels que ceux fournis par leur propre école et l'école Tendai, en tant que révélations directes du Bouddha, permettent la réalisation immédiate de sa propre nature du Bouddha inné (Krummel, 2015). Cette opposition avec les autres écoles présentes au Japon à l'époque est ce qu'on appelle le discours « ésotérique-exotérique », ou *kenmitsu* (顯密).

Les deux écoles valorisèrent la nature du Bouddha universelle ainsi que le besoin d'une discipline morale pour contrer la dégénérescence du *dharma*. Cependant, l'instabilité politique et

l'influence grandissante des deux écoles deviendraient encore une fois apparentes ce qui alimenterait le discours selon lequel la dégénérescence du *dharma* aurait envahi le monde. L'un des points saillants de ce discours est la convergence vers la sacralisation des objets de tous les jours selon la logique de l'élite bouddhiste. Ces discours philosophiques et ces idéaux doctrinaux informeraient le traitement de certains objets matériels au Japon, en contexte bouddhiste et séculier. Rambelli avance que ce discours était construit expressément pour régulariser les ressources locales autour des guildes et des temples religieux tout en solidifiant leur structure socio-économique (2007). Bref, l'élite bouddhiste cherchait à sacraliser le monde profane pour mieux le contrôler. Fabio Rambelli (2007) amène dans ses études des nuances en ce qui concerne notre compréhension de la culture matérielle dans le bouddhisme japonais selon une analyse marxiste. Cette culture matérielle fut énormément influencée par le discours « ésotérique-exotérique », ou *kenmitsu*, qui cherchait à différencier et hiérarchiser les différentes écoles ésotériques au Japon. Cette idéologie institutionnelle serait partagée par différents courants tels que celui de la Terre Pure, de Nichiren, du Shingon et du Zen et aurait pour effet d'infiltrer tous les aspects de la vie au Japon. Cela étant dit, Rambelli rectifie l'idée dichotomique de profane/sacré en replaçant ces catégories en contexte littéraire. Un texte écrit à la fin du 13e siècle est mentionné parlant de catégories « mondaines » (*seken* 世間) et « supra-mondaines » (*shusse* 出世) auxquels des objets sont associés que nous pourrions qualifier de profane ou sacré. Cependant, des objets que nous qualifierions de profanes sont associés à la catégorie *shusse* et des objets que nous qualifierions de sacrés se retrouvent dans la catégorie *seken*. Cela réfute l'idée selon laquelle la dichotomie profane/sacrée était employée à cette époque au Japon. Les écoles Tendai et Shingon, à un moment où à un autre, seraient imparties des responsabilités importantes concernant l'administration territoriale et militaire (Conlan, 2011, p.33). Celles-ci combattraient pour leur place dans le gouvernement et auraient un rôle important dans la perpétuité de conflits au cours du 14e siècle.

L'émergence de quatre écoles se démarque au cours de la période Kamakura (1185-1333), les écoles de la Terre Pure (Jōdo) et de la Vrai Terre Pure (Jōdo Shinshū), l'école de Nichiren et l'école Zen. Comme mentionné dans le paragraphe précédent, les tensions entre les différents clans culmineraient, le Japon serait fracturé en différents états, protégés par des forces militaires, et le trône impérial verrait son influence diminuer et celle-ci ne se rétablirait que réellement au

19e siècle. Le clan Minamoto prit éventuellement le pouvoir et établit son shogunat à Kamakura. Durant cette période de conflit, ces écoles du bouddhisme devint très attirantes auprès de la masse populaire. Elles furent fondées par des maîtres ayant suivi leurs entraînements sur le Mt. Hiei, le siège de l'école Tendai, qui resteraient insatisfaits de la doctrine qui y était enseignée. Ils mirent en place des formes simplifiées et accessibles du bouddhisme qui auraient le potentiel d'atteindre le plus de monde possible au cours de l'ère de la dégénérescence du *dharma* (p.321). Le bouddhisme Zen est abordé en détail plus tard dans le chapitre, car les temples qui sont le sujet de ce mémoire appartiennent à cette école, ce qui nous laisse le bouddhisme Jōdo, Jōdo Shinshū et Nichiren à discuter.

L'école de la Terre Pure, Jōdo, tire ses racines dans la pratique de l'invocation du *nembutsu* (念仏), ou du nom du Bouddha Amida, dans un esprit de sincérité, de dévotion et d'aspiration, faite par les écoles de Nara ainsi que par l'école Tendai avant même la fondation de l'école. Cette pratique, effectuée de manière constante et régulière, garantit la renaissance au sein de la Terre Pure après la mort, et certains penseurs de l'époque, comme Ryonin (1071-1132), croyaient que le *nembutsu* d'une seule personne était suffisant pour purifier l'humanité entière dans son interrelation (Mitchell et Jacoby, 2014, p.322). Le fondateur de l'école Jōdo, Hōnen (1133-1212), s'inspira de ces idées pour propager sa vision du bouddhisme, et il parvint à obtenir le support de personnes de tous les milieux. La simplicité des invocations serait un facteur important dans la facilité avec laquelle la pratique de Hōnen se propagea et l'idée de la Terre Pure comme endroit de béatitude aura agi de façon effective dans l'imaginaire de la population. Hōnen fit face à de l'opposition de la part de l'école Tendai, qui croyait que le *nembutsu* n'était efficace que s'il était combiné avec d'autres pratiques. Cependant, la doctrine de Hōnen se développerait malgré tout (Mitchell et Jacoby, 2014, p.323).

Son disciple le plus célèbre était Shinran (1173-1263), qui fonderait l'école de la Vrai Terre Pure ou Jōdo Shinshū. À la suite d'un scandale en 1207 qui provoquerait la dissolution du monastère de Hōnen, Shinran serait exilé de Kyoto. Il embrasserait une vie laïque, il se marierait et aurait des enfants. Shinran n'abandonnerait cependant pas la voie du Bouddha, et à son pardon en 1211, il se déplacerait à Ināda, où il propagerait son idée de la doctrine de la Terre Pure. Pour lui, la dévotion et la foi ne sont pas un précurseur à la pratique, mais plutôt, la pratique est un précurseur à la foi, impartie par la grâce du Bouddha Amida. C'est la réalisation que tous les

efforts effectués par le disciple pour atteindre la Terre Pure sont teintés de l'ego, et ainsi ne peuvent être la voie vers le salut, qui constitue le cœur de la pratique. *Nembutsu* n'est plus une pratique d'assertion de sa foi pour Amida dans un but de libération, mais plutôt une expression de sa gratitude pour son cadeau qu'est la foi (Mitchell et Jacoby, 2014, p.325). L'école de Shinran se propagerait et ses disciples fonderaient plusieurs communautés qui seraient unifiées sous le « Temple du Vœu Original », ou *Hongan-ji* (本願寺).

L'école de Nichiren, nommée en l'honneur de son fondateur, Nichiren (1222-1282), se concentre sur les principes enseignés dans le *Soutra du Lotus*. Nichiren a étudié le bouddhisme Tendai, Shingon, Zen, Jōdo Shinshū ainsi que les *rokushū* de Nara et il est incommodé par les contradictions qu'il trouve entre les différentes écoles. Il vient à la conclusion que seul le bouddhisme Tendai peut fidèlement représenter le bouddhisme, se concentrant aussi sur le *Soutra du Lotus*, et il rejette les autres écoles (Mitchell et Jacoby, 2014, p.335-336). Il se sent alors comme si les *kami*, les dieux, avaient abandonné le Japon et l'empereur, car celui-ci avait embrassé les autres écoles, qui se concentrent moins sur le *Soutra du Lotus*, et se mit à l'œuvre pour propager le texte. Nichiren croyait fermement que la propagation du *Soutra du Lotus* apporterait un renouveau spirituel, mais aussi une amélioration dans l'environnement immédiat. Sa méthode de conversion radicale consistait à confronter les principes des autres écoles en ce qui ne pourrait être décrit que comme de la diffamation aujourd'hui. Nichiren est exilé de Kamakura à plusieurs reprises, mais il parvient à convertir un bon nombre de disciples. Il est témoin d'un nombre de calamités qui se sont produites au cours de sa vie telles que des tremblements de terre, la famine ou les invasions mongoles, et les considère comme des signes de la dégénérescence du *dharma*. Il développe un système de mantra, le *Myōhōrengekyō*, et de mandala, le *Gohonzon*, propre à son école en se basant sur son savoir de l'école Tendai et sur le *Soutra du Lotus*. Le *Myōhōrengekyō* représente la vérité unique et pure de sa propre nature du bouddha. À sa mort, ses disciples s'éparpillent et fondent un nombre de sectes (Mitchell et Jacoby, 2014, p.337).

Les relations entre le shintoïsme et le bouddhisme

La relation entre le bouddhisme et le shintoïsme peut être caractérisée de compatible, les deux traditions encourageant le respect de la vie et de la nature, l'hommage aux ancêtres et la pureté du soi. Cependant leurs influences ne s'arrêtent pas seulement à leurs convergences, mais

aussi à la manière dont leurs traditions ont su faire usage de leurs différences. La meilleure façon d'illustrer ce principe est à travers plusieurs exemples.

La plupart des chercheurs, Ian Reader (2012), Erica Baffeli (2011), Mark Rowe (2011) et Bernard Bernier (1988) pour n'en nommer que quelques-uns, s'entendent sur le fait que, mis à part les différences doctrinales entre les différentes écoles, le bouddhisme, à l'époque de son introduction, servit à régler un problème conceptuel perpétué dans le shintoïsme et le prëshintoïsme par les relations de pureté (*kiyome* 清め) et d'impureté (*kegare* 汚れ) avec la mort. Les funérailles furent reléguées aux temples bouddhistes, et c'est une dynamique que nous trouvons encore aujourd'hui avec le système de *danka* qui solidifia le commerce funéraire bouddhiste à l'époque des Tokugawa.

En termes purement conceptuels, la doctrine du shintoïsme repose sur le maintien de la vie et l'exécution de cérémonies dont l'objectif est de satisfaire les *kami* (神) des divinités ou des esprits qui s'incarnent dans la nature (Bernier, 1988, p.146). Ces cérémonies s'effectuent selon des règles de pureté extrêmement strictes. Les humains doivent ainsi éviter tous objets qui pourraient être source d'impureté, notamment la mort et les ancêtres. Qu'en est-il donc des funérailles? Les rites mortuaires shintoïstes existent et sont régulés selon des procédures rigoureuses, mises à l'écrit dans des livres, ou des dictionnaires d'étiquette sur les mariages, les funérailles et les rites pour les ancêtres (*kankonsōsai* 冠婚葬祭). La plupart de ceux qui étudient ces rites n'en verront jamais un s'effectuer, car ils sont extrêmement rares (Kenney, 1996-1997, p.398). Les funérailles shintoïstes sont estimées aujourd'hui à représenter un maximum de 4% des funérailles au Japon, dont certaines statistiques semblent inclure les funérailles effectuées par certains Nouveaux Mouvements Religieux qui peuvent être associés au shintoïsme tel que Tenrikyō (Kroehler, 1995, p.119). Les funérailles shintoïstes sont réservées en grande partie aux prêtres shintoïstes et à leurs familles, et évidemment, à l'empereur. Cependant, il existe des cas où certains individus ont fait le choix d'avoir des funérailles shintoïstes parce que le sanctuaire prédominait dans la région où ils habitaient ou pour des raisons financières liées aux rites mortuaires bouddhistes et au maintien de la tombe familiale au temple.

Mis à part les funérailles, le bouddhisme et le shintoïsme ont aussi entretenu des influences réciproques en ce qui concerne les mythes et les dieux. Nous avons vu comment Nichiren se

sentait concerné par les *kami* ce qui illustre comment le shintoïsme a servi à motiver ses actions. Un exemple de figure mythologique prenant le sens de protection et de férocité dans le shintoïsme est celui du *Tengu* (天狗). Ceux-ci, dans le folklore shintoïste préimpérial, ont débuté par avoir un sens très malencontreux, associés à la mort et au désastre. Figures à moitié homme et à moitié oiseau, ils causaient des catastrophes naturelles et propageaient la peste. Haruko Wakabayashi, dans son ouvrage sur les *Tengus* (2012) explore comment leur symbolisme est passé d'abominable à respectable défenseur. Nous nous rendons rapidement compte que le bouddhisme a eu un énorme rôle à jouer dans cette altération de sens. Wakabayashi expose comment certains textes du début de l'ère Kamakura présentaient des moines bouddhistes soumettant les *Tengus* à leur volonté en faisant appel à leurs natures aviaires et les transformant de créatures entièrement maléfiques en mal nécessaire pour la protection du peuple (Wakabayashi, 2012, p.30-31). Ce n'est qu'un exemple parmi plusieurs d'influence bouddhiste sur le shintoïsme.

Un autre exemple est celui des sept dieux de la fortune, ou *shichifukujin* (七福神), qui est très évocateur de cette capacité du *shintō* à se transformer selon les circonstances sociétales. Parmi les sept *kami*, seul Ebisu (恵比寿) tire son origine des légendes shintoïstes impériales. Il est considéré le dieu de la prospérité en affaires et de la fortune (Chiba, 1995). Les six autres tirent leurs origines de l'hindouisme dévotionnel, du bouddhisme tantrique et du taoïsme. Parmi ceux-ci nous pouvons compter le dieu taoïste de la sagesse et de la longévité Hsuwan-wu (*Fukurokuj*, 福祿寿), le dieu hindouiste de l'ordre cosmique Vishnu (*Bishamonten*, 毘沙門天) et même le Bouddha rieur Hotei, ou Vimalakīrti, un bodhisattva qui réussit à approfondir sa compréhension des enseignements du Bouddha par-delà ce qui est accessible au plan matériel. (Mitchell et Jacoby, 2013, p.123). Ces dieux furent célébrés durant l'ère Muromachi (1338-1573) et mentionnés en tant qu'un groupe cohérent en 1420. Ils sont intrinsèquement associés à la chance et au succès commercial. Comme mentionné plus tôt, la période durant laquelle ces *kami* ont été célébrés coïncide avec le début de la période de guerre perpétuelle *Sengoku* en 1467. Cette période, frappée par la guerre et la misère, aurait probablement été très difficile pour les membres de la communauté marchande. Il est naturel de penser qu'ils auraient tourné leur dévotion vers des figures de succès en affaires.

La doctrine Zen

Le bouddhisme Zen est la culmination du bouddhisme Chan au Japon, une école méditative ayant émergé en Chine au 6e siècle EC. Cette école était présente au Japon aussi tôt que le 7e siècle et aurait connu une percée significative marquée par l'établissement d'un temple à l'ère Kamakura (Mitchell et Jacoby, 2014, p.329). Ce n'est cependant qu'avec Eisai (1141-1215), fondateur de la doctrine Zen Rinzai, que celle-ci se verrait soutenue par le shogun et avec Dōgen (1200-1253), fondateur de l'école Zen Sōtō, et son 4e patriarche, Keizan Jōkin (1268-1325), qu'elle se verrait se populariser. Eisai et Dōgen suivirent un entraînement en Chine sous différents maîtres du bouddhisme Chan pour ensuite recevoir l'autorisation de l'enseigner au Japon. Depuis la période Muromachi (1338-1573), le Zen fut identifié et cultivé à travers plusieurs domaines séculiers tels que les cérémonies du thé, la peinture à l'encre de Chine, les jardins, et plus spécialement, les arts martiaux. Cette connotation fut si proéminente que le terme « zen » est aujourd'hui associé à des choses ou des phénomènes qui n'ont rien à voir avec la doctrine en soi (Bodiford, 2021).

La doctrine Zen est catégorisée selon le système de classification indien sous la branche Yogācāra et se concentre sur l'importance des expériences quotidiennes, sur la contemplation de la nature et sur une discipline formelle incorporant la récitation de *kōan* (des énigmes ou des anecdotes paradoxales particulièrement utilisées dans l'école Zen Rinzai). L'Esprit (« Mind ») et la réalisation du Vrai Soi (*kenshō*, 見性) sont aussi des concepts fondamentaux dans l'expérience Zen. Ceux-ci réfèrent au principe ultime de la réalité et de la nature innée unique du Bouddha présente en tout un chacun. Une autre caractéristique importante du bouddhisme Zen est l'Éveil individuel, possible à l'aide de la méditation (le *zazen*), de *kōan* et d'une discipline stricte. Ce principe fut introduit dans les pratiques Zen par Bankei Yōtaku (1622-1693) au cours de la période Tokugawa (Mitchell et Jacoby, 2014, p.345). Au lieu de se concentrer sur les sutras, les maîtres du passé, les textes et le canon doctrinal, Bankei soulignait l'importance de reconnaître sa propre nature du Bouddha. Il suppose une introspection profonde de chacun qui peut difficilement se verbaliser. Cela étant dit, cette caractéristique ne suppose pas une absence de matériel littéraire ou de canon spirituel.

Les origines et la nature du bouddhisme Zen peuvent être comprises à travers les « Récits de la transmission de la lumière », un ensemble de textes décrivant l'école Zen comme la culmination des pratiques monastiques transmises par les Bouddhas des ères cosmiques précédents jusqu'au

Bouddha Sakyamuni (Bodiford, 2021). L'éthos de la doctrine Zen ne suppose pas un rejet des principes du Bouddhisme tels que la culture spirituelle, l'étude des écrits, la performance de bonnes actions ou la vénération d'idoles. Simplement, ces principes doivent être exprimés à travers la manifestation authentique de l'Éveil, comme exemplifié par les Bouddhas des ères cosmiques précédentes dans les « Récits de la transmission de la lumière ». Pour ce faire, les moines de l'école Chan ont composé des règles de conduite et de méditation strictes qui furent transmises à Eisai, Dōgen et plus tard, à Yinyuan (1592-1673), fondateur de l'école Zen Ōbaku au Japon.

Tel que mentionné, les *kōan* sont des phrases paradoxales ou des expressions énigmatiques qui servent à mener les pratiquants vers l'expérience de l'Illumination. Selon Steven Heine (2014), ils constituent la base de l'éducation et de l'entraînement Zen sur plusieurs niveaux. Ils sont abondamment retrouvés dans la littérature est-asiatique du 12^e et du 13^e siècle et sont l'objet de contemplation, non seulement des moines Zen, mais aussi d'un grand nombre d'intellectuels au Japon, en Chine et en Corée qui recherchaient une forme de réalisation spirituelle. La réflexion sur ces *kōan* demande un degré de concentration qui « épuise les capacités de l'esprit rationnel et d'expression du langage à comprendre et expliquer leur sens. Un état méditatif transcendant, dépassant les limites de la pensée rationnelle et du langage, est ainsi atteint. » (Heine, 2014, p.7-8).

L'ensemble le plus formel de *kōan* fut introduit par Hakuin Ekaku (1622-1693) et comprend plus de 1700 anecdotes dont l'objectif est de provoquer *kenshō*. Le procédé par lequel le disciple atteint *kenshō* est ce que Hakuin appelle le « Grand Doute » qu'il décrit être la tension entre ses propres croyances et le pouvoir de sa propre nature du Bouddha. Le Grand Doute est suscité par la lecture de *kōan* et par la conduite d'un maître, qui amène le disciple à penser les *kōan* en passant par-dessus la logique et la rationalisation conventionnelle. Viens alors un moment de révélation accompagnée d'euphorie qui indique la réalisation de *kenshō* (Mitchell et Jacoby, 2014, p.346).

La période Tokugawa et le régime anti-christianiste

Le pouvoir de l'État central de Kamakura serait évincé à la fin de la Guerre d'Ōnin (1467-1478) et le Japon serait divisé en territoires provinciaux menés par les seigneurs de guerre et leurs

armées. Plusieurs d'entre elles seraient composées de milices organisées par les sectes de la Terre Pure et de Nichiren, mais ces milices bouddhistes seraient vues par les seigneurs de guerre comme un obstacle à la réunification. Plusieurs d'entre eux, notamment Oda Nobunaga (1534-1582), tiendraient des efforts importants pour étouffer les efforts de guerre des écoles bouddhistes à l'époque et un nombre de temples Tendai, Shingon, Nichiren et Jōdo Shinshū seraient brûlés (Hur, 2007, p.32). L'école Zen échapperait aux attaques des seigneurs de guerre, car ils s'abstiendraient de former une force militaire.

La période Tokugawa commence officiellement à l'instauration du Shogunat, le *bakufu* (幕府), à Edo par Tokugawa Ieyasu (1542-1616) en 1603. Les écoles bouddhistes obtiendraient l'assistance de l'État dans la reconstruction d'un nombre de temples, un effort entamé par Toyotomi Hideyoshi (1536-1598), le successeur de Oda Nobunaga, et l'école Zen verrait son regard s'élever auprès du Shogunat. Cependant, durant cette période, la société deviendrait plus sécularisée dans les efforts de l'État à unifier le Japon et le bouddhisme serait perçu comme superflu par le Shogunat dans le maintien de l'ordre social. Le bouddhisme, qui avait beaucoup d'influence auprès du gouvernement auparavant, serait entièrement soulevé des affaires du Shogunat. Les temples seraient officiellement consignés et tous les habitants auraient l'obligation de s'enregistrer auprès de leurs temples locaux (*terauke*, 寺請), (Mitchell et Jacoby, 2014, p.343). Ce serait le début du système de *danka* (檀家) qui est officiellement toujours en vigueur aujourd'hui. Les écoles bouddhistes auraient l'interdiction de faire du prosélytisme, car cela pourrait causer des anomalies dans le recensement du gouvernement et ils ne recevraient aucun support financier de l'État. Les membres des temples n'auraient aussi aucune obligation de verser un montant à leurs temples locaux.

Ce serait une période particulièrement précaire pour les temples bouddhistes auxquels on interdisait de se promouvoir pour accueillir de nouveaux membres et auxquels on ne versait aucune somme d'argent. La subsistance des temples ne dépendrait uniquement des dons de leurs membres officiels enregistrés, les *danka*. Cela indique que la vaste majorité des temples bouddhistes auraient à trouver une source supplémentaire de revenu pour survivre, et ce revenu serait procuré dans le commerce des rites votifs, dans la vente d'objets de culte et, principalement, dans les funérailles et les rites post-mortem (Hur, 2007, p.9). Depuis l'époque Tokugawa, les temples bouddhistes entretiennent une relation de dépendance avec leurs *danka*,

qui leur procurent le financement nécessaire à la vie des prêtres et de leurs familles, à l'entretien des temples, aux cérémonies, et à l'allocation aux temples maires de chaque école (*honji*, 本寺) par l'intermédiaire du commerce des funérailles. C'est depuis la création de ce système que le bouddhisme funéraire s'est solidifié dans la culture religieuse japonaise.

Les mesures prises par le Shogunat pour contrôler les temples bouddhistes eurent pour effet de consolider la structure gouvernementale ainsi qu'à garder une emprise sur les mouvements de la population. Cela dit, l'objectif principal était d'implanter un régime de contrôle anti-chrétien. Le régime Tokugawa déclare une purge contre le christianisme au début du 17^e siècle pour « protéger la terre du “pays sacré”, ou du “pays des dieux” » (Hur, 2007, p.14). Les chrétiens, qui dénombraient autour de 760 000 individus entre 1549 et 1630, furent dénommés « Kirishitan » et l'État eut recours à la certification aux temples bouddhistes (*terauke*) pour surveiller la population. Durant l'enregistrement au temple, les moines avaient pour responsabilité d'évaluer les *danka* potentiels et de délivrer un certificat qui prouvait leur affiliation au temple bouddhiste. À la suite de cela, les temples devaient certifier l'état non-chrétien des membres à tous les ans et le soumettre à l'État. Il est important de noter que l'attitude du régime Tokugawa envers le Christianisme s'est manifestée à la suite de graves offenses envers le shogunat par des membres de la cour dont l'entourage fut découvert être largement envahi par les Kirishitan. Les détails de l'affaire sont complexes, mais pour résumer, le daimyo converti Kirishitan, Arima Harunobu (1567-1612) tenta sans succès de faire assassiner un chancelier de la cour du shogun, Honda Masazumi (1565-1637), un représentant direct du shogun, ce qui est une offense capitale. De plus, le serviteur de Masazumi, Okamoto Daihachi (?-1612) falsifia plusieurs lettres au nom du shogun procurant la souveraineté de Harunobu sur des terres qui ne lui appartenait pas. Les deux coupables furent exécutés ou forcés de commettre *seppuku* et la confiance de Tokugawa Ieyasu envers les Kirishitan sombra, menant à la purge et au régime anti-chrétien (p.39-41). Entre 1633 et 1639, un nombre de décrets seront déclarés limitant les relations et le commerce avec l'extérieur et empêchant les citoyens de sortir du pays.

Mis-à-part l'introduction du système de *danka*, la plupart des innovations dans les doctrines furent entreprises par l'école Zen. Celle-ci concrétisa son influence auprès de la population, et dans une certaine mesure, auprès de l'État, en proposant que l'interrelation entre la sagesse bouddhiste et la morale était le modèle idéal. L'idée que tout objet, faisant partie du corps

cosmique du Bouddha, et de surcroît, devait être traité comme son propre corps, procura à l'école Zen l'argument fondamental qui allait à l'encontre de la tendance de l'État à l'époque. Cette idée réfutait le discours selon lequel le bouddhisme était devenu superflu à la suite de la réunification (Mitchell et Jacoby, 2014, p.344). Plusieurs moines se mirent à faire des sermons en zones rurales, promouvant l'importance des actions quotidiennes qui peuvent être une source de gain spirituel s'ils sont faits dans l'esprit du bodhisattva. Finalement, la période Tokugawa vit aussi l'apparition de l'école Zen Ōbaku, qui vint s'adjoindre à l'école Zen Rinzai et Zen Sōtō déjà établies à l'époque. Cette école combine les techniques du Zen traditionnel tels que le *zazen* et la récitation de *kōan* avec des rituels tantriques. Aujourd'hui, cette école compte plus de 500 temples affiliés.

Le bouddhisme après la restauration Meiji

Les années qui marqueraient la fin de la période Tokugawa sont connues sous le terme *Bakumatsu* (幕末), la fin du *bakufu*. Les politiques d'isolement (*sakoku*, 鎖国) furent abolies à la suite de l'incursion du commandant américain Matthew C. Perry et de la signature des documents de la Convention de Kanagawa en 1853 (Hur, 2007, p.14). La liberté de religion serait implémentée en 1889 suivant ce qui est traditionnellement compris comme un ensemble de discours par les intellectuels du Japon entre 1870 et 1889 concernant les complications provoquées par la proscription prolongée du Christianisme (Krämer, 2015, p.43). Les activités chrétiennes en sol japonais ne débuteraient à nouveau que subséquemment à l'établissement de postes de commerces en 1858 et, après plus de 200 ans d'exclusion, elles furent reçues avec réticence ressentie. Ce sentiment se traduirait par le développement de mouvements religieux nationalistes bouddhistes, qui prôneraient la protection du *dharma* et, par conséquent, de la nation. Non seulement cela, la restauration impériale (*fukko shintō*, 復古信徒) était aussi perçue comme une menace par les traditionalistes bouddhistes (p.50). Des mouvements prônant le retour aux racines spirituelles du Japon étaient déjà bien présents en 1860 et la peur des nationalistes bouddhistes était que si ces mouvements venaient à les supplanter, les forces occidentales envahiraient inévitablement le Japon. Il y avait donc plusieurs terrains de dissension concernant le retour du pouvoir impérial et de la fin du shogunat, concernant la supériorité du bouddhisme et du shintoïsme et concernant l'ouverture du Japon au reste du monde. Cette tension culmina à la Guerre de Boshin durant laquelle les forces du shogunat furent vaincues par les forces désirant le

retour de la cour impériale. Le shogunat des Tokugawa fut remplacé par le système gouvernemental impérial.

En 1868, l'empereur Meiji (1852-1912) fait rédiger la *Charte en Cinq Articles* (*Gokajō no Goseimon*, 五箇条の御誓文) qu'il promulgue au palais impérial de Kyoto. Cette charte indiquerait le parcours et les changements désirés par l'empereur lors de son règne et fut la prémisse des efforts de modernisation qui suivraient au cours des prochaines décennies (Keene, 2002, p.339-340). Les cinq articles se lisent comme suit:

- Des assemblées délibérantes devront être créées à travers le pays et toutes les affaires seront tranchées par le biais de débats publics.
- Toutes les classes sociales, pauvres et riches, devront s'unir afin d'administrer vivement les affaires de l'État.
- Les gens du peuple, tout comme les membres des autorités civiles et militaires, pourront exercer le métier qu'ils désirent afin qu'il n'y ait pas de mécontentement.
- Les coutumes sinistres du passé n'auront plus cours et tout sera basé sur le juste droit de la nature.
- La recherche du savoir se fera à travers le monde afin de renforcer les fondements de l'empire.

Les efforts d'isolement furent abandonnés et le Japon commença à s'industrialiser, suivant le parcours des nations occidentales. Un département gouvernemental serait créé pour la religion de l'empereur et le shintoïsme serait clairement défini et détaché du bouddhisme. Plusieurs temples bouddhistes seraient expropriés par l'État et les prêtres les occupant devraient se convertir au shintoïsme pour continuer à y vivre (Mitchell et Jacoby, 2014, p.348). Le shintoïsme est alors déclaré religion de l'État. L'isolement progressif du bouddhisme couplé avec l'introduction du shintoïsme comme religion d'État provoquerait l'établissement d'une « essence nationale » (*kokutai*, 国体) et d'une systématisation accrue des rites nationaux à travers le Japon. Cela signifie que ces rites supplanteraient les rites locaux, profondément enracinés dans les cultures régionales (Prohl, 2012, p.246). Le système de *danka* est démantelé et le ménage familial (*ie*, 家) est introduit comme le modèle idéologique idéal de la famille et du gouvernement, faisant le culte des ancêtres un devoir individuel et civique (Rowe, 2011, p.222-223).

En 1872, un décret est publié donnant le droit aux prêtres de consommer de la viande, de laisser pousser leurs cheveux, de porter des vêtements civils en-dehors de leurs obligations cléricales et, plus important encore, de se marier (Giang et Starling, 2011, p.115-116). Jusque-là, seule l'école Jōdo Shinshū permettait aux prêtres de se marier et d'avoir une descendance directe (Kawahashi, 2017). Le célibat sacerdotal japonais (*shukke shugi* 出家主義) fut l'une des pratiques fondamentales partagée par les écoles bouddhistes traditionnelles jusqu'à la restauration Meiji. Le nouveau décret, qui se transmet aussi aux nonnes en 1873, connut une forte opposition et le monde bouddhiste se sépara en factions conservatrices et réformistes. Le camp conservateur, qui prônait le retour aux restrictions précédentes, présentait une forte majorité à priori, mais, sous la pression d'un temps où les prêtres étaient forcés de se mêler à la vie séculière, il dut progressivement se plier au nouveau climat intellectuel. De nouvelles responsabilités étaient prises par les prêtres, notamment la possibilité d'enseigner les mathématiques, les sciences modernes ainsi que la philosophie, la littérature et les langues occidentales.

En addition à la sécularisation progressive de la société, qui menait inévitablement les prêtres à se mêler à la vie séculière, s'ajoutait le problème de la descendance. Plusieurs penseurs de l'époque arrivèrent à la conclusion que le monde bouddhiste ne serait jamais revitalisé si les prêtres s'obstinaient à respecter le célibat sacerdotal. Le problème se traduisait alors en tant qu'enjeu philosophique relié à la nature de la relation entre homme et femme qui représente l'idéal du potentiel éducatif dont les enfants et les nouveaux disciples devraient jouir. Cet argument fut tout d'abord avancé par Inoue Enryō (1858-1919) puis repris par Tanaka Chigaku (1861-1939) pour supporter le décret de 1872 et la pratique de *nikuji saitai* (manger de la viande et se marier, 肉時妻帯) chez les prêtres bouddhistes (Giang et Starling, 2011, p.115). Aujourd'hui, le problème de la descendance prend une tout autre forme, le maintien des temples et des cimetières, particulièrement en régions rurales, faisant l'objet des enjeux actuels, ce que nous verrons au Chapitre 2.

L'éclosion des Nouveaux Mouvements Religieux : quatre phases

Quatre phases de développement des Nouveaux Mouvements Religieux (*shin shūkyō*, 新宗教) sont typiquement identifiées au Japon depuis l'ère Meiji jusqu'à maintenant. La première s'est entamée au cours des années menant à la Restauration Meiji. La deuxième est identifiée au cours

des années qui mèneraient à la Seconde Guerre mondiale. On situe la troisième phase au cours des années suivant la Seconde Guerre mondiale. Finalement, la dernière phase est le plus souvent située au cours de la période de croissance économique des années 1980, la phase de la « bulle économique ». Cette phase s'est abruptement terminée avec les attaques au gaz sarin du Nouveau Mouvement Religieux, Aum Shinrikyō dans le métro de Tokyo en 1995 (Prohl et Nelson, 2012, p.4).

