

Wumen Huikai

LA PASSE
SANS PORTE

(WUMEN GUAN)

TRADUIT DU CHINOIS, PRÉSENTÉ ET ANNOTÉ
PAR CATHERINE DESPEUX

Éditions Points

Wumen Huikai

LA PASSE
SANS PORTE

(WUMEN GUAN)

TRADUIT DU CHINOIS, PRÉSENTÉ ET ANNOTÉ
PAR CATHERINE DESPEUX

Éditions Points

Wumen Huikai

LA PASSE
SANS PORTE

(WUMEN GUAN)

TRADUIT DU CHINOIS, PRÉSENTÉ ET ANNOTÉ
PAR CATHERINE DESPEUX

Éditions Points

ISBN 978-2-7578-3470-1

© Éditions Points, mai 2014, pour la traduction française

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

Ce document numérique a été réalisé par [Nord Compo](#).

TABLE DES MATIÈRES

Couverture

Copyright

Introduction

Les débuts du Chan

Développement du Chan sous les Tang (618-907)

*Formation des cinq écoles du Chan sous les Cinq Dynasties (907-960)
et les Song (960-1279)*

Quelques fondamentaux de la pensée du Chan

Méthodes d'enseignement spécifiques au Chan

Avertissement de la traductrice

Traduction

Transcription du chinois

Abréviations

La Passe sans porte de l'école du Dhyâna

Préface

[Préface de Xi'an ou Chen Xun]

[Dédicace à l'empereur]

1 - Le chien de Zhaozhou

2 - Le renard et Cent-Toises

3 - Le doigt levé du Calleux

- 4 - Le barbare n'a pas de barbe
- 5 - Ornement-parfumé et le moine dans l'arbre
- 6 - Le Vénéré du monde montre la fleur
- 7 - Zhaozhou : « Va laver le bol »
- 8 - Xizhong, l'inventeur du char
- 9 - Le bouddha aux Grands-pouvoirs-et-au-savoir-excellent
- 10 - Lavé-des-dettes, pauvre et orphelin
- 11 - Zhaozhou et les maîtres d'ermitage
- 12 - Faste-falaise s'interpelle : « Maître ! »
- 13 - Mont-de-Vertu porte son bol
- 14 - Source-du-Sud coupe un chat en deux
- 15 - Les soixante coups de bâton à Mont-de-la-Grotte
- 16 - Revêtir la robe de cérémonie au son de la cloche
- 17 - Les trois appels du précepteur d'État
- 18 - Les trois livres de chanvre de Mont-de-la-Grotte
- 19 - L'ordinaire, c'est la Voie
- 20 - L'homme à la très grande force
- 21 - Le bâton à sécher le bran de Porte-des-nuées
- 22 - Kāśyapa : « Baisse la hampe ! »
- 23 - Ne penser ni au bien ni au mal
- 24 - Ni parler ni se taire
- 25 - Le troisième siège fait le sermon
- 26 - Les deux moines enroulent le store
- 27 - Ce n'est ni l'esprit ni le Bouddha

- 28 - L'écho retentissant du gouffre du dragon
- 29 - Ce n'est ni le drapeau ni le vent
- 30 - Cet esprit même, c'est le Bouddha
- 31 - Zhaozhou mis en difficulté par une vieille femme
- 32 - Un hérétique interroge le Bouddha
- 33 - Ce n'est ni l'esprit ni le Bouddha

Annotations

- 34 - Le savoir n'est pas la Voie
- 35 - L'âme de la jeune Qian quitte son corps
- 36 - Rencontre avec un homme ayant accompli la Voie
- 37 - Le cyprès dans la cour
- 38 - Le buffle franchit l'enclos
- 39 - Porte-des-nuées : « Tes propos ont manqué la cible »
- 40 - D'un coup de pied, il renverse la cruche
- 41 - Bodhidharma apaise l'esprit
- 42 - La jeune fille sort de son absorption méditative
- 43 - Le bâton de bambou de Mont-Premier
- 44 - La canne de Mont-des-Bananiers
- 45 - Qui c'est celui-là ?
- 46 - Au bout de la perche, un pas de plus
- 47 - Les trois passes de Ciel-Tuṣita
- 48 - Le chemin unique de Pic-des-Gandharvas

[Postface de Wumen]

L'aiguille du dhyâna

Les trois passes de Dragon-jaune (Huanglong)

Postface de Meng Gong (1195-1246)

Quarante-neuvième cas

Glossaire des maîtres cités

Lignées des maîtres chan cités

Liste des termes et noms propres chinois

Bibliographie

Sources occidentales

Sources chinoises

Introduction

La Passe sans porte

La Passe sans porte (en chinois *Wumen guan*, en japonais *Mumen kan*) est un recueil de koans des maîtres les plus appréciés du bouddhisme Chan (en japonais Zen). Les koans sont de courts enseignements constitués d'anecdotes ou de dialogues édifiants entre maître et disciple, que le candidat à l'éveil prend comme support dans son cheminement. Depuis près de sept siècles, dans nombre de monastères Zen au Japon, cet ouvrage sert de manuel pour les moines qui, lors de leurs pratiques méditatives et dans leur vie quotidienne, se concentrent sur un koan et ne le lâchent pas jusqu'à l'avoir résolu, c'est-à-dire jusqu'à leur éveil. C'est là une méthode spécifique au Chan. Il a existé plusieurs recueils chinois et japonais de koans. *La Passe sans porte*, par son choix et sa sobriété, est sans nul doute le plus beau d'entre eux ; il est riche en allusions aux principales notions du bouddhisme. Référence incontournable pour tout adepte du Chan, il est empreint de la richesse culturelle et poétique de ces maîtres de jadis.

Ce recueil a été compilé par le moine Wumen Huikai (1183-1260) (japonais Mumen Ekai, vietnamien Vô Môn Huê Khai)¹. Celui-ci a vécu en Chine sous la dynastie des Song du Sud (capitale Hangzhou dans le Zhejiang) qui fut une période d'apogée du Chan. Wumen Huikai est né en 1183 à Hangzhou d'un père du nom de Liu et d'une mère d'une famille Song. Il présenta ses respects au moine Gong du Dragon céleste (Tianlong) à Hangzhou et le prit comme

maître. Puis il pratiqua au temple des Dix mille longévités (Wanshou si) de Suzhou (Jiangsu) avec Yuelin Shiguan (1143-1217) dans la lignée duquel il fut inscrit. Yuelin lut un jour à Wumen le koan du « Non/sans » (Wu) de Zhaozhou dont l'histoire est la suivante : Un jour un moine demande à Zhaozhou si un chien a aussi la nature de bouddha ou non. Zhaozhou lui répond : « non » (*wu*), un non qui à la fois est l'opposé de la réponse attendue et transcende la dualité « oui/non », coupant court à tout raisonnement. Wumen y appliqua son esprit pendant six ans, sans arriver à en pénétrer le sens. Il redoubla d'efforts, et, pour lever ses doutes, prit la résolution de ne plus dormir, au péril de sa vie. Dans des moments de désespoir, il se promenait dans le couloir et se cognait la tête contre un pilier. Un jour, alors qu'il était près du siège de l'orateur dans la salle de prédication, il entendit résonner le tambour appelant les moines au rituel de la récitation des règles monastiques. Aussitôt, il fut éveillé. À cette occasion, il composa le poème suivant :

Le soleil brille dans le ciel bleu,
Un coup de tonnerre dessille les yeux des êtres.
Les choses de l'univers se prosternent,
Le mont Sumeru danse sur les trois terrasses.

Le jour suivant, il entra dans la chambre de son maître pour avoir confirmation de son éveil. Yuelin lui dit : « Où donc y aurait-il des dieux ou des démons ? » Wumen poussa alors un cri, son maître fit de même, Wumen poussa un autre cri. C'est de cette manière que son éveil fut confirmé².

Il fut alors surnommé Wumen, ce qui signifie littéralement « méthode (*men*) du non (*wu*)³ », car c'est grâce à sa méditation sur le koan de Zhaozhou qu'il fut éveillé. Huikai, Déploiement-de-

sagesse, est le nom bouddhique qui lui fut donné lors de son intronisation. Dans cette logique, le titre du recueil de koans qu'il compila, en chinois *Wumen guan*, devrait être traduit par *La Passe de la méthode du Non*. Rappelons que la passe était jadis en Chine une forteresse bâtie aux frontières et bien gardée ; elle était infranchissable sans un laissez-passer grâce auquel le gardien ouvrait la porte. Néanmoins, Wumen fut interprété communément selon le sens premier des termes *wu* et *men*, c'est-à-dire « sans » (*wu*) et « porte » (*men*), ce qui implique de traduire le titre de son recueil par *La Passe sans porte*, traduction d'usage que nous avons conservée, bien que notre préférence aille à la première interprétation. Une troisième possibilité s'offre à nous : Wumen serait le surnom de l'auteur, Sans-Porte, et *guan*, les « passes » pour entrer dans l'éveil, c'est-à-dire les koans qu'il a réunis dans son recueil, dont le titre devrait alors être traduit par *Les Passes de Sans-Porte*.

Wumen mena ensuite une vie errante, de temple en temple – on connaît le nom de sept temples où il aurait séjourné –, vêtu de vêtements sales et usés, la barbe hirsute, travaillant souvent dans les champs ; on l'avait surnommé « le moine laïc Huikai ». Puis, à l'âge de 63 ans, il fonda un temple près du lac de l'Ouest à Hangzhou : le Temple du faste dragon (Longxiang si), où il resta jusqu'à sa mort en 1260, y recevant bon nombre de visiteurs.

Son lignage est le suivant :

Fenyang Shanzhao (947-1024) → Shishuang Chuyuan (986-1039) → Yangqi Fanghui (992-1049) → Baiyun Shouduan (1025-1072) → Wuzu Fayuan (?-1104) → Kaifu Daoning (1053-1113) → Yue'an Shanguo → Laona Zudeng → Yuelin Shiguan (1143-1217) → Wumen Huikai (1183-1260) → Xindi Juexin (1207-1298).

Wumen composa son recueil, *La Passe sans porte*, à l'âge de 46 ans. Celui-ci fut publié pour la première fois le 5 novembre 1228. Le 5 janvier 1229, il fut présenté à l'empereur Lizong (r. 1224-1264) à l'occasion de son anniversaire. En 1230, le cas 47 du recueil fut enrichi par Wuliang Zongshou (Muryo Soju) de trois stances qui présentent chacune des « trois passes » ou énigmes que Huanglong Huinan (1002-1069), fondateur éponyme d'une branche de l'école de Linji, donnait à ses disciples. Ces lignes furent écrites pour remercier Wumen de lui avoir rendu visite au temple Zuigan. En 1245, un épilogue fut ajouté au recueil par Wu'an (Mokyo). Un an plus tard, en 1246, le 49^e cas fut ajouté à la collection par le laïc Apaisé-sur-le-tard (Anwan jushi) dont on ignore l'identité⁴.

La Passe sans porte a été intégrée au Canon bouddhique de l'ère Taishô (1912-1926), édité entre 1924 et 1935⁵. Cette version se compose de la préface de Sans-Porte (Wumen), d'une introduction, puis des quarante-neuf cas. Pour chaque cas, le texte est divisé en trois parties : le koan lui-même, un commentaire de Sans-Porte et un quatrain du même auteur. Un manuscrit japonais datant de 1246, par Anwan jushi, est conservé à l'Asian Art Museum. Les propriétaires japonais et les lecteurs de ce manuscrit ont ajouté des commentaires ou des annotations à l'encre rouge.

La traduction de ces koans est difficile en raison du texte lui-même, écrit avec des expressions propres à la langue vernaculaire de l'époque, et en raison de la compréhension et de l'interprétation que l'on peut faire de ces koans. Afin de ne pas en restreindre la portée, et de ne pas trop influencer le lecteur par des interprétations qui seraient nôtres, nous nous sommes efforcée de limiter nos interprétations et d'indiquer plutôt dans des annotations d'une part ce qui était nécessaire à la compréhension de l'histoire rapportée et

notamment son contexte, et d'autre part quelques pistes d'interprétation, soit en mettant l'accent sur le type de koan et en le rapprochant d'autres semblables de la littérature du Chan, soit en présentant un aspect possible de l'effet que souhaitait obtenir le maître par ses réponses. Il importe donc de bien comprendre le contexte de ces histoires qui doivent être résolues non pas intellectuellement, mais en y engageant tout son être, et d'avoir une connaissance sommaire de l'histoire du Chan en Chine et de l'apparition de ses diverses écoles autour de maîtres éminents. Chaque koan pourrait faire l'objet de dizaines de pages de commentaires, ce qui a déjà été fait, notamment dans les traductions anglaises de ce recueil auxquelles le lecteur peut se reporter s'il souhaite en savoir plus, et auxquelles nous avons parfois emprunté certaines interprétations.

Les débuts du Chan

Le terme Chan est l'abréviation du mot *channa*, qui était à l'origine une transcription phonétique du sanskrit *dhyāna*. Celui-ci désigne une concentration, un recueillement de l'esprit, méthode qui apparaît en Chine aux II^e et III^e siècles. Un texte du Petit Véhicule, le *Dīghanikaya*, définit le dhyāna comme une « modalité de s'adonner au bonheur qui conduit de façon absolue à l'absence de mondanités et d'inclinations, à la paix définitive, au nirvāṇa ». Les premiers écrits bouddhiques traduits en chinois avaient trait essentiellement à des méthodes de dhyāna, arrivées donc très tôt en Chine. Celles-ci étaient essentiellement fondées sur des techniques de visualisation et de contemplation de l'impureté du corps et sur des exercices de concentration sur la respiration.

L'école du Chan a pris ce nom, parce qu'au moment de sa formation aux alentours du VI^e siècle de notre ère elle insistait, plus que d'autres écoles, sur cet ensemble de pratiques du dhyâna. Elle n'était pas la seule d'ailleurs. Parmi les écoles chinoises du bouddhisme qui commençaient à se dessiner, certaines mettaient aussi l'accent sur ces pratiques méditatives, comme l'école de la Terrasse céleste (en chinois Tiantai, en japonais Tendai) ou l'école de l'Ornementation fleurie (en chinois Huayan, en japonais Kegon). De fait, il existait plusieurs sortes de moines : les maîtres spécialisés dans l'exposé doctrinal, les maîtres de la Loi, ceux spécialisés dans les codes disciplinaires ou « maîtres de préceptes », les exégètes ou « maîtres de l'instruction », et les spécialistes de méditation ou « maîtres de dhyâna ».

L'école du Chan serait née en Chine autour de la figure de Bodhidharma (japonais Daruma), un prince venu d'Inde ou d'Asie centrale. Celui-ci est devenu le 28^e patriarche de la lignée indienne du Chan et le premier patriarche de la lignée chinoise. Il serait arrivé en Chine en 527 durant la dynastie des Liang (502-557), un royaume du Sud, et aurait eu une entrevue avec l'empereur Wu de cette dynastie à la capitale de ce royaume, Jiankang (actuelle Nankin). Lorsque l'empereur lui aurait demandé combien de mérites il avait engrangés par la construction des monastères et par la copie des sutras, Bodhidharma lui aurait répondu : « Sans mérites. » L'empereur lui aurait demandé : « Quels sont les vrais mérites ? » Et Bodhidharma de lui répondre : « La sagesse pure est merveilleuse et parfaite, son essence est vide et paisible. De tels mérites, on ne peut pas les acquérir par des méthodes mondaines. » L'empereur aurait poursuivi : « Quel est le sens suprême de la noble vérité ? » Bodhidharma : « La vaste vacuité sans noblesse. » L'empereur : « Qui est devant moi ? » Bodhidharma : « Je ne connais pas. »

L'empereur Wu des Liang étant incapable de comprendre la signification de son enseignement, Bodhidharma s'enfuit vers le nord. Il traversa le fleuve Bleu et entra dans le royaume des Wei du Nord (384-536) fondé par une ethnie étrangère, les Tabgach, et qui avait sa capitale à Luoyang (Henan). Il s'arrêta au monastère Shaolin des monts Song, situés tout près de la capitale. Les moines de ce temple lui en auraient refusé l'accès. Il se serait assis et aurait fixé son regard sur le mur d'enceinte du monastère. Il y aurait médité pendant neuf ans, d'où son surnom de « Brahmane contemplant un mur ». Le temple Shaolin est ainsi devenu le lieu d'implantation majeur de cette école sous les Wei du Nord, une dynastie dirigée par des étrangers bouddhistes. Le Chan s'est transmis de maître à disciple selon une lignée de six patriarches chinois, reconstruite après coup.

Les plus anciens documents sur le Chan, des manuscrits découverts au début du xx^e siècle dans une grotte à Dunhuang, une oasis jadis prospère d'Asie centrale, donnent une version plus prosaïque des débuts de cette école. D'après ces manuscrits datant du vii^e au ix^e siècle, le premier patriarche du Chan serait Buddhahadra, le traducteur du *Sûtra de l'entrée à Ceylan*, un sûtra central de cette école. Une lignée de transmission a été formée à partir de Buddhahadra, Bodhidharma étant alors le deuxième patriarche, et s'est appelée tout d'abord « lignée des maîtres de Lanka », car l'école se serait construite à ses débuts autour de ce sûtra du Grand Véhicule qui expose une doctrine idéaliste selon laquelle tout est production de l'esprit⁶.

Développement du Chan sous les Tang (618-907)

La dynastie des Tang se divise en deux grandes périodes, séparées par la rébellion d'An Lushan (756-762), un général sogdien qui avait réussi à occuper la capitale Chang'an (actuelle Xi'an). Durant la première période, une rivalité est survenue entre différents maîtres du Chan désirant s'attirer les faveurs du pouvoir en place, ce qui aboutit au clivage entre une école du Nord, dite gradualiste, et une école du Sud, dite subitiste. Dans la construction *a posteriori* des lignées de maîtres, la scission est située à l'époque du cinquième patriarche, et c'est l'école du Sud qui est présentée comme victorieuse.

Dans les premiers développements du Chan, la méthode essentielle consiste en la contemplation de l'esprit, en sa purification progressive des voiles qui le recouvrent pour que la lumière intérieure croisse et que le disciple puisse voir la nature de bouddha, présente en lui. Cette idée est résumée dans la strophe de Shenxiu (? -706), considéré comme le premier maître de l'école gradualiste du Nord :

Le corps est l'arbre de l'éveil,
L'esprit, un pur miroir sur sa monture.
Je m'efforce de le nettoyer
Afin qu'aucune poussière ne s'y dépose.

Un point de vue différent, exprimé par celui qui est devenu officiellement le sixième patriarche de la lignée et le représentant de l'école subitiste du Sud, Huineng, insiste sur l'importance de la suppression de tout support, que ce soit la contemplation ou l'idée

d'un esprit, d'un cheminement et d'une purification : tout est originellement parfait et la reconnaissance de la nature de bouddha en soi, l'accès à l'éveil, sont subits. Ces caractéristiques de l'école du Sud sont résumées par la stance de Huineng (638-713) :

Il n'y a pas d'arbre d'éveil
Ni de clair miroir sur une monture.
La nature de bouddha est originellement pure,
Où la poussière s'attacherait-elle ?

Après ce clivage entre le Nord et le Sud, il n'y eut plus une seule lignée, mais, selon la présentation adoptée par les histoires du Chan, deux lignées principales, toutes deux issues de disciples du sixième patriarche Huineng : celles de Qingyuan Xingsi (671-740) et de Nanyue Huairang (677-744), tandis que la branche de l'école du Nord périclita rapidement. Malgré cette présentation bien structurée, il y eut en réalité un éclatement en diverses écoles fondées autour de maîtres renommés établis dans diverses provinces de la Chine.

La réalité historique est donc plus complexe que ne le laisseraient entendre les deux stances précitées. Shenxiu a été soutenu par l'impératrice Wu Zetian (r. 690-705) qui le fit venir à la cour en 700 et le nomma précepteur d'État pour les deux capitales, pour elle et pour ses deux fils Zhongzong et Ruizong, empereurs déposés respectivement en 684 et 690. Un disciple de Huineng, Shenhui (668-760), fut soutenu par l'empereur Xuanzong (r. 712-756) et réussit grâce à ses appuis politiques à acquérir la suprématie sur l'école du Nord. Il a par conséquent joué un rôle clé dans l'histoire du Chan ; il a joui d'une grande popularité au palais et parmi le peuple à la capitale.

Après la révolte d'An Lushan (756-762), avec la décentralisation de la vie politique, le Chan se développa plutôt dans les provinces méridionales de la Chine (Sichuan, Hunan, Jiangxi, Fujian, Zhejiang), avec de nouvelles tendances telles que la formation de recueils des propos des maîtres et une maïeutique particulière : énigmes, coups, interjections, visant à secouer la torpeur intellectuelle du pratiquant, à le faire sortir de la dualité dans laquelle le maintient le concept, et à le plonger subitement dans l'éveil.

Le maître incontesté de cette période est un disciple de la lignée de Nanyue Huairang, Mazu Daoyi (709-788), considéré comme le fondateur de l'école de Hongzhou (actuelle Nanchang, Jiangxi), du nom de la ville où il avait développé son enseignement. Les générations suivantes de son école ont donné les plus grands maîtres qui apparaissent d'ailleurs dans le recueil de *La Passe sans porte* : ses disciples Nanquan et Baizhang et un disciple de ce dernier, Huangbo. Sous les Cinq Dynasties (907-960) et les Song (960-1279), des disciples renommés de cette école vont donner naissance à deux des cinq écoles principales des Song (960-1279) : l'école de Linji (Rinzai) et celle de Gui-Yang (Sōtō). La plupart des koans cités dans *La Passe sans porte* proviennent de maîtres ayant un lien avec l'école de Mazu.

Formation des cinq écoles du Chan sous les Cinq Dynasties (907-960) et les Song (960-1279)

La fin des Tang est marquée par un coup dur pour le bouddhisme : la grande proscription de 845. Mais, contrairement à

ce que l'on croit d'ordinaire, celui-ci s'est bien vite relevé quelques années plus tard, tout en prenant de nouvelles formes, et l'école du Chan est une de celles qui a le plus bénéficié de cet épisode. Peu après, la dynastie des Tang a périclité ; la Chine a perdu son unité en 907 et s'est trouvée à nouveau morcelée pendant environ un demi-siècle en divers royaumes, avant d'être à nouveau unifiée avec l'instauration de la dynastie des Song (960-1279). Cette dernière fut elle-même divisée en deux périodes, les Song du Nord (960-1127) avec la capitale à Bian (actuel Kaifeng près de l'actuel Luoyang) et les Song du Sud (1127-1279), avec la capitale à Hangzhou (Zhejiang).

La reconstruction historique de l'école du Chan a été effectuée à l'époque des Song, soit plus de cinq siècles après ses origines, alors que, comme l'impératrice Wu Zetian sous les Tang, les empereurs des Song s'appuyaient sur le bouddhisme Chan pour consolider leur légitimité et leur pouvoir. On a vu ainsi fleurir une abondante littérature spécifique au Chan : les annales de la transmission de la lampe, c'est-à-dire des histoires du Chan constituées de biographies d'illustres maîtres et de l'histoire de leur transmission à des disciples selon plusieurs courants ou écoles. Au cours de ce processus, cinq écoles principales du Chan se sont distinguées : l'école Gui-Yang, l'école Cao-Dong, l'école de Linji, l'école de Yunmen et l'école Fayuan. On compte parfois sept traditions, en ajoutant aux cinq précitées deux branches issues de l'école de Linji : la branche de Yangqi Fanghui (992-1049) et celle de Huanglong Huinan (1002-1069). Ainsi, l'historiographie du Chan qui s'élabora par étapes a véritablement commencé au XII^e siècle, sous les Song du Sud. À cette époque, le Chan s'est efforcé d'obtenir le patronage des souverains, en présentant une lignée d'élite de patriarches. Il y réussit fort bien et obtint de nombreux privilèges.

La dynastie des Song accorda son soutien aux monastères publics, désignés comme des institutions Chan spécifiques ; ils furent patronnés par la Cour et administrés par la bureaucratie d'État. Les monastères furent alors divisés en trois catégories : les monastères Chan, de loin les plus importants, les monastères spécialisés dans les préceptes et les monastères de la doctrine (*jiao*) qui regroupaient ceux de l'école de l'Ornementation fleurie (Avatamsaka), de la Terrasse céleste (Tiantai), et d'autres. La vie des monastères bouddhiques fut de plus en plus ritualisée et institutionnalisée, avec liturgies quotidiennes et mensuelles, cérémonies anniversaires du Bouddha, débats et sermons, cérémonies pour l'anniversaire ou le décès de membres de la famille impériale, etc.

En 1031, l'empereur Renzong fit venir de Shaozhou (province du Guangdong) la robe et le bol du sixième patriarche Huineng, qui furent déposés et vénérés au palais. Il ordonna aux lettrés d'écrire des éloges et des chants sur Huineng ; ces reliques remplaçaient donc la relique du Bouddha déposée alors dans le plus grand monastère de la capitale et si vénérée sous les Tang qu'elle avait suscité de vives réactions antibouddhiques. Il ordonna aussi qu'on construise à la capitale un endroit pour la pratique du Chan, accélérant ainsi la diffusion de l'école du Sud. Il patronna de grands maîtres et renforça ainsi le pouvoir de deux des cinq écoles : l'école de Yunmen et la branche Huanglong de l'école de Linji. Le Chan fut alors présenté comme le vrai bouddhisme, par opposition au bouddhisme dévoyé avec ses aspects religieux. Un lettré du nom de Li Gou écrit en 1036 à l'occasion de la nomination d'un nouvel abbé dans un monastère du Jiangxi : « Quand le bouddhisme pénétra en Chine par l'intermédiaire des moines indiens, les Chinois ne connaissaient pas leur doctrine et s'efforcèrent de comprendre leurs idées. Maîtres et disciples se succédèrent, pendant des centaines

d'années. Ils parlaient chaque jour de paradis et d'enfers, de rétribution du bien et du mal, uniquement pour que le peuple construise des temples et des stupas, vénère le Bouddha avec des rituels et soutienne les moines. Puis Bodhidharma vint pour convertir les êtres. Il transmet alors la Voie du Bouddha, dénuée d'absurdités, sans se détacher de l'aspect prosaïque, ils possédèrent naturellement le véritable éveil⁷. »

La suprématie des temples Chan fut encore plus grande sous les Song du Sud et dans la région de la capitale qui était devenue Hangzhou. La plupart des monastères Chan abritaient plus de mille résidents et comportaient au moins une centaine de bâtiments. Le centre politique fut donc un lieu où fleurissait le Chan. Les empereurs invitèrent souvent des moines Chan à venir au palais discuter de la Voie : l'élite culturelle et politique fréquentait ces éminentes personnalités bouddhiques. C'est dans ce contexte que naquit le recueil si prestigieux de *La Passe sans porte*.

LES CINQ ÉCOLES DES SONG

La tradition a donc retenu cinq écoles majeures du Chan, qui remontent à des maîtres ayant vécu à la fin des Tang, après la proscription de 845, ou pendant la période morcelée des Cinq Dynasties. Ce sont, dans l'ordre chronologique :

1. L'école de Gui-Yang (Igyō). Elle se situe dans la lignée de Nanyue Huairang, un disciple de Huineng et dérive du lignage de l'école de Hongzhou de Mazu Daoyi. Elle a pour fondateurs éponymes Guishan Lingyou (771-853), actif dans la province méridionale du Jiangxi, et un disciple de ce dernier, Yangshan Huiji (807-883), lui aussi actif dans le Jiangxi. Cette école se distingue des

autres notamment par son style pédagogique, qui privilégie la démonstration non verbale de l'éveil par des actions telles que de donner un coup de pied dans un pot en réponse à la question du maître : « Sans l'appeler un pot à eau, comment le nommerez-vous ? » Cette école est aussi connue pour l'emploi de métaphores ésotériques ou de figures circulaires employées pour exprimer les différents aspects de l'ontologie et de la soteriologie bouddhiques.

2. L'école de Linji (Rinzai). Elle se situe aussi dans la lignée de Nanyue Huairang. Son fondateur Linji Yixuan (mort vers 866) fut un maître actif dans le nord de la Chine (Hebei), d'où il était originaire. Homme au caractère trempé, on l'a comparé à un général chevauchant un cheval. Son école a développé des méthodes d'enseignement spécifiques au Chan, comme le cri, les coups de bâton, la suppression de tout point d'appui de l'esprit, y compris l'attachement au corps. L'iconoclasme qu'il afficha l'a probablement aidé à surmonter la grande proscription du bouddhisme de 845. Il mourut vers 866.

3. L'école Cao-Dong (Sōtō). Elle se situe dans la lignée de Qingyuan Xingsi, un autre disciple de Huineng. Elle a pour fondateurs éponymes Dongshan Liangjie (807-869), actif dans le Jiangxi, et un de ses disciples, Caoshan Benji (840-901), actif dans la même province. Cette école doit sa réputation à son système des cinq positions, expliquant les rapports entre le Principe et les phénomènes (ou l'absolu et le relatif) dans le cheminement vers l'éveil. Elle se caractérise par la minutie et la méticulosité de l'entraînement – on a comparé Dongshan à un paysan qui s'occupe avec soin de son champ. L'accent y est porté sur l'assise en silence ;

on parle à propos de cette école de pratique contemplative par l'illumination dans le silence.

4. L'école de Yunmen (Unmon). Elle se situe dans la lignée de Qingyuan Xingsi. Son fondateur éponyme, Yunmen Wenyan (864-949), vécut pendant la période de morcellement de la Chine sous les Cinq Dynasties et fut actif dans le royaume des Han du Sud (918-978) (autour de la province du Guangdong). Son corps, momifié, a été conservé jusqu'à la Révolution culturelle (vers 1966). Il fut l'un des grands pionniers des « mots vivifiants », c'est-à-dire de paradoxes qui vont évoluer par la suite en koans. Il prodiguait un enseignement subtil, lors des tâches les plus ordinaires. Il employait parfois des mots incisifs, en général isolés, comme *guan*, « barrière, passe » ; on évoquait ses méthodes en parlant de la « passe du mot unique de Yunmen ». Il disait aussi souvent *lu*, « révélé », ce qui signifie que tout est clair, qu'il n'y a absolument rien de caché ! Sa renommée fut à son comble quand on compila en 1125 les *Annales de la falaise verte*, un recueil de koans dont plus d'une vingtaine sur les cent proviennent de ses entretiens. L'école dura environ trois cents ans, puis fut absorbée par celle de Linji. Le lignage ne s'est pas interrompu pour autant. À l'époque moderne, le dernier maître Chan célèbre, Xuyun (1840-1961), tout en appartenant à l'école de Linji, rebâtit le temple de Yunmen (Guangdong).

5. L'école Fayen (Hōgen). Cette école se situe elle aussi dans la lignée de Qingyuan Xingsi. Son fondateur éponyme, Fayen Wenyi (885-958), était originaire de Hangzhou (Zhejiang) et devint moine à l'âge de 7 ans. Il eut le même maître que Yunmen : Xuefeng Yicun (822-908). Son influence fut plus particulièrement prédominante dans deux des royaumes du Sud : les Tang du Sud (Jiangxi) et le

royaume de Wu-yue (Zhejiang). Cette école ouvre l'œil sur l'infini, elle insiste sur l'instant présent, l'« ici et maintenant ». Elle a intégré des éléments d'autres écoles bouddhiques, comme la récitation du nom du Bouddha, pratique courante dans l'école de la Terre pure, ou des principes de l'école de l'Ornementation fleurie et de l'école de la Terrasse céleste. Ses disciples furent très respectés par les empereurs Song.

Quelques fondamentaux de la pensée du Chan

DHYÂNA ET PRAJÑĀ

La pratique du dhyâna, si importante qu'elle a donné son nom à cette école, comporte plusieurs types d'exercices que le disciple du Chan connaît parfaitement : contemplations sur l'impur, plus particulièrement le corps, sur l'impermanence des quatre éléments, concentrations sur la respiration ou *ānapanā*, méthodes de quiétude (*śamatha*) des pensées et de contemplation (*vipāśyanā*) de l'esprit. Cette pratique ne se limite pas à l'exercice de la méditation assise, elle est constante. Comme l'écrit Dahui Zonggao (1089-1163) à l'un de ses disciples : « Ta lettre m'a appris que tu poursuis l'étude du dhyâna, sans que tes obligations officielles ne viennent l'interrompre et, malgré ton activité constante, tu parviens à conserver ton esprit en éveil. »

Si, dans les débuts du Chan, la contemplation de l'esprit est le fondement de l'exercice spirituel, progressivement, certains maîtres, notamment à partir du quatrième patriarche, insistent plus sur

l'importance de la *prajñā*, sagesse ou sagesse intuitive, d'abord présentée comme complémentaire du dhyāna : c'est par l'augmentation de la concentration du dhyāna que la lumière sapientielle augmente et éclaire les choses dans leur véritable nature, qui est vacuité, c'est-à-dire absence de caractéristiques quelles qu'elles soient. Puis cette sagesse devient la notion centrale et l'on parle alors de non-contemplation, non-esprit, non-pensée, pour couper tout point d'appui au disciple. Voici comment la sagesse est exposée dans le *Sûtra de l'estrade* attribué au sixième patriarche Huineng :

« Le lendemain, le préfet Wei pria pour un nouvel enseignement. Le maître monta sur le trône et dit à la grande foule assemblée : “Il suffit de purifier l'esprit et de garder en mémoire la Mahāprajñāpāramitā.” Puis il ajouta : “Amis de bonne connaissance, la sagesse de la *bodhi* et de la sagesse, tous les gens de ce monde la possèdent en propre. C'est seulement sur la cause d'un esprit égaré qu'ils ne peuvent s'éveiller eux-mêmes. Il faut s'appuyer sur des amis de bonne connaissance qui leur montrent le chemin et les guident à voir leur nature innée. Sachez que l'idiot et l'intelligent ont sans aucune différence la même nature de Bouddha. La différence réside dans l'égarement de l'un et l'éveil de l'autre. C'est pourquoi il existe une différence entre un homme idiot et un homme intelligent. À présent je vais exposer la méthode de la Mahāprajñāpāramitā, afin que chacun d'entre vous obtienne la sagesse. Avec toute votre volonté, écoutez attentivement. Je vais vous l'exposer.

Amis de bonne connaissance, les gens de ce monde, chaque jour récitent avec leur bouche la sagesse. Ils ne connaissent pas la sagesse de leur nature propre ; c'est comme s'ils parlaient de nourriture : cela ne les rassasierait pas. Si l'on parle uniquement

avec la bouche de vacuité, on ne pourra voir sa nature innée même dans dix mille ères cosmiques, et cela ne sera finalement d'aucun avantage.

Amis de bonne connaissance, Mahāprajñāpāramitā, c'est du sanskrit, cela signifie 'parvenir à l'autre rive grâce à la sagesse'. Il faut le pratiquer avec l'esprit et non le réciter avec la bouche. Si l'on récite avec la bouche sans pratiquer avec l'esprit, c'est comme une illusion, comme une magie, comme la rosée, comme l'éclair. En parler avec la bouche et le pratiquer avec l'esprit, c'est établir une résonance mutuelle entre la bouche et l'esprit. La nature primordiale est le Bouddha. En dehors de cette nature, il n'existe pas de Bouddha.

Que signifie Mahā ? Mahā signifie 'grand'. Et 'grand' désigne l'immensité de l'esprit, vaste comme l'espace vide, sans aucune rive. Il n'est ni carré, ni rond, ni petit, ni grand, ni bleu, ni rouge, ni jaune, ni blanc. Il n'a ni haut ni bas, n'est ni long ni court, ni muni de joie ni muni de colère, il n'est ni ceci ni cela, ni le bien ni le mal, n'a ni début ni fin. Toutes les terres des bouddhas sont, de manière exhaustive, identiques à l'espace. La nature merveilleuse des gens de ce monde est fondamentalement vide ; il n'existe aucune chose qui puisse être obtenue. La nature innée est le véritable vide ; il en est ainsi.

Amis de bonne connaissance, à m'entendre parler de vide, ne vous attachez pas à ce vide. La première chose est de ne pas s'attacher au vide. Si l'on reste assis dans le calme, l'esprit vide, on s'attache à un vide sans notation. Amis de bonne connaissance, le vide du monde peut contenir les dix mille phénomènes : soleil, lune, étoiles, constellations, monts et rivières, la grande terre, les sources, les ruisseaux, la végétation, les forêts, les méchants, les bons, les mauvaises et les bonnes choses, les paradis et les enfers, les océans

immenses, le mont Sumeru, tout cela se trouve dans le vide ; la vacuité de la nature innée des gens de ce monde est pareille.

Amis de bonne connaissance, notre nature innée est à même d’embrasser tous les phénomènes ; telle est sa grandeur. Les dix mille phénomènes se trouvent tous dans notre nature, si l’on voit les êtres humains et non humains, le mal et le bien, les bonnes et les mauvaises choses sans renoncer à rien, que l’on ne se les approprie ni ne les délaisse, que l’on ne soit ni souillé ni attaché, l’esprit est alors comme l’espace, on dit qu’il est immense, c’est ce que l’on appelle ‘grandeur’. C’est pourquoi on dit *mahā*. Amis de bonne connaissance, les égarés s’y livrent en parole, les sages l’exercent en esprit. Il en est cependant qui, égarés, se vident l’esprit et ne pensent plus, en appelant cela ‘grandeur’. Mais il ne s’agit pas de cela non plus : l’immensité de l’esprit ne saurait s’appliquer à cette petitesse. On ne peut parler avec ces gens-là, car leur vue est pervertie.”⁸ »

L’ESPRIT (XIN)

En général pratiqués pendant la posture assise, les exercices du dhyāna constituent la base à partir de laquelle le disciple évolue vers la contemplation de l’esprit, non pas l’esprit individuel, mais l’esprit en tant que source du triple monde (mondes du désir, de la forme et du sans-forme), dans la perspective idéaliste du Vijnānavāda. Selon cette école, l’une des deux écoles philosophiques majeures du bouddhisme indien avec celle du Juste Milieu (Mādhyamika), l’ignorance fondamentale des êtres réside dans le fait de penser que les objets extérieurs de notre expérience seraient indépendants des diverses formes de conscience qui les perçoivent. Le système complexe qu’elle a élaboré est essentiellement fondé sur l’expérience méditative. Cette école dont les principes sont

développés notamment dans le *Sûtra de l'entrée à Ceylan*, a exercé une profonde influence sur le Chan.

La contemplation de l'esprit révèle ce qu'est véritablement l'esprit, notre nature innée, inaltérée et pure depuis toujours. Voici comment le cinquième patriarche Hongren développe ce point :

« Quelqu'un lui demande : "Comment sait-on que son propre esprit est originellement pur ?"

Réponse : "Il est dit dans le *Sûtra des dix terres* : 'Dans le corps des êtres se trouve l'adamantine nature d'Éveillé. Elle est comme le disque solaire dont le corps est lumineux, parfait, vaste et sans limites ; elle est seulement voilée par les sombres nuées des cinq agrégats. Elle est comme la lumière d'une bougie à l'intérieur d'un vase qui ne peut répandre sa radiance. Prenons l'exemple de nuages et de brumes qui, dans le monde, s'élèvent dans les huit directions, le plongeant dans l'obscurité, comment le soleil pourrait-il encore briller ? La lumière n'est fondamentalement pas détruite, elle est simplement recouverte par les nuages. Il en est de même de l'esprit pur de tous les êtres, simplement voilé par les sombres nuées des diverses notions, des souillures mentales (*klesā*), des pensées fausses et des attachements. Il suffit de pouvoir rester concentré sur son propre esprit pour que les pensées fausses ne naissent pas et que le nirvāṇa tout naturellement se manifeste.' Ainsi, on sait que son propre esprit est fondamentalement pur."⁹ »

Pour le bouddhisme du Grand Véhicule, considérer qu'il y aurait quelque chose comme un esprit qui existerait est une erreur. Si les sūtras idéalistes disent « rien n'existe en dehors de l'esprit », c'est pour contrecarrer l'attachement à la réalité d'un monde extérieur et de phénomènes qui apparaissent aux organes des sens. Mais cette proposition est à interpréter dans le cadre de la pensée du juste milieu entre existence et non-existence. Voilà pourquoi,

progressivement, avec le développement de l'importance de la sagesse dans l'école du Chan, naît dans le discours de certains maîtres cette idée de « non-esprit » (*wu xin*). La négation, procédé classique de cette école du Juste Milieu et des écrits sur la « vertu de sagesse » (*prajñāpāramitā*), permettant de voir la nature réelle des choses en tant que vacuité, est appliquée aux notions de base qui servent de point d'appui au disciple dans sa démarche : l'esprit, la contemplation et la nature de Bouddha.

LA NATURE DE BOUDDHA (FOXING)

« Qu'est-ce que le Bouddha ? » ou « qu'est-ce que la bouddhité ? » est une question souvent posée par les disciples du Chan. Elle renvoie à la notion de nature de bouddha, exposée dans les textes et sūtras de l'école idéaliste, comme dans le *Sūtra de l'entrée à Ceylan*, fondamental pour l'école du Chan. Cette nature de bouddha est d'ailleurs un thème développé par les premiers maîtres Chan, comme dans ce beau texte retrouvé parmi les manuscrits de Dunhuang :

« La nature de bouddha est comme la présence du soleil et de la lune dans le monde, ou du feu dans le bois. Cette immanence de la nature de bouddha en l'homme, on l'exprime en parlant tantôt de la «lampe de la nature de bouddha», tantôt du «miroir du nirvâṇa». Voilà pourquoi le miroir du grand nirvâṇa est plus clair que le soleil et la lune, parfaitement pur en dedans comme en dehors, infini et sans limites.

