

m m o b



Thich Nhat Hanh

# Clés pour le Zen

Un guide pour  
la pratique du Zen

JC Lattès

**BOSTON PUBLIC LIBRARY**  
**Copley Square**

149.



Digitized by the Internet Archive  
in 2017 with funding from  
Kahle/Austin Foundation



# CLÉS POUR LE ZEN

- La Sérénité de l'Instant*, Dangles, 1992.  
*La Plénitude de l'Instant*, Dangles, 1993.  
*Le Miracle de la Pleine Conscience*, L'Espace bleu, 1994.  
*La Vision profonde*, Albin Michel, 1995.  
*Le Cœur de la Compréhension*, Village des Pruniers, 1995.  
*La Respiration essentielle*, Albin Michel, 1996.  
*Sur les traces de Siddharta*, Lattès, 1996.  
*Bouddha vivant, Christ vivant*, Lattès, 1996.  
*L'Esprit d'amour*, Lattès, 1997.  
*L'Enfant de pierre*, Albin Michel, 1997.  
*Transformation et Guérison*, Albin Michel, 1997.

Thich Nhat Hanh

# CLÉS POUR LE ZEN

Un guide pour la pratique du Zen

JC Lattès

Collection « Voyageurs immobiles »  
dirigée par Daniel Odier

« Le but suprême du voyageur est de ne plus savoir ce qu'il contemple.  
Chaque être, chaque chose est occasion de voyage, de contemplation. »

Lie t'seu

FOR

BQ9265.9

.N45

1999x



I

**La pratique de  
la Pleine Conscience**



## *Le petit livre*

Je suis entré au monastère Zen à l'âge de seize ans. Après une semaine d'adaptation à la vie du monastère, je me présentai devant le moine qui m'avait en charge, pour lui demander de m'enseigner la « voie » du Zen. Il me donna un petit livre imprimé en caractères chinois et me recommanda de l'apprendre par cœur.

L'ayant remercié, je me retirai dans ma chambre avec le petit livre.

Ce livre — fameux — est divisé en trois parties :

1. L'Essentiel de la Discipline à Appliquer Chaque Jour ;
2. Les Éléments Essentiels de la Discipline d'un Novice ;
3. L'Exhortation du Maître Zen *Kouei Chan*.

Il n'y a pas de philosophie du Zen dans ce livre. Les trois parties traitent uniquement de

## Clés pour le Zen

problèmes pratiques. La première enseigne les méthodes de contrôle de l'esprit et de concentration; la deuxième établit ce que doivent être la discipline et le comportement dans la vie monastique; quant à la troisième partie, c'est un très beau morceau littéraire, une exhortation adressée aux disciples du Zen pour les encourager à la méditation, et pour qu'ils prennent conscience de ce que leur temps et leur vie sont précieux et ne doivent pas être dissipés vainement.

On m'assura que non seulement les novices de mon âge devaient commencer par ce livre — qu'on appelle en vietnamien *Luat Tiêu* (*Petit Manuel de Discipline*) —, mais que les moines plus âgés, de trente ou même quarante ans, devaient aussi suivre les prescriptions du *Luat Tiêu*.

Avant d'entrer au monastère, j'avais déjà reçu une petite éducation de nature occidentale, et j'avais l'impression qu'au monastère la manière d'enseigner la doctrine était anachronique.

D'abord il fallait apprendre par cœur tout un livre; puis engager les gens à la pratique, sans même leur avoir donné les principes fondamentaux de la théorie... Je m'en ouvris à un autre novice qui était déjà là depuis deux ans. « C'est la méthode en usage ici », me dit-il. « Si vous voulez apprendre le Zen, il faut accepter cette méthode. » J'ai dû m'y résigner.

## *La pratique de la Pleine Conscience*

La première partie du *Petit Manuel*, « L'Essentiel de la Discipline à Appliquer Chaque Jour », contient seulement des formules de pensée visant à rendre présente *la Pleine Conscience*<sup>1</sup>. Chaque acte du novice doit être accompagné d'une pensée de cet ordre. Par exemple, quand je me lave les mains, je fais naître dans mon esprit cette pensée :

« Lavant mes mains, je souhaite que tout le monde ait des mains très pures, capables de maintenir la Vérité de l'Illuminé. »

Quand je me tiens assis dans la salle de méditation, je pense :

« Assis dans cette position droite, je souhaite que tous les êtres vivants s'assoient sur le trône de l'Illumination Parfaite, leur esprit épuré de toute illusion et de toute erreur. »

Et même quand je suis dans le cabinet d'aisance, je me dis :

« Étant dans le cabinet d'aisance, je souhaite que tous les êtres vivants puissent se débarrasser de la convoitise, de la haine, de l'ignorance et de toute autre souillure. »

« L'Essentiel de la Discipline à Appliquer Chaque Jour » contient un nombre limité de pensées analogues. Un adepte intelligent doit être capable d'en inventer d'autres pour les utiliser en des occasions différentes. Celles que propose le

---

1. *Samyaksrmṛti*.

## *Clés pour le Zen*

*Manuel* ne sont que des *spécimens*; le pratiquant peut les modifier, voire les changer et en créer d'autres répondant mieux à ses besoins et à ses conditions physiologiques et mentales. Supposons que je sois sur le point de me servir du téléphone et que je veuille faire naître dans mon esprit une pensée pouvant me maintenir dans l'état de conscience. Cette pensée ne se trouve pas dans le *Petit Manuel*, car aux temps où le livre fut écrit, il n'y avait pas de téléphone. Je pourrai donc faire naître une pensée comme celle-ci :

« Me servant du téléphone, je souhaite que les êtres vivants se libèrent du doute et des préjugés, afin que la communication entre eux soit facilement établie. »

À l'âge de seize ans, je croyais que le *Petit Manuel* était destiné aux enfants ou à des personnes demeurées en marge du Zen. Je n'attachais à cette méthode d'autre importance que préparatoire. Aujourd'hui, c'est-à-dire cinquante ans après, je sais que le *Petit Manuel* est l'essence même du Zen et du Bouddhisme.

### ***L'indispensable conscience***

Je me souviens d'une petite conversation entre le Bouddha et un philosophe de son temps :

« J'ai entendu parler du Bouddhisme comme doctrine de l'Illumination. Quelle en est la

## *La pratique de la Pleine Conscience*

méthode?... Autrement dit, que faites-vous tous les jours ?

— Nous marchons, nous mangeons, nous nous lavons, nous nous asseyons, etc.

— Qu'y a-t-il de spécial dans ces actes-là ? Tout le monde marche, mange, se lave, s'assoit...

— Il y a une différence. Quand nous marchons, nous sommes conscients du fait que nous marchons ; quand nous mangeons, nous sommes conscients du fait que nous mangeons ; et ainsi de suite... Quand les autres marchent, mangent, se lavent, s'assoient, ils ne se rendent pas compte de ce qu'ils font. »

Cette conversation exprime clairement la nécessité de la Pleine Conscience, qui, dans le Bouddhisme, est le secret par lequel l'homme « met en lumière » son existence, produit le pouvoir de concentration et, enfin, fait éclore la sagesse. La Conscience, c'est la colonne vertébrale de la méthode bouddhique.

*Mettre en lumière l'existence ?* Oui, et c'est le point de départ. Si je vis sans avoir conscience de cette vie, cela revient à ne pas vivre. Je peux dire, alors, comme Albert Camus dans son roman *L'Étranger* : Je vis « comme un mort ». Les anciens disaient : « On vit dans l'oubli, on meurt dans le rêve. » Combien de gens se trouvent parmi nous et autour de nous, qui « vivent comme des morts » !... C'est pourquoi la première chose à faire est de *redevenir vivant*, de nous réveiller,

d'être conscients de ce que nous sommes, de ce que nous faisons... Celui qui mange, qui est-il? Et celui qui boit? Celui qui est assis en méditation? Et quel est-il, celui-là qui brûle sa vie par oubli et négligence?...

*Produire le pouvoir de concentration?* Oui, car la conscience de l'être est une discipline qui aide l'homme à se réaliser. L'homme est prisonnier de son milieu social. Il est commandé par les événements sociaux. Il se disperse. Il se perd. Il ne peut revenir à son être intégral. Dans ce cas, être conscient de ce que l'on fait, de ce que l'on dit, de ce que l'on pense, c'est commencer à résister à l'invasion de l'homme par son milieu et par toutes les erreurs qui naissent de l'oubli. Quand la lampe de la conscience de l'être est allumée, la conscience morale s'éclaire; et sont éclairés également les passages des pensées et des émotions. Le respect de soi-même est rétabli, les ténèbres des illusions ne peuvent plus envahir l'homme. De ce fait, la force spirituelle se concentre et se développe. Vous vous lavez les mains, vous vous habillez, vous faites les gestes de chaque jour comme avant; mais, maintenant, vous êtes *conscient* de toutes vos actions, paroles et pensées.

Cette prescription n'est pas seulement destinée à un novice : cette prescription est pour tout le monde, y compris les grands illuminés, y compris le Bouddha lui-même. Et de fait, le pou-



## *La pratique de la Pleine Conscience*

voir de concentration et la force spirituelle ne sont-ils pas ce qui caractérise les grands hommes de l'humanité?

*Faire éclore la Sagesse?* Oui, car le but ultime du Zen est la vision de la réalité, acquise par le pouvoir de concentration. Cette sagesse est l'Illumination, la perception de la vérité de l'être et de la vie. C'est ce que souhaitent atteindre tous les pratiquants du Zen.

### *La Pleine Conscience*

Ce processus : *mettre en lumière l'Existence — Produire le Pouvoir de Concentration — Faire éclore la Sagesse*, est appelé, dans le Bouddhisme, le « Processus des Trois Études ». *Sila, Samadhi et Prajna (Discipline, Concentration et Sagesse)* en sont les termes sanscrits. Le mot *Sila (Discipline)* doit ici être pris dans sa signification de « Pleine Conscience ». *Sila*, ici, ne désigne pas des règlements visant à prévenir des actions immorales. S'attacher aux règlements sans saisir leur rôle, prendre un moyen pour une fin, c'est tomber dans ce que le Bouddhisme appelle l'*attachement aux règles*, un des obstacles majeurs à la connaissance. Ce n'est pas par le mérite d'une conduite morale qu'on peut réaliser la Sagesse, mais par le maintien du corps et de l'esprit dans la pleine Conscience permanente. Voilà pourquoi

## *Clés pour le Zen*

l'application des pensées visant à cette conscience est appelée l'« Essentiel de la Discipline ».

Quand un homme de science travaille dans son laboratoire, il ne fume pas, ne mange pas de bonbons et n'écoute pas la radio : non qu'il pense que ces choses-là soient des péchés ; mais il sait qu'elles empêchent la concentration parfaite de son esprit sur l'objet de son étude. Il en va de même pour la *Discipline* du Zen : l'observance de cette discipline doit aider le pratiquant à demeurer dans la Pleine Conscience ; elle ne vise pas d'objectif d'ordre moral.

La *Sagesse* du Zen ne peut être atteinte par l'intellect : étude, hypothèse, analyse, synthèse... Le pratiquant du Zen doit se servir de son être tout entier comme instrument de réalisation ; l'intellect n'est qu'une partie de son être, et une partie qui l'entraîne souvent hors de la réalité vivante, objet même du Zen. C'est pour cette raison que le *Petit Manuel* n'a pas pour objet la préparation d'une théorie : il introduit le pratiquant d'une manière directe dans la Voie du Zen.

Dans le monastère, le pratiquant fait tout : il porte de l'eau, va chercher du bois de chauffage, prépare la cuisine, cultive la terre... Bien qu'il apprenne la manière de s'asseoir en position de Zen, de pratiquer la concentration et la méditation dans cette position, il doit s'évertuer à demeurer constamment dans la conscience de

## *La pratique de la Pleine Conscience*

l'être, même quand il porte de l'eau, fait la cuisine, cultive la terre. Il sait que porter de l'eau n'est pas seulement un geste utilitaire. Porter de l'eau, c'est aussi pratiquer le Zen. Si l'on ne sait pas pratiquer le Zen en portant de l'eau, ce n'est pas la peine de vivre dans un monastère. *Le Petit Manuel*, comme je l'ai déjà dit, introduit directement le pratiquant dans le monde du Zen, même si, en apparence, le pratiquant fait exactement les mêmes choses que ceux qui ne pratiquent pas la voie.

Le Maître Zen observe son élève en silence, tandis que celui-ci essaie de « mettre en lumière » son existence. L'élève peut avoir l'impression que l'on ne s'occupe pas assez de lui; mais, en réalité, ses manières et ses actes ne peuvent échapper à l'observation du maître. Celui-ci doit savoir si son élève est ou n'est pas « en éveil ». Si, par exemple, l'élève ferme la porte d'une façon bruyante, il prouve ainsi qu'il n'est pas en Pleine Conscience, car, au monastère, on doit être conscient de tout ce que l'on fait. La vertu ne réside pas exactement dans le fait de fermer doucement la porte, mais dans la conscience du fait que l'on est en train de fermer la porte. Dans ce cas, le maître appelle simplement son élève et lui rappelle de fermer doucement la porte, qu'il lui faut « être en Pleine Conscience ». Non pas seulement pour que soit respecté le silence du monastère, mais pour signifier à l'élève qu'il ne se main-

## *Clés pour le Zen*

tient pas dans la voie du Zen; ce qui explique, chez lui, l'absence d'« actes de comportement majestueux » (*uy nghi*) et de « gestes subtils » (*tê hanh*). Il est dit que, dans le Bouddhisme, il y a quatre-vingt-dix mille « gestes subtils » que le novice doit pratiquer. Ces gestes et ces actes sont l'expression de la présence de la Pleine Conscience. Tout ce qu'on dit, pense et fait dans cet état de conscience est décrit comme ayant « le goût du Zen ».

Quand un pratiquant s'entend reprocher que ce qu'il dit et fait n'a pas le « goût du Zen », c'est qu'il est considéré comme vivant sans Pleine Conscience.

II

## **Une tasse de thé**



### *Voir sa propre nature*

Dans mon monastère, comme dans tous ceux qui appartiennent à la tradition du Zen, il y a un très beau portrait de Bodhidharma. C'est une œuvre d'art à l'encre de Chine, représentant le moine indien avec des traits sobres et vigoureux. Les sourcils de Bodhidharma, ses yeux et son menton expriment un esprit invincible. Bodhidharma vécut, dit-on, entre le v<sup>e</sup> et le vi<sup>e</sup> siècle de notre ère. Il est considéré comme le premier Patriarche du Bouddhisme Zen en Chine. Il se peut que la plupart des choses qu'on rapporte de sa vie n'aient pas de valeur historique; mais la personnalité comme l'esprit de ce moine, vus et décrits par la tradition, ont fait de lui l'homme idéal pour tous ceux qui aspirent à l'illumination du Zen. C'est l'image d'un homme parvenu à une maîtrise parfaite de soi, à une liberté totale vis-à-vis de lui-même et vis-à-vis de son entourage, —

un homme ayant ce pouvoir spirituel énorme qui lui permet de regarder le bonheur, le malheur et toutes les vicissitudes de la vie avec un calme absolu.

L'essence de cette personnalité ne tient cependant pas à une position prise quant au problème de la réalité absolue, ni à une volonté indomptable, mais à une vision profonde de son propre esprit et de la réalité vivante. Le mot Zen employé ici signifie : « Voir dans sa propre nature. » Quand on a obtenu cette illumination, on sent en soi-même s'effondrer tout système de connaissance erroné. La nouvelle vision produit chez l'illuminé une grande paix, une grande tranquillité, ainsi qu'une force spirituelle qui se caractérise par l'absence de peur.

*Voir dans sa propre nature est le but du Zen.*

### ***Le slogan de Bodhidharma***

Mais voir dans sa propre nature n'est pas le fruit des études et des recherches. C'est l'accession à la sagesse par une vie au sein même de la réalité, dans une parfaite conscience de l'être. Ainsi peut-on dire que le Zen est contre toute spéculation et toute littérature. Les mots ne transportent pas la sagesse. Le Zen est, selon Bodhidharma, *transmission séparée, en dehors de la doctrine enseignée, ne se basant pas sur la litté-*



## *Une tasse de thé*

*rature, mais visant directement l'esprit de l'homme pour qu'il puisse voir dans sa propre nature et devenir un être illuminé.*

Au début du <sup>vi</sup><sup>e</sup> siècle, quand Bodhidharma vint en Chine, les bouddhistes chinois entraient dans une ère d'étude des textes bouddhiques qui venaient d'être traduits dans la période précédente (période qui peut être caractérisée comme étant celle des traductions). Ils s'occupaient plus de systématiser les idées et de former des sectes particulières du Bouddhisme que de pratiquer la méditation. Le slogan lancé par Bodhidharma fut donc comme un coup de tonnerre qui réveilla les bouddhistes et les ramena à l'esprit pratique et expérimental du Bouddhisme.

C'est parce qu'il est comme un coup de tonnerre que le slogan de Bodhidharma semble excessif. Examinons ici, brièvement, les relations entre le Zen et le Bouddhisme indien, — et nous verrons que le Zen n'est rien d'autre que le Bouddhisme.

Bodhidharma dit : « Le Zen a été transmis par le Bouddha, et n'a pas de rapport avec les écritures et doctrines que vous êtes en train d'étudier » (transmission séparée, en dehors de la doctrine enseignée). À première vue, il semble donc que le Zen soit un enseignement secret, transmis de maître à disciple à travers les générations, une sorte de doctrine qui ne se consigne pas par écrit, qui ne peut pas être discutée, commentée,

## *Clés pour le Zen*

diffusée, — un héritage spirituel que personne ne peut comprendre, excepté les initiés. On ne pourrait même pas parler d'enseignement, puisque le Zen ne peut être enseigné, fût-ce à travers des symboles ; il passe directement de maître à élève, d'« esprit à esprit ». L'image employée ici est un *sceau* imprimé sur un esprit ; mais non pas un sceau de bois, de cuivre ou d'ivoire : un « sceau d'esprit ». Le mot « transmission » désigne donc ici la transmission de ce sceau d'esprit. Le Zen est un sceau d'esprit lui-même. Les choses qu'on peut trouver dans l'énorme littérature des écritures bouddhiques peuvent être du Bouddhisme, mais non pas du Bouddhisme Zen. Le Zen ne se trouve pas dans les écritures, parce que le Zen « ne se fonde pas sur la littérature ». Telle est l'interprétation donnée du slogan de Bodhidharma par la plupart des observateurs du Zen.

En réalité, voir dans le principe : « ne pas se baser sur la littérature » ce qui caractérise le Zen et le différencie de toutes les autres écoles du bouddhisme, c'est ignorer les relations très étroites existant entre le Zen et le Bouddhisme primitif, — surtout les systèmes bouddhiques mahayanistes —, ainsi que les faits historiques concernant la naissance et le développement du Zen. L'attitude négative vis-à-vis de la description de la réalité ultime par les mots est une attitude commune à toutes les doctrines bouddhiques. Le slogan employé par Bodhidharma est seulement

une façon extrême de ramener les gens vers cette attitude originelle *qui souligne l'importance de l'expérience spirituelle directe et discrédite la spéculation intellectuelle.*

### ***La révolution bouddhique***

Le Bouddhisme est né vers la fin du VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Le mot « bouddhisme » vient du verbe sanscrit *budh*, qui signifie tout d'abord *savoir*, puis *s'éveiller*, dans les écritures védiques. Celui qui *sait*, celui qui *s'est éveillé* est appelé Bouddha. Les Chinois ont traduit le mot « Bouddha » par « l'homme éveillé ». Le Bouddhisme est donc une doctrine de l'éveil, une doctrine de la connaissance.

Mais le Bouddha a fait savoir, dès le début, que cet éveil, cette connaissance ne peuvent être acquis que par la pratique de la « voie », et non pas les études et la spéculation. En même temps, on aperçoit un autre aspect particulier du Bouddhisme : la salut, dans le Bouddhisme, se fait par la sagesse et non par la grâce ou les mérites.

L'entrée du Bouddhisme dans l'histoire indienne doit être considérée comme une vision nouvelle concernant l'homme et la vie. Cette vision est exposée tout d'abord comme une réaction contre la conception brahmanique qui dominait la société indienne du temps. C'est pourquoi

la doctrine du Bouddhisme, réagissant contre la pensée et la société brahmaniques, est très nettement de nature révolutionnaire.

Qu'était cette société?... Au point de vue de la pensée, l'autorité de la tradition brahmanique dominait tout : la révélation védique, la suprématie divine de Brahma et le pouvoir miraculeux des sacrifices étaient les trois principes fondamentaux qu'on ne pouvait discuter. Au point de vue de la croyance, Brahma, Vishnu et Siva étaient l'objet de tous les cultes. Au point de vue philosophique, les pensées védiques et upanishadiques étaient la base de tous les concepts philosophiques. Le Sankhya, le Yoga et les six écoles philosophiques étaient nés et s'étaient développés sur cette base.

Le Bouddhisme s'opposait de toute sa force à cette autorité védique, et à tous les points de vue. Au point de vue de la croyance, le Bouddhisme rejetait tous les déismes et toutes les formes de sacrifice. Au point de vue social, le Bouddhisme combattait le système des castes, acceptait les intouchables dans les ordres au même rang qu'un roi. (Le Bouddha, ayant rencontré un intouchable qui portait des excréments, l'a mené au bord de la rivière pour le laver, l'a ensuite conduit chez lui et l'a accepté dans sa communauté, malgré les protestations des autres.) Au point de vue de la pensée, il reje-

tait vigoureusement le concept du *Soi* (Atman) qui est le noyau même du Brahmanisme.

On peut voir comment le Bouddha a réagi contre les courants de pensée de son temps en lisant, par exemple, le *Brahmajasutta*, qui se trouve dans la série des *Longs Discours* (*Dighanikaya*). Son opposition à la pensée brahmanique doit être regardée, tout d'abord comme une réaction, comme une révolte, plutôt qu'un effort pour présenter le point de vue bouddhique. Cette opposition totale au Brahmanisme ne signifie pas que toutes les pensées contenues dans les Védas et les Upanishads sont erronées, — sont le contraire de la vérité. Cette opposition est un coup de tonnerre visant à donner un grand choc pour changer les coutumes, les mœurs et les modèles de pensée, qui enfermaient l'homme dans une impasse.

C'est parce que le Brahmanisme considère le concept d'*Atman* (*Soi*) comme un concept de base pour sa méthodologie et son ontologie que le Bouddha a exposé la doctrine de l'*Anatman* (*Non-Soi*). Qu'a voulu dire le Bouddha? *Ce Soi, dont vous parlez, qu'importe que ce soit le Grand Soi ou le Petit Soi, ce n'est qu'un concept pur, qui ne correspond à aucune réalité.* Voilà ce que le Bouddha a voulu dire.

Si nous pensons en termes d'ontologie, nous dirons que la doctrine du Non-Soi est considérée par le Bouddha comme une vérité s'opposant à la

doctrine du Soi, qui est erreur. Mais si nous pensons en termes de méthodologie, nous verrons tout de suite que la notion de Non-Soi est un antidote visant à libérer l'homme de la prison des dogmes. Avant d'examiner le problème du vrai et du faux, il faut examiner le problème de l'attitude et de la méthode. Cela nous permettra de dire que la notion du Non-Soi naît tout d'abord en *réaction* contre la notion du Soi brahmanique, et non comme une découverte n'ayant rien à faire avec la pensée du temps. Oui, tout d'abord, ce fut une simple réaction; mais qui allait servir, par la suite, de point de départ à la présentation d'une nouvelle Sagesse.

### ***Le Non-Soi***

L'emploi de méthodes extrêmes pour ébranler les habitudes et préjugés est très fréquent dans le Bouddhisme. Ce trait caractéristique du Bouddhisme se manifeste clairement dans le Zen.

Le Bouddha s'est servi de la notion du Non-Soi pour secouer et détruire; mais, ensuite, il l'a utilisée pour exposer sa doctrine de l'éveil. On peut donc dire aussi que la notion du Non-Soi est le point de départ du Bouddhisme.

Les écritures bouddhiques parlent souvent de la nature « Non-Soi » de tous les phénomènes : les choses ne possèdent pas de « Soi » (*sarva*

## Une tasse de thé

*dharmas nairatmya*). Cela veut dire que nulle chose ne contient en elle une identité absolue. Ce qui revient à rejeter le principe d'identité qui est la base de la logique formelle. Selon ce principe, A doit être A, B doit être B, et A ne peut être B. La doctrine du Non-Soi dit : A n'est pas A, B n'est pas B, et A peut être B. C'est là quelque chose qui choque les gens. Quelque chose qui invite les gens à se ré-examiner eux-mêmes.

Pour comprendre l'expression *Non-Soi (Anatman)*, il faut considérer le concept de l'*Impermanence (Anitya)* dans le Bouddhisme :

Tout est impermanent, parce que tout est en perpétuel changement. Une chose ne reste pas la même pendant deux *ksanas* consécutifs (le *ksana* étant la division la plus courte du temps, dans le Bouddhisme). C'est parce que les choses se transforment sans cesse qu'elles ne peuvent maintenir leur identité, même pendant deux *ksanas* consécutifs. Ne pouvant fixer leur identité, elles sont *Non-Soi*, c'est-à-dire dépourvues d'identité absolue. N'ayant pas d'identité, A n'est plus le A du *ksana* précédent; c'est pourquoi on dit que A n'est pas A. *Impermanence (Anitya)* n'est qu'un autre nom du *Non-Soi (Anatman)*. Dans le temps, les choses sont impermanentes; dans l'espace, elles sont dépourvues d'identité. Non seulement les phénomènes physiques sont impermanents et dépourvus d'identité, mais il en

va de même pour les phénomènes physiologiques, comme notre corps, et les phénomènes psychiques, comme nos sentiments.

Bien des gens, qui ne sont pas conscients de ce fait, disent que *Anatman* et *Anitya* sont la base d'une doctrine morale pessimiste et négative. Ils disent : « Si toute chose est impermanente et dépourvue d'Identité, il ne vaut pas la peine de lutter si durement afin de les obtenir », ce qui est méconnaître l'esprit véritable du Bouddhisme. Nous savons que le Bouddhisme vise au salut par le moyen de la Sagesse ; il faut donc examiner les doctrines bouddhiques sous l'angle du problème de la connaissance, et ne pas embrasser hâtivement une philosophie de l'action. Impermanence et Absence d'Identité doivent être étudiées comme principes de conduite en vue de la Connaissance.

### ***Les choses et les concepts***

Le principe du Non-Soi met en lumière le fossé qui sépare les choses elles-mêmes des concepts que nous avons à leur sujet. Les choses sont dynamiques et vivantes alors que nos concepts sont statiques. Prenons par exemple une table. Nous avons l'impression que la table elle-même et le concept de table sont identiques. En réalité, ce que nous croyons être une table n'est que notre concept de table. La table elle-même est assez différente. Quelques notions



## *Une tasse de thé*

comme bois, brun, solide, un mètre de haut, ancienne, etc., donnent naissance à un concept de table en nous. La table elle-même est toujours plus que cela. Pour un physicien, par exemple, elle sera une multitude d'atomes dont les électrons sont comme un essaim d'abeilles en mouvement et il imaginera que si ces atomes pouvaient se coller les uns aux autres, la masse de matière serait de la taille d'un doigt. Cette *table* en réalité est sans cesse en transformation, dans le temps et l'espace, elle n'est faite que d'éléments non-table. La table dépend tellement de ces éléments que si on les retirait, il n'y aurait plus de table. La forêt, l'arbre, la scie, le marteau, le menuisier sont des éléments non-table, comme le sont les parents du menuisier, le pain qu'ils ont mangé, le forgeron qui a fait le marteau, etc. Si nous savons regarder profondément la table, nous verrons tous ces éléments en elle.

L'existence de la table démontre l'existence de tous les éléments non-table et en fait de l'univers entier en elle. C'est l'idée qui est exposée dans le système bouddhiste de l'*Avatamsaka* par la notion d'inter-être, ou d'interdépendance de toutes choses.

### *L'interdépendance (inter-être) des choses*

La genèse dans le Bouddhisme est nommée l'interdépendance. La naissance, le développement et le déclin des choses dépendent d'une

## *Clés pour le Zen*

multitude de causes et de conditions et non d'une seule. La présence d'une seule chose (*dharma*) implique la présence de la totalité des choses. L'être éveillé voit toute chose non comme une entité séparée mais comme une manifestation complète de la réalité. Dao Hanh, un moine vietnamien du XII<sup>e</sup> siècle, a dit : « Si une chose existe, tout existe, même un grain de poussière. Si une chose est vide, tout est vide, même l'univers entier. »

La doctrine du Non-Soi tend à mettre en lumière la nature interdépendante de toute chose et nous démontre en même temps que les concepts que nous avons des choses ne reflètent pas la réalité et ne peuvent servir à communiquer cette réalité. Le monde des concepts n'est pas le monde de la réalité. La connaissance conceptuelle n'est pas l'instrument parfait pour étudier la vérité. Les mots sont inadéquats lorsqu'il s'agit d'exprimer la vérité de l'ultime réalité.

### *Vanité de la métaphysique*

Ces remarques préliminaires ont des relations étroites avec le Zen; nous pouvons dire qu'elles constituent le point de départ du Bouddhisme et, en même temps, du Bouddhisme Zen.

Si les concepts ne représentent pas les réalités, la connaissance conceptuelle de la réalité

## *Une tasse de thé*

doit être considérée comme erronée. Cela est démontré bien des fois dans le Bouddhisme. Le Bouddha dit toujours à ses disciples de ne pas dépenser leur temps et leur énergie dans les spéculations métaphysiques. Chaque fois qu'on lui adresse une question d'ordre métaphysique, il reste silencieux. Il renvoie ses disciples vers les efforts pratiques. Questionné un jour sur le problème de l'infinité du monde, il dit : « Que ce monde soit infini ou fini, qu'il soit limité ou illimité, le problème de votre salut reste le même. » Une autre fois, il dit : « Supposons qu'une personne soit atteinte d'une flèche empoisonnée, et que le médecin veuille enlever tout de suite cette flèche. Supposons que la personne blessée ne veuille pas que la flèche soit ôtée avant d'avoir reçu certaines informations : qui a tiré ? quel est le nom du tireur, son âge ? qui sont ses parents ? pour quelles raisons il a tiré sur elle ? etc. Que pensez-vous qu'il va se passer ? Si l'on attend que toutes ces questions aient reçu une réponse, je crains que la personne ne soit morte avant... » La vie est courte ; il ne faut pas la dépenser en spéculations métaphysiques sans fin qui ne pourront nous apporter la Vérité.

Mais si la connaissance conceptuelle est faillible, de quel autre instrument se servir, alors pour saisir la réalité ?... Selon le Bouddhisme, on ne peut atteindre la réalité que par des expériences directes. Les études et la spéculation

## *Clés pour le Zen*

sont basées sur le concept. En la conceptualisant, nous découpons la réalité en petits morceaux qui semblent être indépendants les uns des autres. Cette manière de concevoir les choses est appelée *Connaissance discriminatoire et imaginative (Vikalpa)* dans l'école mahayaniste Vijnanavada. La faculté qui, par contre, expérimente directement la réalité sans passer par le concept est appelée *Sagesse non-discriminative et non-imaginative (Nirvikalpajnana)*. Cette Sagesse est le fruit de la méditation. C'est une connaissance directe et parfaite de la réalité — une forme de connaissance dans laquelle on ne distingue guère le sujet de l'objet, — une forme de connaissance qui ne peut être conçue par l'intellect et exprimée par la parole.