La première phase de développement s'est entamée au cours des années de trouble qui mèneraient éventuellement à la Restauration Meiji, le *Bakumatsu* (幕末). Des sectes telles que Tenrikyō, Kurozumikyō et Ōmoto-kyō, influencées par le bouddhisme de l'époque et le shintoïsme ancestral commencèrent à s'épanouir et à convertir des disciples (Kurozumikyō et Tenrikyō ayant été fondés en 1814 et 1838, mais n'ayant connu un essor qu'après 1868). L'interdiction de faire du prosélytisme serait soulevée avec la Restauration quelques années plus tard, ce qui faciliterait leur transmission. La montée de ces NMR est attribuée aux changements drastiques que le Japon connaîtrait associés à la modernisation que nous avons discutée précédemment. La systématisation des rites du shintoïsme impérial à l'échelle nationale affecterait la résistance à l'idée de nouvelles traditions, de nouvelles coutumes et de nouveaux dieux auprès des communautés locales (p.246). Ces *shin shūkyō* attiraient le plus souvent des gens espérant échapper à la pauvreté ou recherchant un toit où s'abriter (Kato, 2021, p.169). La période Meiji ayant été une ère de forte urbanisation et d'immigration interne, les Nouveaux Mouvements Religieux trouvèrent un grand nombre de nouveaux disciples auprès des jeunes immigrants. Ils présentent et, dans la plupart des cas, partagent un nombre de caractéristiques que nous discuterons plus tard, mais en général, ils sont extrêmement accessibles et orientés vers les laïcs et ils sont le plus souvent fondés par une personnalité charismatique autour de laquelle orbite le culte. Deguchi Onisaburo, successeur au fondateur de Ōmoto-kyō, Deguchi Nao, est encore aujourd'hui considéré comme l'une des personnalités les plus importantes de la scène religieuse au Japon à travers les âges. Son style, décrit comme un « entrepreneuriat spirituel », est caractérisé par une combinaison d'autorité religieuse, de compréhension du marché spirituel, d'aptitudes de gestion et d'une disposition à prendre des risques (Stalker, 2008, p.12).

La deuxième phase de développement s'est déroulée entre les années 1920 et 1930 et elle est marquée par une période de conflits politiques et sociaux durant laquelle un nombre

impressionnant de personnes se sont tournées vers les *shin shūkyō* dans un espoir de trouver le salut. Ceux-ci connaîtraient une oppression majeure du gouvernement en raison de leur réticence à observer les rites impériaux prescrits et à démontrer leur dévotion au shintoïsme de l'État. Parmi les NMR ayant surgis à cette époque, nous comptons Seichō no Ie, Seikai Kyūseikyō et, plus particulièrement, Sōka Gakkai (Prohl et Nelson, 2012, p.11). Les fondateurs de ce dernier, Tsunesaburō Makiguchi (1871-1944) et Jōsei Toda (1900-1958), à l'époque, des enseignants intéressés par les valeurs nationales, furent emprisonnés au cours des années menant à la Guerre, car ils refusaient de s'appliquer à la dévotion à l'empereur (Mitchell et Jacoby, 2014, p.349-350). Makiguchi périrait en prison, mais Toda survivrait et serait relâché après la Guerre, au cours de la troisième phase.

Le Japon est vaincu en 1945 par les forces Alliées et le gouvernement américain impose en 1947 une nouvelle constitution qui, parmi plusieurs changements, dépouille l'empereur de sa divinité et garantit la liberté religieuse aux citoyens en enlevant le statut de religion d'État au shintoïsme. Cet article provoquera l'éclosion de dizaines de Nouveaux Mouvements Religieux, le peuple, toujours sous le choc des conséquences de la guerre, encouragé à explorer de nouvelles avenues religieuses et à contester le paradigme établi (Prohl et Nelson, 2012, p.10). Cette période de croissance des Nouveaux Mouvements Religieux sera connue sous l'appellation « *rush hour of the gods* », ou « heure de pointe des dieux ». Une part de l'afflux de l'intérêt pour le NMR est attribuée au sens communautaire qu'ils étaient en mesure de fournir aux gens déracinés par la guerre et le mouvement rapide d'urbanisation et d'industrialisation qui suivrait. Un nombre limité de ces *shin shūkyō* reste encore aujourd'hui, cependant, Sōka Gakkai, qui avait fait son apparition dans la phase précédente, connut un essor fulgurant et est aujourd'hui l'organisation religieuse la plus prospère au Japon avec un nombre déclaré de 8,27 millions de ménages adhérents et de plus de 1,5 million d'adhérents outremer (McLaughlin, 2012, p.269). Sōka Gakkai est une tradition découlant de l'école de Nichiren (Nichiren Shōshū), et, sous la supervision de son leader actuel, Ikeda Daisaku, s'est développé en mega-corporation transmettant les valeurs de l'éducation, de la pédagogie et de l'humanisme. La structure organisationnelle de Sōka Gakkai est aujourd'hui plus apparentée à celle d'une institution civile ou d'un corps militaire qu'à celle d'un temple, une caractéristique qui est partagée par les plus gros NMR et une tendance pouvant être provoquée aussi par l'entrepreneuriat.

La quatrième phase se distingue des trois autres phases de sorte que le terme *shin shin shūkyō* (nouvelles nouvelles religions) fut attribué aux NMR qui écloraient pendant cette période (Shimazono et Graf, 2012, p.463). Elle est attribuée à la période couvrant la fin des années 1970 jusqu'à 1995, une période de croissance économique majeure, la période de la « bulle économique », suivie d'une période de décroissance au moment où la bulle éclata. Le « boom occulte » (*okaruto būmu*) se produisit au cours des années 1970 et le Japon vit une hausse de l'intérêt pour les affaires spirituelles et la culture New Âge. L'affluence de l'économie des années 1980 ne fit qu'encourager cette tendance. La correspondance entre l'abondance de ressources et la hausse des activités de type New Âge, de séminaires d'enrichissement personnel et de programmes entourant le spirituel et l'occulte fut soulevée dans plusieurs études et est attribuée à plusieurs facteurs reliés à la croissance économique de la bulle. Shimazono Susumu attribue la montée des groupes spirituels à une volonté de remplacer les religions traditionnelles organisées à des fins d'élever la conscience individuelle de la société (Shimazono, 2007). La bulle économique permit à la population de se tourner vers leurs propres intérêts, une disposition qui facilita le développement d'organisations tournées vers l'enrichissement personnel tels que les *shin shūkyō*. L'individualisation entraînée par la bulle et la relativisation du sens de valeur de la population mena à une ouverture d'esprit concernant les réponses à des questions existentielles de la vie de tous les jours (Yumiyama, 1995, p.263).

L'éclatement de la bulle économique provoqua une mode tournant autour de la guérison (healing fad) ainsi qu'un désillusionnement face à la richesse matérielle. L'intérêt pour le spiritualisme et l'occultisme, couplé avec ce désillusionnement mena à l'éclosion de groupes tournés vers le millénarisme, les pratiques mystiques et le salut outre-monde. Certains de ces groupes insistèrent sur la venue d'une figure messianique et/ou l'imminence de l'apocalypse (Shimazono, 2001). Alors que les *shin shūkyō* des phases précédentes attiraient généralement des gens de la classe pauvre en recherche de délivrance, les *shin shin shūkyō* ont attiré des gens de la classe moyenne et de la classe riche, disposant de ressources matérielles, extrêmement éduqués et recherchant un sens spirituel à la vie. Les *shin shin shūkyō* alimentèrent aussi un sentiment de supériorité nationale supporté par des discours ethnocentriques et par une validité économique. C'est dans ce type d'environnement que certains membres haut placés d'Aum Shinrikyō ont été amenés à commettre les actes terroristes de 1995. Cet événement, couplé avec la couverture médiatique

négative des efforts de secours des organisations religieuses à la suite du tremblement de terre de Kobe, causa la fin de la quatrième phase ainsi qu'un désintérêt et une volonté de se dissocier des religions chez les Japonais. Cela dit, depuis, les événements de Fukushima démontrent une nouvelle posture: « Religious responses to the 3.11 disaster made clear that activists had applied the harsh lessons of 1995 to prepare disaster mobilizations that presented religion in a positive light. They were aided by changes in legislation and popular Japanese sentiment from the late 1990s that saw a growth in Japan's religious NGOs and efforts to train clergy in counseling and related skills. » (McLaughlin, 2021, p.30-31).

L'ère contemporaine, la sécularisation et la diffusion de la spiritualité

Les discours sur la religion au Japon dans les études académiques sont souvent indicateurs d'un phénomène de sécularisation qui est supporté par un grand nombre de facteurs qui seront discutés ici, mais qui mérite aussi d'être nuancé. La sécularisation est souvent considérée comme la base des configurations structurales entre la société et la religion dans le monde. Ce constat est un résultat de l'interprétation des indices de participation active à la vie religieuse principalement dans les études sur les religions dans l'Occident et en Europe. Si l'on interprète ces indices de la même façon au Japon, on peut arriver à une conclusion qui semble indiquer une faible participation à la vie religieuse (Molle, 2011, p.131). Cette conclusion est aussi supportée par l'argument sociologique, vastement supporté dans l'Occident où les sociétés ont été largement institutionnalisées selon une stratification spécialisée, selon laquelle la pluralité religieuse, particulièrement prononcée au Japon, mène à la sécularisation. Cependant, ce modèle unilinéaire s'applique difficilement à l'identité religieuse au Japon (et généralement en Asie) où la pluralité religieuse a démontré y contribuer selon une variété de facteurs discutés ci-dessous. Selon Hans Martin Krämer: « Les religions japonaises comme elles sont représentées aujourd'hui sont en grande partie modelées selon le discours global sur les religions auquel elles ont été intégrées il y a plus de 150 ans. » (Krämer, 2015, p.137). Le concept même de « religion » est encore en partie nouveau pour la population japonaise parce qu'il est déterminé par des catégories proprement occidentales. Ainsi, très peu se proclament ayant des croyances religieuses parce qu'ils voient la « religion » comme un objet étranger (Molle, 2011, p.133).

Aujourd'hui, le Japon compte sept écoles majeures et seize écoles mineures de bouddhisme ainsi qu'un nombre indéterminé, mais estimé à plus de 400 Nouveaux Mouvements Religieux (Prohl et

Nelson, 2012, p.14). Des statistiques révélatrices démontrent que la population est aux prises avec un sentiment d'incertitude et d'angoisse, le nombre de suicide ayant atteint plus de 30 000 en 2011, dont 71,5% étaient des hommes, et plus d'un tiers de la main-d'œuvre au Japon étant constituée de travailleurs temporaires en 2010, vivant dans l'instabilité. Le Japon a connu plus d'une vingtaine d'années de récession économique et malgré ces conditions, les statistiques n'ont pas révélé une hausse de l'implication et de la participation religieuse. Un sondage entrepris par l'Université du Commerce à Osaka auprès d'un peu plus de 12 470 individus éparpillés dans 47 préfectures en 2005 révèle que 34% des répondants croient en une religion, mais que 23% des répondants croient en raison de l'affiliation de leur famille avec un temple bouddhiste. On parle ici de la relation traitée auparavant des temples bouddhistes avec les *danka*, qui représente aujourd'hui une facette importante des relations entre les individus et les institutions religieuses, plus spécialement en contexte funéraire. Nous aborderons plus en détail le déclin du bouddhisme funéraire ainsi que des innovations adaptatives manifestées par certaines institutions religieuses en réponse à ce déclin dans le Chapitre 2.

Selon ce sondage, seuls 11% des répondants s'identifient personnellement comme croyant en une religion. Une distinction est ainsi considérée entre les croyances religieuses personnelles et les croyances religieuses familiales issues d'affiliations institutionnelles. Le sondage de Health & Faith soulève aussi une autre distinction que les chercheurs doivent prendre en compte dans l'établissement du paysage religieux japonais. Ce sondage ciblait des adultes entre 23 et 94 ans dont 56,95% étaient des femmes dans la préfecture de Kyoto et était conçu par Michael K. Roemer en 2007. Il révèle que 21,98% des participants se voyaient religieux ainsi que moins de 29,37% se voyaient non religieux ou athées alors que 48,64% des participants se considéraient non religieux, mais accomplissaient des rituels religieux. Roemer souligne que les rituels au Japon sont le plus souvent interprétés comme faisant partie de la vie de tous les jours et sont accomplis dans le cadre de la tradition ou d'événements culturels (Roemer, 2012, p.34). Tout compte fait, ces statistiques indiquent que l'affiliation à une organisation religieuse au Japon est plutôt rare et que l'accomplissement de rituels religieux n'est pas un indicateur direct d'identification religieuse au Japon.

Les institutions religieuses du Japon sont aujourd'hui perçues comme étant déconnectées de la réalité contemporaine et faisant peu pour le bien-être de la société. Cette croyance est largement

due à la couverture médiatique qu'ont connue les religions et Aum Shinrikyō entre 1995 et 2000 (Baffeli, 2016, p.28). Un sondage souligné par Nobutaka Inoue en 2007 fait entre 1995 et 2001 auprès de 3500 étudiants à l'université éparpillés au Japon révèle que plus de 80% d'entre eux ont une mauvaise opinion des religions en général (Inoue, 2007). Inoue souligne aussi en 2009 dans un article sur l'éducation religieuse au Japon neuf sondages entrepris sous la collaboration du JASRS (Japanese Association for the Study of Religions and Society) et du IJCC (Institute for Japanese Culture and Classics) faits auprès du public entre 1995 et 2007 qui indiquent un changement d'attitude progressif envers les religions (Inoue, 2009). Les sondages faits entre 1995 et 1999 indiquaient qu'un maximum de 33,8% des répondants étaient favorables à l'idée d'enseigner une forme de savoir concernant les religions alors qu'en 2007, le chiffre monta à 80% des répondants. Cette hausse concernant l'éducation religieuse est partiellement expliquée par Inoue comme étant le produit de la diversification culturelle, de la globalisation et du déclin des religions indigènes au Japon. Il l'attribue aussi aux inquiétudes des parents face aux « cyberreligions » qui apparaissent de plus en plus sur Internet, qui partagent un nombre de caractéristiques avec les *shin shūkyō* et dont l'identité des membres et des fondateurs est incertaine.

Ces statistiques sont des facteurs qui participent à un phénomène que Andrea Molle désigne comme une « spiritualité diffusée » (diffused spirituality), qui est qualifiée, à première vue, de paradoxale selon les statistiques que nous avons soulevées. Une majorité de la population se déclare non-religieuse tout en s'engageant couramment dans des activités de nature spirituelle. Les discours métaphysiques sont peu répandus et les statistiques démontrent que l'attitude envers les religions est extrêmement pragmatique, et pourtant, lorsqu'on additionne les chiffres d'adhésion des différentes institutions religieuses et spirituelles du Japon, nous en arrivons au double de la population japonaise (Molle, 2011, p.133). Ces chiffres apparaissent lorsqu'on demande aux personnes s'ils sont bouddhistes ou shintoïstes, et environ 90% répondent qu'ils font partie des deux. Alors que la population japonaise semble vouloir se distancier des institutions religieuses, elle maintient tout de même une volonté de maintenir les pratiques et les sentiments que procurent la spiritualité.

Si nous analysons les différentes formes par lesquelles cette spiritualité s'exprime, il est facile de réaliser que les activités rituelles sont parsemées à travers une variété de traditions bouddhistes,

shintoïstes, chrétiennes, traditionnelles, modernes et étrangères. Cela est aussi un indicateur d'une montée de la spiritualité individuelle, ce qui s'observe dans l'attitude favorable des Japonais envers les actions spirituelles performatives, qui dans un grand nombre de cas, sont indépendantes des croyances. La relation qu'ont les Japonais avec les temples bouddhistes, que l'on sait être principalement dans le cadre de rites funéraires, est un bon exemple de cette dimension performative des rites. En revanche, la relation qui est entretenue avec le shintoïsme est davantage marquée par les rites de naissance et de développement juvénile. Les mariages sont rarement performés dans les temples bouddhistes et sont largement organisés au sein de la tradition shintoïste *et* chrétienne (Molle, 2011, p.134). Ces exemples démontrent une participation active à la vie rituelle, plutôt qu'à une institution religieuse établie, ce qui va à l'encontre des théories sur la sécularisation.

La disparité entre la ritualisation religieuse et la religiosité effective de la population soulevée par Roemer et Molle peut aussi être supportée par le concept de *genze riyaku* (現世利益) ou de bénéfices immédiats, dans notre vie actuelle. Ian Reader, dans son ouvrage *Practically Religious* (1998), aborde ce concept et discute les dynamiques pratiques entre les institutions religieuses et les pratiquants autant dans les espaces commerciaux et ludiques que dans les espaces confessionnels, moraux et doctrinaux. Il dénote un aspect définitivement informel à l'attitude du public envers les temples et les sanctuaires. Il souligne la façon dont le public s'investit dans la pratique religieuse pour avancer leur carrière, sécuriser leurs études ou élever leur statut sociétal d'une façon ou d'une autre sans pour autant adhérer aux croyances prescrites des traditions ciblées. Les gens se tournent vers les dieux, non seulement en temps de troubles, mais aussi pour répondre aux coutumes, aux obligations ou pour des raisons de commodité. Ainsi, Reader avance que les Japonais participent activement et fréquemment à la vie religieuse malgré leurs croyances qui s'alignent peu aux doctrines prescrites par les institutions religieuses. Les religions japonaises sont représentées par Reader en termes d'étiquette, de convention sociale et d'habitudes culturelles (Reader, 1998, p. 16).

Genze riyaku n'est pas sans fondements doctrinaux ou scripturaux. Le *Soutra du Lotus*, le texte bouddhiste ayant sans doute le plus d'influence dans le monde, enseigne les capacités du Bouddhisme à réaliser les rêves et les désirs du peuple. Le Bouddha dans le texte explique comment il enseigne à tous de sorte qu'ils soient satisfaits et qu'ils en tirent bénéfices, ici et

maintenant (Reader, 1998, p.73). La littérature bouddhiste est remplie d'exemples comme celui-ci. Le *Soutra du Cœur* est souvent utilisé comme un charme ou une incantation servant à éloigner le mal et à détruire les obstacles au pratiquant (Reader, 1998, p.76). *Homa*, dont nous avons parlé précédemment, correspond très bien à ce type de pratique. *Genze riyaku* agit comme une matrice conceptuelle selon laquelle les rites cycliques, les valeurs et les événements de la vie de tous les jours s'organisent. Le principe de bénéfices immédiats sert à démontrer la validité des pratiques religieuses et des croyances, solidifiant la communauté et la foi des participants. Cette relation de réciprocité entre l'institution et les adhérents est la fondation sur laquelle les traditions religieuses légitiment leurs pratiques et est un facteur important dans l'entrepreneuriat spirituel d'aujourd'hui.

Genze riyaku est souvent perçu de façon négative malgré les innombrables fondements doctrinaux et scripturaux qui supportent la recherche de bénéfices immédiats dans les traditions religieuses et spirituelles japonaises. Les pratiques allant dans cette direction sont classifiées comme hérétiques ou superstitieuses par les traditions et ceux tenant un point de vue de type « rationaliste » critiquent la dépendance aux facteurs spirituels et religieux dans l'obtention de bénéfices. Ce type de discours sert à alimenter la perception des médias selon laquelle les religions sont maintenant obsolètes et sont un détriment au bien-être sociétal. Les pratiques de *genze riyaku* sont souvent la cible des médias lorsqu'elles traitent des Nouveaux Mouvements Religieux, qu'ils accusent de ne poursuivre que des préoccupations matérialistes. *Genze riyaku* a pourtant beaucoup en commun avec les valeurs et motivations valorisées dans la vie séculière: le bonheur, la prospérité individuelle et communautaire, le succès, la liberté, etc (Reader, 1998, p.257). La recherche de tels bénéfices est supportée par un cadre moral valorisant le travail et l'effort, le standard des entreprises au Japon et des NMR dans le travail de réalisation personnel.

Les statistiques semblent indiquer que d'une part, le Japon devient de plus en plus sécularisé et d'autre part, que de plus en plus de gens s'intéressent à la spiritualité et participent à la vie religieuse par le biais de rituels performatifs. La spiritualité est diffusée dans la vie quotidienne de la population selon leurs besoins immédiats dans le travail, les études, les relations personnelles ou même les activités ludiques tout autant qu'en services de besoins plus traditionnels tels que les rites de naissance et de développement, le mariage et les funérailles. Les

individus se détachent des activités religieuses institutionnalisées selon une vision pragmatique, mais intègrent la vie religieuse dans leur quotidienneté.

Conclusion

Ce chapitre s'est concentré sur l'évolution du bouddhisme, en débutant avec les principes fondamentaux qui imprègnent la doctrine et passant par son introduction au Japon jusqu'à sa forme contemporaine. Cette approche a permis d'établir les facteurs qui ont influencé son cheminement jusqu'à aujourd'hui et qui ont encore de l'influence sur les manières d'interpréter les phénomènes religieux au Japon. Il est possible de discerner que les doctrines bouddhistes, fondées sur les enseignements transmis de la Corée au Japon, ont eu plus d'importance dans son développement jusqu'à la fin de l'ère Kamakura que durant la période des Tokugawa jusqu'à aujourd'hui, la complexité des doctrines et l'accessibilité des enseignements déterminant en grande partie la place des écoles bouddhistes dans la société de l'époque. Les six écoles de Nara, et leur littérature riche et complexe seraient principalement côtoyées par la noblesse. Les écoles Tendai et Shingon présenteraient des idées similaires aux écoles de Nara, mais les dénonceraient en évoquant la dégénérescence du *dharma*. Elles s'impliqueraient fortement auprès du gouvernement et seraient dotées de pouvoir décisionnel important allant des responsabilités administratives aux enjeux militaires. Les écoles de l'ère Kamakura, les écoles Zen, Nichiren et Jōdo Shinshū, offriraient des doctrines beaucoup plus accessibles à la population, au cours d'une période de conflits atroces, et seraient, de surcroît, très pratiquées.

À l'établissement du shogunat des Tokugawa, la trajectoire des écoles bouddhistes dépendrait énormément de l'agenda politique de l'État, notamment, sa résistance envers l'introduction du Christianisme en terres du Japon. Ce serait la création du système de *danka* qui provoquerait la dépendance des temples bouddhistes aux services funéraires et qui impartirait son rôle en société comme commerce de la mort. Les écoles bouddhistes se verraient extrêmement opposées par l'État, d'autant plus à la suite de la Restauration Meiji, et tenteraient tant bien que mal de rester pertinentes à l'ère de la modernisation. Les Nouveaux Mouvements Religieux commenceraient à faire leur apparition, s'inspirant des doctrines shintoïstes et bouddhistes, et connaîtraient un essor fulgurant après la Seconde Guerre mondiale. Cette croissance serait freinée par l'éclosion de la bulle économique et par l'attentat du mouvement Aum Shinrikyō dans les trains de Tokyo. Aujourd'hui, le bouddhisme est en déclin, la tradition affectée par la sécularisation et les facteurs

de développement des époques passées. Cependant, les temples bouddhistes trouvent une diversité de façons de s'adapter en utilisant les Nouveaux Médias et des stratégies d'affaires qui leur procure une place dans la société d'aujourd'hui.

Les nouveaux médias, les religions du Japon et l'entrepreneuriat

Ce chapitre examine les relations entre les médias et les religions et spiritualités au Japon ainsi que leur utilisation à des fins d'entrepreneuriat. Celles-ci ont eu, et ont toujours, une relation ambivalente avec les médias traditionnels et les nouveaux médias de sorte que leurs efforts d'adaptation à la modernité et aux événements post-modernes sont à la fois soutenus et entravés par les médias. Nous allons commencer par soulever certaines théories relationnelles qui concernent les médias, particulièrement le domaine virtuel, tout en les mettant en relation avec le contexte de l'introduction des nouveaux médias au Japon. Nous procéderons à l'aide, entre autres, des études de Bruce Kogut, Deirdre Meintel, Lorne L. Dawson, Douglas E. Cowan, Raphaël Liogier et Mark MacWilliams. Nous allons par la suite analyser certains cas où les religions ont procédé à des efforts d'adaptation par l'utilisation des médias et des nouveaux médias. Il deviendra rapidement évident que ces efforts sont de nature entrepreneuriale. Nous nous appuyerons sur les études de Mark Rowe, Nancy Stalker, Shimazono Susumu, Helen Hardacre et Ian Reader parmi d'autres. Cette analyse conçoit les religions et organisations spirituelles comme des institutions, avec des intérêts financiers et des structures bureaucratiques, selon une vision Wébérienne.

Théories relationnelles et l'impact d'Internet

Les théories entourant l'introduction d'Internet dans la sphère publique sur les relations ont été massivement abordées par les études académiques. Deirdre Meintel, dans son article sur l'Individualisation de la vie religieuse au Québec grâce à Internet (2012), souligne un nombre de ces théories et propose sa propre hypothèse fondée sur ses propres études ethnographiques. Elle débute en démantelant l'idée selon laquelle Internet est un facteur important dans la baisse de temps que les gens attribuent à la socialisation et qu'Internet est une menace pour la vie communautaire. De nouvelles formes de sociabilité sont générées par Internet et son effet sur les relations varie selon son utilisation. Certains verront leurs relations sociales s'accroître au-delà des relations physiques alors que certains verront leurs relations sociales virtuelles supplanter les relations physiques. Cependant, la socialisation demeure (Meintel, 2012, p.19-20).

En ce qui concerne les communautés religieuses, Meintel avance qu'Internet agit de trois façons : il aide à construire et maintenir les relations entre les membres de la communauté au niveau local

et international, il aide à la gouvernance de la communauté à distance et il aide à l'accessibilité des ressources spirituelles et des ressources d'apprentissage pour la communauté. Le premier point est parfaitement illustré par les nombres de cybercouvents Néopaïens ou Wicca ayant émergé sur Internet et qui encouragent la participation de tout un chacun sans tenir compte de la vie personnelle des participants. Ces cybercouvents agissent souvent comme des groupes de discussion, des forums ou même des plateformes de transition vers la pratique physique et en personne des membres (Dawson et Cowan, 2004, p.2). Ces groupes ont démontré qu'ils pouvaient avoir un effet bénéfique auprès des participants. En 2010, à la suite du déversement de pétrole d'un transporteur dans le Golfe du Mexique, des pratiquants de ces couvents se sont réunis sur Internet pour performer des cérémonies de guérison et échanger. Plusieurs ont alors exprimé avoir été témoins de phénomènes surnaturels, des lumières nettoyant la surface de l'eau, ainsi qu'avoir ressenti des sentiments de soulagement et d'espoir (Meintel, 2012, p.21). Il est donc clair que l'effet communautaire est un facteur important dans la pratique religieuse virtuelle. Meintel souligne aussi le potentiel de placer la pratique religieuse à la disposition des personnes atteintes de contraintes physiques reliées au déplacement ou atteintes d'agoraphobie, qui n'auraient pas autant d'opportunités d'y participer.

Cela dit, ce phénomène met en lumière deux autres enjeux provoqués par l'utilisation d'Internet. Tout d'abord, comme aucun mécanisme n'existe pour vérifier les informations sur Internet de façon inéquivoque, il est facile de se proclamer expert et de lancer un mouvement tout en propageant des informations qui peuvent ou non être vraies. C'est le cas de l'un de ces cybercouvents qui fut mené par la Grande Prêtresse « Serenity », une jeune fille de 15 ans qui pratiquait la Wicca depuis seulement deux ans. Ensuite, les paramètres qui entourent la pratique peuvent aussi être modifiés à la guise des utilisateurs. C'est un enjeu qui affecte principalement l'authenticité des pratiques religieuses sur Internet. Par exemple, un couvent Wicca est normalement constitué de six couples, hommes et femmes, mariés ou en relation amoureuse, ainsi que d'une Grande Prêtresse, une configuration qui assure les meilleurs résultats en matière de magie (Guiley, 1999, p.68). Cette configuration est loin d'être représentée par les cybercouvents que l'on peut trouver sur Internet. Alors qu'Internet a une façon d'amener les gens à socialiser ensemble, il a aussi l'effet de faire évoluer les pratiques.

Le deuxième point soulevé par Meintel, celui selon lequel Internet aide à la gouvernance à distance, est extrêmement pertinent pour les traditions représentées dans les diasporas. Ce point est bien illustré par le système de gouvernance de la tradition Radhasoami de Beas, qui soutient des communautés religieuses partout à travers le monde. Le leader spirituel de la tradition est le *guru*, *Soamiji*, Gurinder Singh, à qui tous les disciples se soumettent. Celui-ci procure ses enseignements à tous les centres à partir du centre principal au Panjab, et il le fait en utilisant les nouveaux médias comme outils de communication (Dimitrova, 2014, p.40). La pratique requiert que les disciples performant la méditation pendant 2 heures chaque jour, ce qui est une tâche monumentale. L'autorité du *guru* et la croyance en la pratique se doivent d'être bien établis pour entraîner les pratiquants à se commettre à la méditation. Benedict Anderson conçoit la culture nationale Radhasoami comme dépendant d'un imaginaire collectif dirigé vers une origine commune et mythique. Meintel avance que ce type de gouvernance demande que la figure d'autorité, dans ce cas, Baba Gurinder Singh et le temple de Beas, soit perçue par les pratiquants comme une seule entité enracinée partout à travers le monde, et Internet est un facteur crucial pour établir le contact entre les différents centres (Meintel, 2012, p.25). La tradition Radhasoami entretient un site disponible en anglais et en espagnol avec plusieurs liens vers les ressources spirituelles et les enseignements du *guru* qui sert à standardiser la pratique à travers le monde sous un pouvoir centralisé à Beas (Radhasoami Satsang Beas, 2022).

Cette dernière observation est aussi cruciale pour le troisième point soulevé par Meintel, celui selon lequel Internet aide à l'accès aux ressources spirituelles et aux ressources d'apprentissage pour la communauté. Les conclusions tirées à la suite des enquêtes statistiques du Centre de Recherche Pew en 2000 suggèrent que plus de trois millions d'utilisateurs sur Internet ont reçu des informations à caractère spirituel ou religieux par jour aux États-Unis. Elena Larsen souligne que ce chiffre est plus élevé que le nombre de personnes ayant joué à des jeux d'argent sur Internet, utilisé des sites d'enchères, des sites d'actions à la bourse ou même utilisé des sites de rencontre en ligne (Larsen, 2004, p.17). Alors qu'Internet peut servir à renforcer le système de gouvernance d'une tradition donnée, il peut aussi servir aux individus à contourner l'autorité et à rechercher des informations par eux-mêmes. Internet procure donc un certain niveau d'agentivité aux acteurs religieux. L'une des formes les plus susceptibles de procurer l'agentivité religieuse aux participants est les rites et les ressources d'accomplissement de rituels disponibles sur le Net.

Les nombreuses ressources pour organiser les rites Néopayens, sans lesquelles les cybercouvents ne pourraient perdurer, illustrent bien comment les individus sont à même de mener leurs propres pratiques. Un autre bon exemple est celui du site Prārthanā (www.prarthana.com), qui offre des services de temples à distance pour l’accomplissement d’une gamme diverse de *puja*, de cérémonies, payables par carte de crédit à distance. Bien sûr, les communautés bouddhistes sont aussi à même de participer à la construction du phénomène religieux sur Internet.

Le cybersangha : la communauté bouddhiste sur Internet

La communauté bouddhiste sur Internet est observable à travers un nombre de formes que Charles S. Prebish souligne dans l’ouvrage de Dawson et Cowan (2004). Il met en revue l’historique des événements majeurs ayant influencé le développement du bouddhisme virtuel en passant par les forums académiques modérés par la communauté universitaire du Japon au début des années 1990 jusqu’à l’établissement du *Journal of Buddhist Ethics* en 1994 sur Internet et des nombreuses opportunités de communication que celui-ci offrait dans le cadre de la propagation des ressources spirituelles. Les débuts des cybersangha furent ainsi le plus souvent sous forme de forums de discussion ou d’archives de ressources tel que H-Buddhism (<https://networks.h-net.org/h-buddhism>), toujours en vigueur aujourd’hui, qui dirige les utilisateurs vers un nombre impressionnant de textes canoniques, d’organisations académiques, de ressources bibliographiques, d’encyclopédies, de conférences, de colloques, etc : « As the Dalai Lama cared to point out, “going online” was not an exceptional measure for an exceptional time, but an already implemented and widely used resource. What is more, the virus is depicted as a “blessing in disguise” allowing more people than ever to access teachings and practice Dharma thanks to the combination of general Internet usage and confinement. » (Ortega, 2021, p.213).

Les cybercommunautés à proprement parler sont identifiées sous trois formes. Tout d’abord, il y a celles créées par les groupes bouddhistes préétablis, le plus souvent américains, qui lancent des pages Internet comme outils de communication. Ensuite, il identifie celles qui reconstruisent les temples traditionnels bouddhistes de façon virtuelle et les mettent à la disposition des pratiquants en addition à leurs programmes habituels et en personne. Finalement, il y a les cybersangha qui existent indépendamment de temples préétablis, qui n’existent que sur Internet. Prebish souligne que cette troisième catégorie de communauté est extrêmement volatile, que les cybersangha qui tombent sous ce type apparaissent et disparaissent à un rythme très fréquent (p.145). Les

communautés qui nous intéressent, UnXe et Tokozenji, tombent entre le deuxième et le troisième type. Ces deux communautés sont organisées par des membres de la communauté bouddhiste préexistante au Japon, les temples de Ryosoku-in à Kyoto et de Tokozenji à Yokohama. Cependant, leurs programmes de ritualisation virtuelle sont offerts à tous sur Internet. Pour les participants qui vivent à l'extérieur et qui n'ont pas accès à ces temples, les initiatives de UnXe et Tokozenji n'existent que sur Internet. Il est donc impossible de les identifier de manière catégorique à l'un ou l'autre des types de Prebish. Cela signifie aussi que les caractéristiques associées à ces types pourraient, ou non, être à même d'être identifiables chez UnXe et Tokozenji, ce que nous discuterons plus en détail dans le Chapitre 4.