Il en va comme de l'or que l'on raffine : la gangue est anéantie, mais l'or lui-même reste intact. De même, les caractères spécifiques des êtres, [tels que] la naissance et la mort, sont anéantis, tandis que le Corps de Loi reste intact.

Ou encore, c'est ainsi qu'une motte de terre peut être écrasée, sans que ses particules soient détruites, ou que les vagues meurent sans que l'eau elle-même en soit affectée. De même, les caractères spécifiques des êtres, [comme] la naissance et la mort, sont anéantis, alors que le Corps de Loi reste intact.

L'efficacité du dhyâna assis tient au fait qu'on l'éprouve en soi-même, physiquement. Un dessin de galette ne vaut certes pas un repas, et l'on n'a jamais rassasié quelqu'un en lui parlant de nourriture. Tel qui enfonce une cheville [dans une pièce de bois] pour [en] dégager [une autre] ne fait qu'enfoncer [celle-ci].

Il est dit dans le *Sûtra de l'ornementation fleurie* : "L'érudit ressemble à un indigent qui, jour et nuit, compte les trésors d'autrui, alors que lui-même est sans le sou." Quant au lecteur, qu'après avoir lu cela il s'en débarrasse sans plus tarder. Sinon, ce ne serait qu'une autre forme d'étude scripturaire. Dès lors, quelle différence avec [le fait de] réchauffer de l'eau pour obtenir de la glace, ou de faire bouillir de l'eau chaude en espérant de la neige ?

... Le grand maître Hui-k'o disait :

"Tout ce qu'on affirme de ce Dharma véritable est la Réalité telle quelle (*yathābhūtam*).

Ce n'est autre, au demeurant, que le Principe authentique et profond.

Dans mon égarement premier, j'avais pris un joyau pour un morceau de verre ;

Recouvrant soudain mes esprits, j'ai réalisé que c'était une perle.

L'ignorance et la sagesse sont égales et indifférenciées.

Sachez-le, tous les éléments sont ainsi.

Par pitié pour les tenants de la dualité,

J'ai prononcé ces paroles, et rédigé cette lettre.

Considérez l'identité de votre corps et du Bouddha ;

Quel besoin de chercher ailleurs un [nirvâṇa] ‘sans reste’ ?”¹⁰ »

Cette nature de bouddha est équivalente de la nature innée, originellement pure et vide ; l’adepte du Chan cherche à « voir sa nature innée et devenir bouddha » (*jianxing chengfo*). La phrase entière « voir sa nature innée et devenir bouddha » apparaît pour la première fois dans un commentaire du *Sûtra sur le nirvâṇa* : « Voir sa propre nature et devenir bouddha signifie que notre propre nature est Bouddha¹¹. » Le Chan a transposé cela par une expression qui lui est spécifique, « voir son visage originel d’avant la naissance du père et de la mère », et qui a été popularisée à partir d’une phrase du *Sûtra de l’estrade* du sixième patriarche Huineng : « Quand tu ne penses ni au bien ni au mal, à cet instant précis, c’est ton visage originel, révérend Ming¹². »

LA NATURE DE BOUDDHA EST PARTOUT

La démarche du Chan, qui reste profondément bouddhique, intègre le concret et la vie quotidienne dans la quête, ce qui laisse évidemment la possibilité de cultiver son esprit dans un contexte aussi bien monacal que laïc. Par ailleurs, elle ouvre sur le champ infini des possibles et l’attention à la moindre petite chose. Elle délaisse toute dualité, notamment la différence entre le pur et l’impur, et n’hésite pas à faire mention des bâtons merdeux, équivalents de notre papier toilette moderne dans les monastères. La nature de bouddha est partout, et toute chose quelle qu’elle soit est une activité ou un ornement de cette nature éveillée, y compris les animaux, les végétaux et les choses les plus viles. Dongshan Liangjie, rendant visite à Guishan (771-853), lui demanda s’il était vrai que les êtres inanimés exposaient la Loi, et s’il en était ainsi,

comment se faisait-il qu'il ne l'entendait pas ? Guishan finit par dire : « La bouche que m'ont donnée mes parents ne pourra jamais te l'expliquer. » Dongshan alla ensuite voir Yunyan (782-841) à qui il posa d'emblée la question : « Quand les êtres inanimés exposent la Loi, qui peut l'entendre ? » « Les êtres inanimés le peuvent », répondit immédiatement Yunyan. Dongshan demanda alors : « Est-ce que vous l'entendez ? » « Si tel était le cas, tu n'entendrais pas mon exposé de la Loi », répondit Yunyan. Yunyan leva alors son chasse-mouche et dit : « Est-ce que tu l'entends ? » « Non, je ne l'entends pas », dit Dongshan. Alors Yunyan dit : « Si tu n'entends même pas mon sermon, comment peux-tu espérer entendre le sermon des êtres inanimés ? » Et il ajouta : « N'as-tu pas lu le *Sûtra d'Amitâbha*, dans lequel il est écrit que “les fleuves, les oiseaux et les arbres sont tous en train de chanter le Bouddha et la Loi ?” C'est alors que Dongshan fut éveillé et composa la strophe suivante :

Merveilleux ! Merveilleux !
Les êtres inanimés qui exposent la Loi !
Quelle ineffable vérité !
Si vous essayez de l'entendre avec vos oreilles,
Vous ne la comprendrez jamais.
C'est seulement en l'écoutant avec vos yeux
Que vous la connaîtrez vraiment ¹³.

LA NON-DUALITÉ

Dans la continuité du bouddhisme du Grand Véhicule, l'école Chan adopte les fondements essentiels de cette tradition : vacuité du moi et des éléments (*dharma*, en chinois *fa*), accent mis sur la sagesse et accès à l'éveil par la non-dualité. Quand un disciple se

tient dans la dualité en étant persuadé que telle chose est ce qu'il faut faire ou ce vers quoi il faut tendre, le maître lui coupe son point d'appui en affirmant le contraire, comme dans le cas 27 de ce recueil, où il déclare : « ce n'est ni l'esprit, ni le Bouddha », alors que le disciple avait entendu parler du célèbre maître Mazu, qui disait « cet esprit même, c'est le Bouddha ».

Ainsi, les dualités les plus fréquentes dans le cadre de la culture de soi sont dénoncées, ce qui peut mener certains maîtres à devenir iconoclastes, le plus connu d'entre ceux-là étant sans doute Linji, qui n'hésitait pas à traiter ses auditeurs de « renards sauvages, larves malignes et coquins chauves », et déclarait dans ses sermons : « Adeptes, voulez-vous voir les choses conformément à la Loi ? Gardez-vous seulement de vous laisser égarer par les gens. Tout ce que vous rencontrez, au-dehors et (même) au-dedans de vous-même, tuez-le. Si vous rencontrez un bouddha, tuez le bouddha ! Si vous rencontrez un patriarche, tuez le patriarche¹⁴ ! »

Il leur arrivait encore de manier le paradoxe, ou de présenter au disciple le contraire de ce qu'il attendait ou de ce à quoi il s'attachait pour le faire sortir de cette dualité. Qui veut faire le bien est dans la dualité. Comme le dit le sixième patriarche à son pourchasseur Huiming : « Quand tu ne penses ni au bien ni au mal, à cet instant précis, quel est ton visage originel ? » Qui s'attache au savoir, ou à l'inverse rejette le savoir, se situe dans la dualité. C'est ce que rappelle Nanquan, dans le cas 19 : « La Voie ne relève ni du savoir ni du non-savoir. Le savoir est un éveil fictif et le non-savoir est absence de notation. Quand on parvient véritablement à la Voie sans support, c'est comme une vaste immensité présente, un Vide suprême. Comment peut-on en parler par l'affirmation ou par la négation ? » Linji dit encore : « Ma manière d'énoncer la Loi diffère de celle des gens du monde entier [...]. Simplement parce que mon

point de vue est autre, et qu'à l'extérieur je ne tiens pas compte des différences entre profanes et saints, ni à l'intérieur ne m'attache au fondamental. Je vais au fond des choses, sans doute et sans erreur¹⁵. »

Délaisser le monde du devenir (*samsâra*) pour atteindre la grande extinction, l'apaisement total (*nirvâna*), est aussi une dualité. Cette tendance avait déjà été dénoncée dans le *Sûtra du lotus*, qui compare le *nirvâna* à une ville mirage dans le désert, qui est un leurre, une aide pour aider le disciple à poursuivre son chemin et parvenir au but. Ce thème a été plus particulièrement développé dans l'école chinoise de l'Ornementation fleurie (*Avataṃsaka*), qui expose en détail comment le candidat à l'éveil (le *bodhisattva*) résout, au cours de sa progression, les rapports entre ce que l'on peut appeler le Principe, le Réel (en chinois *li*) et les phénomènes (*shi*). Les maîtres Chan, tout en reprenant ces notions de *shi* et de *li*, ont aussi développé les leurs, apportant à leur école une spécificité propre.

LE RAPPORT ENTRE LE PRINCIPE ET LES PHÉNOMÈNES

Le premier maître à avoir innové, donnant ainsi un élément de notoriété à son école, est Dongshan Liangjie (807-869), connu pour sa doctrine des « Cinq positions du prince et du ministre » (*Wuwei junchen tu*) qui distingue entre l'Absolu ou le correct (*zheng*) et les phénomènes ou ce qui est incliné (*pian*). Ces cinq positions sont : 1) les phénomènes dans l'Absolu ou l'état des êtres ordinaires ; 2) l'Absolu dans les phénomènes, c'est-à-dire la prise de conscience de la nature de bouddha en soi ; 3) la venue depuis le Principe du fait que le monde extérieur n'est que production de l'esprit et que, par conséquent, l'individu n'est pas indépendant du monde extérieur

qu'il perçoit ; 4) la plongée dans les deux ensemble, c'est-à-dire la saisie simultanée des apparences et de la vacuité ; 5) l'arrivée ensemble, c'est-à-dire la saisie simultanée, dégagée de l'emprise du moi. Plusieurs dialogues de *La Passe sans porte* pointent l'une de ces cinq positions.

Un peu plus tard, le maître Linji qui, comme Dongshan, donna naissance à une école du Chan, préfère exposer ce rapport nouménal/phénoménal par les quatre rapports entre l'hôte (le sujet ou la nature de bouddha) et le visiteur (l'objet ou l'être humain). Lors d'une consultation du soir, le maître donna l'instruction collective suivante :

- a) parfois supprimer l'homme sans supprimer l'objet ;
- b) parfois supprimer l'objet sans supprimer l'homme ;
- c) parfois supprimer à la fois l'homme et l'objet ;
- d) parfois ne supprimer ni l'homme ni l'objet.

La Voie ne consiste pas à éliminer une chose ou à y renoncer, mais à en réaliser le caractère éphémère, illusoire et à sortir de la dualité pour comprendre que c'est dans l'expérience de chaque instant que se trouve l'aspect absolu, la nature de bouddha, l'éveil. C'est l'erreur du renard, auditeur des sermons de Baizhang (cas 2), qui prétend que l'éveillé n'est plus soumis aux causes et effets, et tombe pour cela dans sa mauvaise destinée d'animal, alors que Baizhang lui apporte la réponse suivante : « l'éveillé n'est pas obscurci par les causes et les effets ». Autrement dit, l'état éveillé correspond à la cinquième position de Dongshan, avec une saisie simultanée du monde conditionné et de l'Absolu, saisie détachée de l'emprise du moi. Ainsi, un saint ne cherche pas à éliminer son karma ou à lui échapper, mais le considère pour ce qu'il est, c'est-à-dire illusoire, du point de vue de l'Absolu et de la non-dualité. C'est aussi l'enseignement donné par l'histoire d'An Shigao, célèbre

bouddhiste et traducteur du II^e siècle : celui-ci dit un jour à un de ses disciples qu'il se rendait à Canton où il subirait les conséquences de son karma antérieur ; en effet, il y fut tué par le coup de poing d'un homme à qui il avait nui dans sa vie passée. Il savait ce qui l'attendait, mais il n'a pas cherché à s'y soustraire¹⁶.

L'éveil ne s'obtient pas, c'est ce qu'affirment les écrits sur la vertu de sagesse et à leur suite, les maîtres Chan. Comme il y a identité entre la vacuité et les expériences sensorielles, c'est dans la vie quotidienne que l'on atteste l'éveil, comme le rappellent Mazu et ses disciples : « l'esprit ordinaire, c'est la Voie », adage qui est commenté dans le cas 14. Wumen Huikai, écrit : « Lorsque les moines de notre école chevauchent les sons et dominent les apparences, ils voient chaque chose clairement, tout est merveilleux dans toute activité. » Aussi, Linji affirme-t-il que « les cinq agrégats¹⁷, avec leurs ingrédients corrompus, sont doués d'un pouvoir miraculeux : celui de marcher sur la terre¹⁸ ». Dans le même ordre d'idées, plusieurs maîtres Chan insistent sur les deux aspects complémentaires de l'esprit : son essence (en chinois *ti*), autrement dit l'Absolu, et son activité, c'est-à-dire l'usage et la réalisation dans la vie quotidienne (*yong*). C'est ce que dit Yangshan Huiji (807-883) au moment de son éveil : « Sous Danyuan, j'ai obtenu l'essence, et sous Mont-Gui, j'ai obtenu l'activité. »

IMPORTANCE DU MAÎTRE

Le rapport du maître à disciple est particulier dans le Chan. D'une part le maître est indispensable ; il joue un rôle important de père spirituel qui transmet son bien spirituel, de même que les biens d'une famille se transmettaient dans la société chinoise de père en fils. Sans le maître, il n'y a pas de légitimation ni d'authentification

de l'expérience de l'éveil chez le disciple. Trois cas de *La Passe sans porte* (6, 23, 41) évoquent cette transmission de maître à disciple. Mais c'est précisément quand le disciple est capable de faire abstraction du rapport maître-disciple et de résoudre cette dualité que l'expérience intérieure peut advenir et être authentifiée. Dans le cas 40, le disciple n'hésite pas à faire fi du rapport hiérarchisé et à donner un coup de pied dans la cruche posée par le maître. Comme il est dit dans le Chan, il y a « transmission d'esprit à esprit » (*yixin chuanxin*), dans une coïncidence parfaite, qui implique au fond que le disciple soit supérieur au maître et que toute hiérarchie soit abolie. Quand Baizhang Huaihai transmet à Huangbo, il lui dit : « Quand la vue du disciple est identique à celle du maître, le pouvoir du maître est diminué de moitié. Quand sa vue surpasse celle du maître, il est digne de recevoir la transmission¹⁹. » Dongshan Liangjie (807-869) insistait sur le fait que le maître et le disciple œuvrent en même temps, ce qui est illustré par plusieurs koans de ce recueil. Il appelait cela « taper et chanter de concert ». La paternité de ce type de transmission revient traditionnellement à Bodhidharma. On trouve cette expression dans le *Sûtra de l'estrade*, où il est dit : « Le triple monde surgit et retourne à cet esprit unique. De bouddha à bouddha, l'esprit est transmis par l'esprit²⁰. »

Le maître reste cependant un guide, chargé de conduire ses disciples à l'éveil. Il est caractérisé à la fois par son « cœur de bonne vieille grand-mère », image qui suggère la compassion et la bonté du maître traitant ses disciples comme des fils, et par une dureté souvent caricaturée. Il pousse le disciple à aller au-delà de ses limites, il l'accule de sorte que celui-ci ne peut plus ni avancer ni reculer et doit tout lâcher, y compris au péril de sa vie, pour sortir de la dualité. L'exemple classique le plus connu est ce koan : « Au bout de la perche, faire un pas de plus. »

LE KOAN (EN CHINOIS GONG'AN)

Koan est la prononciation japonaise du terme chinois *gong'an* qui signifie « cas public ». Bien que nous ayons opté dans notre traduction pour la prononciation originelle des noms des maîtres et des termes en chinois, nous avons gardé exceptionnellement koan et non *gong'an*, comme nous aurions dû le faire, en raison de la large diffusion du terme japonais en Occident.

Un koan consiste soit en questions des Anciens à des disciples qui doivent répondre, soit en questions de disciples au maître, individuellement ou lors des prêches, soit en formules du maître ou encore en anecdotes. Ces questions sont comparables au cas présenté à une cour de justice. La résolution des cas juridiques atteste que le souverain peut apporter de l'ordre dans le royaume ; dans le contexte du bouddhisme, elle atteste que le disciple a bien compris et réalisé l'éveil.

Par la suite, ces koans furent pris pour modèle et support de la quête et du cheminement vers l'éveil. Par exemple, un moine demande au maître Zhaozhou quel est le sens de la venue d'Inde de Bodhidharma et le maître répond : « le cyprès dans la cour ». Dans une autre circonstance, quelqu'un demande à Zhaozhou si un chien a la nature de bouddha et le maître répond « *wu* » (non). Le dialogue est une repartie spontanée et intuitive entre un maître éveillé et un disciple qui aspire à l'éveil. Il constitue un type d'enseignement, recueilli dans les entretiens des maîtres Chan. Des dialogues commencèrent à être mis par écrit dans l'école de Hongzhou, c'est-à-dire celle du patriarche Ma (Mazu), et fournirent la matière de la plupart des koans. Parfois, ils révèlent une confrontation entre le Chan iconoclaste et d'autres points de vue ou méthodes issus du contexte socioreligieux. Ils cherchent à établir la supériorité de cette école sur les cultes locaux fondés sur la magie et le folklore²¹. Le

maître démontre ses superpouvoirs dérivés de la discipline méditative et non de l'étrange et du magique ; on en a des exemples dans les cas 2, 11 et 31 de ce recueil. Ce qui importe avant tout, c'est l'interaction entre le maître charismatique et le disciple.

L'essentiel dans un dialogue n'est pas tant le contenu – encore que celui-ci ait son importance et soit édifiant – que le contexte, la situation dans laquelle il intervient. D'une part, le maître tient compte de la personnalité du disciple : quelqu'un de réservé sera poussé à l'exubérance, un érudit devra se détacher de ses livres, un bohème, respecter les règles, etc. D'autre part, le type de question posé par le disciple indique dans quel état d'esprit il se trouve ; le maître va l'aider par sa réponse à entrer dans la non-dualité ou à sortir de l'impasse où il est.

On considère généralement que l'emploi du koan commence avec Nanyang Huiyu (vers 930), descendant à la troisième génération de Linji. C'est Dahui Zonggao (1089-1163) de la lignée de Linji qui systématisa cette pratique sous les Song. Dans le développement de l'usage des koans, Yunmen Wenyan (864-949) et Fenyang Shaozhao ont joué un rôle important. Le premier recueil important de koans est les *Annales de la falaise verte*, dont le titre fait référence au lieu où les cent koans qui le composent furent rédigés par Xuetou Xiqian (980-1052) de la quatrième génération de l'école de Yunmen.

Les koans, ou cas publics, furent conseillés au disciple comme support d'investigation, sur lequel il devait se concentrer nuit et jour, en chaque circonstance, jusqu'à ce qu'il le résolve par son éveil et non par une réponse intellectuelle. De même que l'exercice du dhyâna est constant, celui du koan l'est aussi. Une des meilleures définitions de l'usage du koan est donnée dans le *Traité sur l'inépuisable lampe du Zen* de Tōrei (1721-1792) : « Dans la parole ou

le silence, dans le mouvement ou l'immobilité, que ce soit en marchant, debout, assis ou couché, [que] chaque pensée succède à la précédente. Ne laissez surtout pas [le koan] vous échapper. De plus, même s'il vous échappait, ne perdez pas votre énergie. C'est comme lorsque quelqu'un apprend à tirer [à l'arc]. C'est uniquement après une longue période [de pratique] qu'il arrive enfin à atteindre [sa cible]. Ayez surtout la détermination [de vous livrer] à une longue [pratique] et, plein de modestie, n'abandonnez pas. Si vous abandonniez cet enseignement, quelle sorte de moyens pourriez-vous utiliser pour parvenir à la délivrance ? Et pourtant si vous ne parvenez pas à la délivrance, vous ne pourrez pas éviter [de transmigration dans] les vies et les morts²². »

L'un des ressorts du koan est le doute. Lorsque le disciple fait corps avec le koan, un grand doute surgit, puis une rupture se produit, tous les doutes sont résolus d'un seul coup, dans un grand lâcher-prise qui permet de laisser l'éveil envahir tout l'être. Il s'agit d'une forme de quête dans laquelle le disciple ne peut s'appuyer uniquement sur l'écriture, car il doit douter de tout, aussi bien du maître que des écritures, pour, *in fine*, résoudre tous les doutes, et parvenir à l'apaisement total : le nirvâṇa. Tōrei explique très bien la fonction du doute, notamment dans l'exercice de la concentration sur un koan :

« Tout en grandissant et en vous développant de la sorte, il faut que vous fassiez se solidifier votre masse de doutes. À ce moment précis, qui suis-je ? Qui est-ce qui voit ? Qui est-ce qui entend ? Qui est-ce qui marche ? Qui est-ce qui est assis ? À tous les instants et où que vous vous trouviez, attentez votre esprit à cette manière de voir. Contentez-vous de regarder ainsi, sans engendrer des pensées d'affirmation ou de négation, d'être ou ne pas être. Ne laissez pas surgir de conceptualisation et n'y rajoutez pas de ratiocinations.

Lorsque le moment doit survenir, cela se manifestera de soi-même. Nul besoin d'emprunter votre sagesse ou votre conceptualisation. Pourtant il suffit qu'un concept surgisse pour obscurcir la nature originelle et pour que vous ne parveniez plus à la retrouver durant une éternité passée dans la souffrance²³. »

Méthodes d'enseignement spécifiques au Chan

UN ENSEIGNEMENT À PART DE LA DOCTRINE

La légende, qui fait du Chan une école s'appuyant non pas sur l'exégèse des écrits mais sur un enseignement direct d'esprit à esprit, une transmission à part de la doctrine (*jiaowai biechuan*), appuie ce trait par l'histoire souvent reprise dans les dits des maîtres Chan du sourire de Mahākāśyapa²⁴, et commentée au cas 6 qui représente la phase finale de cette légende. Cette histoire est rapportée pour la première fois dans un écrit de 1036 :

« Un jour, le Vénéré du monde se trouvait sur le pic des Vautours près de Rajagriha, avec la foule assemblée. Il se taisait, absorbé dans une profonde méditation. Le Bouddha, silencieux, émanait des rayons de lumière. Il prit une fleur et, souriant, la pinça entre ses doigts. Le vénérable Kāśyapa sourit. Alors, le Bouddha déclara : “Je possède le trésor de l'œil de la vraie Loi, l'ineffable et subtile vue du nirvâṇa, qui ouvre la porte de la vision du sans-forme, ne dépend ni des écrits ni des mots et se transmet en dehors de l'enseignement. Ce trésor, je le transmets à Kāśyapa.” De ce jour, il fut appelé

Mahākāśyapa et devint après la mort du Bouddha le chef de la communauté²⁵. »

Cette histoire justifie l'adage caractérisant le Chan de « transmission à part de la doctrine » qui remonterait au bouddha Śākyamuni lui-même. Ce slogan, qui n'apparaît pas dans les textes avant les Song, a d'ailleurs fait l'objet de controverses à cette époque entre les divers maîtres ; il a été perçu comme une attaque contre la scolastique alors très développée dans les autres écoles du bouddhisme. La phrase est attestée avec certitude dans le *Recueil de la salle des patriarches*, le plus ancien texte sur l'histoire du Chan et de ses lignées, compilé en 952 par des descendants du maître Xuefeng Yicun (822-908) au temple Zhaoqing à Quanzhou. Elle se trouve aussi dans une inscription tombale de Linji Yixuan. Cela suggère le développement d'une forte identité du Chan dans le lignage de Linji²⁶. Cette histoire de Mahākāśyapa fait partie des moyens inventés par les moines chinois Chan pour se créer une identité indépendante dans le contexte du bouddhisme chinois, plus particulièrement sous les Song. Les recueils de koans sont un chaînon important dans cet effort de création identitaire.

UNE TRANSMISSION AU-DELÀ DU LANGAGE

L'enseignement autre que doctrinal pose implicitement le problème du langage et du raisonnement comme outils imparfaits pour ce type de transmission. Pour insister sur cet aspect, des adages sont apparus, tels que « ne pas s'appuyer sur les écritures » ou « montrer directement l'esprit de l'homme », caractéristiques de cette école. Ils vont dans le sens de ce que les Chinois connaissaient déjà par le taoïsme ; en effet, le premier chapitre du *Livre de la Voie et de sa Vertu* attribué à Laozi rappelle le caractère ineffable du Dao,

de la Voie : « La Voie qui peut être énoncée n'est pas la Voie constante. » De même, Zhuangzi, un philosophe chinois du IV^e siècle avant notre ère, rappelle dans le chapitre 2 de son œuvre les limites du langage et propose ce qu'il appelle la « parole-godet », un moyen d'amener progressivement l'interlocuteur à comprendre l'expérience que le locuteur veut transmettre en le portant progressivement vers cette expérience, au-delà du langage. Ce caractère ineffable de l'expérience profonde est aussi affirmé dans le bouddhisme, notamment dans un sūtra qui eut beaucoup de succès en Chine : le *Sūtra de Vimalakīrti*. Ainsi le Chan tire à la fois du taoïsme et du bouddhisme son attitude à l'égard du langage et du silence. Bien que l'importance du silence soit déjà mentionnée dans les écrits du Grand Véhicule, elle devient une caractéristique fondamentale du Chan. Plusieurs koans de ce recueil tournent autour de ce thème, tel le cas 24, dans lequel le maître déclare : « Parler ou se taire, c'est s'embourber dans le détachement ou dans la subtilité. Comment communiquer sans ces travers ? »

Comme la réalité absolue est ineffable et que le langage est un outil insuffisant pour cette connaissance qui ne peut être révélée par le discours, toute activité quotidienne, au-delà de la dualité, révèle cette réalité. Les maîtres Chan, plus particulièrement à partir de Linji (Rinzai), ont ainsi développé des méthodes d'enseignement applicables dans toute situation de la vie quotidienne et des modes de communication autres que le langage, comme les gestes, les cris, le paradoxe, ou la production de situations particulières pour susciter l'éveil. Par exemple, à la question d'un disciple, tel maître va lever son chasse-mouche, tel autre va lever son index, ou tel autre aura recours aux coups de bâton.

L'enseignement dans le quotidien, à travers l'action, était familier en Chine, puisque c'est ainsi que l'on enseignait dans les

maisons des maîtres à penser, et cela constitue probablement l'une des raisons pour lesquelles la méthode du « cas public » (koan), développée dans le Chan en plus de l'exercice de « l'assise en dhyâna », a eu du succès.

LES CRIS ET LES COUPS

Les koans reprennent souvent ces comportements, absurdes pour l'observateur extérieur qui n'en comprend pas la finalité, que ce soient la provocation, l'iconoclasme, des gestes inattendus, des cris ou des coups. Linji a déclaré : « De ces adeptes qui de toutes parts viennent à moi pour apprendre la Voie, il n'en est aucun qui ne dépende des choses. Mais moi, par ici, dès l'abord je les bats. S'ils s'expriment par la bouche, je les bats à la bouche, s'ils s'expriment par les yeux, je les bats aux yeux. Il n'y en a pas encore un seul qui ait fait preuve d'indépendance²⁷. » Il n'est pas étonnant que Linji aime manier le bâton, car lui-même en a goûté, quand il était disciple de Huangbo. Il était très érudit et avait étudié le Canon bouddhique dans divers grands monastères. Un jour qu'il se rendait près de Huangbo, il demanda à ce maître : « Quelle est l'idée de la venue de l'ouest de Bodhidharma ? » Huangbo le battit. Linji posa trois fois sa question, et trois fois il fut battu. Il prit alors congé et Huangbo lui conseilla d'aller voir l'abbé Grand-Imbécile (Dayu). Celui-ci lui demanda : « D'où viens-tu ? » « De chez Huangbo. » « Quelle instruction t'a donnée Huangbo ? » Linji rapporta qu'aux trois questions il avait reçu des coups de bâton et ajouta : « Je ne comprends pas quelle faute j'ai commise. » Grand-Imbécile dit alors : « Ce vieux Huangbo, il a vraiment un bon cœur de vieille grand-mère, il a pris tant soin de toi, tu es trop bête ! Et tu me demandes encore où est ta faute ? » À ces mots, Linji connut l'éveil.

Le cri était aussi une spécialité de Linji. Plusieurs passages de ses entretiens mentionnent son célèbre « khât ». Alors qu'un moine avait demandé quelle était la grande idée du bouddhisme, le maître fit « khât ». Le moine s'inclina. Le maître dit : « Dis-moi, était-ce là un bon khât ? » Le moine dit : « Le bandit de brousse a subi grande défaite. » Le maître dit : « Où était donc sa faute ? » Le moine dit : « Il serait intolérable qu'il la commît à nouveau. » Le maître alors fit khât²⁸.

« Ce jour-là, les doyens des deux salles, s'étant rencontrés, poussèrent un khât en même temps. Un moine demanda au maître : "Y a-t-il encore entre eux la différence entre hôte et visiteur ?" Le maître dit : "L'hôte et le visiteur restent parfaitement distincts." Et il dit : "Grande assemblée, si vous voulez comprendre la formule de Lin-tsi sur l'hôte et le visiteur, informez-vous auprès des deux doyens de salle." Et il descendit de chaire²⁹. »

Quelques anecdotes, assez rares sur l'ensemble des dialogues, ont frappé l'esprit par leur violence. Leur véracité a pu être mise en doute. Ce sont essentiellement des gestes exagérés pour faire sortir le disciple de l'impasse intellectuelle, comme de couper le doigt de l'apprenti qui imite au lieu d'agir spontanément (cas 3), donner des coups de bâton, pousser des cris comme les maîtres Deshan et Linji, ou tordre le nez d'un disciple comme l'aurait fait Baizhang, afin que la douleur provoquée par cet acte sorte le disciple de son raisonnement et crée une brèche, laissant surgir la nature éveillée. Ces moyens interviennent quand il s'agit de lever le dernier obstacle à la libération totale et d'enlever tout point d'appui.

LA SUPPRESSION DU POINT D'APPUI

Les maîtres du Chan s'efforcent en effet d'enlever au disciple tout point d'appui, y compris ceux qui sont familiers aux bouddhistes tels que rituels, prières, adoration du Bouddha. Ils font preuve parfois d'iconoclasme. Ainsi du grand maître Linji, qui va jusqu'à dire : « Si vous rencontrez le Bouddha, tuez-le », ou de Yunmen qui, au cas 21 de ce recueil, répond à la question « Qu'est-ce que le Bouddha ? » : un « bâton à sécher le bran ». Tout attachement à une forme quelle qu'elle soit est encore une erreur, ou, selon la formule du *Sûtra du diamant*, « l'esprit ne doit se fixer nulle part ».

L'enseignement de Linji, qui se développa après la grande proscription du bouddhisme et gomma les aspects religieux du bouddhisme, a beaucoup insisté sur cet aspect : « Je vous le dis : il n'y a pas de Bouddha, il n'y a pas de Loi ; pas de pratiques à cultiver, pas de fruits à éprouver. Que voulez-vous donc tant chercher auprès d'autrui ? Qu'est-ce qui vous manque ? C'est vous, adeptes, qui êtes là devant mes yeux, c'est vous-mêmes qui ne différez en rien du Bouddha-patriarche ! Mais vous n'avez pas confiance, et vous cherchez au-dehors. Ne vous y trompez pas : il n'y a pas de Loi au-dehors ; il n'y en a pas non plus qui puisse être obtenue au-dedans de vous-même. Plutôt que de vous attacher à mes paroles, mieux vaut vous mettre au repos et rester sans affaires. Ce qui s'est produit, ne le laissez pas continuer ; et ce qui ne s'est pas encore produit, ne le laissez pas advenir. Cela vaudra mieux pour vous que dix années de pérégrinations³⁰. »

Sous une autre formulation, Dongshan Liangjie pointe la même chose. Il enseignait trois chemins : le chemin des oiseaux, le chemin secret et le chemin de la main ouverte (pour sauver les autres). Un disciple lui demanda un jour en quoi consistait le chemin des oiseaux, et le maître répondit : « On ne doit rencontrer absolument rien. » Le disciple demanda alors : « Comment peut-on suivre un tel

chemin ? » Dongshan lui répondit : « On doit le cheminer sans sandales aux pieds³¹. »

L'ÉTERNITÉ EST DANS L'INSTANT PRÉSENT

Sans aucun point d'appui, l'esprit reste dans l'instant présent, c'est là qu'il déploie sa souveraine liberté. Quand on parle de subitisme, c'est aussi pour suggérer que, ici et maintenant, sur-le-champ, tout est parfait, l'homme est libéré de ses souffrances infinies. C'est néanmoins progressivement, dans l'exercice du dhyâna ou du koan, que l'apprenti s'exerce à être vrai sur-le-champ, dans l'instant, prenant conscience de cet intervalle où il perçoit la nature profonde de l'esprit, jusqu'à ce que celui-ci s'étende et dure, pour arriver à cette explosion totale. Le maître apprend ainsi à son disciple à laisser œuvrer la paix primordiale, en le ramenant à l'instant. Par exemple, dans le cas 7 de ce recueil, alors que le disciple est entièrement pris par sa quête, le maître Zhaozhou le ramène à la situation présente et lui dit d'aller laver son bol. Ou encore dans le cas 37, à une question sur le sens de la venue de Bodhidharma, Zhaozhou répond : « Le cyprès dans la cour. »

Le grand maître Fayen avait l'habitude de dire : « La réalité est juste devant vous et maintenant. Vous êtes capables de la transformer en un monde de noms et de formes. Mais comment allez-vous la retraduire dans l'original ? » Quand un moine l'interrogea sur les anciens bouddhas, il répondit : « Même maintenant, il n'y a pas de barrières. » Un autre moine demanda un jour à Fayen : « Qu'est-ce que l'éternité ? » « C'est ce moment présent », répondit le maître.

La suppression de tout point d'appui, la résolution de tous les doutes, la vie éternelle dans l'instant présent sont autant de façons de résoudre ce que les maîtres bouddhistes appellent « la grande affaire », c'est-à-dire le problème de la mort et du sens que l'on veut donner à sa vie. Où va-t-on après la mort ? Y a-t-il une vie après la mort ? Autant de questions qui tombent dès lors que l'on a trouvé où l'on est ici et maintenant. Il n'est plus rien à redouter : c'est la félicité de cette expérience indicible, que l'on ne peut vivre que par soi-même et que les maîtres Chan se sont ingéniés à transmettre par leurs méthodes insolites.

1. Sur cet auteur, voir *Xu chuandeng lu*, T. 51, *juan* 35, p. 708b-c ; *Zengji xu chuandeng lu*, *juan* 35, par Nanshi Wenxiu des Ming, *Xuzang jing* II B 25/3, *Wumen Huikai chanshi yulu*.
2. Cf. *Wudeng huiyuan xulue*, *juan* 2, p. 479c.
3. En chinois, le complément de nom ou déterminant de nom se place avant celui-ci.
4. Selon les recherches d'Ishii Shûdô, le *Zongmen tongyao ji*, écrit en 1100 par Zongyong, serait une source pour la plupart des koans du recueil de Wumen. Une édition de 1133 est conservée au Toyo Bunko au Japon. Shiina Kôyû a trouvé une édition de 1093 à la bibliothèque Eizan bunko. Cf. Ishii Shûdô, « Kung-an Ch'an and the Tsung-men t'ung-yao chi », in Steven Heine et Dale S. Wright (dir.), *The Kōan. Texts and Contexts in Zen Buddhism*, 2000, p. 110-136. En 1093, le laïc Maoshan, aussi connu sous le nom de Yaozi, écrivit une préface au *Tongmen tongyao ji* (elle se trouve dans la bibliothèque Eizan et le National Diet Library). Ce texte a eu une grande influence sur le bouddhisme des Song.
5. T. 2005, vol. 48, p. 259-299.
6. Cf. Bernard Faure, *Le Bouddhisme Chan en mal d'histoire, genèse d'une tradition religieuse dans la Chine des Tang*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1989.
7. Mark Halperin, *Out of the Cloister. Literati Perspectives on Buddhism in Sung China, 960-1279*, 2006, p. 62.
8. *Sûtra de l'estrade*, attribué à Huineng ; cf. *Liuzu dashi fabao tanjing*, T. 2008, vol. 48, p. 350a-b.

9. Traduction d'un passage du *Traité du véhicule suprême (Zui shangsheng lun)* du 5^e patriarche Hongren ; T. 2011, vol. 48, p. 377a.
10. Tiré du « Mémoire sur les maîtres et disciples de [l'école] du *Lankā [vatāra sūtra]* », traduit par Bernard Faure, in *Le Bouddhisme Ch'an en mal d'histoire*, 1989, p. 128-129.
11. Ce commentaire reprend en fait une phrase de Sengliang. *Daban niepan jing jijie*, T. 1763, vol. 37, *juan* 33, p. 490c. Voir Isshū Miura et Ruth Fuller Sasaki, *Zen Dust : The Zen Kōan : Its History and Use in Rinzai (Lin-chi) Zen*, 1965, p. 228-230 ; rapporté dans Welter, p. 81 et note 20, p. 102.
12. *Liuzu dashi fabao tanjing*, T. 2008, vol. 48, p. 349b.
13. *Junzhou Dongshan Wuben chanshi yulu*, T. 1986A, vol. 47, p. 507b.
14. Paul Demiéville, *Entretiens de Lin-tsi*, 1972, p. 117.
15. *Ibid.*, p. 70.
16. Cf. la biographie d'An Shigao dans *Gaoseng zhuan*, T. 2059, vol. 50, p. 323c.
17. Selon le bouddhisme, cinq agrégats forment l'ego : ceux de la forme, de la sensation, de la perception, des formations et de la conscience. Il n'y a rien d'autre que ces agrégats qui apparaissent et disparaissent.
18. Paul Demiéville, *Entretiens de Lin-tsi*, 1972, p. 107.
19. *Jingde chuandeng lu*, T. 2076, vol. 51, p. 249c.
20. *Liuzu dashi fabao tanjing*, T. 2008, vol. 48, p. 373b.
21. Cf. Steven Heine et Dale S. Wright (éd.), *The Kōan : Texts and Contexts in Zen Buddhism*, 2000, p. 140-141.
22. Michel Mohr, *Traité sur l'inépuisable lampe du Zen*, 1997, p. 154.
23. *Ibid.*, p. 153.
24. Sur cette histoire et son importance dans le Chan et pour les koans, voir Albert Welter, « Mahākāśyapa's Smile. Silent Transmission and the Kung-an (Kōan) Tradition », in Steven Heine et Dale S. Wright (éd.), *op. cit.*, p. 75-109.
25. Rapporté dans le *Tiansheng guangdeng lu*, *juan* 8, p. 306c.
26. Cf. Albert Welter, *op. cit.*, 2000, p. 82.
27. Paul Demiéville, *Entretiens de Lin-tsi*, *op. cit.*, p. 118.
28. *Ibid.*, p. 35.
29. *Ibid.*
30. *Ibid.*, p. 119.
31. *Junzhou Dongshan Wuben chanshi yulu*, T. 1986A, vol. 47, p. 511a.

Avertissement de la traductrice

Traduction

La Passe sans porte de l'école du Dhyâna est la traduction du texte chinois intitulé *Chanzong Wumen guan*, inséré dans le volume 48 du Canon bouddhique édité par les Japonais en l'ère Taishô (T. 2005, vol. 48, p. 292a-299c). Nous avons choisi de traduire les noms des maîtres Chan, car ils sont très significatifs. Nous avons fait suivre la traduction française du nom chinois en transcription *pinyin*, puis du nom japonais. Les noms des maîtres Chan sont constitués d'un premier binôme qui désigne le nom de lieu auquel ils étaient rattachés, la plupart du temps une montagne, quelquefois un monastère ou une ville ; nous ne l'avons pas traduit lorsqu'il s'agissait du nom d'une ville comme Zhaozhou, Hangzhou, Nanyang et Xinyang. Ce premier binôme est suivi d'un second correspondant au surnom qui était conféré à ces maîtres lors de l'ordination. Avec l'usage, les maîtres réputés ne sont plus désignés que par le premier binôme correspondant au lieu. Ainsi, Caoshan Benji : Calme-primordial-au-mont-Cao, avait pour nom bouddhique Benji : Calme-primordial, et, comme il a développé son enseignement à Caoshan, le mont Cao dans la province du Jiangxi, on a accolé ce nom de lieu à son surnom bouddhique. On le désigne ainsi communément par le premier binôme, Caoshan : Mont-Cao.

Transcription du chinois

La transcription phonétique choisie pour les termes chinois est le *pinyin*, mis au point par la République populaire de Chine et largement adopté de nos jours, aussi bien en France que dans les autres pays. Elle a remplacé en France le système de transcription de l'École française d'Extrême-Orient (EFEO) qui présentait l'inconvénient d'être propre à la France, mais l'avantage d'être mieux ajusté à la prononciation pour les Français. Ainsi, dans le système de l'EFEO, le nom de l'ancien Grand Timonier s'écrivait Mao Tsé-toung ; en *pinyin* il est transcrit Mao Zedong. Nous donnons ci-dessous quelques indications phonétiques :

Zhi se prononce comme *tche*.

Ju se prononce comme *dju*.

Wu se prononce comme *wou*.

Abréviations

T. : pour Taishô, désignant l'édition japonaise du Canon bouddhique.

Ch. : chinois.

Jap. : japonais.

Sk. : sanskrit.