### *L'expérience elle-même*

Supposons que nous soyons ensemble chez moi et que je vous invite à prendre une tasse de thé. Vous tenez votre tasse, vous goûtez le thé qui est contenu dans la tasse et vous en buvez un peu. Vous avez l'air de prendre du plaisir au thé. Vous posez votre tasse sur la table et nous continuons notre conversation.

Maintenant, supposons que je vous demande ce que vous pensez du thé. Vous allez vous servir de votre mémoire, de vos concepts et de votre vocabulaire, afin de donner une description de

## Une tasse de thé

votre sensation. Vous direz, par exemple : « C'est du très bon thé. C'est meilleur que du thé Tieh Kuan Ying, manufacturé à Taïpei... Je le sens encore dans ma gorge. Je me sens éveillé », etc. Vous pourriez exprimer votre sensation en bien d'autres termes. Mais ces concepts et ces mots *décrivent* votre *expérience directe* du thé; *ils ne sont pas cette expérience elle-même*. En effet, dans l'expérience directe du thé, vous ne distinguez pas que vous êtes le sujet de l'expérience et que le thé en est l'objet; vous ne pensez pas que ce thé est meilleur, ou pire, que le Tieh Kuang Yin de Taïpei. Il n'y a pas de concept ou de mot qui encadre cette expérience, cette sensation pure résultant de l'expérience. Vous pouvez donner autant de descriptions que vous voudrez, mais c'est vous seul qui témoignez de cette expérience directe du thé que je vous ai offert. Quand on vous écoute, on ne peut que recréer pour soi une certaine sensation, en se basant sur les expériences qu'on a eues soi-même dans le passé concernant le thé. Et vous-même, quand vous essayez de décrire votre expérience, vous n'êtes déjà plus dans l'expérience. Dans l'expérience, vous ne faites qu'un avec le thé; il n'y a pas de distinction entre sujet et objet; il n'y a pas d'évaluation; il n'y a pas de discrimination. Cette sensation pure peut être présentée comme un spécimen de *connaissance non discriminatoire*. C'est elle qui nous introduit au sein de la réalité.

### *L'instant de l'Éveil*

Atteindre la vérité ce n'est pas amasser des connaissances, mais s'éveiller *au sein de la réalité*. La réalité se révèle toute entière au moment de l'éveil. Sous la lumière de cet éveil, rien ne s'ajoute et rien n'est perdu; mais les émotions, qui se basent sur les concepts, ne peuvent plus affecter l'homme. Si Bodhidharma est l'homme idéal, c'est parce que son image est celle d'un héros ayant rompu toutes les chaînes de l'illusion, qui enferment l'homme dans le monde des émotions. Et le marteau qui sert à rompre ces chaînes-là, c'est la pratique du Zen.

Le moment de l'éveil peut se marquer par un éclat de rire. Mais ce n'est pas le rire de quelqu'un qui, soudain, obtient une grande fortune; ce n'est pas non plus le rire de qui a remporté une victoire. C'est bien le rire de celui qui, après avoir longuement peiné à chercher quelque chose, trouve cette chose, un matin, dans la poche de sa veste.

Un jour, le Bouddha se tenait debout devant sa congrégation, au mont des Vautours. Tout le monde attendait l'enseignement quotidien. Mais il garda le silence... Après quelque temps, il leva sa main droite qui tenait une fleur, tout en regardant la congrégation, sans prononcer un seul mot. Chacun l'observait sans rien comprendre. Seul un moine regarda le Bouddha avec des yeux

## *Une tasse de thé*

étincelants et sourit. Le Bouddha dit alors : « Je possède le trésor de la Vision de la Parfaite Doctrine, j'ai l'Esprit Merveilleux du Nirvana, j'ai la Réalité sans Souillure, et je les ai transmis à Mahakasyapa. » Le moine qui souriait était, en effet, Kasyapa, un grand disciple du Bouddha.

Kasyapa a atteint le Moment de l'Éveil quand le Bouddha a élevé sa fleur. En même temps, il a reçu le *sceau de l'esprit* du Bouddha, pour employer la terminologie Zen. Le Bouddha a transmis sa Sagesse, d'esprit à esprit : il a pris le sceau de son esprit et l'a imprimé en l'esprit de Kasyapa. Ce sourire de Kasyapa n'a pas un grand éclat ; mais il est de même nature que les éclats de rire des maîtres du Zen. Kasyapa est arrivé à l'Éveil grâce à une fleur ; il y a des maîtres Zen qui ont obtenu leur Éveil par un cri retentissant, et d'autres par un terrible coup de pied.





III

**Le cyprès dans la cour**



## *Le langage du Zen*

L'essence du Zen est l'éveil. C'est la raison pour laquelle *on ne parle pas du Zen mais on en fait l'expérience*. L'éveil est un phénomène qui irradie comme le soleil. L'être éveillé se reconnaît à certains signes. Le premier est sa liberté. L'être éveillé ne permet pas aux vicissitudes de la vie, la peur, la joie, l'anxiété ou le succès de le décentrer. Alors se manifeste en lui la force spirituelle qui se révèle sous la forme d'une tranquillité, d'un sourire ineffable, d'une profonde sérénité. Le sourire, l'aspect, les mots et l'action de l'être éveillé constituent le *langage* de l'éveil. Ce langage est utilisé par les maîtres Zen afin de guider les pratiquants. Un maître Zen utilise les mots et les concepts comme tout le monde mais il n'est ni conditionné ni captivé par eux. Le langage du Zen tend toujours à détruire les habitudes énergétiques de ceux qui ne savent penser que par

## Clés pour le Zen

concepts. Ce langage vise à provoquer des crises permettant d'amener l'éclosion de ce précieux moment d'éveil.

Examinons ces deux fragments de conversation :

I. TCHAO TCHEOU (à NAN TS'UAN) : *Qu'est-ce que la Voie ?*

NAN TS'UAN : *C'est notre esprit quotidien.*

TCHAO TCHEOU : *Dans ce cas, est-il nécessaire de la réaliser ?*

NAN TS'UAN : *L'intention de réaliser la Voie est quelque chose de contradictoire à la Voie elle-même.*

TCHAO TCHEOU : *Si l'on n'a aucune intention, comment peut-on savoir que c'est la Voie ?*

NAN TS'UAN : *La Voie ne dépend pas de ce qu'on sait ou de ce qu'on ne sait pas. Si l'on sait, ce savoir est seulement constitué d'idées spéculatives. Si l'on ne sait pas, cette ignorance ne diffère pas des choses inanimées. Si l'on parvient à l'état de non-doute, on verra s'ouvrir devant soi un univers illimité dans lequel les choses ne sont qu'une. Que peut-on discriminer dans ce monde indiscriminant ?*

II. *Un moine demande au Maître Zen TCHAO TCHEOU : Quelle était l'intention de BODHI-DHARMA quand il est venu en Chine ?*

TCHAO TCHEOU : *Regarde le cyprès dans la cour.*

## *Le cyprès dans la cour*

La première conversation vise à montrer les obstacles créés par la méthode conceptuelle et, en même temps, engage l'homme dans la voie de la réalisation non-discriminatoire.

La deuxième conversation vise à ébranler l'habitude de la conceptualisation, et à créer le choc nécessaire pour déclencher l'Éveil. Si l'Esprit de l'homme est mûr, l'Illumination peut se produire en lui.

Un maître Zen qui a obtenu l'Éveil possède une capacité extraordinaire de comprendre la mentalité des élèves travaillant sous sa direction. C'est parce qu'il comprend bien la mentalité de son disciple qu'il peut lui recommander des méthodes efficaces pour l'initier au monde de l'Éveil. Le langage du Zen est l'un de ces moyens. Visant à aider le pratiquant, ce langage doit :

1. Posséder le pouvoir de libérer l'homme des préjugés et de l'attachement aux connaissances (vues);
2. Convenir à l'homme auquel il est adressé;
3. Être un moyen habile et efficace.

## *Le doigt et la lune*

Comme la réalité ne peut être que vécue et expérimentée, la doctrine bouddhique ne saurait avoir pour but de décrire la réalité : elle sert seulement de moyen, de guide au pratiquant, dans son expérience de cette réalité.

## Clés pour le Zen

Le *Sutra* « L'Éveil Parfait » (*Maha-vaipulyapur-nabuddha sutra*) dit : « Toutes les doctrines enseignées par le Bouddha doivent être considérées comme un doigt désignant la lune. » Pour montrer la lune, on se sert d'un doigt ; mais on ne doit pas confondre le doigt et la lune, car le doigt n'est pas la lune. Les *moyens habiles* — en sanscrit : *upaya* — sont des expédients créés avec l'intention de guider les gens dans leurs efforts vers l'Éveil. Si ces moyens sont pris pour des fins, c'est-à-dire pour la description de l'Éveil ou pour l'Éveil lui-même, ils ne peuvent plus jouer leur rôle utile ; au contraire, ils deviennent une sorte de prison définitive. *Sitôt qu'on pense que le doigt est la lune elle-même, on ne sait plus regarder dans la direction désignée par le doigt.*

Le *moyen habile*, ici, peut être une déclaration verbale ou un simple geste. Les grands maîtres possèdent ce que le Bouddhisme appelle la *Sagesse des Moyens Habiles* (*Upaya-jnana*), ou capacité de créer et employer différents moyens convenables pour les occasions et des mentalités différentes. Les conversations entre Tchao Tcheou et Nan Ts'iuan, par exemple, sont des « moyens habiles ». « Le cyprès dans la cour », la fleur montrée par le Bouddha dans le silence : des « moyens habiles » également.

Mais ces moyens ne sont vraiment habiles que s'ils conviennent *aux circonstances particulières*. Ils doivent être *efficaces* et, pour cette

raison, répondre exactement au besoin réel et à la mentalité particulière de ceux qu'ils cherchent à guider. Si le maître n'est pas capable de comprendre la mentalité de l'élève, il ne sera pas capable non plus de créer ces moyens habiles et efficaces. Un seul moyen ne peut être employé dans toutes les circonstances : c'est pourquoi le maître doit en créer beaucoup d'autres en s'appuyant sur sa compréhension de la mentalité des individus ou des groupes ; on parle, dans le Bouddhisme, des « quatre-vingt-quatre mille portes d'entrée de la Réalité ». Le Bouddhisme Zen souligne l'importance extrême de l'efficacité et de l'habileté des moyens employés par les maîtres Zen, en vue de faire éclore l'Éveil chez leurs disciples.

**« *Si tu rencontres le Bouddha,  
tue le Bouddha* »**

Un des plus grands pouvoirs des *moyens habiles* est de libérer les êtres de leur prison de connaissances et de préjugés. L'homme est attaché à ses connaissances, à ses habitudes et à ses préjugés ; le langage du Zen doit être capable de le libérer. Dans le Bouddhisme, le savoir constitue le plus grand obstacle à l'Éveil. Cet obstacle est appelé *obstacle de connaissance*. Il s'agit ici des connaissances basées sur les concepts. Si

## Clés pour le Zen

nous sommes accaparés par ces connaissances, nous n'aurons pas la possibilité de réaliser en nous l'Éveil. Le *Sutra des Cent Paraboles* raconte l'histoire d'un jeune veuf, qui vivait avec son fils de cinq ans et qui, un jour, en rentrant chez lui, trouva sa maison brûlée et son enfant perdu. Il y avait, près de la maison brûlée, le cadavre carbonisé d'un enfant qu'il crut être le sien; et, dans cet état d'âme, il pleura son enfant, puis s'employa à la crémation du corps, selon les rites indiens. Il gardait les cendres de l'enfant dans un sac qu'il portait sur lui jour et nuit — qu'il travaillât ou qu'il prît du repos. Or, son fils n'avait pas péri carbonisé, mais avait été enlevé par des brigands. Un jour, l'enfant s'échappe et retourne à la maison de son père. Il arrive à minuit, alors que son père est sur le point de se coucher, toujours portant le fameux sac. Il frappe à la porte. « Qui es-tu? » demande le père. — « Je suis votre fils. » — « Tu mens. Mon fils est mort voici trois mois. » Et il persiste à ne pas ouvrir. À la fin, l'enfant dut s'en aller, et le pauvre père perdit pour toujours son fils bien-aimé.

Cette parabole montre que lorsqu'on a admis une certaine chose comme vérité absolue et qu'on s'y accroche, on n'accepte plus d'ouvrir la porte, même si la vérité elle-même vient y frapper. Le pratiquant du Zen doit donc s'entraîner à se libérer de son attachement aux connaissances, et à ouvrir la porte de son être pour que la vérité



## *Le cyprès dans la cour*

puisse entrer. Son maître doit aussi l'aider dans ces efforts. Le Maître Zen Lin-Tsi a dit une fois : *Si tu rencontres le Bouddha, tue le Bouddha; si tu rencontres le Patriarche, tue le Patriarche.* Pour qui n'a que la dévotion, cette déclaration est terrible; elle bouleverse tout. Mais son effet dépend de la mentalité et des capacités de l'homme qui l'entend<sup>1</sup>. Si l'homme est fort, il aura la capacité de se libérer vraiment de toute autorité, quelle qu'elle soit, et d'accomplir en lui la vérité ultime. La vérité, c'est la réalité elle-même, et non pas les concepts. Si nous nous accrochons à un certain nombre de concepts et les considérons comme la réalité, nous perdrons la réalité. C'est pourquoi il faut « tuer » les concepts de la réalité pour que la réalité elle-même puisse se réaliser et se révéler. Tuer le Bouddha est sans doute le moyen unique pour voir le Bouddha. Le concept qu'on s'est formé du Bouddha empêche de voir le Bouddha lui-même.

### **« *Allez laver votre bol* »**

Revenir *chez soi* pour voir dans sa propre nature, tel est le but visé par le pratiquant. Mais

---

1. « Mes amis dans la voie du Dharma, si vous voulez acquérir une vue correcte de la Réalité, ne vous laissez tromper par personne. Lorsque, en sortant ou en rentrant, vous rencontrez quelqu'un, vous devez le tuer. Si vous rencontrez le Bouddha, tuez le Bouddha. Si vous rencontrez le patriarche, tuez le patriarche. Si vous rencontrez le saint, tuez le saint... C'est la seule voie par laquelle vous puissiez être libéré, libre et indépendant. »

*Entretiens de Lin-Tsi.*

## Clés pour le Zen

comment faire pour voir dans sa propre nature?... Il faut savoir mettre en lumière son existence, vivre sa vie, rendre présente et permanente la conscience de l'être. Autrement dit, voir le cyprès dans la cour. Si l'on ne perçoit pas la présence du cyprès dans son propre jardin, comment pourrait-on voir dans sa propre nature?

Le maître Zen qui a obtenu l'Éveil est un homme aux yeux ouverts sur la réalité vivante; il est celui qui, après des années perdues dans le monde des concepts, a décidé de revenir pour voir le cyprès dans la cour et sa propre nature. Aussi ne peut-il laisser son disciple vagabonder encore dans le monde des concepts et perdre ainsi sa vie propre, qui est l'Éveil. C'est pourquoi il ressent de la compassion chaque fois que son disciple se contente de poser des questions sur les principes du Bouddhisme, sur le *dharmakaya*, sur le *tathata*, etc. « Cet homme, pense-t-il, veut encore s'engager dans la recherche de la réalité à travers les concepts. » Et il fait de son mieux pour arracher son élève au monde des idées et le poser dans le monde de la réalité vivante... Regarde le cyprès dans la cour! *Regarde le cyprès dans la cour!*

Un jour, un moine demande au Maître Tchao Tcheou de lui parler du Zen. Tchao Tcheou interroge : « Avez-vous pris votre petit déjeuner ?

## *Le cyprès dans la cour*

— Oui, Maître, j'ai pris mon petit déjeuner.

— Alors, allez laver votre bol. »

« Allez laver le bol », c'est aussi : « Allez vivre avec le Zen. » Au lieu de donner au questionneur des explications sur le Zen, le Maître ouvre la porte et invite l'homme à entrer directement dans le monde de la réalité du Zen. Allez laver la vaisselle : cette parole ne contient pas de signification secrète à explorer et expliquer ; c'est une déclaration très simple, directe, et claire. Il n'y a pas d'énigme ici. Ce n'est pas un symbole non plus. Il s'agit d'un fait tout à fait concret.

### *La bonne réponse*

Les termes bouddhiques tels que *tathata* (la réalité-en-soi), *svabhava* (nature propre), *dharmakaya* (le corps de la réalité ultime), *nirvana* (extinction), etc., suggèrent des concepts qui n'ont rien à faire avec la réalité vivante. Le Bouddhisme Zen ne considère pas les abstractions et les symboles comme importants. Ce qui compte, c'est la réalité elle-même, c'est l'Éveil, c'est la Pleine Conscience. On comprend pourquoi les questions posées sur *tathata*, *bouddha*, *dharmakaya*, etc., ont été retournés par bien des maîtres Zen. Prenons le cas d'une question qui a été posée plusieurs fois par les étudiants du Zen à leurs maîtres : « Qu'est-ce que le Bouddha ? » Voici quelques-unes des réponses données :

## *Clés pour le Zen*

« Le Bouddha? Il est dans le sanctuaire »,  
« Il est fabriqué en argile, et couvert d'or »,  
« Ce n'est pas le Bouddha »,  
« Ne dites pas de bêtises »,  
« Le danger vient de votre bouche »,  
« Nous sommes entourés par les montagnes »,  
« Regarde cet homme qui expose sa poitrine et qui marche pieds nus ».

Ces réponses nous embarrassent peut-être. Mais l'homme qui a vécu dans la Pleine Conscience peut ouvrir la voie à l'Éveil par l'une de ces réponses, et l'homme perdu dans l'oubli peut être éveillé grâce à cette même réponse. Et qui était en train de vagabonder dans le monde des abstractions peut retomber au sein de la réalité à cause d'une telle réponse.

### ***Le kong-an et sa fonction***

Il y a, dit-on, à peu près mille sept cents déclarations ou petites conversations entre les maîtres Zen et leurs disciples, qui servent de *kong-an*<sup>1</sup>. On entend par kong-an une sorte de thème de méditation, encore que ce ne soit pas exactement un thème. Kong-an, mot chinois, veut dire « document officiel », ou « document juridique », ou « document de valeur officielle ». Quelquefois

---

1. En japonais : *ko-an*; en vietnamien : *kong-an*.

## *Le cyprès dans la cour*

on emploie, au lieu de kong-an, les mots *co tac* (*kou tso*) ou *thoai dau* (*houa t'eou*) qui veulent dire respectivement « formats classiques » et « fragments de conversation ». Les kong-an sont employés comme sujets d'entraînement au Zen; le pratiquant se sert d'un kong-an pour méditer jusqu'à ce que son esprit parvienne à l'Éveil. On peut dire arbitrairement que le kong-an est comme un problème de mathématique que l'étudiant doit résoudre en fournissant une réponse. Une grande différence existe toutefois entre le kong-an et le problème de mathématique. La solution du problème de mathématique est incluse dans le problème lui-même, tandis que la réponse au kong-an réside dans la vie du pratiquant.

Autrement dit, le kong-an est un instrument utile au travail de l'Éveil, comme une pioche est utile au travail de la terre. Ce qu'on obtient du travail de la terre dépend de l'homme qui travaille la terre, et non de la pioche. Le kong-an n'est pas une énigme à résoudre; c'est pourquoi on ne peut pas vraiment dire que c'est un thème ou un sujet, de méditation. N'étant ni un thème, ni un sujet le kong-an n'est qu'un des moyens habiles qui aident le pratiquant à atteindre son but.

Les kong-an furent en vogue au cours de la dynastie des Tang. Chaque pratiquant du Zen avait un kong-an pour travailler. Mais avant cette période, les maîtres Zen n'avaient pas besoin des

kong-an. Le kong-an n'est donc pas quelque chose d'absolument indispensable à la pratique du Zen. C'est, plus ou moins, un des moyens habiles créés par les maîtres Zen afin d'aider les gens qui travaillent sous leur direction.

Mais les kong-an peuvent aussi devenir de grands obstacles à l'Éveil, si les pratiquants pensent que la vérité y est cachée et qu'on peut les interpréter en termes de concepts.

Le Maître Zen Hakuin (moine japonais de l'école Rinzai) avait l'habitude de lever une main et de demander à ses disciples : « Qu'est-ce que le son d'une seule main? » Voilà un kong-an. On réfléchit. On veut savoir ce qu'est le son émis par une seule main. Y a-t-il une signification profonde cachée dans cette question? S'il n'y en a pas, pourquoi Hakuin a-t-il posé la question? Et s'il y en a une, comment la faire sortir?.. En fait, telle une locomotive qui voit toujours les rails devant elle et se lance en avant, notre intellect établit toujours en avant de lui-même les principes de la logique et s'engage dans la recherche de la vérité. Or, ici, les rails sont soudainement coupés, enlevés. L'habitude tente encore d'établir des rails imaginaires pour que la locomotive de l'intellect puisse quand même se lancer en avant. Mais attention! avancer, ici, c'est tomber dans l'abîme!

« Qu'est-ce que le son d'une seule main?... »  
Une telle question est la hache qui coupe les rails

## *Le cyprès dans la cour*

devant la locomotive, elle détruit en nous l'habitude de conceptualisation. Et si le fruit est mûr, c'est-à-dire si notre esprit est bien préparé, ce coup de hache pourra nous libérer des liens qui nous enchaînaient, depuis tant d'années, au monde où nous « vivions comme des morts », et nous ramener au sein de la réalité vivante... Mais si nous ne sommes pas prêts à le recevoir, nous continuerons nos vaines pérégrinations dans le monde des concepts. La question est là, devant nous : « Comment est le son d'une seule main ? » Et nous spéculons tant que nous pouvons ; et nous imaginons de mille façons ce fameux « son d'une seule main » ; et ce que nous trouvons, nous le présentons au maître, avec l'espoir de répondre à son idée ! Mais le Maître dit non, toujours. Arrivés ainsi à une impasse, nous sommes sur le point de devenir fous, de perdre l'esprit à cause de ce maudit kong-an. Et c'est exactement à partir de ce moment de crise terrible que commence le retour à nous-même. Alors « le son d'une seule main » peut devenir un soleil qui éblouit notre être tout entier.

Hiang Yen était un disciple du Maître Po Tchang. Il était intelligent, mais à la mort de son maître, il n'avait pas encore obtenu l'Éveil. Il rejoignit Maître Kouei Chan et travailla sous sa direction.

Kouei Chan lui demanda un jour : « Parlez-moi de la vie et de la mort. Comment étaient

## *Clés pour le Zen*

vosre face et vos yeux quand vous n'étiez pas encore né? » Hiang Yen, s'étant vainement efforcé de donner une réponse, se retira dans sa chambre, réfléchit jour et nuit, relut les textes qu'il avait étudiés, chercha dans les notes qu'il avait prises du temps de Po Tchang, mais ne put trouver de réponse. Quand il se présenta à Kouei Chan, celui-ci lui dit : « Je ne veux pas savoir quelles sont les connaissances que vous avez acquises; je veux seulement apprendre de vous quelle est votre vision spirituelle. Alors, dites-moi quelque chose ». Hiang Yen répondit : « Je ne sais que dire, Maître. S'il vous plaît, enseignez-moi quelque chose. » Mais Kouei Chan répondit : « À quoi cela vous servirait que je vous parle de ma propre vision? »

Hiang Yen se sentit désespéré; il pensait que son maître ne voulait pas l'aider de tout son cœur. Il brûla tous les livres qu'il possédait et se rendit dans un lieu très écarté du monde. Il se dit : « À quoi bon subir tant de peines pour étudier le Bouddhisme? Il n'est pas nécessaire d'être un homme bien versé dans la doctrine. Je veux vivre la vie d'un simple moine. » Un jour, comme il était en train de préparer la terre pour y semer des haricots, sa pioche fit sauter un caillou qui vint frapper un bambou et fit « kok ». Ce son « kok » provoqua en lui l'Éveil. Ce que Kouei Chan appelait « votre face et vos yeux avant votre



naissance » soudain devint éblouissant dans son esprit. Il avait atteint l'Éveil.

Kouei Chan refuse d'introduire Hiang Yen dans le monde de l'intellect. Il veut que Hiang Yen retourne à sa propre nature. Et, de fait, la possibilité de l'Éveil ne s'offre à Hiang Yen que lorsqu'il a abandonné les entreprises de l'intellect. Le kong-an, dans ce cas, a joué son rôle de manière efficace : renvoyer le pratiquant sur le champ de l'expérimentation spirituelle, et créer une crise visant à déclencher l'Éveil.

### ***Signification du kong-an***

Nous avons parlé de la fonction du kong-an plutôt que de la signification qui s'y cache. Mais un kong-an, pour être efficace, doit au moins signifier *quelque chose* pour la personne à laquelle il est adressé. Quand le maître propose un kong-an à son disciple, il faut qu'il soit certain que ce kong-an lui convient. Autrement dit, le kong-an doit être un « moyen habile ».

Le kong-an ne peut être n'importe quelle parole renfermant une contradiction destinée à dérouter le pratiquant dans sa recherche de la vérité par la voie de la spéculation. C'est pourquoi, quand il reçoit un kong-an, le pratiquant est tenté d'y découvrir une signification. Et ce désir de déchiffrer le kong-an l'entraîne toujours dans le labyrinthe des réflexions philosophiques.

## Clés pour le Zen

Il faut se rendre compte tout d'abord qu'un kong-an n'a de signification que s'il est adressé à une personne déterminée ou à un groupe de personnes déterminé. En dehors de cette personne, ou de ce groupe, le kong-an n'a plus de signification. C'est là le principe du « moyen habile ». *Chaque kong-an s'applique à un cas particulier.* Si un kong-an est employé pour plus d'une personne, c'est qu'il arrive quelquefois que des gens se ressemblent par leur mentalité et leurs conditions psychologiques. La signification d'un kong-an n'existe donc que pour la personne concernée et pas pour les autres.

Avoir une signification, s'agissant d'un kong-an, c'est avoir une signification *pour quelqu'un*. Cette signification ne peut être exprimée par des concepts, ou réduite à des concepts. Si, par signification, on entend des concepts et des idées cachées dans le kong-an, alors les kong-an ne possèdent en rien cette sorte de signification. *La signification d'un kong-an est l'effet produit par le kong-an lui-même sur l'esprit de celui qui le reçoit.* Si un kong-an n'est pas adapté à son destinataire, il n'a plus de signification, même s'il est énoncé par la bouche d'un maître Zen.

Un moine, passant sur un marché, entendit un boucher dire à son client : « Cette viande est de première qualité. » Et l'esprit du moine s'illumina, il obtint l'Éveil. Le boucher n'est sans doute pas un maître Zen, et ce qu'il dit n'est pas

destiné à aider le moine. Mais, *par hasard*, cette déclaration à propos de la qualité de la viande frappe l'esprit, déjà mûr, du moine, et y produit un grand effet. Et seul le nouvel illuminé voit la signification et l'effet du kong-an, alors que le boucher, qui en est l'auteur, n'est pas du tout conscient de ce qui s'est passé.

La maître doit bien connaître la mentalité de son disciple pour pouvoir lui proposer un kong-an approprié. Tout maître rencontre des succès, mais aussi des échecs. Et il échoue chaque fois qu'il propose un kong-an non approprié.

Quand un ancien kong-an — c'est-à-dire un kong-an déjà proposé à une autre personne — nous est raconté, il se peut que, grâce à lui, nous atteignons l'Éveil, nous aussi; il suffit que ce kong-an nous convienne et que notre esprit soit mûr.

Si le kong-an ne produit aucun effet en nous, il peut y avoir deux raisons à cela : la première, c'est que ce kong-an n'est pas pour nous, il ne nous est pas destiné; la deuxième, c'est que nous ne sommes pas encore prêts à le recevoir. Dans tous les cas, il faut laisser le kong-an agir, et ne pas faire d'efforts de déduction et de raisonnement pour lui trouver une signification conceptuelle. Le kong-an n'a de signification que pour celui qui est dans le « cercle des circonstances »; si nous sommes hors du cercle, il ne peut avoir

## *Clés pour le Zen*

de sens pour nous. Peut-être serons-nous dans le cercle un jour; c'est-à-dire que nous pourrions nous trouver exactement dans les mêmes conditions que celui à qui le kong-an est présentement adressé; mais, en attendant, nous sommes encore en dehors du cercle. Ce que nous devons faire, dans ce cas, c'est semer ce kong-an dans le terrain de notre vie spirituelle et l'arroser comme une plante d'eau, de notre conscience de l'être. Un jour, il nous offrira la fleur de l'Éveil.

### ***Le « non » de Tchao Tcheou***

Un moine demande à Tchao Tcheou: « Un chien possède-t-il la nature de l'Éveil? — Non », dit le Maître. Une autre fois, un autre moine lui demande: « Est-ce qu'un chien possède la nature de l'Éveil? »; et Tchao Tcheou de répondre: « Oui ».

Pourquoi ces deux réponses différentes, contradictoires, pour une même question? À cause de la différence de mentalité des deux questionneurs. Le « Oui » et le « Non » doivent ici être considérés avant tout comme des *moyens habiles*, visant à produire des effets appropriés sur l'esprit des pratiquants. Chaque réponse ne prétend pas être une vérité objective. On dit, dans le cercle du Bouddhisme Mahayana, que tout être possède la nature de l'Éveil; tout être

## *Le cyprès dans la cour*

peut devenir un Bouddha. Sur le plan conceptuel, la vérité objective se tient du côté du mot « Oui ». Mais dans le monde non conceptuel de la vérité vivante, le mot « Oui » n'est plus un concept qui s'oppose au concept « Non ». Les mots « Oui » et « Non » agissent ici sur le pratiquant dans une direction différente : c'est pourquoi leur « signification » ne peut être reçue que subjectivement par l'esprit du pratiquant concerné.