Les pèlerinages et la ritualité virtuelle

Pourquoi les pèlerinages sont-ils si importants pour notre compréhension de la ritualité virtuelle? Selon Diana Dimitrova, les pèlerinages fonctionnent dans les traditions méditatives d'Asie selon des axes horizontaux et verticaux. Alors que le dévot traverse l'axe horizontal lorsqu'il effectue un pèlerinage et se déplace dans l'environnement physique, il effectue un pèlerinage vertical, dirigé vers le suprême (Dimitrova, 2021 p.79). Cette dynamique est d'autant plus apparente dans ses études sur les traditions indiennes, telles que le Radhasoami. Cette dynamique est aussi observable dans le processus de méditation, qui est central dans les pratiques d'UnXe et Tokozenji. Les pèlerinages représentent la forme la plus évidente de rituels dynamiques, de rites en mouvement, au cours desquels les pratiquants sont menés à se découvrir, à être transformés et à explorer le monde d'un nouvel œil et un nombre de caractéristiques attribuables aux pèlerinages virtuels peut aussi être identifié auprès d'autres formes de ritualité sur Internet. Les pèlerinages entretiennent aussi une relation intéressante avec le Japon qui est alimentée par les nouveaux médias, ce que nous aborderons un peu plus tard. Tout d'abord, il est important de définir ce que les pèlerinages représentent aujourd'hui, en débutant avec le pèlerinage touristique.

Le pèlerinage touristique est une forme de tourisme qui attire l'attention des agences de voyages depuis les années 1980. Au contraire du tourisme conventionnel se concentrant sur un « espace-temps de repos [et] de passivité » le tourisme spirituel, le plus souvent agrémenté de circuits pèlerins, se focalise autour des idées d'expériences singulières « permettant "d'agir pour le monde", tout en "se trouvant soi-même." » (Liogier, 2012, p.335). L'une des caractéristiques

fondamentales des pèlerinages est le principe selon lequel les lieux de pèlerinages sont des points géographiques chargés ou imbibés d'un pouvoir surnaturel, spirituel ou sacré pour des raisons symboliques ou historiques précises. Différentes structures furent érigées sur ces sites de sorte à y performer des cérémonies ou en tirer en certains pouvoirs. Les cycles temporels et astronomiques, tels que les mouvements du soleil et de la lune, les mouvements des étoiles ou le changement des saisons, sont tous des facteurs qui servent à expliquer les lieux de désignation de sites de pèlerinage (Gray, 2007). En outre, les lieux où des événements légendaires se sont produits tels que les temples érigés par les Templiers, occupés par les cathares ou les sites de culte druidiques, sont aussi imbibés d'énergie qui attire les visiteurs (Liogier, 2012, p.336). Le pèlerinage touristique traverse ainsi constamment la ligne entre le spirituel et le culturel, entre le religieux et le profane. Cela dit, l'idée d'une croyance en un ressourcement et en une découverte du vrai soi est prééminente. Les lieux de pèlerinage sont considérés comme empreints d'une « vérité originelle », caractérisés d'une « étrange beauté » et chargés d'une « énergie naturelle », primordiale et révélatrice (Liogier, 2012, p.337).

Les pèlerinages virtuels amènent une dimension de commodité à la pratique conventionnelle et facilitent d'autant plus le pèlerinage touristique. Alors que certains rites de pèlerinages étaient très peu accessibles aux pratiquants mis à part les plus affluents, par l'utilisation de services abordables sur le Net, l'accomplissement de ces rites devient possible à une bien plus grande part des participants. Par exemple, le sacrifice Qurbani, généralement effectué par les musulmans les plus affluents dans le cadre du pèlerinage à la Mecque, est facilité sur le site Internet Qurbani with Haramain (<https://qurbani.haramain.com/>) (2022). Le *hajj* en question est sans doute le pèlerinage pour lequel le plus de ressources sont disponibles sur Internet. L'application IUmrah (<https://iumrah.world/>) est disponible sur les magasins de Apple et Google et permet aux utilisateurs d'engager un représentant déjà présent à la Mecque pour effectuer le pèlerinage à leur place. Le circuit est filmé et géolocalisé sur l'application, ce qui procure un degré d'agentivité aux utilisateurs tout en leur accordant les bénéfices spirituels par l'intermédiaire du *badal*, le représentant. Similairement, l'expérience virtuelle Experience Mecca ([lien ici](#)) est disponible en VR, en réalité virtuelle, sur le magasin de l'appareil Oculus. Le programme présente les points saillants du pèlerinage en réalité virtuelle en offrant une reconstruction des principaux monuments associés au *hajj* et des rituels.

Plusieurs questions sont soulevées dans la littérature en ce qui concerne la légitimité des pèlerinages virtuels comme des pèlerinages à proprement parler. Victor Turner (1974, p.305) soulève les aspects physiques qui définissent le pèlerinage en soulignant que le pèlerin traverse d'un endroit familier, séculier, ordinaire à un endroit inconnu, sacré et rare dans une forme de voyage mystique ou le pèlerin reproduit la voie spirituelle. Pour ce faire, il se doit donc que le pèlerin entreprenne le voyage physique. Cependant, Mark W. MacWilliams (2004, p.224) soulève l'argument de l'anthropologue Alan Morinis qui souligne l'importance de l'aspect métaphysique du pèlerinage, qui peut aussi bien s'effectuer, et être d'autant plus considérable, en tant que voyage spirituel intérieur (Morinis, 1992, p.4). MacWilliams appuie que les pèlerinages virtuels existaient dans le monde catholique romain depuis la fin de l'ère médiévale, durant laquelle les moines Franciscains faisaient l'expérience de la Via Dolorosa, le chemin que prit Jésus pour se rendre à son lieu de crucifixion, par l'intermédiaire de plaques ou de tableau représentant quatorze moments particuliers sur le Chemin de la Croix. Il distingue que les pèlerinages virtuels présentent quatre caractéristiques qui les démarquent. Premièrement, il y a la conception d'un paysage mythique dématérialisé et grandement symbolique fondé sur la tradition concernée. Deuxièmement, les pèlerinages virtuels existent en tant qu'expérience interactive audio-visuelle permettant l'expérience du numineux, de la présence divine ou de la transcendance spirituelle. Troisièmement, le pèlerinage virtuel est à même de générer une expérience liminale, transitoire. Enfin, ils sont sujets à la formation de communautés virtuelles partageant des liens de camaraderie, d'harmonie, aussi appelés *communitas* (MacWilliams, 2004, p.224-225).

La première caractéristique, celle qui concerne l'établissement d'un paysage mythique dématérialisé, fut proposée par Glenn Bowman (1992) dans le cadre d'études sur les pèlerinages chrétiens. Ce paysage mythique est la fusion de symboles, d'idéaux, de structures narratives et d'endroits ancrés dans les écrits sacrés, tout cela selon la perception du pèlerin (MacWilliams, 2004, p.227). Ce concept révèle alors à quel point le voyage du pèlerin est principalement une entreprise imaginaire, au sens où il voit et expérimente ce à quoi il s'attendait à voir et expérimenter selon ce qu'il connaissait déjà de la tradition concernée et des écrits lus auparavant, que le voyage se fasse de manière physique ou non.

David Freedberg, dans son ouvrage sur le pouvoir des images et des représentations à provoquer une réponse (1989), apporte des éléments d'analyse pertinents à la deuxième caractéristique,

l'expérience du numineux par l'intermédiaire de stimuli audiovisuels interactifs. Ses études portent principalement sur l'art et les représentations gréco-chrétiennes des dieux grecs et de la Vierge Marie. Il suggère que l'humain est doté d'une capacité psycho-sensuelle à répondre de manière immanente aux représentations et aux images (MacWilliams, 2004, p.232). Il affirme que cette réponse est d'autant plus forte chez les pèlerins lorsqu'ils sont à même d'apprécier les représentations aux sites de pèlerinages. Bref, les images ont le pouvoir d'évoquer des sentiments de présence immédiate chez les sujets. Ces affirmations sont appuyées par de nombreux témoignages de pèlerins, physiques ou virtuels, qui décrivent des impressions de présence et d'expérience transcendante (p.230-233). Les sites de pèlerinages virtuels ont le potentiel d'évoquer les sentiments de présence spirituelle et de pouvoir de la même façon que les sites de pèlerinages conventionnels en raison de la propriété des images et des représentations à provoquer chez les sujets ce sentiment d'immanence immédiate.

Une expérience liminale est l'expérience de transition entre « l'avant » et « l'après », et elle fut particulièrement explorée par Victor Turner. Turner considère l'expérience liminale comme une étape d'un rite de passage où le voyage à l'extérieur de l'ordinaire, de l'environnement de tous les jours, à la périphérie, marque le pratiquant, le transforme et redéfinit son identité (Turner, 1964, p.234). Les pèlerinages ont le potentiel de générer de telles expériences de manière intrinsèque. Chez les pratiquants, ils procurent une compréhension accrue de la religion à laquelle ils s'identifient, entre autres en raison de la densité des éléments rituels, architecturaux et symboliques présents au cours du voyage. L'expérience peut donc être très transformative pour eux, qui ont déjà des notions qui alimentent leur imaginaire et leur perception. La résurgence des pèlerinages au cours des dernières décennies fut observée par Turner et un nombre de chercheurs en tant qu'un résultat des avancées technologiques dans les modes de transport et de représentation. Les nouvelles technologies, l'ordinateur, Internet et les réseaux sociaux sont une forme d'expérience liminale, un endroit en dehors de la quotidienneté du monde physique où les gens peuvent se libérer de leurs responsabilités. L'expérience peut donc être qualifiée de ludique, mais cela n'entre pas en conflit avec les principes de l'expérience liminale du pèlerinage. Turner lui-même avait identifié l'aspect ludique comme une caractéristique proéminente du pèlerinage. Cependant, le point saillant qui détermine la pertinence de l'expérience est le choix personnel du pèlerin d'effectuer le voyage de façon virtuelle. Le phénomène liminaire s'effectue en raison du

fait que le pèlerinage est un acte de dévotion volontaire qui dépend de l'agentivité du participant, de son individualité. Le pèlerinage nourrit l'autonomie personnelle du pratiquant en dehors de ses responsabilités communes. Nous aborderons l'individualisation de la vie religieuse dans la prochaine section. Avant cela, il nous reste à discuter le concept de *communitas* comme envisagé par Victor Turner.

Nous avons déjà abordé les caractéristiques des communautés religieuses virtuelles avec Deirdre Meintel, ce qui nous amène à discuter le principe de *communitas*, si important pour celles-ci, ou, comme défini par Turner, de camaraderie qui transcende les idées de classe, de « race », de genre ou de statut social dans une communion d'individus égaux, en harmonie, liés par des liens d'humanité, est extrêmement compatible avec les nouveaux médias. Ceux-ci permettent de se définir selon les besoins des utilisateurs, avec des alias, des avatars numériques, des descriptions de profil qui sont à même d'exclure les éléments de classe, de « race », de genre ou de statut social mentionnés par Turner dans sa définition de *communitas*. L'espace virtuel est ouvert à tous, en supposant que ceux-ci peuvent se procurer un ordinateur et payer leurs factures d'Internet. Et encore, il est maintenant si facile de se brancher sur le réseau Wi-Fi dans les endroits publics que l'accessibilité est plus haute que jamais auparavant. Cela dit, MacWilliams soulève un point pertinent dans notre compréhension des communautés virtuelles: « Their interconnectedness [...] is limited by the technology that binds them together, mainly textually. What sense of *communitas* they have, therefore, must lack the intensity of the real-life pilgrimage, with its direct face to face physical contact. » (MacWilliams, 2004, p.236). Le développement des technologies de réalité virtuelle n'est pas encore au point où elle peut simuler de manière parfaite la communication en face-à-face et elle est beaucoup moins abordable aux moins fortunés. Cependant, il est facile d'imaginer qu'il y parviendra à un moment dans l'avenir. Il sera donc intéressant de voir comment l'addition de ces technologies à l'accessibilité générale de la population affectera les relations entre individus dans les communautés religieuses du futur.

L'individualisation de la vie religieuse et les nouveaux médias

L'un des facteurs qui semblent être le plus soulevés dans les recherches sur la ritualisation virtuelle par les religions est celui de l'individualisation de la vie religieuse. Celle-ci se caractérise notamment par une expansion des possibilités en lien avec l'agentivité des participants, le sentiment que sa propre individualité a un impact, un rôle à jouer, dans leur propre

apprentissage spirituel (Meintel, 2012, p.27). Internet s'est prouvé un outil formidable pour obtenir de l'information qui auparavant, n'était disponible qu'à un nombre restreint d'individus, offrant de nouvelles possibilités aux utilisateurs de découvrir de nouvelles traditions, de nouvelles orientations et même de s'y convertir. Le phénomène de l'individualisation religieuse est très souvent considéré comme participant à la vie du consommateur capitaliste de notre âge. Les courants spirituels, les informations disponibles sur Internet, les traditions qui y sont exposées sont présentés de sorte à attirer de nouveaux croyants, ou du moins, de nouveaux participants, dans une tendance de « marketing » participant aux orientations de consommation d'aujourd'hui. En d'autres mots, la religion et la spiritualité peuvent très facilement être perçues comme des produits de commerce.

Cependant, cela n'invalide pas les sentiments, les émotions, le besoin de reconnaissance, d'épanouissement spirituel et d'authentification des participants. Meintel avance que, dans ce contexte d'abondance symbolique et de possibilités, l'expérience spirituelle dépend aujourd'hui en grande partie de l'individu. Les objectifs personnels, la recherche de sens des participants importe plus que les régulations institutionnelles des organisations religieuses et spirituelles auxquelles ils sont affiliés. Quelques exemples qui semblent pertinents pour illustrer ce mouvement d'individualisation spirituelle en relation avec les nouveaux médias au Japon peuvent être soulevés par Ian Reader (2021, p.175), et ceux-ci démontrent aussi une diversification dans les formes d'expériences spirituelles recherchées chez les pratiquants. Cependant, de sorte à illustrer correctement la place qu'avait Internet dans la culture populaire entre la fin des années 1990 et aujourd'hui il semble d'abord important de discuter l'introduction d'Internet au Japon.

L'introduction d'Internet au Japon et les données quantitatives

Bruce Kogut commence son ouvrage, *The Global Internet Economy* (2003), avec une citation de Nicolas Negroponte (1995) sur le mouvement des atomes, le facteur dont dépend le plus le commerce depuis le début des temps, qui fut remplacé par le mouvement des électrons, qui ne correspond pas avec les concepts géographiques et relationnels qui entourent les notions de commerce appris à l'école, ce qui marque la fin des distances. En effet, il semble que la sphère d'activité la plus marquée par l'avènement de l'Internet soit la sphère du marché, son exploitation ayant été fortement interreliée avec les mouvements de la globalisation des finances et du commerce (Kogut, 2003, p.2). Internet est apparu de façon brusque, mettant au défi les

corporations et les États de s'adapter ou de sombrer dans l'oubli alors que l'attention du monde entier se tournait vers le virtuel.

Internet fit son apparition au Japon au milieu des années 1990. Cela correspond approximativement à la période du tremblement de terre de Kobe et de l'attentat de Aum Shinrikyō, qui sera discuté plus en détail dans la prochaine section. Au cours d'une période de cinq ans, l'utilisation d'Internet par les entreprises passerait de 12% en 1995 à 95,8% en 2000 alors que celle des utilisateurs particuliers passerait de 3,3% en 1996 à 34% en 2000 (Sako, 2003, p.295). Le taux d'adoption d'Internet par la population n'est pas élevé en comparaison avec celui d'autres pays comme les États-Unis qui dépassaient déjà les 40% à l'époque, mais ces données indiquent qu'en 2000, environ 96% des entreprises privées avaient le potentiel d'atteindre et de transmettre de l'information à 34% de la population au Japon. Mari Sako attribue le bas taux d'utilisation d'Internet par les entreprises et les institutions au Japon aux caractéristiques qui sont classiquement attribuées au modèle d'affaire des entreprises japonaises : l'engagement à long terme, qui peut aller jusqu'à la vie entière des employés, les relations inter-firmes dans le marché de consommation fondé sur les relations à long terme et le capital par investissement à long terme (Sako, 2003, p.291). Bref, les firmes japonaises sont généralement perçues comme prenant des décisions fondées sur les intérêts à long terme, ce qui explique partiellement leur implication tardive avec le Net. Elle souligne aussi la réticence des firmes japonaises à investir dans les communications après l'éclatement de la bulle économique (Sako, 2003, p.311).

Sako soulève aussi les enjeux qui ont entouré l'introduction des ordinateurs dans les domiciles des particuliers : les coûts élevés de l'électronique, la phobie associée aux aptitudes à écrire avec un clavier et la nature fastidieuse d'écrire avec un clavier QWERTY pour écrire les caractères japonais (Sako, 2003, p.296). L'émergence explosive d'alternatives pour accéder au réseau tel que les consoles de Jeux vidéo comme la SEGA Dreamcast ou le Nintendo Entertainment System ont inondé le marché, ce qui, ironiquement, procura aux ménages l'équipement et l'accoutumance pour éventuellement passer aux ordinateurs. Cependant, le facteur principal qui mena le Japon à se connecter à Internet est l'avènement du téléphone mobile. En 2000, 50,2% de la population ayant accès à Internet y avait accès avec un téléphone mobile. Cela correspond à environ 65% des ménages au Japon. Les téléphones mobiles étaient beaucoup plus abordables et beaucoup plus faciles à utiliser pour écrire les caractères japonais, sans compter le fait qu'ils

étaient très « tendance » pour les jeunes adultes, 70% des utilisateurs de téléphones mobiles ayant entre 12 et 30 ans (Sako, 2003, p.298).

Ces statistiques nous aident à établir le profil des gens ayant eu accès aux nouveaux médias entre 1995 et 2000, la période durant laquelle les religions et les spiritualités furent lourdement critiquées par les médias. N'oublions pas que les médias sont administrés par des entreprises, dont 96% utilisaient internet en date de 2000. Il y a donc de très fortes chances qu'une entreprise de publication donnée ait accès à la transmission de l'information par le Net. De plus, les statistiques démontrent que 65% des ménages avaient accès à Internet par l'intermédiaire des téléphones mobiles et que 70% de ces utilisateurs étaient des jeunes adultes. En d'autres mots, le public cible des nouveaux médias avait entre 12 et 30 ans, des gens qui, aujourd'hui, constituent le public entre 34 et 50 ans, des individus en position d'autorité, des chefs de famille, les représentants de la société actuelle. Aujourd'hui, ce sont ces individus qui ont la responsabilité de prendre des décisions en matière d'innovation dans le domaine des communications. Internet est plus accessible que jamais et les institutions religieuses savent en tirer avantage.

Les médias et les Nouveaux Mouvements Religieux depuis l'ère Meiji

Le Japon est considéré comme l'un des pays le plus productifs en matière de littérature et de consommation littéraire (Britannica, 2022). Autour de 200 nouveaux titres y sont publiés par plus de 3000 maisons d'édition par jour, ce qui place le Japon au 4^e rang mondial des nouvelles publications (Japan Book Publishers Association, 2017). Des milliers de magazines y sont imprimés, la plupart mensuellement, et tout cela sans parler de l'industrie du livre électronique. La presse fut établie au cours de la période Meiji avec des journaux tels que le *Yokohama mainichi* (横浜毎日), le *Yomiuri shimbun* (読売新聞) et le *Asahi shimbun* (朝日新聞), et elle servit en grande partie à standardiser la morale publique et favoriser l'orthodoxie religieuse shintoïste (Ugoertz et Baffeli, 2021, p.138). Cette relation entre les médias de masse et la religion servirait à informer la manière dont les journaux aborderaient les Nouveaux Mouvements Religieux, en éclosion à la même époque.

La façon dont les médias entacheraient la réputation des Nouveaux Mouvements Religieux à leur éclosion au cours de la période Meiji est éminemment documentée dans la littérature, notamment par Takeda (1991), Inoue (1992), Sawada (2004), Stalker (2008) et Gardner (2005). Les

campagnes diffamatoires entretenues par les journaux eurent pour effet d’instiguer une perception négative des *shin shūkyō* auprès de la population ainsi qu’une croyance générale au fait que les *shin shūkyō* étaient des religions fallacieuses, des temples hérétiques (*inshijakyō*, 淫祠邪教). Cela mena, entre autres, au Nouveau Mouvement Religieux Renmonkyō à se dissoudre entre 1894 et 1897 suite aux attaques du journal *Yorozu chōhō* (萬朝報) (Takeda, 1991, p.25-27). Ces attaques furent aussi supportées par un nombre de journaux sectaires tels que les presses de Jōdo Shinshū et Tendai ainsi qu’un nombre de journaux bouddhistes et shintoïstes non affiliés. Inversement, les médias furent aussi utilisés pour élever la réputation des *shin shūkyō* et de leurs leaders charismatiques, le meilleur exemple étant celui de Ōmoto-kyō et Deguchi Onisaburō.

Nancy Stalker, dans son ouvrage *Prophet Motive : Deguchi Onisaburō, Oomoto, and the Rise of New Religions in Imperial Japan* (2008), soulève comment les Nouveaux Mouvements Religieux, au Japon et à l’extérieur, eurent recours à des stratégies de propagation par l’utilisation des médias et de techniques entrepreneuriales (Stalker, 2008, p.110). Par exemple, le journal *Shin reikai* (新靈界) fut une plateforme importante après 1921 pour promouvoir et défendre les idées et pratiques de Ōmoto-kyō. En addition à *Shin reikai*, Ōmoto-kyō posséderait une trentaine de journaux et magazines avec des utilités et des publics cibles différents et qui contribueraient à la popularité de la secte (Stalker, 2008, p.88). Ils implémenteraient aussi l’utilisation de photographies et d’albums photo, de poésie, de chants et de danse à leurs stratégies d’exposition et de *branding*, dont l’objet était définitivement leur leader spirituel, Deguchi Onisaburō. Ōmoto-kyō n’est pas le seul *shin shūkyō* à avoir employé des stratégies de cette sorte. Tenrikyō et Kurozumikyō eurent aussi recours à la presse pour présenter et défendre leurs idées à travers les journaux, les livres et les magazines (Sawada, 2004 ; Hardacre, 1986).

La relation entre les Nouveaux Mouvements Religieux et les médias fut marquée jusqu’à aujourd’hui par l’ambiguïté dérivée de la nécessité des *shin shūkyō* à se défendre contre l’opinion de masse et à promouvoir leurs idées. Ugoertz et Baffeli soulignent que cette relation conflictuelle est un thème central dans les études des médias et des religions (Ugoertz et Baffeli, 2021, p.138). Les Nouveaux Mouvements Religieux eurent au courant du 20^e siècle à se défendre constamment dans un nombre d’Affaires médiatisées et controversées, la plus importante étant sans doute l’Affaire de Aum Shinrikyō.

Aum Shinrikyō et le combat avec les médias

Nous avons fait allusion à l’Affaire de Aum Shinrikyō à plusieurs reprises jusqu’ici sans élaborer entièrement sur l’impact monumental que l’attentat terroriste d’Aum aurait sur la perception du monde envers les religions. Avant même l’attentat du World Trade Center le 11 novembre 2001, l’attaque au gaz sarin dans les trains de Tokyo de Aum Shinrikyō le 20 mars 1995 fut l’une des premières manifestations de terrorisme religieux moderne impliquant l’utilisation d’armes de destruction massive et ayant été massivement médiatisé de sorte à inciter l’opinion publique. Les investigations dans les activités criminelles du mouvement et les poursuites judiciaires qui en résulteraient seraient constamment diffusées à travers le Japon, les médias se concentrant sur l’aspect sensationnel de l’Affaire, illustrant le mouvement comme religieux, mais ayant aussi eu recours au meurtre et à la violence pour éliminer leurs obstacles; ayant développé une doctrine justifiant leurs pratiques violentes; ayant obtenu les ressources pour construire des laboratoires dans le but de créer des armes de destruction massive; ayant utilisé des drogues illégales telles que le LSD dans leurs pratiques et rituels et ayant kidnappé et incarcéré un nombre d’individus suite à leurs tentatives de quitter le groupe (Reader, 2000, p.1-2). Aum fut aussi illustré comme un groupe reclus dont les membres étaient jeunes, instruits et affluents. Malgré cela, ils étaient incités à se dévouer à un guru aveugle qui leur demandaient de dépenser de larges sommes d’argent pour s’adonner à des activités telles que boire le sang du guru ou son eau de bain pour recevoir son énergie spirituelle.

Helen Hardacre (2008) révèle que le premier jour où Aum Shinrikyō ne fut pas à la une du *Asahi shimbun* fut le 6 juin 1995, un peu plus de deux mois après l’attaque (Hardacre, 2008, p.175). Le 12 juin fut le premier jour où le *Fuji Supertime*, les nouvelles de six heures, ne présentèrent aucune couverture concernant Aum Shinrikyō, et tout de même, Aum demeura un sujet dominant dans la presse et les nouvelles jusqu’en 1996. Plusieurs témoignages soulignés par Hardacre illustrent comment une part de l’audience de ce type de couverture médiatique percevait l’Affaire comme un spectacle, toujours en évolution et promettant une suite (Hardacre, 2008, p.177). Le jour de l’arrestation d’Asahara Shōkō, leader de Aum Shinrikyō, le Nippon Television Network Corporation (NTVC), le *Fuji Supertime*, le Tokyo Broadcasting Network (TBS) et le *Nihon Hōsō Kyōkai* (NHK) assignèrent un total cumulé de 2600 employés à la couverture de l’arrestation, comme résultat que 77% des foyers au Japon y ont assisté à travers la télévision. Hardacre avance

que les cotes d'écoute étaient si hautes qu'elles furent un facteur prédominant dans la quête pour la couverture de Aum et dans la formation d'un cadre narratif qui serait attrayant à l'audience.

L'investigation elle-même révélerait un nombre d'activités perturbantes entre 1988 et 1995 qui serviraient à nourrir le cadre narratif construit dans les médias. Hardacre soulève que Aum et Asahara seraient illustrés dans les médias en fonction d'un motif faisant référence au *Pied Piper of Hamelin*, le Joueur de flûte de Hamelin (Hardacre, 2008, p.184). La légende peut être retracée au Moyen-âge et raconte l'histoire d'un village infesté par les rats qui fut sauvée par un homme jouant de la flûte. Celui-ci aurait conclu un marché avec le maire pour enchanter la vermine et les attirer dans la rivière où ils se noieraient en échange d'argent, cependant, après s'être exécuté, le joueur de flûte se verrait berné et refusé le paiement par le maire. Pour se venger, le joueur de flûte enchanterait les enfants du village et les attirerait dans la forêt où ils disparaîtraient à jamais (Ashliman, D.L., 2017). Les événements entourant Aum Shinrikyō comme présentés dans les médias tirent plusieurs similarités avec l'histoire du Joueur de flûte. L'idée selon laquelle Asahara aurait envouté et dérobé les jeunes pour le suivre dans son culte fut très répandue, avant même l'attaque, et la couverture médiatique d'Aum fut largement utilisée pour réprimander les jeunes pour leur intérêt incompréhensible envers les religions (Hardacre, 2008, p.174).

Asahara fut illustré comme un homme en colère envers le monde, car celui-ci avait échoué à reconnaître ses talents, et pour se venger, il usurpait le talent futur du Japon. Asahara Shōkō fit plusieurs apparitions à la télévision pour défendre sa position, et il, ainsi que les leaders de Aum, développerait une capacité à utiliser la critique des médias comme publicité (Baffeli, 2012, p.46). Ils se serviraient de l'aspect syncrétique de la religion pour avancer leur propre narratif, faisant référence à la persécution de Jésus ainsi qu'à son sacrifice pour sauver l'humanité. Les efforts de diffamation envers Aum furent interprétés et propagés comme une preuve qu'Asahara était une figure messianique, le *Lamb of God* (Baffeli, 2012, p.189). Reader suggère que l'aliénation ressentie par Aum du reste de la société suivant 1988 déclencherait la formation de leur perception élitiste du monde, selon laquelle celui-ci plongeait inévitablement dans l'apocalypse et que seuls les membres du groupe étaient dignes d'être sauvés (Reader, 2000, p.6). En 1990, Asahara ainsi qu'un nombre des leaders de Aum Shinrikyō se présenteraient aux élections sous le nom du *Supreme Truth Party*. Aucun de ses membres ne serait élu et Asahara attribuerait sa

défaite à une conspiration selon laquelle l'État était organisé contre lui. Un peu plus tard dans l'année, Asahara amènerait un millier de ses membres à Okinawa, mais, croyant qu'il allait les forcer à un suicide collectif, les médias envahiraient l'île, ruinant le voyage. Hardacre avance que la chaîne de ses deux événements solidifierait le narratif du *Lamb of God* pour Asahara et qu'il commencerait véritablement à se percevoir comme une figure messianique qui sauverait les membres d'Aum de l'apocalypse, qu'il avait le devoir de s'opposer à l'Ordre établi.

Aum Shinrikyō aurait un nombre de disputes concernant la possession de terres alors qu'ils étaient en processus d'établissement d'une communauté indépendante, Shambala, qu'Asahara voyait comme une utopie. Les communes seraient désignées comme des villages Lotus (Lotus Village), où la façon de vivre idéale pourrait y être pratiquée sans préjudice. Les communautés rurales entourant ces terres se soulèveraient et organiseraient des mouvements d'opposition qui seraient soutenus par les médias. Aum pouvait cependant se défendre en soulevant que les accusations des communautés environnantes étaient sur la base de préjugés et qu'ils avaient le droit d'acheter des terres comme tout le monde. Ces interactions entre Aum et les médias auraient pour effet de faire escalader leur relation de confrontation et le rejet constant des communautés rurales, des médias, dans les élections et les journaux, ne servirait qu'à alimenter la perception d'Asahara qu'il était l'agneau destiné à l'abattoir (Hardacre, 2008, p,189-190). En 1993, Asahara ferait la prédiction qu'une troisième guerre mondiale était imminente et que ses membres devaient se préparer. Un nombre de leurs installations serait converti dans le but de développer le gaz sarin qui serait utilisé, non seulement en 1995 dans les trains de Tokyo, mais aussi en 1994, à Matsumoto, dont la cible était un complexe d'appartements appartenant à la cour de justice, où sept personnes seraient tuées, incluant deux juges, ainsi que plus de 600 blessés.

La manière dont les médias représenteraient Aum Shinrikyō serait contestée dans les années qui suivraient l'attaque de 1995. Ils seraient dénoncés dans leurs pratiques excessivement sensationnalistes et manipulatrices (le réseau TBS serait exposé dans leur utilisation d'images subliminales concernant Aum et Asahara), et leur dépendance envers les informations fournies par la police serait soulignée (Hardacre, 2008, p.197). Des discussions entourant l'éducation des jeunes envers les religions seraient éminemment soulevées, sous le postulat que les religions, nouvelles et traditionnelles, sont impossibles à comprendre. L'une des pistes d'enquête qui furent explorées concerne la façon dont les oeuvres de science-fiction illustraient la poursuite du

spirituel depuis les années 1970 au Japon. Cette piste d'enquête souligne aussi l'impact de la culture populaire et des médias sur les perceptions du religieux et du spirituel, ce que Erika Baffeli et Ian Reader abordent dans leurs études.

La religion et les médias dans la culture populaire

Tel que mentionné, les médias écrits sont encore aujourd'hui au centre des stratégies de communication pour les religions et les Nouveaux Mouvements Religieux du Japon. Le groupe Seichō no Ie fut dénommé *shuppan shūkyō* (出版宗教), ou « religion de publication » dans les médias en raison du nombre astronomique de publications et de promotions qu'elle diffuse (Baffeli, 2012, p.31). Sōka Gakkai possédait en 2012 le troisième plus gros tirage au Japon avec le journal *Seikyō Shinbun* qui diffusait 5,5 millions de copies annuellement. Une autre forme de média imprimé qui fut utilisée par les religions pour diffuser leurs idées fut celle des mangas. Ceux-ci sont généralement produits par des membres des groupes, mais peuvent aussi parfois être produits par des professionnels de l'industrie pour accéder à une audience plus large. Un nombre de Nouveaux Mouvements Religieux incluant Sōka Gakkai, Tenrikyō, Aum Shinrikyō, Kōfuku no Kagaku parmi d'autres, publièrent des mangas qui, le plus souvent, traitent de la vie de leurs fondateurs dans des œuvres de fiction où ils atteignent un état de divinité. Baffeli souligne que les mangas produits par ces mouvements sont aussi fréquemment « caractérisés par des images simples et ternes présentées dans des cellules fermées et bien définies avec des textes écrits fidèlement selon le contenu des textes originaux, avec des explications didactiques des personnages et très peu de développement narratif. » (Baffeli, 2012, p.34).

Ces mangas sont parfois adaptés en production animées qui sont alors projetées à l'écran et supportées par de larges campagnes de promotion. Par exemple, le film *Ōgon no hō* ("The Golden Laws", 2003), financé par Kōfuku no Kagaku, fut sujet à une campagne de promotion dans les journaux et à la télévision avec un site Internet traduit en anglais dans lequel il y avait des affiches, des aperçus du film et des critiques de presse ainsi qu'un jeu interactif qui permettait de vivre un nombre d'évènements du film. *Ōgon no hō* fut produit par le studio d'animation Toei Animation, qui est généralement reconnu pour produire des séries populaires telles que *Dragon Ball Z* (1989-1996) et *One Piece* (1999-aujourd'hui). De telles productions sont alors un conduit important pour promouvoir le leader et le fondateur du mouvement, la vie spirituelle et même les endroits focaux qui peuvent servir de sites de pèlerinage. Ces productions servent aussi à

raffermir auprès des membres préexistants un sens d'affirmation et à réaffirmer leur loyauté en leur démontrant leur capacité à créer et investir dans les médias d'animation. Les Nouveaux Mouvements Religieux ne sont cependant pas les seuls à avoir profité des anime et des mangas pour faire la promotion de leurs spiritualités. Les religions traditionnelles peuvent aussi indirectement être liées à ce phénomène dans ce que Ian Reader appelle la pratique de *seichi junrei* (聖地巡礼).