*LA PASSE SANS PORTE
DE L'ÉCOLE DU DHYÂNA*

Préface

[Préface de Xi'an ou Chen Xun] ¹

Si l'on dit qu'il n'y a pas de porte, alors les gens de la terre entière pourraient y entrer. Si l'on dit qu'il y a une porte, notre cher maître n'aurait pas choisi ce titre comme le meilleur. Il osa ajouter [aux koans] quelques notes et commentaires, posant un chapeau de paille sur un autre. Il me poussa, moi le vieux Xi, à écrire un éloge pour ce texte. Autant extraire le jus d'un bambou sec et le verser sur ce livre d'enfantillages. Jetez-le, sans attendre que je le fasse. En le jetant, que pas une seule goutte ne tombe dans les lacs et les rivières. Un excellent coursier comme Wuzhui², capable de galoper sur mille *li*³, ne peut être poursuivi.

Écrit à la fin du 7^e mois de la première année de l'ère Shaoding (1228), par Chen Xun, dit Xi'an.

[Dédicace à l'empereur] ⁴

Aujourd'hui, le 5^e jour du premier mois de l'an Deux de l'ère Shaoding (1229), nous célébrons respectueusement l'anniversaire sacré de notre Empereur. Votre sujet, le moine Huikai, a publié le 5^e jour du 12^e mois de l'année précédente des commentaires de quarante-huit cas sur le mécanisme subtil de l'esprit, exposé par les

bouddhas et les patriarches ; il l'offre aujourd'hui à son auguste et suprême Majesté, lui souhaitant de vivre mille et dix mille années.

Je formule respectueusement le vœu que Sa Majesté brille d'un éclat pareil à celui de la lune et du soleil. Que sa vie dure autant que l'univers ! Que, dans toutes les directions, on chante les louanges de la Voie de sa Seigneurie ! Qu'entre les quatre mers on se réjouisse de son action civilisatrice, naturelle et sans interférence.

Écrit respectueusement par le moine Huikai,
Ancien révérend qui transmet la Loi
Au temple Chan de la bienveillance et de la protection,
Érigé pour les mérites de l'impératrice Ciyi ⁵.

LA PASSE SANS PORTE DE L'ÉCOLE DU DHYÂNA

Dans la langue du Bouddha, l'esprit est notre lignée, sans-porte est la méthode de notre doctrine. Mais comment franchir une passe s'il n'y a pas de porte ? N'avez-vous pas entendu dire que le joyau de notre école n'est pas d'entrer par une porte ? Tout ce qui a une origine causale finit par se détériorer. Tenir de tels propos, c'est déjà faire des vagues là où il n'y a pas de vent et creuser un abcès sur une chair saine. Ceux qui s'empêtrant dans les mots et cherchent à comprendre par des explications prennent un bâton pour frapper la lune ou grattent leur chaussure quand leur pied les démange. Quelle folie !

L'été de l'an Wuzi de l'ère Shaoding (1228), moi, Huikai, je dirigeais une assemblée de disciples à Longxiang de Dongjia ⁶. Quand les moines me demandaient une instruction, j'employais des koans des anciens maîtres comme des tuiles pour frapper à la porte ⁷. Je guidais les apprentis sur la Voie selon leurs aptitudes. Tout cela fut copié et forma imperceptiblement un ouvrage, sans

aucun ordre précis. Celui-ci comporte en tout quarante-huit cas et a pour titre *La Passe sans porte*.

Un vrai gaillard qui n'a pas peur du danger et ne craint pas pour sa vie tranche directement dans le vif. Même Nata⁸, le roi-démon aux huit bras, ne peut l'entraver. Face à lui et devant sa fière allure, les vingt-huit patriarches indiens et les six patriarches chinois prient pour leur vie. En revanche, l'indécis est tel celui qui observe à travers une fenêtre un cheval au galop et le voit disparaître en un clin d'œil.

STANCE

La grande Voie est sans porte,
Mille chemins de traverse y mènent.
Une fois franchie cette passe,
Seul, tu te promènes dans l'univers.

1. Xi'an Chen Xun (1197-1241), originaire de Yin (actuel Ningbo) dans le Zhejiang, obtint le grade de docteur en 1217 et occupa plusieurs fonctions élevées dans diverses régions du Sud et des fonctions subalternes au Palais impérial. Xi'an est son nom bouddhique. À l'avènement de l'empereur Lizong, il devint professeur de l'académie impériale. Pendant l'ère Shaoding (1228-1233), il fut vice-préfet de Jiaying (Zhejiang). Par la suite, il occupa le poste de réviseur au Secrétariat du Palais. Puis il fut nommé à divers postes au Fujian, Zhejiang, Jiangxi et finit comme vice-ministre du ministère du personnel. Ses poésies et ses écrits en prose sont perdus, seuls quelques textes subsistent (voir *Songshi*, *juan* 423, p. 12638-12641).
2. Nom d'une race de chevaux fougueux, réputés comme excellents coursiers noirs, au pelage luisant et aux sabots blancs. Elle est souvent citée dans les romans chinois comme monture des héros, le premier en date étant Xiang Yu (- 232-202), célèbre hégémon à la fin des Qin.
3. Mesure chinoise de longueur. Un *li* correspondait sous les Song à un peu plus de cinq cents mètres.

4. Il s'agit du 5^e empereur des Song du Sud, Lizong (1205-1264), qui régna de 1224 à 1264.
5. L'impératrice Ciyi, de son nom Li Fengniang (1144-1200). En 1200, un devin lui prédit qu'un danger la guettait. Elle décida alors de revêtir l'habit de nonne, de vénérer la Loi bouddhique et de faire une retraite dans un coin isolé du Palais, pour que les dieux la protègent et qu'elle passe ce moment difficile. Mais elle mourut quelques mois plus tard (voir *Songshi*, *juan* 243, p. 8653).
6. Un des plus célèbres temples de l'époque, situé sur le mont Longxiang dans le district Dongjia près de Wenzhou (Zhejiang) dans l'est de la Chine.
7. Équivalent de notre sonnette moderne. Traditionnellement, on suspendait une tuile à la porte d'entrée ; l'invité prévenait de sa venue en tapant la tuile sur la porte.
8. Nata, en chinois Nazha, est un démon de la mythologie indienne, fils de Vaiśravaṇa, gardien de la Loi. Il est représenté avec quatre faces et huit bras, et est doté d'une force surhumaine.

Le chien de Zhaozhou

CAS PUBLIC

Un jour, un moine demande au révérend de Zhaozhou (en japonais Jōshū)¹ : « Un chien a-t-il aussi la nature de bouddha ou non ? » Zhaozhou répond : « Non » (*Wu*).

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

Quand vous vous exercez au dhyâna, il vous faut passer au travers de la passe des maîtres-patriarches. Pour parvenir à l'éveil merveilleux, il vous faut aller jusqu'au bout de votre esprit, là où le chemin s'interrompt. Tant que vous n'avez pas franchi la passe des patriarches et que le chemin de l'esprit n'est pas coupé, vous êtes tels les esprits de la nature qui prennent appui sur la végétation². Mais, dites-moi donc, en quoi consiste la passe des maîtres-patriarches ? En ce simple « non » [en chinois *wu*, en japonais *mu*], passe unique de la méthode de cette lignée. Voilà pourquoi cet ouvrage s'intitule « Passe de la méthode du Non de la lignée du Chan³ ». Si vous percez à jour cela et franchissez cette passe, non seulement vous verrez Zhaozhou en personne, mais de plus vous marcherez main dans la main avec les maîtres-patriarches des diverses générations ; les poils de vos sourcils seront mêlés aux leurs, vous verrez du même œil, entendrez de la même oreille.

Comment ne pas vous réjouir ? Ne serait-ce pas là une grande joie ? Y a-t-il une seule personne qui souhaiterait ne pas franchir cette passe ?

Alors ! Que le doute vous envahisse jusqu'aux 360 articulations de votre corps et 84 000 pores de votre peau⁴ ! Exercez-vous sur ce « non ». Nuit et jour, disséquez-le. Ne pensez pas à ce « non » en termes de « oui » ou de « non ». C'est comme si vous avaliez une boule de fer brûlante, et que vous vouliez la cracher sans y parvenir. Cette brûlure efface vos connaissances néfastes et vos perceptions antérieures. À la longue, ce « non » devient tellement familier qu'intérieur et extérieur ne forment plus qu'un. Vous êtes tel un muet qui a fait un rêve [et ne peut le raconter]. Vous l'expérimentez vous-même, d'un seul coup tout se dévoile : effroi qui ébranle ciel et terre. C'est comme si vous aviez dérobé le grand sabre du général Guan⁵. Si vous rencontrez le Bouddha, tuez-le ; si vous rencontrez le patriarche [Bodhidharma], tuez-le. Au bord du précipice, entre la vie et la mort, vous obtenez une liberté souveraine. Au sein des six voies de transmigration et des quatre sortes de naissance⁶, vous restez dans l'absorption méditative du délassement⁷. Comment vous y êtes-vous pris pour disséquer ce « non » ? Vous avez complètement apaisé la force du souffle de vie. Tenez ce « non » (*wu/mu*), gardez-le sans discontinuer, c'est bien. Il sera comme une bougie de la Loi à laquelle vous vous attacherez.

STANCE

La question sur la nature de bouddha du chien
Révèle parfaitement l'ordre juste.
S'embourber dans le « oui » ou le « non »,
C'est perdre son âme et sa vie.

ANNOTATIONS

Zhaozhou Congshen, L'investigateur-de-Zhaozhou (778-887), est un disciple de Source-du-Sud (Nanquan), lui-même disciple du patriarche Ma (Mazu), dont l'école très florissante a été appelée l'école de Hongzhou (actuelle Nanchang dans le Jiangxi). Plusieurs de ses dialogues avec ses disciples ont fait l'objet de koans, et ce maître apparaît sept fois dans ce recueil *La Passe sans porte*. Ce koan sur la nature de bouddha du chien de Zhaozhou est certainement le plus célèbre et le plus utilisé de tous, en Chine, en Corée, au Vietnam et au Japon.

Un koan ne peut être bien compris sans une remise en contexte qui bien souvent manque et qu'il nous faut reconstituer, sans toujours avoir les indices nécessaires pour cela. Dans le cas présent, la question traite de la nature de bouddha. Or, il y avait, à l'époque de ce dialogue entre Zhaozhou et un disciple, des discussions sur le fait de savoir si tous les êtres avaient ou non la nature de bouddha, notamment les animaux et les végétaux. De vifs débats eurent lieu en Chine pour savoir par exemple si une huître était un être vivant et si elle avait la nature de bouddha. Dans le *Sûtra de l'entrée à Ceylan*, texte de référence pour le bouddhisme Chan, il est précisé que tous les êtres ont la nature de bouddha. C'est dans ce contexte que peut être comprise cette question qui précise bien : « Le chien a-t-il *aussi* la nature de bouddha ? » Par cet « aussi », le disciple, qui a sans doute lu que tous les êtres ont la nature de bouddha, montre qu'il a quelque difficulté à la voir dans le chien, tant cela va à l'encontre du sens commun dans la pensée chinoise de l'époque. La réponse en chinois classique est claire : c'est non (*wu*).

Mais dans sa réponse, Zhaozhou reprend, d'une manière vive et soudaine, le dernier mot de la question du moine : ce « non » dépasse la dualité « oui »/« non », comme l'explique bien Sans-Porte

(Wumen) dans son commentaire, c'est un « non » jouant le rôle d'une interjection destinée à interrompre la pensée discursive de son disciple qui stagne dans la dualité et s'attache à une recherche d'un objet qui serait la nature de bouddha. Ce « non » lui enlève ce point d'appui, et c'est pourquoi il a été interprété par la suite comme un terme équivalent de la vacuité, qui tranche toute conception et toute discrimination.

Selon les écoles Chan du Sud, l'expérience de l'éveil survient après que le disciple se trouve dans une impasse, acculé, ne pouvant ni avancer ni reculer, tension extrême qui, quand elle lâche, est comparable au fond du seau qui soudain cède, ou encore, à l'expérience d'une immensité qui se dévoile d'un seul coup et dont l'immédiateté donne en un éclair un sentiment d'effroi juste avant la félicité et la libération, tel le soulagement de celui qui, après une peur extrême ou une tension insupportable, se trouve libéré.

Sans-Porte reprend à son compte l'iconoclasme de Linji. « Si vous rencontrez le bouddha, tuez-le » est en effet une phrase employée à plusieurs reprises dans les *Entretiens de Linji* : « Un jour qu'il était assis en méditation, voyant que la foule des moines n'était pas concentrée, il se mit à crier "Si vous rencontrez le Bouddha, tuez-le, si vous rencontrez les maîtres-patriarches, tuez-les." À ces mots, les moines furent tellement stupéfaits qu'ils devinrent tous plus concentrés⁸. » Ce saut dans la non-dualité, au-delà de tout concept, procure la liberté souveraine. Plus rien n'est un obstacle, pas même le Bouddha. Tout est perçu comme une illusion, comme le jeu de la lanterne magique. C'est ce que signifie l'allusion à l'« absorption méditative du délassement » (*youxi sanmei*, en sanskrit *simhāvikrīḍita-samādhi*), l'une des huit concentrations suprêmes dans le bouddhisme. Il est dit dans le *Sûtra de l'estrade* attribué au sixième patriarche du Chan, Huineng : « L'individu qui voit sa nature innée

l'obtient, qu'il soit érigé ou non. Il va et vient librement, sans stagnation ni obstacle, il agit selon les besoins, répond en accord avec la question, il manifeste partout son corps de transformation, sans se détacher de sa nature innée, il obtient l'absorption méditative du délasserment, de la pénétration divine et de la souveraine liberté. Voilà ce que l'on entend par "voir sa nature innée"⁹. »

1. Lorsqu'un moine embrasse la vie monacale, on lui confère un nom bouddhique. Celui de Zhaozhou était Congshen, « L'investigateur ». Dans le bouddhisme Chan, il est de coutume de faire précéder ce nom bouddhique du nom de lieu où le moine s'était installé et avait fait rayonner son enseignement. Or, Congshen enseigna pendant plus de quarante ans à Zhaozhou, une préfecture de la province du Hebei. Son nom complet est donc Zhaozhou Congshen, « L'investigateur de Zhaozhou ». Très rapidement, il est devenu d'usage dans le Chan de nommer les maîtres réputés uniquement par le nom de lieu qui les caractérisait, comme ici, où le texte dit simplement Zhaozhou.
2. Selon les conceptions chinoises, des forces surnaturelles, sortes de lutins ou de gnomes des forêts, demeurent dans les arbres et certains végétaux, notamment les champignons. Certains d'entre eux sont maléfiques. Les promeneurs portaient des talismans ou récitaient des formules magiques, lorsqu'ils traversaient des forêts, pour s'en protéger. Il a existé des manuels présentant ces esprits étranges et les moyens de s'en protéger.
3. Sur ce choix de traduction, voir introduction, p. 9.
4. C'est-à-dire pénètre dans les moindres interstices et recoins du corps. Ces chiffres traditionnels du bouddhisme établissent une corrélation entre le corps et le temps ; les 360 articulations correspondent aux 360 jours d'une année sidérale selon le calendrier traditionnel chinois. Le chiffre de 84 000 est un nombre symbolique dans le bouddhisme, il est question de 84 000 écrits, 84 000 méthodes, 84 000 passions, etc.
5. Célèbre général Guan Yu ou Guangong qui aida à l'instauration de la grande dynastie des Han (- 206-220).
6. Les six destinées de la roue de transmigration sont : mondes des dieux, des titans, des hommes, des démons affamés, des animaux et des enfers. Les quatre sortes de vie sont : naissance vivipare, ovipare, exsudative et métamorphique.

7. Plusieurs termes désignent dans le bouddhisme divers types de concentration. Nous avons choisi de traduire *samādhi* par « absorption méditative » pour insister sur le fait que cette concentration peut ou non couper l'individu du monde extérieur mais que, de toute façon, celui-ci est complètement pris par un état intérieur qui s'empare de lui et l'absorbe. Le *dhyāna*, lui, est plus un état de recueillement, de concentration de l'esprit.
8. Voir Paul Demiéville, *Entretiens de Lin-tsi*, *op. cit.*, p. 117.
9. *Liuzu dashi fabao tanjing*, T. 2008, vol. 48, chap. 8, p. 358c.

Le renard et Cent-Toises

CAS PUBLIC

Chaque fois que le révérend Cent-Toises (ch. Baizhang, jap. Hyakujō) faisait un sermon, un vieil homme, parmi la foule assemblée, écoutait son exposé de la Loi. Quand l'assemblée se retirait, lui faisait de même. Mais un beau jour, il resta.

Le maître l'interrogea : « Qui est celui qui se tient devant moi ? » Le vieil homme répondit : « Moi, untel, je ne suis pas un être humain. Jadis, à l'époque du bouddha Kāśyapa¹, j'ai été le chef de ce monastère. Un jour, un de mes disciples m'a demandé : "Un grand pratiquant tombe-t-il encore dans la production des causes et des effets ?" Je lui ai répondu : "Non, il n'y tombe plus." À cause de cette réponse, j'ai erré de renaissance en renaissance comme renard pendant cinq cents vies ; aujourd'hui je vous prie, Révérend, de me transmettre une parole de retournement² pour que je quitte mon corps de renard. » Puis il lui demanda : « Un grand pratiquant tombe-t-il encore dans la production des causes et des effets ? » Le maître répondit : « Il n'est pas obscurci par les causes et les effets. »

À ces mots, le vieil homme fut immédiatement éveillé. Il se prosterna et dit : « Moi, untel, j'ai quitté ma dépouille de renard là où je réside derrière la montagne ; oserais-je vous prier, Révérend, de m'enterrer selon les rites réservés aux moines ? » Le maître demanda alors au chef des moines³ de frapper les claquoirs pour avertir la communauté qu'après le repas de midi on enterrerait un

moine. La foule délibéra : ils étaient tous en bonne santé, il n'y avait personne dans le hall du nirvâṇa⁴, pourquoi ce rite funéraire ? Le repas fini, le maître se contenta de conduire les moines derrière la montagne au pied d'une falaise, d'où il déterra avec son bâton un renard mort. On alluma un feu et l'on procéda à l'incinération.

Le soir, le maître monta en chaire et, racontant l'histoire, montra en exemple les effets karmiques du passé. Alors Mont-des-Phellodendrons (Huangbo) demanda : « Ce vieil homme est tombé pendant cinq cents vies dans la destinée de renard parce qu'il s'est trompé dans sa réponse, mais que se serait-il passé s'il ne s'était pas trompé ? » Le maître dit : « Approche, je vais te le dire ! » Mont-des-Phellodendrons s'avança et fit un claquement de main vers le maître. Celui-ci, tapant des mains, rit aux éclats et dit : « J'allais te parler du barbare sans barbe⁵, et le voici, ce barbare sans barbe ! »

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

« Il ne tombe plus dans la production des causes et des effets » est une réponse qui l'a fait chuter dans la destinée de renard, alors que la réponse « il n'est pas obscurci par les causes et les effets » l'a délivré de sa condition de renard. Si, à cet endroit, vous avez l'œil, vous apprécierez comment Cent-Toises a vécu en tant que renard cinq cents vies comme des vies de grâce.

STANCE

Ni chute ni obscurcissement :
Deux coups d'un même dé.
Ni obscurcissement ni chute :

C'est tout aussi erroné.

ANNOTATIONS

Baizhang Huaihai, Qui-embrasse-la-mer-[au-mont-de]-Cent-Toises » (720-814), est l'un des plus éminents disciples du patriarche Ma (Mazu) dont il fit prospérer l'école. Il fut le maître de Huangbo (?-850), le grand-père spirituel de Linji.

Le personnage d'esprit-renard mis en scène dans ce koan apparaît souvent dans les mythes et les légendes de Chine. Le renard était censé pouvoir accumuler son essence de vie pendant cinq cents ans et devenir un esprit capable d'apparaître dans le monde des hommes, la nuit, sous forme d'être humain, en général de belle femme qui séduisait les lettrés, avait commerce avec eux, se nourrissait de leur essence séminale et les épuisait. Dans certains villages, un culte était rendu à ces esprits-renards. Ce koan d'une part reprend un leitmotiv connu dans les religions populaires, et d'autre part suggère la supériorité du bouddhisme, et plus particulièrement du Chan, qui peut mener à l'éveil même les esprits adorés dans les milieux shamaniques. Plusieurs histoires dans le bouddhisme et plus particulièrement le Chan ont trait à des êtres non humains qui assistent à des prêches et sont convertis par le Bouddha.

Cet ancien moine devenu renard avait commis l'erreur de rester dans la dualité en affirmant qu'un grand pratiquant, ce qui est synonyme d'un éveillé, n'est plus soumis à la causalité. Le samsâra, c'est-à-dire le monde du devenir fait d'enchaînements de causes et d'effets, n'est pas différent du nirvâna, l'extinction absolue. Monde causal et Absolu sont une seule et même chose, l'ignorant ne le sait

pas, le grand pratiquant le sait ; il n'établit pas d'opposition entre les deux.

Dans la suite de l'histoire, certains traducteurs comprennent que Mont-des-Phellodendrons fait un claquement de main, d'autres, qu'il donne un soufflet à son maître. Selon la première option, il ne s'agirait pas d'un coup porté au maître, ce qui paraîtrait trop irrévérencieux, mais d'un moyen habile hors du langage, d'un geste comparable à ceux qui étaient employés dans les monastères lors de débats philosophiques sur un point de doctrine du bouddhisme. Quelle que soit l'interprétation, cet épisode tendrait à démontrer que le disciple a dépassé l'opposition maître/disciple⁶. La fin de l'histoire pose aussi des problèmes d'interprétation : à quoi fait référence le « barbare sans barbe », expression aussi employée dans le cas 4 ? Le « barbare » désigne en général Bodhidharma, le patriarche fondateur du Chan en Chine, qui était d'origine étrangère, indienne ou perse. D'ordinaire, on le désigne plutôt comme le « moine barbare aux yeux bleus » (*biyan huseng*). Faire référence à Bodhidharma, c'est qualifier une personne d'éveillée. C'est probablement ce que s'apprêtait à dire le maître, mais il a été devancé par son disciple ; dès lors que l'éveil est expérimenté, il y a adéquation parfaite entre le maître et le disciple capable d'anticiper l'intention de l'adversaire au cours d'une joute : l'attestation du sceau de l'esprit dans le Chan se produit entre quatre yeux.

La stance, quant à elle, est explicite. Tout phénomène, renard ou homme, ignorant ou éveillé, n'est que le jeu de la nature ultime de vacuité, de la nature essentielle toujours Une ; il s'agit toujours du même dé, mais qui retombe différemment à chaque lancer. S'en tenir à une face du dé, à la chute ou à l'obscurcissement, c'est de toute façon rester dans l'erreur de la dualité.

1. L'un des sept bouddhas du passé, celui qui précède Śākyamuni.
2. En chinois, *zhuanyu*. Mot ou phrase qui a le pouvoir de tourner les illusions en éveil.
3. En chinois *weina*, en sanskrit *karmadāna*. Ce terme désigne le moine chargé des règles et des enregistrements des moines.
4. Salle où l'on disposait les moines défunts.
5. Il est souvent fait référence à Bodhidharma, un moine d'origine étrangère, par l'appellation le « barbare sans barbe » (*wuxu huseng*), comme dans le cas 4. L'expression chinoise employée ici, *chixu huseng*, est en général comprise comme « le barbare à la barbe rouge » ; mais le terme *chi* ayant aussi le sens d'« enlever, éliminer », la traduire par « le barbare sans barbe » nous semble mieux convenir.
6. C'est l'interprétation de Kōun Yamada rapportant l'explication de son maître Harada Roshi ; voir Yamada, *The Gateless Gate : The Classic Book of Zen Koans*, 2004, p. 20.

Le doigt levé du Calleux

CAS PUBLIC

Chaque fois que le révérend Le-Calleux (Juzhi, Gutei) était interrogé, il répondait uniquement en levant un doigt. Un jour, un visiteur demanda à l'un de ses jeunes assistants quelle sorte de méthode enseignait son maître. Le jeune garçon répondit en levant un doigt. Le-Calleux, ayant eu vent de l'histoire, s'empara d'un couteau et lui coupa le doigt. Criant de douleur, le jeune garçon partit en geignant quand, soudain, Le-Calleux le rappela. Le jeune garçon se retourna. Le-Calleux leva un doigt et le jeune garçon connut l'éveil sur-le-champ.

Alors que Le-Calleux était près de mourir, il dit à l'assemblée des moines : « J'ai obtenu le dhyâna du doigt de l'Un de mon maître Dragon-céleste (Tianlong, Tenryū). Toute ma vie je l'ai utilisé sans en épuiser les vertus. » Après ces paroles, il s'éteignit.

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

L'éveil du Calleux et celui du jeune garçon n'ont rien à voir avec le doigt. Si vous pouvez réaliser cela, alors Dragon-céleste, Le-Calleux, le jeune garçon et vous-même serez transpercés par une seule et même brochette.

STANCE

Le-Calleux tourne en dérision le vieux Dragon-céleste
En affranchissant de sa lame aiguisée le jeune garçon,
Tel Esprit-géant qui, levant la main,
Coupa en deux le mont Fleuri sur dix mille *li*¹.

ANNOTATIONS

Pour comprendre ce koan, il faut connaître l'histoire de l'éveil de Juzhi, Le-Calleux. Celui-ci devint moine très jeune. Il entreprit une pratique solitaire, dans une cabane à l'écart du monastère. Un soir, une nonne du nom de Véritable-opportunité (Shiji) entra sans frapper. Elle contourna trois fois Le-Calleux assis en méditation au milieu de la cabane, selon les rites réservés aux personnalités que l'on visite, puis se posa devant lui et dit : « Si vous prononcez le mot approprié, j'enlèverai mon chapeau. » Le-Calleux ne sut que répondre. Elle recommença le manège, mais Le-Calleux ne sut toujours que répondre. Elle fit de même une troisième fois. Puis elle sortit. Le-Calleux alla à la porte pour la rappeler : « Il va faire nuit, pourquoi ne restez-vous pas jusqu'à demain ? » Elle se retourna et dit : « Si vous prononcez le mot approprié, je resterai cette nuit. » Le-Calleux ne sut toujours que répondre et la nonne partit. Il se sentait pris en défaut ; il se dit qu'il avait fait fausse route et avait besoin d'un maître. Il fit son baluchon et, comme il faisait encore nuit, il attendit l'aube pour partir. Soudain, la divinité tutélaire de la montagne lui apparut et l'avertit qu'il était inutile de partir car, bientôt, un grand maître Chan viendrait. Quelques jours plus tard, Dragon-céleste apparut. Le-Calleux lui raconta l'histoire et Dragon-céleste leva un doigt. Le-Calleux fut éveillé sur-le-champ².

Il est fréquent qu'un maître garde comme axe essentiel de son enseignement un élément qui a été déterminant pour son éveil, ce qui est le cas du Calleux. Ce koan doit en grande partie sa renommée à la nature violente du procédé qui défie le bon sens et révèle la grande audace attendue d'un maître Chan. Il figure aussi l'importance prise progressivement dans le Chan par le recours à des moyens autres que le langage pour susciter l'éveil chez les disciples. Mais ce qui retient l'attention ici, c'est l'immense douleur provoquée par cet acte qui nous semble barbare ; la douleur est un entre-deux, un instant d'explosion de soi, de perte de tout repère. Plusieurs récits d'éveil correspondent à des situations similaires. Rappelons les histoires de Source-du-Sud qui coupe en deux un chat (cas 14), de Muzhou (Bokushū) qui brise les jambes de Porte-des-nuées (Yunmen, Unmon), de Mont-de-Vertu (Deshan, Tokusan) qui frappe ses disciples de coups de bâton, du cri de Linji (Rinzai) : autant de comportements célèbres de la part de maîtres Chan. On peut par ailleurs s'interroger sur la véracité de la scène. En effet, si l'on a pu croire que le deuxième patriarche Huike (Eka) se serait coupé le bras devant la porte de Bodhidharma pour montrer sa détermination et obliger ce dernier à lui ouvrir sa porte, une autre version des faits, moins fantastique et plus prosaïque, considère que ce seraient des bandits qui lui auraient coupé le bras. Que les histoires soient parfois arrangées est donc un fait avéré dans le Chan.

Dans ce koan, il y a un jeu de mots à partir de l'expression chinoise *yizhi* qui peut signifier « un doigt », « un seul doigt » ou « le doigt qui montre l'Un », et c'est cette dernière interprétation qui s'impose lorsque Le-Calleux révèle que c'est la méthode héritée de son maître. Le doigt symbolise l'inexprimable, cet Un, au-delà de toute dualité qui ne correspond pas lui-même à une monade, cette interpénétration du Principe et des phénomènes. La singularité de

cette réponse par un geste à une question intellectuelle plonge l'interlocuteur dans un état de suspension des pensées, un étonnement. L'erreur du jeune garçon a été de s'approprier un geste qui ne venait pas de sa propre expérience. Le commentaire de Sans-Porte éclaircit bien le sens de cette histoire : le doigt n'a rien à voir avec l'éveil.

Dans la stance, la comparaison poétique avec l'histoire de la divinité du lieu, qui d'une main tranche la montagne et permet aux eaux du fleuve Jaune de couler, est habile. De même, le maître avec son doigt tranche les obstacles de l'esprit du disciple et permet à ses eaux vives de couler avec fluidité et de l'irriguer tout entier. Dans cette expérience méditative, les limites cèdent et l'infini paraît.

1. « Esprit-géant » (Juling) : nom d'un des généraux célestes, en charge de la garde des palais célestes. Il a la capacité de soulever les montagnes et de fendre les pierres. Il est révééré par les gens de la région du mont Fleuri (Huashan) dans le Shaanxi car, selon la légende, voyant que chaque année le fleuve Jaune sortait de son lit et inondait les champs des paysans, anéantissant les récoltes et provoquant de graves famines, il leva la main et la montagne qui faisait obstacle au cours du fleuve Jaune se fendit en deux, laissant passer les eaux tumultueuses du fleuve.
2. *Jingde chuandeng lu*, T. 2076, vol. 48, *juan* 11, p. 288a.

Le barbare n'a pas de barbe

CAS PUBLIC

Huo'an (Wakuan) dit : « Pourquoi ce barbare venu de l'Ouest [Bodhidharma] n'a-t-il pas de barbe ? »

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

Quand on s'applique à la résolution de ce cas, il faut s'y appliquer à fond. Quand on s'éveille, il faut s'éveiller réellement. Ce barbare, il faut le voir personnellement pour avoir quelque éveil. Dire qu'il faut le voir personnellement, c'est déjà tomber dans le dualisme.

STANCE

En présence de l'imbécile,
Ne raconte pas ton rêve.
Pourquoi le barbare n'a-t-il pas de barbe ?
Cette question obscurcit ce qui était clair.

ANNOTATIONS

Huo'an Shiti, Corps-du-maître-de-l'ermitage-quelconque (1108-1179), qui appartenait à l'école de Linji, mourut quatre ans avant Sans-Porte. Le barbare venu de l'Ouest est une expression classique pour désigner Bodhidharma, le premier patriarche du Chan en Chine. Or, celui-ci est toujours représenté avec une barbe fournie. Pourquoi dit-on ici qu'il n'a pas de barbe ? Kōun Yamada pense que le barbare sans barbe fait référence à l'aspect absolu, le barbare avec barbe, à l'aspect phénoménal¹. Le barbare sans barbe, c'est la rencontre avec sa véritable nature intrinsèque. Mais le commentaire de Sans-Porte avertit le disciple : considérer qu'il y a un barbare sans barbe, ou une nature innée que l'on découvre, c'est commettre une grave erreur et rester dans la dualité.

Dans la stance, les deux premiers vers sont empruntés au poète chinois Tao Yuanming (365-427). Ils ont donné naissance à un proverbe « parler de son rêve à l'imbécile ». Le poème complet est un quatrain :

« En présence de l'imbécile,
Ne raconte pas ton rêve.
En présence de l'éveillé,
Ne parle pas de destin. »

1. Cf. Kōun Yamada, *The Gateless Gate*, op. cit., p. 28.

Ornement-parfumé et le moine dans l'arbre

CAS PUBLIC

Le révérend Ornement-parfumé (Xiangyan, Kyōgen) dit un jour : « Il en est comme d'un moine dans un arbre, accroché à une branche uniquement par la bouche, sans que ses mains agrippent l'arbre ou que ses pieds s'y appuient. Si quelqu'un, au pied de l'arbre, lui demande quel est le sens de la venue de l'Ouest [de Bodhidharma], ne pas répondre est une offense à celui qui questionne ; répondre, c'est perdre la vie. À cet instant précis, que faire ? »

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

Une éloquence torrentielle ne servirait à rien. Exposer tous les écrits des trois corbeilles du Canon bouddhique¹ serait vain. Si, à cet endroit, vous donnez une réponse juste, vous rendez la vie à celui qui était mort et tuez celui qui était en vie. Mais si vous n'en êtes pas encore là, il ne vous reste plus qu'à attendre pour interroger Maitreya².

STANCE

Ornement-parfumé dit des idioties³,
Son venin est inépuisable.
Il rabat le caquet du moine
Et exerce son œil de lynx⁴.

ANNOTATIONS

Xiangyan Zhixian, Libre-savoir-[du monastère]-Ornement-parfumé, actif au IX^e siècle, étudia d'abord avec Cent-Toises (Baizhang), puis à la mort de ce dernier, devint disciple de Mont-Gui (Guishan Lingyou, 771-853).

Le koan présenté ici a une suite dans la littérature Chan. À la question posée par Ornement-parfumé, un moine du nom de Tête-de-tigre (Hutuo) réagit ; il sortit des rangs et dit : « Je n'interroge pas sur le cas où on est dans l'arbre, mais je vous prie de me répondre dans le cas où on n'est pas encore dans l'arbre⁵. » Ce qui provoqua l'hilarité d'Ornement-parfumé.

Ce koan est tout à fait dans la lignée de la formation d'Ornement-parfumé et de son éveil dont voici l'histoire. Un jour, Mont-Gui s'adressa à lui en ces termes : « Laisse de côté toutes tes études et ce qui est écrit dans les textes et dis-moi un mot sur ton visage originel, d'avant ta sortie de la matrice et de ta distinction entre l'Est et l'Ouest. » Ornement-parfumé ne sut que répondre. Il exposa à plusieurs reprises sa compréhension à son maître, mais Mont-Gui ne donna pas son assentiment. Il alla le voir et le supplia de lui enseigner la vérité profonde. Alors le maître lui dit : « Tout ce que je pourrais t'enseigner relève de ma compréhension et non de la tienne, quel avantage en tirerais-tu ? » Ornement-parfumé retourna dans la salle et feuilleta tous les livres sans trouver une seule phrase qui puisse convenir. Il soupira et dit : « Dessiner une galette ne

nourrit pas son homme ! » Il brûla tous ses livres et toutes ses notes, décidant d'abandonner l'étude du bouddhisme, de se retirer et de passer le reste de sa vie comme simple moine. En pleurs, il alla prendre congé de son maître. Il se construisit une cabane près de la tombe du précepteur d'État Huizhong à Nanyang (Henan). Bien qu'il se fût retiré du monde, il ne pouvait se soustraire au problème. Un jour, tandis qu'il balayait, un morceau de tuile fut projeté contre un bambou. À ce son, il connut le grand éveil. Il rentra rapidement dans sa cabane, purifia son corps par un bain et s'inclina de loin devant son maître Mont-Gui en brûlant de l'encens. Il prononça cet éloge : « L'immense compassion bienfaitrice de mon maître surpasse celle de mes parents. S'il m'avait jadis expliqué la vérité, je n'aurais pu connaître aujourd'hui cet éveil complet ⁶ ! »

Le koan présenté ici est typique de ceux qui ne peuvent être résolus par la raison. Il met en parallèle l'état d'esprit du disciple au pied de l'arbre et celui du maître sur la branche, tous deux acculés à leur dernière extrémité. Celui qui interroge est arrivé, dans sa démarche Chan, au point où tous ses doutes s'expriment dans cette phrase : « Quel est le sens de la venue de l'Ouest [de Bodhidharma] » ; celui qui doit répondre est tout autant acculé et se trouve spirituellement entre la vie et la mort, ce qui n'en donne que plus de force au dialogue et à la situation. Le commentaire de Sans-Porte insiste sur cet aspect, rappelant que toute l'éloquence du monde et tous les écrits, même sacrés, du bouddhisme ne servent à rien. Seul celui qui goûte connaît la saveur. Ornement-parfumé brûle tous ses écrits ; un autre moine célèbre, Mont-de-Vertu (Deshan, Tokusan), fera de même (voir cas 28). L'expérience de l'éveil donne vie à la nature essentielle, ou, selon la terminologie de Linji, elle donne vie à l'hôte et tue le visiteur, c'est-à-dire le moi ordinaire qui croit être le véritable gouverneur et usurpe la place de

l'homme réel. Mais si l'on s'attache aux conceptions, on ne peut qu'attendre le bouddha du futur, Maitreya, censé apparaître au monde dans cinq billions d'années après la mort du Bouddha.

Dans la stance, la mention du venin d'Ornement-parfumé n'est pas une critique à son égard. Cela signifie au contraire qu'il exerce son enseignement avec puissance et vigueur, empoisonnant l'homme ordinaire, l'acculant dans l'état où il n'est plus possible de s'appuyer sur quoi que ce soit, sous le regard perçant du maître.

1. Le canon bouddhique est divisé en trois parties appelées « corbeilles » selon le type d'écriture : la corbeille du *vinaya* (règles et préceptes), celle de l'*abhidharma* (textes théoriques et traités) et celle des sūtras (textes exposés par le Bouddha).
2. Bouddha du futur.
3. Littéralement : « est comme les écrits de Du ». Cela fait référence à un personnage de l'Antiquité du nom de Du Mo, un piètre poète qui écrivait des vers au contenu vide et ne respectait ni les règles de prosodie ni la rime. Par la suite, « écrits de Du » en est venu à désigner un texte sans queue ni tête.
4. Littéralement : « tout son corps devient un œil de démon ». L'œil d'un démon est censé voir même les choses les plus secrètes et les plus cachées.
5. *Jingde chuandeng lu*, T. 2076, vol. 51, p. 284a.
6. *Ibid.*, p. 284b.

Le Vénéré du monde montre la fleur

CAS PUBLIC

Jadis, alors que le Vénéré du monde¹ se tenait devant l'assemblée réunie au pic du mont des Vautours (Grdhrakūta)², il prit une fleur entre ses doigts et la montra à la foule. Tout le monde resta silencieux. Seul le vénérable Kāśyapa éclaira son visage d'un sourire. Le Vénéré du monde dit alors : « Je possède la corbeille³ de la vue de la Loi correcte : c'est l'esprit prodigieux et totalement apaisé, dont l'aspect absolu est dénué de caractéristiques, c'est la méthode de la Loi merveilleuse et subtile. Cette corbeille ne s'appuie pas sur les écritures ; elle est au-delà de tout enseignement. Je la transmets à Mahākāśyapa. »

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

Insolent, Gautama⁴ à la face dorée⁵ a fait comme s'il n'y avait personne d'autre, il a considéré le noble auditoire comme des gens vils. Il a suspendu des têtes de mouton [devant sa boutique] alors qu'il vendait de la viande de chien. Il y a certes quelque chose d'exceptionnel là-dedans ! Mais que se serait-il passé si, à ce moment-là, tous les gens dans l'assemblée avaient souri ? Comment aurait-il pu transmettre la corbeille de la vue de la Loi correcte ? Et

si Mahākāśyapa n'avait pas souri ? Comment aurait-il pu la transmettre ? Si vous dites que cette corbeille peut être transmise, ce vieil homme à la face dorée aurait dupé le petit peuple. Mais si vous dites qu'il n'y a pas eu de transmission, alors pourquoi a-t-il approuvé Kāśyapa ?

STANCE

Quand il montre la fleur,
Sa queue est déjà visible.
Par le sourire de Kāśyapa,
Hommes et dieux sont confondus.

ANNOTATIONS

Cette histoire bien connue s'est constituée progressivement et n'atteignit sa forme définitive qu'au XIII^e siècle. Kāśyapa ou Mahākāśyapa, à l'origine un brahmane du royaume de Magadha, devint l'un des dix grands disciples du Bouddha et son successeur à sa mort. Il était connu pour avoir pratiqué les douze sortes d'austérités. Ce cas est emblématique de la position du Chan : la transmission s'effectue entre quatre yeux, face à face, de maître à disciple. Un esprit éveillé fait face à un esprit éveillé et la rencontre des deux qui ne font qu'un est le sceau qui authentifie l'éveil de celui qui prend la position de disciple. Aucun mot, aucune parole, ne peut témoigner de cette expérience ineffable. Ce qui est transmis, c'est l'esprit totalement apaisé, là depuis toujours puisque tous les êtres sont dès l'origine des bouddhas ; il n'y a donc rien à rechercher en dehors de soi. La quête elle-même doit être abandonnée. Toutes

les choses du monde phénoménal manifestent cet esprit apaisé, cette nature de bouddha présente en tout ; il n'y a rien à rechercher en dehors du quotidien et du monde des apparences.