Le « Non » de Tchao Tcheou a été employé par plusieurs maîtres comme kong-an pour leurs élèves. Écoutons, par exemple, Maître Wou Men<sup>1</sup> dans son œuvre *Wou Men Kouan* :

*Pour parvenir au Zen, il faut franchir la porte des patriarches. Pour obtenir l'Éveil, il faut atteindre le fond de l'esprit. Si vous ne pouvez franchir la porte des patriarches, si vous ne pouvez atteindre le fond de votre esprit, vous resterez pour toujours des fantômes s'accrochant aux plantes et aux herbes. Mais qu'est-ce que la porte des patriarches ? Ce seul mot : « Non » est déjà la porte pour toute l'école du Zen. Celui qui peut franchir cette porte pourra non seulement rencontrer Tchao Tcheou, mais encore marcher la main dans la main avec tous les autres patriarches ; il regardera les choses avec les mêmes yeux, écoutera les choses avec les mêmes oreilles. N'est-ce pas une grande*

---

1. Moine chinois, né à Hang Tchéou, mort en 1260.

## Clés pour le Zen

joie?... Y a-t-il parmi vous quelqu'un qui désire franchir cette porte? S'il y a quelqu'un, je l'invite à soulever la masse de doutes de son corps, avec ses trois cent soixante os et ses quatre-vingt-quatre mille pores, à la recherche de ce « Non », jour et nuit, sans une seconde de relâche. N'entendez pas ce « Non » comme le néant; ne l'assimilez pas au concept de non-être, au contraire de l'être. Il faut l'avaler comme vous avaleriez une boule de fer rouge que vous ne pourriez rejeter. Il faut arracher toutes les connaissances emmagasinées au cours de longues années antérieures; il faut mûrir lentement... Un jour, l'intérieur et l'extérieur ne feront qu'un et vous vous réveillerez. Comme une personne muette qui rêve, vous garderez ce que vous avez obtenu pour vous-même, sans pouvoir le communiquer à personne... L'Éveil fera trembler même la terre et le ciel. Ce sera comme si vous aviez dans vos mains l'épée précieuse de Kouan Yu<sup>1</sup> : quand vous rencontrerez le Bouddha, vous tuerez le Bouddha; quand vous rencontrerez le patriarche, vous tuerez le patriarche. Vous parviendrez à la liberté absolue au bord même du précipice de la vie et de la mort, et vous vous promènerez dans les six Voies et dans les quatre Espèces<sup>2</sup>, tout en demeurant dans le Samadhi<sup>3</sup>.

---

1. Un héros de la dynastie des Chou, en Chine.

2. Les six Voies : dieux, hommes, démons, bêtes, trépassés, faméliques et enfer; les quatre Espèces : vivipare, ovipare, exudative, et métamorphique.

3. *Samadhi* : extase, état de parfait contrôle de la Pleine Conscience.

## *Le cyprès dans la cour*

*Comment faire pour parvenir à cet état? Il n'y a qu'une seule voie : mobiliser l'énergie de votre être tout entier et soulever ce mot « non » sans vous interrompre une seule seconde... L'Éveil viendra, comme la mèche de la lampe s'allume au moment du contact avec la flamme. Écoutez :*

*La nature de Bouddha chez le chien,  
c'est le décret officiel, c'est le thème concret;  
Mais si tu touches au concept de l'être et du  
[non-être,  
tu perdras la vie.*

Ce poème de Wou Men est devenu un grand kong-an lui-même. Que veut dire Wou Men quand il dit : « Soulever la masse de doutes du corps, avec ses trois cent soixante os et ses quatre-vingt-quatre mille pores, à la recherche de ce Non, jour et nuit, sans une seconde de relâche? » C'est si simple! Il dit qu'on doit mettre en lumière son existence. Il ne faut pas la laisser s'enliser dans les ténèbres; il ne faut pas rester plongé dans l'inconscience et l'oubli; il ne faut pas vivre comme un mort. Il faut être vivant à chaque minute, à chaque *ksana*, — les 360 os et 84 000 pores doivent se réveiller comme s'allument des chandelles. Sous la lumière de ces chandelles, le problème se présente et la face du « Non » se révèle. Cela est la vie véritable et non le jeu de l'intellect, le jeu des mots prononcés par

les lèvres; c'est une boule de fer rouge à avaler, — le problème de la vie et de la mort. La vie étant autre chose que les concepts, il ne faut pas avoir affaire aux concepts : « N'entendez pas ce "Non" comme le néant, ne l'assimilez pas au concept du *non-être*, au contraire de *l'être* », car « si vous touchez au concept de l'être et du non-être, vous perdrez votre vie ».

Nous perdrons notre vie si nous quittons la réalité vivante pour nous engager dans le monde de fantômes des concepts. Nous ne serons alors que spectres dépourvus de chair et d'os, ces attributs de la réalité vivante.

### ***Entrer dans le cercle***

À propos du « Non » de Tchao Tcheou, Maître Huang Po dit\* :

*Tous ceux qui se considèrent comme des chevaliers doivent essayer ce kong-an... Demeurez avec ce mot « Non » vingt-quatre heures chaque jour, que vous soyez assis, debout ou couché, et même quand vous êtes en train de vous habiller, de manger, de boire ou d'aller au cabinet d'aisance... Votre esprit doit continuellement concentrer toutes ses énergies sur ce mot « Non ». La fleur de l'Esprit*

---

\* Biblio.



## *Le cyprès dans la cour*

*s'épanouira un jour, et vous verrez la grande voie de libération s'ouvrir devant vous. Alors vous ne serez plus trompé par ce vieux moine et son kong-an.*

Ce que dit Huang Po ne diffère pas de ce que dit Wou Men. Huang Po souligne l'importance de la fonction du kong-an comme moyen habile, quand il parle de la tromperie de « ce vieux moine » qui est Tchao Tcheou, l'auteur du kong-an lui-même.

Reprenons l'exemple du « cyprès dans la cour » proposé par Tchao Tcheou à son disciple. « Le cyprès dans la cour » est un cyprès qui appartient seulement à deux personnes : Tchao Tcheou et son disciple. L'un désigne du doigt le cyprès dans la cour et dit à l'autre : « Regarde le cyprès dans la cour. » Supposons qu'il y ait un cercle dans lequel se trouvent Tchao Tcheou, son disciple et le cyprès. Nous sommes, quant à nous, hors du cercle. Tchao Tcheou désigne le cyprès à son disciple, pas à nous. Nous ne sommes pas concernés, mais seulement spectateurs, ou, si l'on préfère, observateurs. Nous ignorons ce qui se passe réellement entre Tchao Tcheou, son disciple et le cyprès. Et la question ne se posera pour nous que lorsque nous aurons notre propre cyprès.

Mais que veut dire ceci : *notre propre cyprès?*... Ce cyprès, qui est dans le cercle, ne deviendra le nôtre que lorsque nous serons entrés dans le cercle nous-mêmes. Cela voudra

## Clés pour le Zen

dire que nous acceptons le kong-an comme nôtre, — que nous ne sommes plus de ceux qui veulent seulement étudier le kong-an des autres!

Un kong-an n'est pour nous un kong-an que lorsqu'il est le nôtre; les kong-an *des autres* ne sont pas des kong-an. Par conséquent, le cyprès du disciple de Tchao Tcheou n'est pas « mon » cyprès. Il me faut rendre ce cyprès « mien ». Et une fois devenu le mien, il n'est plus le sien. Autrement dit, il n'y a pas de relation entre « mon » cyprès et « son » cyprès : ce sont deux cyprès différents.

Le premier pas à faire est de refuser l'attitude d'un observateur. Grâce au doigt de Tchao Tcheou, regardez le cyprès avec vos propres yeux. Tchao Tcheou est assis là, devant vous, et le cyprès est dans la cour, à portée de vos yeux. Vous êtes face à face avec Tchao Tcheou. Vous êtes face à face avec le cyprès. Voyez-vous le cyprès?... Si vous le voyez, le kong-an est un succès.

Au reste, que ce soit un cyprès, ou un citronnier, ou un saule, peu importe. Ce peut être un nuage, une rivière, ou bien encore cette main que je pose sur la table... Si nous les voyons, le kong-an est un succès.

Parfois les maîtres Zen, au lieu de créer de nouveaux kong-an, reprennent d'anciens kong-an. Cela ne veut pas dire qu'ils permettent à leurs disciples de jouer le rôle d'observateurs en se

## *Le cyprès dans la cour*

servant de leur intellect pour examiner les kong-an des autres. Les maîtres Zen veulent que ces anciens kong-an soient renouvelés, et que les disciples les prennent comme les leurs propres. Un moine demanda à Dien Ngu Giac Hoang, maître Zen vietnamien du XIII<sup>e</sup> siècle : « Qu'entend-on par l'affaire unique de l'avancement ? » Se référant à une ancienne image, Dien Ngu répondit : « C'est de porter la lune et le soleil sur son bâton. » Le moine reprit : « À quoi sert un ancien kong-an ? » Dien Ngu sourit : « Il se renouvelle à chaque énoncé. »

Si l'on ne voit pas le cyprès, c'est qu'on n'a pas pu faire de ce cyprès *un nouveau cyprès pour soi-même* — le cyprès vivant de la réalité — et qu'on se contente d'aller chercher l'image du cyprès d'un autre.

Après la mort de Tchao Tcheou, un moine vint s'informer auprès de son disciple : « A-t-il donné des explications à propos du cyprès ? » Le disciple, qui, à ce moment-là, avait atteint l'Éveil, répondit : « Mon maître n'a jamais parlé de cyprès. » Or, le kong-an du cyprès était très célèbre, tout le monde en parlait dans le cercle Zen : pourquoi donc le disciple voulait-il nier un fait connu de tous ? Le moine insista : « Tout le monde sait que le maître lui-même a énoncé le kong-an du cyprès. Pourquoi le nier ? » Le disciple de Tchao Tcheou risposta énergiquement : « Mon

maître n'a jamais énoncé un tel kong-an; il vaut mieux que vous cessiez de le calomnier. »

On peut se demander pourquoi le disciple de Tchao Tcheou agit ainsi. La réponse est pourtant simple : on n'a pas pu « voir » le cyprès; on s'est toujours tenu en dehors de la scène pour « observer » le cyprès; on cherche maintenant l'image d'un cyprès qui est déjà mort; mieux vaut donc « tuer le cyprès », pour éviter toute calomnie possible.

La réponse du disciple de Tchao Tcheou est devenue un nouveau kong-an : on peut voir se dresser un autre cyprès, énorme, qui vient de ressusciter. Mais qu'on voie ou non ce nouveau cyprès, cela n'a aucun rapport avec le cyprès de Tchao Tcheou.

### ***Il faut que l'esprit soit mûr***

Les kong-an ne sont donc pas des matériaux d'études et de recherches. Chaque kong-an doit être considéré comme un doigt désignant la réalité, la réalité de votre nature comme la réalité de ce monde.

Ce doigt ne peut jouer son rôle d'indicateur que s'il est directement dirigé vers vous — autrement dit, si vous êtes *conscient* que ce signe s'adresse à vous. Vous devez être très vigilant, très éveillé, très alerte aussi; car vous êtes

## *Le cyprès dans la cour*

face à face avec le maître qui vous observe de son regard perçant ; et le maître peut, à n'importe quel moment, vous donner un coup de bâton, ou pousser un cri retentissant à vos oreilles<sup>1</sup>. Vous êtes comme au bord du précipice, et vous risquez de vous perdre à n'importe quel moment. C'est dans cet état que votre esprit reçoit le choc du kong-an.

Voici un kong-an qui montre la nature intense et urgente du problème de « la-vie-et-la-mort ». Un jour, Hiang Yen dit à ses disciples : « Supposons qu'un homme soit suspendu par les dents à une branche d'arbre très haute, ses bras et ses jambes ne pouvant rien toucher, ni s'accrocher nulle part. Un autre homme, qui se tient au pied de l'arbre, lui pose cette question : "Quelle fut l'intention de Bodhidharma en venant en Chine?" Supposons également que notre homme doive obligatoirement répondre à la question. S'il parle et, donc, ouvre la bouche, il tombera fatalement et s'écrasera au sol. Que doit-il faire? » Un des disciples, nommé Hou T'eou, se présenta et dit à Hiang Yen : « Je vous prie, maître, de ne pas prendre le cas où l'homme est accroché par la bouche. Parlez-nous du cas où l'homme est déjà descendu. » Alors Hiang Yen éclata de rire.

---

1. Pour mettre leurs élèves en état d'alerte, les maîtres Zen chinois emploient parfois des méthodes qui semblent bizarres. Ils poussent des cris retentissants, frappent à coups de bâton, et vont jusqu'à jeter leurs disciples dans la rivière.

Nous pouvons comprendre combien il se sentit déçu. Ayant employé un ancien kong-an, il l'avait transformé en un kong-an entièrement nouveau, dont l'impact pouvait être plus grand. Ce jour-là, Hou T'eou et ses collègues ne reçurent pas le choc. Mais il est possible que, trois cents ans plus tard, d'autres gens aient pu connaître l'illumination grâce au même kong-an

To Chan vient consulter Long T'an et se tient auprès de lui jusqu'à minuit. Alors Long T'an lui dit : « Il est tard, pourquoi ne rentrez-vous pas ? » To Chan ouvre la porte et sort, mais revient aussitôt sur ses pas en disant : « Il fait noir dehors. » Long T'an allume alors une chandelle à son intention ; mais dès que To Chan saisit la chandelle, Long T'an l'éteint. Les ténèbres les enveloppent soudainement, et, tout aussi soudainement, l'Éveil se produit chez To Chan. Il s'incline. Les brusques ténèbres ont aidé To Chan à comprendre l'acte de Long T'an.

Hiang Yen, nous l'avons dit plus haut, s'imagina un jour que Kouei Chan ne voulait pas lui enseigner le secret du Zen. Il quitta le monastère et se retira dans un lieu très éloigné. Mais Hiang Yen n'est pas le seul pratiquant du Zen qui ait pensé ainsi. Bien des disciples posent à leur maître des questions qu'ils croient importantes, mais auxquelles ceux-ci semblent ne pas vouloir répondre. Et les disciples de se plaindre : « Je suis ici depuis des années déjà... Pourquoi me traite-

t-il comme un nouveau venu? » Un moine demande au Maître Long T'an : « Qu'est-ce que la réalité en soi (*tathata*)? Qu'est-ce que la sagesse suprême (*prajna*)? » Et Long T'an répond : « Je n'ai pas la moindre réalité en moi; je ne possède pas de sagesse suprême. » Un autre moine interroge Tchao Tcheou sur l'essence du Zen. En réponse, Tchao Tcheou lui demande s'il a pris son petit déjeuner, et le moine ayant dit oui, il l'envoie laver son bol. Un autre moine questionne Ma Tsou sur l'intention du premier patriarche. Ma Tsou\* dit : « Je suis fatigué aujourd'hui, je ne peux pas vous le dire. Allez demander à votre frère-aîné-dans-le-dharma, Tche Tsang. » Quand le moine s'adresse à Tche Tsang, celui-ci lui dit : « Pourquoi ne le demandez-vous pas au Maître? — J'ai déjà interrogé notre Maître. Il dit qu'il est fatigué, il me recommande à vous. » Tche Tsang dit : « J'ai des maux de tête. Allez consulter notre frère-dans-le-dharma Tche Hai. » Et quand le moine s'adresse à Tche Hai, celui-ci répond : « Je ne sais pas. »

Refuser de répondre à une question, ou *dire* quelque chose qui, en apparence, n'a rien à voir avec cette question, ne signifie pas que le maître refuse d'aider son disciple. Le maître cherche seulement à ne pas laisser le disciple entrer dans le monde des spéculations, qui est étranger à

---

\* Biblio.

l'Éveil. En fait, le maître peut toujours citer des passages des écritures saintes, et donner des explications détaillées concernant les notions de *tathata*, *nirvana*, *prajna*, etc. S'il ne le fait pas, c'est qu'il sait que tout cela n'est pas utile à l'Éveil de son disciple.

Bien sûr, il est des cas où de telles explications peuvent aider ce dernier dans son effort pour se débarrasser des fausses vues sur la doctrine et les méthodes. Mais le maître refuse de donner une réponse et des explications qui pourraient détruire la chance de l'Éveil, et faire du tort au disciple. Kouei Chan demanda une fois à Po Tchang : « Peut-on parler sans se servir de sa gorge, de ses lèvres et de sa langue ? », et Po Tchang répondit : « Bien sûr ; mais si je le fais, je détruis toute ma postérité. »

Long T'an vécut des années durant avec son maître Tao Sin sans recevoir de ce dernier les secrets du Zen. Un jour, il ne put garder plus longtemps le silence : « Maître, dit-il, je suis resté auprès de vous pendant des années pour apprendre le Zen, mais vous ne m'avez rien transmis. Je vous prie de me traiter avec plus de compassion. » Tao Sin dit doucement : « Je vous ai toujours transmis les secrets du Zen, depuis le jour de votre entrée au monastère. Quand vous m'apportez une tasse de thé, je l'accepte ; quand vous m'apportez mon dîner, je vous en remercie ; quand vous vous inclinez devant moi, j'incline



## *Le cyprès dans la cour*

aussi la tête : pourquoi dites-vous alors que je ne vous ai jamais transmis l'essence du Zen ? »

Le Maître Zen vietnamien Tinh Khong, à qui son disciple reprochait de ne pas lui avoir enseigner le secret du Zen, dit à ce disciple : « Nous vivons ensemble dans ce temple ; quand vous allumez le feu, je lave le riz ; quand vous demandez l'aumône, je tiens le bol pour vous... Jamais je ne vous ai négligé... »

Pour aider les pratiquants à traverser la rivière et gagner la rive de l'Éveil, les maîtres Zen leur tendent la perche des *moyens habiles*. Il faut que le disciple attrape la perche. Mais si ses yeux restent fermés et son esprit bloqué, le pratiquant manque la perche. Un moine vient demander au Maître Zen Cam Thanh<sup>1</sup> : « Qu'est-ce que Bouddha ? » Cam Thanh dit : « Partout. » Le moine poursuit : « Qu'est-ce que l'esprit du Bouddha ? » Cam Thanh répond : « Rien n'a été caché. » Le moine : « Je ne comprends pas. » Et Cam Thanh : « Vous avez manqué ! »

Chaque fois qu'une perche nous est tendue, ou bien nous la manquons, ou bien nous l'attrapons. Il n'y a pas de troisième cas. L'hésitation est aussi un échec. L'hésitation révèle que nous ne sommes pas encore mûrs pour l'épreuve. Et quand on échoue, on ne doit pas le regretter, mais entamer de nouveaux efforts. Il faut retour-

---

1. Moine Zen vietnamien de l'école Vô Ngôn Thông, ix<sup>e</sup> siècle.

## *Clés pour le Zen*

ner aux travaux quotidiens, porter l'eau, faire la cuisine, cultiver la terre, avec plus de Pleine Conscience.

Au temps où Tri Bao<sup>1</sup> n'avait pas encore obtenu l'Éveil, un moine lui demanda : « D'où veniez-vous quand vous êtes né, et où irez-vous quand vous mourrez ? » Tri Bao réfléchit. Le moine sourit : « Le temps de réfléchir, le nuage a franchi mille lieues. » Si vous n'êtes pas mûr, tous les efforts seront vains.

---

1. Moine Zen vietnamien de l'école Vô Ngôn Thông, xii<sup>e</sup> siècle.

IV

**La montagne est la montagne  
La rivière est la rivière**



## *Le Sceau d'Esprit*

Nous dirons que le Sceau d'Esprit est *la réalité continue de l'Éveil*. En fait, on ne peut « transmettre » le Sceau d'Esprit, car il n'est pas transmissible. Le maître ne transmet pas son Éveil au disciple; il ne crée même pas l'Éveil chez celui-ci; il l'aide seulement à actualiser cet Éveil déjà latent en lui. L'expression « transmettre le Sceau d'Esprit » est donc essentiellement une image symbolique. Le Sceau d'Esprit, comme réalité en soi (*tathata*) et nature de l'Éveil (*buddhata*), exprime la réalité de l'Éveil. Selon le Bouddhisme Mahayana, tous les êtres vivants possèdent la nature de l'Éveil. Par conséquent, le Sceau d'Esprit est latent en chaque personne et il n'est nul besoin de le transmettre. Maître Vinitaruci, fondateur de l'école de Zen vietnamien qui porte son nom, parla ainsi à son disciple Phap Hiên : « Le Sceau d'Esprit des Bouddhas est une réalité;

## *Clés pour le Zen*

il est parfait comme le Tout ; rien ne peut s'y ajouter, rien ne peut exister hors de lui ; on ne l'obtient pas, on ne le perd pas ; il n'est ni permanent ni impermanent ; il ne se crée ni ne se détruit ; il n'est ni semblable, ni différent... C'est comme *moyen habile* qu'il est ainsi nommé. »

« C'est comme *moyen habile* qu'il est ainsi nommé... » On retrouve ici la méthode caractéristique du Bouddhisme. *Nirvana*, *Prajna* et *Tathata* ne sont que des mots ou des concepts ; étant mots et concepts, ils ne sont pas vraiment *Nirvana*, *Prajna* et *Tathata*. Il en va de même pour la réalité de l'Éveil, que le Zen appelle *Sceau d'Esprit*. Si le concept de Sceau d'Esprit est un moyen habile, il ne faut pas qu'il devienne un obstacle. Pour combattre l'idée que le Sceau d'Esprit est une chose qui peut se transmettre ou s'obtenir d'autrui, le maître Vô Ngôn Thông<sup>1</sup> a laissé, avant de mourir, ce message à son disciple Cam Thanh :

*Aux quatre points cardinaux*

*on a fait courir le bruit*

*que notre Patriarche Fondateur vivait en Inde*

*et qu'il avait transmis son trésor de l'Œil du*

*[Dharma appelé « Thiên » :*

---

1. Fondateur de l'école Zen Vô Ngôn Thông au Viêt-nam, vivant au IX<sup>e</sup> siècle.

*La montagne est la montagne, la rivière est...*

*une fleur, cinq pétales,  
des semences perpétuelles...  
Paroles secrètes, symboles mystiques,  
et des milliers d'autres choses semblables  
sont considérés comme appartenant à l'école  
[de l'Esprit de nature immaculée.  
En fait, où est l'Inde? L'Inde est ici-même.  
Soleil et lune sont le soleil et la lune de notre  
[temps;  
montagnes et rivières sont les montagnes et  
[les rivières de notre temps;  
toucher à quelque chose, c'est s'y attacher;  
et l'on calomnie même le Bouddha et les  
[patriarches.  
Une erreur entraîne mille erreurs.  
Examinez bien les choses,  
afin de ne pas tromper votre postérité.  
Ne me questionnez plus :  
Je n'ai rien à dire, je n'ai rien dit.*

« Je n'ai rien dit » : telle est la conclusion du maître Vô Ngôn Thôn, après avoir dit quelque chose. On voit bien là l'esprit de « lâcher-prise » du Bouddhisme. Dire quelque chose, et le dire d'une manière telle que les gens ne s'y attachent point, c'est la signification du mot *Vô Ngôn Thôn* (*communion sans parole*), qui est précisément le nom de ce maître Zen. Il veut dire qu'il n'y a pas de transmission à proprement parler, pas de « Sceau » transmis de génération en génération;

qu'il ne faut pas attendre l'Éveil d'un autre que soi, quand bien même cet autre serait le maître en personne. Il rejette *l'affirmation* de l'idée de transmission; mais il craint aussi que les disciples ne s'attachent à *la négation* de l'idée de transmission. En conséquence, il proclame : « Une erreur entraîne mille erreurs », et : « Je n'ai rien dit. »

Recevoir le Sceau d'Esprit, c'est voir clair dans sa propre nature. Ce Sceau d'Esprit (ou cette nature propre), comme le *tathata* ou le *bouddhata*, est l'un des grands thèmes des écoles mahayanistes. Si les maîtres Zen refusent souvent les questions sur ce thème, ce n'est pas parce que le Zen s'y oppose; mais ils veulent éviter à leurs disciples de perdre leur temps en spéculations. En réalité, l'idée de nature propre, de *tathata* et de *bouddhata*, est très proche de la pensée et de la pratique du Zen. *L'idée* de nature propre, par exemple, peut devenir un obstacle pour le pratiquant; mais la nature propre comme *réalité* est le but même du Zen.

### ***Esprit vrai et Esprit faux***

Huang Po a dit à propos de la réalité de la nature propre qu'il appelle « esprit de l'unité et de l'ainséité » :

*Les Bouddhas et les êtres vivants participent*



*La montagne est la montagne, la rivière est...*

*d'un même esprit pur et unique. Il n'est pas de séparation en ce qui concerne cet Esprit. Depuis les temps immémoriaux, cet Esprit n'a jamais été créé ou détruit; il n'est ni vert ni jaune; il n'a ni forme ni aspect; il n'est ni être ni non-être, ni ancien ni nouveau, ni court ni long, ni grand ni petit. Il transcende toutes les catégories de l'intellect, tous les mots et expressions, tous les signes et marques, toutes les comparaisons et discriminations. Il est ce qu'il est; si l'on tente de le concevoir, on le perd. Illimité comme l'espace, il n'a pas de bornes et ne peut être mesuré. Cet Esprit de l'unité et de l'ainséité, c'est le Bouddha.*

Les propos de Huang Po sont clairs : on doit laisser cet Esprit se révéler; on le perdra si l'on veut le conceptualiser. Il en résulte que, pour le réaliser, on doit prendre un chemin autre que celui du concept. Retourner à soi-même et voir dans sa propre nature, telle est donc la voie unique pour réaliser cet Esprit de l'Unité et de l'ainséité, qui s'appelle aussi *l'Esprit Vrai*.

L'Esprit Vrai est la nature radiante de l'Être, tandis que l'Esprit Faux n'est que la faculté de concevoir et de discriminer. Si l'on réalise l'Esprit Vrai, la réalité de l'être se révèle tout entière : c'est la vie illuminée du Zen. Le monde bâti par les concepts est différent de la réalité vivante. Le monde où s'opposent la naissance et la mort, le bien et le mal, l'être et le non-être, n'existe que

## *Clés pour le Zen*

pour ceux qui ne vivent pas en Éveil. Mais les vicissitudes de ce monde-là ne peuvent plus affecter l'homme « éveillé », car celui-ci est déjà parvenu au monde de la réalité, dans lequel il n'y a pas de discrimination entre la naissance et la mort, entre le bien et le mal, entre l'être et le non-être.

Dans le traité *La Naissance de la Foi en Mahayana (Mahayana Sraddhotpada)*, on lit, à propos du monde de la réalité sans discrimination :

*Tous les phénomènes de l'être, depuis les temps immémoriaux, sont indépendants des concepts et des mots; les concepts et les mots ne sauraient les transformer ni les détacher de leur propre nature.*

Ce traité mahayaniste emploie l'expression *wounien* qui se traduit par « non conceptuel ». La sagesse non conceptuelle est la sagesse qui ne se base pas sur les concepts de l'Esprit Faux, — elle s'appelle encore la sagesse non discriminatoire (*nirvikalpajnana*).

### ***La réalité elle-même***

La nature propre, ou l'Esprit Vrai, n'est pas ce qu'on appelle une entité ontologique de caractère idéaliste. C'est la réalité elle-même. Le mot *Esprit* se dit quelquefois *Nature*; l'Esprit Vrai et la

*La montagne est la montagne, la rivière est...*

Nature Vraie sont deux noms différents d'une même réalité. Du point de vue de la connaissance, on se sert du mot *Sagesse*, mais parfois aussi du mot *Esprit*. En ce qui concerne la réalité en soi, la distinction entre sujet et objet de connaissance n'existe plus; c'est la raison pour laquelle les expressions « Nature Propre » et « Esprit Vrai », etc., désignent soit la réalité en soi, soit la sagesse non discriminatoire qui reflète cette réalité en soi. Une telle compréhension de la réalité-en-soi est décrite dans le Zen comme l'acte de *se voir dans sa propre nature*.

La pensée du Zen est la cristallisation de la pensée de toutes les écoles du Bouddhisme mahayana. Sa notion du *Tathagatha Dhyana* est dérivée du *Lankavatara*. Sa notion de l'Esprit Vrai, radiant et miraculeux, est dérivée du *Suram-gama*. Sa notion de mérites du *Dhyana* est dérivée du *Mahavaipulyapurnabuddha*. Sa notion de l'univers comme un tout harmonieux est dérivée du *Avatamsaka*. Sa notion de vacuité est dérivée du *Prajnaparamita*. L'Esprit du Zen est entièrement libre; la synthèse de tous ces courants de pensée bouddhique s'est faite dans le Zen d'une manière toute naturelle, comme les plantes absorbent l'air et la lumière.

L'Esprit Vrai ne naît pas au moment de l'Éveil, car il ne se crée ni ne se détruit. L'Éveil ne fait que le révéler. Il en va ainsi pour Nirvana et Bouddhata. Le *Mahaparinirvana Sutra* dit :

## *Clés pour le Zen*

*Le fondement et la cause du Nirvana, c'est la nature de l'Éveil — le Bouddhata. Le Bouddhata ne produit pas le Nirvana; c'est pourquoi je dis le Nirvana-sans-cause (c'est-à-dire non-créé)... La nature de l'Éveil, chez les êtres vivants, est de même : bien que les êtres vivants se manifestent et se métamorphosent, ils se fondent toujours sur la nature de l'Éveil...*

Le pratiquant, par conséquent, ne doit pas attendre un Éveil qui vienne du dehors, une transmission ou un don de la Sagesse. La Sagesse ne peut pas s'obtenir, l'Esprit ne peut pas se transmettre. Le *Sutra du Cœur (Mahaprajnaparamita hidrya Sutra)* assure : « Il n'y a pas d'obtention, car il n'y a pas d'Objet à obtenir. » Le Maître *Nguyên Hoc*, moine vietnamien du XII<sup>e</sup> siècle, dit aussi à ses disciples : « N'attendez pas d'une autre personne la transmission de l'Éveil. »

Tout ce qui est créé et détruit, tout ce qui peut être obtenu et perdu, est conditionné : une chose se produit quand les conditions nécessaires à sa production sont rassemblées; une chose se perd quand ces mêmes conditions se dispersent. La réalité-en-soi est la base de toute chose; n'étant pas éphémère, elle n'est pas conditionnée par la production et la destruction, l'obtention et la perte. Le Maître *Nguyên Hoc* dit : « La nature vraie est la non-nature; elle n'a rien à faire avec la production et la destruction. »

*La montagne est la montagne, la rivière est...*

Cependant, dire qu'il existe un monde-en-soi indépendant du monde des phénomènes serait commettre la plus grave des erreurs quant au problème de l'Esprit Vrai. Dire, par exemple : « Il *existe* un monde de la réalité en-soi », c'est déjà classer ce monde dans la catégorie de l'*être*, par opposition à la catégorie du *non-être*. Or, être ou non-être sont du monde des concepts, comme nous le savons. Si le monde de l'Esprit Vrai transcende le monde des concepts, pourquoi le ramener dans le monde des concepts ? Il cesse alors d'être le monde de l'Esprit Vrai ; il devient un concept, — plus vague et plus pauvre, peut-être, que tout autre concept. Par conséquent, les mots ne peuvent pas décrire l'Esprit Vrai, les concepts ne peuvent pas exprimer l'Esprit Vrai. Et si l'on parle de l'Esprit Vrai, on le fait seulement par « moyen habile », comme l'a dit Vinitaruci. Dire une chose est facile ; se laisser prendre par la chose dite est le cas de la plupart des gens. Il vaut mieux ne rien dire ; il vaut mieux comprendre « sans parole ».

Quant au monde des phénomènes, nous inclinons à croire qu'il est illusoire, détaché de la réalité. Et nous pensons que c'est seulement en nous débarrassant de lui que nous pourrions atteindre le monde de l'Esprit Vrai. Cela aussi est une erreur. Ce monde de la naissance et de la mort, ce monde des citronniers et des platanes, c'est le monde de la réalité en-soi. Il n'existe pas

## *Clés pour le Zen*

de réalité en dehors des citronniers et des platanes. La mer est ou bien calme ou bien houleuse. Si l'on désire une mer calme, on ne peut pour autant supprimer la mer houleuse. Il faut attendre que cette même mer devienne calme. Le monde de la réalité est celui des citronniers, des platanes, de la rivière, de la montagne... Si on le *voit*, il est là, dans sa réalité tout entière. Si on ne sait pas le voir, il n'est que monde de fantômes, monde des concepts de la naissance et de la mort.