Le terme *seichi junrei* se traduit le plus fidèlement par « pèlerinage à un endroit sacré », mais est le plus souvent compris dans la littérature comme une visite à un endroit représenté dans la culture populaire (Reader, 2021, p.179). Ainsi, n'importe quel endroit, sacré ou séculier pour autant qu'il ait été représenté dans une forme de média de consommation, peut servir de *seichi junrei* s'il laisse une impression suffisante auprès des fans. Le terme s'applique le plus souvent aux fans d'anime et de mangas, qui se déplacent à ces « endroits sacrés » et s'adonnent à des activités qui peuvent être analysées selon des terminologies religieuses : performant des rites divers, laissant des messages et engageant avec les autres membres de la communauté, reproduisant des scènes de l'anime ou du manga, parfois habillé comme les personnages dans les scènes concernées. Un nombre des endroits associés aux *seichi junrei* sont aussi des endroits de culte traditionnels tels que des temples bouddhistes ou des sanctuaires shintoïstes. Les membres des communautés des *seichi junrei* sont ainsi disposés à s'engager avec la vie religieuse de ces endroits de culte. Par exemple, le sanctuaire de Washinomiya à Saitama a vu la participation à ses activités augmenter à la suite de la publication du manga *Lucky Star* depuis 2003 et de son adaptation en anime en 2008. Un autre exemple de religiosité qui semble concorder avec notre compréhension de *seichi junrei* est celui du sanctuaire de *Yatagarasu* à Nara, qui abrite une statue du dieu *Yatagarasu* avec un ballon de soccer sur la tête. Durant la Coupe du monde de soccer en 2002, les sanctuaires situés près des camps d'entraînement de l'équipe japonaise furent extrêmement occupés et le sanctuaire de *Yatagarasu* fut particulièrement fréquenté par les supporters, le dieu, *Yatagarasu*, étant l'emblème de l'équipe nationale (Molle, 2011, p.135). Des talismans, des charmes et des amulettes sanctionnées par l'Association japonaise de soccer furent distribués pour encourager le support à l'équipe et on vit l'apparition d'un sanctuaire dédié à Troussier, l'entraîneur de l'équipe, à Shibuya. On pouvait y prier et même y laisser des messages d'encouragement dans une boîte de prières comme dans un sanctuaire shintoïste traditionnel.

Cela dit, le phénomène peut aussi avoir l'effet contraire. Le site de Chichibu est aussi sujet à un important *seichi junrei* dont le sujet est l'anime *Ano hi mita hana no namae wo bokutachi wa mada shiranai* ("We Still Don't Know the Name of the Flower We Saw That Day"), ou *Ano Hana*. Les fans de la série participent à un pèlerinage qui comprend un nombre d'endroits représentés dans l'anime et cette activité fut exploitée par la communauté locale et les agences de voyage pour promouvoir Chichibu. Cependant, Chichibu est aussi le site d'un circuit de pèlerinage de 34 temples dédié à Kannon, dont un seul temple concorde avec le pèlerinage de *Ano Hana*. Étant donné que les agences promotionnelles locales concentrent leur attention sur le pèlerinage de *Ano Hana*, le *seichi junrei* a eu l'effet de déplacer la pratique traditionnelle du pèlerinage de Chichibu, les visiteurs du *seichi junrei* ne portant que très peu attention au pèlerinage de Kannon (Reader, 2021, p.181).

Innovations spirituelles et entrepreneuriat

Le phénomène de *seichi junrei* semble être un produit de la spiritualité diffusée et du *genze riyaku*, la recherche de bénéfices immédiats, discutés auparavant. Il est possible de formuler que les initiatives et les innovations entourant le domaine des spiritualités soulevées dans ce chapitre sont envisageables en partie grâce à cette caractéristique. Les fans d'anime et de manga se présentant aux *seichi junrei* le font pour ressentir une forme d'accomplissement personnel et les supporters de l'équipe de soccer laissaient des vœux aux sanctuaires de *Yatagarasu* et de Troussier pour encourager les joueurs. Il est cependant difficile de catégoriser ces comportements comme religieux *per se*, même s'ils présentent un nombre de caractéristiques typiquement reliées au religieux et au spirituel. La même chose peut être avancée pour les funérailles dans les temples bouddhistes. Ceux-ci sont presque entièrement responsables de s'occuper des affaires entourant la mort, et les funérailles sont pratiquement toujours menées au temple bouddhiste. Cela ne veut pas dire que tous ceux y participant, ou tous ceux arrangeant leurs affaires avant leur décès, se considèrent religieux parce qu'ils font affaire avec leur temple bouddhiste local ou familial. Les statistiques soulevées par Roemer dans le chapitre précédent étaient indicatrices de cette tendance. La situation des temples bouddhistes au Japon en lien avec les funérailles est discutée par Mark Rowe, dans son ouvrage *Bonds of the Dead* sur le Bouddhisme de temple (2011), où il souligne les défis que les temples rencontrent aujourd'hui

ainsi que les mesures qu'ils prennent pour répondre à ces problèmes, et son analyse souligne comment les temples innovent leurs façons de faire tout en ayant recours aux médias.

Nous avons déjà expliqué comment le système de *danka* est apparu et a instigué une relation de dépendance économique entre les *danka* et les temples bouddhistes locaux. Ceux-ci, ne pouvant subvenir à leurs besoins financiers qu'avec les dons, ont développé une industrie de la mort qui a défini la norme des pratiques funéraires depuis l'époque des Tokugawa. De manière concrète, à l'époque, les temples bouddhistes s'occupaient des funérailles et de l'entretien des tombes familiales des adhérents qui s'enregistraient pour prouver leur « non-christianité ». En échange, les *danka* versaient une somme d'argent aux temples, de manière périodique, pour que ceux-ci maintiennent les tombes familiales en bon état. Aujourd'hui, les temples, particulièrement ceux en région, connaissent des difficultés qui n'étaient pas prévalentes à l'époque des Tokugawa. Rowe avance que les temples reçoivent des visiteurs majoritairement dans le cadre de services funéraires, au point où les prêtres sont beaucoup plus préoccupés aujourd'hui par la commémoration des ancêtres que par l'atteinte de l'Illumination (Rowe, 2011, p.6).

Rowe discute du déclin des temples, dont la cause peut être retracée au déclin de la population du Japon, à l'immigration vers les villes, à la hausse du taux de divorce, à la baisse des mariages, ainsi qu'à l'image teintée et à la perception négative que le public maintient concernant les religions suite à 1995 (Rowe, 2011, p.4). Cette problématique est non seulement perpétuée par le public, mais aussi par les prêtres, qui éprouvent des difficultés à trouver des héritiers pour prendre les temples en charge. Les coûts liés au maintien des tombes familiales sont en hausse et le public a de plus en plus de mal à s'acquitter des frais nécessaires. Les gens sont en recherche d'alternatives moins coûteuses, dont les funérailles shintoïstes mentionnées dans le Chapitre 1, et cela cause encore moins de participation dans les temples bouddhistes. Alors que les *danka* représentent la seule forme d'apport financier stable pour les temples, ils sont de moins en moins impliqués dans leur maintien.

En addition aux enjeux financiers que le public rencontre, il éprouve aussi des difficultés à trouver des lieux d'enterrement. Cette inquiétude, la peur de perdre son lien avec ses ancêtres (*muen*, 無縁) et d'être soi-même oublié est prévalente dans les témoignages que Rowe présente, particulièrement chez les gens déconnectés de leur famille (Rowe, 2011, p.224). La plupart de ces

témoignages sont ceux de femmes, divorcées, ou dont le mari est décédé et dont la famille refuse qu'elles soient inhumées auprès de la tombe familiale. Alors que ce type de témoignage exprime de la crainte, certains sont beaucoup plus encourageants, exprimant que ces femmes trouvent une forme d'inspiration, de pouvoir, dans l'idée que leur enterrement ne dépende pas de leur lien avec leur mari et qu'elles préfèrent trouver une alternative de leur propre gré. Ces femmes ne sont plus satisfaites du statut patrilinéaire et demandent d'être valorisées selon les valeurs de la réalité sociale actuelle, cependant, elles ne peuvent se procurer une tombe aux temples bouddhistes, car celles-ci sont beaucoup trop chères pour leur unique revenu. Le système de tombes familiales est conçu de sorte que la famille en entier contribue à maintenir la tombe, et non une seule personne. Tout compte fait, sous-jacent à ces enjeux est la perte de liens (*en*, 縁), entre les temples et les adhérents et entre les gens et leurs ancêtres (Rowe, 2011, p.221). Le bouddhisme funéraire est aujourd'hui remis en question et de nouvelles options s'offrent au public pour répondre aux besoins reliés à la mort. Dans les dernières années, nous avons vu l'éclosion d'un nouveau type de cimetière, les cimetières éternels, qui promettent la commémoration perpétuelle de ceux qui y sont enterrés. De sorte à illustrer leur fonctionnement et leur impact sur le bouddhisme funéraire, nous pouvons analyser les exemples des cimetières Annon et de la société En no Kai.

Les cimetières de type « Annon » furent introduits au Japon en 1990 par un jeune prêtre bouddhiste de la branche Nichiren, Ogawa Eiji, qui, alors qu'il s'occupait de la maintenance du temple de Myōkōji, réalisa l'imminence du problème de dissociation mortuaire, de *muen*, qui mène ceux qui ne trouvent pas de lieu d'enterrement à être enterrés dans des fosses communes (Rowe, 2011, p.70). Ogawa lança une campagne publicitaire dans le *Asahi Weekly* qui eut un succès résonnant et attira même l'attention d'un nombre d'auteurs qui auraient une influence sur le développement du discours public entourant la mort et le bouddhisme funéraire dans les prochaines décennies (Rowe, 2011, p.81). Les cimetières Annon se différencient des cimetières bouddhistes japonais conventionnels sur plusieurs plans. Tout d'abord, les tombes qui s'y trouvent sont beaucoup plus abordables que les tombes familiales. En 2008, les tombes Annon ainsi que les coûts des rituels associés comprenaient un montant de départ de 850,000 JPY (l'équivalent d'environ 8,500\$ CAD) ainsi qu'un abonnement annuel de 3,500 JPY (un peu moins de 35\$ CAD). Les coûts de départ d'une tombe familiale conventionnelle peuvent aller

jusqu'à 4 millions JPY (40,000\$ CAD) dans les centres urbains avec des coûts annuels variant entre 4,000 et 10,000 JPY (entre 40\$ et 100\$ CAD), (Rowe, 2011, p.12, 115).

Ensuite, les cimetières Annon manifestent une disposition symbolique en lien avec le bouddhisme Nichiren. Le cimetière original de Myōkōji est organisé en quatre pagodes sur lesquelles sont inscrits les titres du *Soutra du Lotus* (*daimoku*, 題目). 108 tombes additionnelles sont présentes symbolisant les 108 afflictions (*bonnō*, 煩惱), les impuretés qui peuvent affecter notre conscience. De plus, les membres du cimetière Annon peuvent avoir n'importe quoi d'inscrit sur leurs tombes ce qui laisse un grand degré de personnalisation des monuments en mémoire aux défunts. Rowe souligne que cette pratique témoigne d'une scission particulière avec la pratique traditionnelle, selon laquelle seuls les noms de famille peuvent être engravés sur les tombes (Rowe, 2011, p.74). Alors que les cimetières traditionnels laissent les tombes de familles qui ne paient pas les frais annuels à l'abandon, les cimetières Annon continuent de performer les rites mortuaires pour 16 ans suivant l'interruption des paiements annuels. Les restes des défunts sont par la suite transférés dans l'ossuaire de groupe, toujours situé au centre du cimetière Annon, où les prêtres continuent de performer les rites mortuaires. Ceux se souscrivant aux cimetières Annon sont alors sujets à une commémoration éternelle (Rowe, 2011, p.76). Les avantages mortuaires ne sont pas les seuls services que les cimetières Annon offrent. Les membres sont aussi encouragés à participer à des événements spirituels, des festivals pour les morts et des actions d'entretien de temple qui, selon Ogawa, ont revitalisé la pratique doctrinale.

La société En no Kai (縁の会) fonctionne similairement aux cimetières Annon. Elle fut fondée en 1996 par le temple Zen Sōtō de Tōchōji, situé au cœur de Shinjuku à Tokyo, et elle est administrée dans un mélange collaboratif entre le temple et une compagnie de consultation appelée Annex. Les employés de Annex sont chargés de superviser l'introduction des nouveaux membres à la société et de servir de liaison entre Tōchōji et les *kaiin* (会員), les membres. Les employés de Annex sont aussi souvent amenés à servir de consultants pour les *kaiin* et sont parfois même confondus pour des prêtres (Rowe, 2011, p.125). Les prêtres de Tōchōji s'occupent pour leur part des rites et des cérémonies religieuses. Le temple de Tōchōji est extrêmement moderne, démontrant un mélange éclectique d'influences urbaines, traditionnelles et chinoises et de symbologie bouddhiste. La société En no Kai favorise particulièrement la socialisation entre

les membres et les liens (*en*, 縁) formés à travers la pratique rituelle, et sur la base de l'amitié, de la communauté et de l'agentivité des participants. Par conséquent, En no Kai démontre un degré plus élevé de participation à la vie religieuse que les *danka* du temple de Tōchōji.

En no Kai exemplifie parfaitement les innovations entrepreneuriales en matière de religion et en réponse à un problème, *muen*, tout en encourageant la spiritualité. Selon les employés de Annex, environ 60% des membres ont des enfants, mais refusent d'être des fardeaux monétaires au moment de leur mort, et choisissent donc de payer les frais d'entrée de 800,000 JPY qui couvrent 33 ans de services mortuaires avant d'être déplacés dans l'ossuaire de groupe, où ils recevront toujours les rites, tout comme pour les cimetières Annon (Rowe, 2011, p.130). Cet aspect des cimetières éternels est très présent dans les promotions de En no Kai dans les médias, tout comme l'idée de choisir son propre lieu d'enterrement ainsi que l'idée d'offrir un endroit où recevoir des services mortuaires à ceux déconnectés de leurs familles.

Comme mentionné, les prêtres des temples bouddhistes font face à des enjeux qui les mènent à se déconnecter eux-mêmes de la pratique à laquelle ils dédient leurs vies. Rowe souligne que Ogawa du temple de Myōkōji, ainsi que Takizawa Kazuo du temple de Tōchōji ont tous les deux exprimés vouloir discuter davantage de doctrine ainsi qu'encourager la pratique spirituelle (Rowe, 2011, p.85, 146), ce à quoi les *danka* semblent très peu intéressés à participer. Les cimetières Annon et En no Kai servent alors de conduits pour les prêtres de Myōkōji et de Tōchōji pour diffuser leurs pratiques. Les cimetières éternels présentent une nouvelle façon d'administrer le bouddhisme funéraire tout en maintenant un revenu suffisant au maintien des temples. L'utilisation des médias pour la promotion des idées modernes sur les pratiques mortuaires est favorable aux innovations entrepreneuriales qui découlent des enjeux d'aujourd'hui.

Conclusion

Au cours de ce chapitre, nous avons tenté d'illustrer la relation conflictuelle entre les religions japonaises et les médias qui peut à la fois être porteuse de bénéfices et amener des difficultés. Certains exemples que nous avons soulignés ont pu montrer comment certaines organisations religieuses ont su tirer profit des médias, traditionnels et nouveaux, pour étendre leurs influences. Tel était le cas de Ōmoto-kyō avec sa personnification de Deguchi Onisaburō,

de Kōfuku no Kagaku avec son film à grand budget ou du sanctuaire de *Yatagarasu* qui a profité de l'attention que la Coupe du monde de soccer de 2002 lui a procurée. À l'inverse, d'autres exemples tels que ceux de Renmonkō et de Aum Shinrikyō ont démontré comment les médias ont le potentiel de précipiter les religions et les spiritualités à leur perte. Néanmoins, les initiatives perpétuées par les organisations religieuses par l'utilisation des médias démontrent aussi leur capacité adaptative et leur capacité en matière d'entrepreneuriat.

Les nouveaux médias deviennent progressivement un outil indispensable pour la survie des religions dans le monde contemporain. L'individualisation des attitudes religieuses et spirituelles s'apprête bien à la ritualisation virtuelle et à la commodité d'Internet. L'accès aux ressources spirituelles, à la communauté religieuse et aux outils de gestion des organisations religieuses est davantage facilité par les outils numériques qu'auparavant et l'avènement de la pandémie n'a fait que renforcer les orientations spirituelles virtuelles. Les rites effectués sur Internet ont démontré une complexité et une ampleur comparable aux rites en personne, comme le démontrent les exemples et les théories sur les pèlerinages virtuels. Cependant, la riche culture matérielle du bouddhisme Zen ne peut qu'être simulée dans un environnement numérique.

La pandémie, l'entrepreneuriat et le développement durable

La pandémie mondiale aura eu un impact significatif sur l'économie, l'éducation, la santé, la religion, la culture, le tourisme, les loisirs et les comportements sociaux partout à travers le monde et il est encore difficile d'imaginer le monde lorsque la pandémie aura entièrement cessé. La nature globale de cette crise affectant tout un chacun a fait soulever un sentiment de collectivité qui, alors qu'il s'est exprimé dans des slogans tels que « *we are all in this together* », a aussi souligné la disparité flagrante selon laquelle les différentes communautés ont vécu la pandémie (Gentzke, 2021, p.4). Celle-ci aura affecté les organisations religieuses à travers le monde de manière extrêmement diverse, ce qui peut difficilement être caractérisé dans un seul chapitre. Malgré cela, ce chapitre se concentre sur les différents comportements, phénomènes et enjeux qui furent observés au cours de la période entre 2020 et 2022 durant laquelle les organisations religieuses furent appelées à implémenter des systèmes de prévention dont l'objectif était de répondre à la dispersion du virus COVID-19. Dans un premier temps, nous allons soulever les mesures générales et les enjeux qui ont été provoqués ou mis en lumière à la suite de la pandémie. Nous verrons que ces enjeux concernent des sujets variés tels que la discrimination, la disparité sociale, l'environnement et le développement durable. Nous soulignerons un modèle de gestion des temples qui semble extrêmement bien adapté pour notre étude. Nous nous concentrerons par la suite sur le bouddhisme au cours des dernières années, particulièrement en 2020, alors que la pandémie était encore naissante, pour finalement terminer avec les temples au Japon ainsi que les Nouveaux Mouvements Religieux, particulièrement Kōfuku no Kagaku et Sōka Gakkai. Ce chapitre sera informé par un nombre de communications faites par l'Organisation mondiale de la santé et les Nations Unies, de publications gouvernementales, ainsi que par les recherches de plusieurs chercheurs tels que Amjad Saleem, Charles Davidson, Neal DeRoo Franciszek Mróz, Ngozi Finette Unuigbo et Levi McLaughlin parmi bien d'autres.

Mesures, enjeux et résistance dans le paysage religieux

L'Organisation mondiale de la santé (OMS) communiqua en 2021 un modèle stratégique auprès des institutions religieuses dans lequel la collaboration entre l'OMS et les institutions religieuses était grandement encouragée, plus spécialement au niveau des communautés religieuses (World Health Organization, 2021). Dans le document, l'OMS encourage des

comportements tels que l'adaptation des pratiques en temples et à domiciles par l'utilisation de plateformes virtuelles, le combat contre la désinformation en procurant des outils pour mieux s'informer sur la pandémie, la collaboration avec les institutions locales pour mobiliser des stratégies de financement et de ressourcement, etc. (World Health Organization, 2021, p.5-6). Cette communication sert à exploiter la portée des institutions religieuses et spirituelles pour atteindre un public plus large, parfois présentant une méfiance envers les institutions et les autorités officielles dans le domaine de la santé, tout en procurant à ce public des ressources matérielles, intellectuelles et spirituelles agréées par l'OMS (Baba et al., 2022).

La pandémie a provoqué une situation de religiosité que Amjad Saleem qualifie de « post-normale », défiant les conventions sociétales orthodoxes et établies tout en soulignant la fragilité globale du système mondial (Saleem et al., 2021, p.115). Cet environnement a remis en question la « normalité manufacturée » et a rendu possibles des changements systémiques chez les organisations religieuses et spirituelles d'aujourd'hui. Ces changements adaptatifs qui ciblent avant tout le contexte de la pandémie se qualifient notamment par leur prédisposition pour le développement durable, l'inclusion et l'ouverture sociale, leur portée curative et spirituelle, leur accessibilité en fonction d'Internet et des nouveaux médias, et finalement, leur inclination à souligner les problèmes sociaux en matière d'inégalité et de discrimination ainsi que les problèmes environnementaux.

Au Canada, la police a signalé une augmentation de la fréquence des crimes haineux liés au racisme de 37% en 2020, suivant le début de la pandémie, une bonne partie se concentrant sur les communautés asiatiques (Statistique Canada, 2020). Des statistiques encore plus sévères, présentant une augmentation de 77% furent signalées par le FBI aux États-Unis entre 2019 et 2021 envers les communautés asiatiques (Federal Bureau of Investigation, 2021). Cette augmentation du racisme en Amérique est justifiée par les coupables du fait que l'épicentre de la dissémination du virus COVID-19 était à Wuhan en Chine et alimentée par des préconceptions racistes et conspirationnistes. Non seulement les communautés chinoises ont souffert de ce problème, mais aussi les communautés d'Asie de l'Est et du Sud-est, ainsi que les communautés minoritaires en général, qui ont signalé se sentir moins en confiance dans leur environnement en raison de préoccupations liées au racisme au cours de la pandémie. Comme le rapport de Statistique Canada le mentionne : « The COVID-19 pandemic, which hit Canada in March 2020,

further brought to light the varying experiences and perceptions of some of Canada's diverse population, as well as the systemic barriers they face, including varying levels of perceived safety and self-reported victimization. » (Statistique Canada, 2020). Le point culminant relié aux enjeux de racismisme fut sans doute l'ensemble des manifestations dirigées contre la brutalité policière infligée aux communautés noires et minoritaires à la suite du meurtre de George Floyd aux États-Unis. Ces manifestations furent en grande partie contestées par les médias, signalant le risque de propagation du virus COVID-19 lors des rassemblements.

La résurgence des stigmas ne fut pas juste alimentée par la dissémination du virus COVID-19, mais aussi par la dispersion du virus de la variole du singe au cours de l'année 2022. Au cours d'un webinaire donné par l'OMS le 13 juillet 2022, Rosamund Lewis, experte technique sur le virus de la variole du singe, a signalé que 98% des cas reportés en Europe provenaient d'hommes ayant eu des relations sexuelles avec d'autres hommes. Bien que la variole du singe ne soit pas une maladie exclusivement transmise sexuellement, pouvant être transmise par contact cutané, celle-ci a provoqué une résurgence des stigmas reliés à l'homosexualité qui reflète beaucoup ceux vécus par les victimes du VIH depuis maintenant des décennies. Les autorités religieuses sont donc appelées à développer la communication pour contrer les stigmas dans un message de compassion et de compréhension. La pandémie a exposé des enjeux sociaux et systémiques qui sont aujourd'hui de plus en plus soulignés à la suite des efforts d'adaptation à la pandémie, en dehors et au sein des religions.

Un excellent exemple de ce phénomène est observable auprès du service religieux hebdomadaire, The Pink Robe Chronicles, donnée par Révérend Melva Sampson et qui se distingue des autres services religieux par son exclusivité pour les femmes de couleur ou appartenant à des minorités visibles. Le service est accessible par Zoom et Facebook Live, le rendant disponible à une variété de population appartenant à un nombre de dénominations religieuses se rassemblant pour célébrer la diversité et critiquer ceux qui la dénigrent (Post, 2022). La théologie de Melva Sampson est fondée sur les traditions indigènes d'Afrique et les rassemblements des participantes sont qualifiés de « digital hush harbors », ce qui réfère aux rassemblements secrets effectués au temps de l'esclavagisme aux États-Unis par les esclaves et au cours desquels la spiritualité chrétienne était grandement soulignée pour renforcer l'espoir. Le nombre des participantes peut monter jusqu'à 50, mais Melva Sampson a signalé qu'au début de

la pandémie, il a touché autour de 175. Cette initiative a inspiré d'autres femmes à lancer leur propre groupe spirituel sur Internet, QUNI, qui cible les communautés minoritaires, invalides et queer et qui organise des séminaires dont l'objectif est l'éducation pour ceux ne s'identifiant pas à ces communautés. The Pink Robe Chronicles et QUNI démontrent sans aucun doute les caractéristiques des adaptations à la pandémie soulignées par Saleem ainsi que les recommandations transmises par l'OMS.

Bien sûr, les mesures gouvernementales ont aussi été reçues avec résistance de la part de certains groupes. Considérant les recommandations gouvernementales comme une attaque contre les valeurs conservatrices, un nombre de groupes appartenant aux White Evangelical Protestants (WEPs) aux États-Unis ont refusé, au cours de la pandémie, à s'y conformer, déclarant que « Dieu les protégerait » (Davidson, 2021, p.97). Les WEPs constituent, selon les statistiques du Pew Research Center, 25% de la population totale aux États-Unis, et le fait qu'une fraction de ce pourcentage ait refusé de se conformer aux mesures sanitaires et de distanciation a créé des préoccupations pour l'État et le reste de la population. Ce conflit est une extension d'un conflit préexistant entre les WEPs et les autorités scientifiques depuis le 19^e siècle contre le libéralisme et le modernisme (Davidson, 2021, p.99). Les WEPs affirment que la science est entièrement incompatible avec leur système de croyance et de valeur, et une grande partie des WEPs entretiennent la certitude que la communauté scientifique a pour objectif de lancer une attaque contre eux. Il est facile de comprendre comment l'éclosion du virus dans un climat de croyance conspiratoire comme celui-ci pourrait être perçue comme un attentat de la part de la communauté scientifique pour opprimer la population, malgré l'absence de preuves pouvant appuyer cette théorie.

Un facteur jouant un rôle important dans ce conflit entre les autorités gouvernementales scientifiques modernistes et les réfractaires est leur peur de perdre leur éternité post-mortem et leur identité religieuse dans un monde qui se soucie de moins en moins de leur apport en société. Tel que souligné par Charles Davidson: « During this time of worldwide health concern, WEP collective identity boundaries are complicated by the necessity for some to reject widely embraced preventative health measures because they are either prescribed by those who occupy a different and “opposing” collective identity space, or because the views presented run counter to those deemed the proper authority. » (Davidson, 2021, p.101). Un conflit est possible dans

l'envergure où l'identité religieuse est intimement reliée à l'autorité et à ce à quoi elle s'oppose. Cela mène à un climat où tous messages de prudence sont considérés comme des attaques à l'identité religieuse. Ce qui semble ressortir le plus, que ce soit pour combattre les stigmas provoqués par le virus du COVID-19 et la variole du singe, ou encourager la communication avec les groupes réfractaires contre les mesures sanitaires et de distanciation, est l'importance de la compassion dans le raisonnement, comme souligné par Charles Davidson (2021, p.97) et par Azzra Karam au cours du webinaire de l'OMS de 2022. Il semble clair que la promotion d'un cadre narratif encourageant la paix, la compréhension, la tolérance et la cohésion sociale fut centrale dans les efforts pour amortir la dispersion du virus dans les communautés religieuses tout en contraignant la dissémination d'ostracismes.

Neal DeRoo pose l'argument que le rôle des religions au cours de la pandémie s'est déplacé d'une articulation autour du divin vers une articulation entourant la société. Selon lui, durant cette période, le divin n'était plus le point central et n'avait pas de part à jouer dans le rôle des religions, mais plutôt, celles-ci avaient pour fonction de répondre à la pandémie en procurant une orientation dans le monde (DeRoo, 2022, p.94). DeRoo suggère que le rôle principal des religions était alors séculier, se concentrant sur les éléments que tous peuvent reconnaître, peu importe leur position sur la véracité des religions. Par exemple, il cite les bienfaits de la méditation, de la prière contemplative et des disciplines spirituelles sur la santé et l'environnement comme un fait observable par les disciplines séculières. Cela suggère donc un passage de la fonction des religions comme fondement philosophique, moral et intellectuel vers une fonction orientée vers la santé publique. La manière dont elle s'opère est, selon DeRoo, articulée intimement autour de la notion de spiritualité en tant que produit environnemental, socioculturel et contextuellement situé auprès des individus selon leur contexte et la signification qu'ils lui apportent. Ce que la religion signifie pour les individus dépend de la spiritualité qui y est exprimée. La spiritualité peut donc devenir une expression du divin comme elle peut être une expression de la communauté. Les religions entretiennent ainsi une valeur séculière et *humaine* dans un contexte où une grande diversité de gens recherche une orientation pour guider leurs actions dans un monde en crise.

Un modèle de développement des temples au cours de la pandémie

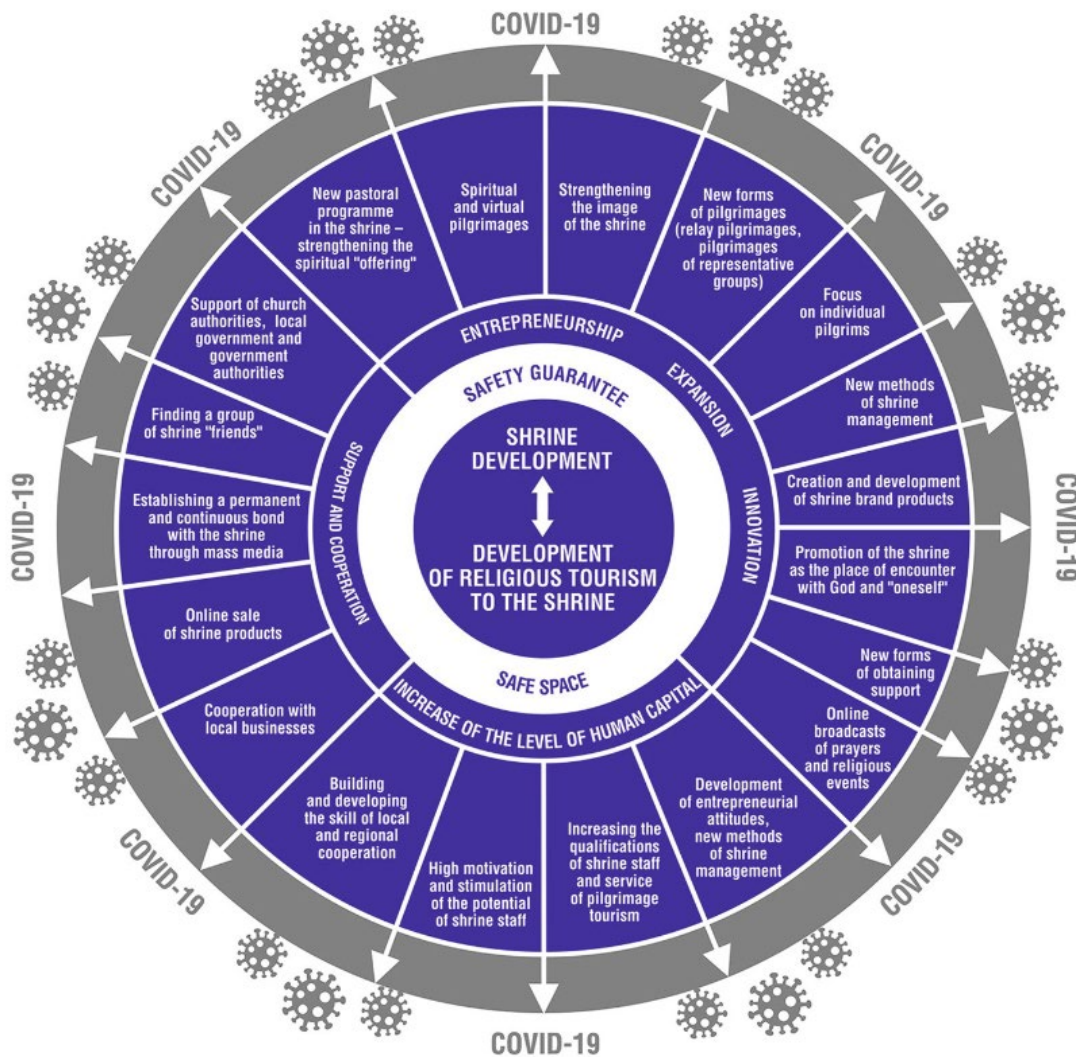
Une recherche statistique effectuée par Franciszek Mróz au cours des premiers mois suivants le déclenchement de l'état de pandémie mondiale, entre mars et septembre 2020, se

concentrant sur les effets du virus COVID-19 sur un nombre de pèlerinages touristiques en Europe semble consolider les conclusions de Neal DeRoo concernant l'orientation progressivement impliquée en société que les religions ont dû prendre pour répondre à la crise. Les temples associés à un nombre de pèlerinages très proéminents en Europe virent le nombre de visiteurs plonger, pouvant aller à une baisse de 80% au cours des six premiers mois de la pandémie (Mróz, 2021, p.3). Certains temples durent suspendre entièrement leurs activités et fermer leurs portes pour une durée qui semblait alors indéterminée, un évènement sans précédent pour un nombre de ces temples, et lorsqu'ils rouvrirent leurs portes, ce fut en imposant un nombre de mesures et de restrictions sanitaires. Celles-ci pouvaient être l'interdiction de toucher ou embrasser les reliques, de se baigner dans les eaux sacrées, d'utiliser les tapis de prière conventionnels ou l'imposition d'une limite de visiteurs à l'intérieur de l'enceinte et d'utiliser des stations de désinfectant. La diversité des visiteurs fut semblablement affectée, les circuits aériens et les vols touristiques ayant été majoritairement interrompus au cours de la période entre mars et juillet 2020. L'âge moyen des visiteurs baissa aussi dramatiquement, ce qui s'explique par le fait que les personnes âgées étaient plus à même de craindre le risque de contracter le virus. Mróz souligne que les raisons pouvant motiver les visiteurs auraient aussi évolué au cours de cette période. Le nombre de visiteurs ayant des motifs religieux auraient baissé pour laisser place à un nombre accru de visiteurs passant pour des motifs culturels ou même pour des motifs entièrement non religieux tels que pour demander refuge ou soutenance (Mróz, 2021, p.11). Il soulève aussi que les temples ont aussi encouragé les visiteurs et les membres de la communauté à approfondir leurs liens avec leur spiritualité en acte de guérison par la participation aux cérémonies sur Internet et en accédant aux ressources disponibles à la maison.