Le commentaire de Sans-Porte est iconoclaste dès le premier mot. Au lieu d'appeler le Bouddha par un de ses titres honorifiques, le Vénéré du monde, il l'apostrophe par son simple nom de famille, Gautama, même s'il lui donne ensuite le qualificatif de « face dorée ». Il le critique parce qu'il a privilégié Mahākāśyapa au mépris du noble auditoire, au lieu de révéler la nature d'égalité de toute chose et de tous les êtres. Sans-Porte avertit par cette remarque l'apprenti et le met en garde contre la tentation de considérer le Chan comme supérieur aux autres voies. Tout un chacun a la nature de bouddha ; considérer Mahākāśyapa comme exceptionnel, c'est commettre une erreur et ne pas se situer dans la nature d'égalité, qui est une des caractéristiques fondamentales de la nature de bouddha. Vendre de la viande de chien pour de la viande de mouton, c'était vendre une viande ordinaire pour une viande de très grande qualité. Là encore, cette histoire pointe l'esprit de non-différenciation entre être ordinaire et éveillé, entre noble et vil.

Le deuxième vers de la stance, « quand il montre la fleur, sa queue est déjà visible », poursuit le ton satirique du commentaire. La queue fait référence au renard, un animal rusé, qui a souvent des difficultés à dissimuler sa queue et trahit ainsi sa présence et ses mauvaises intentions. Chercher une signification précise au fait de montrer la fleur, c'est tomber dans le piège de la discrimination et de l'explication, piège qu'évite précisément Mahākāśyapa.

1. Qualificatif pour le Bouddha.
2. Ce mont, en sanskrit Grdhrakūta, était situé près de la capitale du Magadha, l'un des seize royaumes de l'Inde ancienne. Plusieurs sūtras

célèbres ont été prêchés en cet endroit.

3. Le terme chinois *zang* est généralement compris dans le sens de « joyau », « trésor » ; nous lui préférons celui de « corbeille », terme employé lorsqu'il s'agit des trois corbeilles du Canon bouddhique. Il nous semble en effet qu'il y a là une allusion à tout le savoir et tous les écrits du Canon bouddhique auxquels il s'oppose en présentant ici la véritable corbeille, celle qui n'est autre que l'esprit absolu et dénué de caractéristiques, et qui est la meilleure méthode.
4. Nom patronymique du Bouddha.
5. L'aspect doré de la peau du Bouddha est la quatorzième des trente-deux marques majeures du corps du Bouddha. Les plus connues sont ses longues oreilles, sa protubérance crânienne, le long poil entre ses deux sourcils, ses mains dépassant ses genoux, etc.

Zhaozhou : « Va laver le bol »

CAS PUBLIC

Un jour, un moine dit à Zhaozhou (Jōshū) : « Je viens d'entrer dans la communauté de votre monastère, je vous prie, Révérend, de me donner une instruction. »

Zhaozhou lui demande : « As-tu mangé ton brouet de riz ? »

« Oui », répond le moine.

« Alors, va laver ton bol », dit Zhaozhou.

À ces mots, le moine eut un début d'éveil.

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

Dès que Zhaozhou a ouvert la bouche, il s'est montré audacieux et a dévoilé ses tripes. Mais le moine l'ayant entendu ne l'a pas pris au sérieux. Il a pris la cloche pour une jarre.

STANCE

C'est tellement clair !

Mais il a compris trop tard.

S'il s'était souvenu que la lampe donne du feu,

Le riz depuis longtemps aurait été cuit !

ANNOTATIONS

Le brouet de riz est la nourriture matinale des moines dans un monastère. Dans ce koan, à une question philosophique demandée sérieusement par un moine qui vient d'arriver, le maître répond par une situation concrète, car le discours constitue dans le cas présent un obstacle à la vue de sa nature profonde. Une telle attitude est caractéristique de l'enseignement de Zhaozhou qui répétait souvent : « L'esprit ordinaire, c'est la Voie » (voir le cas 19).

Dans son commentaire, Sans-Porte met l'accent sur le fait que le moine a seulement connu un avant-goût de l'éveil, mais n'a pas encore atteint la réalisation totale. Sa stance fustige même le fait que le disciple fasse une requête auprès du maître, au lieu de comprendre que tout est en lui. Le repas est déjà prêt, inutile de demander une instruction à Zhaozhou. Tout est parfait depuis toujours.

L'image du riz employée dans la stance évoque le dialogue entre le cinquième et le sixième patriarche tel qu'il est rapporté dans le *Sûtra de l'estrade*. Lors de l'entrevue nocturne à la suite de laquelle Huineng obtiendra le bol et la robe, étant par là reconnu comme le sixième patriarche, le cinquième patriarche Hongren lui demande si le riz est cuit ou non. Et Huineng de répondre : « Le riz est cuit depuis longtemps¹. » Les deux derniers vers de la stance sont empruntés à Wang Anshi (1021-1086), un grand lettré et politologue des Song, qui les a écrits à l'occasion d'une mésaventure. Alors qu'il était étudiant dans une académie auprès du maître Du Ziyue aux monts de la Falaise des Immortels (Xianyan shan) (Jiangxi) aux alentours de 1034, il était tellement concentré qu'il en oublia l'heure et, au moment de faire cuire le riz, le foyer était froid. Il alla au village le plus proche chercher du feu et en revint avec une mèche enflammée, ayant oublié que la lampe à la lumière de

laquelle il travaillait était aussi du feu et qu'elle aurait pu lui servir à allumer le foyer. En punition, son maître lui demanda de composer un poème. Il écrivit celui-ci, intitulé « Cafouillage » :

« J'ai étudié assidûment jusqu'au point du jour,
Le soleil était déjà haut, et j'avais oublié la faim.
Si je m'étais souvenu que la lampe donne du feu,
Le riz depuis longtemps aurait été cuit ! »

Il est donc essentiel de connaître ce poème de Wang Anshi pour comprendre le sens de la stance : le moine comme Wang Anshi étaient trop absorbés par leur quête et sont allés chercher au loin ce qui était tout près, dans l'« ici et maintenant ».

1. *Liuzu dashi fabao tanjing*, T. 2008, vol. 48, p. 349a.

Xizhong, l'inventeur du char

CAS PUBLIC

Le révérend Demeure-au-clair-de-lune (Yue'an, Gettan) demande un jour à un moine : « Xizhong (Keichu)¹ a construit cent chars ; si l'on en retire les deux roues et l'essieu, qu'est-ce que cela devient ? »

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

Si vous arrivez à comprendre directement et sur-le-champ, vos yeux seront telles des étoiles filantes et votre activité d'esprit tel l'éclair.

STANCE

Lorsque la roue en activité tourne,
Celui qui est dedans est encore perdu,
Aux quatre coins, au nadir, au zénith,
Au nord, au sud, à l'est, à l'ouest.

ANNOTATIONS

Yue'an Shanguo, Excellent-fruit-de-la-demeure-au-clair-de-lune (1079-1152), est le deuxième successeur de Wuzu Fayan, Propagateur-de-la-Loi-[au-mont-du]-Cinquième-patriarche (1024 ? -1154). La question qu'il pose dans ce koan pointe directement la relation entre l'Absolu et le relatif, ou encore entre le Principe (*li*) et les phénomènes (*shi*), deux notions importantes dans l'école bouddhique de l'Ornementation fleurie (ch. Huayan, jap. Kegon). L'un de ses maîtres, Fazang (643-712), donne d'ailleurs l'exemple d'un lion en or pour faire comprendre la relation entre les phénomènes (le lion) et le Principe (l'or). Les exposés qu'il fit sur la doctrine devant l'impératrice Wu Zetian, et parmi lesquels figure son célèbre *Discours sur le lion d'or*², rendirent accessibles et populaires les enseignements assez complexes de cette école. Il y rappelle que les choses en elles-mêmes n'ont pas de nature propre. Quand l'artisan donne forme au lion ou fabrique le char, il fait apparaître des caractéristiques et des distinctions manifestes qui font oublier que la matière primordiale, l'or dans un cas, le bois dans l'autre, n'a pas les caractéristiques du lion ni du char. Si l'on rapporte cela aux conceptions bouddhiques, l'or symbolise le Principe, qui est vacuité, le lion, les apparences ou les phénomènes ; l'un n'existe pas sans l'autre, de même que le lion n'existe pas sans l'or. La vacuité n'a pas de caractères propres et apparaît à travers les formes : il y a identité entre les deux. De plus, la nature de l'or, comme celle de la vacuité, ne change pas. Bien que le char disparaisse quand on lui enlève ses roues et son essieu, la nature de vacuité n'augmente ni ne diminue.

Le commentaire et la stance de Sans-Porte évoquent l'état d'absorption méditative nécessaire pour expérimenter l'identité entre phénomènes et vacuité. Celui qui reste dans la roue du devenir, le saṃsāra, est impliqué et emporté dans les phénomènes.

Seul celui qui, selon les conseils du *Sûtra du diamant*, ne fixe son esprit nulle part, est à même de laisser œuvrer la sagesse, cette sagesse illuminatrice qui permet de voir la nature réelle des choses.

1. Xizhong, originaire du pays de Lu (actuel Shandong), fut un célèbre fabricant de chars élevé au titre de dignitaire des chars par le souverain Yu (vers 2298-2198) de la dynastie des Xia. On lui attribue l'invention du char.
2. *Huayan jing jin shizi zhang zhu*, T. 1881, vol. 45.

Le bouddha aux Grands-pouvoirs-et-au-savoir-excellent

CAS PUBLIC

Un jour, un moine demande au révérend Pur-humble-de-Xingyang (Kōyō Seijō) : « Le bouddha aux Grands-pouvoirs-et-au-savoir-excellent est resté assis sur l'aire d'éveil pendant dix ères cosmiques¹ sans que la Loi bouddhique se manifeste à lui. Il ne put accomplir la Voie de Bouddha. Pourquoi ? »

Pur-humble répond : « Cette question est tout à fait juste. »

Le moine : « Puisqu'il était assis sur l'aire d'éveil, pourquoi n'a-t-il pu accomplir la Voie de Bouddha ? »

Pur-humble : « Parce qu'il était un bouddha non accompli. »

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

J'approuve la réalisation du vieux barbare, mais je n'approuve pas sa compréhension. Si l'homme ordinaire réalise, il est un sage. Si un sage comprend la réalisation, il est un homme ordinaire.

STANCE

La paix vient de l'accomplissement de l'esprit et non du corps ;

L'esprit accompli, nul besoin de se soucier du corps.
Si corps et esprit sont tous deux accomplis,
Devenu immortel, à quoi bon être ennobli ?

ANNOTATIONS

Xingyang Qingrang, Pur-humble-de-Xingyang, était un disciple de Bajiao Huiqing et appartenait à la sixième génération de l'école Gui-Yang. Le moine pose une question à propos du bouddha aux Grands-pouvoirs-et-au-savoir-excellent (Abhijñāñānābhibhū) qui apparaît dans le septième chapitre du *Sûtra du lotus*². Celui-ci était le roi d'un royaume et avait seize enfants. Il se fit moine et quand il parvint à l'éveil parfait, il prêcha la Loi dans une région montagneuse. Entendant ce sermon, ses seize enfants se firent moines et chacun devint un bouddha, le plus jeune étant le bouddha Śākyamuni. Dans le bouddhisme du Grand Véhicule, le terme « bouddha » ne désigne plus le Bouddha historique mais la nature éveillée présente en chacun de nous ; il existe par conséquent une multitude de bouddhas dont les noms représentent des qualités spécifiques de cette nature éveillée. Ici, ce nom symbolise une des caractéristiques de la nature essentielle qui pénètre tout, est tout illuminée et est ornée de toutes les connaissances. Mais on est dans le domaine de l'inconnaissable ; c'est pourquoi le bouddha qui a un nom ne peut atteindre cette bouddhité, car rien ne peut être atteint avec le moi.

Linji explique le nom de ce bouddha et ce koan comme ceci : « Grands-pouvoirs signifie que sur tous les points il avait compris l'absence en toute chose de tout être en soi et de marques particulières. "Savoir-excellent" signifie que sur aucun point il n'avait de doute concernant le caractère introuvable de toute chose.

Par “bouddha”, il faut entendre la pureté de l’esprit, dont la radiance compénètre le plan des choses (*dharmadhātu*). “Rester assis sur l’aire d’éveil pendant dix ères cosmiques”, cela correspond aux dix vertus à cultiver (don, moralité, patience, force constante, concentration, sagesse, habileté dans les moyens, vœu, force et savoir). Par “sa Loi ne s’actualisa pas”, il faut entendre que jamais un bouddha ne naît ni sa Loi ne périt : comment donc pourraient-ils s’actualiser à nouveau ? “Ne pouvoir réaliser la Voie de Bouddha” veut dire qu’un bouddha ne saurait devenir bouddha à nouveau. Un ancien a dit : “Le Bouddha réside toujours dans le monde, mais il n’est pas entaché par la loi mondaine.” Apprentis ! Si vous désirez devenir bouddhas, ne suivez pas les dix mille choses. “C’est quand la pensée naît que naît la multiplicité des choses ; la pensée étant détruite, la multiplicité des choses l’est aussi³.” “Qu’aucune pensée ne naisse, et les dix mille choses seront inoffensives⁴.” Dans le monde et au-delà du monde, il n’y a ni Bouddha ni Loi qui jamais ne s’actualisent ni se perdent. S’ils existent, ce n’est que comme noms et mots, paragraphes et phrases, bons à attirer les petits enfants, superimpositions fictives pour soigner la maladie, noms et phrases de surface. Or un nom et une phrase ne sauraient se nommer eux-mêmes. C’est vous-mêmes, vous qui êtes là devant mes yeux tout clairs et vifs, vous qui mirez, entendez, percevez, connaissez et illuminez, c’est vous qui mettez sur toutes choses des noms et des phrases⁵. »

Dans le commentaire de Sans-Porte, le vieux barbare fait référence à Bodhidharma, c’est-à-dire à la nature intérieure du premier patriarche de la lignée chinoise du Chan. Il n’y a pas de différence entre l’homme ordinaire et l’éveillé du point de vue de la nature absolue et omnipénétrante. Ne plus se placer du point de vue

individualiste de la personne, c'est être éveillé ; concevoir un éveil par la pensée, c'est être stupide.

La stance montre combien le bouddhisme Chan ne se préoccupe absolument pas des méthodes de type yoguique qui accordent de l'importance au corps. Seule la réalisation de la nature de l'esprit procure la paix totale. Il y a deux façons d'envisager la maladie dans le bouddhisme. D'une part, l'apaisement de l'esprit régule les quatre éléments qui constituent le corps et fait disparaître les maladies causées par un désordre de ceux-ci ; nombre d'écrits sur les pratiques méditatives, notamment sur la quiétude et la contemplation, indiquent des exercices concrets pour ce faire⁶. D'autre part, on ne peut pas dire que la maladie n'existe plus, mais, à la manière de Vimalakīrti qui feint d'être malade, l'être éveillé ne s'identifie pas au jeu des quatre éléments et à leurs désordres qui entraînent la maladie. Tous les phénomènes sont à égalité ; maladie et bonne santé sont des transformations dans le monde du saṃsāra, de même que la vie et la mort, autant de contingences desquelles l'esprit éveillé se détache.

1. Une ère cosmique (*kalpa*) est un temps très long : celui qui sépare la naissance d'un monde de sa destruction. Il existe plusieurs types de kalpas, des petits et des plus grands.
2. *Miaofa lianhua jing*, T. 262, *juan* 3, p. 22b-23c.
3. Citation du *Dasheng qixin lun*, T. 1666, vol. 32, p. 577b.
4. Citation du *Xinxin ming*, T. 2010, vol. 48, p. 376c.
5. Paul Demiéville, *Entretiens de Lin-tsi*, *op. cit.*, p. 153-154.
6. Cf. par exemple Jean-Noël Robert, *Quatre Courts Traités sur la terrasse céleste*, 2007, p. 111-122.

Lavé-des-dettes, pauvre et orphelin

CAS PUBLIC

Un jour, un moine demande au révérend Mont-Cao (Caoshan) :
« Moi, Lavé-des-dettes (Qingshui, Seizei), je suis pauvre et orphelin,
je vous en prie, Maître, secourez-moi ! »

Mont-Cao l'appelle : « *Ācārya*¹ Lavé-des-dettes ! »

« Oui », répond celui-ci.

Mont-Cao : « Tu as déjà bu trois coupes de l'alcool de la famille
Bai² de Qingyuan³, et tu oses dire que tes lèvres n'ont pas encore
été humectées ! »

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

Lavé-des-dettes feint un stratagème. Quelle conduite spirituelle
est-ce là ? Mais Mont-Cao a l'œil et perce à jour ce stratagème.
Même s'il en est ainsi, dites-moi donc, quand l'*ācārya* Lavé-des-
dettes a-t-il bu l'alcool ?

STANCE

Pauvre comme Fandan⁴,

Énergique comme Xiangyu ⁵ ,
Même sans ressources,
Il ose rivaliser pour sa richesse !

ANNOTATIONS

Mont-Cao fait référence à Caoshan Benji, Calme-primordial-au-mont-Cao (840-901), l'un des deux fondateurs éponymes de l'école Cao-Dong (Sōtō). Il fut un disciple de la sixième génération de la lignée de Qingyuan Xingsi (Seigen Gyōshi) (661-740), un disciple du sixième patriarche de Huineng. Lorsque Mont-Cao répond à Lavé-des-dettes que celui-ci a déjà bu trois coupes du meilleur alcool de Qingyuan, cela signifie qu'il a déjà goûté la saveur de l'école Chan de Cao-Dong, autrement dit qu'il a déjà eu cette expérience de l'éveil, ce que suggère aussi le nom de cet énigmatique personnage, inconnu par ailleurs, Lavé-des-dettes : il a payé toutes les taxes qu'il devait en ce monde, il est libre de sa personne sociale. Par ailleurs, il se présente comme pauvre et orphelin, c'est-à-dire qu'il a perdu toutes ses pensées fausses. Les trois coupes font probablement référence aux trois questions et réponses entre le maître et le disciple. Dans trois face-à-face, le disciple était avec le maître dans la nature d'éveil au-delà de toute dualité, de toute parole.

1. *Ācārya* est un terme sanskrit qui désigne un maître modèle, un instructeur en matière religieuse. C'est aussi un titre attribué aux personnes lettrées. Dans le bouddhisme, cela désigne plus particulièrement l'un des deux instructeurs d'un moine novice. C'est aussi un titre honorifique quand on s'adresse à un érudit ou à quelqu'un de grand renom.
2. Sorte d'alcool populaire sous les Song.
3. Nom d'une montagne près de Ji'an (Jiangxi), où un disciple du sixième patriarche, Qingyuan Xingsi, développa son enseignement.

4. Fandan (112-185), originaire de Chenliu dans le Henan, fut toute sa vie dans la pauvreté malgré son talent, victime de malchance. Il est devenu, dans les poèmes, une figure type de l'homme vertueux mais pauvre.
5. Xiangyu (232-202) est un général des Qin, réputé pour son courage, qui contribua avec son armée à la chute de la dynastie. Mais il fut défait par Gaozu, le fondateur de la dynastie des Han, et se donna la mort.

Zhaozhou et les maîtres d'ermitage

CAS PUBLIC

Zhaozhou (Jōshū) arrive auprès du maître d'un ermitage. Il crie : « Il y a quelqu'un ? Il y a quelqu'un ? » L'ermite lève le poing. Zhaozhou dit : « Ici, l'eau n'est pas assez profonde pour y ancrer le bateau. » Puis il s'en va. Il arrive auprès d'un autre maître d'ermitage. Il crie : « Il y a quelqu'un ? Il y a quelqu'un ? » L'ermite lève le poing. Zhaozhou dit : « Celui-là peut lâcher prise, dérober, tuer, ressusciter. » Alors il le salue.

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

Les deux ermites ont levé le poing. Pourquoi Zhaozhou approuve-t-il l'un et pas l'autre ? Dites-moi donc où se trouve la ruse ? Si, à cet endroit, vous trouvez une parole de retournement¹, vous réaliserez que la langue de Zhaozhou n'a pas d'os. Il la manie comme il veut. Même s'il en est ainsi, Zhaozhou, venu rivaliser, a été percé à jour par les deux maîtres d'ermitage. Si vous dites que l'un des ermites avait quelque avantage, vous n'avez pas appliqué l'exercice jusqu'au bout. Si vous dites qu'ils ne sont pas différents, vous n'êtes pas arrivé au cœur.

STANCE

Oeil pareil à l'étoile filante,
Esprit rapide comme l'éclair.
Sabre qui tue,
Épée qui donne vie.

ANNOTATIONS

La visite de Zhaozhou à ces ermitages a été située par certains historiens à l'époque où Zhaozhou a voyagé de par toute la Chine à la rencontre de maîtres divers et nombreux. Zhaozhou utilisait souvent la métaphore de la profondeur de l'eau pour désigner la réalisation d'une personne. Un jour, il se rendit au monastère de Jiashan Shanhui (805-881) et, comme il entra dans la salle de prêches avec son bâton à la main, Jiashan lui demanda : « Pourquoi ce bâton ? »

Zhaozhou : « Pour sonder la profondeur de l'eau. »

Jiashan : « Il n'y a pas une goutte d'eau ici, que voulez-vous sonder ? »

Zhaozhou s'appuya sur son bâton, puis s'en alla².

Dans ce koan, Zhaozhou teste grâce à ses pouvoirs surnaturels la réalisation des deux ermites, ce que leur geste ne peut à lui seul révéler.

La stance reprend les mêmes images que celles données dans le commentaire du cas 8 : « vos yeux seront telles des étoiles filantes et votre activité d'esprit tel l'éclair ».

1. Une parole qui a la capacité de transformer l'homme ignorant en être éveillé. La vue ordinaire des êtres est une vue inversée, et le passage de

l'ignorance à l'éveil implique un retournement de la huitième conscience, l'*lāyavijñāna*, selon l'école idéaliste, d'où cette expression « parole de retournement », typique du Chan.

2. *Jingde chuandeng lu*, T. 2076, vol. 51, *juan* 10, p. 277a.

Faste-falaise s'interpelle : « Maître ! »

CAS PUBLIC

Chaque jour, le révérend Beau-Maître-[du temple-de]-la-Faste-falaise (Ruiyan, Zuigan) s'interpellait : « Maître ! »

« Oui », se répondait-il à lui-même.

Il poursuivait : « Éveille-toi ! Éveille-toi ! »

« Oui, oui ! »

Un autre jour, il disait : « Ne sois pas dupé par autrui, à aucun moment ! »

« Non, non ! »

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

Ce vieux Faste-falaise s'achète et se vend lui-même. Il joue avec de nombreuses faces divines et démoniaques. Comment cela ? Eh ! L'un appelle, l'autre acquiesce ; l'un s'éveille, l'autre n'est pas dupé par autrui. Si vous restez coincé dans une telle compréhension, vous n'êtes pas encore dans le vrai. Si vous imitez Faste-falaise, vous restez dans la compréhension d'un renard.

STANCE

Si l'apprenti de la Voie ne connaît pas le Réel,
C'est à cause de son âme, conscience discriminante.
Il erre infiniment de morts en renaissances,
Et cet idiot prend cela pour l'homme originel.

ANNOTATIONS

Ruiyan Shiyan, Beau-Maître-[du temple-de]-la-Faste-falaise (XI^e siècle), appartenait à la cinquième génération de la lignée de Qingyuan. Dans ce koan, il y a un jeu entre ce que Linji appelle l'hôte, même terme chinois que celui que nous avons traduit ici par « maître », et le visiteur. Le moi appelle la nature intrinsèque de bouddha en lui, mais les deux sont un. Voilà pourquoi Sans-Porte donne cet avertissement : face de démon, c'est-à-dire le moi ordinaire pris dans les passions, et face divine, la nature de bouddha. Si on les considère comme deux, on n'a pas encore franchi cette « passe sans porte ». Celui qui appelle et celui qui répond sont deux reflets du jeu de cette même nature essentielle.

Dans la stance, « conscience discriminante » (*shishen*) est un terme qui fait à la fois référence à la notion de conscience (*shi*) et à celle de « moi » (ch. *shen*, sk. *pudgala*). Selon l'école idéaliste du Vijñānavāda, il existe huit formes de conscience. Les six premières consciences correspondent à celles associées aux cinq organes des sens et la sixième, au mental. Les impressions reçues par ces consciences sont appropriées par la septième conscience à l'origine de cette idée d'un Je. La huitième conscience, *?layavij?? naālayavijñāna* (conscience-réceptacle ou de tréfonds), stocke toutes les impressions reçues par les six premières et transmises par la septième. Germes et fruits forment un continuum, comme des vagues s'élevant de ce tréfonds. Le retournement de la huitième

conscience mène à l'éveil, état de pure clarté et de félicité. Mais nombre de méditants se trompent et, expérimentant le calme de la sixième conscience, état de pure contemplation lumineuse encore sous l'emprise du Je, s'imaginent qu'il s'agit de la huitième conscience.

La stance de ce cas 12 n'est pas de Sans-Porte, mais d'un maître antérieur à lui, un disciple de Nanquan Puyuan du nom de Changsha Jingcen (mort en 868), célèbre pour sa déclaration devenue un koan très souvent cité : « Au bout de la perche de cent pieds, comment faire un pas de plus¹ ? », d'ailleurs rapportée dans le cas 46 de ce présent recueil.

1. Cf. *Jingde chuandeng lu*, T. 2076, vol. 51, *juan* 10, p. 274b.

Mont-de-Vertu porte son bol

CAS PUBLIC

Un jour, Mont-de-Vertu (Deshan, Tokusan), tenant son bol, descendait vers le réfectoire. Il rencontra Pic-Enneigé (Xuefeng, Seppō) qui l’apostropha : « Vénérable Maître, la cloche n’a pas encore sonné et le tambour n’a pas encore été frappé, où allez-vous avec votre bol ? » Alors Mont-de-Vertu retourna dans sa cellule. Pic-Enneigé rapporta l’histoire à Pied-de-la-falaise (Yantou, Gantō). Celui-ci lui dit : « Le petit Mont-de-Vertu, aussi grand soit-il, ne connaît pas encore le mot de la fin. » Cela parvint aux oreilles de Mont-de-Vertu qui demanda à un assistant d’aller chercher Pied-de-la-falaise. Il lui demanda : « Tu ne m’approuves pas, moi, le vieux moine ? » Pied-de-la-falaise lui révéla en secret son intention. Mont-de-Vertu ne dit rien. Le lendemain, il monta en chaire et apparut en effet différent des autres jours. Alors Pied-de-la-falaise s’avança devant le trône, applaudit et dit en partant d’un éclat de rire : « Je me réjouis que notre vieux maître ait réalisé le mot de la fin. Désormais, personne au monde ne le surpassera. »

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

En ce qui concerne le mot de la fin, ni Pied-de-la-falaise ni Mont-de-Vertu ne l’ont connu, même pas en rêve. À y regarder de près,

cela ressemble à un théâtre de marionnettes !

STANCE

Qui connaît le premier mot
Connaît aussi le dernier.
La fin et le tout début
Ne relèvent pas du mot.

ANNOTATIONS

Deshan Xuanjian, Insondable-miroir-du-mont-de-Vertu » (782-865), est un maître de la quatrième génération de la lignée de Qingyuan, un disciple de Huineng, le sixième patriarche. Il fut éveillé sous la direction du maître Gouffre-du-dragon (Longtan) (voir cas 28). Il était connu pour son enseignement au-delà des mots et pour ses coups de bâton. Il disait souvent : « Si vous parlez, je vous donne trente coups, si vous vous taisez, je vous donne trente coups. » Il eut neuf disciples éminents, dont Yantou Quanhua, Infini-du-[monastère-du]-pied-de-la-falaise » (828-887), qui devint un éminent successeur de Dongshan Liangjie (807-869) et forma plus de cent cinquante disciples, et Xuefeng Yicun, Protecteur-de-l'équité-au-pic-Enneigé (822-908), dans la lignée duquel apparurent deux des cinq écoles principales du Chan : l'école Yunmen et l'école Fayuan.

La scène décrite dans ce koan se passe alors que le maître Deshan, Mont-de-Vertu, avait dans les 80 ans et ses deux disciples Yantou, Pied-de-la-falaise, et Xuefeng, Pic-Enneigé, respectivement 35 et 41 ans. Les *Annales de la transmission de la lampe* donnent des

indications éclairantes sur le contexte de l'épisode relaté ici. Pic-Enneigé était chargé des cuisines, un poste de grande responsabilité, et, ce jour-là, le repas avait été retardé et le signal du repas, indiqué dans les monastères en tapant de la cloche et du tambour, n'avait pas encore été donné. Pourtant, Mont-de-Vertu se rendait au réfectoire avec son bol, comme à l'accoutumée¹.

La question de Pic-Enneigé est en fait une provocation à un débat Chan avec le maître, car en tant que responsable des cuisines, il était coupable du retard avec lequel on allait servir le repas. Mais le maître, au lieu de le sermonner pour ce retard ou de lui répondre par des mots, s'en retourne tout simplement. Pic-Enneigé se considère comme victorieux, alors que son maître lui donne un enseignement au-delà des paroles. Pied-de-la-falaise, en apparence, critique le maître, mais en fait il tend un piège à Pic-Enneigé et dévoile probablement son stratagème à Mont-de-Vertu lors de son entrevue.

Le commentaire de Sans-Porte, comme sa stance, montre que le mot de la fin, c'est-à-dire le but ultime, d'une part est au-delà des mots et d'autre part est au-delà du temps : plus de commencement ni de fin ; dès l'origine tout est parfait et l'homme ordinaire est simplement un éveillé qui s'ignore. La comparaison à un théâtre de marionnettes évoque l'image employée par Linji dans ses *Entretiens* : « Regardez les marionnettes que l'on fait jouer sur l'estrade : toujours, pour les tirer, il y a un homme à l'intérieur². »

1. *Jingde chuandeng lu*, T. 2076, vol. 51, *juan* 16, p. 326a-b.

2. Paul Demiéville, *Entretiens de Lin-tsi*, *op. cit.*, p. 44.

Source-du-Sud coupe un chat en deux

CAS PUBLIC

Un jour, le révérend Source-du-Sud (Nanquan, Nansen) voit les moines placés côté est de la salle et ceux placés côté ouest se disputer à propos d'un chat. Il se saisit du chat et dit : « Si quelqu'un dans l'assemblée dit une parole juste, il sera sauvé, sinon, je le coupe en deux. » Comme personne ne dit mot, Source-du-Sud fendit le chat en deux. Le soir, lorsque Zhaozhou rentra au monastère, Source-du-Sud lui raconta cet incident. Zhaozhou enleva alors ses sandales, les posa sur sa tête et sortit. Source-du-Sud dit : « Si tu avais été là, tu aurais pu sauver le chat ! »

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

Alors, dites-moi, que veut donc dire ce geste de Zhaozhou qui pose ses sandales de paille sur sa tête ? Si vous pouvez prononcer une parole de retournement à ce sujet, vous verrez que Source-du-Sud n'a pas agi en vain. Sinon, vous êtes en danger !

STANCE

Si Zhaozhou avait été là,
Il aurait renversé l'ordre des choses ;
Il aurait dérobé le couteau
Et Source-du-Sud aurait demandé grâce.

ANNOTATIONS

Zhaozhou Congshen, l'Investigateur-de-Zhaozhou (778-897), fut un disciple de Nanquan Puyuan, Vœu-universel-[au-mont-de-la]-Source-du-Sud (748-834), lui-même un illustre disciple de Mazu. Nanquan est mis en scène deux fois dans les *Entretiens de Mazu*. « Un jour, Xitang, Baizhang, Nanquan et Mazu se promenaient au clair de lune. Mazu dit : “En cet instant précis, que faire ?” Xitang répondit : “C’est l’instant propice aux offrandes.” Baizhang répondit : “C’est l’instant propice à la pratique.” Nanquan épousseta sa manche et s’en alla. Mazu dit : “Les sūtras ont été compris par Zang (Xitang), le Chan par Hai (Baizhang). Seul Puyuan (Nanquan) est au-delà des choses extérieures.” » Ou encore : « Un jour, alors que Nanquan distribuait la bouillie de riz à l’assemblée des moines, Mazu lui demanda : “Qu’y a-t-il à l’intérieur du seau ?” Nanquan répondit : “Ce vieux grigou ferait mieux de fermer sa gueule, quel genre de paroles est-ce là¹ ?” »

L’anecdote de Source-du-Sud et du chat est divisée en deux koans dans les *Annales de la falaise verte* : d’un côté l’histoire de Source-du-Sud qui coupe le chat en deux (cas 63), de l’autre celle de Zhaozhou qui met ses sandales sur sa tête (cas 64)². C’est un des koans les plus usités et les plus employés dans les divers recueils. Il est, *a priori*, choquant, puisqu’un des cinq préceptes de base du bouddhisme est : « Tu ne tueras point. » La conduite du maître apparaît donc immorale et contraire à celle d’un bouddhiste. Que

l'histoire soit vraie ou inventée, elle nécessite en tout cas de faire abstraction du raisonnement intellectuel, pour entrer dans la vision bouddhique de la non-dualité et dans la compréhension des méthodes Chan employées dans une situation précise. Le contexte est ici une dispute. Dans la salle de méditation, ouverte vers le sud, les moines sont disposés en rangées qui se font face, sur le côté ouest et le côté est de cette salle. L'enjeu de la dispute n'est pas clair, on ne sait s'ils veulent chacun avoir le chat, animal indispensable dans les monastères pour chasser les souris, ou s'ils discutent un point de rhétorique à propos de l'animal, comme dans le premier cas où un moine demande à Zhaozhou si un chien a aussi la nature de bouddha. Quoi qu'il en soit, devant cette dispute, le comportement de Source-du-Sud est sidérant au sens propre ; il est tellement paradoxal par rapport aux préceptes bouddhiques que chacun reste coi, figé dans son point de vue et incapable de trouver une réponse appropriée. Le doute des moines, leur hésitation est fatale. Le couteau de Source-du-Sud, qui tranche dans le vif, évoque l'épée de sagesse de Mañjuśrī, qui représente la sagesse et élimine tous les obscurcissements. Cette histoire n'est pas sans rappeler le jugement de Salomon, dont la morale est cependant très différente. Deux femmes se disputaient un nourrisson. Salomon réclama une épée et ordonna que l'on partage l'enfant vivant en deux pour en donner une moitié à chacune des femmes. L'une d'elles déclara qu'elle préférerait renoncer à l'enfant plutôt que de le voir sacrifié. Salomon reconnut ainsi en elle la vraie mère. Si l'un des moines était allé au-delà de la dispute entre les deux groupes, il aurait trouvé le moyen adéquat de sauver le chat.

Comme le rappelle si bien le commentaire de Sans-Porte : « Que veut donc dire le geste de Zhaozhou qui pose ses sandales sur sa tête ? » Certains y ont vu une façon de faire allusion de manière

symbolique au fait que la vue d'un être ordinaire empêtré dans ses pensées fausses est une vue inversée, ce qui est évoqué par le fait que Zhaozhou met sur la tête les sandales faites pour aller aux pieds.

1. Catherine Despeux, *Les Entretiens de Mazu*, 1980, p. 51-52.
2. Cf. Thomas et J.-C. Cleary, *The Blue Cliff Record*, 1977, vol. 2, p. 404-411.

Les soixante coups de bâton à Mont-de-la-Grotte

CAS PUBLIC

Mont-de-la-Grotte (Dongshan, Tōzan) vient rendre visite à Porte-des-nuées (Yunmen, Unmon). Ce dernier lui demande :

« Où étais-tu donc récemment ? »

Mont-de-la-Grotte : « À Chadu [Jiangxi]. »

Porte-des-nuées : « Où étais-tu cet été ? »

Mont-de-la-Grotte : « Au temple de la Rétribution de la bienveillance (Baoci si) dans le Hunan. »

Porte-des-nuées : « Quand as-tu quitté ce lieu ? »

Mont-de-la-Grotte : « Le 25 du 8^e mois¹. »

Porte-des-nuées : « Je t'épargne soixante coups de bâton. »

Le lendemain, Mont-de-la-Grotte alla voir Porte-des-nuées pour l'interroger : « Hier, vous m'avez fait grâce de soixante coups de bâton, mais je ne sais pas où était mon erreur. »

Porte-des-nuées : « Espèce d'outre à riz ! Pourquoi te promènes-tu ainsi dans le Jiangxi et le Hunan ? »

À ces mots, Mont-de-la-Grotte connut le grand éveil.

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

Si, à ce moment-là, Porte-des-nuées avait fourni à Mont-de-la-Grotte sa ration de fourrage, de sorte que celui-ci développe son agilité d'esprit, son école ne serait pas désertée. Mont-de-la-Grotte a passé toute la nuit, plongé dans l'océan du vrai et du faux. Il y resta jusqu'à l'aube, puis de nouveau alla rendre visite à Porte-des-nuées qui le dessilla et Mont-de-la-Grotte réalisa immédiatement l'éveil. Mais il n'avait pas encore une nature vive. Je vous le demande : devait-il ou non essayer ces soixante coups de bâton ? Si vous répondez par l'affirmative, alors les herbes, les arbres et les forêts devraient aussi recevoir des coups de bâton. Si vous répondez par la négative, cela signifie que Porte-des-nuées a raconté des histoires. Si vous arrivez à comprendre cela, vous et Mont-de-la-Grotte respirez d'un même souffle.

STANCE

La lionne a une formule pour éduquer ses lionceaux :
Quand ils s'aventurent, elle s'esquive.
Sans raison, il est à nouveau atteint en pleine tête.
La première flèche est bénigne, la seconde, redoutable.

ANNOTATIONS

Mont-de-la-Grotte (Dongshan) désigne ici Dongshan Shouchu, Protecteur-de-l'origine-au-mont-de-la-Grotte (910-990), un disciple de Porte-des-nuées (Yunmen) (864-949). Ce koan relate l'histoire de l'éveil du disciple auprès du maître. *La Passe sans porte* comporte d'autres exemples de dialogues de ce type : l'histoire de Zhaozhou éveillé lors d'un dialogue avec Nanquan (cas 19), l'éveil du révérend

Ming auprès de Huineng (cas 23), l'éveil de l'esprit-renard auprès de Cent-Toises (cas 2), l'éveil du Calleux qui lève le doigt (cas 3).

Par ses questions, le maître veut montrer à son disciple que, dans ses allées et venues, il manque la cible : tout est tel quel, immuable, à quoi bon s'agiter en tous sens dans une quête alors que tout est parfait depuis l'infini des temps ? Dans la nature ultime, il n'y a ni naissance ni disparition, ni allée ni venue. La question posée, « d'où viens-tu ? », est d'autant plus forte et chargée de sens dans ce cas que Mont-de-la-Grotte était originaire du Gansu, dans le nord-ouest de la Chine, et qu'il avait parcouru un long chemin en quête de conseils avant d'arriver auprès de Porte-des-nuées dans le Sud. La question semble banale, mais l'image du chemin est une allusion au cheminement spirituel du disciple : où en est-il ?

Dans son commentaire, Sans-Porte se lamente et confirme le déclin de l'école de Yunmen, qui, au début, connut un très grand rayonnement mais ne prospéra que cent cinquante ans. Yunmen fut l'un des maîtres les plus brillants, mais aussi l'un des plus décriés.

La stance compare la méthode de Porte-des-nuées à celle de la lionne qui laisse ses petits se débrouiller et délaisse ceux qui manquent de force ou de courage. Quant aux deux flèches, elles évoquent les deux réponses de Porte-des-nuées : « Je t'épargne soixante coups de bâton » et « Espèce d'outre à riz ! Pourquoi te promènes-tu ainsi dans le Jiangxi et le Hunan ? ».

1. Date, d'après le calendrier traditionnel luni-solaire.

Revêtir la robe de cérémonie au son de la cloche

CAS PUBLIC

Porte-des-nuées dit un jour : « Le monde est si vaste, pourquoi vous empressez-vous de revêtir la robe de cérémonie dès que la cloche retentit ? »

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

Quiconque s'exerce au dhyâna et est apprenti de la Voie ne doit pas se laisser emporter par les sons ni courir après les apparences. L'écoute d'un son peut mener à l'éveil, la vue d'une chose, éclairer l'esprit : c'est banal. Mais on ignore que, lorsque les moines de notre école chevauchent les sons et dominent les apparences, ils voient chaque chose clairement, tout est merveilleux dans toute activité. Mais même s'il en est ainsi, dites-moi donc, est-ce le son qui arrive aux abords de l'oreille ou l'oreille qui penche du côté du son ? Lorsque son et silence sont tous deux oubliés, comment en parler ? Si vous écoutez avec l'oreille, vous ne pouvez vraiment réaliser l'éveil, mais quand vous entendez le son par l'œil, alors cela devient très intime.

STANCE

Quand on est éveillé, les choses sont une même famille,
Quand on ne l'est pas, elles sont toutes différentes.
Quand on n'est pas éveillé, les choses sont une même famille,
Quand on l'est, elles sont toutes différentes.

ANNOTATIONS

La robe de cérémonie devait être portée lors des liturgies ou des cérémonies annoncées dans les monastères par le son de la cloche. Porte-des-nuées ne reproche certes pas aux moines de revêtir leur robe, encore moins de le faire rapidement en réponse au son de la cloche, il pointe le comportement de l'être ordinaire qui, dans toute activité quotidienne quelle qu'elle soit, risque de s'identifier à celle-ci et de rester dans la dualité du sujet qui fait quelque chose. « Le monde est si vaste ! » La nature de bouddha est vacuité, elle est aussi illimitée dans l'espace et dans le temps que les myriades de royaumes de bouddhas et les temps sans commencement décrits dans les sūtras. L'éveillé est celui qui se situe dans la saisie simultanée des deux, ce qui n'est possible que dans l'instant présent, dans la lucidité d'un acte qui vient en réponse d'une situation dans la claire lumière de vacuité.