### *La lampe et l'écran*

L'école Zen Ts'ao Tong, durant la méditation, applique les cinq principes suivants :

1. Il suffit de s'asseoir en méditation, sans avoir besoin d'un sujet de méditation.
2. S'asseoir en méditation et Éveil ne sont pas deux choses différentes.
3. Il ne faut pas attendre l'Éveil.
4. Il n'y a pas d'Éveil à obtenir.
5. L'Esprit et le Corps doivent être un.

Ces principes, en réalité, ne contredisent nullement la méthode basée sur l'emploi du kong-an dans l'école *Lin Tsi*. Bien mieux, les principes de *T'sao Tong* peuvent aider les pratiquants de l'école *Lin Tsi* à ne pas faire de discrimination entre la fin et les moyens. En effet, bien des pratiquants sont enclins à penser que s'asseoir en

*La montagne est la montagne, la rivière est...*

méditation est un moyen pour obtenir l'Éveil, qui serait ainsi une fin. Or, on ne peut vraiment établir une ligne de démarcation entre la fin et le moyen. Quand on quitte l'oubli pour retourner à la conscience de l'être, cet état est déjà l'Éveil véritable. C'est pourquoi l'école *Ts'ao Tong* a dit : « S'asseoir en méditation, c'est être Bouddha. » Quand on s'assoit bien en méditation, on se retrouve dans l'Éveil; et l'Éveil, c'est le Bouddha même.

Dans l'état de dispersion et d'oubli, nous nous perdons nous-même, nous perdons la vie. S'asseoir en méditation, c'est se restaurer et se récupérer. Imaginons les parties de notre corps physique dispersées çà et là dans l'espace : eh bien ! s'asseoir en méditation, c'est les rassembler d'un seul coup; c'est regagner la totalité de son être, se rendre vivant, devenir Bouddha.

Selon ce principe, le fait de s'asseoir en méditation est une grande joie. Mais pourquoi doit-on se mettre dans cette position assise ? C'est que cette position (lotus ou demi-lotus) rend facile le contrôle de la respiration, la concentration et le retour à l'état de conscience de l'être. Toutefois le Zen ne s'applique pas seulement à la position assise. Le Zen s'applique à toutes les positions : marche, repas, conversation, travail... Qu'est-ce qu'un Bouddha ? Un Bouddha est un être qui demeure vingt-quatre heures par jour dans le Zen, tout en vivant sa vie quotidienne.

## *Clés pour le Zen*

Un moine demandait à Hiang Lin : « Quelle fut l'intention du premier patriarche quand il vint en Chine? » Et Hiang Lin répondit : « On détruit sa santé en restant assis trop longtemps. » Cette même question a reçu diverses réponses de plusieurs maîtres. Maître Kieou Feng répond, par exemple : « Un poil de tortue pèse neuf kilogrammes »; et Maître Tong Chan : « Attendez que la rivière Tong coule dans la direction opposée, et je vais vous le dire. » Ces deux réponses produisent des effets particuliers dans des esprits particuliers. Mais la réponse donnée par Hiang Lin : « On détruit sa santé en restant assis trop longtemps », est simple et peut être appliquée à presque tous les cas. S'asseoir dans la seule intention de trouver la signification d'un kong-an n'est pas s'asseoir vraiment en Zen; c'est dépenser vainement son temps et sa vie. Si l'on s'assoit en méditation, ce n'est pas pour réfléchir sur un kong-an, mais pour allumer la lampe de son être propre; le sens du kong-an se révélera tout naturellement sous cette lumière de plus en plus éblouissante. Mais, faute d'allumer cette lampe, on restera assis toute sa vie dans les ténèbres; on ne verra jamais dans sa propre nature... On détruit sa santé en restant assis trop longtemps!

On ne doit pas prendre le kong-an comme sujet de recherche en méditation, car on ne s'assoit pas en méditation pour réfléchir. Le kong-an n'est pas la vie; c'est s'asseoir en médita-



*La montagne est la montagne, la rivière est...*

tion qui est la vie. Le kong-an joue seulement un rôle d'épreuve, de témoignage, et de maintien de la vigilance. On peut dire que le kong-an est l'écran, tandis que le Zen est la lampe elle-même.

### ***Une expérience non conceptuelle***

S'asseoir en méditation n'a pas pour objet de penser, réfléchir ou se perdre dans le domaine des concepts et des discriminations; mais ce n'est pas non plus rester immobile comme une pierre ou un tronc d'arbre. Comment éviter également ces deux extrêmes que sont la conceptualisation et l'inertie?... La solution est de demeurer dans le sein de l'expérience de la réalité, sous la lumière de la Pleine Conscience. Expérience directe et conscience de cette expérience directe constituent le problème tout entier. Les mots semblent être compliqués, mais la chose est si simple!

Quand vous prenez du thé, vous avez l'expérience directe du thé. Cette expérience peut se produire avec la participation entière et illuminée de votre conscience, ou sans cette participation. Mais l'expérience que vous avez ainsi du thé est une expérience directe et vivante de la réalité. Elle n'est pas un concept. C'est seulement quand vous pensez à elle, quand vous vous souvenez d'elle, ou bien quand vous faites une distinction

## Clés pour le Zen

entre elle et d'autres expériences antérieures, que cette expérience devient un concept. Pour être plus précis : le concept de cette expérience n'est pas cette expérience elle-même ; par conséquent, nous ne pouvons pas dire de celle-ci qu'elle est *devenue* un concept.

Au moment de l'expérience, vous-même et le goût du thé ne faites qu'un. Vous n'êtes pas différent du thé. Le thé est vous, vous êtes le thé. Il n'y a pas de buveur de thé, il n'y a pas de thé qui est bu. Car il n'existe pas de distinction entre le sujet et l'objet dans une expérience véritable. Quand on commence à distinguer sujet et objet, l'expérience disparaît. Il ne reste que les concepts. *Le monde du Zen est le monde de l'expérience pure, sans concepts.* Y introduire un kong-an comme sujet de méditation n'est certainement pas pratiquer le Zen. C'est la raison pour laquelle l'école de *Ts'ao Tong* dit : « Il suffit de s'asseoir en méditation sans avoir besoin de sujet de méditation. »

Le monde de l'expérience directe du Zen est donc celui de la vie et de la conscience, et non celui de la matière inerte. Sur le plan conceptuel, si nous pouvons faire la distinction entre le goûteur de thé et le thé qui est goûté, qui sont les deux éléments de base de l'expérience du thé (expérience *une*, sans sujet ni objet), nous pouvons aussi faire la distinction entre le pratiquant du Zen et la réalité vécue par lui dans son expé-

*La montagne est la montagne, la rivière est...*

rience. Cette expérience spirituelle se produit quand le pratiquant et sa réalité (la partie la plus proche de cette réalité étant le courant psychophysologique de sa propre existence) entrent en communion directe. La nature de cette expérience est aussi une et indivisible, comme celle du thé. Cependant, il faut se rendre compte que la notion d'« unité » n'est qu'un autre concept. Tous les concepts, y compris ceux d'« unité » et de « dualité », sont étrangers à l'expérience qui peut être décrite comme « non-conceptuelle ». C'est la vie, et non une représentation ou une description de la vie; c'est la réalité-en-soi, qui transcende toute description, toute idée. C'est du *tathata*. Le monde du Zen est le monde du *tathata* lui-même.

### ***Le principe de non-dualité***

Dogen, maître japonais, a dit : « Tout phénomène est esprit; l'esprit est tout. Il contient rivière, montagne, lune et soleil. » Dans l'expérience Zen, il n'y a plus d'objet de connaissance.

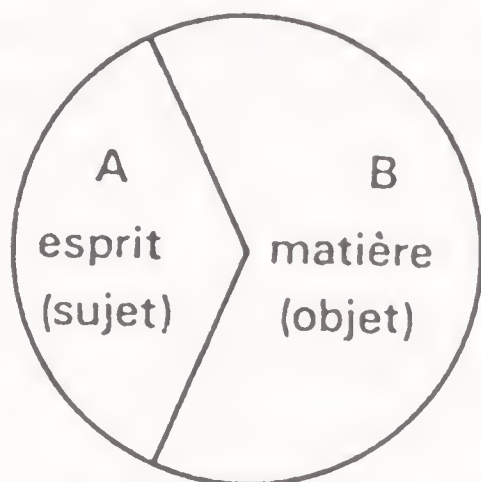
Le *Traité de la Grande Vertu de Sagesse (Mahaprajnaparamita-Sastra)* de Nagarjuna rapporte :

*Tous les phénomènes sont compris dans deux catégories : esprit et matière. Sur le plan concep-*

## Clés pour le Zen

*tuel, nous distinguons esprit et matière; mais sur le plan de l'Éveil, tout est esprit. Objet et Esprit sont tous les deux merveilleux. Esprit est Matière, Matière est Esprit; Matière n'existe pas en dehors d'Esprit; Esprit n'existe pas en dehors de Matière. L'un se trouve dans l'autre. C'est ce qu'on appelle la « non-dualité de l'Esprit et de la Matière ».*

Toute discrimination entre sujet et objet nous éloigne du Zen et de son principe de non-dualité. Regardons la figure ci-contre. La réalité totale se présente comme une surface ronde divisée en deux parties : A et B.



Il nous semble possible de faire la distinction entre Esprit et Matière Sujet et Objet. En réalité, cela est artificiel, sinon impossible. Tout d'abord, remarquons que l'Esprit, considéré comme sujet de la connaissance, peut être en même temps l'objet de cette connaissance. Si nous retournons ce sujet de connaissance sur lui-même, il devient en même temps objet de connaissance. Et lorsque l'Esprit devient son propre objet de

*La montagne est la montagne, la rivière est...*

connaissance, ce qui est saisi, est-ce l'Esprit lui-même ou seulement un assemblage d'images projetées de l'Esprit? Autrement dit, les phénomènes psychologiques, considérés comme objets d'études et d'analyses, sont-ils l'Esprit lui-même ou seulement des images et des concepts employés pour représenter l'Esprit? Question qu'on peut poser de la manière suivante : l'Esprit peut-il entrer en lui-même, ou n'est-il capable que de regarder son image, que de circuler autour de lui-même?

Autre question : l'Esprit existe-t-il indépendamment de son objet? Autrement dit, le sujet de la connaissance peut-il exister sans l'existence de son objet?

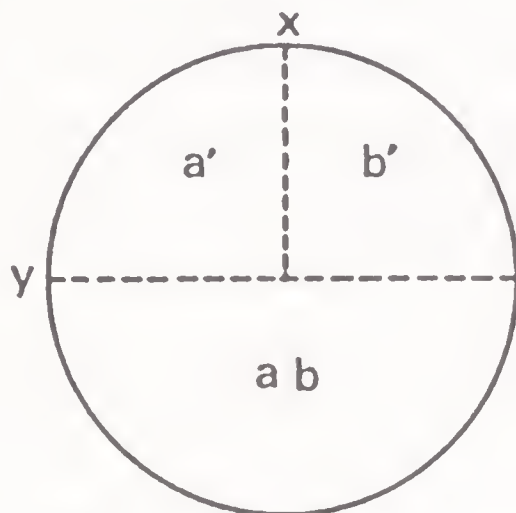
La doctrine de Vijnanavada, une des doctrines du Bouddhisme Mahayana, dit que le mot connaissance (vijnana) indique *en même temps* le sujet et l'objet de connaissance. Le sujet et l'objet de connaissance ne peuvent exister indépendamment l'un de l'autre. Par conséquent, A n'existe pas si B n'existe pas, et vice versa.

Pour les raisons déjà exposées, la division de la réalité en Esprit et Matière, sujet et objet, doit être considérée comme superficielle, conventionnelle et, aussi, comme un *moyen habile* dont il faut se servir avec grande prudence. Quand la réalité se révèle sous la lumière de la Pleine Conscience, l'Esprit se révèle comme *Vrai Esprit*, la Matière comme *Vraie Matière*. « Esprit est

## Clés pour le Zen

Matière, Matière est Esprit, Matière n'existe pas hors de l'Esprit, Esprit n'existe pas hors de Matière » : ainsi parle le *Traité de la Grande Vertu de Sagesse*.

Considérons la figure A :



La réalité (ab) est symbolisée par la sphère. C'est le *dharmakaya*, le *tathata*, le *nirvana* : la perfection, la *totalité*, l'*inconditionné*, qui transcende toutes les catégories mentales et tous les concepts. La ligne pointillée (y) permet de distinguer au-dessus d'elle les deux parties séparées elles-mêmes par la ligne pointillée (x) qui fait la distinction entre le sujet de connaissance (a') et l'objet de connaissance (b').

La connaissance de (a'-b') est ici une connaissance conceptuelle; elle se base sur la notion dualiste de la réalité : l'existence séparée de l'Esprit et de la Matière. Cette forme de connaissance a pour nature *vikalpa*, c'est-à-dire la *discrimination-imagination*, et ne peut nous introduire directement dans la réalité.

*La montagne est la montagne, la rivière est...*

Examinons maintenant la figure B :

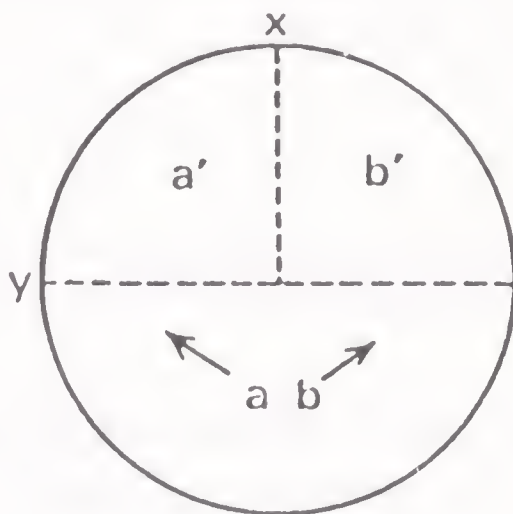


Ici, les deux lignes pointillées (y) et (x) sont abolies.

Le sujet (a') et l'objet (b') retournent chez eux, dans la réalité parfaite, non discriminatoire et non imaginative.

Cela est le monde de l'Éveil du Zen.

Regardons ensuite la figure C :



Dans cette figure, nous voyons réapparaître les deux lignes pointillées (y) et (x). Partant de la réalité non discriminatoire et non imaginative,

(a-b) viennent se manifester dans le sujet (a') et dans l'objet (b'). La figure C ressemble à la figure A, mais, ici, il y a, de plus, deux petites flèches, qui indiquent le mouvement de re-manifestation.

L'homme éveillé vit dans le monde des choses comme tout le monde. Quand il regarde une rose, il sait que c'est une rose, comme tout le monde. Quand il entend un oiseau, il sait que c'est un oiseau, comme tout le monde. Mais la différence est que lui n'est ni conditionné ni emprisonné par les concepts. Les concepts deviennent maintenant de merveilleux *moyens habiles* en sa possession. L'homme éveillé regarde, écoute et distingue les choses, tout en étant parfaitement conscient de la présence (ab) qui est la nature parfaite et non discriminatoire de toute chose. Il voit les choses parfaitement dans leur nature de relation interdépendante.

### ***La relation interdépendante***

Cette expression « la nature de relation interdépendante » des choses est reliée directement au concept de non-identité déjà évoqué. Voir les choses dans leur nature de relation interdépendante, c'est percevoir leur nature de non-identité; autrement dit, reconnaître leur existence,



*La montagne est la montagne, la rivière est...*

même quand elles ne sont pas présentes. Regardons, par exemple, telle table qui est là. Elle existe, en ce moment-même. Nous reconnaissons son existence seulement quand les conditions interdépendantes qui fondent sa présence convergent; mais nous ne pouvons pas reconnaître son existence avant que ces conditions soient réunies. Néanmoins, la table a existé avant d'être là; elle a existé antérieurement par le jeu de facteurs interdépendants tels que le bois, la scie, les clous, le menuisier, et une multitude d'autres éléments directement ou indirectement liés à son existence. Si l'on peut voir l'existence de la table à partir de ces conditions interdépendantes, on peut aussi la voir dans l'espace illimité et dans le temps infini. Cette vision profonde de la réalité délivre l'homme de la peur qui résulte des concepts tels que « existence-non-existence », « permanence-impermanence », « soi-non-soi », etc. L'homme éveillé est libre, serein et heureux. Il n'a pas peur des vicissitudes de la vie. Il est maître de lui-même. Rien ne s'ajoute au moment de l'Éveil. La figure C représente l'état d'Éveil, tandis que la figure A représente l'état de sommeil. Les deux figures sont identiques. Un maître Zen a dit : « Avant que je pratique le Zen, la rivière m'apparaissait rivière, la montagne montagne. Quand je pratique le Zen, je vois que la rivière n'est plus rivière, la montagne n'est plus montagne. Maintenant, je retrouve la rivière

comme rivière, la montagne comme montagne. » Les figures A, B, C correspondent bien à ce témoignage. Une fois l'Éveil atteint, le pratiquant est maître de lui; tout en demeurant dans le monde des choses conditionnées, il vit sa vie de liberté. Un moine vietnamien de l'école Vô Ngôn Thông, qui vécut au xi<sup>e</sup> siècle, Cuu Chi, a dit, concernant la relation entre matière et esprit, phénomène et nature propre, connaissance et action :

*Toutes les méthodes visant à la réalisation de l'Éveil ont leur origine dans votre nature propre; la nature propre de toute chose est dans votre Esprit. Esprit et Matière sont un, et non deux choses différentes. Le conditionnement, l'esclavage et les erreurs n'existent vraiment pas; le vrai et le faux, les péchés et les mérites ne sont que des images illusoires. Ainsi est la loi des causes et des effets. Votre action ne doit pas se baser sur la discrimination conceptuelle; sinon, cette action ne sera pas entièrement libre. L'homme libre voit tout, mais rien n'est vu par lui; il perçoit les choses, mais n'est pas pris par les concepts des choses. Pourquoi? Parce que lorsqu'il regarde les choses, il voit leur nature propre; quand il perçoit les choses, il pénètre dans leur nature de relation interdépendante. Ainsi, tout en vivant dans le monde, il possède le secret de la production et de la manifestation des phénomènes. C'est le seul moyen pour*

*La montagne est la montagne, la rivière est...*

*arriver à l'Éveil. Il n'y en a pas d'autre. Une fois libéré des erreurs causées par les concepts, vous pouvez demeurer en paix et en liberté dans le monde des Karmas; en vous servant des moyens habiles, vous réalisez votre carrière d'Éveil en ce monde conditionné, sans même penser que ce monde est conditionné ou inconditionné<sup>1</sup>...*

---

1. Viêt Nam Thiên Uyên Truyền Dạng Tập Lục.



V

## **Les empreintes du Vide**



## *Naissance du Bouddhisme Zen*

C'est à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle que fut employé pour la première fois le terme d'« école Zen ». Auparavant, on usait des termes *Leng Kia Tsoung*, *Toung Chan Tsoung*, *Ta Ma Tsoung*, *Ho Tso Tsoung*, *Nieou T'eou Tsoung*, etc., tous ces termes désignant les traditions bouddhiques qui considéraient la pratique de la méditation en position assise comme la base du Bouddhisme.

Au milieu du V<sup>e</sup> siècle, le moine indien Gunabhadra (394-468) traduisit le *Lankavatara Sutra*. Ses disciples et leurs amis organisèrent des sessions d'études du texte et formèrent une école appelée *Leng Kya Tsoung* (école Lankavatara). Le *Lankavatara* est généralement considéré comme un texte de base pour le Bouddhisme Zen.

Au VII<sup>e</sup> siècle, un moine chinois, nommé Tao Sin, fonda un monastère spécial pour la méditation, sur le mont de Toung Chan au Ho Nan. Un

## Clés pour le Zen

de ses disciples, Hung Jen, continua son œuvre et enseigna la pratique du Zen à des centaines de disciples. Parmi les disciples de Hung Jen, on compte des moines célèbres comme Chen Sieou, Houei Neng, et Fa Tche. Par la suite, Chen Sieou devait enseigner au nord du pays, et Houei Neng au sud. Quant à Fa Tche, il resta au monastère Yeou Ts'i, dans la montagne de Nieou T'eou à Nan King, et fonda l'école Nieou T'eou. Le Zen tend à s'y fondre avec le *Tsing T'ou* (*Amidisme*). Selon la plupart des sources, Fa Ioung (594-647) serait un disciple de Tao Sin et le fondateur de l'école *Nieou T'eou*. En réalité, Fa Ioung n'est ni disciple de Tao Sin ni fondateur de l'école en question.

La tradition fondée par Tao Sin et Hung Jen est appelée l'école *Toung Chan*. Tous deux enseignèrent dans leur monastère, situé dans la montagne de *Toung Chan*.

Chen Sieou fonda l'*École du Nord* (*Pei Tsoung*). C'est dans cette école qu'est né l'emploi des kong-an.

Houei Neng fonda l'*École du Sud* (*Nan Tsoung*); mais en fait, c'est son disciple Chen Houei (668-760) qui en est le vrai fondateur. La plupart des documents historiques sur le Bouddhisme Zen chinois proviennent de cette école. C'est également l'*École du Sud* qui développa jusqu'au bout la notion d'*illumination soudaine*,



## *Les empreintes du Vide*

alors que l'École du Nord tendait à la doctrine de l'*illumination graduelle*.

La grandeur et le prestige de l'École du Sud étant assurés, Chen Houei sentit la nécessité d'établir un historique de la tradition du Bouddhisme Zen. Se servant des données disponibles, il retraça l'histoire du Bouddhisme indien, avec ses vingt-huit patriarches, de *Mahakasyapa*, le premier, à *Bodhidharma*, le vingt-huitième. *Bodhidharma* est le premier patriarche de l'école Zen en Chine. Après lui, le Sceau de l'Esprit fut transmis à Houei Ko, puis à Seng Tchan, Tao Sin, Hung Jen, et Houei Neng. Selon Chen Houei, Houei Neng est le sixième patriarche de l'école. Donc, Chen Houei lui-même se considère comme le successeur légitime du sixième patriarche.

Les documents d'histoire du Zen fournis par l'École du Sud, visent, bien sûr, à consolider le prestige de cette école. Aussi ne reflètent-ils pas la vérité entière, surtout en ce qui concerne l'École du Nord. Chen Houei attaqua l'École du Nord alors que celle-ci était en vogue, parce que la notion d'illumination graduelle, prêchée par cette école, était très bien accueillie par l'aristocratie et les gens de la cour. Même à cette époque, l'expression « École Zen » n'était pas encore employée. On utilisait traditionnellement l'appellation « école de Bodhidharma » (*Ta Ma Tsoung*).

À la même époque, dans la montagne de Nieou T'eou, le moine Huian Sou (668-752) explo-

## Clés pour le Zen

rait la doctrine de la *non-référence aux mots*. Cette doctrine ainsi que l'emploi du kong-an, lancé par l'École du Nord, allaient généralement affecter l'évolution des écoles de Zen, au sein des générations suivantes.

Lorsque commença le déclin de l'École du Nord, l'École du Sud connut un développement rapide. Après Chen Houei, on vit apparaître de grands moines comme Hi Ts'ien (700-790), Tao Yi (707-786) et Fa Kin (714-792)... Les cinq fameuses écoles de Zen furent fondées : *Lin Tsi*, *Ts'ao Tong*, *Yun Men*, *Kouei Yang*, et *Fa Yen*; écoles qui devaient être introduites au Japon et au Viêt-nam, en particulier les écoles *Lin Tsi* et *Ts'ao Tong*.

Après Chen Houei, la tradition fut appelée l'École *Ho Tso*, Ho Tso étant le lieu où vécut Chen Houei. L'expression « l'École Zen » (*Tchan Tsoung*) apparaît au temps de Po Tchang (720-814), l'auteur de la fameuse règle monastique baptisée *Po Tchang Ts'ing Kouei*. Règle par laquelle la tradition Zen se détache complètement des monastères de l'École Vinaya.

Le Zen est bien du Bouddhisme, mais une forme de Bouddhisme qui appartient à une zone géographique influencée par la culture chinoise. L'arbre Zen chinois, transplanté au Japon, au Viêt-nam et en Corée, a bien poussé et grandi. Le Bouddhisme Zen, dans chacun de ces pays, diffère par quelques nuances de celui pratiqué en

Chine. Cependant, on peut reconnaître facilement son identité.

### *Le Zen et l'Occident*

Un grand nombre de savants et de moines ont voulu transplanter le Zen en Europe et en Amérique. Cet effort a-t-il donné des résultats?... La question reste encore sans réponse.

Au point de vue des connaissances, certains savants, y compris le professeur Daisetz Teitaro Suzuki, ont beaucoup contribué à susciter l'intérêt des Occidentaux pour le Bouddhisme Zen. Le Zen a influencé la pensée de théologiens comme Paul Tillich, et de penseurs comme Erich Fromm et C. G. Jung. Mais le Zen n'existe pas encore en Occident comme tradition vivante. Beaucoup de moines y enseignent la pratique du Zen, mais cette pratique reste toujours orientale, étrangère à la culture occidentale. Le fait est que le Zen n'a pu encore s'enraciner dans cette terre. Les conditions culturelles, économiques et psychologiques sont différentes en Occident. Si le Zen, un jour, y devient chose vivante, sa forme différera considérablement du Zen oriental. On ne devient pas pratiquant du Zen en imitant la manière de manger, de s'asseoir ou de s'habiller des pratiquants chinois ou japonais. *Le Zen est la vie; le Zen ne s'imité pas.* Si le Zen devient un jour une réalité en Occident, il acquerra une forme occidentale.

## ***Le Zen et la Chine***

Il y a des différences importantes entre la mentalité indienne et la mentalité chinoise; ce sont ces différences qui ont donné naissance en Chine à cette forme de Bouddhisme appelée Zen. Les Chinois sont des gens très pratiques. Non seulement le Confucianisme reflète ce caractère, mais aussi le Taoïsme et le Bouddhisme. Si la déclaration faite par Bodhidharma, à son arrivée en Chine, est devenue le fondement de cette tradition bouddhique qu'est le Zen, c'est que cette déclaration répond admirablement à la nature pragmatique des Chinois. Le monde des idées et des images chez les Indiens, tel qu'il se révèle dans les écritures saintes *Avatamsaka*, *Saddharma Pundarika*, *Vimalakirtinirdesa*, etc., n'a pas d'équivalent en Chine. Peut-être cette tendance rêveuse et spéculative a-t-elle été la cause du déclin du Bouddhisme indien à partir du VIII<sup>e</sup> siècle. Le Bouddhisme, qui se fonde sur l'expérience humaine, et non sur la spéculation, ne peut subsister sans revenir à l'expérience spirituelle — sa base. Naturellement, les Chinois sont capables d'étudier et de comprendre le monde fantastique des idées et des images dans le Bouddhisme mahayaniste indien. Ils ont, en effet, traduit, commenté et systématisé toutes les sources littéraires du Bouddhisme indien. Mais leur nature pratique les ramène à la base expéri-

mentale du Bouddhisme. C'est ce qui a permis au Bouddhisme de s'établir fermement en terre chinoise.

Quoique le Zen soit une forme chinoise du Bouddhisme, il reflète entièrement l'esprit et la splendeur du Bouddhisme indien, depuis sa naissance jusqu'à son plein développement. Pour cette raison, on peut dire que le Zen nous ramène à l'esprit authentique du Bouddhisme. La nature expérimentale et pragmatique du Zen, son attitude vis-à-vis des concepts et des mots témoignent de cette authenticité. La personne du Bouddha, dans les écoles *Avatamsaka*, *Shingon* et *T'ien T'ai*, est représentée sous des formes extrêmement allégoriques. *Dans le Zen, le Bouddha se présente comme un homme en chair et os, parmi les hommes*<sup>1</sup>.

---

1. Maître Lin-Tsi dit : « Si on dit que le Bouddha est immortel, pourquoi a-t-il dû mourir entre les deux arbres *Sala*, dans la forêt de *Kusinara*? Où est-il maintenant? Il faut savoir que le Bouddha, tout à fait comme nous, doit obéir à la loi de la naissance et de la mort. Vous dites que le Bouddha possède des pouvoirs miraculeux. Mais les *Asulas*, et *Brahma*, possèdent aussi des pouvoirs miraculeux. Sont-ils des Bouddhas?... Les pouvoirs miraculeux du Bouddha sont ceux qui leissent libre des formes quand il entre dans le monde des formes, libre des sons quand il entre dans le monde des sons, libre des parfums quand il entre dans le monde des parfums, libre des goûts quand il entre dans le monde des goûts, libre des perceptions quand il entre dans le monde des perceptions, libre des pensées quand il entre dans le monde des pensées... Acquérir les six pouvoirs miraculeux, c'est acquérir la nature du *vide* des six domaines de l'objet de connaissance. Bien qu'il soit là, dans son corps des cinq *skandhas*, il marche sur la terre dans ses pouvoirs miraculeux... »

## *Clés pour le Zen*

Bien que différent du Bouddhisme indien, du point de vue de la forme et même de la pratique, le Zen semble être finalement plus orthodoxe que beaucoup d'autres écoles bouddhiques. En particulier, le Zen souligne la nécessité de la pratique visant à l'illumination qui est le fondement du Bouddhisme même.

Comme nous le savons déjà, le principe de non-identité (non-soi) est employé seulement comme moyen pour ouvrir la voie du Bouddhisme; ce n'est pas un dogme. Le principe de non-identité s'applique au monde des êtres vivants comme au monde des choses inanimées. Non-identité signifie absence d'identité permanente; la non-identité est la non-permanence elle-même. Tout change constamment, donc rien ne peut fixer son identité. Tout est sujet à la non-identité.

### ***La notion de « vide »***

La notion de *vide*, dans le Bouddhisme, est dérivée de la notion de non-identité. Tout d'abord, le vide (*sunyata*) signifie l'espace creux à l'intérieur d'une chose, l'absence d'identité de cette chose, et non l'absence de la chose elle-même. L'image est celle d'un ballon. Le ballon est vide; de même, toute chose est dépourvue d'identité absolue.

## *Les empreintes du Vide*

Examinons le passage suivant du *Samyutta Nikaya* :

— *Seigneur, pourquoi ce monde est-il appelé vide ?*

— *C'est qu'il n'existe pas, dans le monde, d'identité et de chose possédant ces identités.*

— *Quelles sont les choses qui n'ont pas d'identité ?*

— *Œil, image et vue ne possèdent pas d'identité, ni ce qui appartient à l'identité. De même, l'oreille, le nez, la langue, le corps, les pensées, leur objet et leur connaissance ne possèdent pas non plus d'identité, ni ce qui appartient à l'identité.*

Tout phénomène (physique, physiologique, psychologique) est dépourvu d'identité permanente. Être vide, ce n'est pas être non-existant ; c'est être dépourvu de cette identité permanente. Pour illustrer ce point, Nagarjuna, dans son *Mahaprajnaparamitasastra* (II<sup>e</sup> siècle), a dit : « C'est grâce à ce vide que tout phénomène existe. » Il n'y a rien d'ambigu dans cette déclaration, si l'on regarde les choses sous la lumière de la non-identité et de la non-permanence. Il est impossible que les choses soient permanentes et identiques à elles-mêmes d'une manière absolue : rien ne change, rien ne se crée, rien ne se transforme, rien ne disparaît. L'existence serait impossible si les choses n'étaient pas vides d'identité absolue.