Le principe prépondérant partagé par les temples et les organisateurs d'activités entourant les temples était le maintien de la sécurité et de la santé des visiteurs. Avec cela en tête, les différents temples eurent à maintenir un développement qui leur permettrait de soutenir leurs besoins financiers tout en garantissant la sécurité des visiteurs. Par exemple, le Sanctuaire de la divine miséricorde (Shrine of Divine Mercy) à Kraków-Łagiewniki mis en place un système de diffusion par radio, télévision et Internet, transmettant les cérémonies et les services en temps réel 24h par jour et qui est encore en fonction aujourd'hui. Simultanément, le Sanctuaire lança une campagne d'extension des services d'hébergement dans la région en partenariat avec les

institutions touristiques locales et nationales, ce qui inclut la distribution de coupons qui peuvent être échangés pour de la nourriture et des breuvages, tout cela sous la garantie du respect des procédures sanitaires (Mróz, 2021, p.15). Le développement des sites de culte fut extrêmement ardu et dut dépendre du support des institutions religieuses, gouvernementales et commerciales environnantes. Certains temples durent s'appuyer sur la vente de marchandise en coopération avec les entreprises locales et faire appel à la communauté religieuse sur Internet pour recevoir de l'aide financière. Considérant tous ces facteurs, Mróz développe un modèle de développement qui peut servir à comprendre la manière dont les temples et les institutions religieuses ont pu réagir à la pandémie.

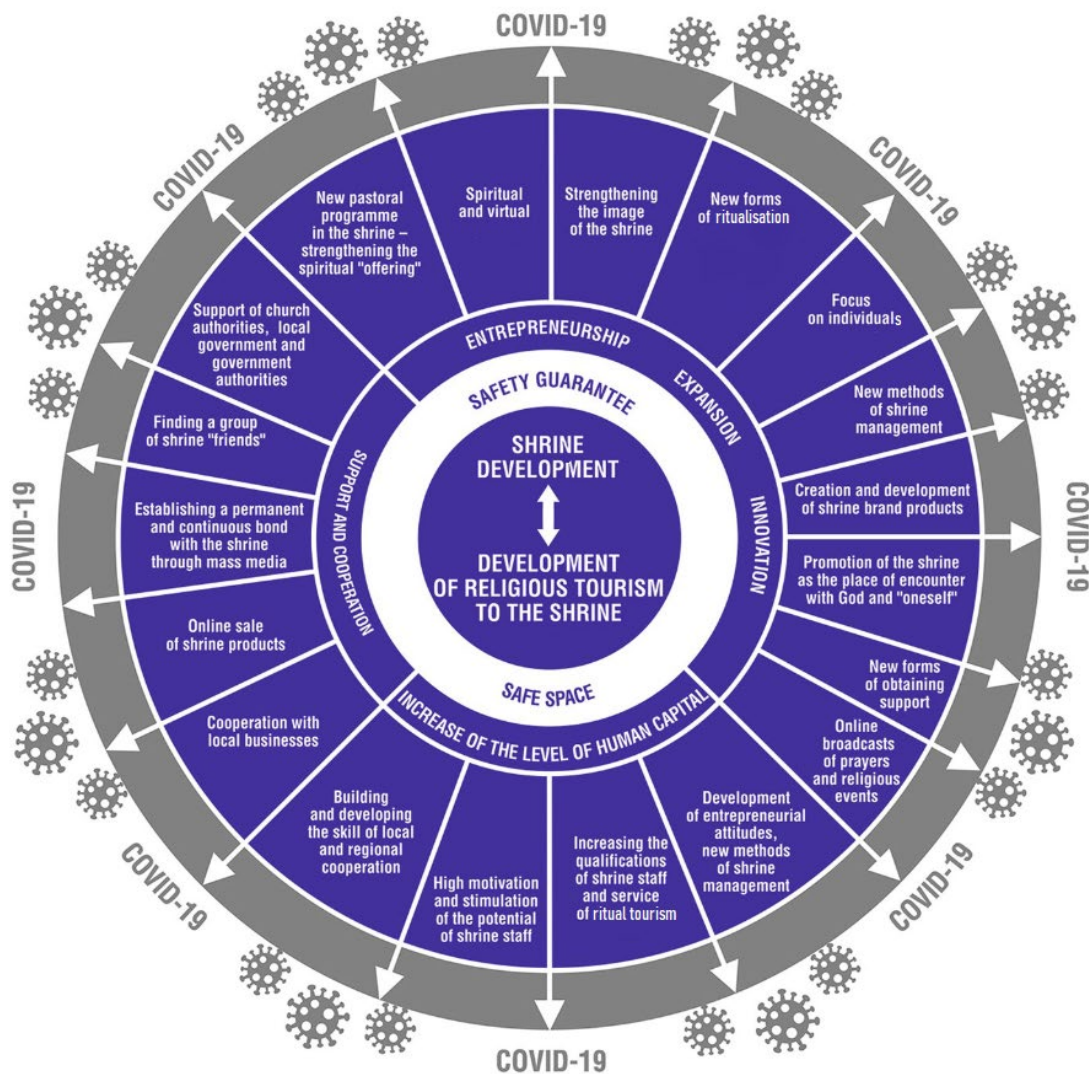
Figure 1. - Modèle de développement des sites de culte et pèlerinages en Europe au cours des premiers mois de la pandémie.



Mróz, Franciszek. The model of the development of shrines and pilgrimages to pilgrimage sites during the COVID19 pandemic. 2021. Tableau. Journal of Religion and Health: <https://doi.org/10.1007/s10943-021-01201-0>.

Ce modèle fut conçu dans le cadre d'études sur les effets de la pandémie sur les pèlerinages, il n'est donc pas entièrement adapté à toutes les formes de gestion dans le paysage religieux. Ainsi, certaines orientations telles que « New forms of pilgrimages (relay pilgrimages, pilgrimages of representative groups) » ou « Increasing the qualifications of shrine staff and service of pilgrimage tourism » peuvent varier en priorité pour d'autres sujets d'études. Cependant, il est possible d'adapter ce modèle de sorte que les orientations qui semblent s'apprêter aux pèlerinages puissent répondre à nos besoins. Si nous remplaçons les orientations qui servent l'analyse des

Figure 2. - Modèle de développement des sites de culte au cours des premiers mois de la pandémie. (Adapté de la Figure 1.)



Modèle adapté de: Mróz, Franciszek. The model of the development of shrines and pilgrimages to pilgrimage sites during the COVID19 pandemic. 2021. Tableau. Journal of Religion and Health: <https://doi.org/10.1007/s10943-021-01201-0>.

pèlerinages par des orientations servant toutes formes de ritualisation, le modèle prend une forme que nous sommes en mesure d'utiliser pour nos analyses. Par exemple, « New forms of pilgrimages » peut être remplacé par « New forms of ritualisation » et « Increasing the qualifications of shrine staff and service of pilgrimage tourism » peut devenir « Increasing the qualifications of shrine staff and service of ritual tourism ». De cette façon, le modèle inclut de manière non exclusive les pèlerinages et toutes formes de ritualisations.

Il est pertinent de noter qu'avec le temps, les préoccupations immédiates provoquées par la pandémie s'estompent peu à peu à travers le monde. Les commerces ont rouvert leurs portes, les masques ne sont plus obligatoires dans tous les espaces publics et les gens ont de moins en moins tendance à prendre les précautions qui étaient nécessaires au cours de la période entre 2020 et 2022. Ainsi, des facettes du modèle telles que la garantie de sûreté de l'espace face au virus peuvent devenir moins importantes pour nos analyses et de futurs travaux. Le modèle semble presque alors devenir un modèle de développement d'affaires, de « business », dans l'espace religieux.

Développement durable et conscience environnementale sur la scène religieuse

La pandémie vint secouer le paysage religieux contemporain autant au niveau de l'accès aux services des temples qu'au niveau de leurs modèles de subsistance. Soudainement, les croyants furent interdits d'accéder aux sites sacralisés et, de surcroît, à encourager de façon évidente les institutions religieuses auxquelles ils appartenaient à travers les offrandes ou la dime. Cette problématique déclencha une discussion sur la valeur du développement durable en contexte de religions et provoqua des initiatives d'adaptation au contexte de la pandémie qui ont le potentiel de perdurer après la crise. Les discussions sur l'utilisation de *zakat*, l'offrande dans l'Islam, pour financer la production et la distribution de vaccins dans le monde musulman au cours d'une conférence organisée par les Nations Unies et de la Banque islamique de développement (Islamic Development Bank) reflètent bien cette situation (United Nations, 2021). Ce dialogue international avait pour intention la production d'un rapport sur le potentiel d'utiliser les finances islamiques pour établir un système de développement durable qui inclurait l'établissement d'une plateforme d'éducation virtuelle officielle sur le sujet de la mobilisation financière des ressources pour répondre à la pandémie et à d'autres problématiques concernant le développement durable tel que des préoccupations environnementales.

C'est aussi ce qui est présenté par Ngozi Finette Unuigbe dans son ouvrage *Traditional Ecological Knowledge and Global Pandemic* (2021), qui pose l'argument que la pandémie a démontré l'importance et le rôle du savoir écologique traditionnel, intimement interrelié avec celui des religions et spiritualités indigènes, dans la façon avec laquelle nous interagissons avec le monde. Les enjeux entourant la biodiversité ont resurgi comme un facteur essentiel à la survie de notre planète et beaucoup entretiennent la croyance, parfois de façon presque spirituelle, que la pandémie est une conséquence du traitement qu'on impose à l'environnement. Comme Unuigbe le souligne: « When human activities threaten [our planet's biological] resources, or the complex ecosystems of which they are a part, they pose potential risks to millions of people whose livelihoods, health and well-being are sustained by them. » (Unuigbe, 2021, p.1). La propagation de virus tels que le SARS-Cov-2 est intimement reliée aux interactions complexes entre l'écosystème, la société et l'économie. Il est maintenant possible d'observer les effets concrets de la pollution qui peuvent aussi agir comme des facteurs de propagation de virus, tels que la hausse de la température globale, la baisse des précipitations de pluie, le déplacement des populations animales pouvant transmettre des maladies, etc. Ainsi, lorsqu'on entend de façon anodine que la nature se révolte contre nous, cela n'est plus sans fondement scientifique.

Le savoir écologique traditionnel est le produit de facteurs culturels, spirituels et locaux au sein desquels il a évolué. Il informe donc de façon importante la façon dont les communautés indigènes conceptualisent la relation entre l'environnement et les sphères sociales, ce qui est reflété dans leurs systèmes de gestion et de savoir locaux. Par exemple, les populations locales vivant dans les îles du sud de l'Océan Pacifique entretiennent des techniques et des lois qui puisent dans leur système de savoir spirituel ancestral pour préserver l'écosystème marin en imposant des interdictions saisonnières de chasse et pêche ou en délimitant des secteurs de non-prise temporaires (Unuigbe, 2021, p.40). Ces techniques varient d'une communauté à l'autre et sont reconnus sous l'approche LMMA (Locally Managed Marine Areas). Unuigbe souligne aussi l'importance de la coopération entre les institutions formelles et les institutions informelles telles que les communautés locales qui entretiennent un sentiment d'appartenance à travers les facteurs spirituels et traditionnels, particulièrement en espaces ruraux (Unuigbe, 2021, p.57). De tels groupes ont le potentiel d'attribuer une valeur sacrée à l'environnement et une fonction protectrice envers les populations et les ressources, environnement qui, si les esprits sont mis en

colère, pourrait être soumis à des désastres environnementaux. Un tel exemple est celui des peuples Semende en Indonésie, qui s'appuient sur le savoir des ancêtres et sur les croyances spirituelles pour protéger les forêts environnantes de peur que celles-ci cesse de prodiguer de l'eau (Martin et al., 2016). Les institutions informelles des peuples Semende ont acquis le support du gouvernement et des institutions formelles de l'État d'Indonésie, et sont validés par eux, ce qui leur permet de survivre et de faire prospérer l'environnement. Ces deux modèles de gestion environnementale sont évidemment postérieurs à la pandémie et tirent leurs origines de modèles ancestraux qui sont très difficiles à dater, mais ils attirent de plus en plus d'attention en raison des enjeux contemporains liés au développement durable.

Selon Alexander Hampton, la théologie et l'écologie entrent aujourd'hui dans une relation entrelacée qui est informée de façon éminente par l'imaginaire collectif (Hampton, 2021, p.17). Les théologiens ont eu tendance à réagir aux crises du passé en les interprétant soit comme un avertissement divin, un châtement infligé pour nos péchés ou comme une justification du maintien de l'ordre divin, utilisant le paradigme de l'humain, issu de l'ordre divin, contre la nature et le mal (Otten, 2021, p.103, 105). Cela dit, comme la pandémie est à la fois issue de causes naturelles et humaines, une telle interprétation semble inadéquate. L'imaginaire collectif souligné par Hampton est aujourd'hui situé dans la modernité de sorte à nous donner un pouvoir sur la nature tout en nous déconnectant de celle-ci, un paradigme qui fut violemment secoué par la pandémie mondiale. Ainsi, l'identité collective moderne, informée par la valeur du travail et des commodités, fut perturbée à un degré jamais vu auparavant et a généré un sentiment d'incertitude singulier, affectant les gens au niveau psychologique et social. Tel que souligné par Hampton: « The pandemic has brought emotions to the fore of our collective conscious actions. This has been demonstrated by panic consumption and xenophobia, which were among the first reactions to overcome the emotional and physical detachment of the buffered self. However, it has also surprisingly manifested itself in joy and wonderment, in the form of a renewed connection to nature. » (Hampton, 2021, p.23). L'environnement fut présenté dans les médias comme entamant un processus de guérison longuement mérité, la faune ayant été aperçue à des endroits précédemment jamais rencontrés. Cette reconnaissance de la valeur non anthropocentrique invite l'agent humain à revenir en dialogue avec la nature, un procédé auparavant déconnecté au cours de la modernisation. La notion selon laquelle l'environnement en

dehors de la sphère humaine contribue à la valeur du cosmos commence à pénétrer l'imaginaire collectif, et protéger cette valeur performative tout en y participant apporte une forme de transcendance à certains. Tel que Derek A. Michaud l'exprime: « By framing the multidimensional unity of life within a transcendent horizon, we open the conceptual space to attend to and act for the flourishing of ourselves and our world. » (Michaud, 2021, p.68).

Michaud soulève que les mesures qui sont instrumentales dans le maintien de la santé physique collective telles que celles introduites au cours de la pandémie ne sont pas nécessairement idéales pour la santé mentale de ceux que ces mesures visent à protéger (Michaud, 2021, p.74). La distanciation a aliéné nos facultés sensorielles de sorte à provoquer un désir de ressentir. Alors que nos facultés tactiles et olfactives étaient répudiées, notre vision fut amenée à se surmener alors que la population mondiale migrait sur internet pour s'adapter et faire face à la nouvelle réalité. Ce désir de ressentir fut aussi dirigé vers la nature, que nous avons réalisé faisait autant partie de nous que nous faisons partie d'elle.

Les préoccupations environnementales se sont aussi exprimées en termes de comportements d'achat de nature spirituelle et de consommation durable. La pandémie a provoqué une intensification de la religiosité mondiale, les statistiques de recherches pour les prières sur Google ayant augmenté de 30% au cours des premiers mois de la crise et s'étant stabilisées à 10% au cours des dernières années (Dubey et al., 2023, p.146). Globalement, les gens étaient en recherche de réponses et de sens et cette recherche s'est exprimée en termes de comportements d'achats. Le marché numérique a vu une augmentation en popularité, le pouvoir d'achat ayant été restreint à Internet au cours de la crise. Ces facteurs ont agi dans un phénomène de « spiritualité de consommation », où les acteurs participaient à une culture de commerce sur Internet définie par les activités interconnectées dans le procédé d'achat d'objets dotés d'utilité spirituelle (Dubey et al., 2023, p.147). Dans le contexte de la pandémie, cette spiritualité de consommation témoigne de la résilience des acteurs, qui se concentrent sur le maintien de leur bien-être personnel pour faire face à la crise. De nombreuses personnes ont cherché à se connecter à une forme de transcendance, à des forces supérieures ou à Dieu, en achetant des produits en lien avec leur identité et la formation de leur être. Comme Dubey l'explique : « Consumers create their lives via the symbolic images of products, brands, and commercials linked with their purchases, as well as by their interactions with these images. » En considérant les facteurs de conscience

environnementale, cela pourrait se traduire par l'achat de produits de marques encourageant un *branding* écologique ou par le support d'initiatives environnementales visant la sauvegarde de la faune.

La pandémie: une perspective bouddhiste

La plupart des textes bouddhistes s'accordent sur l'interrelation de toutes choses naturelles et supranaturelles dans le cosmos. Cette conception du monde est, par exemple, illustrée dans la notion de co-production conditionnée, qui stipule que l'existence des objets dans l'univers est vide de sens propre, mais plutôt, dépend de l'influence d'autres facteurs ayant agi pour faire manifester l'objet en question. Cela signifie que, selon une perspective bouddhiste, le bien-être de toutes choses dans l'univers, ce qui inclut toutes choses extérieures à notre propre corps individuel, affecte notre propre bien-être (Minton, 2023, p.5). Cette relation encourage la propagation d'une culture de compassion auprès des communautés bouddhistes qui, dans le contexte de la pandémie, offre une perspective singulière.

La conception bouddhiste de la maladie est, doctrinalement, intimement liée à celle de la dégénérescence du *dharma*, que nous avons déjà discutée dans le Chapitre 1. Plusieurs maîtres bouddhistes tels que Dzongar Jamyang Khyentse, un maître tibétain, a déclaré en 2012 notre âge actuel comme *kaliyuga*, l'âge des conflits et des ténèbres, et cette perspective est reflétée dans plusieurs discours entourant le contexte de la pandémie comme un résultat de notre karma collectif ou de problèmes structurels, sociétaux (Álvarez Ortega, 2021, p.187, 201). Plusieurs autres écoles bouddhistes telles que les écoles Shingon, Nichiren, Tendai et Zen s'accordent aussi sur le fait que notre âge est une période de dégénérescence karmique. L'une des premières références à la maladie que nous pouvons retrouver dans le *tripitaka* est la rencontre du prince Siddharta avec les afflications du monde lors de son escapade à l'extérieur du palais. Il croise le chemin d'un homme malade, que le cocher explique être affecté d'une affliction courante à tous. Puis le prince est témoin du corps d'un homme mort, et finalement, il rencontre un ascète, ce qui lui apporte inspiration. Cette excursion et le rapport avec la maladie servent à caractériser le rapport avec la souffrance dans la doctrine bouddhiste, *dukkha*, l'une des Quatre nobles vérités (Álvarez Ortega, 2021, p.181). Seul le noble chemin octuple a le potentiel de faire cesser la souffrance et la maladie de manière définitive et les pratiques médicales perpétuées dans la communauté bouddhiste traditionnelle reflètent cette conception. Le système de médecine

tibétaine scolastique est fondé sur le traitement de l'esprit et de ses trois poisons : le désir excessif, la haine et l'ignorance. Il porte une attention particulière aux canaux d'énergie présents dans le corps qui fonctionnent selon une interconnexion complexe entre l'esprit, le corps physique, les sens et l'univers (Álvarez Ortega, 2021, p.184). Parmi ses traitements standards, nous pouvons trouver des prescriptions alimentaires, des directives concernant le mode de vie, des récitations de mantras, la méditation, des remèdes herbeux, des rites et des exorcismes.

Encore aujourd'hui, pour faire face à la pandémie mondiale, nous avons pu observer l'application de ces techniques curatives par divers maîtres bouddhistes à travers le monde et dans un effort de soulagement mondial engagé par la communauté, dirigé vers un nombre de facteurs. Le Dalaï-Lama a par exemple conduit une séance étirée sur deux jours entre le 29 et le 30 mai 2020, diffusée sur Internet et traduite en 13 langues différentes, avec la participation de dizaines de milliers de personnes, pour adresser les enjeux de discrimination religieuse et raciale, entre autres en Amérique, envers la communauté afro-américaine, suivant la mort de George Floyd aux mains des forces policières (Dalaï-Lama, 2020). La posture du Dalaï-Lama a aussi référé aux préoccupations entourant la discrimination au cours du « Dialogue with Young People from South-east Asia » donné le 7 juin 2020 et adressé à plus de 700 jeunes participants sur Zoom en soulignant la nature humaine de tout un chacun, l'harmonie, l'amour et les principes de non-violence (*ahimsa* et *karuna*), (Dalaï-Lama, 2020). Il soulève aussi des préoccupations de nature environnementales concernant l'approvisionnement d'eau au Tibet, qui devient de plus en plus difficile avec le réchauffement climatique. Il répond à une suite de questions en procurant conseils et en sollicitant des concepts tels que la compassion, le bonheur, l'éducation et l'intelligence. Il joint ces concepts à des notions spirituelles telles que la méditation, qui mène à cultiver la paix d'esprit, et le vide (*shunyata*), indiquant que rien n'existe indépendamment d'autre chose. Il procure donc des conseils de vie en soulignant les bienfaits de la méditation et en encourageant la coopération mondiale, communautaire et interreligieuse.

Les efforts du Dalaï-Lama effectués sur Internet furent contestés par certaines autorités bouddhistes, l'utilisation des nouvelles technologies étant perçue comme un indicateur de la dégénérescence du *dharma* de notre âge (Álvarez Ortega, 2021, p.193). Cependant, ils rétractèrent leurs commentaires après que leur attitude ait été jugée regrettable par les autorités tibétaines en raison du contexte de la pandémie. Geshe Thupten Jinpa Langri, à la fois un

chercheur et un moine tibétain, a exprimé au cours d'une entrevue sur les façons de s'adapter à la pandémie l'importance d'Internet et des nouvelles technologies, particulièrement eu égard aux circonstances d'aujourd'hui, blaguant que « Netflix est notre sauveur! » (Jinpa Langri, 2020). Il souligne l'accessibilité des ressources spirituelles sur Internet et redirige ceux désirant s'éduquer sur le site du FPMT, la Foundation for the Preservation of the Mahayana Tradition, où une série de vidéos et de ressources littéraires sont disponibles. Tel qu'illustré de manière impeccable par Miguel Álvarez Ortega: « it may be argued that a religion that fosters introspection and meditative practices in solitude, that encourages a serene acceptance of adversity, and that has been globally consolidated thanks to the Internet and new technologies, may be particularly suited to deal with a pandemic scenario basically calling for people to stay at home, be calm, and wait until everything is over. » (Álvarez Ortega, 2021, p.213).

La réponse des temples japonais reflète les tendances et les orientations que nous avons pu observer jusqu'à maintenant. Levi McLaughlin dans son article de mai 2020 souligne comment l'ordre social au Japon fut maintenu selon la disposition culturelle des Japonais à accepter les choses qui leur arrive et à passer par-dessus : « It is a form of taking responsibility, an indirect way people in Japan are employing to exhort one another to overcome the impulse for recrimination in the heat of the moment. [...] Dwelling on stress fosters social discord. The pandemic requires some painful swallowing of emotions, but this is pain to be put aside. » (McLaughlin, 2020, p.3). Alors que cette inclinaison a été observée par McLaughlin auprès de toutes les institutions religieuses avec lesquelles il a accompli sa recherche, d'autres facteurs furent aussi prévalents dans leur réponse à la pandémie tel qu'un engagement social pragmatique combiné avec l'accomplissement de rituels. Les rituels de protection contre le mal sont une tradition longuement tenue par les institutions religieuses à travers le Japon. Il est donc peu surprenant qu'avec l'historique de calamités ayant frappé le Japon, les rituels contre la maladie aient été l'une des premières réponses des groupes religieux à la pandémie. Bien sûr, celle-ci est généralement attribuée à un déséquilibre dans l'univers résultant de nos actions, qui sont interreliées selon la rhétorique de l'âge de la dégénérescence du *dharma* (McLaughlin, 2020, p.7). Un excellent exemple de ce type d'intervention est l'accomplissement de rituels d'expiation par le *bettō* (别当), l'intendant en chef, du temple de Tōdaiji à Nara, qui a enquis aux chefs d'autres dénominations à le joindre dans un évènement qui serait massivement médiatisé sur

Internet. À travers Internet, les dévots sont incités à recevoir la bénédiction des autorités religieuses, des *kami* et du Bouddha lui-même dans un rite de purification à grande échelle.

Les mesures employées par les temples pour les rassemblements en personne semblent s'aligner avec celles que nous avons observées jusqu'à maintenant ailleurs dans le monde : le port du masque, l'application d'agent antibactérien, le lavage récurrent des mains, la distanciation à deux mètres entre personnes à proximité, etc. (McLaughlin, 2020, p.12). Leur utilité fut notablement observée pour les funérailles, qui constituent la majorité des rassemblements en temples bouddhistes au Japon. Comme plusieurs institutions religieuses, un grand nombre de temples japonais migrèrent sur Internet pour faire perdurer les services et les rites. Cela inclut les temples d'autres dénominations telles que la large mosquée turque de Tokyo, aussi connue sous le nom de Tokyo Camii, située dans le quartier de Shibuya, qui commença à publier leurs services sur Youtube et à diffuser leurs prières congrégationnelles sur Zoom, ou l'Église catholique de Tamatsukuri à Osaka, qui a présenté la messe sur Youtube (McLaughlin, 2020, p.13). Les sanctuaires shintoïstes ont aussi pris part aux efforts d'adaptation, un exemple se démarquant étant le sanctuaire de Futako Tamagawa, tenu par le prêtre Takahashi Tomoaki, qui supervise un blogue sur le site de la communauté locale et encourage une attitude spirituelle en stimulant les lecteurs à visiter le sanctuaire local de Seto Tamagawa (reconnu pour ses propriétés curatives au cours de la période Meiji) et en les éduquant sur l'histoire et la mythologie entourant le sanctuaire (2020). Tomoaki encourage aussi les lecteurs à s'engager dans les efforts de revitalisation communautaires locaux tels que les festivals ou l'expansion du territoire forestier environnant.

Tim Graf soulève qu'alors que certains temples ont vu les revenus associés aux rituels de prière (*kitō*, 祈祷) augmenter de 30 à 40% au cours de la pandémie, les revenus associés aux funérailles et au culte des ancêtres ont vu leurs revenus chuter (Graf, 2021, p.21). Les *kitō* sont des rites de prière folkloriques qui se concentrent sur la santé, le succès et le bannissement du mal durant lesquelles des plaques de bois sur lesquelles des vœux sont inscrits (*goma*, 護摩) sont brûlés par un prêtre ou un nombre de prêtres en dédication au dieu Fudō Myōō, protecteur du *dharma* et émanation du Bouddha Dainichi (Graf, 2021, p.25). Graf identifie deux facteurs qui peuvent avoir exercé une influence sur le succès des *kitō* durant les dernières années. Tout d'abord, la portée sensorielle des *kitō* qui fait évoquer chez les participants un sentiment de religiosité qui importe grandement dans le succès de ces rites. La chaleur du feu, l'odeur du bois brûlé et la

proximité des Bouddhas « cachés » (*hibutsu*, 秘仏), qui ne sont exposés qu’au cours d’occasions spéciales, contribuent grandement à l’expérience des *kitō* (Graf, 2021, p.31).

Le second facteur que Graf souligne est la popularisation du folklore depuis la crise de 2011 à Fukushima. Cette popularisation est attribuée principalement aux médias, qui, à la suite de la crise de 2011, ont maintenu une couverture se concentrant sur les cas de possession et d’exorcismes par incantations bouddhistes (*kaji kitō*, 加持祈祷). Ces cas furent largement discutés dans les médias par les académiciens et le public au Japon, construisant une image positive des religions comme contribuant à la société, ce qui est un revirement complet de l’image que les religions avaient à la suite de l’attentat d’Aum Shinrikyō (Graf, 2021, p.33). Cette notion ne s’arrête cependant pas au folklore, mais aussi à la portée qu’ont les institutions bouddhistes comme installations de secours en cas de désastres. De sorte à maintenir les hôpitaux comme infrastructures d’urgence, dédiés aux cas les plus graves, le gouvernement du Japon continue à faire affaire avec le secteur privé pour désigner des sites de secours temporaires, ce qui inclut les institutions religieuses (Graf, 2021, p.39). En contexte de pandémie, les temples bouddhistes désignés comme installations de secours contribuent à la société, non seulement en procurant des soins séculiers, mais aussi dans le cadre de leurs activités spirituelles telles que *kitō*.

Malgré la popularité des *kitō* au cours de la pandémie, certaines écoles telles que l’école Jōdo Shinshū abolissent la pratique de ce rite, qui est vue comme un signe de dégénérescence du *dharma* (Graf, 2021, p.31). Nous ne pouvons donc pas dire que cette croissance est généralisée auprès de toutes les écoles. De plus, les temples en zones rurales, qui sont le plus souvent administrés par un nombre restreint de prêtres et qui ne bénéficient pas d’autant de ressources que ceux en zones urbaines, n’ont, également, pas autant la possibilité d’exercer la pratique des *kitō*. Cela inclut les temples qui font affaire avec des prêtres qui n’ont pas d’installations permanentes. Graf identifie la classe des moines *yakusō* (役僧) comme étant la plus vulnérable. Les moines *yakusō* s’occupent de porter assistance au clergé lors de rituels officiels tels que les funérailles, et, une grande partie de ces prêtres ne sont pas affiliés à un temple en particulier, mais plutôt, sont appelés à se déplacer d’un temple à l’autre pour procurer leurs services (Graf, 2021, p.41). Considérant la baisse massive de rites mortuaires au cours de la pandémie en raison des mesures

de distanciation, certains de ces prêtres se sont vu dépourvus de leur principale source de revenu (Graf, 2021, p.21).

Levi McLaughlin souligne aussi dans son article que la pandémie a aussi soulevé certains stigmas associés aux Nouveaux Mouvements Religieux, particulièrement en ce qui concerne leurs mesures d'adaptation à la pandémie. Leur réponse fut beaucoup plus rapide que celle des religions traditionnelles telles que les différentes écoles bouddhistes ou les sanctuaires shintoïstes, suspendant leurs activités en personne presque un mois avant le décret de l'état d'urgence le 16 mars 2020. McLaughlin pose l'argument que cela est sans doute dû à la peur du contrecoup que les NMR pourraient vivre s'il advenait qu'une part de la contagion était retracée à leurs activités comme il a été le cas pour l'Église de Shincheonji en Corée du Sud, qui a été poursuivie en justice par l'État suivant une investigation (McLaughlin, 2020, p.3). Cela ne serait pas la première fois que les NMR seraient au centre de l'attention et des médias en contexte de crise et cette éventualité est certainement devenue une préoccupation pour les membres et les autorités de groupes *shin shūkyō*. À l'autre extrémité du spectre, le groupe Kōfuku no Kagaku a accumulé beaucoup d'attention en utilisant le contexte de la pandémie pour faire du prosélytisme et promouvoir leur spiritualité ainsi que leur leader Ōkawa Ryūhō, mort très récemment à l'âge de 66 ans, défiant les normes de distanciation en distribuant des brochures et en organisant un rassemblement de plus de 1300 personnes dirigées par Ōkawa lui-même.

Sōka Gakkai et ses divisions à l'international semblent, selon Anne Fisker-Nielsen, avoir abordé la pandémie selon une approche plutôt positive, puisant dans la spiritualité proactive de leurs racines dans le bouddhisme Nichiren : « The response to the pandemic could be seen as a collective sense of crisis, which spurred on a collective urgency in practice. [...] a key social dynamic in Sōka Gakkai is to try to find ways to encourage others to believe in their inherent “Buddhahood” or “dharma” nature. This is promoted as the way to not only overcome problems and suffering, but see these as opportunities, which can lead to new creativity and positive change. » (McLaughlin, 2020, p.28). À la lumière du fait que la pandémie est intrinsèquement reliée à un nombre d'enjeux environnementaux, Sōka Gakkai a, à son tour, fait le vœu de se commettre à la transition complète vers l'utilisation d'énergies renouvelables d'ici 2050, démontrant leurs préoccupations pour le développement durable.