Le commentaire de Sans-Porte est très explicite. Ce qui est en question ici est bien le rapport sujet/objet à travers les organes des sens – c'est-à-dire les six consciences des cinq organes des sens, plus le mental –, qui œuvrent encore par l'intermédiaire de l'appropriation du moi : quand celui-ci lâche et laisse les choses telles quelles, la perception ne dépend plus de chacun des organes

des sens, on entre dans le jeu, inconcevable pour l'esprit discriminant, de l'Absolu qui reflète les phénomènes.

La stance, apparemment absurde et contradictoire, présente en fait la situation de deux points de vue : celui des phénomènes et celui de l'Absolu. Du point de vue des phénomènes, l'éveillé a le sentiment de l'unité de toutes choses, alors que l'ignorant reste dans la multiplicité et la diversité. Du point de vue de l'Absolu, il n'y a aucune différence entre les deux, il n'y a pas d'éveil qui se puisse exprimer et puisse être posé comme un objet.

Les trois appels du précepteur d'État

CAS PUBLIC

Le précepteur d'État Zhong (Nanyang Huizhong, Nan'yo Echū) appelle à trois reprises son assistant qui, trois fois, lui répond. Il dit alors : « Je croyais que c'est moi qui manquais d'égards à ton encontre ; en fait, c'est toi qui en manques envers moi ! »

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

Le précepteur d'État appelle trois fois et sa langue pend jusqu'à terre. L'assistant acquiesce trois fois et sa lumière tamisée apparaît au grand jour. Le précepteur d'État a l'esprit solitaire, il est vieux. Il appuie sur la tête du buffle pour qu'il broute l'herbe, mais l'assistant ne se laisse pas faire : les mets délicieux n'attirent pas l'homme repu. Mais dites-moi, en quoi l'assistant a-t-il manqué d'égards envers son maître ?

Dans un pays prospère,
L'homme de talent est apprécié.
Lorsque la famille est riche,
L'enfant est source d'orgueil.

STANCE

L'homme doit porter la cangue de fer sans trou
Qu'il transmet à ses descendants, n'ayant pas un instant de répit.
Pour étayer sa porte et en consolider les montants,
Il doit en plus gravir pieds nus la montagne de sabres.

ANNOTATIONS

Nanyang Huizhong, Sagesse-et-loyauté-au-soleil-du-midi (675-775), disciple du sixième patriarche Huineng, eut une telle renommée qu'il fut appelé à la cour où il devint le maître de la famille impériale sous deux empereurs et reçut pour cela le titre honorifique de précepteur d'État par lequel on le désigne communément. Celui-ci réitère trois fois sa question pour tester son assistant : il veut être sûr que son état de conscience est celui d'un homme éveillé, qui répond naturellement aux circonstances, sans que s'imisce l'ego. Est-il là, dans l'immédiateté et dans son entièreté, fait-il rayonner la nature de bouddha qui s'exprime à travers les phénomènes et les actes quotidiens ? Oui, car à chaque fois, l'assistant répond ; s'il s'était situé dans l'état profane, il aurait été intrigué et se serait demandé au deuxième ou troisième appel pourquoi son maître l'appelait à nouveau alors qu'il avait répondu. Un seul appel aurait dû suffire pour qu'il y ait coïncidence entre l'esprit du maître et celui du disciple.

Sans-Porte loue dans son commentaire le cœur de bonne vieille grand-mère du précepteur d'État, qui se montre en la circonstance un maître hors pair, et n'épargne pas sa peine. « Sa langue pend jusqu'à terre », ce qui signifie qu'il a trop parlé. Il aurait pu appeler une seule fois. En répondant « oui » à chaque fois, l'assistant laisse la

lumière de sa nature essentielle rayonner. Mais le précepteur appuie sur la tête du buffle, il veut l'inciter à brouter l'herbe. La métaphore du buffle, très courante dans le Chan, est attestée pour la première fois dans l'école du patriarche Ma. Elle reprend une vieille image du bouddhisme primitif, qui compare le cheminement de l'esprit vers l'éveil au domptage d'un animal sauvage : un singe, un éléphant ou un buffle. Il a existé à partir des Song des « tableaux du dressage du buffle » en dix ou douze séquences. Selon la version la plus répandue, le buffle blanchit progressivement ; selon une autre version, subitiste, l'animal est blanc, symbole de pureté, dès le départ. Le buffle symbolise la nature de l'individu. Le maître de Mazu, Nanyue Huairang (677-744), a dit : « “Rester comme tu fais les jambes croisées n'arrivera jamais à faire de toi un bouddha.” Son disciple Mazu lui demanda : “Comment dois-je faire ?” Le maître répondit : “Il en est comme d'un buffle attelé au chariot : si le chariot n'avance pas, frappe-t-on le chariot ou le buffle¹ ?” »

La stance insiste sur la position difficile du maître dans le Chan. Celui-ci se trouve devant une tâche impossible, tel celui qui porte une cangue sans trou, tâche qu'il transmet à ses successeurs. La cangue est un carcan de bois très lourd, que, jadis, les prisonniers portaient en Chine autour de leur cou comme châtiment. C'était une forme pénible de punition à cause de son poids. Pour consolider son école, le maître ne doit reculer devant rien, pas même de gravir pieds nus une échelle de sabres, ce qui est, notons-le au passage, une pratique courante parmi les taoïstes, dans le passé et encore aujourd'hui, à Taiwan notamment.

1. Catherine Despeux, *Le Chemin de l'éveil*, 1981, p. 65.

Les trois livres de chanvre de Mont-de-la-Grotte

CAS PUBLIC

Un jour, un moine demande au révérend Mont-de-la-Grotte (Dongshan, Tōzan) : « Comment c'est, la bouddhété ? »

Mont-de-la-Grotte : « Trois livres de chanvre. »

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

À force de s'exercer, le vieux du mont de la Grotte a réalisé le dhyâna du bivalve. Il a entrouvert sa coque et dévoilé complètement ses entrailles. Mais, bien qu'il en soit ainsi, dites-moi donc, où peut-on voir ce Mont-de-la-Grotte ?

STANCE

Il exhibe trois livres de chanvre,
La parole est intime, le sens encore plus.
Qui discute du vrai et du faux
Se trouve dans le vrai et le faux.

ANNOTATIONS

Mont-de-la-Grotte (Dongshan) désigne ici, comme dans le cas 15, Dongshan Shouchu, Protecteur-de-l'origine-au-mont-de-la-Grotte (910-990), un disciple de Porte-des-nuées. Celui-ci résida dans le monastère de Dongshan Liangjie, patriarche de l'école Cao-Dong (Sōtō). La question posée, qui apparaît quatre fois dans *La Passe sans porte*, est fondamentale pour le disciple qui chemine. Les sūtras disent que tout un chacun possède la nature de bouddha, mais comment est-elle ? La réponse semble absurde et elle l'est du point de vue de l'esprit discriminant. Mais il ne pouvait y avoir de meilleure réponse : n'importe quel élément de la vie quotidienne révèle cette nature de bouddha. Parler de « révélation », c'est encore mettre un voile entre les deux : « les formes sont la vacuité, la vacuité est les formes », dit le *Sūtra du cœur*. De même, trois livres de chanvre sont la nature de bouddha, la nature de bouddha est ces trois livres de chanvre. Seule l'entrée dans l'état d'éveil permet d'éprouver cette vérité.

On peut citer ici aussi ces propos de Mazu : « Le patriarche Ma demanda : “La Voie n'a pas de caractéristique formelle, comment peut-on la voir ?” Rang dit : “On peut voir la Voie avec l'œil de la Loi de la terre du cœur ; on peut voir de même l'absorption méditative [*samādhi*] sans caractéristiques.” Le maître (Mazu) demanda : “Y a-t-il ou non production et destruction ?” Rang répondit : “Celui qui considère la Voie en termes de production et de destruction, d'accumulation et de dispersion, ne voit pas vraiment la Voie¹.” »

Dans son commentaire, Sans-Porte emploie une métaphore curieuse, celle du bivalve. Selon Kōun Yamada, cette expression ferait référence aux lèvres qui s'entrouvrent et parlent, révélant toute la nature essentielle de bouddha². Ce commentaire comme la stance pointent le fait que « parler de cela » n'équivaut pas à « vivre

cela ». On peut songer notamment à ce passage du *Sûtra de l'estrade* attribué au sixième patriarche Huineng : « Amis de bonne connaissance, les gens de ce monde chaque jour récitent avec leur bouche la sagesse. Ils ne connaissent pas la sagesse de leur propre nature ; de même, parler de nourriture ne rassasie pas son homme. Si l'on parle de vacuité uniquement avec la bouche, même dans dix mille ères cosmiques, on sera incapable de voir sa nature innée et cela ne sera finalement d'aucun avantage³. »

1. Catherine Despeux, *Les Entretiens de Mazu*, 1980, p. 36.
2. Cf. Kōun Yamada, *The Gateless Gate*, *op. cit.*, p. 91.
3. *Liuzu dashi fabao tanjing*, T. 2008, vol. 48, chap. 2, « La sagesse », p. 350a.

L'ordinaire, c'est la Voie

CAS PUBLIC

Un jour, Zhaozhou demande à Source-du-Sud (Nanquan, Nansen) : « Qu'est-ce que la Voie ? »

Source-du-Sud : « L'esprit ordinaire, c'est la Voie. »

Zhaozhou : « Dois-je essayer de me diriger vers cela ? »

Source-du-Sud : « Si tu t'appuies sur une direction, tu dévies de la Voie. »

Zhaozhou : « Sans aucun appui, comment puis-je savoir que c'est la Voie ? »

Source-du-Sud : « La Voie ne relève ni du savoir ni du non-savoir. Le savoir est un éveil fictif et le non-savoir est absence de notation¹. Quand on parvient véritablement à la Voie sans support, c'est comme une vaste immensité présente, un Vide suprême. Comment peut-on en parler par l'affirmation ou la négation ? »

À ces mots, Zhaozhou s'éveille sur-le-champ.

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

Quand Zhaozhou l'a interrogé, Source-du-Sud l'a mené au point où la tuile se délite et la glace fond, là où plus rien n'est divisible. Mais si Zhaozhou a tourné à cette époque autour de l'éveil, il a dû pratiquer encore pendant trente ans avant de pouvoir le confirmer.

STANCE

Fleur de printemps, lune d'automne,
Brise d'été, neige d'hiver.
Rien ne préoccupe l'esprit :
Telle est la meilleure saison.

ANNOTATIONS

Le patriarche Ma (Mazu) a été le premier à dire « l'esprit ordinaire, c'est la Voie ». Dans ses *Entretiens*, on peut lire : « On parle de souillure lorsque l'esprit de production et de destruction crée les destinées. Si vous voulez avoir une appréhension directe de la Voie, sachez que l'esprit ordinaire, c'est la Voie. Qu'entend-on par "esprit ordinaire" ? C'est celui qui ne crée pas, qui ne fait pas de discrimination entre ce qui est et ce qui n'est pas, qui est sans attachement et sans détachement, sans notion d'ordinaire et de sainteté, de destruction ou de permanence². »

1. On distingue trois types de perceptions mentales : les perceptions agréables, les perceptions désagréables et les perceptions sans notation. Nombre de novices dans la méditation se trompent et, quand ils se sentent calmes, sans impression ou sans idée particulière, s'imaginent qu'il s'agit de la vacuité de l'esprit. C'est en fait un état « sans notation ». Beaucoup s'y embourbent et y figent leur esprit.
2. Catherine Despeux, *Les Entretiens de Mazu, op. cit.*, p. 47.

L'homme à la très grande force

CAS PUBLIC

Un jour, le révérend Source-des-Pins (Songyuan, Shogen) dit :
« Pourquoi l'homme à la très grande force ne peut-il lever le pied ? »

Il dit aussi : « Le discours ne repose pas sur la langue. »

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

On peut dire de Source-des-Pins qu'il a sorti ses tripes. Cependant, personne n'a su le reconnaître. Même si, maintenant, quelqu'un pouvait directement le reconnaître, qu'il tente de venir chez moi, Sans-Porte, et il tâterait de mon coup de bâton douloureux. Pourquoi ? Parce que pour connaître l'or véritable, il faut regarder dans le feu.

STANCE

Levant le pied, il bouleverse l'océan de Parfums¹ ;
Baissant la tête, il voit les ciels des quatre dhyânas².
Nul lieu où placer ce corps indistinct :
Je vous prie d'ajouter le vers final.

ANNOTATIONS

Songyuan, Source-des-Pins (1132-1202), est le nom d'un lieu-dit d'où était originaire cet éminent maître, qui fut le quatrième successeur de Yuanwu Keqin (1063-1135), auteur des *Annales de la falaise verte* – un autre grand recueil de koans –, et disciple de la branche Yangqi de l'école de Linji. Pour comprendre les propos présentés dans cette règle, il faut connaître l'histoire de sa formation auprès de divers maîtres Chan et de son éveil.

Source-des-Pins était d'une très grande éloquence et exposait facilement sa pensée. Il étudia sous la direction de Mu'an qui, au cours d'un entretien, lui donna cet avertissement : « Je te le dis clairement, le discours ne repose pas sur la langue. Plus tard, tu t'en apercevras toi-même. » L'année suivante, il rencontra un autre maître, Mi'an (successeur du maître Ying'an). Un jour, celui-ci demanda à un moine : « Ce n'est pas l'esprit, ce n'est pas le Bouddha, ce n'est pas les êtres. Qu'est-ce ? » À ces mots, Source-des-Pins, qui se trouvait près d'eux, fut parfaitement éveillé et dit : « Aujourd'hui, j'ai compris cette parole de Mu'an "le discours ne repose pas sur la langue"³. »

Les deux paroles rapportées dans ce cas sont celles qu'il aurait léguées pour tester ses disciples peu avant de mourir. Pourquoi dit-il dans la première phrase qu'une personne ayant une grande force n'arrive pas à lever le pied ? La personne ayant une grande force est probablement une image pour l'éveillé, ou la nature essentielle de bouddha en chacun de nous. Si la notion de moi persiste ainsi que celle de personne qui lève son pied, il n'y a pas d'éveil. C'est ce que dit le *Sûtra du diamant* : « Quand on pratique la vertu du don, il n'y a pas de donateur, pas de personne qui reçoive un don ni de chose faisant l'objet d'un don ; c'est ainsi que l'on peut voir l'Ainsi-venu⁴ », c'est-à-dire le bouddha en soi, sa nature éveillée. Les deux

autres propositions relèvent probablement du même mécanisme. Rien ne bouge depuis des temps sans commencement, c'est là la véritable parole.

Quant à la seconde phrase, « le discours ne repose pas sur la langue », elle évoque la difficulté à communiquer cette expérience de l'Absolu, de ce Réel, qui ne peut être ni expliqué ni transmis par les mots, sans pourtant être détaché des mots. C'est la présence même de l'être dans sa nature d'éveil qui communique par toutes les activités, et pas uniquement par la parole. Plusieurs cas de ce recueil tournent autour de ce thème, comme le cas 24 où il est demandé au disciple comment il peut communiquer autrement que par la parole ou le silence, ou encore le cas 36 de la rencontre avec un homme ayant accompli la Voie : comment le saluer ni par la parole ni en silence ?

Dans son commentaire, Sans-Porte fait l'éloge de Source-des-pins, un maître hors pair qui malheureusement n'a pas eu de successeur. Il montre par ailleurs combien lui-même considère importante la détermination avec laquelle un disciple s'adonne à sa quête et s'y plonge à corps perdu, faisant voler en éclats les miettes de la vie pour se fondre dans l'or de la bouddhité.

La stance suggère que lever le pied, c'est au fond sortir des limites de son corps et embrasser l'univers entier, le monde de la forme et le monde du sans-forme, jusqu'à l'infini : il n'y a plus rien en dehors de soi, il n'y a plus ni dedans ni dehors.

1. Nom de l'océan qui, dans la cosmologie bouddhique, entoure le mont Sumeru situé au centre de l'univers.
2. Les divers cieux s'échelonnent selon trois mondes au-dessus du mont Sumeru : celui du désir, celui de la forme et celui du sans-forme. Les cieux des quatre dhyânas sont les quatre cieux les plus hauts du monde de la forme.

3. *Xu Chuandeng lu*, T. 2077, vol. 51, p. 707b.
4. *Jingang boruo boluomi jing*, T. 235, vol. 3, p. 750b.

Le bâton à sécher le bran de Porte-des-nuées

CAS PUBLIC

Un jour, un moine demande à Porte-des-nuées (Yunmen, Unmon) : « Qu'est-ce que le Bouddha ? »

Porte-des-nuées : « Un bâton à sécher le bran. »

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

Porte-des-nuées est d'une famille si pauvre qu'il lui est difficile de préparer ne serait-ce qu'un repas végétarien. Il est tellement occupé qu'il n'a pas le temps de faire un bouillon. Dans l'action, il fait venir le bâton à sécher le bran. C'est ainsi qu'il garde sa porte et consolide son école ! Un bel exemple de la façon dont la Loi bouddhique prospère et décline !

STANCE

Dans un éclair,
Le silex étincelle,
Un court instant,
Qu'il laisse passer.

ANNOTATIONS

Le bâton à sécher le bran était un bout de bois dont on se servait en Inde, en guise de papier toilette, pour s'essuyer le bran (un mot que j'emprunte à Paul Demiéville), c'est-à-dire les matières fécales. Cette coutume était prescrite par les codes de discipline bouddhiques et avait été adoptée dans les monastères chinois. Portes-des-nuées n'est pas le premier à employer cette image. Linji, lui aussi un maître iconoclaste, l'avait fait avant lui. « Montant en salle, Linji dit : "Sur votre conglomérat de chair rouge, il y a un homme vrai sans situation, qui sans cesse sort et entre par les portes de votre visage. Voyons un peu, ceux qui n'ont pas encore témoigné !" Alors un moine sortit de l'assemblée et demanda comment était l'homme vrai sans situation. Le maître descendit de sa banquette de dhyâna [de méditation] et, empoignant le moine qu'il tint immobile, lui dit : "Dis-le toi-même ! Dis !" Le moine hésita. Le maître le lâcha et dit : "L'homme vrai sans situation, c'est je ne sais quel bâtonnet à se sécher le bran." Et il retourna en salle ¹. »

Là encore, l'usage d'un ustensile quotidien pour faire référence à l'Absolu se vérifie ². Qui plus est, celui choisi fait partie des objets que l'esprit discriminant rejette comme impurs et sales. Comment parvenir à la non-dualité si ce n'est en prenant conscience déjà dans un premier temps du dualisme dans lequel on évolue au quotidien, dans des choix qui font partie de la civilisation que le Chan ne rejette pas, mais dont il se détache, ne lui donnant pas plus d'importance que cela ? On peut imaginer le choc du disciple ayant posé la question, alors qu'il s'attendait sans doute à ce que le maître lui énumère des qualités merveilleuses qui ornent la nature de bouddha selon les grands sûtras. Rien de plus efficace pour couper le flux des pensées et casser les habitudes !

Le commentaire de Sans-Porte évoque l'aspect lapidaire de l'enseignement de Porte-des-nuées. Celui-ci était réputé pour ses phrases rapides et incisives. Il répondait souvent en un mot ou deux. Dans ses *Annales de la falaise verte*, Yuanwu Keqin disait à propos de Porte-des-nuées : « Il contient l'univers entier, il coupe tous les courants, il suit les vagues³. » Pour lui, aucune théorie qui tienne ! La réaction se faisait sur l'instant ; il interdisait d'ailleurs à ses disciples de prendre des notes. C'était là sa pauvreté, on pourrait dire aussi sa simplicité. Son action était néanmoins fulgurante, il fallait saisir la balle au bond, sinon, c'était trop tard. On imagine que les disciples devaient ne pas se laisser distraire un seul instant, être toujours sur le qui-vive.

1. Paul Demiéville, *Entretiens de Lin-tsi*, *op. cit.*, p. 31.
2. Sur le bouddhisme et la culture matérielle, voir John Kieschnick, *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture*, 2003.
3. Cf. Thomas et J.-C. Cleary, *The Blue Cliff Record*, *op. cit.*, tome 1, p. 237.

Kāśyapa : « Baisse la hampe ! »

CAS PUBLIC

Ānanda demande à Kāśyapa : « En dehors de la robe de brocart doré, qu'est-ce que t'a transmis le Vénéré du monde ? »

Kāśyapa appelle : « Ānanda ! »

Ānanda : « Oui ! »

Kāśyapa : « Baisse la hampe devant la porte du temple ! »

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

Si, à cet endroit, vous trouvez une parole de retournement, vous verrez intimement l'assemblée du pic des Vautours, qui, révérencieuse, ne s'est pas encore dispersée. Sinon, vous serez comme le bouddha Vipāśyin¹ qui depuis longtemps y porte son attention, mais n'a pas encore atteint la véritable subtilité.

STANCE

En quoi la question serait plus intime que la réponse ?

Combien en ont eu une vue claire ?

Le cadet répond au frère aîné : le secret de famille est révélé !

Printemps éternel, au-delà des changements !

ANNOTATIONS

Ānanda était le cousin du Bouddha et celui de ses disciples qui avait la meilleure mémoire. C'est à lui qu'on aurait demandé, à la mort de Śākyamuni, de réciter l'enseignement de celui-ci. Mais dans le Chan, il est inférieur à Kāśyapa (c'est-à-dire Mahākāśyapa), et vient après lui dans la lignée de transmission. Ce dialogue rappelle la façon dont le Chan a été transmis de Mahākāśyapa à Ānanda, alors que le cas 6 de ce recueil indique les circonstances de la transmission du Bouddha à Mahākāśyapa. Dans les débuts du Chan, l'authentification de la transmission de maître à disciple comportait justement ce fameux face-à-face, « transmission d'esprit à esprit » qui était néanmoins matérialisée par la transmission de deux objets essentiels du moine : la robe et le bol à aumônes. La question d'Ānanda porte donc sur la transmission spirituelle, thème récurrent dans ce recueil où, dans le cas 23 qui suit celui-ci, c'est la transmission à Huineng, le sixième patriarche, qui fait l'objet du koan. Il était de coutume, dans les monastères Chan, de dresser la bannière devant la salle quand il y avait un prêche ou un débat et de la baisser quand il était fini. Doit-on penser que la phrase « Baisse la hampe... » indique à Ānanda que le débat est fini ou plutôt que, au moment du dialogue, le maître choisit une action quotidienne qui doit être accomplie ? Certains commentateurs de ce koan ont voulu voir dans la réponse de Kāśyapa une invite à tout baisser, tout lâcher, non seulement son moi ordinaire, mais aussi sa question. Cette réponse est devenue un koan indépendant : « Comment baissez-vous la hampe ? »

Le dialogue révèle la coïncidence silencieuse dont parle Huangbo : il n'y a pas deux personnes, mais une seule nature de bouddha. La dualité fait que l'on reste dans le monde des renaissances, même si l'on est un bouddha. Le procédé du cas 10 est

similaire : le maître y appelle son disciple Lavé-des-dettes et lui dit qu'il a bu trois fois du meilleur alcool mais l'ignore. Ce cas-ci est encore plus explicite : le dialogue même est le jeu des apparences d'une seule et même nature de bouddha, ce qui est très bien montré dans le cas 17. Il y a la question et la réponse, et rien entre les deux. Ce dialogue entre Ānanda et Mahākāśyapa rappelle fort la rencontre entre le Bouddha et Mahākāśyapa relatée dans le cas 6, même si celle-ci se passe dans le silence, alors qu'ici il s'agit d'un dialogue. Les deux cas mettent en scène la transmission au-delà de la parole et du silence.

Dans son commentaire, Sans-Porte montre qu'Ānanda comprend sur-le-champ que la nature d'éveil est immémoriale ; depuis des temps sans commencement, elle se déploie, comme elle s'est déployée à l'assemblée du pic des Vautours, lorsque le Bouddha a transmis sa méthode à Mahākāśyapa. Cette histoire est à rapprocher de celle évoquée dans le cas 9, où le maître demande : « Pourquoi le bouddha aux Grands-pouvoirs-et-au-savoir-excellent est resté assis sur l'aire d'éveil pendant dix ères cosmiques sans que la Loi se manifeste à lui ? » Contradiction qui montre que les ignorants sont aussi des éveillés. En tant que bouddha, Vipāśyin est bien sûr éveillé, mais en tant que personne nommée Vipāśyin qui aurait vécu dans un lointain passé, il ne peut voir la véritable subtilité, car celle-ci ne peut être appréhendée ni comprise par les pratiques et méthodes diverses.

Dans la stance, on retrouve l'idée exposée dans celle du cas 19 : quand rien ne préoccupe l'esprit, règne la meilleure saison. Cet état de félicité est semblable au printemps éternel, au-delà des changements et au-delà du temps tout en n'étant pas différent du temps et des changements.

1. Le sixième des sept bouddhas du passé qui sont : Vipasyin, Sikhin, Visvabhu, Krakucchanda, Kanakamuni, Kasyapa et Gautama Bouddha.

Ne penser ni au bien ni au mal

CAS PUBLIC

Le révérend Ming poursuit le sixième patriarche jusqu'aux monts Dayuling. Le patriarche, voyant Ming arriver, posa le bol et la robe sur une pierre et dit : « Cette robe symbolise la foi, on ne peut se disputer pour elle en employant la force. Je vous prie de l'emporter. » Ming voulut la soulever, mais elle était aussi immuable qu'une montagne. Il hésita, puis, tremblant de peur, il dit : « Je viens en quête de la Loi et non pour la robe. Je vous en prie, *ācārya*¹, donnez-moi un enseignement. » Le patriarche dit : « Quand tu ne penses ni au bien ni au mal, à cet instant précis, quel est ton visage originel, révérend Ming ? » Sur-le-champ, Ming fut éveillé. Tout son corps se couvrit de sueur. En larmes, il se prosterna et demanda : « En dehors de la parole secrète et du sens secret, y a-t-il autre chose ? » Le patriarche répondit : « Ce que je t'ai dit aujourd'hui n'a rien de secret. Si tu inverses ton regard et illumines ton propre visage, le secret t'apparaît. » Ming dit alors : « Bien que j'aie pratiqué dans la communauté de Prune-jaune [Huangmei Hongren, le cinquième patriarche], en réalité je n'avais pas encore vu mon visage originel. Aujourd'hui, grâce à votre instruction précise, je suis comme celui qui, buvant l'eau, en connaît la fraîcheur. Aujourd'hui, *ācārya*, vous êtes mon maître. » Le patriarche dit : « S'il en est ainsi, toi et moi avons le même maître Prune-jaune (Huangmei). Préserve bien cette réalisation ! »

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

On peut dire du sixième patriarche qu'il réagit à cette affaire dans l'urgence. Il a épanché son cœur de bonne vieille grand-mère qui épluche un litchi, enlève le noyau et vous le met dans la bouche. Il ne vous reste plus qu'à l'avalier !

STANCE

Il ne peut être ni esquissé, ni dépeint,
Ni loué : cessez de le chercher.
Nul lieu où cacher ce visage originel
Qui, à la destruction de l'univers, reste intact.

ANNOTATIONS

L'histoire présente Ming non pas comme un disciple de Huineng, mais comme un condisciple du cinquième patriarche Huangmei Hongren, Huangmei étant le nom du district où il était établi dans le Hubei. Elle insiste sur l'aspect inhabituel et non conventionnel de la transmission du cinquième patriarche Hongren au sixième patriarche Huineng, qui eut lieu le soir, en cachette des autres moines, à la suite de quoi Huineng s'enfuit pour retourner dans le Sud, d'où il était originaire. Les moines du monastère de Hongren, n'ayant pas apprécié que celui-ci n'ait pas désigné l'un d'eux comme son successeur, envoyèrent une délégation à la poursuite de Huineng. Au bout d'environ deux mois, ce dernier finit par être rattrapé aux monts Dayu, qui forment une frontière naturelle entre la province du Guangdong au sud et le nord de la Chine².

Le visage originel est une notion spécifique du bouddhisme Chan, pour désigner la nature de bouddha. Les maîtres posaient souvent cette question : « Quel est votre visage originel d'avant la naissance ? » La réponse donnée dans ce cas par Huineng se trouve dans son *Sûtra de l'estrade*, dont on sait bien qu'il n'est pas l'auteur mais qu'on lui attribue. Il y est dit : « Ne pense pas au bien, ne pense pas au mal ; à cet instant précis, cela c'est le visage originel du supérieur Ming³. »

Le bien et le mal font partie des couples de notions duelles dont il convient de se détacher. Dans le chapitre 8 du *Sûtra de Vimalakīrti*, intitulé « Introduction à la doctrine de la non-dualité », Vimalakīrti demande aux bodhisattvas présents de lui exposer ce qu'est l'entrée dans la doctrine de la non-dualité. « Le bodhisattva Tishya dit : “Bien et mal font deux. Ne rechercher ni le bien ni le mal, comprendre que la marque et le sans-marque ne font pas deux, c'est pénétrer dans la non-dualité.” Mais une fois que chacun des bodhisattvas présents eut dit son mot, ils interrogèrent Mañjuśrī : “Qu'est-ce enfin que l'entrée des bodhisattvas dans la non-dualité ?” Mañjuśrī répondit : “Messieurs, vous avez tous bien parlé ; cependant, à mon avis, tout ce que vous avez dit implique encore dualité. Exclure toute parole et ne rien dire, ne rien exprimer, ne rien prononcer, ne rien enseigner, ne rien désigner, c'est entrer dans la non-dualité.” Alors Mañjuśrī prince héritier dit au licchavi⁴ Vimalakīrti : “Fils de famille, maintenant que chacun d'entre nous a dit son mot, exposez-nous à votre tour ce qu'est la doctrine de la non-dualité.” Le licchavi Vimalakīrti garda le silence. Mañjuśrī prince héritier donna son assentiment au licchavi Vimalakīrti et lui dit : “Bien, bien, fils de famille : c'est cela l'entrée des bodhisattvas dans la non-dualité. En cette matière, les phonèmes, les sons et les idées sont sans emploi⁵.” »

De même Mont-des-Phellodendrons (Huangbo) insiste sur cette non-dualité : « “Ne pensez ni au bien ni au mal”, et vous sortez sur-le-champ du triple monde⁶ ! L’Ainsi-venu se manifeste dans le monde pour infirmer les trois entités. S’il ne produit aucune pensée, le triple monde, lui non plus, n’existe pas⁷. »

Lorsque Ming est éveillé, tout son corps se couvre de sueur ; c’est là un phénomène physique qui peut apparaître lors de l’entrée dans une grande absorption méditative (*samādhi*). Le maître japonais Dōgen, lui aussi, aurait eu une suée après une réalisation⁸.

1. Voir note.
2. Histoire rapportée dans le *Sûtra de l’estrade* attribué au sixième patriarche. Cf. *Liuzu dashi fabao tanjing*, T. 2008, vol. 48, p. 349b.
3. *Ibid.*
4. Désigne un des clans qui régnaient alors en Inde et auquel appartenait ce laïc.
5. Étienne Lamotte, *L’Enseignement de Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa)*, 1962, p. 317.
6. Mondes du désir, de la forme et du sans-forme.
7. *Huangbo Duanji chanshi Wanling lu*, T. 2012B, vol. 48, p. 386a.
8. Rapporté par Kōun Yamada, dans *The Gateless Gate*, *op. cit.*, p. 135.

Ni parler ni se taire

CAS PUBLIC

Un moine interroge le révérend Antre-du-vent (Fengxue, Fuketsu) : « Parler ou se taire, c'est s'embarber dans le détachement ou dans la subtilité. Comment communiquer sans ces travers ? »

Antre-du-vent : « Toujours je songe au printemps au sud du fleuve Bleu,

Aux perdrix qui chantent et aux fleurs qui embaument¹. »

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

L'activité d'esprit d'Antre-du-vent est fulgurante. Quand il a trouvé le chemin, il l'emprunte immédiatement. Mais pourquoi s'appuie-t-il sur la langue de ses prédécesseurs sans s'en débarrasser ? Si, à cet endroit, vous avez une compréhension intime, vous avez vous-même trouvé un chemin pour vous en sortir. Laissez complètement l'absorption méditative des mots, et dites une phrase pour voir !

STANCE

Il ne dévoile pas un vers de son style :

Avant même de parler, il a tout confié.
Si vous avancez en sifflant,
Vous vous égarez grandement.

ANNOTATIONS

Fengxue Yanzhao, Grand-étang-[au monastère-de]-l'Antre-du-vent (896-973), appartient à la troisième génération de l'école de Linji. Il étudia dans sa jeunesse les classiques confucéens, puis se tourna plus tard vers le bouddhisme. Les termes « détachement » et « subtilité », employés dans la question du moine, désignent les actions externe et interne de l'esprit ; privilégier l'une au détriment de l'autre est une erreur. Ces termes sont expliqués pour la première fois dans le *Traité de la corbeille précieuse* du moine Zhao (mort vers 412-414), qui fit partie de l'équipe de traduction de Kumārajīva (ca 350-409), un moine bouddhiste koutchéen à qui l'on doit, avec son équipe, nombre de traductions de sūtras en chinois. Voici comment le moine Zhao explique le sens de ces deux termes : « Si l'on comprend l'entrée dans le détachement de l'extérieur, les poussières extérieures n'ont pas d'accroche sur soi. Si l'on comprend la sortie de la subtilité de l'intérieur, le cœur intérieur ne fait rien. Si le cœur intérieur ne fait rien, aucune vue ne vient vous perturber. Si les poussières extérieures n'ont pas d'accroche, aucune chose ne peut être restrictive et aucune réflexion dissipante. Si aucune vue ne vient vous perturber, la tranquillité est inconcevable. On peut dire que l'essence originellement pure est pourvue du détachement et de la subtilité en elle-même. La raison pour laquelle je dis "détachement" est la suivante. S'appuyant sur l'entrée, on parle de détachement. Si l'on considère l'activité, on parle de subtilité. Les deux sont fusionnés en un et il n'y a ni détachement ni subtilité.

L'essence originelle, dans le détachement, n'est pas souillée ; comme elle n'est pas souillée, il n'y a pas de purification. L'essence, dans la subtilité, n'a pas d'existence ; comme elle n'a pas d'existence, il n'y a pas de point d'appui. C'est pourquoi il y a activité sans existence, silence sans inexistence. Comme ce n'est pas inexistant, il n'y a pas d'interruption. Comme ce n'est pas existant, il n'y a pas de permanence. L'essence pourvue du détachement et de la subtilité ne s'approprie pas, ne délaisse pas, ne cultive pas, n'apprend pas. [...] L'essence n'est pas unie à l'objet extérieur et n'en est pas non plus isolée ; il en est comme d'un miroir clair qui réfléchit toutes choses, mais dont l'essence n'est pas unie aux reflets et n'en est pas non plus détachée, de même que la vacuité d'espace contient toutes les choses, mais n'est pas teinte par elles. Les cinq couleurs ne peuvent la souiller ; les cinq notes ne peuvent la troubler ; aucune chose ne peut la gêner ; l'univers ne peut s'y mêler. C'est pourquoi je dis "détachement". La raison pour laquelle je parle de "subtilité" est la suivante. L'essence magnifique est sans forme, ni couleur ni aspect. Sa fonction est diverse, mais on ne peut voir son visage. Elle emmagasine toutes les ingéniosités, mais elle ne manifeste pas son mérite. Même si l'on essaie de la regarder, on ne peut la voir. Même si l'on essaie de l'écouter, on ne peut l'entendre. Cependant, elle a des vertus aussi innombrables que les grains de sable du Gange. Elle n'est ni constante, ni changeante, ni détachée, ni désordonnée. C'est pourquoi je parle de "subtilité". Ainsi, le détachement et la subtilité sont les principes essentiels de la Voie. Quand les six organes des sens ne laissent pas de trace, il y a détachement ; quand les activités ne sont pas sous l'emprise de l'ego, il y a subtilité : la subtilité est le détachement, le détachement est la subtilité². »

Le texte ci-dessus était très connu et ne pouvait être ignoré ni du moine qui pose la question ni du maître Antre-du-vent. Mais ce

dernier, loin de partir dans un discours philosophique, cite en réponse un vers d'un poème de Du Fu (712-770). C'est par cet intermédiaire qu'il évoque un état de conscience où l'« essence est pourvue du détachement et de la subtilité en elle-même », faisant allusion à la beauté du Jiangnan au printemps, une région qui, au sud du fleuve Bleu, couvrait à la fois la ville de Nankin au nord de Shanghai, la province du Zhejiang et celle du Jiangxi où se trouve le lac Poyang, et qu'Antre-du-Vent qui en était originaire connaissait fort bien. La scène qui se présente aux organes des sens, avec ses belles fleurs et les perdrix, oiseaux très prisés pour leur chant, n'est pas sous l'emprise du moi. Antre-du-vent ne versifie pas : sur-le-champ et dans la spontanéité, lui vient à l'esprit le vers d'un autre qui évoque si bien son état intérieur.

Dans son commentaire, Sans-Porte insiste sur la rapidité de la réponse, marque d'un esprit éveillé en toute circonstance. Mais il pose ensuite la question : « Pourquoi s'appuie-t-il sur la langue de ses prédécesseurs sans s'en débarrasser ? » Puis il emploie le même stratagème, car, au lieu d'écrire sa propre stance, il emprunte un poème à l'un de ses illustres prédécesseurs : Porte-des-nuées (864-949).

1. Antre-du-vent a emprunté ces deux vers à un poème de Du Fu (712-770).
2. *Baozang lun*, T. 1857, vol. 45, p. 145c.

Le troisième siège fait le sermon

CAS PUBLIC

Le révérend Mont-Penché (Yangshan, Kyōzan) se rend en rêve dans la résidence de Maitreya¹ et s'assied sur le troisième siège. Un vénérable moine frappe les claquoirs et dit : « Aujourd'hui, c'est au troisième siège de faire le sermon. » Alors Mont-Penché se lève, frappe les claquoirs et dit : « La Loi du Grand Véhicule est au-delà des quatre propositions² et transcende les cent négations³. Écoutez bien ! Écoutez bien ! »

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

Dites-moi, a-t-il fait un sermon ou non ? Si vous ouvrez la bouche, vous êtes perdu. Si vous la fermez, vous êtes aussi perdu. Et si vous ne l'ouvrez ni la fermez, vous en êtes encore cent huit mille fois plus éloigné.

STANCE

En ce beau jour de ciel bleu,
Il parle en rêve d'un rêve.
Suspect ! Suspect !
Il trompe l'assemblée.

ANNOTATIONS

Yangshan Huiji, Calme-sagesse-au-mont-Penché (807-883), appartenait à la cinquième génération de la lignée de Pic-du-Sud (Nanyue). Il fut disciple de Guishan Lingyou (771-853) et cofondateur de la première des cinq écoles du Chan : l'école Gui-Yang. Un jour, Mont-Penché demanda à Danyuan : « Comment peut-on sans corde tirer un homme du puits ? » Danyuan lui répondit : « Imbécile ! Qui serait dans le puits ? » Plus tard, lorsque Mont-Penché était auprès de Mont-Gui, il lui posa la même question. Mont-Gui appela : « Mont-Penché ! » « Oui », répondit celui-ci. Mont-Gui dit alors : « Il est sorti de là ! » À ces mots, Mont-Penché connut le grand éveil et dit : « Sous Danyuan, j'ai obtenu l'essence, et sous Mont-Gui, j'ai obtenu l'activité⁴. »

Dans ce koan, Mont-Penché répond en plaçant le Chan au-delà des positions philosophiques de l'école du Juste Milieu (Mādhyamika), fondée sur les quatre propositions et la négation, moyen herméneutique constamment employé dans les textes de cette école. Pour cela, il emploie l'image d'un rêve au cours duquel le moine se rend auprès de Maitreya, le bouddha du futur censé venir sur terre dans six cent soixante-dix millions d'années après le nirvâṇa du Bouddha et qui réside en absorption méditative dans le ciel Tuṣita⁵. Le rêve est un exemple classique des sūtras pour exprimer l'irréalité des pensées ordinaires, illusoire et distordues.

Dans son commentaire, Sans-Porte demande si Mont-Penché a fait un sermon ou non. Son sermon ne réside pas dans ses paroles. Tout est sermon, de même que les oiseaux, par leurs chants, sans cesse prêchent la Loi du Bouddha et que toute activité quotidienne est un prêche de la Loi. Seule l'activité spontanée peut répondre de façon juste, comme l'expression dans l'inconnaissance de cette

nature de bouddha. Dans ce recueil de cas, il est question à plusieurs reprises de s'en sortir ni en mots ni en silence (voir cas 40 et 43).

La stance insiste sur cet aspect : le ciel est bleu, il fait beau, tout est parfait dès l'origine, il n'y a rien à en dire ni à ajouter, mais il parle en rêve d'un rêve, et c'est déjà trop. Parler en rêve d'un rêve rappelle l'histoire de Zhuangzi qui rêve qu'il est un papillon ; puis le papillon s'endort et rêve qu'il est Zhuangzi. Au réveil, Zhuangzi ne sait plus s'il est le Zhuangzi qui a rêvé du papillon ou le Zhuangzi dont le papillon a rêvé : tout cela n'est que transformations du grand tout⁶. C'est bien le sens ici. Du rêve à la réalité, tout est « comme une illusion » (*ruhuan*) selon les termes bouddhiques. Dans un des sūtras les plus prisés par les adeptes du Chan, le *Sūtra de l'éveil parfait*, il existe un long développement sur l'absorption méditative dans laquelle tout est comme une illusion : « Fils de noble famille, toutes les illusoires fantasmagories des êtres surgissent du merveilleux esprit parfaitement éveillé des Ainsi-venus⁷. Il en est comme des fleurs dans le ciel : à la disparition de ces fleurs illusoires, la nature du ciel reste inaltérée. De même l'esprit illusoire des êtres disparaît en recourant à l'illusion. Toutes les illusions une fois évanouies, l'esprit éveillé demeure, immuable. Parler d'éveil en recourant à l'illusion est encore une illusion. Dire que l'éveil existe revient à ne pas être encore dégagé de l'illusion, de même si l'on dit qu'il n'existe pas. L'illusion disparue, c'est l'immutabilité⁸. »

1. Bouddha du futur. Il est actuellement un bodhisattva qui réside dans le paradis appelé Tuṣita, « Au gré de la joie », en attendant de devenir un bouddha et de venir sur terre.
2. Ce sont les quatre propositions des traités de l'école du Juste Milieu (Mādhyamika) : l'existence, la non-existence, l'existence et la non-existence, ni l'existence ni la non-existence.