## *Clés pour le Zen*

Affirmer qu'il y a une identité absolue, c'est nier l'existence des choses ; tandis que la proclamation du principe de non-identité est la confirmation de ces mêmes choses. C'est pourquoi l'expression « l'identité des choses » est elle-même une contradiction. Les choses ne sont possibles que lorsqu'elles sont dépourvues d'identité. Ce qui peut s'exprimer en ces formules :

Non-permanence	= non-identité	= les choses existent
Permanence	= identité	= rien ne peut exister

La notion du *vide* telle que l'entend le Bouddhisme est donc l'affirmation de l'existence des choses et non sa négation. Notre désir d'un monde dans lequel les choses seraient permanentes et indestructibles est un désir irréalisable et contradictoire.

### ***Notions complémentaires***

Les écoles hinayanistes du Bouddhisme (comme le *Sarvastivada*, le *Sautrantika* et le *Theravada*) ont, pour cette raison, établi des systèmes philosophiques qui visent à démontrer que l'identité absolue des choses n'existe pas, tandis que les choses (*dharmas*) — qui sont dépourvues de cette identité — existent.



## *Les empreintes du Vide*

Cependant, pour éviter la confusion entre identité et existence, ces écoles enseignent que les choses existent *seulement dans le moment présent*. Ces écoles, spécialement le *Sarvastivada*, sont engagées dans l'étude et l'analyse des phénomènes physiques, physiologiques et psychologiques, et aussi des phénomènes qu'on ne peut classer dans ces trois catégories. Les œuvres consacrées à ces études et analyses sont nombreuses. La peur du néant, inspirée par la doctrine de la non-identité, a suscité le besoin de confirmer l'existence des choses (*dharmas*). Mais en proclamant que les choses n'existent que dans le moment présent, on se crée des difficultés. Comment expliquer les notions de *Karma*, renaissance et illumination, par exemple, si l'on ne peut pas établir la relation entre les choses qui existent dans le moment présent, et les choses qui existent dans le passé et dans le futur ?

Les doctrines hinayanistes ont élaboré d'autres notions pour compléter leur doctrine. Dans l'école *Sarvastivada*, par exemple, on dit : du point de vue nouménique, les choses existent dans le passé, dans le présent et dans le futur ; mais, du point de vue phénoménal, elles existent seulement dans le moment présent. La formule : « L'identité n'existe pas, les choses existent » est maintenant complétée par la formule : « La nature vraie des choses existe d'une manière continue à travers le passé, le présent et le futur. »

## *Clés pour le Zen*

L'école *Theravada* utilise la notion d'obtention pour établir la relation de cause à effet entre les choses. L'école *Sautrantika* se sert des notions de semences (*bija*), routines circulaires (*vasana*) et linéage (*gotra*). L'école *Sarvastivada* enseigne une doctrine réaliste pluraliste, une sorte de pan-réalisme, et consacre tout son temps à l'étude et à l'analyse des notions sur les dharmas.

### ***Réactions anti-scolastiques***

Réagissant contre cette tendance scolastique et dogmatique, de nouvelles doctrines et écoles surgirent. Au milieu du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C., l'école *Mahasanghika* pose de nouveau le problème de la connaissance; elle souligne l'importance de la purification de l'esprit afin de réaliser l'illumination. Révélant la futilité de l'étude et de l'analyse des dharmas, cette école encourage les expériences spirituelles directes.

L'école *Pudgalavada*, née au début du III<sup>e</sup> siècle avant J.-C., proclame que le *soi* (identité) existe, et que le point de vue des écoles *Sthavira* concernant la notion du non-soi (non-identité) est contraire à l'esprit du Bouddhisme. Quoique condamnée comme hérétique par beaucoup d'autres, la *Pudgalavada* a pu démontrer les erreurs commises par la tendance scolastique et dogmatique de la tradition. On sait qu'en ce temps-là, les moines pudgalavadins étaient nombreux. Ils étaient environ 60 000, alors que le

## *Les empreintes du Vide*

nombre total de moines existant en Inde était seulement de 250 000.

Le II<sup>e</sup> siècle avant J.-C. voit l'apparition du premier texte *Prajnaparamita sutra* et la naissance de la doctrine du *vide*, comme un effort visant à récupérer l'esprit original du Bouddhisme. Les textes *prajnaparamitas* continuèrent d'apparaître au siècle suivant, ainsi que les autres textes mahayanistes, comme le *Sadharpapundarika*, le *Lankavatara*, le *Mahaparinirvana* et l'*Avatamsaka*, etc. Les explorations faites par les écoles *Mahasanghika* et par la *Pudgalavada* ont beaucoup contribué à l'apparition des écoles mahayanistes.

Afin de mieux voir les caractéristiques du Zen, nous devons examiner les traits essentiels de l'école *Sunyavada* et de l'école *Vijnanavada*. L'école *Sunyavada*, connue plus tard sous le nom de *Madhyamika*, est fondée sur les écritures *Prajnaparamita*, tandis que l'école *Vijnanavada* est basée sur les textes *Sandhinirmocana*, *Lankavatara*, etc. Les textes mentionnés sont employés dans la tradition du Zen. On peut dire que le Bouddhisme Zen reflète harmonieusement l'essence de toutes ces écritures mahayanistes.

### ***Retour à la source***

Le point de départ de la pensée *Prajnaparamita* est la notion du *vide*. Au commencement, comme nous le savons déjà, le mot *vide* signifie

## Clés pour le Zen

l'absence d'identité permanente. Quand l'école *Sarvastivada* déclare qu'au point de vue phénoménal les choses n'existent pas comme des identités permanentes, mais qu'au point de vue ontologique la nature propre des choses existe, on peut voir que cette identité permanente des choses est ici déguisée en entité ontologique. Le *Prajnaparamita* explique : « Les choses n'ont pas de nature propre ; il n'existe pas d'entité ontologique des choses<sup>1</sup>. » Le *Prajnaparamuta*, par cette déclaration, tend à nous ramener à la source du Bouddhisme.

La notion d'impermanence, de non-identité, de relation interdépendante et de vide sont des moyens visant plutôt à révéler les erreurs de la connaissance qu'à donner une description de l'objet de la connaissance. Ces notions doivent être considérées comme des *méthodes* et non comme des *connaissances*. Il faudrait se corriger de l'habitude de voir les choses en se basant sur des principes de conduite. Selon le *Vajracchedika-prajnaparamita*, ce problème est le plus *important de tous les problèmes*. Le Bouddha a dit au Subhuti qui lui demandait quelle était la méthode de rectification de la connaissance :

*Subhuti, les grands bodhisattvas doivent rectifier leur connaissance de la manière suivante. Il*

---

1. *Sarvadharmasvabhava*.

## *Les empreintes du Vide*

*leur faut penser : autant qu'il existe d'êtres vivants, qu'ils soient ovipares, ou vivipares, ou exsudatifs, ou métamorphiques, qu'ils possèdent ou non une forme, qu'ils soient doués de perception ou non, je dois les conduire tous au Nirvana. Mais, bien que ces innombrables êtres vivants soient conduits au Nirvana, en réalité aucun être vivant n'y a été conduit. Pourquoi cela ? C'est très simple : si un bodhisattva conserve dans son esprit les concepts de soi, d'autrui, d'être vivant, de personne, alors il n'est pas un vrai bodhisattva.*

Pourquoi les concepts sont-ils la source des erreurs qu'il faut corriger ? Parce que le concept n'est pas la réalité. « Emmener tous les êtres vivants au Nirvana » est la réalité elle-même ; mais « emmener », « êtres vivants », « nirvana », « l'emmeneur » et « l'emmené », etc., sont seulement des concepts. Et pourquoi cette grande distance entre la réalité et le concept ? Il n'y a pas de discrimination dans la réalité en soi. Mais la « réalité » dans le monde du concept est pleine de discriminations : sujet, objet, soi, non-soi, etc. Ce n'est pas vraiment la « réalité », mais une image erronée de la réalité. L'origine de cette image erronée est appelée *discrimination* ou *imagination* (*vikalpa*) dans l'école *Vijnanavada*.

Cette fleur, par exemple, qui se trouve près de la fenêtre, est une vraie fleur dans sa réalité non discriminée. À travers notre discrimination,

elle ne se révèle plus. À sa place se tient une image erronée d'elle-même. Le mot *vide*, qui signifiait d'abord absence d'identité permanente, acquiert maintenant une autre signification : l'image créée par le concept ne représente aucune réalité; elle est imaginaire.

***Le A qui n'est pas A est vraiment A***

Dans le *Vajracchedica-prajnaparamita*, nous trouvons beaucoup d'expressions présentées sous la forme : « Le A qui n'est pas A est vraiment A. » Prenons quelques exemples : « Les êtres vivants, je dis qu'ils ne sont pas les êtres vivants, c'est pourquoi ils sont vraiment les êtres vivants »; « La doctrine du Bouddhisme, je dis qu'elle n'est pas la doctrine du Bouddhisme, c'est pourquoi elle est vraiment la doctrine du Bouddhisme. » Qu'est-ce que cela signifie? C'est tout simple : *la réalité n'est réalité que lorsqu'elle n'est pas saisie par le concept*. Ce que nous construisons par nos concepts n'est pas la réalité. On peut dire aussi : « Cette fleur qui n'est pas un concept est vraiment une fleur. » On retrouve ici le rejet du principe de l'identité permanente des choses, et de la tendance à voir les choses par le truchement de la conceptualisation. Le pratiquant de la Voie doit entrer en contact direct avec la réalité, sans laisser les concepts le sépa-

## *Les empreintes du Vide*

rer de cette réalité. Si la réalité ne peut être conçue, elle ne peut davantage être décrite par les mots. *La réalité est la réalité, c'est ainsi.* Telle est la signification du mot *ainséité (tathata)*.

Le *Prajnaparamita* commence par cette déclaration : il n'y a pas de nature propre, il n'y a pas d'identité permanente. Le *vide* est devenu lui-même un concept, le contraire du concept « *existence* ». Étant un concept, le vide ne peut plus dès lors refléter la réalité. Le *vide* a été offert comme un moyen ; on ne doit pas le prendre comme une réalité. C'est le doigt désignant la lune ; ce n'est pas la lune elle-même.

Le *Maha Ratnakuta* dit :

*L'attachement à des vues erronées est comparable à une maladie. Toutes les vues erronées peuvent être guéries ; seul l'attachement à la vue du vide n'est pas guérissable. Les attachements à la vue de l'être, entassés comme une grande montagne, sont encore bien préférables à l'attachement au non-être<sup>1</sup>.*

Pour cette raison le vrai vide est identifié au *tathata*, qui est la réalité non discriminée et non conceptualisée. Beaucoup vont trop loin en voyant dans le vide ou le *tathata* la base ontologique de toute chose. L'idée d'une entité ontolo-

---

1. Kasyapa parivarta du *Maharatnakuta-sutra*.

## Clés pour le Zen

gique, comme nous le savons déjà, est le déguisement de la notion de l'identité absolue, qui est l'ennemi même du *Prajnaparamita*. Tout ce que l'on peut dire c'est que le *vide*, ou le *tathata*, est la réalité non conceptualisée. Tous les concepts à propos du *vide* sont des ennemis du *vide*; tous les concepts à propos du *tathata* sont des ennemis du *tathata*. Parvenir à la réalité du *Vide* ou du *Tathata* sera parvenir à la Grande Sagesse. Lisons ce dialogue dans le *Astahasrika-prajnaparamita* :

SUBHUTI : *Il est vraiment merveilleux que le Tathagata puisse révéler la nature vraie des choses, quand rien ne peut se dire sur cette nature vraie des choses!... Est-ce que je vous comprends bien, ô Seigneur, quand je dis que nous ne pouvons rien dire à propos des choses elles-mêmes?*

LE BOUDDHA : *C'est vrai; on ne peut pas parler des choses.*

SUBHUTI : *Et les choses qui transcendent les mots, peuvent-elles donc croître ou décroître?*

LE BOUDDHA : *Non, elles ne le peuvent pas.*

SUBHUTI : *S'il en est ainsi, les six pratiques du paramita<sup>1</sup> ne peuvent progresser. Comment alors le bodhisattva peut-il arriver à l'illumination finale? Comment peut-on réaliser l'illumination totale sans perfectionner les six paramitas?*

LE BOUDDHA : *Subhuti, rien ne s'accroît ou ne décroît*

---

1. Les six pratiques qui mènent à l'illumination absolue : le don, la discipline, la patience, la diligence, la méditation et la sagesse.



## *Les empreintes du Vide*

*dans la nature des six paramitas. Le bodhisattva qui pratique la paramita de sagesse, qui développe la paramita de sagesse et qui pratique les moyens habiles ne pense jamais, par exemple : « Cette paramita de don est en train de croître ou de décroître. » Au contraire, il pense : « La paramita de don n'est rien d'autre qu'un mot. » Quand le bodhisattva offre quelque chose à quelqu'un, il lui offre tout son cœur et toutes les racines du bien de cet acte comme don de sagesse à tous les êtres. Cette offre traduit la méthode de réalisation de la Sagesse totale. Quand il pratique la discipline, la patience, la diligence, la méditation et la Sagesse, il agit de la même manière.*

*SUBHUTI : Et qu'est-ce que cette illumination totale ?*

*LE BOUDDHA : C'est le tathata. Le tathata ne s'accroît pas, et il ne décroît pas non plus. Si l'esprit du bodhisattva demeure en paix dans le tathata, le bodhisattva est proche de l'illumination totale ; il ne perdra jamais cette illumination. La réalité, qui transcende les mots et les concepts, ne contient pas de paramitas, pas de choses, ni de croissance, ni de décroissance. D'où l'on sait que lorsque le bodhisattva demeure dans cet esprit, il devient l'homme déjà proche de l'illumination totale.*

## ***Pénétrer le tathata***

*L'identification du tathata avec le vide* est un effort visant à empêcher les gens de conceptualiser le vide. Dans la même intention, le *Mahaprajnaparamita-sutra* lance l'expression de *non-vide* (*asunyata*). Le *non-vide* est un autre nom du *vide* et du *tathata*. Le *non-vide* est traité, dans le *Mahayana-Sraddhotpada*, par Asvaghosa d'une manière bien adéquate. Après avoir confirmé que le *tathata* des choses ne peut pas être décrit par les mots et représenté par les concepts, Asvaghosa annonce qu'il existe une méthode pour pénétrer le *tathata*; elle consiste à « suivre habilement ». Selon Asvaghosa, cela suppose l'abandon de la tendance dualiste. Quand on parle de quelque chose, on ne distingue pas le sujet qui parle de l'objet traité. Quand on voit quelque chose, on ne distingue pas le sujet qui voit de la chose vue. Quand on parvient à se débarrasser de la discrimination, on commence à pénétrer dans le monde du *tathata*. « Suivre habilement », selon Asvaghosa, c'est se frayer un chemin parmi les mots et les concepts, pour arriver à la réalité.

Mais on peut se servir des mots et des concepts sans se laisser prendre par eux; dans ce cas, les mots et les concepts deviennent utiles et même indispensables.

Sur le plan des mots et des concepts on peut

## *Les empreintes du Vide*

distinguer les deux formes du *tathata* : le vide et le non-vide. C'est parce que le *vide* n'est pas un concept mais le vide du *tathata* qu'on l'appelle *le vrai vide*; et c'est parce que le *non-vide* n'est pas un concept non plus qu'on l'appelle *le vrai non-vide*. Tout cela vise à combattre *le concept du vide* qui est l'ennemi véritable du vide.

### ***Sujet et objet***

La discrimination entre sujet et objet (ou tendance dualiste) est la cause de toute erreur en ce qui concerne à la fois la connaissance et la pratique. L'attitude de la *Prajnaparamita* vis-à-vis de la connaissance et de la méthode se traduit très clairement dans ce passage du *Satasahasrika-prajnaparamita*, qui peut être considéré comme un véritable texte Zen :

SUBHUTI : *Comment le bodhisattva doit-il pratiquer pour bien voir que les choses n'ont pas de nature propre ?*

LE BOUDDHA : *Les formes doivent être vues comme dépourvues d'une nature propre de formes; les sensations doivent être vues comme dépourvues d'une nature propre de sensations. Il en va de même en ce qui concerne les autres organes des sens et leurs objets.*

SUBHUTI : *Si les choses sont dépourvues de nature propre, comment le bodhisattva peut-il réaliser la sagesse parfaite ?*

## Clés pour le Zen

LE BOUDDHA : *C'est la non-réalisation qui est en train de réaliser la sagesse parfaite.*

SUBHUTI : *Pourquoi cette réalisation est-elle une non-réalisation ?*

LE BOUDDHA : *Parce qu'on ne peut pas concevoir la sagesse et le bodhisattva qui pratique la sagesse. Comme on ne peut pas concevoir la réalisation, celui qui réalise, les méthodes de réalisation et le milieu de réalisation, — la réalisation de la sagesse est donc une non-réalisation, dans laquelle toute spéculation est sans valeur.*

SUBHUTI : *S'il en est ainsi, comment le débutant peut-il réaliser la Sagesse ?*

LE BOUDDHA : *Dès le premier moment de conscience, le bodhisattva doit méditer sur la nature inaccessible, ou non-obtention (anupalambha), des choses. Tout en pratiquant les six paramitas, le bodhisattva doit se dire qu'il ne peut rien obtenir.*

SUBHUTI : *Qu'est-ce que l'obtention ? Qu'est-ce que la non-obtention ?*

LE BOUDDHA : *Là où existe encore l'objet et le sujet, là existe l'obtention. Là où l'objet et le sujet cessent d'exister, il n'y a pas d'obtention.*

SUBHUTI : *Qu'est-ce que le sujet-objet, et qu'est-ce que le non-sujet-objet ?*

LE BOUDDHA : *Là où existe encore la distinction entre œil et forme, oreille et son, nez et odeur, langue et goût, corps et sensation, acte de pensée et pensée ; là où subsiste la distinction entre l'homme qui acquiert l'illumination et l'illumination qui est*

## *Les empreintes du Vide*

*acquise, là existe le sujet-objet. Là où il n'y a plus de distinction entre œil et forme, oreille et son, nez et odeur, langue et goût, corps et sensation, cogitation et pensée, là où il n'y a plus l'homme qui acquiert l'illumination et l'illumination acquise, là il n'y a plus de sujet-objet.*

### ***Les trois portes de libération***

L'école *Tsao Tong*, comme nous le savons, souligne l'importance de la non-obtention. Cette position reflète l'esprit du *Prajnaparamita*. Les principes : « méditation sans sujet », et « la pratique et l'illumination sont un » proviennent certainement du principe de la non-obtention. On doit se rendre compte ici que la doctrine de la non-obtention a pour origine la notion de *non-poursuite* (*apranihita*) dans le Bouddhisme primitif. Les textes *Digha Nikaya*, *Lalita-Vistara*, *Abhidharma Kosa-Sastra*, *Vibhasa* et *Visudhimagga*, etc., en parlent dans le contexte des « trois portes de libération ».

Ces trois portes de libération sont : *le vide* (*sunyata*), *la non-marque* (*animitta*) et *la non-poursuite* (*apranihita*). *Le vide* est l'absence d'identité permanente des choses. *La non-marque* est la nature non conceptualisée des choses. *La non-poursuite* est l'attitude de quelqu'un qui n'éprouve pas le besoin de courir après un objet,

## Clés pour le Zen

le besoin de le réaliser ou de l'atteindre. C'est, par exemple, ne pas poursuivre l'illumination comme objet de connaissance. Le mot sanscrit *apranihita* signifie « ne rien placer devant soi ». Les textes *Vibhasa*, *Abhidharma Kosa Sastra* et *Visudhimargga* ont tendance à interpréter la *non-poursuite* comme *non-désir* : les choses étant impermanentes, on ne doit pas courir après elles. C'est pour la même raison que ces textes interprètent la *non-marque* comme la fausse valeur des données fournies par les organes des sens.

Les trois portes de libération sont donc interprétées par la plupart des textes hinaynistes plutôt du point de vue moral que du point de vue épistémologique. À la lumière du Bouddhisme Mahayana en général, et du Bouddhisme Zen en particulier, se révèle une liaison étroite entre les trois étapes : *vide*, *non-marque*, *non-poursuite*. L'absence d'une identité absolue dans chaque chose (*vide*) se manifeste par la connaissance non conceptuelle (*non-marque*) dans laquelle il n'existe pas de sujet en quête de son objet (*non-poursuite*); car, dans la connaissance vraie de la réalité, la distinction entre le sujet et l'objet, l'obtention et l'obtenu n'existe plus.

Mais si *non-poursuite* signifie la cessation du désir vis-à-vis des choses impermanentes, on peut dire dans ce cas que le désir vis-à-vis de la libération ou de l'illumination subsiste encore, ce qui s'oppose radicalement à la notion de non-

## *Les empreintes du Vide*

obtention dans la *Prajnaparamita* et dans le Zen. Jacques Gernet, dans l'introduction à sa traduction des *Entretiens du Maître Chen-Houei*, parle de l'illumination abrupte du Zen comme d'une production spéciale du bouddhisme chinois qui n'a pas existé dans le bouddhisme indien. À mon avis, ce n'est pas le cas. La notion de non-obtention dans la *Prajnaparamita* a été la base de la doctrine de l'illumination abrupte. Les passages de la *Prajnaparamita* que nous avons cités le prouvent.

## *Les huit négations de Nagarjuna*

Au II<sup>e</sup> siècle après J.-C., ce fut Nagarjuna qui systématisa la pensée *Prajnaparamita*. Il compila le *Mahaprajnaparamita-Sastra*, le *Madhyamika-Sastra* et le *Dvadasanikaya-Sastra*. Son disciple, Arya Deva, compila le *Sata-Sastra* dans la même ligne de pensée. Les trois textes de Nagarjuna sont devenus plus tard le fondement d'une école Mahayaniste appelée *Madhyamika* en Inde, et *San-Lun* en Chine. Candrakirki fut le fondateur du *Madhyamika* et Ki Tsang celui du *San-Lun*.

La méthode employée par le *Madhyamika* consiste à démontrer l'absurdité et l'incompétence des concepts. Elle vise à révéler la réalité du vide, traitée par le *Prajnaparamita*. Ce n'est pas une philosophie linguistique, un simple jeu

## *Clés pour le Zen*

de mots ou un exercice intellectuel. Le but du *Madhyamika* est clair : réduire à l'absurde tous les concepts, pour ouvrir la porte de la connaissance non conceptuelle. Il n'est pas dans l'intention du *Madhyamika* de proposer une vue sur la réalité pour l'opposer aux autres vues sur la réalité. *Toutes les vues, selon le Madhyamika, sont erronées, car les vues ne sont pas la réalité. Le Madhyamika se propose donc comme une méthode et non comme une doctrine. Ceci fait du Madhyamika l'héritier légitime de la pensée Prajnaparamita.*

Dans son *Madhyamika-Sastra*, Nagarjuna propose les huit négations suivantes :

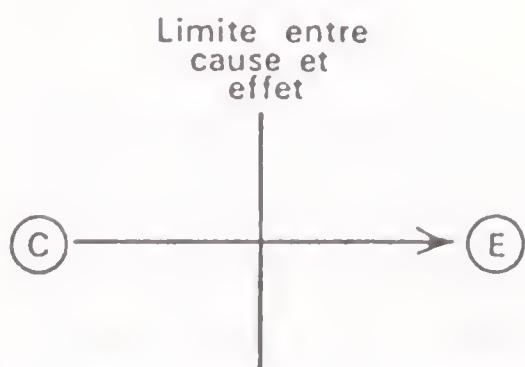
*pas de production ;  
pas de destruction ;  
pas de continuation ;  
pas d'interruption ;  
pas d'unité ;  
pas de pluralité ;  
pas d'arrivée ;  
pas de départ.*

C'est la négation des huit concepts fondamentaux à travers lesquels on a l'habitude de regarder la réalité. Les autres concepts qui en dérivent, tels ceux de cause, d'effet, de temps, d'espace, de sujet, d'objet, etc., sont aussi analysés, et finalement rejetés par Nagarjuna, comme



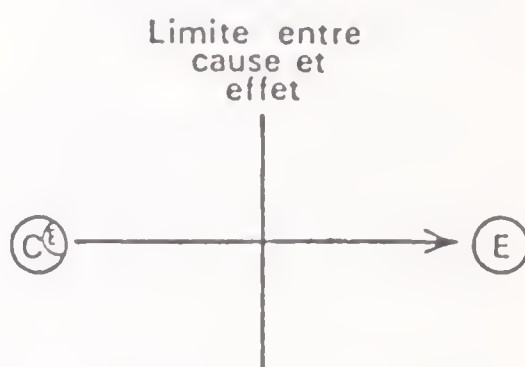
## Les empreintes du Vide

simples produits de la connaissance discriminatoire. Lorsqu'on parle de *production*, par exemple, on parle aussi du sujet qui *est produit*; mais si l'on va à la recherche de ce sujet, on ne le trouve pas. La production n'est pas possible sans un sujet qui est produit. Rien ne se produit, dit Nagarjuna, parce que la production n'existe pas. Pour le démontrer, Nagarjuna pose cette question : avant que l'effet E se produise en fonction de la cause C, l'effet E existe-t-il déjà dans le sein de la cause C ?



Cas I :

E n'existe pas dans C



Cas II :

E existe déjà dans C

Si nous répondons (Cas I) que l'effet E n'existe pas dans la cause C, Nagarjuna nous démontre que dans ce cas la production n'est pas possible. En effet, s'il n'y a aucune relation entre C et E, si E n'existe pas dans C, il est impossible que E soit né de C. Le poussin ne peut être né d'une table, le poussin est né d'un œuf. Si nous répondons (Cas II) que E existe déjà dans la

## *Clés pour le Zen*

cause C, Nagarjuna nous démontre que, dans ce cas, E n'a plus besoin de se produire puisqu'il existe déjà. La relation entre œuf et poussin n'est pas une relation de cause à effet ; il y a devenir et non production. Le concept de *production* est rendu absurde ; et dans le processus de son analyse, on peut apercevoir la nature d'impermanence, de non-identité, et aussi de vide, de ce que nous croyons être le sujet de la production et de la destruction.

### ***La Voie du Milieu***

Tous les concepts sont abattus de la même manière par Nagarjuna, qui prend toutes les précautions nécessaires pour éviter de remplacer un concept par un autre. Au cours de l'analyse du concept de *production*, par exemple, les concepts « devenir » ou « non-production » peuvent surgir. Tous ces concepts doivent aussi succomber à la dialectique de Nagarjuna. Cette dialectique vise à combattre les concepts de telle façon que les concepts qui leur sont diamétralement opposés ne puissent s'imposer ; c'est pour cette raison qu'on l'appelle « La Voie du Milieu ». Le terme « *Milieu* », ici, ne signifie pas une synthèse entre des concepts opposés, comme « être » et « non-être », « production » et « destruction »... Il signifie la transcendance de tous les concepts.

## *Les empreintes du Vide*

Cette dialectique s'exprime aussi dans le principe des *deux vérités* : la vérité absolue (*paramartha satya*) et la vérité relative (*samvriti-satya*). Dans sa pure forme, présentée par l'illuminé, la dialectique est vérité absolue. Saisie par le concept, elle devient vérité relative. Pour la rendre absolue encore une fois, il faut faire un nouveau pas; et si elle est conceptualisée une fois encore, un autre pas doit être fait pour la ramener à sa forme pure originelle

DESCRIPTION CONCEPTUELLE <i>(vérité relative)</i>	DESCRIPTION NON CONCEPTUELLE En forme dialectique <i>(vérité absolue)</i>
être	non-être
être et non-être	ni être — ni non-être
être et non-être — ni	ni non-être — ni non
être ni non-être	non-être
ni non-être — ni non	ni « ni non-être » — ni
non-être	« ni non non-être »... etc.

La négation a donc pour rôle d'abattre les concepts jusqu'à ce que le pratiquant arrive à se débarrasser de toute discrimination et pénètre dans la réalité indiscriminée, selon le principe des « trois portes de libération ». La dialectique

## *Clés pour le Zen*

visé à produire une crise transformatrice, et non à exposer une vérité. On y voit clairement la relation étroite entre le langage et l'attitude du Zen, la pensée Prajnaparamita et la pensée Madhyamika.

Les maîtres Zen ne se servent pas de la dialectique à la façon de Nagarjuna, mais leurs paroles, leurs actes et leur regard ont aussi la fonction de combattre les concepts, de produire des crises et de créer des conditions qui finissent par déclencher la vision du réel. Si, dans les monastères Zen, on passait ses journées à étudier les textes du *Prajnaparamita* et du *Madhyamika*, on perdrait beaucoup de temps; et il n'en resterait plus pour pratiquer le Zen. Mais ces textes sont toujours là dans les monastères Zen, on peut les consulter à tout moment.

### ***L'école Vijñānavāda***

L'école *Vijñānavāda*, qui bénéficie considérablement des recherches de l'école *Sarvastivāda* et en hérite en quelque sorte, traite aussi du problème du *tathata*, comme l'a fait la pensée *Prajnaparamita*, mais du point de vue phénoménologique. Les textes les plus fondamentaux de l'école *Vijñānavāda* sont le *Sandhinirmocana-sutra*, apparu au milieu du II<sup>e</sup> siècle, et le *Lankavatara-sutra*, du début du III<sup>e</sup> siècle après J.-C. Selon Daisetz Teitaro Suzuki, le *Lankavatara* n'est pas un texte véritablement *Vijñānavāda*, mais un

texte Zen. La raison en est, dit-il, que c'est le seul texte transmis par Bodhidharma, premier patriarche Zen, à son disciple Houei K'o. Et il y a une autre raison : le texte souligne l'importance de l'expérience spirituelle intérieure du Bouddha et celle de la réalisation de l'illumination. Mais, en fait, presque tous les textes bouddhiques parlent de l'expérience spirituelle et de la réalisation de l'illumination. On ne peut pas dire que les textes *Prajnaparamita* ne sont pas des *textes de base* du Zen. Au contraire, le *Vajracchedika* et le *Hridaya* sont les deux textes prajnaparamita les plus populaires parmi les pratiquants du Zen. Le fait que Bodhidharma ait transmis à Houei K'o le *Lankavatara* nous éclaire seulement sur une chose : le texte *Lankavatara* était le texte favori de Bodhidharma.

Le *Lankavatara* peut être considéré comme un texte de base pour le Bouddhisme Zen, ainsi que le pense Suzuki, mais il est en même temps un texte de base pour l'école *Vijnanavada*. Ceci nous montre qu'il y a liaison étroite entre le *Vijnanavada* et le Zen, tout comme il y en a une entre le *Prajnaparamita* et le Zen.

### ***Classification des dharmas***

Le *Vijnanavada* part de la classification des dharmas (choses) en 5 groupes :

1. Les phénomènes de connaissance (*citta*) au nombre de 8;

## Clés pour le Zen

2. Les phénomènes d'états de connaissance (*cattasika*) au nombre de 51;
3. Les phénomènes physiques et physiologiques (*rupa*) au nombre de 11;
4. Les phénomènes de relation (*cita viprayutasamsaka*) au nombre de 24;
5. Les phénomènes non conditionnés (*asamkrta*) au nombre de 6.