Beaucoup ont aussi trouvé une forme de soulagement dans les actions d'altruisme envers les groupes dans le besoin, tels que les communautés de réfugiés, qui ont été le sujet d'une conférence menée le 21 avril 2020 par le United Nations High Commissioners for Refugees (UNHCR) et un nombre d'organisations de foi, incluant Sōka Gakkai (p.29). La réponse proactive de Sōka Gakkai fut aussi ressentie sur les médias sociaux qui furent occupés de façon visible par leurs membres de partout à travers le monde, partageant des informations sur le virus et des messages d'espoir et de support, donnant l'impression d'une connectivité humaine accrue malgré l'impossibilité du contact direct. Un nombre de campagnes menées par la jeunesse fut les catalyseurs pour ce phénomène. Un tel projet est le projet *Stay Home*, donné sur Twitter et lancé le 7 avril 2020 pour encourager les jeunes à rester à la maison ainsi qu'à faire des recherches actives sur la pandémie. Un autre projet est celui de *123 Be the Light*, qui aura débuté le 2 mars 2020 et dont le principe était de chanter le *Myōhōrengekyō* de Nichiren pour 1 heure, d'étudier les textes du *Soutra du Lotus* pour 20 minutes et de prendre contact avec trois personnes pour procurer du support et du contact social, à tous les jours et à travers les plateformes de médias sociaux ainsi que Zoom (Fisker-Nielsen, 2020, p.32-33). Anne Fisker-Nielsen souligne qu'au Japon, moins d'initiatives sur Internet furent observées en raison de la difficulté des membres plus âgés à se familiariser avec les nouvelles technologies.

Conclusion

Au cours de ce chapitre, nous avons soulevé comment la pandémie fut approchée par les autorités mondiales et la manière dont les organisations religieuses ont répondu au nouveau contexte en introduisant de nouvelles mesures. Les enjeux sociétaux, environnementaux et économiques mis en valeur par la crise exercèrent une grande influence sur les différentes orientations que les initiatives religieuses à travers le monde ont explorées. Certains, tels que Révérent Melva Sampson et QUNI, se sont concentrés sur les enjeux sociaux concernant la place des minorités, en procurant une place aux femmes et aux personnes présentant une invalidité pour s'exprimer et s'éduquer sur la situation mondiale. D'autres, tels que les temples sur les routes de pèlerinage de Compostelle et Kraków-Łagiewniki mirent en place des systèmes permettant de répondre aux besoins spirituels de leurs communautés tout en faisant perdurer leur stabilité économique. Plusieurs auteurs, tels que Ngozi Finette Unuigbo, Alexander Hampton et Pushkar Dubey et al. ont souligné comment les comportements en matière de conscience

environnementale se sont multipliés depuis le début de la pandémie auprès de différentes autorités et dans les médias. Finalement, nous avons vu comment les temples bouddhistes ont fait usage du potentiel des nouveaux médias pour procurer un soulagement mondial tout en faisant perdurer le *dharma*. Comme souligné par McLaughlin et Graff, les temples japonais et les Nouveaux Mouvements Religieux ont aussi joint cette tendance d'adaptation par l'utilisation des nouveaux médias, tout en accomplissant un nombre de rituels de purification ciblant la maladie. Nous verrons dans le Chapitre 4 comment les sujets de notre étude, les temples de Ryosoku-in et Tokozenji, se conforment à ce mouvement dans leurs propres séances par Internet et selon leurs propres systèmes de gestion des ressources tout en procurant un service spirituel à la hauteur des besoins provoqués par la pandémie.

Deux temples bouddhistes japonais en contexte de pandémie

Maintenant que nous avons documenté les différentes façons selon lesquelles les temples bouddhistes se sont adaptés à la pandémie en faisant évoluer leur relation avec les médias, nous pouvons finalement aborder les sujets de cette étude. Ce chapitre fait l'état de deux temples bouddhistes japonais, Ryosoku-in et Tokozenji tous deux appartenant à l'école Zen, ainsi que leurs efforts pour maintenir leurs activités tout en procurant une forme d'épanouissement spirituel à travers Internet. Comme nous l'avons déjà discuté, la crise a amené un état de détresse à un grand nombre qui ont trouvé un soulagement dans les différentes initiatives religieuses sur Zoom et d'autres plateformes et ces deux temples ont répondu à ce besoin à leurs propres façons. Nous verrons comment le temple Ryosoku-in, avec son initiative, UnXe, qui ressemble beaucoup au coaching de vie, a employé des stratégies d'entreprise pour alimenter une audience fidèle et récurrente. Nous soulèverons aussi comment cette façon de faire contraste avec celle du temple Tokozenji avec son audience large, son enseignement doctrinal et sa représentation authentique de l'environnement de méditation. Finalement, nous insérerons les deux initiatives dans le large contexte de la pandémie ainsi que leur relation avec les différents enjeux soulevés dans le chapitre précédent.

Ryosoku-in et UnXe

Le temple Ryosoku-in, ou Ryosokuin, se situe dans le quartier de Gion à Kyoto, non loin du célèbre temple Kiyomizu-dera et du temple Kennin-ji, *honji* (本寺), ou quartier général de la secte Zen Rinzai dont Ryosoku-in fait partie. Le temple présente une histoire riche sur son site internet officiel qui détaille les étapes de développement du temple de façon chronologique jusqu'à sa forme d'aujourd'hui (Site Internet de Ryosokuin, consulté en Juin 2023). À l'époque de sa fondation jusqu'à à la fin de la période Meiji, Ryosoku-in était connu sous le nom de Chisoku-in et était alors situé à l'intérieur de Gokoku-in, le *kaisando* (開山堂), ou le hall de commémoration du fondateur de Kennin-ji, Eisai. La table chronologique établit l'évènement fondateur du temple en 1358, l'année où les cendres de Tokumi Tatsuyama, maître Zen et fondateur du temple, auront été enterrées à Chisoku-in. Tokumi Tatsuyama aura contribué largement à la revitalisation de l'école Huanglong en Chine, où il aura vécu 40 ans avant de retourner au Japon sous la demande de Takauji et Tadayoshi Ashikaga, fondateurs du Shogunat

Muromachi (1336-1573), pour mener un nombre de temples à Kyoto, incluant Kennin-ji. Ryosoku-in aura aussi joué un rôle central dans le développement de la culture littéraire et artistique de Kennin-ji, y ayant contribué un nombre de textes, de calligraphies, de statues et de peintures à travers les âges. Aujourd'hui Ryosokuin se considère comme une secte Ninji de l'école Zen Rinzai.

En avril 2020, un moine du temple Ryosoku-in, Toryo Ito, lance UnXe, une initiative de méditation par Internet, en partenariat avec un entrepreneur, Joe Jun Liao. UnXe se présente comme une communauté de méditation globale accessible à tous : « Originated from Kyoto, meets on the cloud, open for the whole wide world. » (Site internet de UnXe, consulté en Juin 2023). Le site internet de UnXe est moderne et propre, succinct et visuel, très attrayant à l'œil, et il illustre de manière impeccable le processus de UnXe. Celui-ci est divisé en trois étapes distinctes, « Express, Experiment, Expand. », une démarche qui est consolidée à travers la méthode de Toryo Ito, la « EXP. Way ». Ces trois étapes sont franchies à travers un cycle de trois séances de 45 minutes où la méditation (*meisō*, 瞑想) est mêlée avec la philosophie (*tetsugaku*, 哲学) de sorte à stimuler la conscience (*kizuki*, 気づき), la découverte et la croissance. Le site met aussi l'accent sur l'importance de la communauté globale et de l'expérience culturelle et linguistique résultant du contact entre les participants : « From traditional knowledge in Zen Buddhism to modern lingo in the start-up world, from Japanese to English to Chinese, this meditation group has evolved into a linguistic journey for those who wishes to not just meditate, but to immerse oneself into this vibrant cultural interaction through the intricate translations between ideas and words, languages, as well as cultures. This may just be perfect for those who are not just interested in Zen, but also in the **intersection of languages and cultures.** » (Site internet de UnXe, consulté en Juin 2023). Chaque cycle se concentre sur l'exploration d'un thème qui sera discuté au cours de trois séances de 45 minutes, une fois par semaine, tous les samedis matin (heure du Japon), en prenant congé le dernier samedi du mois. Chaque séance correspond à l'une des étapes (Express, Experiment et Expand) qui dicte la façon dont les séances seront guidées conjointement par Toryo Ito et Joe Jun Liao. Ceux-ci sont fièrement mis en valeur avec leurs qualifications sur le site de UnXe comme pionniers de la méthode et facilitateurs.

Les séances sont dirigées sur le programme Zoom et avant d’entrer dans la salle virtuelle, des directives sont affichées à l’écran, demandant aux participants de vérifier l’heure pour éviter les retards, d’aménager l’espace de manière à être confortable au cours de la séance, ce qui entend

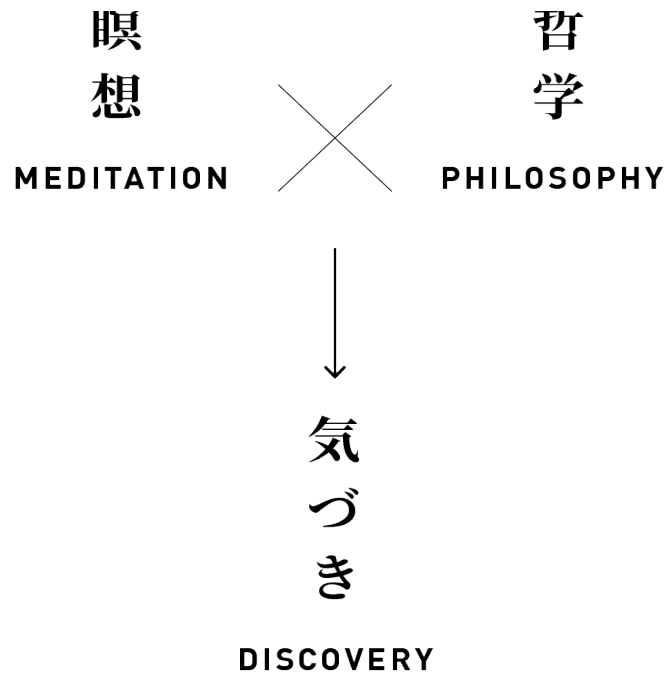
Figure 1.-Modèle de croissance spirituelle de UnXe #1.



UnXe. *Interactive Discovery*. 2020. Modèle 1. <https://exp.is/experience/unxe>

d’être en mesure de se positionner devant l’écran en posture *zazen*, et finalement, encourageant d’allumer la caméra et le son (mais de se sentir à l’aise de couper le son si les participants désirent méditer en silence). Les directives encouragent aussi les participants à contribuer en faisant des dons par transactions électroniques (avec un montant suggéré de 10\$USD par session). Des plans de financement sont offerts au bas de la page avec les options « One-Time », « Sustainable » et « Patron ». Le plan « One-Time » affiche le montant suggéré de 10\$USD alors

Figure 2.- Modèle de croissance spirituelle de UnXe #2



UnXe. *Interactive Discovery*. 2020. Modèle 2. <https://exp.is/experience/unxe>

que les plans « Sustainable » et « Patron » offrent l’option de contribuer de façon mensuelle avec des dons de 20\$USD pour le premier et 100\$USD pour le deuxième. Aucune directive ne mentionne de fermer les micros, mais toutes les séances auxquelles nous avons eu l’occasion de participer étaient en silence mis à part des animateurs. La communication entre participants se faisait exclusivement dans le « chat room » à l’écrit. De plus, la majorité des participants laissaient leurs caméras fermées, mais les animateurs n’ont jamais abordé le sujet.

Les thèmes abordés dans le passé ont inclus la dédication (Commitment), le potentiel (Potential), la souffrance (Suffering) et bien d’autres. Ils font l’objet de l’étude au cours d’un cycle mensuel complet durant lequel les participants sont menés à méditer sur le sujet et à réfléchir comment les thèmes abordés peuvent s’appliquer à leurs propres vies. La manière dont les participants réfléchissent aux thèmes sera influencée par les étapes. « Express » inclus les séances qui initient un nouveau thème, au cours desquelles les animateurs mènent les participants à se questionner sur le sens du thème et les différentes manières d’y penser, les différentes perspectives et à partager leurs points de vue dans le « chat room ». Cela est fait à l’aide de différents outils

procurés par le programme Zoom, tels que les sondages, qui servent à évaluer la direction vers laquelle les animateurs doivent lancer la discussion. Par exemple, au cours de la séance « Expand x Suffering » Jun et Ito-san nous ont questionné sur le nombre de personnes que nous pensions être capable d'aider de façon significative, de diminuer leurs souffrances. Ils ont suivi avec un sondage présentant les options suivantes : 1 personne, 2 personnes, 3 à 5 personnes, 5 à 10 personnes et plus de 10 personnes. Le sondage fut distribué de façon plutôt uniforme (27%, 9%, 18%, 18%, 27%), démontrant qu'autant de monde étaient optimistes à être en mesure d'aider les gens que d'autres ne l'étaient pas. Cela a mené les animateurs à diriger la conversation vers la façon dont nous pouvions le faire, engageant les participants qui étaient optimistes à partager comment il était possible de le faire à ceux qui ne l'étaient pas. L'objectif de l'étape « Express » est de formuler ce que signifie le thème au cours de la séance et de poursuivre avec des activités d'enrichissement en dehors des séances, à l'aide de communications par courriel. Par exemple, à la suite de la séance « Express x Suffering », UnXe ont envoyé un courriel aux participants avec le contenu suivant :

« **Recap** : We had a good discussion on the importance of both giving-up and not giving-up in our life.

Practice : Be mindful of giving-up and not giving-up in our human relationship! »

Le courriel redirige alors les participants vers une page supplémentaire à l'aide d'une option lisant « Go Deeper with the Practice ». Cette activité supplémentaire prend environ cinq minutes à compléter et commence avec le message : « This survey is part meditation, part research, and part contribution. Please take these few minutes to think, feel and choose. » Les participants sont alors confrontés avec une question hebdomadaire qui les mène à entrer en réflexion sur leur propre situation. La question de la semaine suivant la séance « Express x Suffering » lisait : « What do you see beyond the suffering you currently have? » Les participants sont encouragés à écrire autant qu'ils le veulent et à soumettre leurs réponses aux organisateurs d'UnXe, ce qui les aide sans doute à planifier la séance suivante. La page suivante demande alors aux participants d'évaluer leur état sur une échelle de 1 (poorly) à 10 (perfect), ce cas-ci demandant aux participants s'ils avaient bien dormi la nuit dernière. La dernière page encourage finalement les participants à faire un don. Ces activités supplémentaires et hebdomadaires servent à offrir un contenu additionnel aux participants tout en procurant aux organisateurs des données

psychométriques essentielles qui peuvent leur servir à planifier au goût du jour, et cela en mettant en place une avenue de financement complémentaire aux séances principales.

L'étape « Experiment » se concentre sur la façon dont les participants peuvent appliquer les conclusions soulevées à la session précédente dans la vie de tous les jours. Au cours de la séance « Experiment x Stamina », la persévérance avait été le sujet principal des discussions et les conclusions soulevées entouraient les façons mises à notre disposition pour encourager notre persévérance. Ainsi, des exemples tels que « manger des choses que nous aimons » ou « porter des vêtements qui soulèvent notre confiance en soi » furent exprimés. Les séances se déroulent toutes similairement, celles-ci ouvrant avec des messages généraux de gratitude et se poursuivant avec une période de méditation de dix minutes, dix à quinze minutes de conversation dirigée par Jun et Ito-san, dix minutes supplémentaires de zazen, puis une autre période de discussion précédant la fermeture de la séance. Au cours des deux périodes de zazen, les organisateurs posent des questions sur lesquelles ils souhaitent que nous réfléchissions de façon calme et de sorte à ne pas briser l'atmosphère de méditation. Ainsi, durant la première période de zazen de la séance « Experiment x Stamina », Jun et Ito-san ont posés des questions telles que : « From the belly button to your head or toes, which part feels the most powerful? » ou « If one part of your body was to fail, which one would make your whole body to crumble? » en terminant par « When you loose perseverance, which part of your body feels the most strain? » Ces questions ont mené le groupe à se questionner sur l'origine de notre persévérance, ce que nous avons identifié être notre « core » ou *kokoro* (心), notre cœur. Cette discussion a naturellement mené à nous questionner sur la façon de fortifier notre cœur, faire l'expérience de ce que nous aimons.

Finalement, l'étape « Expand » aborde le sujet en l'insérant dans une perspective extérieure à nous-mêmes. Elle tente d'étendre la conversation aux autres et à la manière dont notre vie peut influencer la leur. Nous pouvons observer cette orientation dans la méthode à travers l'exemple de la discussion abordée au cours de la séance « Expand x Suffering », que nous avons souligné un peu plus tôt. Nous pouvons aussi soulever, la conversation de la séance « Expand x Commitment », durant laquelle nous avons discuté de l'impact que notre propre comportement peut avoir sur les autres. Nous avons soulevé que lorsque nous exprimons un manque de motivation, nous affectons involontairement les autres autour de nous, ce qui pourrait les mener

à perdre cœur. À l'inverse, lorsque nous démontrons un grand niveau d'énergie et que nous la communiquons, les autres ont plus tendance à suivre notre rythme.

La dernière séance de UnXe a eu lieu le 17 décembre 2022 avec le thème « Expand x Love », au cours de laquelle rien ne laissait présager à la fin de l'expérience. En février 2023, Joe Jun Liao transmet un message à tous les participants exprimant sa gratitude et son ébahissement devant le succès de UnXe à travers les années : « What was meant to be 8 sessions of commitment extended to almost 3 years, over a hundred sessions, covering topics from leadership to fear, motivation to love. For most parts of the world, we are now free to travel again, but this does not mean we have returned to pre-covid states: the many things lost and the many things gained throughout this period have made changes that will stick with us for years to come. » Cette communication laisse entrevoir les principes fondamentaux qui ont guidé l'exécution de la « EXP. Way », des principes orientés vers le maintien de la santé mentale des participants durant la période de la pandémie. Ce qui était supposé être une mesure temporaire à fini par devenir une preuve de développement sur une longue durée, voire, de développement durable. Les organisateurs terminent le message en annonçant le lancement de deux nouveaux projets, « EXP. Learning » et « EXP. Journeys », censés être lancés au cours de 2023.

Nous sommes en mesure de trouver énormément de similarités dans les pratiques et les stratégies employées par UnXe, Joe Jun Liao et Toryo Ito avec les méthodes mise en œuvre par les « life coach ». Le « life coaching » ou le « coaching psychology » est une discipline ayant émergé au cours des années 1980 aux États-Unis qui se concentre sur l'amélioration de la vie personnelle des personnes qui le recherchent et il cible plus particulièrement les gens travaillant en entreprise (Nelson-Jones, 2007, p.10). La profession tire en fait ses origines dans l'entraînement des travailleurs en industrie du début du 20e siècle, où la situation des travailleurs fut examinée pour améliorer la production (Passmore et Lai, 2021, p.4). Les méthodes sont extrêmement disparates et présentent une variété de définitions possibles, mais les spécialistes s'entendent pour dire que la discipline a pour objectif le renforcement du bien-être et de la performance des patients dans leurs vies personnelles et au travail chez une population normale et non clinique. Jonathan Passmore et Yi-Ling Lai suggèrent que le coaching est un procédé réflexif effectué entre l'entraîneur et l'entraîné qui aide et facilite les entraînés à faire l'expérience de changements comportementaux positifs, incités par le dialogue continu avec l'entraîneur, menant à la

réalisation d'objectifs personnels ou de travail (Passmore et Lai, 2021, p. 6). Des concepts tels que la maximisation de l'enrichissement personnel ou la facilitation des performances dans la vie de tous les jours sont des principes clés dans l'exécution du « life coaching », mais le concept qui se démarque à travers ces définitions mis-à-part l'idée de développement est l'intersection des objectifs de vie personnelle et de travail. Les méthodes de UnXe et les objectifs visés par les organisateurs semblent s'accorder avec ceux que l'on observe avec le « life coaching ». Certains thèmes abordés par UnXe, des thèmes tels que l'engagement (Commitment), le potentiel (Potential) ou l'unité (Unity), peuvent sans aucun doute s'insérer dans cette intersection entre la vie personnelle et le travail tandis que d'autres, tels que l'amour (Love), l'art (Art) ou le voyage (Journey), semblent pencher davantage vers le développement de la vie personnelle. Quoi qu'il en soit, le maintien de la santé mentale semble être primordial autant dans le « life coaching » que pour UnXe.

Une autre caractéristique du « life coaching » est son modèle éminemment entrepreneurial. L'une des facettes de la discipline, manifestée à travers le World Association of Business Coaches, se concentre spécifiquement sur le potentiel des professionnels en environnements de travail. Comme Nelson-Jones le rend bien, la raison pour laquelle les entrepreneurs font affaire avec le « life coaching » est pour apprendre les aptitudes qui vont leur permettre de bien prendre leur position dans une entreprise (Nelson-Jones, 2007, p.12). Il va donc de soi que les « life coach » doivent être en mesure de les enseigner, et vraisemblablement, de les posséder. Des centaines de manuels existent sur le marché pour aider les aspirants « life coach » à formuler leur propre pratique en un modèle d'entreprise soutenable. Des manuels tels que celui de Nelson-Jones, *Life Coaching Skills : How to Develop Skilled Clients*, attirent l'attention vers les aptitudes du « life coach », qui se transmettent et s'apposent sur leurs clients dans une relation d'enrichissement. Le livre de Stephen Palmer et Alison Whybrow, *Handbook of Coaching Psychology: a guide for practitioners*, soulève les différentes approches théoriques au « life coaching » et la façon dont celles-ci peuvent être intégrées à la pratique de manière efficace et éthique. Ils couvrent des sujets divers et variés tels que la relation entre le coach et le client, l'utilisation de la technologie, la supervision des coachs, l'utilisation des données psychométriques, etc. Des outils qui servent ultimement à construire un modèle rentable et performant pour les coachs. UnXe emploie aussi un nombre de stratégies d'entreprise pour soutenir la pratique dont nous avons déjà parlé. Joe Jun

Liao, dont les qualifications incluent la supervision d'un nombre d'entreprises en Chine, en Asie du Sud et au Japon, a certainement eu un rôle à jouer dans la conception du modèle. Comme mentionné, l'envoi de courriels continus avant et après les séances, au cours de la semaine, et incluant des activités supplémentaires, peut servir à stimuler l'engagement des participants tout en accumulant des données psychométriques qui peuvent servir à diriger les séances futures. Le positionnement stratégique des avenues de financement, sur le site internet, au cours des séances, à la suite des activités supplémentaires et dans les courriels, assure le support financier requis pour le maintien de l'entreprise. De plus, la division de ces avenues en différents plans de financements rappelle fortement le modèle d'autres entreprises telles que Patreon, une plateforme de financement pour les créateurs de tout genre qui offre des plans personnalisés selon les goûts et les besoins de chacun.

Bien que UnXe semble s'inspirer du « life coaching » de manière importante, il est aussi possible d'observer comment certains concepts bouddhistes ou certaines idées prépondérantes dans la culture spirituelle du Japon transpirent à travers la méthode « EXP. Way » et la façon dont les discussions ont été dirigées. Le modèle est divisé en trois étapes, « Express, Experiment, Expand », qui mènent le participant à faire l'expérience d'un développement personnel intérieur, à le concevoir de façon concrète et à transmettre les bénéfices à autrui. Ce parcours est typiquement japonais dans la perspective culturelle du concept de *kokoro* (心), du cœur. *Kokoro*, n'est pas simplement notre organe vital, mais aussi le soi, la manifestation de notre personne en un concept englobant, notre esprit ou notre force intérieure. *Kokoro* englobe aussi les facultés émotionnelles et la volonté, l'ego, ce qui diffère d'une personne à l'autre. Un proverbe répandu et partagé par un nombre d'organisations religieuses et spirituelles au Japon dit : « *kurushimu mo tanoshimu mo kokoro no mochiyō* » (苦しむも楽しむも心を持ちよう), ce qui se traduit en français par « la douleur et la joie dépendent de la façon dont nous portons notre cœur. » (Hardacre, 1986, p.18-19). Ce proverbe donne une grande part de responsabilité des expériences que nous vivons à la personne, encourageant l'idée que la façon dont nous vivons nos expériences, qu'elles soient positives ou négatives, dépend de nous. Ainsi, notre attitude envers les circonstances affecte grandement les événements de notre vie, et garder une attitude positive peut largement améliorer nos expériences. Bref, le concept est extrêmement positif et l'idée que la croissance du *kokoro* est corrélative avec la croissance de ceux autour est répandue au Japon,

cette idée tenant une place importante au sein des doctrines religieuses traditionnelles et plus récentes telles que celles du bouddhisme japonais et des Nouveaux Mouvements Religieux (Hardacre, 1986, p.20).

Un autre aspect de la pratique de UnXe qui rappelle les pratiques religieuses est la façon dont les questions sont énoncées au cours de séances de méditation. Alors que les questions sont relativement simples à saisir, la manière dont elles sont posées et le contexte dans lequel elles sont émises à l'audience rappellent grandement la pratique associée aux *kōan*. Comme mentionné dans le Chapitre 1, les *kōan* sont fondamentalement des questions, des énigmes ou des mises en situation paradoxales et difficiles à répondre qui sont posées aux moines en état de méditation et auxquelles la réflexion, avec les directions d'un maître Zen, peuvent susciter l'Illumination (Mitchell et Jacoby, 2014, p.346). Si l'on considère le type de réalisation visé par UnXe comme une forme d'Éveil, nous pouvons voir comment les *kōan*, semblent avoir inspiré les organisateurs dans l'élaboration des séances. Des questions telles que « What colour is affected by perseverance? » (Experiment x Stamina) ou « Are the plants around you comfortable or suffering? » (Expand x Suffering) semblent définitivement inspirées de la « mécanique » des *kōan* traditionnels. Employant la dissonance cognitive, les *kōan* sont conçu de sorte à briser le paradigme de la pensée habituelle, à défier les paramètres selon lesquels nous formons nos pensées en temps normal et à réconcilier la nature paradoxale des *kōan* en une réalité envisageable (Didriksen, 2018). De manière concrète, le *kōan* « Quel est le son qu'émet une main qui applaudit? » mène l'élève à repenser la définition du concept « applaudir », la réponse étant « le son de *ne pas* applaudir ». La nature du concept « applaudir » est forcée dans un paradoxe et l'élève est encouragé à sortir des notions dualistiques de « faire ou ne pas faire » ou « d'être ou ne pas être » et à recourir à un paradigme de pensée fondé sur le « both/and ». C'est ce qu'on entend par faire réconcilier le paradoxe en une réalité envisageable.

Certaines questions posées au cours de UnXe semblent définitivement défier les notions que nous avons des concepts concernés. Comment, par exemple, une couleur peut-elle être affectée par la persévérance ou comment une plante peut-elle paraître confortable? Cependant, ces questions mènent aussi les participants à repenser les concepts de « couleur » et de ce qui est « confortable ». Une couleur peut référer à une émotion de la même façon que la colère est associée au rouge ou la tristesse est associée au bleu. Ainsi, quelle couleur peut-on associer à la

persévérance? La réponse dépend évidemment de chaque personne. Qu'en est-il donc de l'état d'être « confortable »? Le confort est généralement exprimé par la gestuelle d'une personne ou par un échange vocal, cependant, peut-on appliquer une gestuelle à une plante? Celle-ci ne peut définitivement pas parler et il est difficile d'analyser la gestuelle d'une *plante*. Cependant, une plante peut émettre son état, de façon naturelle, par son allure. Une plante avec des feuilles vives et fermes est en santé, mais une plante avec des feuilles fanées est en manque d'eau et/ou de nutriments. Nous pouvons voir comment il est possible de résoudre le paradoxe en employant une méthode de pensée « both/and », en sortant du paradigme de la pensée habituelle, de la même façon qu'il est possible de répondre à un *kōan*. Toutes les questions posées par UnXe ne sont pas aussi paradoxales et la plupart vont définitivement plus droit au but, mais nous pouvons voir comment la « mécanique » des *kōan* est utilisée pour enrichir l'expérience.

UnXe a réuni un ensemble de stratégies que l'on associe traditionnellement à l'entrepreneuriat et au « life coaching » de sorte à offrir un service stimulant l'engagement d'une clientèle fidèle et récurrente. Les participants hebdomadaires, généralement 15 à 20 personnes, étaient la plupart du temps les mêmes de semaine en semaine, ce qui laisse entrevoir l'impact positif qu'UnXe a eu sur leur vie au cours de la pandémie. Les aspects empruntés au bouddhisme Zen et à la culture spirituelle du Japon y sont sans doute pour beaucoup. Le fait que le projet ait été prolongé de presque trois ans en raison de son succès est indicateur de l'impact qu'il a eu sur les participants et les organisateurs, qui, eux-mêmes, ont pu prendre l'occasion de s'adonner à un enseignement très peu accessible à l'époque, particulièrement en temps de pandémie. Tel que Marc Rowe l'a soulevé, la doctrine et l'enseignement pour les prêtres bouddhistes ont, au cours de l'ère moderne, été remplacés par les préoccupations liées aux funérailles, ce qui fut d'autant plus exacerbé par la distanciation requise entre les années 2020 et 2022 (Rowe, 2008, p.6). La plateforme UnXe, et toutes plateformes similaires ayant été engendrées par la pandémie, ont offert un espace pour l'enseignement et l'enrichissement spirituel auquel le contexte du bouddhisme funéraire laissait très peu de place.

Tokozenji

Tokozenji est situé à Kamariya, dans la ville de Yokohama, ce qui en termes d'emplacement est sans doute un peu isolé du rythme frénétique de Tokyo ou de la notoriété spirituelle de Kyoto qui attire les touristes. Cela signifie que les visiteurs du temple sont

beaucoup plus à même de chercher à s'y rendre délibérément plutôt que d'y tomber par hasard. Yokohama n'est pas entièrement hors du chemin. Un nombre significatif de touristes s'y rendent pour faire l'expérience de cette ville, qui n'est qu'à 45 minutes de la station de Shinjuku, certainement l'une des stations la plus occupées du Japon, en utilisant les trains locaux. Le site internet du temple est conçu de sorte à diriger les visiteurs potentiels en leur indiquant quels trains prendre ainsi que les tarifs qui y sont associés. Le site internet de Tokozenji présente aussi son histoire, sa construction au cours du 13e siècle à Kamakura par Shigetada Hatakeyama, seigneur de guerre de la période Kamakura ayant combattu au cours de la Guerre de Genpei, sa fondation en tant que temple Zen Rinzai par Iko Donen, ou Daiko-Zenshi par son nom posthume, en 1282, et sa relocalisation à Kamariya au cours de la période Onin entre 1467 et 1469 (Site

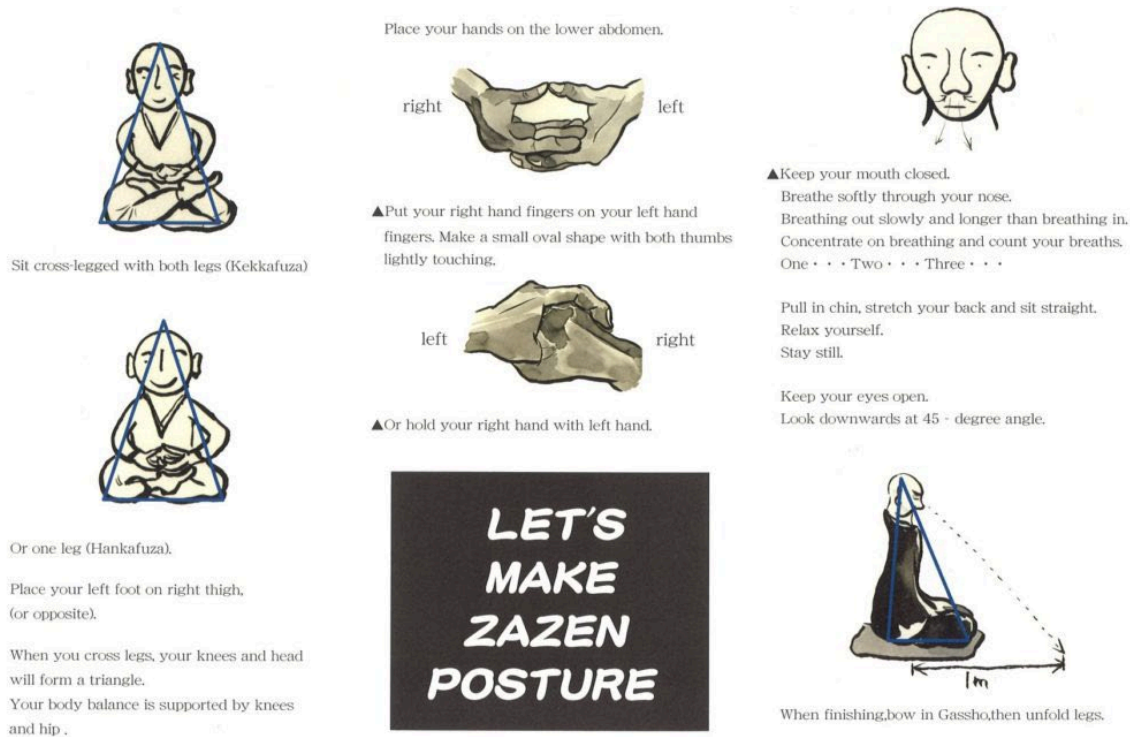
Figure 3.- Peinture de dragon au plafond du temple Tokozenji.