3. « Cent » a le sens global de toutes les négations. Mais dans le *Nirvānasūtra*, on trouve une liste de cent négations (T. 375, vol. 12, p. 622c-623a). Ce sont les quatre premières négations : non, ni non, ni non ni non-non et ni « ni non ni non-non » ; puis la négation et le non-non de ces quatre, ce qui fait seize ; chacune de ces seize négations est associée au passé, au présent et au futur, ce qui fait 48 ; ces 48 soit sont apparues, soit sont non apparues, ce qui fait 96, auxquelles on ajoute les quatre premières négations, ce qui fait cent.
4. *Jingde chuandeng lu*, T. 2076, vol. 51, *juan* 9, p. 267b.
5. Tuṣita, terme sanskrit signifiant « Au gré de la joie », est, dans la cosmologie bouddhique, le nom du quatrième des six cieux appartenant au monde du désir. C'est là que naissent les bodhisattvas ou êtres d'éveil avant leur dernière renaissance dans notre monde où ils deviendront bouddhas.
6. Cf. *Zhuangzi jijie*, chap. 2, p. 18.
7. En sanskrit Tathāgata, que l'on peut comprendre comme l'Ainsi-venu ou l'Ainsi-allé. C'est une épithète du Bouddha qui a été interprétée de diverses manières. On peut le comprendre comme « celui qui est parvenu à l'éveil en suivant le chemin de l'ainsité » ou encore « celui qui manifeste l'ainsité dans ce monde ».
8. Catherine Despeux, *Soûtra de l'éveil parfait et Traité de la naissance de la foi dans le Grand Véhicule*, 2005, p. 41-42.

Les deux moines enroulent le store

CAS PUBLIC

L'Expert-en-écrit (Fayan, Hōgen) du mont Pure-Fraîcheur (Qingliang) s'apprête à faire un sermon avant le repas. Il montre de la main les stores (baissés) et deux moines se précipitent en même temps pour les enrrouler. Mais l'Expert-en-écrit dit : « L'un perd, l'autre gagne. »

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

Alors, dites-moi, qui gagne et qui perd ? Si, à cet endroit, vous obtenez un regard incisif, alors vous saurez comment le précepteur d'État du mont Pure-Fraîcheur a commis une faute et a été défait. Néanmoins, n'allez surtout pas délibérer de succès et de défaite !

STANCE

Les stores enrroulés, l'espace infini se dévoile,
Mais cet infini ne convient pas encore à notre école.
Cet espace, abandonnez-le :
Densité telle qu'aucun souffle ne peut y pénétrer.

ANNOTATIONS

Fayan Wenyi ou Fayan de Qingliang, Expert-en-écrit-au-mont-Pure-Fraîcheur (885-958), fondateur éponyme de l'école Fayan, s'inscrit dans la lignée de Qingyuan à la neuvième génération. Il insistait dans son enseignement sur la présence de l'être dans l'instant. Pendant les séances de méditation, on baissait les stores afin de tamiser la lumière de la salle ; puis on les relevait pour un prêche. C'est ce que signifie ici le geste du maître qui s'apprête à faire un sermon et demande qu'on relève les stores. Ce que l'on ne peut percevoir par le texte seul mais qui ressort de toute évidence du contexte, c'est que l'attitude de l'un des disciples était celle d'une personne qui réagissait aux circonstances dans l'instant, gardant sa nature intérieure immuable tout en œuvrant dans le monde et en agissant, tandis que l'autre se situait dans la dualité et obéissait aux ordres du maître.

Cette image du store déroulé ou enroulé a été employée plus tard par un certain maître Nan, disciple de Huanglong Huinan et maître de Doushuai Congyue (1044-1091). Selon lui, le déroulement du store symbolise le dévoilement de la nature éveillée comprenant le monde entier. Un jour, maître Nan se trouvait auprès de Huanglong Huinan. Il avait alors suggéré à Huanglong : « Demandons à l'assistant d'enrouler le store et interrogeons-le. » Maître Nan lui demanda : « Quand on enroule le store, comment est-ce ? » L'assistant répondit : « On voit tout l'empire éclairé. » « Quand on baisse le store, comment est-ce ? » L'assistant répondit : « L'eau s'écoule mais ne passe pas. » « Quand on ne l'enroule ni ne le baisse, comment est-ce ? » L'assistant resta sans réponse¹.

1. *Xu chuandeng lu*, T. 2077, vol. 51, p. 565a.

Ce n'est ni l'esprit ni le Bouddha

CAS PUBLIC

Un moine demande un jour au révérend Source-du-Sud (Nanquan, Nansen) : « Y a-t-il une doctrine qui n'ait encore jamais été exposée ? »

Source-du-Sud : « Oui. »

Le moine : « Quelle est-elle ? »

Source-du-Sud : « Ni l'esprit, ni le Bouddha, ni les êtres. »

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

Pour cette seule question, Source-du-Sud a complètement dilapidé ses biens. Il a tout perdu.

STANCE

Trop d'égards nuisent à votre vertu,
 Ne pas parler est tellement plus efficace !
 Allez au gré des vagues de l'océan :
 Cela ne pourra jamais vous être communiqué.

ANNOTATIONS

Nanquan Puyuan, Vœu-universel-[au-mont-de-la-]-Source-du-Sud (748-834), est un éminent disciple du patriarche Ma (Mazu). Or, ce dernier enseignait : « L'esprit même, c'est le Bouddha. » Mais un jour, un moine alla dire à un disciple du patriarche Ma, un dénommé Mont-des-Prunus (Damei), que depuis quelque temps le patriarche Ma enseignait : « Ni l'esprit ni le Bouddha. » C'est là-dessus que se fonde Source-du-Sud, qui y ajoute « ni les êtres ».

Ce cas est exposé dans les *Annales de la falaise verte* (cas 28) de manière différente et plus développée : ce n'est pas Source-du-Sud qui est le maître et qui répond. Il s'agit d'un dialogue entre le maître Nirvâṇa des monts Baizhang et Source-du-Sud :

« Source-du-Sud rend visite au maître Nirvâṇa des monts Baizhang.

Zhang lui demande : “Les sages depuis les anciens temps ont-ils une doctrine qu'ils n'ont jamais exposée ?”

Source-du-Sud : “Oui.”

Zhang : “Quelle est cette vérité qui n'a jamais été exposée ?”

Source-du-Sud : “Ni l'esprit, ni le Bouddha, ni les êtres.”

Zhang : “Vous l'avez dite.”

Source-du-Sud : “Je l'expose ainsi. Et vous, Maître ?”

Zhang : “Je ne suis pas un grand homme de savoir : comment pourrais-je savoir s'il existe une vérité qui n'a jamais été dite ou non ?”

Source-du-Sud : “Je ne comprends pas.”

Zhang : “Je t'ai déjà dit trop de choses¹.” »

Cette phrase, « ni l'esprit, ni le Bouddha, ni les êtres », est souvent reprise par Yuanwu Keqin (1063-1135), l'auteur des *Annales de la falaise verte*. Ses entretiens rapportent par exemple la question suivante qu'il posa un jour à ses disciples : « “Ni l'esprit, ni le Bouddha, ni les êtres ; ni existant, ni inexistant ; ni obtenu, ni

perdu ; quoi qu'on fasse, on ne l'obtient pas ; si on ne fait rien, on ne l'obtient pas non plus. Arrivé à ce point, comment l'appeler ? Comment le mentionner ?” Le moine des montagnes en resta bouche bée, il n’y avait aucune théorie qu’il puisse avancer, aucun mot qu’il puisse prononcer². »

1. Thomas et J.-C. Cleary, *The Blue Cliff Record*, *op. cit.*, p. 181.
2. *Yuanwu Foguo chanshi yulu*, T. 1997, vol. 47, p. 750c.

L'écho retentissant du gouffre du dragon

CAS PUBLIC

Mont-de-Vertu (Deshan, Tokusan) vint rendre visite à Gouffre-du-dragon (Longtan, Ryūtan) et le questionna jusque tard dans la nuit. Gouffre-du-dragon dit alors : « La nuit est avancée, n'est-il pas temps de partir ? » Mont-de-Vertu se prosterna, souleva le rideau et sortit. Lorsqu'il vit dehors la nuit noire, il rentra. Gouffre-du-dragon alluma une mèche de papier, la lui tendit et, au moment où Mont-de-Vertu allait la prendre, il souffla dessus et l'éteignit. Mont-de-Vertu eut alors quelque éveil. Il se prosterna. Gouffre-du-dragon lui demanda : « Quel principe as-tu donc compris ? » Mont-de-Vertu répondit : « Désormais, je ne douterai plus des propos de ce vieil abbé renommé dans le monde entier. » Le lendemain, Gouffre-du-dragon monta en chaire et dit : « Il y a probablement parmi vous un gaillard dont les dents sont comme des épées plantées et la bouche comme une cuvette de sang : si on le frappait, il ne retournerait même pas la tête. Plus tard, au sommet d'un pic isolé, il établira ma Voie. » Mont-de-Vertu prit alors son commentaire et, devant la chaire, une torche à la main, il déclara : « J'en ai fini de toutes les argumentations énigmatiques, semblables à un poil dans le Vide suprême. J'en ai fini du mécanisme du monde, goutte qui tombe sur

une falaise géante. » Puis il mit le feu à son commentaire, se prosterna et se retira.

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

Alors que Mont-de-Vertu n'avait pas encore franchi la passe, son esprit était brûlant et son discours arrogant. Il voulait aller vers le sud pour anéantir le principe de la transmission en dehors de l'enseignement. Arrivé sur le chemin de Lizhou (Hunan), il voulut acheter quelque friandise à une vieille femme. Celle-ci lui demanda : « Éminente vertu, quels écrits transportez-vous dans votre grande charrette ? » Mont-de-Vertu répondit : « Mon commentaire du *Sûtra du diamant*. » La vieille femme lui dit : « À ce que je sais, il est dit dans ce sùtra que “l'esprit passé ne peut être obtenu, l'esprit présent ne peut être obtenu, l'esprit futur ne peut être obtenu.” À quel esprit son éminente vertu veut-elle présenter une friandise ? » Par cette question, Mont-de-Vertu eut le bec cloué. Néanmoins, il ne céda pas complètement à ces mots de la vieille femme et lui demanda : « Y a-t-il dans les environs un maître de lignée ? » La femme répondit : « Il y a le révérend Gouffre-du-dragon, à plus de cinq *li* d'ici. » Quand Mont-de-Vertu arriva chez le maître, sa défaite fut totale. Il avait l'esprit sens dessus dessous. Il semble que Gouffre-du-dragon éprouvât une telle pitié qu'il en oublia sa propre dignité. Voyant qu'il y avait encore un feu qui couvait, il s'empressa de prendre de l'eau sale pour l'arroser et l'éteindre. À considérer cela froidement, c'est une belle comédie !

STANCE

Mieux vaut voir son visage que d'entendre sa renommée,
Mieux vaut entendre sa renommée que de le voir.
Même s'il sauva son nez,
Il ne put éviter d'être aveuglé.

ANNOTATIONS

Longtan Chongxin, Vénération-de-la-foi-au-[monastère du]-Gouffre-du-dragon (ca. 750-ca. 840), de la deuxième génération de la lignée de Qingyuan, était contemporain de Huangbo. Quand il arriva auprès de Gouffre-du-dragon, Mont-de-Vertu s'écria : « J'ai entendu parler de la renommée de Gouffre-du-dragon, mais ici je ne vois ni gouffre ni dragon. » Longtan répondit : « Tu es déjà dans le gouffre du dragon¹. »

Le *Sûtra du diamant*, dont Mont-de-Vertu était spécialiste, est un des sùtras fondamentaux dans le Chan. On rapporte que c'est à l'écoute d'un de ses commentaires que le sixième patriarche, Huineng, aurait eu quelque éveil. Comme Huineng, dont on dit qu'il était illettré, la vieille femme que rencontre Mont-de-Vertu est illettrée et, malgré cela, elle a une profonde compréhension de ce sùtra. Le contraste est d'autant plus saisissant que Mont-de-Vertu avait écrit un commentaire de cet enseignement, qui expose la théorie de la vacuité perçue grâce à la sagesse et insiste sur le fait qu'il n'y a aucun point d'appui : l'esprit engendre des pensées sans demeurer nulle part. Or, dans l'histoire ci-dessus, Gouffre-du-dragon coupe justement son point d'appui à Mont-de-Vertu : la lumière qu'il recherche pour voir dans la nuit noire. Qu'y a-t-il au-delà de l'ombre et de la lumière ? Qu'a-t-il vu ? Tous ses doutes ont lâché d'un seul coup. Toutes ses réflexions ont fondu comme glace au soleil. Rien n'illustre mieux que cette anecdote l'adage cher au Chan et rapporté

ici : « Ne pas s'appuyer sur les écritures. » Cela ne signifie pas pour autant que les réflexions précédentes de Mont-de-Vertu étaient inutiles. Mais à un moment donné, elles prennent fin. Comme le dit Zhuangzi, un penseur taoïste de l'Antiquité, une fois le poisson attrapé, on n'a plus besoin de la nasse.

Dans le commentaire de Sans-Porte, les paroles de la vieille femme sont fondées sur un jeu de mots difficilement traduisible autour du terme chinois *dianxin*. Celui-ci signifie littéralement « pointer (*dian*) l'esprit (*xin*) », mais désigne aussi les friandises que l'on mange en dehors des repas.

1. *Jingde chuandeng lu*, T. 2076, vol. 51, p. 313b.

Ce n'est ni le drapeau ni le vent

CAS PUBLIC

Le sixième patriarche vit un jour des moines débattre à propos de la bannière du temple flottant au vent. L'un dit : « C'est le drapeau qui bouge », l'autre : « C'est le vent qui bouge ». Ils argumentaient et débattaient, sans arriver à être en accord avec le Principe. Le patriarche leur dit : « Amis bienveillants, ce n'est ni le vent ni le drapeau qui bouge, mais l'esprit. » Les deux moines furent admiratifs.

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

Ce n'est ni le vent, ni le drapeau, ni l'esprit qui bouge. Où voyez-vous là les maîtres-patriarches ? Qui a une intime compréhension de cela sait que les deux moines voulant acheter du fer ont trouvé de l'or. Le maître-patriarche, ne pouvant se retenir, s'est laissé aller.

STANCE

Vent, drapeau, esprit qui bouge :
Tous ont raté la cible.
Ils ne savent qu'ouvrir leur caquet,
Inconscients de l'erreur de leurs propos !

ANNOTATIONS

Cette histoire est un koan très célèbre du sixième patriarche. Dans leurs discussions, les moines restent en dehors de l'esprit qui, selon les écoles idéalistes du bouddhisme, est la source du triple monde, à savoir le monde du désir, le monde de la forme et celui du sans-forme. Ils opposent deux choses : le vent et le drapeau, restant dans la dualité et oubliant que le monde extérieur, dans la perspective de l'école idéaliste et du Chan, n'existe que par l'esprit : tout est production de l'esprit qui n'est pas quelque chose d'extérieur à nous. C'est une grande aide que leur apporte le sixième patriarche, en pointant l'esprit : c'est de l'or. Toutefois, Sans-Porte craint que les gens s'attachent à cette notion d'esprit ; c'est pourquoi il use de la négation, comme le fait Source-du-Sud dans le cas 27 : « Ni l'esprit, ni le Bouddha, ni les êtres. » D'autres maîtres, avant Sans-Porte, ont parlé pour cela de non-esprit : « Quand les gens ordinaires entendent parler de la méthode de transmission de l'esprit de tous les bouddhas, ils affirment qu'il y a en plus de cet esprit une méthode que l'on peut attester, saisir. Ils partent alors avec leur esprit à la recherche de cette méthode, en ignorant que cet esprit est la méthode et que la méthode, c'est l'esprit. On ne peut pas avec l'esprit chercher un autre esprit. Essaierait-on pendant des milliers et des milliers d'ères cosmiques qu'on ne trouverait en fin de compte rien. Mieux vaut accéder sur-le-champ au non-esprit, car telle est la méthode fondamentale¹. »

Une nonne du nom de Miaoxin, disciple de Yangshan Huiji (807-883), chargée de recevoir les visiteurs dans le temple, aurait conduit à l'éveil dix-sept moines qui venaient rendre visite et discutaient de la façon de s'adresser à lui. Ils choisirent de discuter de ce koan de Huineng et du drapeau. Miaoxin, dans la pièce voisine, les entendit débattre et se dit : « Espèces de mules aveugles ! Combien de

sandales de paille ont-ils usées et ils n'ont même pas vu en rêve la Loi du Bouddha ! » Un passant, l'ayant entendu critiquer ces moines, le leur rapporta. Ceux-ci n'en conçurent aucune haine ; au contraire, ils allèrent trouver Miaoxin et alors qu'ils s'approchaient et ne s'étaient pas encore arrêtés, elle leur dit : « Ce n'est ni le vent, ni le drapeau, ni l'esprit qui bouge. » Ils furent éveillés sur-le-champ, remercièrent Miaoxin et retournèrent dans leur pays de Shu (Sichuan) sans même voir Yangshan².

1. Patrick Carré, *Les Entretiens de Houang-po, maître Tch'an du IX^e siècle*, 1985, p. 25.
2. Cette histoire est rapportée par Dōgen (1200-1253) dans son *Trésor de l'œil de la vraie Loi (Shōbōgenzo, T. 2582, vol. 82, chapitre 28)*.

Cet esprit même, c'est le Bouddha

CAS PUBLIC

Mont-des-Prunus (Damei, Taibai) demande un jour au patriarche Ma (Mazu, Baso) : « Qu'est-ce que le Bouddha ? »

Le patriarche : « Cet esprit même, c'est le Bouddha. »

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

Si vous pouvez avoir quelque compréhension directe, vous portez l'habit de Bouddha, vous mangez la nourriture de Bouddha, vous prononcez les paroles de Bouddha, vous avez une conduite de Bouddha, vous êtes le Bouddha. Malgré cela, Mont-des-Prunus a induit en erreur nombre de personnes et les a déboussolées¹. Comment pouvait-il savoir qu'après avoir prononcé le mot « Bouddha » on doit se rincer la bouche pendant trois jours ? Entendant « l'esprit même, c'est le Bouddha », un vrai gaillard se bouche les oreilles et s'en va.

STANCE

Clarté du ciel d'azur !

Ne cherche pas !
Demander encore quel est-il,
C'est crier au voleur, son larcin dans la main.

ANNOTATIONS

Mont-des-Prunus désigne Damei Fachang, Permanence-de-la-Loi-[au-mont-des]-Prunus (752-839), un disciple du patriarche Ma (Mazu). L'anecdote est rapportée de façon plus détaillée dans les *Entretiens de Mazu* : « La première fois que le maître de dhyâna Permanence-de-la-Loi (Fachang) du mont des Prunus rendit visite à Mazu, il lui demanda : “Qu'est-ce que le Bouddha ?” Le patriarche [Mazu] dit : “L'esprit même, c'est le Bouddha.” Permanence-de-la-Loi connut sur-le-champ le grand éveil. Par la suite, il s'installa au mont des Prunus. Mazu, l'ayant appris, envoya un moine le tester. Celui-ci lui demanda : “Lorsque vous avez vu le maître Ma, qu'avez-vous obtenu qui vous permette de vous installer sur cette montagne ?” Permanence-de-la-Loi répondit : “Le maître Mazu m'a dit : ‘L'esprit même, c'est le Bouddha’, c'est pourquoi je réside ici.” Le moine dit : “Ces temps-ci, maître Ma enseigne une doctrine différente.” Permanence-de-la-Loi demanda : “Quelle est la différence ?” Le moine dit : “Ces temps-ci, il ajoute : ‘Ni l'esprit ni le Bouddha’.” Permanence-de-la-Loi rétorqua : “Ce vieux grigou trouble l'esprit des gens ; qu'il continue avec ‘ni l'esprit ni le bouddha’, pour ma part, je m'en tiens à ‘l'esprit même, c'est le Bouddha’.” Le moine s'en retourna rapporter cela au patriarche Ma. Celui-ci dit : “Le prunus a fructifié”². »

Un autre disciple du patriarche Ma, Huangbo Xiyun (?-850), utilise aussi cette notion de non-esprit. Un jour, un moine lui demande : « Qu'est-ce que le Bouddha ? » Huangbo répond :

« L'esprit est le Bouddha, et le non-esprit, la Voie. Dès lors, il suffit de ne pas entrer dans un état d'esprit agité de pensées sur l'être et le non-être, les qualités et les défauts, autrui et soi-même, le sujet et l'objet, etc. Car l'esprit, c'est le Bouddha, et le Bouddha, c'est l'esprit. L'esprit est comme le ciel³. »

Dans le commentaire, Sans-Porte donne un avertissement à ceux qui pourraient s'attacher à l'idée d'un esprit et à la valeur suprême d'un bouddha, ou de toute autre notion. Mont-des-Prunus a été éveillé par cette phrase « l'esprit même, c'est le Bouddha », dans un contexte particulier. C'est pourquoi, quand un moine vient lui dire que le patriarche Ma a changé de doctrine et enseigne désormais « ni l'esprit ni le Bouddha », il chasse d'un revers de manche ce propos. Non pas qu'il s'attache à l'« esprit même, c'est le Bouddha » ; au contraire, que ce soit l'une ou l'autre des propositions, il ne tombe pas dans la dualité, encore moins dans l'argumentation.

Paradoxe de la réalité, parfaite, ici même, dans l'instant présent, où rien ne change et où pourtant il faut faire des efforts pour que ce Réel transparaisse dans les phénomènes jusqu'à ce que les phénomènes et le Réel surgissent en même temps, non comme deux choses différentes, mais dans une identité absolue. Comme l'écrit Linji : « On dit de toutes parts, adeptes, qu'il y a une Voie à cultiver, une Loi à éprouver. Dites-moi donc, quelle Loi à éprouver ? Quelle Voie à cultiver ? Qu'est-ce qui vous manque en votre activité actuelle⁴ ? »

Par les mots « clarté du ciel d'azur », la stance répond à la question : « Qu'est-ce que le Bouddha ? » Le ciel, synonyme d'espace de vacuité (chinois *xukong*, sanskrit *śūnyata*), est une métaphore pour l'esprit très appréciée des maîtres Chan. Ainsi, dans la stance de transmission du septième patriarche indien, Vasumitra, on peut lire : « L'esprit est comme l'espace ; pour le montrer, à l'espace on a

recours car, lorsqu'on comprend ce qu'est l'espace, plus rien n'est vrai, plus rien n'est faux⁵. » La stance renforce cette impression que Sans-Porte veut ici contrecarrer tout attachement à « l'esprit même, c'est le Bouddha ». Tout est parfait et la nature de bouddha, depuis les temps sans commencement, est comme un ciel d'azur infini. L'image de celui qui tient un larcin tout en criant au voleur évoque bien d'autres images de ce type employées pour faire comprendre que tout est là depuis toujours, mais qu'il faut le redécouvrir.

Dans le Chan, on parle d'« ajouter une tête sur sa propre tête », expression qui a pour origine l'histoire de Yajñadatta, rapportée dans le chapitre 4 du *Sûtra de la marche héroïque* ainsi racontée par Demiéville : « Yajñadatta, un bel homme de la ville de Śrāvastī, se complaît à regarder son visage devant un miroir. Soudain, il ne le voit plus et, frappé de démence, il se met à courir à la recherche de sa tête, croyant que l'image du miroir était l'œuvre d'un démon. L'image, explique le sôutra, c'était le produit de sa fausse imagination, auquel il a eu le tort de s'attacher ; la "vraie tête", c'est l'«Éveil merveilleux», notre face véritable mais invisible que Yajñadatta a méconnue⁶. »

D'autres expressions pointent le défaut d'ajouter quelque chose à ce qui est parfait depuis toujours. On parlera par exemple de « chercher le buffle alors qu'on le chevauche ». Cette expression est employée par Baizhang Huaihai (720-814) dans un dialogue avec son disciple Changqing Da'an (793-833). Changqing dit : « Je désire être instruit sur le Bouddha. Comment est-ce ? » Baizhang répondit : « En gros, c'est comme si vous cherchiez le buffle alors que vous le chevauchez. » Le maître Changqing dit : « Lorsque l'on sait, comment est-ce ? » Baizhang : « Comme si, chevauchant le buffle, vous retourniez chez vous. » Le maître Changqing dit : « Avant d'en prendre connaissance, comment conserver toujours le naturel ? »

Baizhang : « Sois comme le bouvier qui, un bâton à la main, garde son buffle et ne le laisse pas piétiner les rizières des autres⁷. »

1. Il est fait référence ici à la boussole géomantique (*dingpan xing*) (cf. *Cihai*, 894c).
2. Catherine Despeux, *Les Entretiens de Mazu*, *op. cit.*, p. 58.
3. Patrick Carré, *Les Entretiens de Houang-po*, *op. cit.*, p. 61.
4. Paul Demiéville, *Entretiens de Lin-tsi*, *op. cit.*, p. 98.
5. *Jingde chuandeng lu*, T. 2076, vol. 51, *juan* 1, p. 208b.
6. Paul Demiéville, *Entretiens de Lin-tsi*, *op. cit.*, p. 66-67.
7. *Wudeng huiyuan*, *juan* 4, p. 462. La dernière phrase est une citation du *Yijiao jing*, T. 389, vol. 12, p. 1111a.

Zhaozhou mis en difficulté par une vieille femme

CAS PUBLIC

Un jour, un moine demande à une vieille femme : « Dans quelle direction dois-je aller pour parvenir au mont [Wu]tai ? » La vieille femme répond : « Tout droit. » Le moine avait à peine fait quelques pas que la vieille marmonna : « Cet honnête moine va lui aussi par ce chemin. » Par la suite, quelqu'un relata cet épisode à Zhaozhou. Celui-ci dit alors : « Attendez, je vais aller enquêter sur cette femme pour vous. » Le lendemain, il va la voir et lui pose la même question. La vieille femme fait la même réponse. Une fois rentré, Zhaozhou dit à la foule assemblée : « J'ai complètement percé à jour la vieille du mont Wutai pour vous. »

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

La vieille femme sait seulement rester assise et tirer des plans, mais quand il faut saisir le bandit, elle ne le reconnaît pas. Le vieux Zhaozhou excelle à employer des stratagèmes pour dérober le butin et prendre la forteresse. Pourtant, il n'a pas la physionomie d'un grand homme. Si l'on examine attentivement, tous les deux sont pris en faute. Dites-moi donc en quoi Zhaozhou a-t-il percé à jour la vieille femme ?

STANCE

La question est banale,
La réponse, tout autant.
Sable dans le bol,
Épines dans la boue.

ANNOTATIONS

La vieille femme est dans le Chan un thème récurrent, qui est aussi mis en scène dans le cas 28 de ce recueil¹. On peut citer également un épisode des *Entretiens de Lin-tsi* : « Comme il se rendait chez Feng-lin, il rencontra en route une vieille femme qui lui demanda : “Où allez-vous ?” Le maître dit : “Je vais chez Feng-lin.” “Il se trouve justement que Feng-lin est absent.” Le maître dit : “Où est-il allé ?” La vieille femme alors se mit en marche. Le maître l’appela ; elle tourna la tête. Le maître alors se mit en marche². »

Dans ce cas 31, le moine se dirige vers le mont Tai. La plupart des commentateurs s’accordent pour dire qu’il s’agit du mont Wutai ou mont des Cinq Terrasses, un important centre de pèlerinage bouddhique à Mañjuśrī, être d’éveil de la sagesse. Selon les règles monastiques, une statue de Mañjuśrī était placée dans la salle de méditation Chan. On a voulu voir dans la réponse de la vieille femme, « tout droit », une allusion à l’accès direct à la nature de bouddha, ou encore à la transmission directe d’esprit à esprit dans le Chan³.

Dans son commentaire, Sans-Porte dit de Zhaozhou qu’il n’a pas la physionomie d’un « grand homme », terme qui correspond au sanskrit *mahāpurusa*, employé dans les écrits bouddhiques comme une épithète des bouddhas et des souverains universels, les

cakravartins. Par ce terme, Sans-Porte nous avertit d'une part de ne pas se fier aux apparences, d'autre part qu'un homme ordinaire et un grand homme sont à égalité.

1. Sur ce thème, voir Bernard Faure, *The Rhetoric of Immediacy : A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, 1991, p. 245-246.
2. Paul Demiéville, *Entretiens de Lin-tsi*, *op. cit.*, p. 234.
3. Cf. Steven Heine, « Visions, divisions, revisions : the encounter between iconoclasm and supernaturalism in kōan cases about Mount Wu-t'ai », in Steven Heine et Dale S. Wright (dir.), *The Kōan. Texts and Contexts in Zen Buddhism*, *op. cit.*, p. 137-167.

Un hérétique interroge le Bouddha

CAS PUBLIC

Un jour, un hérétique dit au Bouddha : « Je ne demande pas que vous parliez ni que vous vous taisiez. » Le Vénéré du monde resta assis sur son siège. L'hérétique, soupirant d'admiration, dit : « Le Vénéré du monde est très bienveillant et très compatissant. Il a écarté les nuages qui m'obscurcissaient [l'esprit] et a fait en sorte que je puisse avoir quelque compréhension. » Puis il fit les grandes prosternations et s'en alla.

Ānanda demanda alors au Bouddha : « Quelle réalisation a donc eue cet hérétique pour soupirer d'admiration et s'en aller ? »

Le Vénéré du monde lui répondit : « Il est comme un excellent coursier qui, à la simple vue de l'ombre d'un fouet, se met à galoper. »

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

Ānanda est un disciple du Bouddha. Mais sa compréhension ne vaut pas celle d'un hérétique. Dites-moi donc, quelle différence y a-t-il entre Ānanda et cet hérétique ?

STANCE

Il marche sur le fil de l'épée,
Avance sur l'arête du glacier.
Il monte sans gravir les marches,
Lâche les mains au-dessus du précipice.

ANNOTATIONS

« Vénéré du monde » est une appellation respectueuse du Bouddha. Ānanda était un cousin de ce dernier, et l'un de ses plus proches disciples. Il avait la réputation d'être doté d'une mémoire excellente, au point que c'est à lui qu'on aurait demandé, à la mort du Bouddha, de réciter les sūtras. Mais malgré sa grande érudition, il n'était pas un grand méditant. Comment un hérétique peut-il être supérieur à Ānanda ? Parce qu'il est ce bouddha intérieur, au-delà de toute discrimination entre orthodoxie et hérésie, entre ignorant et éveillé. C'est la compréhension de la nature d'égalité selon laquelle le noir ne se confond pas avec le blanc, mais est appréhendé sans discrimination. Tout est ainsité. Dans leur ultime réalité, toutes les choses sont ainsi, elles sont telles qu'elles sont. L'ainsité est, dans les écrits du Grand Véhicule, synonyme de vacuité, d'état libre de toute élaboration conceptuelle. Ce que les sūtras du Grand Véhicule ne cessent de développer à longueur de textes est ici mis en scène d'une manière pratique. On a là un exemple parmi d'autres de la façon dont œuvre le maître Chan qui met en situation le disciple par ses méthodes provocatrices et abruptes.

La métaphore du coursier qui galope à la simple vue du fouet est tirée de l'*Anguttaranikāya*, un texte dans lequel le Bouddha compare le peuple à quatre sortes de chevaux : 1. ceux qui galopent à la

simple vue de l'ombre d'un fouet ; 2. ceux qui partent quand leur crinière est touchée par le fouet ; 3. ceux qui partent quand le fouet touche leur pelage ; 4. ceux qui partent quand le fouet leur frappe les os¹.

On voit bien dans la stance que tout abandonner demande un courage féroce et qu'à chaque pas on risque de tomber dans un aspect ou l'autre de la dualité. Pour que le rapport au monde et au Réel soit celui de l'éveil, il faut lâcher tout point d'appui. Comme le dit le *Sûtra du diamant* : « C'est en ne se fixant nulle part que l'on engendre une pensée. » D'autres exemples concrets apparaissent dans les cas publics. À la question « Quelle est l'ultime destination de la bouddhété ? », le patriarche Ma répondit : « C'est précisément l'endroit où on laisse corps et vie². » Cette non-fixité est ainsi illustrée dans le cas 46 : « Au bout de la perche de cent pieds, comment faire un pas de plus ? »

1. *Za ahan jing*, T. 99, vol. 2, p. 234a.

2. Catherine Despeux, *Les Entretiens de Mazu*, *op. cit.*, p. 52.

Ce n'est ni l'esprit ni le Bouddha

CAS PUBLIC

Un jour, un moine demande au patriarche Ma : « Qu'est-ce que Bouddha ? »

Le patriarche Ma : « Ni l'esprit ni le Bouddha. »

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

Si, à cet endroit, l'apprenti a une vision juste, sa quête cesse immédiatement.

STANCE

Si, en chemin, tu rencontres un spadassin, salue-le ;
À qui n'est pas poète, ne dédie pas de poème ;
Si tu rencontres un homme prêt, donne-lui un tiers,
Ne lui offre pas tout.

Annotations

Ce koan est à rapprocher du cas 27, dans lequel la réponse est : « Ni l'esprit, ni le Bouddha, ni les êtres. » Bien que dans ces deux koans la question posée soit différente, la réponse apportée est similaire. Elle ne répond pas à une démarche rationnelle, mais à un usage, en situation, des mots.

La fin de la stance avertit les maîtres : n'aidez pas trop le disciple, celui-ci doit chercher de lui-même. Nombre d'anecdotes rapportent l'attitude impitoyable des maîtres à l'égard de leurs disciples qu'ils acculent à chercher toujours plus profondément par eux-mêmes. On peut évoquer à titre d'exemple l'histoire, certes légendaire, mais édifiante, de Huïke : lorsque celui-ci veut voir Bodhidharma, ce dernier maintient sa porte fermée malgré la ferme détermination de ce disciple jusqu'à ce que, entrouvrant sa porte, Bodhidharma la referme sur le bras de Huïke. Notons que la stance n'est pas de Sans-Porte ; il l'a empruntée à Linji ¹.

1. Cf. Paul Demiéville, *Entretiens de Lin-tsi*, op. cit., p. 236-238.

Le savoir n'est pas la Voie

CAS PUBLIC

Source-du-Sud (Nanquan, Nansen) a dit : « L'esprit n'est pas le Bouddha. Le savoir n'est pas la Voie. »

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

On peut dire de Source-du-Sud qu'il a pris de la bouteille et n'a plus peur de rien. C'est pour cela qu'il a ouvert sa gueule puante et étalé au grand jour la laideur de son école. Malgré cela, peu savent lui être reconnaissants.

STANCE

Le soleil paraît dans le ciel bleu,
La pluie tombe et mouille le sol.
Il a ouvert son cœur et tout révélé,
Mais je crains que cela ne porte pas.

ANNOTATIONS

Source-du-Sud apparaît aussi dans les cas 14, 19 et 27. À la réponse « ni l'esprit, ni le Bouddha, ni les êtres » du cas 27, il ajoute ici « le savoir » qui renvoie à l'histoire du cas 32 où Ānanda, malgré son savoir, ne parvenait pas à la vision juste.

La stance reprend les images du ciel bleu et du soleil qui illumine, souvent employées dans les sūtras du Grand Véhicule. La pluie évoque des paraboles du bouddhisme, comme dans le *Sūtra du lotus*, où l'enseignement du Bouddha est comparé à la pluie bienfaisante qui arrose tout sans distinction¹.

1. *Miaofa lianhua jing*, T. 261, vol. 9, chap. 4, « Les plantes médicinales », p. 19-20.

L'âme de la jeune Qian quitte son corps

CAS PUBLIC

Propagateur-de-la-Loi-[au-mont-du]-Cinquième-patriarche
(Wuzu Fayan, Goso Hōen) demande aux moines : « L'âme de la
jeune Qian quitte son corps. Laquelle est la vraie Qian ? »

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

Si vous êtes éveillé à la vraie réalité, vous comprenez qu'entrer
dans sa coquille ou en sortir c'est être comme un voyageur qui entre
ou sort de l'auberge. Si cela n'est pas encore clair, surtout ne courez
pas en tous sens. Lorsque, soudain, la terre, l'eau, le feu et le vent se
désagrègeront, vous serez comme le crabe tombé dans l'eau
bouillante qui agite ses pattes en tous sens. À ce moment-là, n'allez
pas dire que je ne vous aurai pas prévenu.

STANCE

Lune et nuages : identité ;
Ruisseaux et montagnes : différence.
Tous sont bénis, dix mille fois bénis !

Ils sont Un, ils sont deux !

ANNOTATIONS

Ce cas public fait référence à l'héroïne d'une vieille légende des Tang qui a inspiré nombre de pièces de théâtre et de films. Jadis, à Hengyang (Hunan), il y avait un vieil homme qui aimait beaucoup sa fille Qian. Il disait toujours que sa beauté n'avait d'égale que celle de son cousin. Or, les deux jeunes gens tombèrent amoureux l'un de l'autre. Pourtant, le père décida de marier sa fille à un autre jeune homme. Le cœur brisé, le cousin partit en bateau lorsqu'il vit quelqu'un sur la rive qui le suivait : c'était mademoiselle Qian. Ensemble, ils s'installèrent dans le Sichuan. Ils eurent des enfants. Avec ses maternités, mademoiselle Qian réalisa combien l'amour des parents envers leurs enfants peut être profond et elle éprouva des remords d'avoir laissé ses propres parents. Avec son mari, ils décidèrent de retourner dans leur village. Une fois qu'ils y furent arrivés, le cousin demanda à son épouse de rester dans le bateau pendant qu'il irait parlementer avec le père de celle-ci. Ce dernier, incrédule, lui demanda : « Mais de qui parlez-vous ? Ma fille n'a jamais quitté la maison. Après votre départ, elle est restée alitée, sans dire un mot. » Le cousin lui dit qu'il se trompait et alla dans le bateau chercher sa femme, pendant que le père se rendait dans la chambre de sa fille pour lui faire part de ce qui venait de se passer. C'est alors que, sans un mot, la jeune fille se leva du lit et courut pour rencontrer la Qian qui, venant du bateau, s'approchait de la maison, et les deux se fondirent en un. Le père lui dit : « Depuis le départ de ton cousin, tu es restée muette et sans vie, comme si ton âme était partie. » Mademoiselle Qian répondit : « Je ne savais pas

que j'étais alitée ; quand j'ai entendu que mon cousin partait, je l'ai suivi comme dans un rêve. »

Dans l'histoire comme dans le koan, se posent la question de ce qu'est la réalité, et celle du rapport entre l'unité et la multiplicité. Une anecdote du même esprit, ayant aussi pour thème le rapport entre l'unité et la multiplicité, est rapportée dans les *Entretiens de Lin-tsi* : « Mayu sortit de l'assemblée et posa la question suivante : “Du Grand Compatissant aux mille mains et aux mille yeux, lequel des yeux est le vrai ?” Le maître dit : “Du Grand Compatissant aux mille mains et aux mille yeux, lequel des yeux est le vrai ? Dis vite ! Dis vite !”¹ »

Le commentaire de Sans-Porte se sert de l'histoire de mademoiselle Qian pour rappeler que la grande affaire, comme on dit dans le Chan, c'est de résoudre le problème de la vie et de la mort. En effet, les quatre éléments qui constituent la matière et par conséquent le corps dans la cosmologie bouddhique (terre, eau, feu, vent) se décomposent au moment de la mort dans l'ordre inverse : vent (dernier souffle), feu (refroidissement du corps), eau (assèchement des liquides) et terre (le corps perd la vie). De même que la jeune Qian sort de son corps alors qu'elle est encore en vie, quand on meurt, la conscience sort du corps et reste dans un état intermédiaire avant de prendre un autre support et de renaître. Mais tout cela n'est que le jeu impermanent des apparences dans lesquelles se manifeste l'Absolu.

La stance reprend ce point crucial : lune et nuages sont identiques du point de vue de l'Absolu, tout est vacuité et rien n'a d'existence en soi. Pourtant l'esprit ne confond pas la lune et les nuages, de même qu'il ne confond pas les ruisseaux et les montagnes. Il s'agit là, encore une fois, de la nature d'égalité de toutes choses, de l'ainsité : le Principe et les phénomènes sont tous

deux bénis. Le dernier vers rappelle l'essentiel : comment saisir à la fois ce qui est au-delà de toute division et la multiplicité ?

1. Paul Demiéville, *Entretiens de Lin-tsi*, *op. cit.*, p. 31.

Rencontre avec un homme ayant accompli la Voie

CAS PUBLIC

Propagateur-de-la-Loi-[au-mont-du]-Cinquième-patriarche (Wuzu Fayan, Goso Hōen) a dit : « Si en chemin, vous rencontrez un homme ayant accompli la Voie, saluez-le, ni en mots ni en silence. Dites-moi donc, comment allez-vous le saluer ? »

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

Si, à cet endroit, vous avez une compréhension intime, vous serez chaleureusement félicité. Sinon, il vous faut rester vigilant à chaque instant.