Il y a donc en tout cent *dharmas*. La dernière catégorie des dharmas groupe les dharmas considérés comme non conditionnés, et distingue :

1. L'espace non-conditionné, c'est-à-dire qui n'est ni créé ni détruit par les conditions;
2. Le non-conditionné acquis par l'illumination;
3. La nature du non-conditionné, qui n'a rien à voir avec l'illumination;
4. Le non-conditionné, qui est la libération de tout plaisir et de toute douleur;
5. Le non-conditionné, qui est la cessation de toute pensée et de toute sensation;
6. Le non-conditionné du *tathata*.

On remarque ici que le *tathata* est aussi considéré comme un dharma. Or on appelle dharma « tout ce qui peut être conceptualisé ». Si *tathata* transcende tous les concepts, pourquoi peut-on le considérer comme un dharma?... Le *Vijnanavada* nous répond : « Non seulement *tathata*, mais tous les autres dharmas ne peuvent être conceptuali-

sés. C'est seulement par convention ou par habileté qu'on emploie ces représentations. »

Le *Trimsika Vijnaptimatrata*, de Vasubandhu, commence par cette déclaration concernant ces représentations :

*C'est à cause de l'existence présupposée des identités permanentes et des dharmas qui possèdent cette identité permanente que se manifestent diverses et diverses représentations : toutes ces représentations viennent de la conscience-connaissance (vijnana).*

### ***La conscience-connaissance***

Ainsi, la reconnaissance des cent dharmas divisés en cinq groupes n'est qu'une acceptation de la présupposition de l'existence des dharmas. Cette acceptation sert de moyen pour commencer l'exposition de la doctrine *Vijnanavada*. Voilà qui souligne déjà la différence entre la méthodologie du *Vijnanavada* et celle du Sarvastivada. Selon *Vijnanavada*, toute sensation, perception, pensée ou connaissance se manifeste à partir d'une base de réalité qui s'appelle *Alayavijnana*. Dans sa nature non conceptualisée, l'*Alayavijnana* est *tathata*, ou « sagesse du grand et parfait miroir ».

Il y a en tout huit consciences-connaissance (*vijnanas*) qui sont classées en trois catégories :

1. *Vijnana de connaissance des objets (Vijnaptirvisaya)* qui concerne la vue, le toucher,

l'ouïe, le goût et l'odorat, et le *manovijnana*, qui est le centre des sensations, perceptions et pensées.

2. *Vijnana de l'activité de pensée (Manas)*, centre de la discrimination moi/non-moi, et des réflexions.

3. *Vijnana de base (Alaya)*, base de manifestation de toute connaissance, sujet et objet.

Le *Mahayana Sradhotpada-Sastra* dit, à propos de *Alaya* :

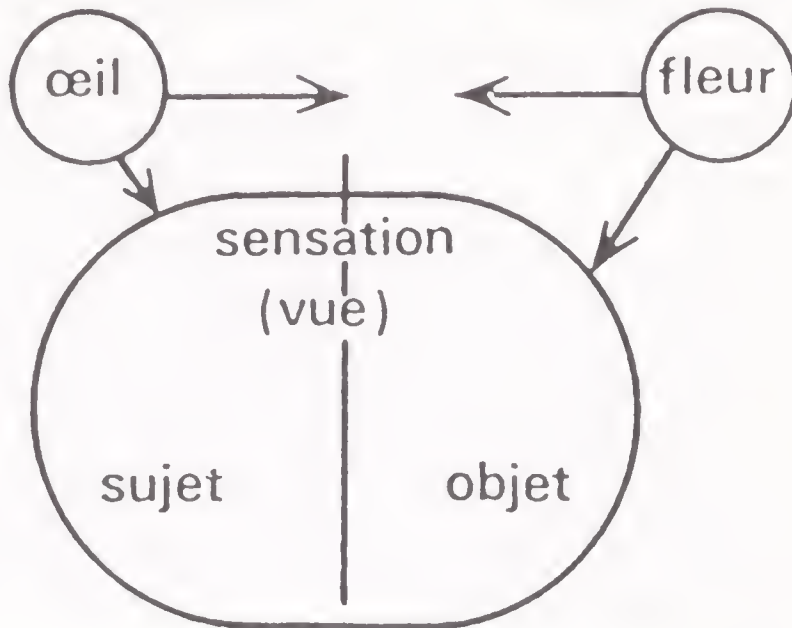
*L'Esprit Vrai (réalité ultime) peut être vu de deux côtés : le côté des naissances-morts (phénoménal) et le côté de la nature propre (tathata). Les phénomènes viennent du « tathata » ; les phénomènes ne sont ni la réplique ni la différence du « tathata » : on l'appelle « Alaya ». « Alaya » veut dire la base de conservation et de manifestation de tous les dharmas.*

Toutes les *vijnanas*, toutes les sensations, perceptions et cogitations contiennent en elles-mêmes à la fois leur sujet et leur objet de connaissance. Quand l'œil est en face d'une fleur, on peut dire que l'œil et la fleur sont des dharmas qui peuvent exister séparément ; mais *quand la « vue » se produit, le sujet et l'objet de la vue existent en même temps dans la sensation. L'objet de l'œil n'est pas l'objet de la vue : l'objet de la vue se trouve dans la vue même, et ne peut pas*



## Les empreintes du Vide

exister indépendamment du sujet de la sensation.



La figure ci-dessus nous montre que, lorsque la sensation se produit, on a déjà dépassé la première phase qui est le contact entre le phénomène physiologique (l'œil) et le phénomène physique (la fleur), pour arriver à la deuxième phase qui est la sensation (vue). Ceci souligne une autre différence entre l'allure phénoménologique du *Vijnanavada* et la tendance au réalisme pluraliste du *Sarvastivada*. *L'image de la fleur* dans la sensation reflète-t-elle fidèlement la *fleur* dans la réalité? C'est une question. La relation entre la réalité de la fleur et la sensation qui en naît est un autre thème posé par le *Vijnanavada*.

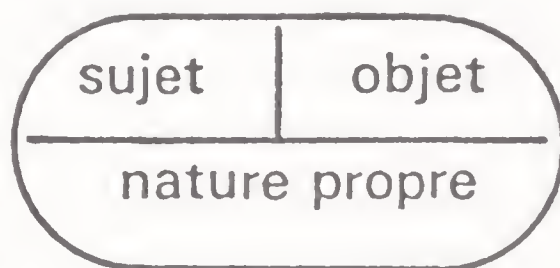
Premier point révélé : le monde des sensations et des concepts n'est que le monde du *Vijnana* (conscience-connaissance). L'objet des *vijnanas* n'est que l'objet de la connaissance. On

peut alors se demander si les conditions physiologiques et physiques selon lesquelles les vijnanas se produisent sont vraiment existantes. Le *Vijnanavada* nous répond : elles existent, comme objet d'*Alaya*, et on peut les appeler « monde de la réalité en-soi ». Le rôle d'*Alaya* est de maintenir tous les dharmas et de les faire apparaître. *Alaya* est aussi défini comme la totalité des dharmas elle-même. Le mot *Alaya* signifie *conserver* et *maintenir*. Quoique considéré comme un vijnana, *Alaya* ne fonctionne pas comme la *Manovijnana* ou le *Manas* sur la base de la discrimination sujet et objet, moi et non-moi.

Dans le cas de la sensation pure, où la discrimination sujet-objet n'existe pas, le « monde de la réalité en soi » se révèle. Ce monde de la réalité en-soi est *tathata*, la nature propre de *Alaya*. Si les vijnanas se détachent de la discrimination sujet/objet, ils deviennent sagesse (*jnanas*) et la révélation parfaite de la réalité en-soi.

### ***Méthode du Vijnanavada***

Chaque vijnana comprend trois parties : sujet (*darsanabhaga*), objet (*nimittabhaga*) et nature propre (*svasamvittibhaga*).



## *Les empreintes du Vide*

Chacune des sensations, perceptions et pensées possède aussi ces trois parties. La notion de *trois parties* montre que le *Vijnanavada* insiste beaucoup sur le problème ontologique. La partie dite « nature propre » est considérée comme la base de la réalité, l'essence du *vijnana*, et le *tathata*. Les deux premières parties ne sont que la manifestation du *tathata*. Comme chaque goutte d'eau de l'océan est salée, chaque dharma se produit sur la base *tathata* de la réalité. La réalisation de la réalité ne se fait pas par la voie de l'objectivation, mais par la voie de l'illumination de son propre esprit.

Quelle est la méthode proposée par le *Vijnanavada*? Tout d'abord il faut reconnaître l'importance de la voie non-dualiste. Les choses dépendent les unes des autres en se produisant; elles ne possèdent pas de vraie identité. C'est ce qu'on appelle *la nature interdépendante* (*paratantra*) des choses. Toute connaissance qui ne se base pas sur le principe de *paratantra* est erronée. Elle ne reflète pas la réalité. En fait, elle porte avec elle cette illusion-imagination qui s'appelle *vikalpa*. Le *vikalpa* découpe la réalité en morceaux séparés, leur donne des identités séparées. Le *vikalpa* discrimine. Si le *vikalpa* est détruit, la connaissance devient pure et capable de révéler le *tathata*. Les choses sont maintenant présentées dans leur ainséité, elles révèlent leur nature de

*nispanna* (réalité parfaite). La connaissance, étant pure, est appelée sagesse (*jnana*).

Mais *Vikalpa*, *Paratantra* et *Nispanna* ne sont, en réalité, que des états de la connaissance. Si la connaissance est *vikalpa*, l'objet de la connaissance est aussi *vikalpa*. Si la connaissance est éclairée par le *paratantra*, l'objet de la connaissance se révèle dans sa nature *paratantra*. Si la connaissance devient absolument pure, l'objet de la connaissance devient *nispanna*. Voilà qui indique encore que le sujet et l'objet de la connaissance ne font qu'un.

Après qu'il nous a été parlé de ces trois natures (*tri-svabhavas*) des choses, il nous est dit ensuite que ces trois natures n'existent pas vraiment. Prenons, par exemple, la nature *vikalpa* (illusion-imagination) des choses. Cette nature n'existe pas vraiment. Elle n'est qu'une sorte de voile d'illusion, à travers lequel les choses sont vues. Il en est de même pour la nature de *paratantra* et de *nispanna*. Si les choses n'ont pas de vraie identité, elles ne peuvent posséder aucune « nature ».

Le *Vijnanavada* établit donc le principe des trois-non-natures (*trinishvabhavatas*) pour combattre le principe des trois-natures qui a d'abord été établi pour guider les gens dans la voie de purification de la connaissance. Cette méthode nous fait penser à la méthode du *Madhyamika* qui emploie le concept afin de

## *Les empreintes du Vide*

détruire le concept. En même temps, elle nous montre que le *Vijnanavada* est très lié à la méthode du Zen. La réalité absolue, selon le *Vijnanavada*, ne peut être décrite ni par les trois natures, ni par les trois non-natures, ou par n'importe quel autre concept : c'est parce qu'elle est *tathata*, parce qu'elle est la vérité absolue des dharmas (*dharmanam paramarthas*), vérité absolue qui ne se révèle que par l'illumination.

Tout comme le *Prajnaparamita* et le Zen, le *Vijnanavada* souligne l'importance de la *non-obtention* dans le processus de purification de la connaissance. Vasubandhu dit dans son *Trim-sika* :

*Tant que le vijnana ne veut pas demeurer en paix dans sa nature non dualiste, les racines de la discrimination entre sujet et objet sont encore là, indestructibles.*

*Quand le pratiquant place devant lui quelque chose qu'il considère comme la nature propre du vijnana (vijnaptimatra-svabhava), il n'est pas encore dans le sein de la nature propre du vijnana, car il distingue encore l'objet du sujet.*

*Quand, placé vis-à-vis de l'objet de la connaissance, il ne le considère pas comme objet de sa propre réalisation, le pratiquant commence à demeurer en paix dans la nature propre du vijnana, car il a rendu immanente la discrimination dualiste.*

## Clés pour le Zen

*Cette réalité qui ne se peut ni concevoir ni obtenir, c'est la sagesse transcendente...*

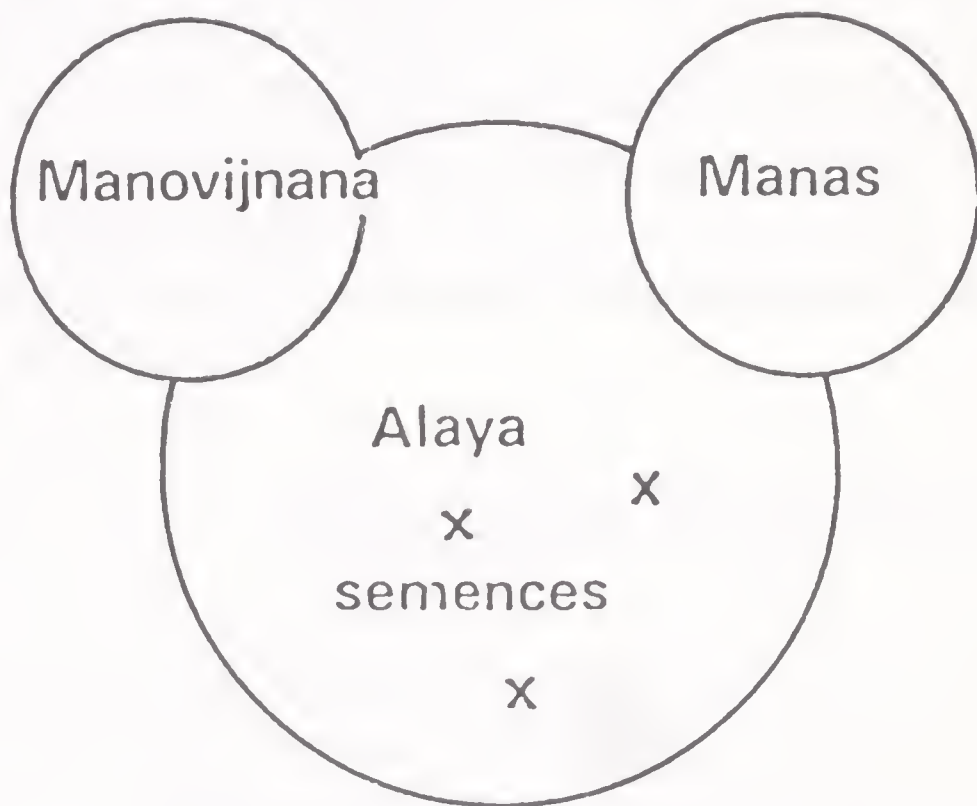
### **Alaya comme base**

La nature propre du *vijnana*, dont parle Vasubandhu, n'est pas autre chose que le *tathata* ou « nature illuminante de la connaissance ». Dans l'état de l'illumination, les cinq *vijnanas* des sensations deviennent « la sagesse des pouvoirs miraculeux » ; le *manovijnana* devient « la sagesse de l'inspection merveilleuse » ; le *manas* devient « la sagesse de la nature non discriminante », et l'*Alaya*, « la sagesse du Grand et Parfait Miroir ».

Le Bouddhisme Zen n'entre pas dans le domaine de l'analyse et de la discussion comme le *Vijnanavada*, mais il en garde l'esprit d'une manière profonde. La notion d'*Alaya* peut jeter une abondante lumière sur le mécanisme de l'illumination dans le Zen. *Alaya est la base profonde de la vie et de la psyché, tandis que le Manovijnana et le Manas ne sont que des éléments réfléchis, idées et concepts.* Du point de vue phénoménologique, *Alaya* est la base de l'être et du non-être. Elle conserve et maintient les énergies et les essences qui se manifestent en dharmas. Ces énergies et ces essences sont appelées semences (*bija*). Le *Manas* et le *Manovijnana* se manifestent sur la base *Alaya*. Les racines de leurs erreurs

## Les empreintes du Vide

s'enfoncent dans l'*Alaya* et s'appellent *anusaya*. La pratique de la méditation sur le *paratantra* (nature interdépendante des choses) provoque des changements au sein de l'*Alaya*, changements qui transforment et neutralisent les racines *anusaya*. L'illumination est le fruit de cette transformation, nommée *asrayaparavrtti*. Selon Huian Tsang, le mot signifie transformation (*paravrtti*) et support (*asraya*). Transformer n'est pas détruire. Le support est ici *paratantra*. Se basant sur le principe de *paratantra*, on transforme les semences et les racines de l'ignorance en semences et racines de l'illumination. Cette transformation ne se fait pas seulement dans le *manas* et le *manovijnana* : elle se fait au sein d'*Alaya* elle-même. Quand *Alaya* est illuminée, le *manas* et la *manovijnana* sont aussi illuminés.



## *Clés pour le Zen*

Les fleurs et les herbes, les montagnes et les rivières se présentent à l'homme illuminé non plus comme des images *vikalpa*, mais dans la réalité qu'elles acquièrent en « sagesse de l'inspection merveilleuse ». L'expression « sagesse de la nature non discriminante » indique l'aptitude de l'homme illuminé à pénétrer au sein de la réalité elle-même, sans être paralysé par la dualité.

Les efforts du seul *manovijnana* n'aboutissent pas à l'illumination; car, en premier lieu, la base même du *manovijnana* étant *Alaya*, une transformation véritable doit être réalisée au sein d'*Alaya*; en second lieu, la réalité en-soi ne se révèle pas dans le *Manovijnana* qui se cramponne encore au dualisme. Pour cette raison, *Alaya* elle-même doit être mise en action pour transformer les semences (*bijas*) des *deux attachements* (les erreurs concernant moi/non-moi, sujet/objet). Chaque moment où le *manovijnana* se trouve illuminé par le *paratantra* et le *nispanna* est un moment de la conscience de l'être, un moment du Zen, duquel toute image *vikalpa* est absente.

### ***Les processus de l'illumination***

Lisons ce passage important, dans le *Lankavatara-sutra*, pour bien saisir le processus de l'illumination du Zen et du *Vijnanavada* :



## *Les empreintes du Vide*

*Mahamati, les cinq sortes de dharmas sont : représentations (nimitta), nom (nama), discrimination (vikalpa), ainséité (tathata) et vraie sagesse (samyagjnana).*

*Toutes les formes, couleurs et images, etc., sont appelées Représentations (nimitta).*

*À partir de ces représentations se forment les concepts, sur le modèle : « c'est ceci », « ce n'est pas cela », etc. C'est ce qui s'appelle Nom (nama).*

*Les « consciences-connaissances » et leurs fonctions, qui donnent naissance à ces concepts, sont appelées Discrimination (vikalpa).*

*Ces représentations et concepts ne sont pas des choses vraies qu'on peut obtenir; ils ne sont que le produit de la discrimination. La nature vraie des choses, libérée de cette discrimination, est appelée Ainséité (tathata).*

*Mahamati, voici les caractéristiques de l'Ainséité : réalité, exactitude, fin ultime, nature propre, fondement et non-obtention.*

*Les Bouddhas et moi-même avons réalisé et exposé l'Ainséité.*

*Tous ceux qui sont capables de se servir habilement de cet exposé, afin de pénétrer dans l'Ainséité, peuvent transcender les concepts de continuité et de discontinuité, se débarrasser de la Discrimination-Imagination et accéder à l'expérience spirituelle de la réalisation de soi-même, une expérience inconnue aux philosophes, Sravakas et*

## Clés pour le Zen

*Pratyekabuddhas. Ceci est appelé Vraie Sagesse (samyagjnana).*

*Mahamati, les cinq sortes de dharmas que je viens de vous exposer impliquent les doctrines essentielles des trois natures, des huit vijnanas et des deux étapes du Nairatmyas (non vraie-identité).*

*Mahamati, vous devez vous servir de votre habileté pour réaliser ces dharmas. Une fois que vous les aurez réalisés, votre esprit sera confirmé; rien ne pourra plus vous ébranler.*

Pour illustrer la question, nous pouvons nous servir d'un cercle au centre C. Le cercle, parfaitement rond, symbolise la réalité du *tathata* qui ne se révèle qu'à la vraie sagesse non discriminante et non dualiste. Dans l'état de non-illumination, cependant, ce que nous tenons pour notre monde de réalité n'est que le monde de la Discrimination (*vikalpa*) qui se manifeste sur la base *tathata*. Dans ce monde de la Discrimination se révèlent sujet et objet, *Représentation* et *Nom*. Y pénétrer par Moyen Habile, c'est revenir au monde du *tathata* et de la vraie sagesse. Mais cela ne signifie pas la disparition du monde des phénomènes. Ce qui disparaît, c'est la Discrimination-Imagination. Le monde des phénomènes se révèle dans la Vraie Sagesse sans être voilé par le *Vikalpa*. *Le monde des phénomènes ne fait qu'un avec le monde du « tathata », de même que les vagues ne peuvent se détacher de l'eau.*

## Les empreintes du Vide



Le passage cité du *Lankavatara* est devenu plus clair maintenant. L'expression « Pénétration par Moyen Habile » nous fait penser au *Sradhotpadastra*, dans lequel Asvaghosa parle des efforts de pénétration par un usage habile des mots et des concepts. Dans le Bouddhisme, le langage de l'illuminé vise à exposer la voie de la réalisation du *tathata*; ce langage, prenant source dans la sagesse qui transcende la parole et le concept, doit pourtant se servir du discours et des concepts. Si l'on peut atteindre la réalité absolue en ménageant ce langage des paroles et

## Clés pour le Zen

des concepts, on pratique ce que le *Lankavatara* appelle la « Pénétration par Moyen Habile ».

Quoique le Zen déclare qu'il ne se fonde pas sur les mots et le discours, il manipule, en fait, mots et concepts, afin de révéler la réalité qui transcende les mots et les concepts. Le maître connaît le succès ou l'échec, selon que son disciple peut ou ne peut pas « pénétrer par Moyen Habile », lorsque la perche du maître lui est tendue. Si le disciple s'attache à la parole de son maître de manière *vikalpa*, pour lui le déclenchement de l'illumination sera impossible. On doit bien comprendre que si les maîtres Zen se refusent à ce que leurs disciples passent leur temps à étudier le *Madhyamika* et le *Vijnanavada*, ce n'est pas ce que ces doctrines contredisent le Zen; en fait, elles peuvent très bien illustrer l'histoire du Zen. *Mais le Zen n'est pas l'étude du Zen; le Zen est la vie.* Le Zen est le contact direct avec la réalité. Les doctrines *Madhyamika* et *Vijnanavada* peuvent expliquer beaucoup de choses, mais elles ne mettent pas le pratiquant en contact direct avec la réalité vivante. Le Zen ne peut être que vécu et expérimenté. Comme a dit Maître Tuê Trung Thuong Si : « Ce merveilleux morceau doit être joué. »

À quoi bon discuter sur un chef-d'œuvre musical? C'est l'exécution qui importe.

VI

## **La récupération de l'Homme**



## *La vie monastique*

La vie en monastère Zen est bien organisée. La tradition monastique du Zen, qui demeure celle des monastères actuels, a commencé au temps du Maître Po Tchang (720-814). Le code des règles monastiques fut rédigé par Po Tchang lui-même et porte son nom. Le monastère où Po Tchang vécut est situé dans la montagne Ta Hiong, à Hong Tcheou, dans la province de Kiang Hi. Le nom de la montagne, Ta Hiong, fut plus tard changé en celui de Po Tchang.

Les Règles de Po Tchang sont rédigées dans l'esprit de synthèse des disciplines hinayanistes et mahayanistes. La tradition monastique de l'École Zen commence alors à être distincte et indépendante de la tradition monastique de l'École Vinaya de ce temps-là.

Le monastère est placé sous la direction d'un Supérieur, *vien chu* ou *giam vien*. Le rôle de

directeur administratif est confié au moine appelé *tri su*, qui est responsable du monastère comme il le serait d'une communauté ou d'une organisation. Le moine *tri vien* a la charge des jardins et des terres; le *thu kho*, celle des greniers; le *tri tang*, celle de la bibliothèque; le *tri dien* et le *huong dang*, celle du sanctuaire. Le *tri khach* s'occupe des visiteurs, moines et laïques; le *duy na* est le chef des séances de récitation et des cérémonies; le *tri chung* est chargé des problèmes concernant les relations entre les membres de la communauté, etc. Certains travaux sont exécutés par tout le monde à tour de rôle; les moines qui en sont responsables dans la journée sont appelés les *tri nhat*. Les jeunes et les débutants remplissent le rôle de *thi gia* (attendants), afin d'assister les grands maîtres dans leur existence quotidienne, et pour apprendre d'eux la manière de se conduire dans la vie monastique.

Deux fois par mois, le Sanctuaire du Bouddha réunit tous les moines pour la cérémonie du *bo tat*, compte rendu de l'observance des règles de bhikkhu, au nombre de deux cent cinquante, et des cinquante-huit règles de bodhisattva. Les novices (*sramanera*) ne participent pas à la récitation de ces règles. Ils ont leurs propres règles de noviciat, au nombre de dix, et leur manuel de conduite à réciter ensemble dans une autre salle du monastère. On répète aussi les six principes



## *La récupération de l'Homme*

de la vie communautaire *luc hoa*, « les six ensembles » :

1. Vivre ensemble dans les mêmes conditions.
2. Observer les mêmes règles.
3. Ménager sa parole pour éviter les disputes.
4. Se partager les biens.
5. Partager les points de vue différents.
6. Créer l'harmonie des opinions pour maintenir la joie de vivre en communauté.

Le matin, le réveil a lieu à 4 heures, au son de la cloche *bao chung*. Les moines disposent de quinze minutes pour se laver, s'habiller et faire leur lit. Ensuite, ils se rendent à la salle de méditation, et se mettent en lotus.

Un moine se tient près de la cloche *bao chung* et chante le chant de méditation accompagné par les sons de cette cloche. C'est en quelque sorte un chant de prélude :

*La cinquième division de la nuit est déjà commencée et la porte de la Réalité est ouverte.*

*Je souhaite que tout le monde soit sur l'estrade de la Sagesse Prajna.*

*Que chacun de nous pénètre profondément la doctrine des trois véhicules et réalise l'harmonie entre les deux Vérités.*

*Que le Soleil de la Sagesse Merveilleuse se lève et dissipe tous les nuages de ténèbre.*

## Clés pour le Zen

La Grande Cloche émet des sons réguliers et lents durant la période de méditation (*toa thien*).

Après le *toa thien*, on se regroupe au Sanctuaire pour la récitation des *Sutras*.

Le petit déjeuner comprend d'ordinaire un potage de riz, quelquefois mélangé avec des haricots. Il se mange avec des légumes au vinaigre et de la sauce de soja. On garde le silence en prenant la nourriture; le repas terminé, on récite le « Cœur de Prajnaparamita ».

Après le petit déjeuner, chacun s'occupe de sa besogne. On fait le ménage, on lave le sol du sanctuaire, on travaille dans le jardin ou dans les champs, on porte de l'eau, on cherche du bois de chauffage.

À 11 h 30, on prend un peu de repos. Le déjeuner est à midi; c'est le principal repas de la journée. Suivant toujours l'ordre donné par la cloche *bao chung*, on se lave et on s'habille en *ao trang*, puis on se rend au réfectoire en procession et chacun s'assied bien droit sur son siège, devant son bol. Le repas se déroule selon un cérémonial: le corps et l'esprit se fixent sur le sujet du repas.

De 14 h 30 à 17 h 30 se place la période de travail, de même que dans la matinée. Quant au repas du soir, s'il existe, il consiste en un potage de riz et les restes du déjeuner.

La séance de récitation des *sutras* commence à 19 heures. Après 20 heures vient le moment

## *La récupération de l'Homme*

des études et des pratiques du Zen. On se couche à la fin de la dernière séance de méditation. Chacun peut continuer à méditer très tard dans la nuit.

### *Les retraites*

Chaque année, du 15<sup>e</sup> jour du 4<sup>e</sup> mois au 15<sup>e</sup> jour du 7<sup>e</sup> mois lunaire, on organise la saison de *ket ha*. Durant cette période, on ne sort pas du monastère et l'on pratique intensivement le *toa thien* (méditation en lotus). Les moines qui vivent seuls dans les pagodes lointaines regagnent alors leur monastère selon la tradition, pour participer à la saison de *ket ha*, qui dure trois mois. Durant cette période, on apprend beaucoup en matière spirituelle.

Parfois, des saisons de *ket dong*, durant également trois mois, sont organisées en hiver. Elles permettent à ceux qui n'ont pu quitter leur pagode ou leur communauté pendant l'été de participer néanmoins au *ket dong*.

En dehors des salles de méditation collective, qui peuvent parfois recevoir des centaines de moines, il existe aussi de petites maisons de Zen pour une personne. Au Viêt-nam, surtout dans la campagne du Sud, on trouve beaucoup de ces petites maisons de Zen — des *thât* ou *côc*. Le climat est chaud dans la région du Sud, il

suffit de construire de petites huttes avec du bambou et des feuilles de cocotier, d'une manière très simple. Un pratiquant du Zen peut rester dans son *côc* trois ans, ou un an, ou trois mois, à son gré. Un novice est désigné pour l'assister durant cette période de pratique intensive du Zen.

La période durant laquelle un moine Zen entend être seul dans son *côc* est vraiment une période de retraite absolue. Le moine ne sort pas de la zone du *côc*. Le novice qui l'assiste assure la liaison entre le monastère et le *côc*; il fournit de l'eau, du riz, des légumes, des fruits..., etc. Le moine en retraite peut faire la cuisine pour lui-même. Dans son *côc*, il n'y a qu'un lit, utilisé aussi comme siège de méditation, une table, une lampe, une serviette, une brosse à dents et quelques textes de *sutras*. Le moine, durant cette retraite absolue, ne parle presque pas, ou ne parle pas du tout. Son assistant doit être plein d'attention; il doit savoir ce dont a besoin son maître, se préoccuper de celui-ci et lui rendre la vie aussi confortable que possible. En assistant un maître en retraite, le novice peut apprendre dans le silence beaucoup de choses.

La plupart du temps, les périodes *ket ha*, *ket dong* et *nhap that* (retraite dans le *côc*) sont vouées à la pratique du *toa thien*. Le pratiquant s'assied sur son siège Zen en lotus, le pied droit placé sur la jambe gauche et le pied gauche placé

## *La récupération de l'Homme*

sur la jambe droite. Il tient sa tête et sa colonne vertébrale bien droites, garde le regard baissé, la main gauche posée sur la main droite. La position de lotus est une position très stable et énergique. Les débutants peuvent ressentir des douleurs dans cette position. Ils doivent donc commencer par la position du demi-lotus, la jambe droite placée sur la jambe gauche, ou vice versa.

Après quelques heures de station assise dans la position de lotus, le pratiquant peut se lever et marcher en *kinh hanh*, c'est-à-dire d'une marche très lente, dans la salle de méditation ou autour du *côc*. Si l'on pratique le *toa thien* collectivement, l'heure du *kinh hanh* doit être fixée d'avance. On marche en file, très lentement, silencieusement, le regard baissé. On fait plusieurs fois le tour de la salle de méditation, dans le sens des aiguilles d'une montre. On peut poursuivre sa méditation en marchant. L'alternance du *toa thien* et du *kinh hanh* assure une bonne circulation du sang et évite les douleurs dans les jambes.