Gekkai Gocho. Dragon Painting. 1979. Peinture. Tokozenji. <https://www.tokozenji.or.jp/gallery-en>

internet de Tokozenji, consulté en juillet 2023). L'orientation spirituelle du temple est aussi exposée, Tokozenji étant dédié à Yakushi-Nyorai (Skt : Bhaisajyaguru), Bouddha de la médecine et de la guérison. Pour témoigner du caractère sacré de la tradition, le site présente aussi un catalogue de reliques présentes au temple dont les visiteurs peuvent faire l'expérience en se rendant. Parmi ces reliques se trouvent une statuette de Yakushi-Nyorai ainsi que deux statuettes de bodhisattvas, Nikko et Gakko, qui servent de *wakiji* (脇侍), ou de gardiens sur les côtés du Bouddha. Parmi les reliques est mise en valeur une peinture de plafond, peinte dans le hall de méditation central par Gekkai Gocho en 1979 et qui servit à plusieurs reprises de support visuel pour représenter le temple au cours des séances Zoom. Le site présente finalement les nombreux programmes de méditation qu'ils organisent de façon hebdomadaire ou mensuelle. Il y a un programme de méditation *zazen* tenu tous les deuxièmes ou troisièmes dimanches du mois au

Figure 4.- Modèle de posture *zazen* de Tokozenji.



Tokozenji. *Let's make zazen posture. Modèle. 2020.* <https://www.tokozenji.or.jp/4816>

temple, ouvert à tous et adapté pour les visiteurs internationaux désirant une description anglaise. Il y a aussi un programme exécuté en collaboration avec le temple Kenchoji à Kamakura, qui est le plus important de la région, donné en anglais tous les deux ou trois mois. Enfin, il y a la session de méditation *zazen* donnée sur Zoom, une à deux fois par mois, accessible à tous sous

inscription sur le site de Tokozenji. Un vidéo d'introduction de deux minutes donne un aperçu de la pratique en montrant Ozawa Daigo, abbé du temple, en train de mener une séance. En s'inscrivant, les participants sont encouragés à visionner une vidéo donnant des explications sur la méditation *zazen* ainsi qu'à lire les instructions sur le déroulement de la séance. Les participants sont encouragés à allumer leurs caméras et peuvent joindre et partir librement au cours de la séance. À la fin de celle-ci, il est indiqué que le Soutra des Quatre grands vœux du bodhisattva sera récité et les paroles sont affichées pour consultation. Les dates sont mises à jour régulièrement pour indiquer quels jours les sessions de méditation se tiennent pour tous les programmes.

Sur le site internet, nous pouvons aussi voir les organisateurs des programmes, Ozawa Tetsugen et Ozawa Daigo, père et fils, le premier ayant légué le titre d'abbé à son fils, Daigo, en 2019 suite à son retour des Pays-Bas où il aura travaillé et fait des recherches pour le Ministère des Affaires étrangères et l'Agence de coopération avec le Japon. Daigo Ozawa aura aussi étudié à Kennin-ji (dont Ryosoku-in est le *kaisando*) et Kencho-ji pendant quatre ans et demi. En général, le site internet est bien conçu et sert à introduire les visiteurs de façon adéquate et immersive à la pratique tout en établissant les acteurs immédiats, Ozawa Tetsugen et Ozawa Daigo, ainsi que les acteurs spirituels, Yakushi-Nyorai, Nikko et Gakko, Hatakeyama Shigetada, et finalement, Daiko-Zenshi.

Les séances par Zoom se passent comme suit : Ozawa Daigo ouvre la séance avec des informations ou des conseils généraux pour nous situer dans la pratique puis il nous invite à faire des étirements qu'il accomplit devant la caméra pour nous diriger. Le tout est expliqué en japonais d'abord, puis il répète en anglais. Il lance alors la première période de *zazen* qui dure dix minutes en donnant des instructions sur notre posture. Il se lève et va frapper un bloc de bois avec un maillet du même matériel dans une autre pièce (dans laquelle une caméra est installée, nous permettant de voir l'abbé s'exécuter) pour indiquer le début de la méditation. Il retourne s'asseoir, frappe deux blocs de bois ensemble trois fois, puis il sonne une cloche quatre fois, allume un bâtonnet d'encens et se place en posture *zazen*. Au cours de la période de méditation, la scène change d'une caméra à l'autre à intervalles de trois à quatre minutes, montrant aux spectateurs des angles différents du temple : la pièce où le bloc de bois fut frappé par Ozawa, une chandelle fondant lentement avec l'abbé en position assise en arrière-plan, une vue d'ensemble du reste du

temple avec les reliques et la peinture de dragon au plafond que l'on peut apercevoir. Il est difficile de savoir ce qui fait changer la scène, car l'abbé lui-même reste en posture *zazen* tout le long de la période de méditation. Il est donc possible que les changements de scène soient contrôlés à distance par quelqu'un d'autre où qu'il soit programmé à l'avance. Quoi qu'il en soit, il est certain que le déroulement de la période *zazen* fut considérée sérieusement de sorte à réaliser une l'expérience la plus complète sur Zoom tout en étant la plus harmonieuse possible. Pour signaler la fin de la période de méditation, Ozawa sonne la cloche puis frappe les deux blocs de bois ensemble une seule fois.

Depuis le début de la séance, le nombre de participants jusqu'à maintenant avait varié entre 95 et 105, dont un grand nombre gardaient leurs caméras allumées. Ce nombre resterait stable tout le long de mon étude, ce qui est indicateur de la stabilité de la formule que Tokozenji a réussi à établir. Suite à la méditation, Daigo Ozawa lance un diaporama qu'il partage avec les participants. Au cours de l'une des séances, il procède à enseigner la signification du Jizō (地藏), un type de statue du bodhisattva Kṣitigarbha que l'on retrouve couramment au Japon représentée en tant que jeune moine tenant de sa main droite un *shakujō* (錫杖), ou un bâton à six anneaux, et de sa main gauche un *mani* (摩尼), un joyau capable de réaliser les vœux. Les statues de Jizō sont usuellement accoutrées de bavettes rouges ou de capuchons de bébés en raison de son rôle comme protecteur des enfants (Donnere, 2019, p.154). Ozawa exprime sa gratitude pour Jizō et se rattache à la doctrine en partageant une part de sa vie personnelle, ce qui donne à la pratique une façade intime, autant pour l'abbé que pour les participants.

Par la suite, Ozawa signale le début de la deuxième période de *zazen* avec le son des blocs de bois et de la cloche, qui est en tout point pareille à la première période de méditation. Elle se termine dix minutes plus tard et l'abbé encourage les participants à le joindre dans la répétition du chant du Soutra des Quatre grands vœux du bodhisattva (*shigu seigan mon*, 四弘誓願文). Le chant est répété trois fois et rythmé à l'aide de la cloche dans une pratique traditionnellement Zen. Ozawa s'incline et annonce la fin de la séance en remerciant tous les participants et en soulignant leur origine, d'où ils viennent et d'où ils se connectent dans un acte d'union internationale. Tout le monde désactive la sourdine et remercie l'abbé avant de quitter la réunion.

En examinant l'exemple précédent, nous pouvons constater immédiatement que la doctrine bouddhiste est beaucoup plus explicite auprès des séances internet de Tokozenji que de celles d'UnXe. Jizō ne constitue qu'un seul des thèmes abordés dont la doctrine bouddhiste est l'élément central. Une séance future concernait le sens de la mort dans une perspective où nous ne représentons que la continuation des événements passés. Cette séance servit de leçon sur la place de la mort dans un monde où la co-dépendance des choses et la vacuité de nos vies dominant le paradigme d'existence. Cette façon de voir les choses pourrait paraître difficile à comprendre pour un non-initié, ce que le format de la séance est prompt à attirer, cependant, Ozawa réussit aussi à élaborer la doctrine de sorte à instiller de l'espoir. La co-dépendance des choses implique que toutes choses dépendent de l'existence et des activités d'autres éléments d'existence. Cependant, elle implique aussi que notre propre existence est nécessaire pour instiller la création d'autres choses, et qu'ainsi, notre existence laisse une trace, un legs pour le futur: « Pay attention to the world around you, to the leaves and the flowers, to the birds and the rain. If you can stop and look deeply, you will recognize your beloved manifesting again and again in many forms. You will release your fear and pain, and again embrace the joy of life. » (Thich Nhat Hanh, 2012). Nous ne mourons donc jamais entièrement, notre nature pouvant être distinguée dans notre héritage et le monde environnant, quel qu'il soit. Cette leçon fut conçue de sorte à commémorer l'avènement de la mort du maître Zen Thich Nhat Hanh (1926-2022) l'année précédente, ce qui fut une touche élégante, la plupart des leçons ayant été reprises du maître lui-même.

Une autre caractéristique qui semble surprenante est le nombre de participants qui se connectent encore aujourd'hui aux séances Zoom. Au cours de toutes les séances qui ont servi à la présente recherche, l'auditoire a varié entre 85 participants (1er janvier 2023), à son trafic le plus bas, à 117 participants (28 février 2023), à son trafic le plus haut. Le fait que Tokozenji ait maintenu une audience si importante pourrait indiquer une tendance vers le spirituel, résultant de la popularisation de l'occulte au Japon au cours des années 2010, comme signalé par Tim Graf (2021, p.33). Cependant, plusieurs facteurs extérieurs pourraient aussi servir d'éléments explicatifs, tels que la façon dont la pratique a été médiatisée ailleurs et au Japon ou le besoin spécifique d'épanouissement spirituel qui a émergé au cours de la pandémie. Tokozenji figure auprès d'une dizaine de sites touristiques ou de blogues sur le Japon et l'une des caractéristiques

les plus récurrentes soulignées sur ces sites internet est l'accessibilité du temple pour les pratiquants étrangers, qui peuvent suivre les séances en anglais. Un nombre d'articles, notamment par le Japan Times (Bailey, 2020), a aussi été écrit au début de la pandémie mettant en valeur la communauté de méditation. L'effet communautaire est, comme souligné au début du Chapitre 2, un élément important pour susciter chez les participants des conséquences bénéfiques au cours de la pratique tels qu'un épanouissement spirituel, un soulagement quelconque ou un sentiment d'espoir, des choses dont, au cours de la pandémie, le monde avait cruellement besoin. Le phénomène communautaire pourrait être classifié comme *communitas* virtuel. Nous pouvons l'observer particulièrement à la fin des séances, lorsque Ozawa souligne l'origine des participants, ce qui suscite une forme de liaison, de camaraderie transcendant les idées de race, de genre ou de statut social que Turner considère nécessaire pour la formation d'un *communitas*. Ce geste est aussi indicateur d'ouverture sociale, ce qui a été observé chez les organisations religieuses qui ont employé de l'initiative pour s'adapter à la pandémie.

De sorte à susciter un effet d'authenticité, Tokozenji emploie aussi un nombre de stratégies pour représenter le temple et ses reliques le plus fidèlement possible. Les reliques sont présentées en détail sur le site de Tokozenji et les plans de caméra au cours de la séance permettent de les voir et de les insérer dans un contexte imaginaire. Tel que Glenn Bowman l'avait proposé (1992), le paysage mystique est construit à l'aide de représentations, de symboles, de structures narratives et d'idéaux dans l'imaginaire des sujets. Dans le cas des participants de Tokozenji, ils ont accès à tout cela à travers le site internet, la séance Zoom, et même, les enseignements impartis par Ozawa au cours des réunions. Et tel que David Freedberg l'avait soulevé (1989), l'expérience numineuse peut vraisemblablement être provoquée par les stimulus audiovisuels possibles sur Zoom. Celle-ci est d'autant plus palpable durant les périodes de *zazen*, durant lesquelles l'abbé frappe le bloc de bois à l'aide du maillet, sonne la cloche, frappe les deux blocs de bois ensemble, allume l'encens, tous des stimulus dont nous pouvons être témoins grâce aux changements de scènes qui nous permettent de voir Ozawa en action. Même le silence qui suit peut être chargé d'une symbolique évocatrice pour les pratiquants. Tokozenji a donc réussi à réaliser une expérience spirituelle puissante grâce à l'authenticité du temple et à une présentation adéquate mettant en oeuvre un nombre de techniques et d'outils servant à transmettre cette authenticité aux participants.

Tokozenji avec son expérience authentique et immersive propose un nouveau cadre de transmission de la pratique et du savoir spirituel au Japon. Cependant, l'expérience elle-même est-elle de taille face à l'expérience en personne? La culture matérielle Zen est l'une des plus riches au monde et le format virtuel n'offre qu'un substitut visuel à celle-ci. Il va donc de soi que certains aspects sont sacrifiés pour permettre la commodité que Zoom offre. Le temple Zen présente des qualités uniques qui ne sont pas accessibles par Internet. Pamela D. Winfield exprime parfaitement ces qualités dans son chapitre sur la matérialisation du monastère: « the fixed structures and built environments of Zen temples themselves have played a powerful role as catalysts to the realization of *satori*. The Zen canon abounds with stories of material, architectural, and even botanical objects eliciting awakening in the monastic context. For example, Ānanda realized emptiness when a temple flagpole fell to the ground, and Bodhidharma achieved enlightenment after nine years of wall gazing, a cognomen for meditation itself. » (Winfield, 2017, p.37). Le principe fondamental ici est que le monastère lui-même est susceptible de provoquer l'Illumination, *satori* (悟り), ce que la doctrine, les contes et les mythes semblent aussi appuyer. Ce principe constitue aussi le cœur de la doctrine de *mujō seppō*, la transmission du *dharma* par les objets inertes prônée par Dōgen, fondateur de l'école Zen Sōtō.

Kūkai apporte des concepts similaires avec *shōgon* (莊嚴) et *sokushinjobutsu* (即身成仏義). *Shōgon* est l'ornementation de l'espace dans une disposition optimale à susciter l'Illumination. Robert Sharf (2002) avance que l'ornementation de l'espace sanctuaire est une procédure formelle qui le transforme en monde de l'Illumination. Ainsi, l'objectif de *shōgon* est l'établissement d'une «Terre Pure» (Gardiner, 2008, p.46). Sharf souligne aussi que cette pratique est l'instance matérielle de la notion Mahāyāna que le monde du nirvana, de la libération spirituelle, et le monde du *samsāra*, du cycle des souffrances, ne sont qu'un. Tout cela est possible en raison de l'essence divine, dharmique des objets nécessaires à *shōgon*. Cette essence divine est possible grâce à *sokushinjobutsu*, qui peut être déconstruite et élargie selon la formule *sōmoku hijō hosshin shugyō jōbutsu* (草木非情発心修行成仏) signifiant «les plantes et les êtres non-sentients deviennent Bouddha en inspirant le désir de l'Éveil et en performant des pratiques ascétiques et religieuses» (Noriko, 2009, p.241). Les objets inspirent le désir de l'Éveil chez les êtres dotés de sens, participant *activement* à la libération, tout cela au sein du corps immédiat. Le corps réfère selon Kūkai à son propre corps, au corps des autres, des démons, des dieux, mais

aussi au cosmos, la manifestation du dharma, le corps cosmique du Bouddha (Krummel, 2015, 787-788). Ainsi, les corps ne sont qu'un, possédant la nature irréalisée du Bouddha et donc, le potentiel de l'Éveil.

Tout cela est selon une perspective doctrinale, mais il y a aussi une dimension d'autant plus pertinente en raison de la pandémie : une dimension sensorielle. Henriette Steiner et Kristin Veel soulèvent que la pandémie a reconfiguré les modalités selon lesquelles nous avons été amenées à ressentir les choses, à sentir à travers un masque, à toucher, non sans une couche de désinfectant pour les mains, à entendre la voix de nos proches et de nos collègues à travers des écouteurs ou des haut-parleurs. (2021) Le sens du toucher (haptique) diffère de la vue ou de l'audition du fait qu'il est bidirectionnel, ce qui signifie qu'il dépend du mouvement : « Haptic sensing involves not only tactile cues from the stimulation of sensors in the skin that signal contact with an object (pen on palm), but also kinesthetic information from sensors in muscles, tendons, and joints that send signals about the movement of our limbs and the force used (grasping, weighing the pen). » (Steiner et Veel, 2021, p.15). Le toucher implique donc qu'un objet laisse une trace sur un autre, potentiellement avec des propriétés transformatrices. Alors que la pandémie provoquait un confinement mondial, les gens se sont rétractés dans le virtuel et alors que l'on s'est aperçu que bien des choses pouvaient être accomplies à distance, nous avons aussi réalisé les limites que ce contexte imposait, le tactile étant l'une des plus décisives. Steiner et Veel identifient les moments de vulnérabilité et d'émotion comme étant des moments clés où le tactile devient d'une importance capitale, que ce soit pour échanger une poignée de mains ou serrer un proche. (p.19) Le virtuel offre des options visuelles pour exprimer une intention telles que les emojis, qui peuvent être utilisés sur Zoom pour lever la main dans les airs, où sur Facebook pour envoyer un câlin virtuel, mais ils sont dénués de cette propriété haptique transformatrice, réconfortante.

Il va de soi, que l'expérience spirituelle soit une expérience très émotionnelle, individuelle ou communautaire, où les participants sont très susceptibles d'être en situation de vulnérabilité. Le sens du toucher ancre les sujets dans l'immédiat et le temple contribue à l'expérience d'une façon que le virtuel ne serait jamais en mesure d'accomplir. La sensation du *tatami* sous les pieds, le contraste de température entre l'extérieur et l'intérieur du temple en journée d'été accablante, la texture des objets alentour, tout cela représente l'expérience Zen dans sa totalité. Bien que Ozawa

et Tokozenji accomplissent un travail exceptionnel pour simuler cette expérience, il y a certaines choses qui sont uniques dans l'immédiat.

UnXe, Tokozenji et les enjeux de la pandémie

Ryosoku-in et Tokozenji ont élaboré de nouvelles façons de transmettre leurs pratiques par l'utilisation de méthodes de communication virtuelles et des nouveaux médias. Bien que ces méthodes aient été mises en place de sorte à contrer les effets néfastes de la pandémie sur les temples et en vue d'aider les gens en manque d'épanouissement spirituel, elles démontrent que les institutions religieuses sont en mesure de s'adapter à des situations de crise tout en offrant un service adéquat. Durant une période où nous avons vu une résurgence des stigmas, alimentés par la pandémie, causant des siennes auprès d'un nombre de groupes victimes de discrimination, certaines organisations religieuses étaient là pour procurer un soulagement et un espace, et les deux temples japonais ont participé à un tel mouvement avec leurs initiatives et leurs pratiques bénéfiques à la santé mentale.

Nous avons aussi pu constater auprès de Ryosoku-in, et dans une certaine mesure, Tokozenji, cette articulation proposée par Neal DeRoo s'éloignant du divin pour entourer la société et l'individu (2022, p.94). Au cours des séances de UnXe en particulier, le divin n'était pas le point central et n'avait pas de part à jouer dans la pratique proposée par Joe Jun Liao et Toryo Ito, mais plutôt, celles-ci avaient pour fonction de répondre à la pandémie en procurant une orientation dans le monde. Tokozenji, dont la pratique était certainement centrée sur la méditation et la doctrine, abordait davantage les rôles du Bouddha et les principes du *dharma*, mais en aucune occasion Daigo Ozawa nous a demandé de diriger notre dévotion vers le Bouddha. Plutôt, l'abbé nous exposait en quoi le Bouddha était une facette importante de la pratique elle-même. Comme DeRoo l'a articulé, la pratique était située autour de la notion de spiritualité et s'opérait selon les contextes individuels de chacun. Tel que mentionné dans le Chapitre 2, en raison de la quantité fulgurante d'informations disponibles et des pratiques possibles, la commodité d'Internet mène le religieux et le spirituel à être approvisionné selon les besoins de chacun. Le bouddhisme japonais est considéré par Inoue Nobutaka comme une « religion de la famille », ce qui signifie que les fonctions sociales du bouddhisme au Japon sont caractérisées par la régularisation formelle de la cellule familiale (2017, p.108). Le système de *danka*, toujours en vigueur malgré son démantèlement au cours de la période Meiji, fait en sorte que les préoccupations principales des

temples bouddhistes tournent autour des familles, et notamment, des funérailles. Cependant, avec la pandémie qui a bouleversé les procédures reliées à celles-ci ainsi qu'avec l'utilisation de plus en plus commune des technologies de communication, nous pouvons constater que les fonctions du bouddhisme japonais s'éloignent de la régularisation familiale pour se diriger vers celle de l'individu, une fonction qu'Inoue attribuait auparavant au christianisme au Japon.

Il est difficile d'établir de façon définitive que le bouddhisme japonais est en phase de transition vers une fonction centrée sur l'individu, cependant, plusieurs exemples soulevés au cours de cette recherche semblent indiquer que les temples bouddhistes ont commencé à diversifier leurs méthodes de financement, leurs façons de faire, d'exprimer leurs croyances et d'accomplir leurs pratiques. En outre, cette mutation semble agir étroitement en lien avec les nouveaux médias et la culture populaire, tout comme les changements dans le paysage religieux du 19e et du 20e siècle concernant les Nouveaux Mouvements Religieux furent étroitement en lien avec les médias traditionnels, les journaux et les revues. Le phénomène de *seichi junrei*, le temple de Yatagarasu, les publicités et l'administration des cimetières Annon et de la société En no Kai, les anime et mangas produits par des organisations religieuses, et finalement, UnxE et Tokozenji. Tout cela agit dans un large phénomène de médiatisation religieuse qui simultanément individualise la fonction des temples bouddhistes au Japon, revitalisant le paysage religieux de façon inattendue, mais est tout autant bienvenue pour les participants tout comme pour les prêtres.

Conclusion

Si nous retournons à la question de recherche initiale et à notre hypothèse de départ, nous réalisons la largeur de la problématique avec un œil nouveau. Celle-ci était formulée de la façon suivante : « tenant compte du contexte religieux au Japon et de sa relation avec les médias, de quelle manière les organisations religieuses et spirituelles de ces traditions se sont-elles adaptées à la pandémie mondiale et en quoi les enjeux de la pandémie affectent-ils les temples bouddhistes au Japon et leurs initiatives d'adaptation? »; à laquelle nous avons apposé l'hypothèse : « Compte tenu de l'importance de la culture matérielle et de l'environnement du monastère en contexte de rituel Zen, nous sommes d'avis que l'expérience et l'apport spirituels ne sont pas les mêmes que ceux apportés par les séances physiques. Il reste incertain que l'expérience soit amoindrie en fonction de l'agentivité accrue par l'utilisation d'Internet en contexte religieux soulignée par Meintel, mais il nous semble évident que l'expérience et l'apport spirituel sont différents. » Nous avons souligné que trois fronts de recherche documentaire seraient nécessaires pour répondre de façon adéquate à notre question de recherche : nous avons cherché à définir la religion et la spiritualité au Japon, particulièrement le bouddhisme Zen, dans ses doctrines, ses idéologies et ses coutumes, selon une approche textuelle thématique qui nous permettrait de mieux comprendre le contexte présent; nous avons cherché à accroître notre compréhension des enjeux qui concernent la relation entre la religion et la spiritualité au Japon ainsi que les nouveaux médias; puis, nous avons cherché à soulever les enjeux qui ont surgi au cours de la période de la pandémie qui ont servi à informer les décisions prises par les organisations religieuses et spirituelles à travers le monde pour s'adapter. Finalement, nous avons fait l'analyse de deux temples bouddhistes Zen au Japon, Ryosoku-in, avec son initiative de ritualisation virtuelle, UnXe, ainsi que Tokozenji, dans leurs efforts pour maintenir leurs activités tout en procurant une forme d'épanouissement spirituel à travers Internet.

Nous avons d'abord exposé notre méthodologie de sorte à illustrer de manière la plus transparente possible aux lecteurs notre processus de recherche. La recherche documentaire approfondie fut guidée par un nombre de principes. L'objet de celle-ci, étant une compréhension actuelle du phénomène religieux au Japon en relation avec les médias et les conséquences de la pandémie, requérait une recherche de type historique tout en reconnaissant la diversité des points de vue des chercheurs et des spécialistes ayant participé à l'écriture de l'*Histoire* du religieux

japonais. D'une part, les sources primaires dogmatiques peuvent être interprétées et réinterprétées *ad nauseam*, rendant ardue la tâche de choisir une interprétation. Nous avons donc choisi de nous en tenir le plus possible aux sources primaires ou à des auteurs qui rapportent celles-ci dans leurs travaux pour définir la doctrine selon une approche textuelle thématique. En ce qui concerne l'analyse des événements plus récents ou de phénomènes plus actuels tels que les recherches sur le religieux contemporain japonais, sur les nouveaux médias ou sur la pandémie, nous avons choisi de procéder de façon totalement opposée à ce que nous avons fait pour la doctrine. Nous avons choisi de diversifier les recherches le plus possible pour acquérir une compréhension heuristique et holistique des phénomènes concernés en les insérant dans un cadre de présentation heuristique sur lequel nous avons pu ensuite nous baser pour faire l'analyse des groupes UnXe et Tokozenji.

Cette analyse, que nous achevons au Chapitre 4, se base sur les fondements philosophiques de la phénoménologie interprétativiste, particulièrement sur le principe que la science se développe au cours d'expériences directes et immédiates. L'attention est portée sur la manière dont les données tirées des expériences se forment selon les paramètres sociétaux et psychologiques en marche durant l'évènement, en ne prenant aucun savoir pour acquis. Cette philosophie sert de ligne directrice pour notre méthode, l'observation participante faite en terrain virtuel. Pour procéder, nous avons participé aux séances d'UnXe et Tokozenji en nous concentrant sur l'expérience spirituelle et en tenant compte des différents facteurs propres à l'étude en terrain virtuel, notamment, l'idée qu'Internet n'est pas que le simple produit de la technologie, mais aussi le produit des interactions de ses utilisateurs. Internet devient donc un habitat à part entière dans lequel les données peuvent être trouvées de manière relativement fragmentée, sur une variété de plateformes et produite par une immense variété de personnes provenant de partout à travers le monde. Compte tenu de la portée de la recherche et d'autres problématiques relationnelles intrinsèques aux terrains virtuels, nous avons choisi d'éviter de créer des relations avec les organisateurs et les participants des groupes UnXe et Tokozenji pour nous concentrer sur l'expérience spirituelle elle-même.

Nous avons par la suite commencé le Chapitre 1 en donnant un portrait complet des principes fondamentaux du bouddhisme, en exposant les textes fondateurs de la tradition ainsi que les concepts qui guident les croyances. Nous avons tout d'abord mis en évidence les trois

caractéristiques primaires de l'existence, qui dictent que toutes choses sont impermanentes, étant destinés à naître et mourir, y compris l'existence elle-même de l'être, ce qui provoque inévitablement l'insatisfaction et la soif, *trsnā*. Ces principes sont consolidés dans les Quatre nobles vérités, *dukkha*, *samudaya*, *nirodha* et *magga*, qui dictent que notre soif est la source de notre souffrance, mais qu'il est possible de l'assujettir grâce au noble chemin octuple. Ce chemin se décrit selon trois voies, celles de la sagesse, de l'éthique et de la méditation, qui doivent être accomplies en ordre de façon à assurer l'apprentissage monastique adéquat et l'atteinte de *nirvāna*, la libération. La littérature s'est ensuite développée pour cultiver de nouvelles techniques et de nouveaux concepts que nous avons souligné dans le Chapitre 1 et qui ont exercé une influence capitale sur le bouddhisme japonais. Nous avons d'abord mis en revue le principe de la pleine conscience, un état contemplatif qui favorise la réalisation de l'impermanence du soi et de l'univers en combinant la méditation à des techniques de respiration.

Nous avons ensuite vu en détail le concept de la vacuité, ou *sūnyatā*, central à la tradition Mahāyāna, qui stipule que tout, même les enseignements du Bouddha, est vide d'existence en soi, car les objets existent uniquement en raison de leurs interrelations entre eux. Les objets ne contiennent pas une substance d'existence primaire, car seules les circonstances de leur création, des facteurs externes, dictent leur existence. Cette chaîne de dépendance se manifeste en ce qu'on appelle la co-production conditionnelle ou la co-production conditionnée (Skt. *pratīyasamutpāda*), une chaîne de douze maillons débutant par l'ignorance qui mènent ultimement à la mort, ce qui provoque la soif. En disposant de l'ignorance par les enseignements du Bouddha, il est possible d'intervenir auprès du prochain maillon, en ordre du premier jusqu'au douzième, ainsi de suite, jusqu'à gouverner le dernier. Le dernier concept abordé ici fut celui de *bodhisattva*, un être ayant atteint l'éveil, mais dont l'aspiration primaire pour atteindre *nirvāna* était de mener les autres à cet état. Les *bodhisattvas* tiennent un rôle premier au sein de la tradition Mahāyāna, particulièrement dans le *Soutra du Lotus*, le texte bouddhiste le plus lu au monde.

La section suivante du Chapitre 1 concernait différentes écoles du bouddhisme, en débutant par le bouddhisme tantrique, qui est dit avoir été l'école bouddhiste ayant eu le plus d'influence au Japon. Nous avons par la suite exploré les écoles bouddhistes principales ayant émergé au Japon à la suite de son introduction au Japon au cours du 6^e siècle. Nous avons ensuite survolé les

principales écoles ayant émergé au cours de l'ère Nara, Heian et Kamakura en portant une attention particulière à l'école Zen. Nous avons par la suite vu comment les enjeux de l'ère Tokugawa influencèrent le paysage religieux en incitant la mise en place du système de *danka*, ainsi que les conséquences de la restauration Meiji sur le bouddhisme et les Nouveaux Mouvements Religieux. Finalement, nous avons clos le chapitre en soulignant un nombre d'enjeux et de caractéristiques remarquables ayant trait à la religion et la spiritualité au Japon au cours de l'ère contemporaine, notamment les nuances du phénomène de sécularisation au Japon en lien avec la diffusion de la spiritualité.

Le Chapitre 2 concernait les enjeux en lien avec l'utilisation des nouveaux médias par les religions et spiritualités en mettant en valeur leur relation ambivalente ainsi que leur application à des fins d'entrepreneuriat. Le chapitre débutait avec certaines théories relationnelles centrales aux études sur les nouveaux médias qui avancent qu'Internet aide à construire et maintenir les relations entre les membres des communautés religieuses et spirituelles, qu'il aide à la gouvernance des communautés à distance et qu'il aide à l'accessibilité des ressources spirituelles et des ressources d'apprentissage pour les communautés. Nous avons ensuite porté attention à la communauté bouddhiste à proprement parler ainsi qu'à l'une des utilisations les plus prévalentes de ritualisation religieuse numérique: les pèlerinages virtuels. Nous avons soulevé plusieurs applications permettant l'accomplissement de pèlerinages à distance ainsi que les théories qui soulignent la mécanique sous-jacente à la ritualisation virtuelle. Cela nous a menés à aborder l'individualisation de la vie religieuse en lien avec la ritualisation virtuelle, dont l'agentivité instillée par l'utilisation des nouveaux médias semble être un facteur prééminent.

Nous avons par la suite exploré l'influence des médias au Japon en commençant par l'introduction d'Internet dans les champs d'activités communs. Nous avons par la suite soulevé plusieurs cas exemplifiant la relation ambivalente entre les Nouveaux Mouvements Religieux et les médias au Japon depuis l'ère Meiji. Parmi ces cas notables se démarquent la dissolution de Renmonkyō à la suite des attaques du journal *Yorozu chōhō*, les stratégies entrepreneuriales de valorisation du leader charismatique de Ōmoto-kyō et la couverture frénétique d'Aum Shinrikyō à la suite des attentats de 1995. Un autre élément exploré dans cette recherche fut l'utilisation des nouveaux médias par les NMR pour participer à la culture populaire, telle que la production du film *Ōgon no hō* par le groupe Kōfuku no Kagaku. Cela participe aussi au phénomène de

spiritualité diffusée abordé au Chapitre 1. Un autre phénomène y participant soulevé ensuite fut celui de *seichi junrei*, qui est compris dans la littérature comme une pratique de visite à un endroit représenté dans la culture populaire et qui devient de plus en plus fréquent. Les temples tirent d'ailleurs avantage de ce fait en employant des stratégies de promotion faisant usage des médias qui y sont associés pour attirer une clientèle. Ceux-ci, dont le revenu dépend majoritairement des funérailles, furent particulièrement affectés au cours de la pandémie. Nous avons finalement abordé la situation des temples en relation avec le bouddhisme funéraire en soulevant un nombre de pratiques faisant usage des nouveaux médias pour présenter des pratiques innovatrices et indicatrices d'un changement dans le paradigme du rôle des temples face aux devoirs associés aux rites de mort. Ceux-ci se doivent de répondre à un nombre d'enjeux liés à la dépopulation et à l'urbanisation en présentant de nouvelles options adaptées à un public de plus en plus déconnecté de leurs racines familiales.

Le Chapitre 3 fut dédié aux effets de la pandémie à travers le monde et au Japon en mettant de l'avant les enjeux principaux qui ont dicté les actions des organisations religieuses et spirituelles pour s'adapter au nouveau contexte. Un nombre de problématiques sociétales, environnementales et économiques fut soulevé, tel que l'augmentation de la fréquence des crimes haineux liés au racisme au Canada et aux États-Unis ou les difficultés financières liées à la fermeture des portes des temples sur les routes des plus gros pèlerinages d'Europe. La mise en valeur des enjeux environnementaux par la pandémie a aussi mené un nombre d'organisations à travers le monde tel que la Banque islamique de développement et Sōka Gakkai à repenser leurs modèles de développement pour faire la transition vers des modèles de développement durable. Nous avons poursuivi le chapitre en soulignant ce que la maladie signifie selon une perspective dogmatique bouddhiste, particulièrement en relation avec le concept de dégénérescence du *dharma*. La réponse de différentes institutions bouddhistes furent mise en évidence pour exemplifier comment les enjeux mentionnés précédemment ont affecté leurs processus d'adaptation, y compris au Japon. Une attention particulière fut portée à l'utilisation des nouveaux médias dans ce processus.