STANCE

Si en chemin tu rencontres un éveillé,
Salue-le, ni en mots ni en silence.
Un coup de mon poing dans la gueule :
Compréhension immédiate !

ANNOTATIONS

Plusieurs koans pointent l'insuffisance du langage discursif pour exprimer la nature profonde de bouddha, comme dans le cas 2 et celui-ci. « Comment parler, la bouche close ? » a demandé un jour un maître Chan. Nombre de sūtras du Grand Véhicule ne disent pas autre chose : les maîtres Chan n'ont fait qu'appliquer en situation des principes essentiels de cette littérature bouddhique. On songe notamment au fameux chapitre 8 du *Sūtra de Vimalakīrti*, dans lequel Vimalakīrti demande aux divers êtres d'éveil venus s'enquérir de sa santé de présenter leur conception de la non-dualité. Ils sont trente et un à exposer que le dépassement des contraires, tels que la pureté et l'impureté, le bien et le mal, le moi et le mien, la souillure et la purification, etc., permet d'entrer dans la non-dualité. Quand les êtres d'éveil ont chacun dit leur mot, ils interrogent Mañjuśrī qui répond qu'exclure toute parole et ne rien dire, ne rien exprimer, ne rien prononcer, ne rien enseigner, ne rien désigner, c'est entrer dans la non-dualité. Puis Mañjuśrī interroge Vimalakīrti. Celui-ci garde le silence. Mañjuśrī approuve et dit : « Bien, bien, Fils de famille : c'est cela l'entrée des êtres d'éveil dans la non-dualité. En cette matière, les phonèmes, les sons et les idées sont sans emploi¹. »

1. Étienne Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakīrti*, op. cit., p. 317.

Le cyprès dans la cour

CAS PUBLIC

Un jour, un moine demande à Zhaozhou : « Quel est le sens de la venue de l'Ouest du maître-patriarche [Bodhidharma] ? »

Zhaozhou : « Le cyprès dans la cour ! »

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

Si vous voyez intimement l'essence de la réponse de Zhaozhou, il n'y a pas plus de Śākyamuni dans le passé que de Maitreya dans l'avenir.

STANCE

Le langage ne développe pas le fait,
 Les mots ne percent pas le stratagème.
 Qui s'appuie sur les propos se perd,
 Qui est bloqué par les phrases s'égare.

ANNOTATIONS

La question posée « Quel est le sens de la venue de l'Ouest du maître-patriarche [Bodhidharma] ? » est un des adages les plus fréquents du Chan. Elle est aussi destinée, du point de vue historique, à mettre en avant cette tradition Chan. Qu'aurait-elle de plus que les autres ? Cette question signifie : quelle est la vérité ultime ? La réponse est : « Ici et maintenant. » Tout est vérité ultime, union du Principe et des phénomènes, de l'Un et du multiple. Le maître ramène son disciple, en train de ratiociner, à la réalité présente. Il y avait beaucoup de cyprès dans le temple de Zhaozhou qui a d'ailleurs actuellement pour nom « Monastère de la forêt des cyprès » (Bolinsi) (Hebei). Dans le recueil des *Entretiens de Zhaozhou*, l'histoire continue : « Maître, vous ne devez pas m'enseigner à l'aide du monde phénoménal. » Zhaozhou répond : « Je ne t'enseigne pas à l'aide du monde phénoménal. » Le moine demande à nouveau : « Quel est le sens de la venue de l'Ouest de Bodhidharma ? » Zhaozhou répond : « Le cyprès dans la cour¹. »

Dans son commentaire, Sans-Porte a choisi de mettre l'accent sur l'ici et maintenant, en rappelant que, comme il est dit dans le *Sûtra du diamant*, « on ne peut trouver l'esprit du passé, on ne peut trouver l'esprit du futur, on ne peut trouver l'esprit du présent ». Dans cet ici et maintenant, le temps est aboli : il n'y a ni passé, ni présent, ni futur, ni bouddha du passé (Śākyamuni), ni bouddha du futur (Maitreya). Quant à la stance, elle n'est pas de Sans-Porte, comme cela arrive à plusieurs reprises dans son recueil, mais de Dongshan Shouchu (910-990)².

1. *Zhaozhou chanshi yulu*, in *Gu zunsu yulu*, juan 13, p. 77b (*Xuzangjing*, n° 1315).

2. Cf. *Wudeng huiyuan*, juan 15, p. 309a.

Le buffle franchit l'enclos

CAS PUBLIC

Un jour, Propagateur-de-la-Loi-[du-mont-du]-Cinquième-Patriarche a dit : « C'est comme un buffle qui franchit un enclos ; sa tête, ses cornes et ses sabots sont passés, mais pourquoi sa queue ne peut-elle passer ? »

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

Si à cet endroit vous pouvez inverser votre vision, avoir un œil incisif et dire une parole de retournement, vous pourrez rétribuer les quatre bontés¹ supérieures, et aider les êtres des trois destinées inférieures². Sinon, accordez encore plus d'attention à la queue et vous finirez par trouver.

STANCE

S'il avance, il tombe dans la fosse,
S'il fait demi-tour, il est anéanti.
Cette toute petite queue,
Quel prodige !

ANNOTATIONS

Nous avons déjà évoqué plus haut l'importance dans le Chan de la métaphore du buffle (voir cas 17), pour désigner la nature ordinaire des êtres. Selon le commentaire de Sans-Porte, seul l'œil de sagesse et la vision illuminatrice de la sagesse permettent de comprendre sa nature profonde. Tout propos peut alors être une parole de retournement qui a le pouvoir de transformer un ignorant en éveillé. La stance montre que lorsque l'individu est acculé dans une impasse et que, malgré tous ses efforts et toutes ses pratiques, le résultat n'est pas encore atteint, il reste encore des résidus d'appropriation du moi, de l'ego, symbolisés par la queue. C'est elle le nerf de la stratégie, qui permet de tout abandonner pour plonger dans l'éveil, comme l'évoque le huitième poème du dressage du buffle :

« Tout a disparu : fouet, corde, homme et buffle.
En vérité, il est difficile de concevoir l'immensité du ciel.
Les flocons de neige fondent au-dessus du fourneau de braises ;
À ce stade, il fait Un avec les patriarches³. »

1. Ces quatre bontés sont le triple joyau (le Bouddha, sa Loi ou *dharma* et la communauté bouddhiste), le roi, les parents et tous les êtres.
2. Il s'agit des trois destinées inférieures de la roue des renaissances : animaux, démons affamés, enfers.
3. Catherine Despeux, *Le Chemin de l'éveil*, op. cit., p. 47.

Porte-des-nuées : « Tes propos ont manqué la cible »

CAS PUBLIC

Un jour, un moine demande à Porte-des-nuées (Yunmen, Unmon) : « Un silence radieux illumine les mondes aussi nombreux que les grains de sable du Gange... » Avant qu'il ait terminé sa question, Porte-des-nuées l'interrompt : « N'est-ce pas une parole du bachelier Zhang le maladroit [Zhang Zhuo] ? » Le moine acquiesce. Porte-des-nuées dit alors : « Tes propos ont manqué la cible. » Par la suite, Esprit-mort (Sixin, Shishin) ajouta : « Dites-moi, en quoi les paroles de ce moine ont-elles manqué la cible ? »

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

Si vous avez quelque compréhension à ce sujet, vous obtiendrez de voir l'activité d'esprit de Porte-des-nuées et comment ce pauvre moine, seul et en danger, a failli dans ses propos. Vous pourrez alors être le maître des hommes et des dieux. Mais si vous n'avez pas encore une vue claire, vous n'arriverez pas à vous sauver vous-même.

STANCE

Il trempe son hameçon dans les rapides :
Le vorace est pris.
Sa bouche à peine entrouverte,
Il a déjà perdu la vie.

ANNOTATIONS

Le moine commence une citation d'un lettré, un laïc Chan dont le nom de famille est Zhang et le prénom, Zhuo, qui signifie « maladroit ». Ce laïc alla voir le maître Chanyue qui lui recommanda d'aller rendre visite à Pure-perfection-du-mont-aux-Lichens (Shishuang Chuyuan). Celui-ci lui demanda son nom. Il répondit : « Mon nom est Zhang Zhuo. » Mont-aux-Lichens lui dit : « Même si tu essaies de découvrir l'essence de l'habileté, tu ne la trouveras jamais. Tu dis que tu t'appelles Zhuo, "maladroit", mais où est ta maladresse ? » Zhang Zhuo fut éveillé sur-le-champ et composa, à l'occasion de son éveil, le poème suivant :

« Un silence radieux illumine les mondes infinis,
L'ignorant et le sage cohabitent dans ma demeure.
Pas une pensée ne s'élève : la totalité apparaît,
Mais s'embrume au moindre mouvement des sens.
Trancher l'ignorance, c'est augmenter l'attachement,
Chercher la vérité, se tenir dans l'erreur.
L'accord avec les choses dissipe tout obstacle,
Nirvâṇa et saṃsâra sont alors comme un rêve¹. »

Le moine voulait certainement poser une question à provos de l'éveil de Zhang Zhuo, mais Porte-des-nuées l'arrêta aussitôt, car il s'agit de l'expérience et des mots d'un autre, et non de la propre expérience du moine qu'il traduirait avec ses propres termes. C'est aussi cela le sens de l'adage souvent incompris : « Ne pas s'appuyer

sur les écritures. » En interrompant brusquement le moine, Portedes-nuées arrête le fonctionnement de ses six sens et, comme le dit le poème, c'est là que, justement, le tout se dévoile. Il ne s'agit pas de vouloir arrêter les pensées, mais de les percevoir selon les dix images employées couramment dans les sûtras du Grand Véhicule, notamment la littérature de la vertu de sagesse : comme une illusion, comme un rêve, comme un rayon de lumière, comme une ombre, comme une métamorphose, comme une bulle dans l'eau, comme les reflets d'un miroir, comme la brume de chaleur, comme le reflet de la lune dans l'eau². Un autre koan, le cas 40 des *Annales de la falaise verte*, use du même procédé : « Comme Lugeng se promenait avec Source-du-Sud, il dit : “Le maître de Loi Zhao a dit : ‘Le ciel, la terre et moi avons même racine. Les myriades de choses et moi sont une seule chose. C'est tout à fait merveilleux.’” Source-du-Sud appela Lu et, montrant une fleur dans le jardin, dit : “Ces jours-ci, les gens voient cette fleur comme dans un rêve³.” »

1. *Wudeng huiyuan*, juan 6, p. 127c.

2. *Fangguang boruo jing*, T. 221, vol. 8, p. 1.

3. Thomas et J.-C. Cleary (trad.), *The Blue Cliff Record*, op. cit., vol. 2, p. 292.

D'un coup de pied, il renverse la cruche

CAS PUBLIC

Quand le futur révérend du mont Gui faisait partie de l'assemblée de Cent-Toises, il était administrateur de la cuisine et de la salle de méditation. Le révérend Cent-Toises s'apprêtait à trouver un maître pour ouvrir un enseignement au mont Dagui¹. Il fit venir Mont-Gui avec le chef des moines et dit à l'adresse de l'assemblée : « Ira celui qui sortira du lot. » Il prit alors une cruche² et la posa sur le sol. Il demanda : « Sans dire que c'est une cruche, comment l'appellerez-vous ? »

Le chef des moines répondit : « On ne peut pas dire que c'est un sabot. »

Cent-Toises interrogea alors Mont-Gui. Celui-ci, d'un coup de pied, renversa la cruche et s'en alla.

Cent-Toises rit et dit : « La place de chef des moines revient à mon fils Mont-Gui. » Et il lui ordonna d'aller enseigner au mont Dagui.

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

Mont-Gui, malgré son courage, n'a pu éviter le piège tendu par Cent-Toises. Si vous regardez bien ce qui est advenu, vous voyez

qu'il a choisi la plus lourde charge. À quoi bon se débarrasser de son bandeau pour porter une cangue de fer ?

STANCE

Il balance calebasse de bambou et cuiller en bois ;
Le soleil paraît et chasse toutes les ombres.
La passe difficile de Cent-Toises ne l'arrête pas :
D'innombrables bouddhas sortent de ses orteils.

ANNOTATIONS

Guishan Lingyou, Protecteur-magique-du-mont-Gui (771-853), devint à l'âge de 24 ans disciple de Cent-Toises (Baizhang) auprès de qui il obtint l'éveil dans les circonstances suivantes. Un jour, alors qu'il était assis dans le noir, Cent-Toises lui demanda : « Qui est assis dans le noir ? » « C'est Protecteur-magique [Lingyou, Reiyū], Maître. » Cent-Toises lui dit alors : « Va aviver le feu ! » Mont-Gui se leva, alla vers le foyer, chercha des braises sans en trouver. « Le feu est éteint », dit-il. Alors Cent-Toises prit les pinces et, au cœur des cendres, il trouva un petit morceau de braise. Le brandissant, il dit : « Qu'est-ce que c'est ? » À ces mots, Mont-Gui fut éveillé. Il resta auprès de Cent-Toises dans sa communauté comme cuisinier, une position de responsabilité.

Un jour, un ami de Cent-Toises expert dans les arts divinatoires et la géomancie vint lui rendre visite et glissa dans la conversation qu'il avait trouvé une montagne idéale pour établir un nouveau monastère. L'orientation était très bonne, la configuration, parfaite. Il suggéra que Cent-Toises y envoie quelqu'un. « Et si j'y allais ? »

dit Cent-Toises. Son ami lui rétorqua qu'il était trop ascétique pour cela, la montagne était vaste et grandiose, il fallait quelqu'un de fort et vigoureux. Alors qu'ils devisaient, le chef des moines entra dans la salle. Cent-Toises demanda à son ami ce qu'il pensait de lui. Celui-ci demanda au chef des moines de tousser, puis de faire quelques pas, et il conclut que ce moine ne faisait pas l'affaire. Mais quand il vit Mont-Gui, il déclara que c'était l'homme qui convenait. Cent-Toises fut d'accord et avertit en privé Mont-Gui qu'il avait été choisi. Devant cette annonce, le chef des moines protesta, disant que, étant donné sa fonction, c'était à lui que devait revenir cette nouvelle direction de monastère. C'est à la suite de cela que Cent-Toises arrangea l'assemblée rapportée ici, pour confirmer devant les moines la supériorité de Mont-Gui³.

Cette histoire daterait du IX^e siècle, alors que Sans-Porte, lui, vécut au XIII^e siècle. Durant ces quatre siècles, les traits fantastiques en ont été accentués. L'épisode du devin fut probablement ajouté pour mettre en relief les compétences de celui qui avait été choisi. D'après les règles et les préceptes bouddhiques, les moines ne doivent pas avoir recours à la divination, mais il est évident que les coutumes de la société chinoise avaient déteint sur la vie des monastères et que ceux-ci faisaient appel au géomancien pour toute construction nouvelle ou toute modification, tant était fortement ancrée la croyance que le lieu et l'environnement ont une influence sur le rayonnement même de la personne qui y résidera. Si le géomancien demande au chef des moines de tousser, c'est parce qu'il existe une méthode divinatoire à partir des sons émis par une personne, principalement ceux de sa voix. Cette histoire témoigne des rivalités qui pouvaient survenir dans les monastères quand il était question de succéder à un abbé. Elle n'est pas sans rappeler celle de la transmission à Huineng, le sixième patriarche, et son

débat avec Shenxiu, son rival, car, conventionnellement, c'était le chef des moines qui succédait à l'abbé après son départ.

Dans ce cas 40, quand Mont-Gui donne un coup de pied dans la cruche, il use d'un stratagème pour exprimer ce qui ne relève pas de l'élaboration conceptuelle, il a recours à un comportement qui, au premier abord, est contraire aux conventions et peut choquer. D'autres avant lui ont fait de même, tel Zhaozhou qui, à l'écoute de l'histoire du chat coupé en deux par Source-du-Sud (Nanquan), met ses sandales de paille sur sa tête et s'en va (cas 14).

Sans-Porte, dont le commentaire semble souvent paradoxal, pose ici une question essentielle et utilise une manière habile de désarçonner ceux qui pourraient avoir de l'admiration pour Mont-Gui et sa subtile compréhension de la nature d'éveil. Ne se laisse-t-il pas aveugler par la gloire en délaissant son bandeau de cuisinier pour le rang prestigieux de chef de monastère ? Sans-Porte ne doute certes pas que l'éveil de Mont-Gui est véritable et que, connaissant la nature de non-dualité, l'une et l'autre charge sont à égalité pour lui. La stance, elle, insiste sur le caractère trempé du disciple qui a tranché tous les doutes et n'hésite pas à faire valser la cruche.

1. Cent-Toises (Baizhang) résidait alors au mont Baizhang dans le Jiangxi et le mont Dagui (mont Gui) se trouvait dans la province voisine du Hunan.
2. En sanskrit, *kalaśa*, l'un des dix-huit objets que les moines ont le droit de posséder. Il y en a de deux sortes : le vase pur, en général en terre cuite, employé pour contenir l'eau à boire, et le vase impur, souvent en métal, contenant l'eau pour se laver les pieds ou les mains. Ces dix-huit objets comprenaient des ustensiles de la vie quotidienne pour les soins d'hygiène et des objets sacrés, tels que la branche de saule qui leur servait de brosse à dents, le savon, le vêtement, la cruche, le bol à mendier pour la nourriture, une serviette, un couteau à raser, un plus petit couteau, un objet pour allumer le feu, une banquette en corde, le brûle-parfum, des écrits sacrés, les règles de préceptes, une représentation du Bouddha et des bodhisattvas, etc.

3. *Jingde chuandeng lu*, T. 2076, vol. 51, p. 264b-266b.

Bodhidharma apaise l'esprit

CAS PUBLIC

Bodhidharma était assis en méditation face à un mur. Le deuxième patriarche, debout dans la neige, un bras coupé, dit : « Mon esprit n'est pas encore apaisé, je vous prie, Maître, de l'apaiser. »

Bodhidharma : « Apporte-moi ton esprit, je te l'apaiserai. »

Le deuxième patriarche : « J'ai beau chercher, je ne le trouve pas. »

« Voilà, j'ai apaisé ton esprit », dit Bodhidharma.

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

Le vieux barbare édenté a traversé la mer sur plus de cent mille *li*¹. On peut dire qu'il a fait des vagues alors qu'il n'y avait pas de vent. Il a fini par trouver un disciple, mais qui n'avait pas tous ses membres. Plus tard, il y eut aussi Xie le troisième², qui ne connaissait même pas trois mots.

STANCE

Après sa venue de l'Ouest pour une transmission directe,
Toutes sortes de troubles sont apparus.

Si l'assemblée des moines débat,
C'est bien de sa faute !

ANNOTATIONS

Cette histoire très connue de la transmission de la Loi de Bodhidharma au deuxième patriarche Huike est fondée sur les méthodes de base du Chan à ses débuts : la contemplation de l'esprit. C'est certainement après s'être exercé avec constance et assiduité à cela que Huike pose sa question. Il a encore l'idée d'un esprit et d'un éveil à obtenir, et c'est ce qu'il doit ultimement lâcher pour être entièrement libéré. Comme il est dit et répété dans les sûtras de la vertu de sagesse, il n'y a rien à obtenir, il n'y a rien à trouver. Il est dit dans le *Sûtra du cœur* : « Comme il n'y a rien à obtenir, il n'y a plus d'obstacle et comme il n'y a plus d'obstacle, il n'y a plus aucune crainte. Les bouddhas des trois temps, s'appuyant sur la vertu de sagesse, ont obtenu l'éveil complet et insurpassable. »

Une autre version, rapportée notamment dans un manuscrit de Dunhuang, fait dire à Huike : « Lorsque je produisis la pensée d'éveil initiale, je me coupai le bras ; et je me tins immobile dans la neige, du début de la nuit à la troisième veille. Dans mon désir d'atteindre la Voie suprême, je ne pris même pas garde à la neige qui m'arrivait à mi-jambe³. »

Le commentaire de Sans-Porte s'efforce de trancher tout attachement, y compris à l'école et à son fondateur : « L'ordinaire, c'est la Voie », disait le patriarche Ma. Fonder une école et révéler son maître, c'est déjà une déviation de la transmission directe. Comme souvent, avec le temps qui passe, dans les institutions, les moines s'attachent à leur compréhension personnelle de la doctrine,

et ce qui au départ était un enseignement au-delà des paroles devient un objet de discorde, d'où l'avertissement donné dans la strophe. Le vieux barbare édenté, une expression fréquemment reprise dans les dits des maîtres Chan, est une allusion à Bodhidharma. On rapporte en effet que, lorsqu'il était au temple Shaolin, Bodhiruci, un moine jaloux, essaya à plusieurs reprises de l'empoisonner. Il n'en mourut pas tout de suite, mais perdit ses dents.

1. Voir note 2 p. 54.
2. Xie le troisième, en chinois Xie *sanlang*, est un surnom du maître de dhyâna Xuansha Shibeï de la lignée de Qingyuan. Il était le troisième fils d'une famille Xie, d'où cette appellation. Il représente la figure populaire d'un pêcheur illettré, mais réputé pour son observance stricte des règles et des préceptes.
3. Bernard Faure, *Le Bouddhisme Ch'an en mal d'histoire*, op. cit., p. 129.

La jeune fille sort de son absorption méditative

CAS PUBLIC

Jadis, Mañjuśrī se rendit à une assemblée des bouddhas, mais lorsqu'il arriva, chacun d'entre eux était retourné dans son royaume ; seul restait une jeune fille, assise en grande absorption méditative, près du siège du Bouddha. Mañjuśrī demanda : « Pourquoi cette jeune fille peut-elle rester près du siège du Bouddha, et moi, non ? » Le Bouddha répliqua : « Réveille cette jeune fille, fais-la sortir de son absorption et demande-lui toi-même. » Mañjuśrī contourna trois fois la jeune fille¹, fit un claquement de doigts, la souleva jusqu'au ciel de Brahma² et employa tous ses pouvoirs sans arriver à la faire sortir de sa méditation. Le Vénéré du monde dit alors : « Même des centaines de milliers de Mañjuśrī ne pourraient faire sortir cette jeune fille de son absorption méditative. Il existe en bas, à plus d'un milliard deux cents millions de terres de là, un être d'éveil du nom de Filet-de-lumière (Wangming) : lui le pourra. En un clin d'œil, le grand être Filet-de-lumière jaillit de terre, se prosterna devant le Vénéré du monde et se plaça devant la jeune fille. D'un claquement de doigts, il la fit sortir de son absorption méditative.

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

La pièce de théâtre que le vieux Śākyamuni a jouée aurait paru comique, comparée au spectacle de la belle Xiaoxiao³ de Hangzhou. Mais dites-moi, Mañjuśrī a été le maître des sept bouddhas du passé⁴, pourquoi ne peut-il faire sortir la jeune fille de son absorption méditative, alors que l'être d'éveil Filet-de-lumière qui en est seulement à la première terre⁵, lui, y est parvenu ? Si vous avez une compréhension très intime de la question, tel un naga⁶, vous pourrez entrer vous-même dans une grande absorption méditative tout en vivant dans le monde des illusions.

STANCE

L'un y arrive, l'autre, non ;
Tous les deux sont libérés.
Une face divine, une face de démon :
La défaite de Mañjuśrī est élégante.

ANNOTATIONS

Mañjuśrī est l'être d'éveil qui symbolise la sagesse (*prajña*). Il apparaît parfois comme un instructeur qui seconde le Bouddha, avec Samantabhadra qui, lui, incarne l'excellence dans les pratiques. Ces deux êtres d'éveil sont souvent représentés dans les temples de chaque côté du Bouddha, Mañjuśrī à gauche, et Samantabhadra à droite.

L'être d'éveil Filet-de-lumière apparaît dans le *Sûtra des questions de Brahma sur les pensées bénéfiques*. Il a reçu le saint enseignement

du Bouddha et manifeste les rétributions de ses mérites sous forme d'une lumière qui part des doigts de sa main droite et illumine l'infinitude des terres de bouddhas, y compris les êtres des enfers et les démons affamés, qui en conçoivent une grande joie. Lorsque Mahākāśyapa demande au Bouddha à quel moment l'être d'éveil Filet-de-lumière obtiendra l'éveil, ce dernier lui répond qu'il deviendra bouddha dans sept millions six cent mille grandes ères cosmiques et aura pour nom l'Ainsi-venu, Roi-souverain-de-la-lumière-universelle (Puguang zizaiwang rulai)⁷.

1. Attitude de déférence envers une personne. Dans les sūtras, il est souvent d'abord dit que : « Untel contourna le Bouddha trois fois par la droite. »
2. Dans l'échelonnage des différents mondes sur le mont Sumeru, le ciel de Brahma est le premier des quatre cieux de dhyāna. Il appartient au monde de la forme et ses habitants sont par conséquent déjà détachés du désir.
3. Xiaoxiao désigne une courtisane, plus particulièrement une belle femme de Hangzhou que le poète des Tang Bai Juyi adorait. Cf. *Zhongwen da cidian*, vol. 10, p. 260.
4. Les sept bouddhas du passé sont séparés par des temps très longs. Le septième est le Bouddha.
5. Le cheminement de l'être d'éveil ou candidat à l'éveil (bodhisattva) jusqu'à l'éveil suprême est, dans les écrits du Grand Véhicule, divisé en plusieurs stades ou terres, en général dix, qu'il lui faut franchir. La première terre, dite « terre joyeuse », est celle où l'individu, ayant compris l'aspect illusoire du moi, en conçoit une grande joie.
6. Le naga est une catégorie d'êtres qui règnent sur le monde souterrain. Ils habitent dans les eaux ou les racines des arbres où ils gardent des trésors. Ils contrôlent le temps et la pluie et ont toute une variété de pouvoirs magiques. Leur forme habituelle est celle d'un serpent ou d'un corps d'apparence humaine avec une queue de serpent.
7. *Siyi fantian suo wen jing*, T. 586, vol. 15, *juan* 2, p. 43b-45a.

Le bâton de bambou de Mont-Premier

CAS PUBLIC

Le révérend du mont Premier (Shoushan, Shuzan) brandit son bâton de bambou et, le montrant à l'assemblée, dit : « Si vous appelez cela un bâton de bambou, vous vous embrouillez ; si vous ne l'appellez pas un bâton de bambou, vous ignorez le fait. Vous autres, dites-moi donc, comment le nommer ? »

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

« Si vous appelez cela un bâton de bambou, vous vous embrouillez ; si vous ne l'appellez pas un bâton de bambou, vous ignorez le fait. » On ne peut user du langage. On ne peut rester silencieux. Parlez ! Vite, vite !

STANCE

Il montre le bâton de bambou :
 C'est une question de vie ou de mort !
 Être embrouillé ou ignorer le fait :
 Bouddhas et patriarches demandent grâce.

ANNOTATIONS

Shoushan Xingnian, *Pensées-éparses-au-mont-Premier* (926-993), est un disciple de la cinquième génération de l'école de Linji. Il fut le disciple direct d'Antre-du-vent (Fengxue) et son successeur. Le bâton de bambou qu'il brandit dans cette anecdote est un objet rituel qui mesure environ cinquante centimètres. Il a la forme d'un accent circonflexe et le maître le garde auprès de lui lorsqu'il reçoit un novice. Il fait partie des sept objets d'équipement d'un moine Chan, avec le surplis, la robe, les sùtras, le chasse-mouche et un bâton pour les promenades. Ce koan est du même type que celui du cas 40, dans lequel le maître dispose une cruche et demande à ses disciples de s'exprimer sans dire que c'est une cruche. Dans les deux cas, le maître montre un objet et empêche les disciples de le désigner par leur nom ordinaire en tant qu'objet. Dans le cas de la cruche comme ici, la réponse est donnée dans l'action, mais une action qui ne correspond pas à l'usage habituel de l'objet. Il s'agit ainsi de montrer, entre autres, l'aspect de vacuité de l'objet. Comme l'exprime le *Sûtra du cœur*, « la forme n'est pas différente de la vacuité, la vacuité n'est pas différente de la forme ». Nommer l'objet, c'est rester dans les phénomènes, pointer sa nature vide, c'est ignorer l'aspect phénoménal. On peut évoquer à ce propos les cinq positions de l'école Cao-Dong. Dans une première étape, le disciple découvre l'aspect nouménal, l'Absolu, la vacuité qu'il ignore. Puis le nouménal entre peu à peu dans le phénoménal jusqu'à ce que les deux ne fassent plus qu'un.

Dans une autre circonstance, Mont-Premier a employé cet exemple et reçu une réponse différente : « Un jour, Mont-Premier leva le bâton et dit : “Si vous appelez cela un bâton, vous en tâterez ; si vous ne l'appelez pas un bâton, vous contrevenez au fait. Dites-moi donc, comment le nommer ?” Le maître Guisheng de

Ruzhou s'empara du bâton, le brisa et le jeta à terre, criant :
“Qu'est-ce que c'est ?” Mont-Premier le frappa : “Imbécile aveugle !”
À ces mots, Guisheng fut éveillé¹. »

1. *Xu chuandeng lu*, T. 2077, vol. 51, p. 470b.

La canne de Mont-des-Bananiers

CAS PUBLIC

Le révérend du mont des Bananiers (Bajiao, Bashō) s'adresse à l'assemblée et dit : « Si vous avez une canne, je vous en donne une ; si vous n'en avez pas, je vous la dérobe. »

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

Elle vous fournit un appui quand le pont est brisé. Elle vous guide vers votre village par une nuit sans lune. Si vous l'appellez une canne, vous tombez en enfer avec la rapidité d'une flèche.

STANCE

La profondeur du monde,
 Il la tient dans le creux de sa main.
 Il soutient ciel et terre
 Et diffuse partout le style de notre lignée.

ANNOTATIONS

La canne est un des sept objets du moine Chan. Elle servait notamment, lors des promenades, à sonder la profondeur d'un cours d'eau à franchir. Ce koan est à rapprocher de trois koans de ce recueil : le cas 40, dans lequel le maître emploie une cruche comme moyen de prédication, le cas 43 dans lequel c'est un bâton de bambou qui est montré et le cas 48 dans lequel le maître use d'un bâton et d'un éventail. À chaque fois, l'instruction est donnée à partir d'un objet usuel du moine.

Le commentaire de Sans-Porte joue sur les deux aspects de la canne, qui, dans l'usage quotidien, sert d'appui et qui, ici, pour Sans-Porte, est le symbole de la vacuité ou de la nature de bouddha de chaque être, dont l'activité est inconcevable et merveilleuse, comme le rappellent sans cesse les sūtras. Quand l'activité surgit spontanément, il n'existe plus aucun point de repère, pas même l'espace-temps.

On peut citer en exemple le chapitre V du *Sūtra de Vimalakīrti*, dans lequel Vimalakīrti reçoit dans sa pièce exigüe toute l'assemblée venue le voir et y place suffisamment de sièges pour que chacun puisse s'y asseoir, à condition de transformer son corps : « Les grands bodhisattvas qui possédaient déjà les supersavoirs transformèrent leur propre corps jusqu'à quarante-deux centaines de milliers de lieues et, montant sur ces trônes, s'y assirent commodément. Mais les bodhisattvas débutants furent incapables de s'asseoir sur ces trônes. Alors le licchavi Vimalakīrti leur prêcha la Loi de telle manière qu'ils obtinrent les cinq supersavoirs et que, les ayant obtenus, ils transformèrent miraculeusement leurs corps jusqu'à quarante-deux centaines de milliers de lieues ; après quoi, ils prirent place sur les trônes¹. »

Les plus grands sūtras du Grand Véhicule développent à souhait les divers états de concentration ou les terres par lesquels passe le

candidat à l'éveil. Ils emploient des qualificatifs pour évoquer les états dans lesquels tout est si différent des repères habituels qu'on peut simplement dire à leurs propos qu'ils sont inconcevables, incommensurables, illimités, indicibles, infinis. L'esprit est alors dans le plan des choses et s'affranchit des contingences, mais cela ne signifie pas que les conditionnements, eux, sont altérés : un espace limité reste limité, ce qui change, c'est le rapport entre le conditionné et le non-conditionné.

1. Étienne Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakīrti*, *op. cit.*, p. 249.

Qui c'est celui-là ?

CAS PUBLIC

Le maître-patriarche Propagateur-de-la-Loi (Fayan, Hōgen) du mont de l'Est (Dongshan) dit : « Même Śākyamuni et Maitreya sont ses esclaves. Dites-moi donc, qui c'est celui-là ? »

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

Si vous le reconnaissez clairement, vous serez tel celui qui, à la croisée des chemins, voit son propre père et n'a plus besoin de demander à autrui s'il est son père ou non.

STANCE

Ne bandez pas l'arc d'autrui,
Ne montez pas le cheval d'un autre.
Ne discutez pas des erreurs d'autrui,
Ne vous mêlez pas des affaires d'un autre.

ANNOTATIONS

Fayan du mont de l'Est est Wuzu Fayan, Propagateur-de-la-Loi-[au-mont-du]-Cinquième-Patriarche (1024 ?-1104), un maître de la branche Yangqi de l'école de Linji. Śākyamuni est le Bouddha historique, celui qui, il y a plus de deux mille cinq cents ans, aurait énoncé les quatre nobles vérités (tout est souffrance, il y a une origine à la souffrance, il y a une cessation de la souffrance et il y a un chemin qui mène à cette cessation), et il est considéré comme le père de la doctrine du bouddhisme. Maitreya est le bouddha du futur, celui qui, à la fin des temps, viendra sauver les êtres. Nommer ces deux bouddhas, c'est donc se placer dans le passé et le futur, dans le devenir. S'y attacher, c'est être encore dépendant des limites du moi et de la dualité. Qui est donc celui qui ne tombe pas dans la dualité ?

Le commentaire de Sans-Porte montre bien que « celui-là », c'est ce que l'on appelle dans le Chan le visage originel ou le visage d'avant la naissance. Voir sa nature intrinsèque, c'est reconnaître la nature de bouddha en soi. L'expérience, subjective, est une évidence pour celui qui la vit, de même que celui qui goûte un mets en connaît la saveur, alors que tout discours qui explique la saveur ne sert à rien, de même que, si un autre mange un plat à votre place, il pourra vous en décrire le goût, mais ne vous permettra pas de l'expérimenter vous-même. En revanche, deux personnes goûtant un même mets peuvent échanger sur leur saveur. C'est le sens de la transmission d'esprit à esprit. Dans l'expérience de l'éveil, le disciple est tel l'enfant qui, voyant son père, le reconnaît. On peut rapprocher cette image de celle qui est donnée en introduction de ce recueil : « Vous êtes tel un muet qui a fait un rêve [et ne peut le raconter]. Vous l'expérimentez vous-même, d'un seul coup tout se dévoile. »

Au bout de la perche, un pas de plus

CAS PUBLIC

Le révérend du mont aux Lichens (Shishuang, Sekisō) dit : « Au bout de la perche de cent pieds, comment faire un pas de plus ? » Une ancienne éminente vertu¹ a dit : « Même si celui qui est assis au bout d'une perche de cent pieds a déjà pu entrer [dans sa nature profonde], il n'est pas encore dans le vrai. Au bout de la perche de cent pieds, il doit encore avancer et manifester son corps dans les mondes des dix directions. »

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

Si vous progressez d'un pas et que vous vous retournez, y aurait-il encore un endroit où on pourrait ne pas vous qualifier de vénéré ? Même s'il en est ainsi, dites-le donc, au bout de la perche de cent pieds, comment faire un pas de plus ? Ah, ah !

STANCE

Il a obscurci l'œil du sommet de sa tête
Et s'accroche aux marques de la boussole.

Il sacrifie son corps et perd la vie,
Tel un aveugle guidant une bande d'aveugles.

ANNOTATIONS

Shishuang Chuyuan (986-1039), Pure-perfection-[du-mont-aux]-Lichens, était un disciple à la sixième génération de l'école de Linji. Il fut un maître renommé. Deux de ses disciples ont été à l'origine de deux courants de l'école de Linji : le courant Huanglong et le courant Yangqi. Dans la progression spirituelle et le cheminement par étapes jusqu'à l'éveil, le disciple prend pour point d'appui toutes sortes de méthodes. Il passe par divers états répertoriés et décrits dans les sūtras, comme les dix terres, les dix concentrations, les dix absorptions méditatives, etc. Progressivement, il parvient à un état de non-dualité, à l'indicible ; il voit sa nature profonde. Mais il reste encore un point d'appui, le disciple se tient encore sur la perche. De peur qu'il ne s'attache à la notion de vacuité, les sūtras qui exposent la vertu de sagesse mentionnent la vacuité de la vacuité : même cette notion de vacuité doit être éliminée. Quand on est sur la perche, qui reste un point d'appui, il faut donc faire un pas de plus. Comme il est dit dans un manuscrit découvert à Dunhuang, le *Traité de la cessation de la contemplation*², en définitive, même la contemplation de l'esprit, qui est à la base de l'exercice du Chan, doit être tranchée. Les repères conditionnés par les organes des sens sont dissous et, au-delà de l'espace et du temps, le corps absolu (*dharmakāya*) se manifeste dans tous les univers. On entre dans l'infiniment petit et l'infiniment grand, une grandeur qui dépasse celle de notre univers car, selon la cosmologie bouddhique, il existe une infinité de mondes ; les sūtras mentionnent des milliards de milliards de mondes.

L'éminente vertu citée par Pure-perfection-[du-mont-aux]-Lichens est Changsha Jingcen, un disciple de Source-du-Sud (Nanquan) et contemporain de Zhaozhou, ayant vécu aux alentours de 800. L'histoire complète est la suivante : « Changsha dit : “Même si un homme assis au bout d'une perche de cent pieds a déjà pu entrer [dans sa nature profonde], il n'est pas encore dans le vrai. Au bout de la perche de cent pieds, il doit encore avancer d'un pas et manifester son corps dans les mondes des dix directions.” Le moine lui demanda : “Au bout de la perche de cent pieds, comment faire un pas de plus ?” Changsha : “Les montagnes de Langzhou, l'eau de Lizhou.” Le moine : “Je ne comprends pas.” Changsha : “Il faut sauter à l'intérieur des quatre mers et des cinq lacs”³. »

1. Il s'agit de Changsha Jingcen, un jeune disciple de Nanquan Puyuan qui vécut vers 800. Cf. *Jingde chuandeng lu*, T. 2076, vol. 51, p. 274b.
2. Cf. Catherine Despeux (trad.), « Extinction de la contemplation », in Lilian Silburn (dir.), *Tch'an, Zen. Racines et floraisons*, 1985, p. 136-155.
3. *Congrong lu*, T. 2004, vol. 48, cas 79, p. 277c.

Les trois passes de Ciel-Tuṣita

CAS PUBLIC

Le révérend [Cong] Yue du mont Tuṣita (Doushuai Congyue, Tosotsu) établit trois passes pour examiner ses apprentis :

« Vous vous frayez un chemin à travers les herbes et vous vous exercez dans l'obscurité dans l'intention de voir votre nature innée. Mais, en cet instant précis, où se trouve votre nature innée ? »

« Par la connaissance de votre nature innée, vous êtes libéré de la vie et de la mort. Mais à la mort, comment vous libérer ? »

« Une fois délivré de la vie et de la mort, vous savez où aller. Mais à la dissociation des quatre éléments du corps, où irez-vous ? »

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

Si vous pouvez dire des paroles de retournement à propos de ces trois passes, vous serez votre propre maître en tout lieu et le patriarche dans toute situation. Sinon, vous aurez beau vous repaître, vous ne serez pas rassasié. Mastiquez bien, et vous ne serez pas affamé.

STANCE

Contemple l'éternité dans l'instant :

Ici et maintenant, c'est l'éternité.
Si tu vois dans l'instant,
Tu perces à jour celui qui voit.

ANNOTATIONS

Doushuai Congyue, *Au-gré-de-la-joie-au-mont-Tuṣita* (1044-1091), appartenait au courant de Dragon-jaune (Huanglong) de l'école de Linji. Il étudia notamment avec Zhenjing Kewen (1025-1102) du mont Baofeng (Sichuan), un disciple de Huanglong Huinan (1002-1069). Il fonda son enseignement sur trois passes ou énigmes qu'il donnait à ses disciples et qui mettent l'accent sur l'instant présent, à la manière de son maître Dragon-jaune qui, lui aussi, enseigna à ses disciples à l'aide de trois passes¹. Comme il est maintes fois répété dans les écrits Chan, c'est « sur-le-champ » que l'on est éveillé, mais l'esprit a pour défaut de chercher midi à quatorze heures. Être dans l'instant présent sans quête ni saisie, c'est cela, l'éternité. Beaucoup s'imaginent être dans cet instant présent, mais en réalité ils restent préoccupés et se projettent dans quelque chose qui n'est pas la nature inaltérée, mais une vision de l'esprit. Le commentaire avertit les apprentis de ne pas se montrer boulimiques ni vouloir à tout prix pratiquer ceci et cela. Mieux vaut, avec patience, lâcher prise, digérer doucement jusqu'à la possibilité d'être là, tout simplement.

1. Celles-ci sont données plus loin, p. 211.

Le chemin unique de Pic-des-Gandharvas

CAS PUBLIC

Un jour, un moine demande au révérend du pic des Gandharvas (Ganfeng, Kempō)¹ : « Les Bienheureux² des dix directions sont le chemin vers la porte de la grande extinction (nirvâṇa)³, mais je n'ai pas encore trouvé le début du chemin. » Pic-des-Gandharvas montre son bâton, trace un trait dans l'air et dit : « C'est ici ! »

Par la suite, un moine interroge Porte-des-nuées (Yunmen) à ce propos. Porte-des-nuées lève son éventail et dit : « Cet éventail bondit jusqu'aux cieux des Trente-trois et adhère au nez de Sakradevendra⁴. » Quand la carpe de la mer orientale⁵ est frappée du bâton, il pleut des trombes d'eau.