Mais on ne pratique pas le Zen seulement dans le temps de *toa thiên* et *kinh hân*. On doit apprendre à demeurer en Zen même quand on cultive les légumes, balaye la cour, lave la vaisselle, raccommode les vêtements. Bien des maîtres Zen sont arrivés à l'illumination au cours de leur besogne quotidienne. Il est essentiel

qu'un pratiquant du Zen soit capable de vivre le Zen à chaque moment de la journée. *Il n'y a pas d'illumination hors de la vie quotidienne.*

### ***Les consultations***

Des rencontres sont organisées de temps en temps, au cours desquelles le disciple se retrouve en face du maître pour une consultation. Il expose alors à son maître ses expériences, ses difficultés et ses doutes; ou bien il présente à son maître sa vision du Zen pour recevoir des instructions. Ces rencontres sont appelées *tham thien*, ou séances de consultation Zen. Questions et réponses peuvent être parfois de très forte tension. Le disciple a alors l'occasion de se présenter lui-même et de présenter son cas individuel. Les rencontres individuelles de cette sorte, ainsi que les rencontres imprévues entre le maître et un groupe de moines, dans un corridor ou dans le jardin, sont appelées *tieu tham*, ou petites consultations. Les rencontres qui ont lieu à des moments fixés, auxquelles participe toute la congrégation, sont appelées *dai tham* ou grandes consultations.

L'échange de questions et de réponses durant les grandes consultations peut avoir l'allure d'une formidable confrontation. Un moine se présente au maître, devant la congréga-

## *La récupération de l'Homme*

tion tout entière, et s'expose comme objet d'une grande épreuve. Le maître se sert de questions, quelquefois de hurlements ou de bâtons, pour mettre le disciple à l'épreuve. Tout le monde assiste en témoin à la scène, avec un degré de tension qui rend vivant son état de conscience d'être. Les moines qui s'offrent volontairement à l'épreuve sont décrits comme « entrant en combat » (*xuat tran*).

Les moines illuminés quittent parfois le monastère pour vivre dans une hutte personnelle, pour devenir maîtres dans un nouveau monastère, ou pour voyager.

### *Le rôle des laïcs*

Le Zen, cependant, n'appartient pas seulement aux moines. Tout le monde peut l'étudier et le pratiquer. Bien des laïcs ont été reconnus comme illustres maîtres Zen, et ont inspiré du respect au clergé lui-même.

Les laïcs ont des relations avec les monastères par le soutien matériel qu'ils leur apportent (il arrive parfois que le labeur des moines ne soit pas suffisant pour assurer la subsistance du monastère), par leur participation à la construction des temples et des sanctuaires, et par leurs activités culturelles, par exemple l'impression et la diffusion des sutras et des œuvres écrites par

les moines. Un certain nombre de monastères organise chaque mois le *bat quan trai gioi* pour des laïcs qui veulent vivre durant vingt-quatre ou quarante-huit heures, au monastère, exactement comme les moines. Des places leur sont réservées pour ces périodes de *bat quan trai gioi*, durant lesquelles ils pratiquent le Zen sous la direction des moines.

C'est par l'intermédiaire des laïcs proches des moines que l'essence du Zen pénètre dans la vie sociale. Le Zen influence la poésie, la peinture, l'architecture et la musique. Les traditions d'arrangement des fleurs, de cérémonie du thé, de calligraphie, de peinture à l'encre de Chine et à l'eau..., etc., ont leur source dans la spiritualité du Zen. Non seulement la technique de l'art reflète le Zen, mais aussi l'essence de l'art. La technique reflète la maîtrise de soi-même, tandis que le contenu reflète le degré de spiritualité de l'artiste. Les arts sont ici le trait d'union entre le monde spirituel du Zen et le monde organisé de l'homme.

### ***L'homme du Zen et le monde actuel***

L'image de l'illuminé est celle de l'homme libre, qui possède la force spirituelle et qui n'est pas le jouet des vicissitudes. Le pratiquant, une fois illuminé, se voit lui-même dans sa propre



## *La récupération de l'Homme*

nature, se connaît, et possède une vue claire de la réalité, — la réalité de son être et celle de la situation sociale. Cette vision est le fruit le plus précieux que le Zen puisse offrir à l'homme. La manière d'être de l'homme illuminé est considérée comme sa contribution la plus fondamentale et la plus bénéfique pour la vie collective. Le Zen est une tradition vivante qui peut aider à former des gens sobres, sains, bien équilibrés et stables. Les arts et les pensées qui prennent leur source dans l'illumination du Zen possèdent aussi cette sobriété, cette vitalité et cette sérénité clairvoyante.

L'homme de notre temps est entraîné dans l'engrenage de la production et de la consommation, au point qu'il commence à devenir une partie de la machine et perd la maîtrise de lui-même. La vie quotidienne disperse notre esprit, dévore notre temps et ainsi nous n'avons pas l'occasion de prendre conscience de nous-mêmes et de revenir à notre moi profond.

Habités à être constamment « occupés », si ces occupations viennent à nous manquer, nous nous retrouvons, un matin, vides et délaissés. Alors nous refusons la confrontation avec nous-mêmes, et nous allons chercher des amis, nous mêler à la foule, écouter la radio ou regarder la télévision, pour effacer cette impression de vide.

La vie actuelle, trépidante à l'excès, nous rend trop facilement irritables. Les émotions

## Clés pour le Zen

nous ébranlent plusieurs fois par jour ; elles nous dominant et nous possèdent ; elles influencent considérablement nos décisions. Si nous ne sommes plus nous-mêmes, comment pouvons-nous dire que c'est nous qui vivons et décidons de notre vie ?

La vie de nos jours est organisée selon la « raison » ; l'homme n'y participe qu'avec une moitié de son être, — cette moitié étant son intellect, son *Manovijnana*. L'autre moitié, plus profonde et plus importante, est l'inconscient, l'assise fondamentale dans laquelle s'enfoncent les racines de son être. Cette partie est *Alaya*, elle ne peut être analysée par la raison et par le *Manovijnana* lui-même. L'homme d'aujourd'hui embrasse la raison. Il se confie à la rationalité. Il est déraciné de la base de son être propre. De là ce phénomène d'aliénation dont il souffre : l'homme perd peu à peu son humanité et devient de plus en plus mécanique.

La révolte de la jeune génération, dans le camp capitaliste comme dans le camp socialiste, témoigne du désir de l'homme de récupérer sa nature humaine. On ne sait pas encore où nous conduira cette révolte. Mais une chose est sûre si l'humanité ne parvient pas à se frayer une voie nouvelle par où retrouver sa propre nature la race de l'homme est condamnée sous peu à disparaître.

Jamais, dans toute son histoire, l'homme n'a

## *La récupération de l'Homme*

eu à affronter d'aussi terribles dangers. Il en est au point où il n'est plus sûr de pouvoir contrôler lui-même sa situation. Le système économique politique et militaire qu'il a établi s'est retourné contre lui et s'est imposé à lui : telle est la cause du phénomène de « déshumanisation de l'homme ».

### *Perspectives d'avenir*

Considérons, par exemple, le problème de la nourriture. La population mondiale est actuellement de six milliards, et la majorité de cette population se couche, le soir, l'estomac vide.

La Troisième Guerre mondiale ne sera pas déclenchée par les grandes puissances ; elle éclatera tout d'abord dans les zones de famine et d'oppression. La famine et l'oppression politique sont les causes les plus profondes de toute guerre. De nos jours, toutes les guerres (Viêt-nam, Guerre du Golfe) sont de nature internationale ; les grandes puissances s'y sont plus ou moins engagées, car leur influence et leur prestige sont liés, dans une large mesure, à ces guerres. De tous côtés, on a tremblé durant les crises de Cuba et du Moyen-Orient. Une guerre mondiale peut exploser à n'importe quel moment, on le sait. Une fausse alerte, comme

## *Clés pour le Zen*

celle qui s'est produite aux États-Unis au début de l'année 1971, a suffi à créer une panique totale. L'homme possédera-t-il le sang-froid nécessaire pour contrôler sa situation? Il faut seulement 250 projectiles atomiques pour détruire le continent et le peuple américains. Nous avons de quoi détruire le monde entier et les boutons sont toujours à la portée de l'homme.

D'un autre côté, les insecticides et agents de défoliation employés dans les guerres, mais aussi dans l'agriculture, ont affecté tout le système écologique de la terre. Selon une étude réalisée par l'UNESCO, la race des pélicans commence à s'éteindre le long de la côte californienne. On a constaté que tous les œufs, dans 1 200 nids de pélicans, étaient, à l'exception de 5, infectés par le DDT et ne pourraient éclore. « L'homme périra peut-être par sa propre faute... » Telle est la conclusion du rapport de l'UNESCO<sup>1</sup>.

Le professeur de biologie Paul R. Erlich, de l'université de Stanford, déclarait à la conférence « L'Homme et son environnement », organisée à San Francisco en novembre 1969 : « Théoriquement, les nouvelles techniques d'agriculture pourront augmenter la production de la nourriture pour la consommation de sept milliards de personnes, mais pratiquement par-

---

1. *International Herald Tribune*, Paris, 1<sup>er</sup> décembre 1969.

## *La récupération de l'Homme*

lant, c'est une chose impossible. » Le professeur Sterling Bunnell ajoutait : « Si nous essayons de retarder la famine en appliquant toutes les techniques que nous connaissons, comme l'emploi des engrais chimiques et des insecticides, nous contaminerons totalement notre milieu biologique. Rien ne pourra y survivre, y compris l'homme. »

L'écart entre les pays riches et les pays en voie de développement s'élargit de plus en plus, et l'on ne peut pas espérer que cet écart disparaisse dans l'avenir. Les dettes que doivent payer les pays pauvres aux pays riches chaque année sont plus grandes que la somme qu'ils reçoivent comme aide pour leur développement économique. Le manque de capital, le manque de stabilité politique et la nécessité de résister à l'exploitation poursuivie par les grandes puissances économiques marquent les difficultés et les obstacles que rencontrent les pays pauvres dans la voie de libération.

En même temps, la société affluente de l'Occident consomme la plupart des ressources terrestres et pollue la terre et son atmosphère par cette consommation. La population des États-Unis, par exemple, représente seulement les 6 % de la population mondiale; or elle consomme à peu près 50 % des ressources du monde.

Ce déséquilibre rend la situation de plus en

## *Clés pour le Zen*

plus dangereuse. Le professeur C.P. Snow, dans une conférence donnée au Westminster College, dans le Missouri, déclarait que les zones de famine surgiront, pour devenir des océans de famine à la fin du siècle. La guerre, dans cette situation, ne pourra plus être évitée.

Les hommes de science, les historiens et les sociologues ont sonné l'alarme. Les jeunes sont révoltés. Mais le système de notre société ne semble pas changer encore. Chacun d'entre nous, pour la plupart, continue sa vie quotidienne, contribue à maintenir et à consolider l'actuelle machinerie de production et de consommation. Nous mangeons, buvons, travaillons et nous divertissons, comme si rien ne devait arriver.

### ***Un réveil est-il possible ?***

Le problème qui se pose à nous est le problème du *réveil*. Ce qui nous manque, ce n'est pas une idéologie ou une doctrine à appliquer pour sauver le monde. Ce qui nous manque, *c'est la conscience de ce que nous sommes, de ce qu'est notre vraie situation*. Par ce réveil, nous retrouverons notre souveraineté humaine. Notre situation est celle d'un homme monté sur un cheval qui ne veut pas obéir à son maître. La voie du salut est donc une nouvelle culture, dans laquelle la nature humaine puisse se retrouver.

## *La récupération de l'Homme*

Le Zen (comme toute autre tradition spirituelle vivante de l'Est et de l'Ouest) a contribué à l'élévation de la vie spirituelle de l'homme, en éclairant la voie de la pensée, de l'art et de la culture. Mais comme tant d'autres, le Zen a dégénéré sous les forces actuelles de la civilisation technologique.

Le développement de la technologie dans les pays occidentaux a créé le besoin de conquérir les pays afro-asiatiques, de s'assurer la possession des marchés et des matières industrielles. Les guerres de libération continuent. La guerre absorbe les énergies des nations, aggrave le problème de la faim, déjà difficile à résoudre à cause de l'augmentation rapide de la population. Tout cela bouleverse la société et la structure de ses valeurs morales.

La tradition du Zen a été aussi ébranlée. Au Viêt-nam, par exemple, la plupart des monastères Zen se situent dans les zones lointaines, dans les montagnes. La guerre les détruit ou les menace. Les moines doivent évacuer les monastères et venir vivre dans les cités ou dans les camps de réfugiés. Tout le monde est absorbé, soit par les efforts pour la guerre, soit par les efforts contre la guerre. En Chine, le socialisme mobilise la masse du peuple pour la réalisation des plans de la nation et du parti, pour l'augmentation de l'armée. Le développement de l'économie au Japon a fait du Japon une nation

## *Clés pour le Zen*

d'un style occidental, dans laquelle bien des valeurs spirituelles ont cédé la place au matérialisme. Les temples et les monastères doivent participer aussi au mode de vie économique actuel, et se baser sur les besoins actuels de production et de consommation de la société, pour subsister. Ils ne peuvent plus jouer leur rôle de « leadership » spirituel, comme dans le passé. Le Zen est menacé jusque sur sa propre terre de naissance et de développement.

L'Occident commence à connaître le Zen, quand celui-ci est déjà en voie de désintégration. S'il y a des jeunes et des intellectuels d'Occident qui apprécient le Zen, c'est peut-être parce qu'ils en ont assez de la civilisation matérielle et de la mode rationaliste. La civilisation technologique, basée sur la logique et la science, a atteint son point culminant et commence à produire des crises et des révoltes. Dans cette situation, le Zen apparaît comme quelque chose de frais et de réconfortant. Cependant, paradoxalement, les citoyens des pays de la tradition Zen se tournent vers une vie de confort matériel, et souscrivent à une politique d'industrialisation intensive de leurs pays. Leur temps et leurs énergies y sont consacrés presque totalement, et c'est la raison pour laquelle les choses comme le Zen ne peuvent plus continuer à être importantes. L'Orient, comme l'Occident, a témoigné de la faillite spirituelle de l'homme. On ne peut éviter une



## *La récupération de l'Homme*

destruction totale de la race humaine qu'en trouvant une nouvelle direction de culture dans laquelle l'élément spirituel jouera son rôle de guide.

Je l'ai déjà dit, ce dont nous avons besoin, ce n'est pas d'une doctrine, mais d'un réveil qui puisse restaurer notre force spirituelle. Ce qui a fait de la lutte du Mahatma Gandhi un grand succès, ce n'est pas une doctrine — même si cette doctrine est celle de la non-violence —, c'est la personnalité de Gandhi lui-même. De nos jours, on étudie beaucoup la doctrine de la non-violence, et on essaie partout de l'appliquer; mais on ne peut retrouver la vitalité du temps de Gandhi. La raison en est que les « gandhiens » ne possèdent pas la force spirituelle de Gandhi. Ils ont foi en sa doctrine, mais ne peuvent déclencher un mouvement de grande solidarité, car aucun d'eux ne possède la force spirituelle d'un Gandhi, et donc ne peut produire suffisamment de compassion et de sacrifice. Mais si l'on continue à être entraîné par la présente machine de production et de consommation, il sera difficile de bâtir une force spirituelle. Gandhi s'habillait simplement, marchait à pied, se nourrissait avec frugalité. La simplicité de sa vie témoigne non seulement de sa liberté à l'égard du conditionnement par les choses matérielles, mais aussi d'une grande force spirituelle. Le seul point de départ de la nouvelle civilisation dont nous avons

## *Clés pour le Zen*

besoin ne peut être que la détermination de l'homme à ne pas se laisser envahir plus longtemps par les biens matériels, à ne plus contribuer à la consolidation du présent système de production et de consommation. Ceux qui sont déterminés à lutter contre l'engrenage et pour la récupération de la nature humaine peuvent être considérés comme des hommes d'avant-garde. Bien des jeunes gens, qui vivaient dans l'abondance matérielle, se sont révoltés. Ils ont trouvé un nouveau besoin : *le besoin d'être humain*. En réalité, ce besoin n'est pas vraiment nouveau ; c'est un des besoins fondamentaux de l'homme, étouffé par des besoins arbitraires. Ce besoin peut être considéré comme notre plus grand espoir, c'est l'élément qui va faire naître et développer la civilisation nouvelle de l'humanité dans l'avenir.

La première phase de cette civilisation doit être l'établissement de conditions sociales dans lesquelles on puisse vivre d'une manière humaine. Les personnes « réveillées » vont certainement former de petites communautés où la vie matérielle deviendra simple et saine. Le temps et l'énergie seront voués à l'enrichissement de la spiritualité. Ces communautés seront comme des monastères Zen de style moderne, où l'on ne trouvera aucun dogme. On s'y guérira de la maladie du temps, on acquerra la santé spirituelle ; et ce que l'on produira, en

## *La récupération de l'Homme*

matière d'art et de pensée, contribuera à la nouvelle « voie ».

En Orient, il existe encore des monastères Zen, et l'influence du Zen persiste dans la littérature, l'art et les mœurs. Mais les jeunes d'Occident semblent plus intéressés par le Zen que ne le sont les jeunes d'Orient, plutôt préoccupés de révolution et d'industrialisation. Beaucoup de jeunes, en Orient, n'ont pas encore goûté l'amertume du matérialisme et la nature inhumaine de la civilisation technique. La renaissance du Bouddhisme dans bien des pays asiatiques, au xx<sup>e</sup> siècle, a été indirectement l'œuvre de savants occidentaux qui, par leurs études et leurs recherches, ont manifesté leur admiration pour la pensée et l'art bouddhiques. Ce sont eux qui ont aidé les Asiatiques à reprendre confiance en leur propre héritage culturel. La même chose se produit maintenant avec le Bouddhisme Zen. C'est parce que les Occidentaux s'intéressent au Zen que bien des Orientaux retournent à leur propre tradition spirituelle. Il est seulement regrettable que le Zen ne soit plus dans sa splendeur passée.

Sans doute la révolte des hommes « réveillés » contre le « système » semble-t-elle fort difficile; cependant, ils y sont bien déterminés. La question qu'on se pose aujourd'hui est : comment faire pour ne pas se laisser prendre dans l'engrenage? L'engagement dans des conflits

## *Clés pour le Zen*

politiques et économiques ne paraît pas être la réponse. On se tourne vers l'Orient pour chercher des sources nouvelles d'inspiration. On trouve dans la spiritualité orientale cette tendance à l'harmonie universelle qui rafraîchit le cœur. L'Orient, quoique pauvre, n'a pas souffert du fanatisme et de la violence, durant des siècles entiers, comme l'Occident. Mais l'Orient a été opprimé; l'Orient s'est levé déjà pour combattre l'Occident avec les armes qu'avait employées l'Occident contre lui. C'est pour cela que l'Occident a eu des difficultés à établir le dialogue avec l'Orient. Dans son effort pour apprendre de l'Occident la technologie qui lui permet de se défendre, l'Orient sait qu'il doit être modeste, prêt à accueillir ce qu'il ne connaît pas. Mais la plupart des Occidentaux ne possèdent pas cette vertu de modestie, dans leur approche de l'Orient. Ils sont satisfaits de leur méthodologie, de leurs principes; ils demeurent attachés aux critères et aux valeurs de leur propre civilisation, tout en désirant connaître l'Orient. Ils ont peur de perdre leur identité, et c'est la cause principale de leurs difficultés.

### ***La spiritualité contre la technocratie***

La civilisation occidentale a mené l'homme au bord de l'abîme. Elle l'a transformé en une

## *La récupération de l'Homme*

machine. Le « réveil » d'un certain nombre d'Occidentaux, la conscience qu'ils ont prise de la véritable situation où ils se trouvent, où se trouve l'homme, les a libérés de leur complexe de supériorité. Ils sont sur la voie, engagés à la recherche de valeurs nouvelles.

De leur côté, des Asiatiques sont venus à l'Occident avec l'intention d'initier le public occidental à leur tradition spirituelle. L'intention est belle, mais la tâche difficile. Si l'on ne possède pas une connaissance assez profonde de la culture et de la mentalité occidentales, on ne peut vraiment pas avoir du succès. On risque d'imposer seulement sa manière de voir orientale à des Occidentaux qui la trouveront difficile à accepter. Le Zen n'est pas un ensemble de rites. C'est la vie. Les Occidentaux, qui vivent dans des milieux sociaux différents de ceux de l'Orient, ne peuvent pas imiter exactement ce que font les Orientaux. De même que le Zen chinois a des caractéristiques chinoises, de même le Zen occidental doit être occidental dans sa forme.

Un effort est donc nécessaire. L'Occident doit savoir se débarrasser de son bagage intellectuel, de ses principes, afin de se préparer pour l'expérience nouvelle. Les Orientaux, qui visent à aider leurs amis occidentaux, doivent aussi faire des efforts pour mieux comprendre la

## *Clés pour le Zen*

mentalité occidentale, le milieu culturel et social occidental. Ce n'est qu'au prix de tels efforts et d'une telle collaboration que le Zen pourra devenir, en terre occidentale, une tradition vivante.

Le Zen est la voie de la réalisation de « l'homme vrai », comme dit Lin Tsi. Mais l'Occident a eu aussi des traditions spirituelles, formées au cours de son histoire, et visant aussi à réaliser « l'homme vrai ». Le problème est, en réalité, que la plupart de ces sources spirituelles, occidentales ou orientales, ont été desséchées. Les institutions religieuses, par exemple, sont devenues des pouvoirs plus politiques que spirituels, les Églises se sont enrichies. Motivées par les intérêts politiques et matériels, elles se sont engagées dans les conflits mondains, et négligent leur tâche spirituelle.

La civilisation technologique, dans le passé, n'a cessé de créer de nouveaux besoins de consommation, dont la plupart ne sont pas vraiment indispensables. Mais cette civilisation a aussi créé des souffrances et des tragédies qui réveillent en l'homme son besoin d'humanité. Les religions doivent être conscientes de ce besoin. Avec les moyens dont elles disposent, les Églises doivent œuvrer à la construction de nouvelles communautés, dans lesquelles on puisse vivre d'une vie saine et sobre, en réalisant que le vrai bonheur ne réside pas dans la consumma-

## *La récupération de l'Homme*

tion hâtive de biens payés de la souffrance, de la famine et de la mort des autres, mais dans une vie illuminée par le sentiment d'une responsabilité constante à l'égard de son prochain.





# LEÇONS SUR LE VIDE

*Quarante-trois kong-an  
avec remarques et poèmes de Tran Thái Tong<sup>1</sup>  
(1218-1277)*

Traduits pour la première fois en français par  
Thich Nhat Hanh

---

1. Tran Thái Tong fut le premier roi de la dynastie des Trần (1225-1400) au Viêt-nam. Il pratiquait le Zen tout en régnant. À quarante et un ans, il céda le trône à son fils Trần Hoang et se consacra à une pratique plus intense du Zen. Il est l'auteur de deux livres : le *Thiên Tông Chi Nam* (Guide pour le Zen) et le *Khoa Hu* (Les Leçons sur le Vide). Les quarante-trois kong-an présentés ici sont tirés de ce dernier livre.



## Questions et réponses en guise d'introduction

Un jour que l'Empereur<sup>1</sup> était en visite à la pagode de Châm Giáo, Tông Duc Thanh lui proposa cette énigme : « Le Vénéré du Monde était né dans le palais du roi Suddhodana, avant d'avoir quitté le ciel Tusita; il avait accompli le vœu de sauver les êtres vivants avant qu'il ne sortît de la matrice de sa mère. Que signifie cela? »

L'Empereur répondit :

« Toutes les rivières reflètent la lune dans leurs eaux;

Là où il n'y a pas de nuage, le bleu du ciel se voit. »

\*  
\*\*

---

1. Tran Thái Tong lui-même. Ces dialogues sont rapportés par ses disciples.

## *Clés pour le Zen*

Un moine demanda : « Ceux qui ne sont pas encore délivrés ont besoin d'instructions. Qu'en est-il de ceux qui sont déjà délivrés ? »

L'Empereur répondit :

« Les nuages qui se forment au sommet de la montagne Nhac sont d'une blancheur pure ;

Les eaux qui confluent à la rivière Tiêu sont d'un bleu limpide. »

\*  
\*\*

Un autre moine interrogea : « Quand arrivent les nuages, la couleur des monts devient douce ; quand partent les nuages, la grotte est plus éclairée. Pourquoi le caché et le révélé sont-ils dits une même chose ? »

L'Empereur répondit :

« Hormis mes propres descendants.

Qui oserait marcher les yeux bandés ? »

\*  
\*\*

Un moine demanda : « La Voie est unique : tous les illuminés sont sur la même voie de retour à la Source. Pensez-vous que Seigneur Bouddha soit le seul qui ait pu trouver un chemin ? »

L'Empereur répondit :

« La pluie de printemps arrose de même façon toute plante, et pourtant, les branches fleuries peuvent être longues ou courtes. »

## *Clés pour le Zen*

\*  
\*\*

Un moine demanda : « Chaque personne possède sa propre parfaite nature de l'illumination ; pourquoi le Vénéré du Monde dut-il pénétrer dans la forêt pour réaliser la Voie ? »

L'Empereur répondit :

« À cause de l'injustice, l'épée précieuse est sortie de son étui ;

À cause de la maladie, les médicaments rares sont retirés de leur vase. »

\*  
\*\*

Un moine demanda : « Ne plus laisser la poussière tomber dans ses yeux ; ne plus provoquer la gale en se grattant la peau : telle est ma vision de la Voie. Pensez-vous que j'aie déjà obtenu quelque chose ? »

L'Empereur répondit :

« L'eau qui descend de la montagne ne pense pas qu'elle descend de la montagne.

Le nuage qui sort de la vallée ne pense pas qu'il sort de la vallée. »

Le moine garda le silence. L'Empereur continua :

« Ne croyez pas que la non-pensée elle-même soit la Voie ; la non-pensée est bien loin de la Voie. »

## *Clés pour le Zen*

Le moine répliqua :

« S'il s'agit bien de la non-pensée, comment pourrait-on dire que *c'est loin* ou que *ce n'est pas loin*? »

L'Empereur dit :

« L'eau qui descend de la montagne ne pense pas qu'elle descend de la montagne;

Le nuage qui sort de la vallée ne pense pas qu'il sort de la vallée. »

# 1

## Thème

Le Vénéré du Monde naissait déjà dans le palais du roi Suddhodana, avant même d'avoir quitté le Ciel Tusita; il avait accompli le salut selon son vœu de tous les êtres vivants, qu'il n'était pas encore sorti du ventre de sa mère.

## Remarque

*L'identité du chevalier est révélée avant même que son épée ne soit tirée du fourreau.*

## Poème

Ce tout petit enfant qui ne possède  
Pas même la forme d'un corps,  
Pour la première fois sort à minuit de son  
[village;

## *Clés pour le Zen*

Faisant à ses gens traverser les mers  
Et visiter les terres lointaines  
Sans le secours ni d'un bateau ni d'un  
[radeau,  
Il ne rencontre nul obstacle.

## 2

### **Thème**

Le Vénéré du Monde vient de naître au Monde. D'une main désignant le ciel, de l'autre désignant la terre, il dit : « Au ciel et sur la terre, je suis l'unique Vénéré. »

### **Remarque**

*Qu'un nuage blanc passe par la grotte, et mille oiseaux s'égareront loin de leur nid.*

### **Poème**

Siddhartha aurait dû révéler sa véritable  
[identité  
Quand il naquit au palais de Suddhodana.  
Il fit sept pas et de ses mains  
Désigna le ciel et la terre.  
À cause de ce geste on ne sait pas  
Combien de disciples furent perdus.



**3**

**Thème**

Le Vénéré du Monde à la Congrégation montre une fleur : la face de Kasyapa se métamorphose, il sourit.

**Remarque**

*Ouvrez les yeux, regardez attentivement :  
Celui qui réfléchit, mille chaînes de montagnes  
le séparent du réel.*

**Poème**

Tandis qu'il regardait la fleur  
Qu'élevait dans sa main le Vénéré du  
[Monde,  
Kasyapa ce matin-là  
Soudain se trouva chez lui.  
Appeler cela « transmission du Dharma  
[essentiel »,  
C'est comme le Char est encore au nord  
et la Destination dans le Sud,  
Il y a du chemin à faire!

**4**

**Thème**

Au Bouddha qu'il vient consulter, un philosophe a demandé de ne parler ni de se taire.

**Remarque**

*Hormis mes propres descendants,  
Qui oserait marcher les yeux bandés?*

**Poème**

Sait-on qu'elle est difficile,  
Difficile à refermer,  
La porte de la prison?  
Mots et paroles disparus,  
Il ne reste aucun appui;  
S'il n'est pas un bon cheval,  
Comment peut-il réussir  
De façon si admirable?

**5**

**Thème**

Le Vénéré du Monde monte en chaire. Manjusri fait sonner la cloche et annonce : — Écoutez bien, je vous prie, le Dharma que le Roi des Dharmas vous enseigne. Le Dharma enseigné par le Roi des Dharmas est tel qu'il est.

**Remarque**

*Sur une guitare sans cordes se joue la musique  
du printemps, ses notes s'entendent à travers  
les âges.*

## Poème

Chaque parole, chaque mot est impeccable,  
Mais on entrevoit une queue, qui ne se  
[peut cacher.  
Une flûte sans trous dans les mains, me voici,  
Jouant pour vous la Chanson de la Paix  
[universelle.

## 6

## Thème

L'épée à la main, l'Empereur du Royaume Tan interroge le Patriarche vingt-quatrième : — Êtes-vous déjà éclairé sur le vide des cinq *skandhas* (agrégats)? — Oui, répond le Patriarche. — Êtes-vous affranchi de la Naissance et de la Mort? — Oui, répond le Patriarche. — Pouvez-vous m'offrir votre tête? — Ce corps ne m'appartient pas, encore moins m'appartient cette tête. L'Empereur le décapite. Du lait blanc jaillit de la tête tranchée, le bras de l'Empereur tombe.

## Remarque

*L'épée au cou du chevalier : elle décapite la  
brise du printemps.*

## *Clés pour le Zen*

### **Poème**

La lame tranchante traverse l'air comme  
[l'éclair;  
Il faut en être conscient, mais rien n'est à  
[craindre.  
Je vous annonce mon départ ce matin : je  
[quitte  
[le pays des eaux et des brumes;  
Nul ne sait si quelque pensée ne se cache pas  
[au-dessous.

## **7**

### **Thème**

Le Grand Maître Bodhidharma se rend à la pagode Thiêu Lâm, à Lac Duong. Neuf années durant il s'assoit face au mur.

### **Remarque**

*Regardez bien, ne soyez plus endormis!*

### **Poème**

L'oiseau géant a pris beaucoup de peine  
Pour atteindre la mer du Sud,  
Mais il regrette la longue, longue distance  
[parcourue.

## *Clés pour le Zen*

Hier soir, on a trop bu au Grand Festin;  
Ce matin, le réveil en est plus difficile.

### 8

#### **Thème**

Le Deuxième Patriarche prie Bodhidharma de pacifier son esprit. Bodhidharma : — Montre-moi ton esprit, que je le pacifie pour toi. Le Deuxième Patriarche : — J'ai beau chercher, je ne le puis trouver! Bodhidharma : — Ton esprit a été pacifié.