Le Chapitre 4 concernait les temples Ryosoku-in et Tokozenji, qui ont mis en place des initiatives de ritualisation par Zoom en réponse à la pandémie. Nous avons débuté en établissant l'histoire de Ryosoku-in, situé au cœur de Kyoto, selon la chronologie offerte sur le site de UnXe. Celui-ci

expose aussi leur méthode avec précision, ce que nous avons déconstruit pour mettre en évidence les mécaniques relatives à la doctrine bouddhiste qui transpirent à travers, notamment les concepts de *kokoro* et de *kōan*. Nous avons aussi souligné comment la méthode s'inspire de façon prépondérante de la discipline du « life coaching », avec ses thèmes se situant à l'intersection de la vie personnelle et professionnelle et son modèle éminemment entrepreneurial. Cela eu pour effet de cultiver une clientèle fidèle et récurrente sur une durée de presque trois ans. Similairement, nous avons mis de l'avant l'histoire du temple Tokozenji, situé à Yokohama, à l'aide de son site internet. Avec son enseignement davantage axé sur la doctrine bouddhiste, Tokozenji parvient encore aujourd'hui à réunir sur Zoom une centaine de participants, une à deux fois par mois, dans une pratique méditative authentique. Celle-ci est soutenue à l'aide d'images et de descriptions d'artéfacts concrets, imprégnés de la culture matérielle Zen, qui agissent sur l'imaginaire des participants de manière tangible. Cependant, nous sommes d'avis qu'une grande part du potentiel spirituel est perdu par la transition au virtuel en raison de l'atmosphère unique que le temple Zen apporte à l'expérience. Le degré d'attention accrue ressenti pour les rituels de prière et soulevé par Tim Graf semble indiquer que l'intérêt pour la ritualité bouddhiste devient progressivement pertinent. Cependant, mis à part une poignée d'initiatives au Japon aujourd'hui, très peu poursuivent leurs activités sur Internet, tel qu'exemplifié par la fin des activités d'UnXe. Cela n'invalide toutefois pas celle qui est vécue sur Zoom. Nous avons conclu le chapitre en soumettant que UnXe et Tokozenji exemplifiaient bien une tendance au Japon pour les temples bouddhistes s'éloignant de l'idée que ceux-ci tiennent une fonction familiale et allant plutôt vers une orientation concernant l'individu.

Pour conclure cette recherche, l'hypothèse de départ que nous avons proposé fut validée avec succès, mais plus encore, nous sommes en mesure de nous exprimer sur la richesse et la vitalité de la tradition bouddhiste japonaise dans son potentiel adaptatif. Nous avons pu y constater une renaissance de la spiritualité et un retour aux sources qui nous donne un optimisme pour les recherches en sciences des religions, et en outre, pour le monde. Nous sommes d'avis que les études sur les effets de la pandémie sur la spiritualité japonaise ne sont encore qu'en éclosion et que les années à venir verront des enquêtes approfondies voir le jour et enrichir, diversifier les perspectives de recherche.

Bibliographie

Ashliman, Dee, L. *The Pied Piper of Hammelin and Related Legends from Other Towns*.

University of Pittsburg. 2017. Consulté le 30 novembre 2022:

<https://sites.pitt.edu/~dash/hameln.html#grimm245>

Atkinson, Paul et Silverman, David. « Kundera's Immortality: The Interview Society and the Invention of the Self. » dans *Qualitative Inquiry* 3, no.3 (1997): p.304-325.

Baba, Amuda, Liz Grant, Nigel Pearson, Emma Wild-Wood, Jean-Benoit Falisse, Yossa Way et Sadiki Kangamina (2022) « Engaging faith communities in public health messaging in response to COVID-19: Lessons learnt from the pandemic in Ituri, Democratic Republic of Congo. » *Front. Public Health*. 13 Septembre 2022. doi: 10.3389/fpubh.2022.916062.

Baffeli, Erica. *Media and New Religions in Japan*. New York. Routledge. 2016.

Bailey, Joan. 2020. « Zen on Zoom: Community meditation moves online ». *The Japan Times*

<https://www.japantimes.co.jp/life/2020/06/27/lifestyle/zen-zoom-meditation-online/>

Bauman, Zygmunt. *Liquid Modernity*. Cambridge. Polity Press, 2000.

Berkley Center for Religion, Peace and World. «Religious Responses to COVID-19». Consulté le 21 décembre 2021. <https://berkeleycenter.georgetown.edu/subprojects/religious-responses-to-covid-19>.

Bernier, Bernard. *Capitalisme, société et culture au Japon*. Montréal. Presse de l'Université de Montréal, 1988.

Bodiford, William M. "Zen". *Encyclopedia Britannica*, Accédé le 8 Mai 2022.

Bowman, Glenn. « Pilgrimage Narratives of Jerusalem and the Holy Land: A Study in Ideological Distortion. » dans *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*, sous la direction de Alan Morinis, p.149–168. New York: Greenwood Press. 1992.

Carré, Patrick et Cornu, Philippe. *Soûtra du Diamant et autres soûtras de la Voie médiane*. Paris. Librairie Arthème Fayard. 2001.

Chiba, Reiko. *The Seven Lucky Gods of Japan*. Charles E. Tuttle Co. 1995.

- Conlan, Donald. *From Sovereign to Symbol: An Age of Ritual Determinism in Fourteenth Century Japan*. Oxford University Press, 2011.
- Coward, Harold G., Ronald W. Neufeldt et Eva K. Neumaier. *Readings in Eastern Religions*. Waterloo. Wilfrid Laurier University Press. 2006.
- Davidson, Charles. « Internal and eternal insecurity: Impact of crisis on religious group identity. » dans *Conflict Resolution after the Pandemic: Building Peace, Pursuing Justice*, sous la direction de Richard E. Rubenstein et Solon Simmons, p. 97-104. London: Routledge. 2021.
- Dawson, Lorne L. et Douglas E. Cowan. *Religion Online: Finding Faith on the Internet*. New York. Routledge. 2004.
- DeRoo, Neal. « Spirituality and the Role of Religion in the Contemporary Pandemic. » dans *Corona Phenomenon: Philosophical and Political Questions*, sous la direction de Pegah Mossleh, p.94-104. Boston: Brill. 2022
- Didriksen, Lars Schermer. « A Paradox of Koan Study and Why Psychology Should Take Note. » *Hu Arenas* 1 (2018): 396-408. <https://doi.org/10.1007/s42087-018-0036-4>
- Dimitrova, Diana. *Rethinking the Body in South Asian Traditions*. New York. Routledge. 2021.
- Dimitrova, Diana. « Religion and “otherness” in a new world: The Radhasoami movement in transnational space. » dans *The Other in South Asian Religion, Literature and Film*, sous la direction de Diana Dimitrova, p.34-44. New York: Routledge. 2014.
- Donnere, Alise Eishō. « Finding a Place for Jizō: A Study of Jizō Sattuary in the Buddhist Temples of Sendai. » *Japanese Journal of Religious Studies* 46, no.2 (2019): 151-172.
- Dubey, Pushkar, Kailash Kumar Sahu et Parul Dubey. « The emergence of consumer spirituality with an increase of religiosity influencing their purchase intention amidst Covid-19 » dans *Religion and Consumer Behaviour: Influence of Religiosity and Culture on Consumption*, sous la direction de Gaurav Gupta, Mandakini Paruthi et Shivinder Nijjer, p.146-162. New York: Routledge. 2023.

- Federal Bureau of Investigations. 2021. *2021 Hate Crime Statistics*. The United States Department of Justice. <https://www.justice.gov/hatecrimes/hate-crime-statistics>
- Fisker-Nielsen, Anne. « The Response of Soka Gakkai to the COVID-19 Pandemic: Personhood, Interiority, and a Civil Society in Crisis Mode ». *The Journal of CESNUR* 4 no.4 (2020): 25-48. <https://doi.org/10.26338/tjoc.2020.4.4.2>.
- Freedberg, David. *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response*. Chicago. University of Chicago Press. 1989.
- Gardiner, David. «Metaphor and Mandala in Shingon Buddhist Theology.» *Sophia: International Journal for Philosophy of Religion, Metaphysical Theology and Ethics* 47, no.1 (2008): 43-55.
- Gardner, Richard A. « Collective Memory, National Identity: Victims and Victimiziers in Japan » dans *Quoting God: How Media Shape Ideas about Religion and Culture*, sous la direction de Claire Hoertz Badaracco, p.153-172. Waco: Baylor University Press. 2005.
- Gentzke, Joshua L. I., « Viral visions and dark dreams: Ecological darkness and enmeshment in the time of COVID-19. » dans *Pandemic, Ecology and Theology: Perspectives on COVID-19*, sous la direction de Alexander J. B. Hampton, p.4-16. New York: Routledge. 2021.
- Gethin, Rupert. *The Foundations of Buddhism*. New York. Oxford University Press. 1998.
- Giang, Pham Thi Thu et Jessica Starling. « The Clerical Marriage Problem in Early Meiji Buddhism ». *Eastern Buddhist Society* 42, no. 2 (2011): 115-142.
- Giordan, Giuseppe et William H. Jr. Swatos. *Religion, spirituality, and everyday practice*. Dordrecht. Springer, 2011.
- Graf, Tim. « Japanese Temple Buddhism during Covid-19. » Dans *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion and Culture* 45. (2021): 21-47.
- Gray, Martin. 2007. *The Power of Place: Sacred Sites and the Presence of the Miraculous*. Consulté le 2 novembre 2022:

https://sacredsites.com/martin_gray/publications/the_power_of_place_sacred_sites_and_the_presence_of_the_miraculous.html

Gubrium, Jaber F. et Holstein, James A. *Handbook of Interview Research: Context and Method*. Thousand Oaks. Sage Publications. 2002.

Guiley, Rosemary Ellen. *The Encyclopedia of Witches and Witchcraft*, 2ème édition. New York. Facts on File. 1999.

Hammersley, Martyn. *What is Qualitative Research?* Londres. Bloomsbury Publishing. 2013.

Hampton, Alexander J. B., « Ecology and the unbuffered self: Identity, agency, and authority in a time of pandemic. » dans *Pandemic, Ecology and Theology: Perspectives on COVID-19*, sous la direction de Alexander J. B. Hampton, p.17-28, New York: Routledge. 2021.

Hardacre, Helen. *Kurozumikyō and the New Religions of Japan*. New Jersey. Princeton University Press. 1986.

Hardacre, Helen. « Aum Shinrikyō and the Japanese Media: The Pied Piper Meets the Lamb of God. » *History of Religions* 47, no.2-3 (2007-2008): 171-204.

H-Buddhism. 2022. Consulté le 10 novembre 2022: <https://networks.h-net.org/h-buddhism>

Heine, Steven. *Zen koans*. Honolulu. University of Hawai'i Press, 2014.

Hewson, Claire, Peter Yule, Dianna Laurent, et Carl Vogel. *Internet Research Methods*. Londres. SAGE Publications. 2003. <https://doi.org/10.4135/9781849209298>.

Hooley, Tristram, John Marriott, et Jane Wellens. *What is Online Research?: Using the Internet for Social Science Research*. 1re éd. Bloomsbury Publishing, 2012. <https://doi.org/10.5040/9781849665544>

Hur, Nam-Lin. *Death in Social Order in Tokugawa Japan: Buddhism, Anti-Christianity, and the Danka System*. Cambridge. Harvard University Press. 2007.

Ikeda, Daisaku. *The Human Revolution*. New York. Weatherhill. 1972.

Inoue, Nobutaka. « Kindai kara gendai e ». dans *Shūkyōsha ni kiku!*, sous la direction de Yomiuri Shinbunsha et Koshin Otani, Kyoto: Hozokan, 2007.

- Inoue, Nobutaka. *Japanese New Religions in the Age of Mass Media*. Tokyo. Kokugakuin University. 2017.
- Inoue, Nobutaka. « Recent Trends in the Study of New Religions. » *New Religions: Contemporary Papers on Japanese Religions 2*. (1992): 4-24.
- Inoue, Nobutaka. « Religious Education in Contemporary Japan. » *Religion Compass 3*, no.4 (2009): 580-594.
- IUmrah. 2022. Consulté le 2 novembre 2022: <https://iumrah.world/>
- Japan Book Publishers Association. 2017. « An Introduction to Publishing in Japan 2017-2018 ». National Institute of statistic. <https://web.archive.org/web/20190203154323/http://jbpa.or.jp/en/pdf/pdf01.pdf>
- Jinpa Langri, Thupten. 2020. *Coping in the Time of Coronavirus*. Asia Society. https://www.youtube.com/watch?v=n_sc1SDwopg.
- Karam, Azzra. 2022. « Webinar on Monkeypox Outbreak: What We Need to Know. » Communication présentée au cours d'un webinaire fait par l'Organisation mondiale pour la santé et Religions for Peace le 13 juillet 2022. <https://www.who.int/news-room/events/detail/2022/05/30/default-calendar/WHO-EPI-WIN-webinar-monkeypox-outbreak>
- Kato, Masato. « New Religions. » dans *The Bloomsbury Handbook of Japanese Religions*, sous la direction de Erica Baffeli, Fabio Rambelli et Andrea Castiglioni, p.167-175. Londres: Bloomsbury Academic, 2021.
- Kawahashi, Noriko. « Women Challenging the “Celibate” Buddhist Order: Recent Cases of Progress and Regress in the Sōtō School ». *Japanese Journal of Religious Studies 44*, no.1 (2017): 55-74.
- Keene, Donald. *Emperor of Japan: Meiji and his world, 1852-1912*. New York. Columbia University Press. 2022.
- Kenney, Elizabeth. « Shintō Mortuary Rites in Contemporary Japan ». *Cahiers d'Extrême-Asie 9*, no.2 (1996-1997): 397-436, 438-439.

- Kim, Kyung Kyu et Shin, Ho Kyoung. « Examining Identity and Organizational Citizenship Behaviour in Computer-mediated Communication ». *Journal of Information Science* 36, no. 1 (2010): 114-126.
- Kogut, Bruce. *The Global Internet Economy*. New York. MIT Press, 2002.
- Kozinets, Robert V. et Gambetti, Rossella. *Netnography unlimited: Understanding Technoculture Using Qualitative Social Media Research*. New York. Routledge, 2021.
- Krämer, Hanz Martin. *Shimaji Mokurai and the Reconciliation of Religions and the Secular in Modern Japan*. Honolulu. University of Hawai'i Press. 2014.
- Kroehler, Armin H. «The 31st Seminary of the NCC Study Center for Pastors: A Consideration of Religious Observances for the Dead». *Japanese Religions* 20, no. 1 (1995): 116-120.
- Krummel, John W. M. « Embodied Implacement in Kūkai and Nishida. » dans *Philosophy East and West* 65, no.3 (2015): 786-808.
- Laprise, Patrick, Valérie Demers, Lysiane Roch et Gisèle Belem. « Légitimité et gouvernance dans l'oeuvre de Max Weber (Économie et société) » dans *Premier séminaire de la série annuelle 2005-2006 sur la légitimité et la gouvernance*, sous la direction de Corinne Gendron. Chaire de responsabilité sociale et de développement durable ÉSG-UQÀM.
- Larsen, Elena. « Cyberfaith: How Americans Pursue Religion Online. » dans *Religion Online: Finding Faith on the Internet*, sous la direction de Lorne L. Dawson et Douglas E. Cowan, p. 17-22. New York. Routledge. 2004.
- Leiter, Brian. *The Future for Philosophy*. New York. Calarendon Press, 2004.
- Lewis, Rosamund. 2022. « Webinar on Monkeypox Outbreak: What We Need to Know. » Communication présentée au cours d'un webinaire fait par l'Organisation mondiale pour la santé et Religions for Peace le 13 juillet 2022. <https://www.who.int/news-room/events/detail/2022/05/30/default-calendar/WHO-EPI-WIN-webinar-monkeypox-outbreak>

- Liogier, Raphaël. « Le pèlerinage touristique : un nouveau type d'activité sociale en situation d'hypermodernité ». *Social Compass* 59, no.3 (2012): 334-344. <https://doi.org/10.1177/0037768612449718>.
- MacWilliams, Mark W. « Virtual Pilgrimage to Ireland's Croagh Patrick ». dans *Religion Online: Finding Faith on the Internet*, sous la direction de Lorne L. Dawson et Douglas E. Cowan, p. 223-237. New York. Routledge. 2004.
- Markham, Annette et Baym, Nancy K. *Internet Inquiry: Conversations About Method*. Thousand Oakes. Sage Publications, 2008.
- Martin Edwin, Didik Suharjito, Dudung Darusman, Satyawan Sunito et Bondan Winarno. « Traditional Institution for Forest Conservation Within a Changing Community: Insights from the Case of Upland South Sumatra ». *International Journal of Indonesian Society and Culture* 8, no.2 (2016): 236–249.
- Matsunaga, Yūkei. «Tāntric Buddhism and Shingon Buddhism» dans *Eastern Buddhist* 2, No.2, (1969): 1-14.
- McLaughlin, Levi. « Sōka Gakkai in Japan ». dans *The Handbook of Contemporary Japanese Religions*, sous la direction de Inken Prohl et John K. Nelson, p.269-307. Leiden: Brill, 2012.
- McLaughlin, Levi. « Japanese Religious Responses to COVID-19: A Preliminary Report ». *The Asia-Pacific Journal: Japan Focus* 18, no.3 (2020) <https://apjif.org/2020/9/McLaughlin.html>.
- McLaughlin, Levi. «Disasters» dans *The Bloomsbury Handbook of Japanese Religions*, sous la direction de Erica Baffeli, Fabio Rambelli et Andrea Castiglioni , p.27-33. Londres: Bloomsbury Academic, 2021.
- Meintel, Deirdre. « Seeking the Sacred Online: Internet and the Individualization of Religious Life in Quebec ». *Anthropologica* 54, no. 1 (2012): 19-32.

- Michaud, Derak A., « The multidimensional unity of life, thology, ecology, and COVID-19. » dans *Pandemic, Ecology and Theology: Perspectives on COVID-19*, sous la direction de Alexander J. B. Hampton, p.66-77, London: Routledge. 2021.
- Minton, Elizabeth, « Sustainability and Religion. » dans *Religion and Consumer Behaviour: Influence of Religiosity and Culture on Consumption*, sous la direction de Gaurav Gupta, Mandakini Paruthi et Shivinder Nijjer, p.1-19, New York: Routledge. 2023.
- Mitchell, Donald W. et Sarah H. Jacoby. *Buddhism: Introducing the Buddhist Experience*. New York : Oxford University Press, 2014.
- Molle, Andrea. « Spiritual Life in Modern Japan : Understanding Religion in Everyday Life ». dans *Religion, spirituality and everyday practice*, sous la direction de Giuseppe Giordan et William H. Jr. Swatos, p. 131-139. Dordrecht ; Springer, 2011.
- Morinis, Alan. *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. New York: Greenwood Press, 1992.
- Mróz, Franciszek. « The Impact of COVID-19 on Pilgrimages and Religious Tourism in Europe During the First Six Months of the Pandemic ». *Journal of Religion and Health* (2021): 1-21. <https://doi.org/10.1007/s10943-021-01201-0>.
- Nelson-Jones, Richard. *Life Coaching Skills: How to Develop Skilled Clients*. London: SAGE Publications, 2007.
- Noriko T. Reider. « Animating Objects: *Tsukumogami ki* and the Medieval Illustration of Shingon Truth. » *Journal of Religious Studies* 36, No.2, (2009) p.231-257.
- Office of His Holiness the Dalai Lama. 2020. *Actual Avalokiteshvara Empowerment*. <https://www.youtube.com/watch?v=Ti-L1BdhLw4>.
- Office of His Holiness the Dalai Lama. 2020. « Dialogue with Young People from South-east Asia. ». dalailama.com/news/2020/dialogue-with-young-people-from-south-east-asia.
- Ortega, Miguel Álvarez. « Global Virus, International Lamas: Tibetan Religious Leaders in the Face of the Covid-19 Crisis. » dans *Religious Fundamentalism in the Age of Pandemic*, sous la direction de Nina Käsehage, p. 179-220. Bielefeld: Transcript Verlag, 2021.

- Otten, Willemien., « The recovery of nature's religious role in the context of the pandemic. » dans *Pandemic, Ecology and Theology: Perspectives on COVID-19*, sous la direction de Alexander J. B. Hampton, p.103-115, New York: Routledge. 2021.
- Palmer, Stephen et Alison Whybrow. *Handbook of Coaching Psychology: a guide for practitioners*. New York: Routledge, 2019.
- Passmore, Jonathan et Yi-Ling Lai. « Coaching Psychology : Exploring Definitions and Research Contribution to Practice. » dans *Coaching Researched: A Coaching Psychology Reader for Practitioners and Researchers*, sous la direction de Jonathan Passmore et David Tee, p. 3-22, Hoboken: Wiley. 2021
- Payne, Richard. «Lethal Fire: The Shingon Yamāntaka Abhicāra Homa» Dans *Journal of Religion and Violence* 6, no.1, (2018) p.11-31.
- Pew Research Center. 2011. « Global Christianity: A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population ». The Pew Forum on Religion and Public Life. www.pewforum.org/files/2011/12/Christianityfullreport-web.pdf.
- Pew Research Center. 2022. U.S. Religious Landscape Survey. Washington, D.C.: Pew Research Center. Document en lien: <http://religions.pewforum.org/pdf/report-religious-landscape-study-full.pdf>
- Pochet, Bernard. *Méthodologie documentaire : Rechercher, consulter, rédiger à l'heure d'Internet*. Bruxelles: De Boeck, 2005.
- Post, Katheryn. 2022. « Pushed online in pandemic, women of color find safe spaces for faith and healing. » Religion News Service. <https://religionnews.com/2022/09/08/pushed-online-in-pandemic-women-of-color-find-safe-spaces-for-faith-and-healing/>
- Prebish, Charles S. « The Cybersangha: Buddhism on the Internet. » dans *Religion Online: Finding Faith on the Internet*, sous la direction de Lorne L. Dawson et Douglas E. Cowan, p. 135-147. New York. Routledge. 2004.

- Prohl, Inken. «New Religions in Japan: Adaptations and Transformations in Contemporary Society». dans *The Handbook of Contemporary Japanese Religions*, sous la direction de Inken Prohl et John K. Nelson, p.241-267. Leiden: Brill, 2012.
- Prohl, Inken et John K. Nelson. «Religious Contexts and Patterns in Contemporary Japan». dans *The Handbook of Contemporary Japanese Religions*, sous la direction de Inken Prohl et John K. Nelson, p.3-21. Leiden: Brill, 2012.
- Qurbani Haramain. 2022. Consulté le 2 novembre 2022: <https://qurbani.haramain.com/>
- Radha Soami Satsang Beas. 2022. <https://rssb.org/index.html>
- Rambelli, Fabio. «Buddhist Materiality: A Cultural History of Objects in Japanese Buddhism». *Asian Religions and Cultures* 7 (2007): 394.
- Reader, Ian et George J. Tanabe. *Practically Religious: Worldly Benefits and the Common Religion of Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1998.
- Reader, Ian. *Religious Violence in Contemporary Japan: The Case of Aum Shinrikyō*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2000.
- Reader, Ian. «Secularisation, R.I.P.? Nonsense! The “Rush Hour of the Gods” and the Decline of Religion in Contemporary Japan». *Journal of Religion in Japan* 1 (2012): 7-36.
- Reader, Ian. «Pilgrimages and “Sacred” Geography» Dans *The Bloomsbury Handbook of Japanese Religions*, sous la direction de Erica Baffeli, Fabio Rambelli et Andrea Castiglioni, p.175-183. Londres : Bloomsbury Academic, 2021.
- Reeves, Gene. *The Lotus Sutra*. Somerville. Wisdom Publications, 2008.
- Roemer, Michael K. «Japanese Survey Data on Religious Attitudes, Beliefs, and Practices in the Twenty-first Century ». dans *The Handbook of Contemporary Japanese Religions*, sous la direction de Inken Prohl et John K. Nelson, p.23-58. Leiden: Brill, 2012.
- Rowe, Mark Michael. *Bonds of the Dead: Temples, Burial, and the Transformation of Contemporary Japanese Buddhism*. Chicago. The University of Chicago Press, 2011.

- Sako, Mari. « Between Bit Valley and Silicon Valley: Hybrid Forms of Business Governance in the Japanese Internet Economy ». dans *The Global Internet Economy*, sous la direction de Bruce Kogut, p. 291-325. New York : MIT Press, 2003.
- Saleem, Amjad, John A. Sweeney, Jean Hon, Saeed A. Khan, Wei Ling Low et Zarina Nalla. (2021). « Postnormal Religiosity in Pandemic Times: A Polylogue. » *World Futures Review* 13, no. 2, p. 115–130. <https://doi.org/10.1177/19467567211025749>
- Sawada, Janine Tascia. *Practical Pursuits: Religion, Politics, and Personal Cultivation in Nineteenth-Century Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press. 2004.
- Sharf, Robert. «Visualization and Mandala in Shingon Buddhism.» dans *Living Images: Japanese Buddhist Icons in Context*, sous la direction de Robert H. Sharf et Elizabeth H. Sharf, p.151-198. Stanford : Stanford University Press, 2002.
- Sheldrake, Philip. *Spirituality: A Guide for the Perplexed*. Bloomsbury Publishing, 2014.
- Shields, James. «Liberation as Revolutionary Praxis: Rethinking Buddhist Materialism» *Journal of Buddhist Ethics* 20 (2013): 461-498.
- Shimazono Susumu. *Posuto modan no shinshukyo: Gendai Nihon no seishin jokyo no teiryu*. Tokyo. Tōkyōdō. 2001.
- Shimazono, Susumu. *Seishin sekai no yukue: Shukyo, kindai, supirichuariti*. Tokoyo. Akiyama Shoten. 2007.
- Shimazono, Susumu et Tim Graf. « The Rise of the New Spirituality. » dans *The Handbook of Contemporary Japanese Religions*, sous la direction de Inken Prohl et John K. Nelson, p.459-486. Leiden: Brill, 2012.
- Stagg, Christopher. *The Hundred Thousand Songs of Milarepa*. Boulder. Shambhala Publications. 2017.
- Statistique Canada. 2020. *Police-reported hate crime in Canada, 2020*. Canadian Centre for Justice and Community Safety Statistics. <https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/85-002-x/2022001/article/00005-eng.htm>

- Stalker, Nancy. *Prophet Motive: Deguchi Onisaburō, Oomoto, and the Rise of New Religions in Imperial Japan*. Honolulu. University of Hawai'i Press. 2008.
- Steiner, Henriette et Kristin Veel. *Touch in the Time of Corona: Reflections on Love, Care and Vulnerability in the Pandemic*. Berlin. De Gruyter. 2021.
- Suzuki, Daisetz T. *Zen and Japanese Culture*. Princeton University Press, 1959.
- Takeda, Dōshō. « The Fall of Renmonkyo, and Its Place in the History of Meiji-Period Religions » trans. Norman Havens, dans Inoue, Nobutaka. *New Religions: Contemporary Papers in Japanese Religion 2*, Tokyo: Kokugakuin University (1991) : 25-57.
- Thich Nhat Hanh. « Free from Fear. » *Tricycle: The Buddhist Review*. 2012. <https://tricycle.org/magazine/free-fear/#:~:text=The%20Present%20Is%20Free%20from,loved%20ones%20or%20for%20ourselves>
- Tight, Malcolm. *Documentary Research in the Social Sciences*. Londres: SAGE. 2019.
- Tokyo Camii. YouTube. 21 mars 2022. <https://www.youtube.com/TokyoCamiiTV>
- Tomoaki, Takahashi. 2020. « [Contribution spéciale] Série du sanctuaire Seta Tamagawa ». Futako Tamagawa town media. <https://futakoloco.com/14459/>
- Turner, Victor. « Betwixt and Between: The Liminal Period in *Rites de Passage* » *The Proceedings of the American Ethnological Society*, Conférence sur les nouvelles approches dans les études des religions. p.4-20. 1964.
- Turner, Victor. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca. Cornell University Press. 1974.
- Turner, Victor. « Pilgrimage and Communitas ». *Studia Missionalia* 23 (1974): 305–327.
- Ugoertz, Kaitlyn et Erica Baffeli. «Media and Technology». dans *The Bloomsbury Handbook of Japanese Religions*, sous la direction de Erica Baffeli, Fabio Rambelli et Andrea Castiglioni , p.137-143. Londres : Bloomsbury Academic, 2021.
- United Nations, 2021. *High-level event on the Role of Islamic Social Financing in Achieving the SDGs*. Unescwa-icts-1, 1 :00 :33. [High-level event on the Role of Islamic Social Financing in Achieving the SDGs](#)

Unuigbe, Ngozi F. *Traditional Ecological Knowledge and Global Pandemic*. New York. Routledge, 2021.

Vu Dinh, Kim. *Contes des vies antérieures du Bouddha*. Paris. Éditions Points, 2014.

Wakabayashi, Haruko. *The Seven Tengu Scrolls: Evil and the Rhetoric of Legitimacy in Medieval Japanese Buddhism*. Honolulu. University of Hawai'i Press, 2012.

« What is Ryosokuin? » Ryosokuin. <https://ryosokuin.com/introduction/>. Consulté le 14 Juin 2023.

Williams, Paul. *Buddhist Thought, A Complete Introduction to the Indian Tradition*. New York : Routeledge, 2011.

Winfield, Pamela D., « Materializing the Zen Monastery », dans *Zen and Material Culture*, sous la direction de Pamela Winfield et Steven Heine, p. 37-69. New York : Oxford Academic. 2017. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190469290.003.0002>

World Health Organization. 2021. *World Health Organization strategy for engaging religious leaders, faith-based organizations and faith communities in health emergencies*. Geneva Department of Global Infectious Hazards Preparedness.

Young, Stuart H. « The Ideology of Buddhist Materialism ». *Religious Studies Review* 36, no. 2 (2010): 109-114. <https://doi.org/10.1111/j.1748-0922.2010.01417.x>

Yumiyama, Tatsuya. (1995), « Varieties of Healing in Present-Day Japan ». *Japanese Journal of Religious Studies* 22 no.3-4: 267-82.

**Comité d'éthique de la recherche -
Société et culture (CER-SC)**

Bureau de la conduite
responsable en recherche



28 novembre 2022

Diana Dimitrova,
James Conroy-Bisson

OBJET :	Projet # 2022-3838 - Approbation éthique du projet tel que soumis L'expérience spirituelle des nouveaux médias par les temples Zen au Japon en contexte de pandémie mondiale: études de cas sur les initiatives de UnXe et Tokozenji Financement : Non financé
---------	--

Bonjour,

Le Comité d'éthique de la recherche - Société et culture (CERSC) de l'Université de Montréal a évalué les réponses que vous avez fournies pour donner suite aux commentaires du comité. Suite à l'évaluation des réponses fournies, le tout ayant été jugé satisfaisant dans l'ensemble, j'ai le plaisir de vous informer que votre projet de recherche a été approuvé par le Comité d'éthique de la recherche - Société et Culture.

Cette approbation éthique est valide pour un an, à compter du 28 novembre 2022 jusqu'au 28 novembre 2023. Il est de votre responsabilité de compléter le formulaire de renouvellement (formulaire F9) que nous vous ferons parvenir annuellement via Nagano 1 mois avant l'échéance de votre approbation, à défaut de quoi l'approbation éthique délivrée par le CERSC sera suspendue.

Dans le cadre du suivi éthique continu, le Comité vous demande de vous conformer aux exigences suivantes en utilisant les formulaires Nagano prévus à cet effet :

- Soumettre, pour approbation préalable, toute demande de **modification** au projet de recherche ou à tout autre document approuvé par le Comité pour la réalisation du projet (formulaire F1).
- Soumettre, dès que cela est porté à votre connaissance, toutes **informations supplémentaires, nouveau renseignement et/ou correspondances diverses** (formulaire F2).
- Soumettre, dès que cela est porté à votre connaissance, tout **incident ou accident** lié à la réalisation du projet de recherche (formulaire F5).
- Soumettre, dès que cela est porté à votre connaissance, l'**interruption prématurée** du projet de recherche, qu'elle soit temporaire ou permanente (formulaire F6).
- Soumettre, dès que cela est porté à votre connaissance, toute **dévi**ation au projet de recherche susceptible de remettre en cause le caractère éthique du projet (formulaire F8).
- Soumettre une demande de **renouvellement** un mois avant l'échéance de la date d'approbation afin de renouveler l'approbation éthique (formulaire F9).
- Soumettre le rapport de la **fin du projet de recherche** (formulaire F10).

Nous vous rappelons que la présente décision vaut pour une année et peut être suspendue ou révoquée en cas de non-respect de ces exigences.

Le CERSC de l'Université de Montréal est désigné par le ministre de la Santé et des Services Sociaux aux fins de l'application de l'article 21 du Code civil du Québec. Il exerce ses activités en conformité avec la *Politique sur la recherche avec des êtres humains* (60.1) de l'Université de Montréal ainsi que l'Énoncé de politique des trois conseils (EPTC). Il suit également les normes et règlements applicables au Québec et au Canada.

Cordialement,

Pour la présidente du CERSC, Anne-Marie Tassé,

Karine Sénécal
Conseillère en éthique de la recherche
Comité d'éthique de la recherche - Société et culture (CERSC)
Bureau de la conduite responsable en recherche
Université de Montréal
3333, chemin Queen-Mary, bureau 220
Montréal (Québec) H3V 1A2
Tél. 514 343-6111, poste 5925
ceresc@umontreal.ca

Envoyé par :

Karine Sénécal

Signé le 2022-11-28 à 12:04