#### **Remarque**

*Couronné de guirlandes, l'enfant de trois  
années joue du tambour,  
Le vieillard de quatre-vingts ans joue au bal-  
lon.*

#### **Poème**

Si Esprit est non-Esprit, à qui demander des  
[conseils?  
Est-il possible de redevenir embryon?

## *Clés pour le Zen*

Ce vieux moine qui se flatte d'apaiser l'esprit  
[d'un autre,  
S'est bien moqué des gens de son entourage  
Sans même s'en apercevoir.

### 9

#### **Thème**

Manjusri remarque la présence d'une femme qui est assise en transe auprès de Bouddha. Il tente de la réveiller, mais en vain. Bouddha demande donc à Vong Minh de la réveiller et Vong Minh y parvient d'un seul coup.

#### **Remarque**

*Cet enfant terrible a détruit toute ma fortune.*

#### **Poème**

Face au Bouddha, nulle discrimination n'est  
[possible,  
Cette transe ne paraît pas être une véritable  
[transe.  
Si Nature est impartiale,  
Quand le printemps vient, il doit être  
[printemps partout.

## 10

### Thème

Pendant les trente années qui suivirent la guerre des Hô, Maître Ma To Dao Nhat ne manqua jamais de sel ni de sauce au soja.

### Remarque

*Cette déclaration est sans doute impeccable, mais l'affaire est encore de manger avec les doigts, tout en tenant les baguettes.*

### Poème

Depuis qu'il s'est fait l'ami de cet ivrogne,  
Il a pris comme chez-lui la maison des  
[liqueurs.  
Quand tu te vanterais d'être un grand  
[chevalier,  
Voudrais-tu jouer à jamais le rôle de l'homme  
[qui perdit sa chemise?

## 11

### Thème

Bach Truong retourne chez Ma Tô pour une nouvelle consultation. Ma Tô pousse un hurlement. Bach Truong est illuminé.

## **Remarque**

*Mieux vaut un coup de pioche que mille coups de pique.*

## **Poème**

Autrefois, quand Voie et Livre  
N'étaient pas encore confondus,  
J'entendais de tous côtés  
Le bourdonnement des abeilles.  
Maintenant, sur mon cheval,  
La précieuse épée au poing,  
J'ai la communion parfaite  
Sur la Voie de Vérité.

## **12**

## **Thème**

Le Maître National un jour appelle par trois fois son assistant. Et par trois fois son assistant répond : — Je suis là. — J'avais cru, dit le Maître, t'avoir désobligé; mais, en réalité, c'est toi qui m'es contrevenu.

## **Remarque**

*Celui-là seul qui boit, sait exactement si la boisson est chaude ou froide.*



## *Clés pour le Zen*

### Poème

Les deux parties ont le même talent.  
Sur qui faut-il s'appuyer pour une  
[comparaison?  
Mes poumons et mes entrailles sont exposés  
[à votre inspection :  
Mais c'est moi seul qui connais ma propre  
[situation.

## 13

### Thème

Daï Quy dit : — Les concepts *être* et *non-être* sont comme des plantes grimpantes qui ne peuvent survivre sur un grand arbre. So Son réplique : — Si l'arbre est abattu, si les plantes sont desséchées, où iront les concepts *être* et *non-être*? Daï Quy part alors d'un grand éclat de rire.

### Remarque

*L'eau qui coule reste à la mer, la lune qui se couche reste au ciel.*

### Poème

La mer est calme si le vent cesse de souffler.  
On prend peine en cherchant au-dehors de  
[soi-même.

## *Clés pour le Zen*

Un éclat de rire dissipe cent mille doutes ;  
Perles et pierres se distinguent  
Après cela.

### 14

#### **Thème**

Bach Truong demande à Nam Tuyen : —  
Quelle est la doctrine prêchée pour le non-profit  
des gens ? Nam Tuyen : — Ce n'est pas l'Esprit, ce  
n'est pas le Bouddha, ce n'est pas une chose.

#### **Remarque**

*Mille et mille sages ont cherché, mais la doctrine n'a révélé aucune de ses empreintes : elle se cache dans le grand espace.*

#### **Poème**

Le Kong-An est là, dressé devant vous.  
Mettez-vous bien en face, regardez-le !  
L'avez-vous compris ?  
Invité à séjourner dans la demeure du  
[Bouddha,  
On a toujours refusé :  
On est déjà accoutumé à dormir chaque nuit  
[parmi les joncs.

## 15

### Thème

Nam Tuyen dit : — L'Esprit n'est pas le Bouddha, la Sagesse n'est pas la Voie.

### Remarque

*J'aspire profondément l'âme de la vérité merveilleuse,  
Et, revenant chez moi, je marche sous la lune qui brille.*

### Poème

Les astres se meuvent avec des sons  
[silencieux;  
L'univers est calme, rien n'apporte le  
[trouble.  
Prenant appui sur un bâton, je monte jusqu'à  
[la terrasse.  
Parfaite tranquillité : rien ne s'est produit.

## 16

### Thème

Pour instruire ses disciples, après illumination, Maître Lâm Tê se sert uniquement du bâton et du hurlement. Chaque fois qu'il voit un moine, il hurle.

## *Clés pour le Zen*

### **Remarque**

*Au midi du cinquième jour du cinquième mois,  
tous les poisons de la bouche et de la langue  
sont neutralisés.*

### **Poème**

À peine arrivé au seuil de la porte, on  
[entend le hurlement ;  
Enfants et adolescents se réveillent.  
Au premier coup de tonnerre du printemps,  
Les bourgeons verts partout surgissent sur  
[les branches.

## **17**

### **Thème**

Maître Nam Tuyen dit : — La pensée de  
chaque jour, c'est la Voie.

### **Remarque**

*Si c'est froid, dis : froid ; si c'est chaud, dis :  
chaud.*

### **Poème**

La pierre précieuse est de nature immaculée ;  
Sa beauté ne dépend pas du travail du  
[lapidaire.

## *Clés pour le Zen*

Si l'on ne suit pas ce chemin de retour,  
On lâche prise et on tombe dans la vallée  
[profonde.

## 18

### **Thème**

Maître Triêu Chau dit : — Vous autres êtes commandés par les vingt-quatre heures du jour ; moi, je commande aux vingt-quatre heures du jour.

### **Remarque**

*Il se dit Maître et méprise les gens. Sa parole n'a pas de fondement.*

### **Poème**

Le vieil homme se flatte  
De pouvoir dompter, vingt-quatre heures par  
[jour,  
Et dragons fougueux, et tigres féroces.  
En vérité, celui qui sait changer le fer en or  
N'ira point le dire à tous ceux qu'il rencontre  
[dans la rue.

## 19

### **Thème**

Un moine interroge Lâm Tê : — Qu'est-ce que *l'homme vrai sans situation*? Lâm Té : — De l'excrément desséché.

### **Remarque**

*Visant le moineau avec un fusil sans car-  
touche,  
Frappant une souris d'un bâton qu'on ne veut  
salir!*

### **Poème**

L'homme vrai sans situation n'est rien  
[qu'excrément desséché;  
Que de bouddhistes ont été perdus par un  
[tel enseignement!  
Regarde et considère encore!  
Ne le vois-tu donc pas?  
Quand le buffle d'argile marche en la mer, il  
[ne laisse aucune empreinte.

## 20

### **Thème**

Maître Trieu Chau dit : — J'ai trouvé la vieille dame de la montagne Ngu Dai Son.

## *Clés pour le Zen*

### **Remarque**

*Quinconque a commis les cinq crimes majeurs,  
défense lui est faite de boucher ses oreilles  
quand gronde le tonnerre.*

### **Poème**

En un clin d'œil, la montagne Ngu Dai son a  
[disparu;  
Sans avoir à marcher durant des jours, voici  
[qu'on est soudain chez soi;  
Si la guerre est finie et que nul ne songe plus  
[à la vengeance,  
Qu'est-il besoin de tirer l'épée hors de son  
[étui?

## **21**

### **Thème**

Les bouddhas d'or ne peuvent sauver le creuset, ni les bouddhas de bois le feu, ni les bouddhas d'argile l'eau. Le vrai Bouddha est assis dans le sanctuaire.

### **Remarque**

*Montagne est montagne, rivière est rivière. Où est le Bouddha?*

## Poème

Si le tableau de Cuong Xuyen a telle  
[renommée,  
C'est grâce au poète fameux Vuong Duy.  
J'ai mon talent aussi, mais que dois-je  
[peindre?  
Dans l'espace on voit la lune,  
Et l'on sent la fraîcheur du vent.

## 22

## Thème

Maître Triêu Châu dit : — Quand j'étais à Thanh Chau, j'ai confectionné une robe de lin qui pesait sept kilos.

## Remarque

*Les radis de Tan Chau, voilà qui est acceptable; mais le lin de Thanh Chau! Ça ne fait que bouleverser les gens!*

## Poème

C'est une robe de lin très spectaculaire!  
Comment la malle en bambou de Triêu Châu pouvait-elle contenir une telle robe?



## *Clés pour le Zen*

On est méticuleux; on distingue décigrammes  
[et milligrammes;  
Mais à sa guise et sans pitié on tourne en  
[dérision  
Les huit frères Manh qui logent dans le  
[voisinage de l'Est.

## 23

### **Thème**

Questionné pour savoir si le chien possède la nature de l'illumination, Triêu Châu répond une fois oui, répond une fois non.

### **Remarque**

*Deux fois le choix, une fois le concours.*

### **Poème**

Face aux gens, on dit oui, on dit non;  
Une seule parole met en déroute l'armée  
[ des Hô.  
Tel se vante toute sa vie d'être quelqu'un  
[de brillant  
Qui n'a que de lointains rapports avec un  
[ vrai chevalier

## 24

### **Thème**

Maître Triêu Châu a dit : — Là où réside le Bouddha, ne vous arrêtez pas. Là où ne réside point le Bouddha, passez vite!

### **Remarque**

*L'eau qui se rassemble forme une mare; le bâton qui frappe la terre laisse une marque.*

### **Poème**

Résider, ne pas résider — les deux choses ne  
[résident point.  
Les mots ne sont jamais parfaits.  
Après que la fleur a été montrée à la Congrè-  
[gation, le fait se peut raconter.  
Au pays du Bouddha on arrive  
Sans avoir à faire un seul pas.

## 25

### **Thème**

Montrant sa canne de bambou, Maître Thu Son leur dit : — Appelez ceci canne de bambou, et vous êtes pris à mon piège. Ne l'appelez pas

## *Clés pour le Zen*

canne de bambou, et vous tombez dans l'erreur.  
Alors, comment l'appellez-vous?

### **Remarque**

*Ne bouge pas. Celui qui bouge recevra trente coups de mon bâton.*

### **Poème**

Difficile est de choisir entre la canne et la  
[non-canne.  
Qui peut donner réponse claire et stricte?  
La Voie est là, comme toujours,  
Mais bien des obstacles sont encore à  
[franchir.

## **26**

### **Poème**

À Dong Son un moine demande : — Qu'est-ce que le Bouddha? Et Dong Son : — Les trois kilos de lin pendus au mur.

### **Remarque**

*Appeler [Bouddha] une chose n'est pas correct.*



## *Clés pour le Zen*

Dire : « L'intention du Patriarche, c'est la  
[table de liqueur devant l'autel,  
C'est dire : « Le pantalon, c'est la culotte! »

## 28

### **Thème**

Le Maître National Vô Nghiep a dit : — S'il y a discrimination entre illumination et non-illumination, fût-elle aussi petite que la pointe d'un cheveu, elle conduira les gens à renaître ânes et chevaux. Le moine Bach Van Doan réplique : — Quand bien même disparaîtrait cette pointe de cheveu, discriminante entre illumination et non-illumination, les gens n'en iront pas moins renaître ânes et chevaux.

### **Remarque**

*Quand on brûle la forêt, les tigres s'enfuient;  
quand on bat les buissons, les serpents  
prennent peur.*

### **Poème**

La formulation est encore bien faible!  
À quoi bon battre les buissons pour que les  
[serpents prennent peur?

## *Clés pour le Zen*

Si l'on sait vraiment le chemin vers la  
[Capitale,  
On ne prend pas la peine de le demander aux  
[autres.

### 29

#### **Thème**

Maître Huyen Sa dit à la Congrégation : —  
Les vénérables parlent souvent des efforts visant  
à montrer aux gens la Voie du Salut. Supposons  
qu'arrive ici un aveugle sourd et muet. Comment  
lui indiquer la Voie?... Si vous lui montrez votre  
chasse-mouche, il ne le verra pas. Si vous lui par-  
lez de la méthode pour s'asseoir en méditation, il  
ne pourra vous entendre. Si vous cherchez à lui  
enseigner la récitation des textes sacrés, il n'en  
pourra prononcer un seul mot.

#### **Remarque**

*On mange quand on a faim; on boit quand on  
a soif; on se couvre quand il fait froid; on  
s'évente quand il fait chaud.*

#### **Poème**

Triste l'on pleure et joyeux l'on rit.  
Vertical est le nez, horizontaux sont les  
[sourcils;  
Faim et soif, chaud et froid, sont naturels.

## *Clés pour le Zen*

Pourquoi se poser des problèmes  
Qui n'existent pas vraiment ?

### 30

#### **Thème**

Maître Thuy Nghiêm se dit souvent à lui-même : « Réveillez-vous ! Réveillez-vous ! Ne laissez plus les gens vous mépriser. »

#### **Remarque**

*Ce n'est pas la peine de crier jusqu'à ce que le sang jaillisse de la bouche : mieux vaut se taire et attendre que le printemps soit passé.*

#### **Poème**

Souvent Thuy Nghiêm se dit : « Réveillez-  
[vous ! »  
Mais il n'est vraiment pas très courageux !  
S'il se croit héros invincible,  
Qu'il abatte le soleil et le fasse tomber sur  
[terre !

### 31

#### **Thème**

— Je m'engagerai dans la vie politique, dit Tam Thanh, s'il vient à surgir un grand homme

## *Clés pour le Zen*

d'État; mais si je m'engage, ce ne sera point pour lui. Hung Hóa réplique : — Si un homme d'État grand talent surgit, je ne m'engagerai pas dans la vie politique; et si je m'engage, c'est pour lui que je le ferai.

### **Remarque**

*Une tortue aveugle fait amitié avec deux tortues paralytiques.*

### **Poème**

On ne boit pas d'eau salée chaque fois que  
[l'on a soif.  
On n'emplit pas son estomac à simplement  
[parler de nourriture.  
L'enfant doit s'abstenir de lécher les miettes  
[de sucre qui restent sur le couteau,  
S'il ne veut pas se blesser la langue.

## **32**

### **Thème**

À Dang An Phong qui vient d'arriver, Maître Nam Tuyen montre un vase et lui dit : — Le vase est un objet; il ne faut pas s'attacher aux objets.



## *Clés pour le Zen*

### **Remarque**

*Si cet objet existe, à quoi s'attache-t-il?*

### **Poème**

La clarté du miroir  
N'a rien à voir avec la poussière;  
À quoi bon tant peiner pour ôter la  
[poussière?  
Il faut se réjouir calmement  
De toutes les circonstances.  
Prenez une tasse de thé  
À la fin de votre dîner!

## **33**

### **Thème**

Maître Thach Daù dit : — On ne peut le laisser ainsi; on ne peut pas ne pas le laisser ainsi; on ne peut ni le laisser ainsi, ni ne pas le laisser ainsi.

### **Remarque**

*Toute chose est impermanence, toute chose est souffrance.*

**Poème**

J'ai une histoire très prenante à vous conter ;  
Mais attendez que ce nuage traverse notre  
[grotte :  
Même si je puis cette histoire  
Vous conter de façon parfaite,  
La distance entre nous  
Est encore de dix mille milles.

**34**

**Thème**

Un moine demande au Maître Giap Son : —  
Comment est-il, le monde de Giap Son ? — Por-  
tant son petit dans ses bras, la guenon retourne à  
sa forêt vierge, tandis que pétales de fleurs  
jonchent la verte vallée.

**Remarque**

*Prenez un bâton avec vous, et vous danserez  
partout où il se trouvera du monde.*

**Poème**

Personne n'a visité le monde lointain de  
[Giap Son  
Mais en tout cas il vous faut l'envisager.  
Pour ce qui est des illuminés

Qui voient par leurs yeux de Grande Sagesse,  
On peut leur montrer midi à minuit.

## 35

### Thème

Un moine demande au Maître Muc Châu : —  
La grande Collection du Tripitaka peut-elle se lire  
dans le temps d'un souffle? Et Muc Châu : — Si le  
marchand de gâteaux Tât La est par ici, faites-le  
venir.

### Remarque

*On retourne chez soi sans se donner la peine  
de marcher.*

### Poème

Le Tripitaka se lit dans le temps d'un souffle;  
Nul n'est besoin de considérer chaque mot,  
[chaque phrase;  
Les vérités profondes se révèlent de façon  
[naturelle;  
Il n'est pas nécessaire de consulter l'ermite  
[de la colline.

## 36

### **Thème**

Un jour, dans une Consultation présidée par Maître Lâm Tê, deux moines supérieurs se mettent à hurler en même temps. Un simple moine interroge Lâm Tê : — Dans le cas présent, y a-t-il distinction entre consulteur et consulté ? Et Lâm Tê de répondre : — Il est évident que le consulteur et le consulté sont là.

### **Remarque**

*Des singes blancs aux gesticulations absurdes.*

### **Poème**

La voix de l'illuminé se fait entendre dans le  
[vent,  
Le sens d'un kong-an n'est pas autre chose.  
C'est que Lâm Tê sait bien mesurer terres et  
[rizières ;  
Il les a divisées en lots et distribuées à la  
[population

## 37

### **Thème**

Maître Huyen Sa a dit : — Je suis comme le propriétaire d'un terrain, au centre duquel j'ai planté un arbre. Je veux vendre tout le terrain mais toujours rester propriétaire de l'arbre.

## *Clés pour le Zen*

### **Remarque**

*Le Grand Océan n'est pas assez grand pour accueillir un cadavre.*

### **Poème**

Même si vous avez été illuminé,  
Même si vos pensées ont cessé de vous  
[assaillir,  
Il reste cependant un tout petit point à  
[résoudre :  
Considérer l'or et l'argent comme  
[poussière.

## **38**

### **Thème**

Un moine interroge Maître Huê Tu sur l'essence du bouddhisme. Huê Tu répond : — Quel est le prix du riz à Lu Lang ?

### **Remarque**

*L'ombre des branches de bambous balaie le sol de la véranda, mais les poussières ne bougent pas.*

*Dans l'eau se reflète la lune, mais rien ne se marque à la surface de l'étang.*

## Poème

La parole est digne d'un chevalier.  
Elle répond bien à la mentalité des gens  
Et les aide sur la Voie du Salut.  
Quel est le prix du riz à Lu Lang?  
Si vous le savez, vous n'aurez plus à  
[parcourir  
La distance de mille milles.

## 39

## Thème

Un moine demande à Van Thu Viên Minh : —  
Les choses convergent vers l'Un. Vers quoi :  
converge ce *Un* là? Et Van Thu de répondre : —  
La rivière Hoang Ha est faite de neuf sections.

## Remarque

*Le paysage sous la lune était si beau, je n'ai  
pas réalisé que ma barque avait dépassé  
Thuong Chau.*

## Poème

Je vous parle des neuf sections de la rivière  
[Hoang Ha,  
Pour vous aider à regagner votre demeure

## *Clés pour le Zen*

Sans avoir à franchir une longue distance.  
Vous n'avez cessé d'observer le filet tendu,  
Et vous avez laissé passer l'oiseau  
Sans même vous en apercevoir.

### 40

#### **Thème**

Maître Nam Tuyen demande à Triêu Châu :  
— Novice, as-tu déjà un maître, ou bien n'en as-tu pas ? Triêu Châu : — J'ai déjà un maître. Nam Tuyen : — Que signifie avoir un maître ? Triêu Châu se frotte les mains et répond avec politesse : — Aujourd'hui il fait froid ; que le Très Vénérable goûte le plus grand bien-être.

#### **Remarque**

*Pour qui possède des mains agiles, les aiguilles peuvent remplacer les triques.*

#### **Poème**

En se frottant les mains Triêu Châu nous  
[révèle  
La chose qui se tient entre ces deux extrêmes :  
[consulteur et consulté.

N'est-ce pas un subterfuge de Hoa Lam et  
[Han Lenh :  
Si Hôi s'est retiré de la contestation ?

## 41

### Thème

Un moine interroge le Maître Moc Am : — On dit que la robe des moines, faite de déchets d'étoffes, ne vaut pas grand-chose. Qu'est-ce que cela signifie? — L'aiguille, répond Moc Am, ne peut pas la traverser.

### Remarque

*Dans l'état parfait de méditation, toutes les discriminations sont absentes : un fil même ne saurait trouver son chemin dans l'espace.*

### Poème

La robe de moine est douce comme la neige,  
Mais les aiguilles d'acier ne peuvent la  
[transpercer.  
L'espace est uni, sans fissure :



## *Clés pour le Zen*

Par quel chemin le parfum des fleurs de  
[cannelle  
Nous parvient-il à la tombée du jour?

### 42

#### **Thème**

Le laïc Lung déclare : — C'est ici l'examen de Bouddha. Ceux qui réussiront à l'épreuve du vide seront déclarés lauréats.

#### **Remarque**

*Pour que votre nom figure sur la liste des lauréats, ne rendez pas des feuilles blanches.*

#### **Poème**

Peut-on confectionner des sandales de paille  
Avec des plumes d'oiseau?  
Peut-on devenir un bouddha  
En s'inscrivant à ce concours étrange?  
Prenez garde! N'allez pas dire  
Que vous serez couronné  
Après avoir passé l'épreuve du vide,  
Sinon, vous recevrez un jour  
De grands coups de bâton.

43

**Thème**

Maître Tu Minh demande à Chan Diem Tru : — Quelle est l'essence du Bouddhisme? Chan Diem Tru répond : — Les nuages qui se forment au sommet de la montagne n'existent pas; mais le reflet de la lune dans l'eau existe. Tu Minh rugit : — Vous êtes parvenu à votre âge et vous me soumettez une idée aussi stupide! Chan Dien Tru pleure. Un instant après, il dit à Tu Minh : — Il est évident que je ne sais pas ce qu'est l'essence du bouddhisme. Je vous prie de m'éclairer. Et Tu Minh de déclarer : — Les nuages qui se forment au sommet de la montagne n'existent pas, mais le reflet de la lune dans l'eau existe. À ces mots, Chan Diem Tru se transfigure, il obtient l'illumination.

**Remarque**

*Les hommes de compassion pensent que c'est là de l'humanisme; les hommes de sagesse pensent que c'est là de l'érudition.*

**Poème**

La musique que vous jouez est également la  
[mienne.  
Nous sommes des amis qui nous connaissons  
[à fond l'un et l'autre.  
La montagne est en-haut, la rivière est en-bas,  
Mais la lune et les nuages restent toujours les  
[mêmes.

## Bibliographie choisie

- Houang-po*, maître Tch'an du ix<sup>e</sup> siècle, Entretiens, présentation et trad. du chinois, Patrick Carré, Points Seuil, 1993.
- Les Entretiens de Mazu*, maître Chan du viii<sup>e</sup> siècle, introduction, trad. et notes, Catherine Despeux, Les Deux Océans, Paris, 1980.
- Les Entretiens de Lin-tsi*, trad. Paul Demiéville, Fayard, 1972.
- Fa-hai, Le Soutra de l'Estrade du Sixième Patriarche Houeieng* (638-713), trad. du chinois et commentaires, Patrick Carré, Points Seuil, 1995.
- Entretiens du maître de dhyâna Chen-houei du Ho-tsö* (668-760), publications de l'EFEO, vol. XXXI, Adrien Maisonneuve, Paris, 1977.
- L'Enseignement de Vimalakirti*, trad. Etienne Lamotte, Bibliothèque du Muséon, vol. LI, Louvain, 1962.
- La Passe sans porte*, trad. Masumi Shibata, Editions Traditionnelles, Paris, 1979.
- Essais sur le bouddhisme Zen*, D.T. Suzuki, 3 vol., Spiritualités vivantes, Albin Michel, 1972.
- Tch'an / Zen, racines et floraisons*, ouv. coll., Hermès, Les Deux Océans, Paris, 1985.



## Table des matières

I.	LA PRATIQUE DE LA PLEINE CONSCIENCE	7
	Le petit livre	9
	L'indispensable conscience	12
	La Pleine Conscience	15
II.	UNE TASSE DE THÉ	19
	Voir sa propre nature	21
	Le slogan de Bodhidharma	22
	La révolution bouddhique	25
	Le Non-Soi	28
	Les choses et les concepts	30
	L'interdépendance (inter-être) des choses	31
	Vaineté de la métaphysique	32
	L'expérience elle-même	34
	L'instant de l'Éveil	36
III.	LE CYPRÈS DANS LA COUR	39
	Le langage du Zen	41
	Le doigt et la lune	43
	« Si tu rencontres le Bouddha, tue le Bouddha »	45
	« Allez lavez votre bol »	47
	La bonne réponse	49
	Le kong-an et sa fonction	50

## Clés pour le Zen

Signification du kong-an	55
Le « non » de Tchao Tcheou	58
Entrer dans le cercle	62
Il faut que l'esprit soit mûr	66
IV. LA MONTAGNE EST LA MONTAGNE LA RIVIÈRE EST LA RIVIÈRE	73
Le Sceau d'Esprit	75
Esprit vrai et Esprit faux	78
La réalité elle-même	80
La lampe et l'écran	84
Une expérience non conceptuelle	87
Le principe de non-dualité	89
La relation interdépendante	94
V. LES EMPREINTES DU VIDE	99
Naissance du Bouddhisme Zen	101
Le Zen et l'Occident	105
Le Zen et la Chine	106
La notion de « vide »	108
Notions complémentaires	110
Réactions anti-scolastiques	112
Retour à la source	113
Le A qui n'est pas A est vraiment A	116
Pénétrer le <i>tathata</i>	120
Sujet et objet	121
Les trois portes de libération	123
Les huit négations de Nagarjuna	125
La Voie du Milieu	128
L'école Vijnanavada	130
Classification des <i>dharmas</i>	131
La conscience-connaissance	133
Méthode du Vijnanavada	136
Alaya comme base	140
Les processus de l'illumination	142

## Table des matières

VI.	LA RÉCUPÉRATION DE L'HOMME	147
	La vie monastique	149
	Les retraites	153
	Les consultations	156
	Le rôle des laïcs	157
	L'homme du Zen et le monde actuel	158
	Perspectives d'avenir	161
	Un réveil est-il possible?	164
	La spiritualité contre la technocratie	170
VII.	LEÇONS SUR LE VIDE	175
	Quarante-trois kong-an	177
	Bibliographie	217





DANS LA MÊME COLLECTION

*Les Pèlerins bouddhistes de la Chine aux Indes*, André Lévy.

*Tantra, l'initiation d'un occident à l'Amour absolu*, Daniel Odier.

*Sur les traces de Siddharta*, Thich Nhat Hanh.

*Bouddha vivant, Christ vivant*, Thich Nhat Hanh.

*La Chamane blanche, l'initiation d'une psychiatre à la médecine traditionnelle des âmes*, Olga Kharitidi.

*Au cœur du Chan, un maître du xx<sup>e</sup> siècle commente le texte fondateur du bouddhisme chinois*, Dennis Genpo Merzel.

*L'Esprit d'amour*, Thich Nhat Hanh.

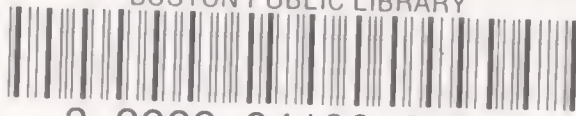
*Mahamoudra, le Grand Sceau ou la Voie de la compassion et de la dévotion*, Lama Guendune Rinpoché.

*Mon âme est une femme, la femme dans la pensée islamique*, Annemarie Schimmel.

*Les Secrets de la méditation, sept textes essentiels des maîtres historiques du Chan et du Zen*, Thomas Cleary.

*Le Cycle du jour et de la nuit, l'essence du dzochen*, Namkhai Norbu.

BOSTON PUBLIC LIBRARY



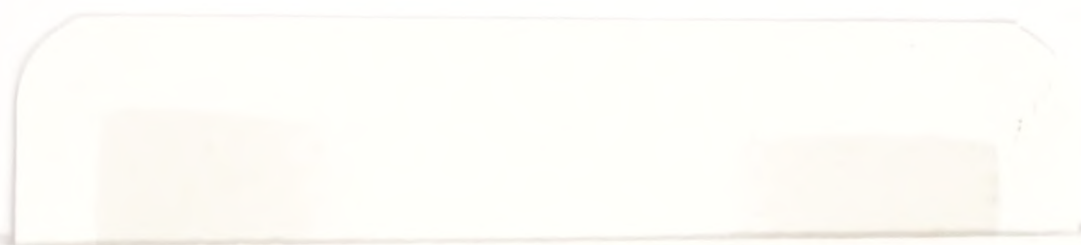
3 9999 04100 278 1

*Achévé d'imprimer en janvier 1999  
sur presse Cameron  
par Bussière Camedan Imprimeries  
à Saint-Amand-Montrond (Cher)  
pour le compte des éditions Lattès*

copy of this material remains the Library

Imprimé en France  
Dépôt légal : janvier 1999.  
N° d'édition : 99003. N° d'impression : 990086/4

Handwritten scribble or mark.



## Clés pour le Zen

En rien un essai abstrait, *Clés pour le Zen* est un texte vibrant, profond, simple qui nous expose tout le mystère du Zen avec la pédagogie, la grâce, le parfum inhérents au grand maître qu'est Thich Nhat Hanh.

Plutôt que de théoriser, ce livre nous apprend comment vivre le Zen dans la réalité, rejoignant par là l'injonction du Premier Patriarche Bodhidharma : « Une transmission indépendante des écritures, qui ne se fonde ni sur les mots, ni sur les lettres, et qui touche directement au Cœur de la Réalité afin que nous puissions voir dans notre propre nature et nous éveiller. »

Le point central en est l'accès à la Pleine Conscience qui nous permet de trouver l'absolu au sein de la présence au monde. Nous possédons tous la nature de Bouddha. Il suffit pour la toucher de regarder en soi-même en abandonnant toute recherche extérieure. Libérés des dogmes, des croyances et des notions, le Zen nous propose une communication directe avec notre nature absolue.

La dernière partie du livre présente cinquante-trois *kong-an* du maître vietnamien du XIII<sup>e</sup> siècle, Tran Thài Tong.

*Le Vénérable Thich Nhat Hanh est un maître bouddhiste vietnamien. Son action, son courage, l'amour de son peuple l'ont fait proposer, par Martin Luther King, pour le prix Nobel de la paix en 1967. Réfugié politique en France depuis 1972, il anime chaque été, au « Village des Pruniers » en Dordogne, des séminaires réunissant des centaines de participants venus du monde entier. Les ouvrages de Thich Nhat Hanh connaissent aujourd'hui un succès mondial.*

110,00 FF TTC



9 782709 619370

99.01.45.2874.1  
ISBN : 2 - 7096 - 1937 - 7

Photos D. R.  
Maquette Didier Thimonier