COMMENTAIRE DE SANS-PORTE

L'un va au fin fond de la mer, il tamise le sable et soulève la poussière. L'autre monte au sommet d'un pic très haut et soulève des vagues d'écumes qui agitent le ciel. L'un agrippe, l'autre lâche, chacun exerce son habileté pour dresser le grand véhicule de notre lignée. Ils sont comme deux coursiers qui se heurtent. Dans le monde, personne n'a réalisé complètement la vérité. Si je contemple

avec l'œil véritable, je sais qu'aucun de ces deux Anciens n'a finalement compris où se trouve le début du chemin.

STANCE

Il est arrivé avant d'avoir fait le premier pas,
Il a tout dit avant d'avoir remué sa langue.
Même si vous devancez chaque pas,
Sachez qu'il y a encore une meilleure issue.

ANNOTATIONS

Pic-des-Gandharvas était un disciple de Dongshan Liangjie, l'un des fondateurs de l'école Cao-Dong. On sait très peu de choses de lui. Au premier degré de compréhension, il répond à la demande de localisation du disciple par une localisation. La question posée par le disciple est une citation d'un texte apocryphe très prisé des maîtres Chan, le *Śūrangamasūtra*, qui a été l'objet de nombreux commentaires. Le disciple lui demande où se trouve le début du chemin qui mène à l'éveil ou à l'extinction de toute souffrance, et le maître répond sur le plan des phénomènes, en montrant un endroit précis. Au deuxième degré, ce qu'il montre, l'espace infini, est une allusion à la vacuité de toute chose, y compris de toute méthode et de tout chemin. Au troisième degré, le maître, par son geste, coupe court au raisonnement et à la quête de son disciple : tout est parfait ici et maintenant, il est déjà dans le nirvâṇa mais il ne le sait pas.

1. Ganfeng ne correspondrait pas à un pic réel, mais désignerait le pic des Gandharvas, un lieu mythique de la cosmologie sur lequel résident des

gandharvas, êtres musiciens qui se nourrissent de fragrances. Ce nom, comme la ville mirage du *Sûtra du lotus*, ferait allusion à l'irréalité de toute chose. Cf. Walter Liebenthal, *Wu-men Hui-k'ai ; Wu-men kuan. Zutritt nur durch die Wand*, 1977, p. 133.

2. En sanskrit *bhagavan* : l'une des épithètes du Bouddha.
3. Citation du *Śūrangamasūtra*, T. 945, vol. 12, *juan* 5, p. 124b.
4. Autre nom d'Indra, qui règne sur le ciel des Trente-trois. La cosmologie bouddhique distingue trois mondes : le monde du désir, celui de la forme et celui du sans-forme. Le ciel des Trente-trois devas est le deuxième ciel dans le monde du désir.
5. Allusion à une légende très populaire selon laquelle des carpes du fleuve Jaune étaient capables de remonter le courant et de sauter la passe très étroite de la porte du Dragon, appelée aussi la grande porte de Yu le Grand, d'après le nom du célèbre demiurge qui, autrefois, a canalisé les eaux de la Chine, sauvant le pays des inondations. Cette passe est située dans le Shaanxi, sur le cours supérieur du fleuve Jaune. Ayant sauté cette passe, la carpe se transforme en dragon. Or, le dragon est un animal lié à la pluie. Cf. *Taiping guangji*, vol. 10, *juan* 466, p. 3839.

[Postface de Wumen]

J'ai suivi les bouddhas et patriarches anciens pour révéler le mécanisme subtil. J'ai délivré mon commentaire comme un juge qui rend sa sentence sur un criminel en se fondant sur sa confession, sans ajouter un mot superflu. J'ai décalotté mon crâne et vous ai montré mon cerveau, je vous ai dévoilé ma vision. Que chacun de vous saisisse directement et arrête de chercher ailleurs.

Un homme éveillé sera capable de saisir le point ultime en entendant seulement une petite partie de ce que j'ai présenté. Pour lui, il n'y a pas de porte pour entrer, ni de marche à gravir. Il franchira la passe, les bras ballants, sans demander l'autorisation au gardien. Rappelez-vous ce que disait Xuansha : « Sans porte est la porte de la délivrance, le non-esprit est l'esprit de celui qui est dévoué à la Voie. » Et de ce que Baiyun Daoming disait : « J'ai une vision très claire de la Voie. C'est juste cela. Pourquoi donc ne passez-vous pas à travers ? »

Ces remarques qui sont miennes reviennent à enduire de lait blanc une terre rouge. Si vous passez par la passe de Sans-Porte, depuis longtemps déjà vous avez pris Sans-Porte pour un imbécile. Si vous n'arrivez pas à franchir la passe de Sans-Porte, vous vous faites du tort à vous-même. Il est facile de réaliser l'esprit du nirvâṇa, mais bien plus difficile d'avoir une vue claire de la sagesse discriminante. Si vous réalisez la sagesse discriminante, votre pays et votre famille seront pacifiés d'eux-mêmes.

L'an Un de l'ère Shaoding (1228), cinq jours avant la fin de la retraite d'été.

Écrit respectueusement par le moine Wumen Huikai, 8^e descendant de Yangqi (Yōgi).

L'aiguille du dhyâna

Obéir aux règles et suivre les préceptes, c'est se lier soi-même alors qu'il n'y a pas de corde, s'agiter en tous sens alors qu'il n'y a aucun obstacle : cela, c'est le véhicule démoniaque des hérétiques. Conserver son esprit dans le calme limpide, dans la pureté et le silence, c'est illuminer en silence le dhyâna des démons. S'appuyer sur l'idée et oublier tout conditionnement, c'est tomber au fin fond de la fosse profonde. Rester dans une pure clarté sans obscurcissement, c'est porter des chaînes et une cangue. Penser au bien ou au mal, c'est créer les enfers et les paradis. La vue du Bouddha ou de la Loi, ce sont deux montagnes de fer qui vous emprisonnent. Quand une pensée s'élève, l'élaboration conceptuelle n'est qu'un jeu de l'âme. S'exercer à la concentration, assis immobile, c'est un stratagème habile des démons. Si l'on avance, on s'égaré dans le principe ; si l'on recule, on dévie de la lignée. Sans avancer ni reculer, l'on se montre audacieux. Mais dites-moi, alors, comment faire un pas de plus ? Faites tous vos efforts pour une réalisation parfaite dans cette vie même. Ne restez pas toujours dans la misère.

Les trois passes de Dragon-jaune (Huanglong)

En quoi mes mains sont-elles comparables à celles du Bouddha ? Elles peuvent toucher ma nuque dans le dos. Sans le vouloir, je partis d'un grand éclat de rire. En fait, tout mon corps, c'est mes mains¹.

En quoi mes pieds sont-ils comparables aux pattes d'un âne ? Avant même d'avoir levé le pied, j'ai foulé la terre. Je parcours le monde, à mon gré, chevauchant à l'envers l'âne à trois pattes de Yangqi.

Chaque homme naît en raison de sa propre cause karmique. Chacun pénètre dans le monde avant la conscience. Nata a brisé ses os et les a rendus à son père². Le cinquième patriarche devrait-il dépendre de la causalité qui le lie à son père ?

La main du Bouddha, les pattes de l'âne, le karma de la naissance, ce ne sont ni le Bouddha, ni la Voie, ni le dhyâna. Ne rendez pas Passe-Sans-Porte responsable des dangers. Il a attisé la profonde rancune des moines.

Ces jours-ci, Sans-Porte réside au temple Ruiyan. Assis sur le siège de méditation, il juge les Anciens et ceux du temps présent. Il tranche les pensées des sages et des hommes ordinaires. Combien de dragons cachés ont poussé leur rugissement tonitruant !

J'ai invité le premier siège [le supérieur] Sans-Porte à être le maître de ce temple et je le remercie pour ses stances.

Écrit à la fin du printemps de l'an 3 de l'ère Shaoding (1230),
par Wuliang Zongshou.

1. Cf. cas 89 des *Annales de la falaise verte*.
2. Selon le *Jingde chuandeng lu* (T. 2076, vol. 51, *juan* 15, p. 319c), le prince Nata brisa ses os et les rendit à son père ; il coupa sa chair et la rendit à sa mère, prêchant ainsi la Loi pour ses parents.

Postface de Meng Gong (1195-1246)

Bodhidharma est venu de l'Ouest. Son enseignement n'est pas fondé sur les écritures. Il a montré directement l'esprit humain, a incité à voir sa nature innée et à accomplir la bouddhité. Parler d'indiquer directement, c'est déjà une distorsion, mais parler en plus d'accomplissement de la bouddhité, c'est causer de grands torts. Puisque de tout temps il n'y a pas eu de porte, pourquoi y aurait-il une passe ? Son cœur de bonne vieille grand-mère le pousse à proférer des sons abusivement. Moi, Wu'an, voulant ajouter des mots superflus, j'ai écrit ce quarante-neuvième cas public. Il y a là-dedans quelque erreur. Ouvrez vos yeux et comprenez !

Été de la 5^e année de l'ère Chunyou (1245). Réédition par Wu'an¹.

Ce vieux maître de dhyâna Sans-Porte a établi quarante-huit règles pour évaluer les cas publics des anciennes éminentes vertus. Il est semblable à un vendeur de galettes frites. Il fait en sorte que ses acheteurs ouvrent leur bouche pour les manger jusqu'à ce qu'ils ne puissent plus ni les avaler ni les vomir. Malgré cela, Anwan (jap. Amban) veut griller sur son fourneau une autre galette et l'ajouter pour arriver au nombre de quarante-neuf.

Je ne sais pas où le vieux maître pourrait planter ses dents. S'il peut en mordre une bouchée, il rayonnera sa lumière et ébranlera la

terre. Sinon, même ces quarante-huit règles ne deviendront que du sable chaud. Allez, vite, vite, parlez !

1. Guerrier qui passa la plupart de son temps sur le champ de bataille. Il était très intéressé par le Chan dont il avait une profonde connaissance et s'appelait lui-même le Laïc Wu'an. Il mourut en 1246. Lors de cette deuxième réédition, Wumen avait 63 ans.

Quarante-neuvième cas

Il est dit dans un sūtra : « Cesse ! Cesse ! Ne parle pas davantage. Ma Loi est merveilleuse et difficile à concevoir¹. » Anwan dit : « D'où vient cette Loi ? Sur quelle base est fondé son aspect merveilleux ? Quand elle est exposée, comment est-ce ? S'agirait-il uniquement de remuer sa langue ? En fait, Śākyamuni lui-même parlait trop. Ce vieil homme a créé des fantômes et des démons, de sorte que, pendant des centaines et des milliers de générations, ses descendants ont été étranglés par des lianes et n'ont pu sortir la tête. De tels propos singuliers ne peuvent être avalés. Même si on essaie de les attraper avec la cuiller, ils ne peuvent cuire dans le panier à vapeur. Combien de compréhensions erronées ! »

Un observateur a demandé : « Alors, quel est le mot de la fin ? » Anwan réunit ses dix doigts et dit : « “Cesse ! Cesse ! Ne parle pas davantage. Ma Loi est merveilleuse et difficile à concevoir.” Vite, enlevez les mots “difficile à concevoir” ! » Puis il traça un petit cercle sur ces deux caractères pour instruire l'assemblée. Les cinq mille rouleaux du Canon bouddhique et la porte de la non-dualité de Vimalakīrti sont là !

STANCE

Si on dit que le feu est la lumière
Ne répondez pas en acquiesçant :

Seul le bandit reconnaît le bandit
Et approuve dès la question posée.

Écrit au début de l'été de la 6^e année de l'ère Chunyou (1246),
par le Laïc Anwan, dans la Villa des pêcheurs au lac de l'Ouest.

1. Tiré du *Sûtra du lotus*, T. 262, vol. 9, p. 6c.

Glossaire des maîtres cités

ĀNANDA OU FÉLICITÉ (CAS 22, 32)

Ānanda est un cousin germain du Bouddha et l'un de ses principaux disciples. Il eut maille à partir avec un autre grand disciple du Bouddha, Mahākāśyapa. Celui-ci lui fit un certain nombre de reproches, comme de ne pas avoir encore atteint l'état d'arhat, d'avoir favorisé l'entrée dans la communauté des femmes, de ne pas avoir supplié le Bouddha de rester dans le monde, etc. Ānanda était doué d'une mémoire exceptionnelle et fut surnommé « le premier en érudition ». Lors du concile de Rājagrha, non seulement on l'accepta dans l'assemblée, mais on le pria de citer de mémoire tous les discours que le Bouddha avait prononcés. C'est pourquoi les sūtras commencent par la formule consacrée « Ainsi ai-je entendu ». Il est souvent représenté dans les temples à la droite du Bouddha, qui est flanqué à sa gauche de son autre grand disciple Mahākāśyapa. Dans le bouddhisme Chan, il est le troisième patriarche de la lignée indienne, après le Bouddha et Mahākāśyapa.

BAIZHANG HUAIHAI (HYAKUJŌ EKAI) OU QUI-EMBRASSE-LA-MER-AU-MONT-DE-CENT-TOISES (720-814) (CAS 2, 40)

Baizhang Huaihai (720-814) avait pour nom de famille Wang et pour surnom Qui-embrasse-la-mer (Huaihai). Il était originaire de Changle dans la préfecture de Fuzhou (province du Fujian). Disciple de Mazu Daoyi (709-788), il fit prospérer cette lignée dite école de Hongzhou (Jiangxi), préfecture où était établi Mazu. Son surnom

Cent-Toises (Baizhang) vient de ce qu'il résida sur les monts Baizhang, dans l'actuel district Fengxin de Yichun, non loin de Hongzhou (Jiangxi). C'est en effet la coutume de nommer les maîtres Chan par leur nom bouddhique précédé du nom du lieu – souvent une montagne – où ils résidaient, et même, bien souvent, de les désigner uniquement par ce nom de lieu.

L'histoire de son éveil est la suivante. Un jour qu'il se promenait avec Mazu, un canard sauvage vint à passer. Le patriarche Ma lui demanda : « Qu'est-ce que c'est ? » « Un canard sauvage », répondit Baizhang. « Où est-il allé ? », lui demanda Mazu. Baizhang répondit : « Il est passé en volant. » Alors le Grand Maître se saisit du nez de Baizhang et le tordit. Ce dernier cria de douleur et le Grand Maître Ma lui dit : « Quand donc le canard s'est-il envolé ? » À ces mots, Baizhang connut l'éveil.

Baizhang mourut en 814. Sept ans après, en 821, l'empereur Muzong (r. 820-824) des Tang lui conféra le surnom posthume de « Maître de dhyâna au Grand-savoir » (Dazhi chanshi). Il subsiste deux recueils de ses enseignements : *Entretiens du maître de dhyâna Qui-embrasse-la-mer-au-mont-de-Cent-Toises (Baizhang Huaihai chanshi yulu)* en un rouleau et *Entretiens élargis de Cent-Toises (Baizhang guanglu)*.

BAJIAO HUIQING (BASHŌ ESEI) OU PURE-SAGESSE-DU-MONT-DES-BANANIERS (CAS 44)

Bajiao Huiqing de Yingzhou (Hubei) était un Coréen de Sylla, l'un des trois royaumes de la Corée. Il appartient à la cinquième génération de l'école de Gui-Yang. Il étudia avec le maître de dhyâna Guangyong de la Pagode du sud (Nanta) au mont Yangshan (Jiangxi). Il est célèbre pour ces propos qu'il tenait en montrant un

bâton : « Si tu as un bâton, je te le donne, si tu n'as pas de bâton, je te prends le bâton. »

**BODHIDHARMA (DARUMA) OU LOI-DE-L'ÉVEIL (VI^e SIÈCLE)
(CAS 41)**

Moine d'origine princière, venu du sud de l'Inde selon certains, d'Asie centrale selon d'autres. Son nom signifie « Loi-de-l'éveil ». Il est considéré comme le premier patriarche de la lignée du Chan en Chine et le vingt-huitième patriarche de la lignée indienne. Il serait arrivé en Chine soit sous la dynastie des Liu-Song (r. 460-479), soit sous celle des Liang (502-557), par le sud, vraisemblablement par Canton où il aurait accosté. Il aurait eu une entrevue restée célèbre avec l'empereur Wu des Liang (r. 502-549). Lorsque ce dernier lui aurait demandé combien de mérites il avait engrangés par la construction des monastères et par la copie des sūtras, Bodhidharma aurait répondu : « Sans mérites. » L'empereur aurait poursuivi : « Quels sont les vrais mérites ? » « La sagesse pure est merveilleuse et parfaite, son essence est vide et paisible. De tels mérites, on ne peut pas les acquérir par des méthodes mondaines », aurait répondu Bodhidharma. L'empereur aurait encore demandé : « Quel est le sens suprême de la noble vérité ? » Et Bodhidharma de lui répondre : « La vaste vacuité sans noblesse. » L'empereur aurait finalement demandé : « Qui est devant moi ? » Bodhidharma aurait répondu : « Je ne sais pas. »

Ayant probablement mécontenté l'empereur, Bodhidharma s'enfuit dans le royaume des Wei du Nord, à cette époque où la Chine était divisée en royaumes du Sud aux mains des Chinois et royaumes du Nord dirigés par des étrangers. Il aurait traversé le fleuve Bleu en 526 et se serait arrêté au temple Shaolin des monts Song dans le Henan. Repoussé par les moines du temple, il aurait

montré sa détermination en restant à méditer neuf ans face à un mur, avant d'être accepté. Cette légende laisse penser qu'il y eut des réticences à l'égard de cette nouvelle doctrine propagée par un personnage sur lequel on sait peu de chose historiquement. On lui attribue quelques textes qui sont des apocryphes écrits postérieurement à lui.

CAOSHAN BENJI (SŌZAN HONJAKU) OU CALME-PRIMORDIAL-AU-MONT-CAO (840-901) (CAS 10)

Caoshan Benji est un disciple de Dongshan Liangjie, actif dans la province du Jiangxi et cofondateur éponyme de l'école Cao-Dong (Sōtō) du Chan. Originaire de Putian à Quanzhou (Fujian), il avait pour nom de famille Huang. Il reçut dans sa jeunesse une éducation traditionnelle et apprit les classiques confucéens. Il devint novice au mont Lingshi de Fuzhou (Fujian) à l'âge de 19 ans (859), puis reçut l'ordination complète à 25 ans. Il rencontra Dongshan Liangjie, maître qui authentifia son éveil, à la suite de ce dialogue :

Dongshan Liangjie : « Où vas-tu ? »

Caoshan : « Là où il n'y a pas de changement. »

Dongshan : « Peut-on vraiment se rendre là où il n'y a pas de changement ? »

Caoshan : « S'y rendre n'est pas un changement. »

Avant son départ, il reçut de son maître *L'Absorption méditative du précieux miroir (Baojing sanmei jing)*, un texte du maître de dhyâna Yunyan. Puis il s'installa aux monts Caoshan de la préfecture de Fuzhou (Jiangxi), non loin de Dongshan. Il développa la théorie des cinq positions de Dongshan. Il reçut le surnom posthume de Maître de dhyâna de l'Attestation-originelle (Yuanzheng chanshi). Il subsiste des *Entretiens du Grand Maître de dhyâna Calme-primordial-au-mont-Cao (Caoshan Benji chanshi yulu)* en deux rouleaux.

DAMEI FACHANG (TAIMAI HŌJŌ) OU PERMANENCE-DE-LA-LOI-AU-MONT-DES-PRUNUS (752-839) (CAS 30)

Damei Fachang, originaire de Xiangyang (Hubei), avait pour nom de famille Zheng. Il devint novice très jeune, au monastère de la Source de jade (Yuquan si) de Jingzhou (Hubei), puis reçut l'ordination complète à l'âge de 20 ans au temple de la Prospérité du dragon (Longxing). Il devint ensuite disciple de Mazu auprès de qui il connut l'éveil. Un jour qu'il demandait : « Qu'est-ce que le Bouddha ? », Mazu lui répondit : « L'esprit même, c'est le Bouddha. » À ces mots, Damei fut éveillé. Il quitta Mazu pour aller résider au mont des Prunus (Damei shan) de Mingzhou (près de l'actuelle Ningbo dans le Zhejiang).

DESHAN XUANJIAN (TOKUSAN SENKAN) OU INSONDABLE-MIROIR-DU-MONT-DE-VERTU (782-867) (CAS 13, 28)

Maître appartenant à la quatrième génération de la lignée de Qingyuan, un disciple de Huineng. Originaire de Jiannan dans le Sichuan, il avait pour nom de famille Zhou. Il devint moine à l'âge de 20 ans (802) et commença par étudier les préceptes. Il est réputé pour son enseignement silencieux et son usage énergique du bâton : « Si vous parlez, vous recevrez trente coups de bâton ; si vous ne parlez pas, vous recevrez aussi trente coups. » Il était spécialiste du *Sûtra du diamant* dont il rédigea un commentaire et fut pour cela surnommé « Zhou l'adamantin ». Il alla voir Longtan Chongxin (782-865) et, après une entrevue avec lui, connut l'éveil. Le lendemain, il brûla son commentaire du *Sûtra du diamant* et partit. Il passa trente ans dans un ermitage à Liyang (Hunan). Pendant la grande proscription du bouddhisme de 841 à 845, cet ermitage fut détruit et il se réfugia dans une grotte des monts Dufu (Hubei). En 847, le

gouverneur de Wulin (Hunan) donna des fonds pour la reconstruction de son ancien ermitage et Deshan devint le chef de ce nouveau temple intitulé « Salle de dhyâna d'une ancienne éminente vertu » (Gude chanyuan). Il mourut en 867, laissant neuf grands disciples, dont Xuefeng Yicun dans la lignée duquel apparaîtront deux des cinq écoles principales du Chan : l'école Yunmen et l'école Fayen.

DONGSHAN LIANGJIE (TŌZAN RYŌKAN) OU ADMIRABLE-DROITURE-AU-MONT-DE-LA-GROTTE (807-869)

Le maître de dhyâna Dongshan Liangjie fut un maître de la cinquième génération de la lignée de Qingyuan Xingsi et un contemporain de Linji. Il était originaire de Guiji (sud-est de l'actuelle Shaoxing, Zhejiang) et avait pour nom de famille Yu. Il est l'un des deux fondateurs éponymes de l'école Cao-Dong (Sôtō). Surnommé Grand Maître éveillé à la sagesse (Huijue dashi), il se forma auprès du maître de dhyâna Lingmo des monts Wulou (Zhejiang), un disciple de Nanquan Puyuan, lui-même disciple de Mazu. Il passa un certain temps à visiter les maîtres Chan de son époque, notamment ceux de la province du Jiangxi. Il propagea la Loi au mont de la Grotte (Dongshan) (non loin de l'actuelle Nanchang dans le Jiangxi) et eut pour disciple Caoshan Benji qui, lui, s'installa à Caoshan, une montagne voisine. Il est réputé pour sa théorie des cinq positions qui contribua à la célébrité de son école. Il reçut le titre posthume de Grand Maître éveillé à l'essentiel (Wuben dashi). Il subsiste des *Entretiens du maître de dhyâna Admirable-droiture-au mont-de-la-Grotte (Dongshan Liangjie chanshi yulu)*.

**DONGSHAN SHOUCU (TŌZAN SHUSHO) OU PROTECTEUR-
DE-L'ORIGINE-AU-MONT-DE-LA-GROTTE (910-990) (CAS
18)**

Dongshan Shouchu, le Protecteur-de-l'origine-au-mont-de-la-Grotte, originaire de Fengxiang (Guanzhong), avait pour nom de famille Fu. Il naquit trois ans après la chute de la dynastie des Tang. Il devint novice à 16 ans et servit comme maître Zhishen du mont Kongdong à Weizhou dans le Gansu. Puis il alla dans le Sud (Guangdong) rendre visite à Yunmen Wenyan (864-949) qui authentifia son éveil. En 948, on le pria de rester au mont de la Grotte. Il eut de nombreux disciples. Il subsiste des *Paroles essentielles du maître de dhyâna Protecteur-de-l'origine-au-mont-de-la-Grotte (Dongshan Shouchu chanshi yuyao)* en un rouleau.

**DOUSHUAI CONGYUE (TOSOTSU JŪETSU) OU AU-GRÉ-DE-
LA-JOIE-AU-MONT-TUṢITA (1044-1091) (CAS 47)**

Doushuai Congyue, originaire de Ganzhou (Jiangxi), avait pour nom de famille Xiong. Jeune, il devint moine dans un monastère de sa ville : le temple de la Perfection universelle (Puyuan yuan). Il appartient à la troisième génération de la branche Huanglong de l'école de Linji. Il eut d'abord pour maître Yungai Shouzhi (1025-1115), disciple de Huanglong Huinan (1002-1069), le fondateur de la branche Huanglong. Il alla ensuite étudier avec un autre disciple de Huanglong Huinan, Zhenjing Kewen (1025-1102) du mont Baofeng (Sichuan). Puis il résida au temple du Modèle prospère (Xingshuai si) de Fenning dans la préfecture de Longxing (actuelle Nanchang, Jiangxi). En 1089, il fut invité par le gouverneur de Hongzhou à donner un enseignement au mont Tuṣita, où il mourut deux ans après. Le Premier ministre Zhang Shangying, instruit par

lui, demanda en 1121 à l'empereur Huizong (r. 1101-1126) qu'on lui donne un nom posthume ; il reçut celui de Maître de dhyâna au Calme-parfait (Zhenji chanshi). Il subsiste un recueil de ses entretiens, les *Entretiens du maître de dhyâna Yue-au-ciel-Tuṣita* (*Doushuai Yue chanshi yulu*) en un rouleau, publiés en 1238.

**FAYAN WENYI (HÖGEN MON'EKI) OU L'EXPERT-EN-ÉCRIT-
À-LA-VISION-DE-LA-LOI (885-958) (CAS 26)**

Fayan Wenyi, originaire de Yuhang (actuel Hangzhou, Zhejiang), avait pour nom de famille Lu. Il devint moine à l'âge de 7 ans, puis, à 20 ans, reçut l'ordination complète au monastère Kaiyuan de Yuezhou (Zhejiang), peu avant la chute de la dynastie des Tang, alors que la Chine allait entrer dans la période dite des Cinq Dynasties et connaître plus de cinquante ans de troubles et de morcellement en plusieurs royaumes. Il connut l'éveil auprès du maître Guizhen (867-928), dans la lignée duquel il est inscrit. Son influence fut plus particulièrement prédominante dans deux des royaumes du Sud : les Tang du Sud et Wu-yue (Zhejiang). À un âge avancé, Fayan devint l'abbé du temple de la Pure fraîcheur (Qingliang si) à la capitale du royaume des Tang du Sud, Jinling (actuel Nankin). Il fut dès lors surnommé Expert-en-écrit-du-temple-de-la-Pure-fraîcheur (Qingliang Wenyi). Après sa mort, le souverain de la dynastie des Tang du Sud lui conféra le surnom posthume de Maître de dhyâna Grande-vision-de-la-Loi (Da Fayan chanshi) et il fut désormais connu comme Fayan Wenyi ou Expert-en-écrit-à-la-vision-de-la-loi. Il est le fondateur éponyme de l'une des cinq écoles principales du Chan : l'école Fayan, la plus tardive et celle qui eut la durée la plus courte, mais qui exerça une très grande influence pendant plus d'un siècle.

**FENGXUE YANZHAO (FUKETSU ENSHŌ) OU GRAND-ÉTANG-
À-L'ANTRE-DU-VENT (896-973) (CAS 24)**

Disciple de la quatrième génération de l'école de Linji. Originaire de Yuhang (actuelle Hangzhou, Zhejiang), il avait pour nom de famille Liu. Il reçut dans sa jeunesse une éducation confucéenne classique, mais il échoua aux examens et se tourna alors vers le bouddhisme. Il devint moine et reçut l'ordination complète au temple Kaiyuan de Hangzhou auprès du maître de préceptes Zhigong. Puis il voyagea et alla étudier auprès de plusieurs autres maîtres. Il fut d'abord un disciple de l'école de la Terrasse céleste (Tiantai), puis du Chan. Il prit finalement pour maître Nanyuan Huiyong (mort vers 930) de Ruzhou (actuel district Linru, Henan). Sous le royaume des Tang postérieurs (923-936) dont la capitale était Luoyang (Henan), il s'installa dans l'ancien temple de l'Antre du vent (Fengxue gusi) de Ruzhou, où il resta sept ans et où il guida de nombreux moines. En 951, il fonda le temple de l'Immense sagesse (Guanghui si) à Ruzhou, diffusant largement les enseignements de Linji. On le caractérise souvent par une phrase célèbre : « S'il y a une seule poussière, le pays est florissant, s'il n'y a pas une seule poussière, le pays est foutu. » Il subsiste des *Entretiens du maître de dhyâna Antre-du-vent (Fengxue chanshi yulu)* en un rouleau et un *Recueil des rugissements à l'Antre-du-vent (Fengxue zhongkong ji)*, aussi en un rouleau.

GANFENG (KEMPŌ) OU PIC-DES-GANDHARVAS (CAS 48)

Disciple de Dongshan Liangjie (807-869), patriarche de l'école Cao-Dong (Sōtō). De sa vie, on sait seulement qu'il était probablement originaire de Yuezhou (Zhejiang). Son nom complet était Maître de dhyâna Sagesse-parfaite-du-pic-des-Gandharvas

(Ganfeng Yuanhui chanshi). Un jour, il avait répondu à un moine : « Le chemin unique du nirvâna ne doit pas être recherché loin, il est là devant vos yeux. » Un autre jour, alors qu'un moine lui avait demandé où se trouvait le chemin unique du nirvâna des bouddhas des dix directions, il avait tracé avec son bâton un trait dans l'espace et dit : « C'est ici. »

GUISHAN LINGYOU (ISAN REIYŪ) OU PROTECTEUR-MAGIQUE-DU-MONT-GUI (771-853) (CAS 40)

Disciple de la quatrième génération de la lignée de Nanyue et cofondateur éponyme de l'école Gui-Yang, avec Yangqi Fanghui. Guishan Lingyou, originaire de Changxi (actuel Xiapu, Fujian), avait pour nom de famille Zhao. Il devint moine à l'âge de 15 ans et reçut l'ordination complète au temple de la Prospérité du dragon (Longxing si) à Hangzhou. À l'âge de 23 ans, il se rendit dans le Jiangxi pour voir Cent-Toises (Baizhang), un célèbre disciple de Mazu. Durant l'ère Yuanhe (806-820) sous l'empereur Xianzong (r. 805-820), sur ordre de Cent-Toises, il résida au temple Tongqing sur le mont Dagui près de Tanzhou (Hunan) qu'il dirigea de 771 à 819. Pendant la proscription contre le bouddhisme de 845, il retourna à la vie laïque. En 847, il reçut l'ordre de retourner dans son temple, afin d'exposer la Loi aux moines et aux laïcs et, sur les conseils du Premier ministre Pei Xiu (791-864), il devint à nouveau moine. Il mourut en 853, à l'âge de 83 ans. L'un de ses éminents disciples, Yangshan Huiji, sera, avec lui, le cofondateur éponyme de la première des cinq écoles du Chan à être fondée : l'école Gui-Yang. Il reçut le surnom posthume de Maître de dhyâna à la Grande-perfection (Dayuan chanshi). Il subsiste des *Entretiens du maître de dhyâna Protecteur-efficient-du-mont-Gui* (Guishan Lingyou chanshi yulu) en un rouleau.

GUOSHI = ZHONG GUOSHI : VOIR NANYANG HUIZHONG

HUANGBO XIYUN (ŌBAKU KIUN) OU MOUVEMENT-DU-SILENCE-AU-MONT-DES-PHELLODENDRONS (?-850) (CAS 2)

Grand Maître de dhyâna originaire de Yifeng (Jiangxi). Dans sa jeunesse, il devint moine dans un monastère au mont des Phellodendrons (Huangbo shan, Jiangxi). Il se rendit aux monts de la Terrasse céleste (Tiantai shan, Zhejiang), puis à Chang'an, où le précepteur d'État Nanyang Huizhong lui conseilla d'aller voir Cent-Toises (Baizhang), un disciple de Mazu, qui authentifia son éveil. Il s'installa finalement sur le mont du Pic des vautours (Jiufeng shan), dont il changea le nom en mont des Phellodendrons (Huangbo shan) dans le Jiangxi. En 842, alors que commençait la grande proscription contre le bouddhisme, le Premier ministre Pei Xiu, qui se trouvait à Zhongling dans le Jiangxi, l'invita à résider dans le monastère Longxing de cette ville où, matin et soir, il l'interrogeait sur la Voie. Lorsqu'en 848 le préfet déménagea à Wanling (actuel Xuancheng dans l'Anhui), il emmena avec lui Huangbo qui s'installa au monastère Kaiyuan de cette ville où il mourut en 850. Il a laissé deux écrits : *Transmission de la Loi spirituelle du maître de dhyâna Mouvement-du-silence-au-mont-des-Phellodendrons* (Huangbo Xiyun *chanshi chuanxin fayao*) en un rouleau compilé par Pei Xiu en 849 et les *Annales de Wanling* (Wanlinglu), aussi en un rouleau, transcription des dialogues entre Pei Xiu et Huangbo.

HUANGLONG HUINAN (ŌRYŪ E'NAN) OU SAGESSE-DU-SUD-AU-MONT-DU-DRAGON-JAUNE (1002-1069) (FIN DU TEXTE)

Disciple de la huitième génération de l'école de Linji. Originaire du mont de Jade (Yushan) de Xinzhou (Jiangxi), il avait pour nom de famille Zhang. Il voyagea beaucoup et visita de nombreux maîtres. Il étudia d'abord auprès de Zhutan Huaideng, un disciple de l'école de Yunmen, puis il choisit comme maître principal Shishuang Chuyuan (987-1040) de l'école de Linji. Il enseigna à partir de 1036 au mont du Dragon jaune (Huanglong shan) de Longxing (actuelle Nanchang). Il est le fondateur éponyme de la branche Huanglong de l'école de Linji, qui dura cent cinquante ans environ. Un autre disciple de Shishuang Chuyuan du nom de Yangqi Fanghui devint le fondateur d'une autre branche de l'école de Linji. Sous les Song du Sud (1127-1279), alors que le courant de Huanglong déclinait, celui de Yangqi prospérait. Huanglong Huinan mourut en 1069. Un an après sa mort, en 1070, il reçut le surnom posthume de Maître de dhyâna Éveil-universel (Pujue chanshi). Il subsiste des *Entretiens du maître de dhyâna du-mont-du-Dragon-jaune (Huanglong Huinan chanshi yulu)* en un rouleau.

HUIKE (EKA) OU POTENTIEL-DE-SAGESSE (487-593) (CAS 41)

Deuxième patriarche de la lignée chinoise du Chan, aussi appelé Lumière-divine (Shenguang). Il serait devenu moine au temple de la Petite Forêt (Shaolin) à l'âge de 40 ans. La tradition rapporte qu'il serait resté plusieurs jours dans la neige devant la cellule de Bodhidharma, puis se serait coupé le bras pour montrer sa détermination. Cependant, selon une autre version, ce sont des brigands qui lui auraient coupé le bras, mais son imperturbabilité à cette occasion serait restée célèbre. Bodhidharma lui aurait transmis le *Lankāvatārasūtra*. Il se cacha quelque temps en Chine du Nord où Huiman et Sengcan, qui deviendra le troisième patriarche de la

lignée chinoise, devinrent ses disciples. Après avoir transmis la robe à Sengcan, il dut fuir vers le sud, ayant suscité des jalousies pour son éloquence. Puis il revint à Chang'an (actuelle Xi'an), la capitale des royaumes du Nord, où il fut exécuté en 593, à la suite d'intrigues de maîtres rivaux l'ayant accusé d'hérésie. Il ne laissa aucun écrit.

**HUINENG (ENŌ) OU APTITUDE-À-LA-SAGESSE (638-713)
(CAS 23, 29)**

Huineng naquit à Xinzhou des monts Lingnan (actuel district Xinxing, Guangdong) en 638, d'un serviteur du nom de Lu qui mourut jeune, laissant sa famille sans ressources. Il vendit alors du bois pour nourrir sa mère. Il n'aurait reçu aucune éducation. Un jour, alors qu'il assistait à une récitation du *Sûtra du diamant*, il eut quelque éveil en entendant la phrase : « On engendre sa pensée sans la fixer nulle part. » Comme le récitant venait du monastère du mont Huangmei (Hubei) où résidait le cinquième patriarche Hongren (601-674), Huineng s'y rendit et travailla aux cuisines. Selon la légende, lors d'une joute poétique organisée par Hongren pour désigner son successeur, c'est le supérieur du temple, Shenxiu, qui fut choisi devant l'assemblée, tandis que Huineng fut approuvé en secret par Hongren qui lui transmit le bol et l'habit. Il s'enfuit et, arrivé au col de Dayu dans le sud, il fut rattrapé par un groupe de moines. L'un d'eux, du nom de Huiming, eut le courage de s'avancer vers lui, mais il ne put reprendre l'habit. En 677, Huineng se rendit au temple de l'Essence des choses (Faxing) près de Canton où deux moines discutaient pour savoir si c'était le drapeau qui bougeait ou le vent. Huineng leur dit : « Ni l'un ni l'autre, c'est l'esprit qui bouge. » Impressionné par cette histoire, l'empereur Yinzong lui demanda ses instructions. Puis Huineng fonda son propre

monastère, le temple de la Précieuse forêt (Baolin si, actuel Nanhua si) à Caoxi, où il resta plus de trente ans. C'est là qu'il aurait exposé le *Sûtra de l'estrade (Liuzu tanjing)*, un apocryphe. Il retourna en 712 dans le temple du Remerciement des faveurs (Bao'en si) à Xinzhou, son village natal, où il mourut en 713. En réalité, jusqu'à la fin du VIII^e siècle, le successeur officiel de Hongren fut Shenxiu. Mais Shenhui, un disciple de Huineng très influent auprès de l'empereur Xuanzong, remit en question à partir de 731 cette lignée et proclama une scission entre un courant gradualiste représenté par Shenxiu et un courant subitiste, affirmant que Huineng, et non Shenxiu, avait été choisi par Hongren. Cette version fut accréditée en 796, quand Shenhui fut proclamé officiellement le septième patriarche du Chan à la place de Puji, titulaire originel de la position. Du coup, Huineng devint le sixième patriarche. Il reçut le surnom posthume de Grand Maître du Grand-miroir (Dajian dashi).

**HUO'AN SHITI (WAKUAN SHITAI) OU CORPS-DU-MAÎTRE-
DE-L'ERMITAGE-INCONNU (1108-1179) (CAS 4)**

Maître des Song du Sud de la sixième génération de la branche Yangqi de l'école de Linji, sur lequel nous disposons de très peu d'informations. Il était originaire du mont Jiaoshan dans la préfecture de Zhenjiang. Il mourut quatre ans avant la naissance de Wumen, l'auteur de *La Passe sans porte*, et fut le disciple d'un disciple de Yuanwu Keqin (1063-1135), auteur d'un célèbre recueil de koans, les *Annales de la falaise verte (Biyan lu)*. Il laissa un poème d'avant la mort, très fameux :

Un arbre de fer fleurit,
Le cuisinier a pondu un œuf.

Soixante-douze ans :
Le berceau est tombé.

Il subsiste de lui les *Entretiens du maître de dhyâna Huo'an Shiti* (*Huo'an Shiti chanshi yulu*).

JUZHİ (GUTEI) OU LE-CALLEUX (CAS 3)

Disciple de la cinquième génération de la lignée de Nanyue. Juzhi, Le-Calleux, vécut au IX^e siècle, à l'époque de Linji. On ne connaît pas son nom de famille. Son surnom Juzhi est la traduction phonétique du sanskrit *koti*, qui désigne le plus grand nombre. C'est en fait une partie d'une formule incantatoire (*dhāranī*) *Chi juzhi fumu xin*. Dans sa jeunesse, il mena une vie solitaire dans un ermitage. Il eut pour maître Dragon-céleste (Tianlong) de Hangzhou, disciple d'un disciple de Mazu.

KĀŚYAPA : VOIR MAHĀKĀŚYAPA

LIUZU : VOIR HUINENG

**LINJI YIXUAN (RINZAI GIGEN) OU INSONDABLE-ÉQUITÉ-
PRÈS-DU-GUÉ (MORT VERS 866) (CAS 12, 21, 26, 46)**

Fondateur éponyme de l'une des deux plus grandes écoles du bouddhisme Chan en Chine et au Japon. Linji, originaire de Nanhua à Caozhou (actuel Dongming dans le Shandong), avait pour nom de famille Yan. Il habita à Jiangsi où il reçut l'ordination complète et où il étudia les préceptes ainsi que d'autres textes du Canon bouddhique. Puis il alla voir divers maîtres de son époque, dont

Huangbo Xiyun (mort vers 847), disciple de Baizhang Huaihai (720-814) de l'école de Mazu, et Guishan Lingyou, un autre disciple de Baizhang, avant de revenir finalement chez Huangbo, où il put recevoir l'attestation de son éveil. En 854, Linji se rendit dans le Nord et passa par Zhenzhou (actuel Zhengding, Hebei). Il y fit construire le temple Chan de Linji près de la rivière Hutuo au sud-est de la ville et eut nombre de disciples. Après sa mort, il reçut le surnom posthume de Maître de dhyâna à la Sapience-illuminatrice (Huizhao chanshi). Il subsiste des *Entretiens du maître de dhyâna Huizhao de Linji* (*Linji Huizhao chanshi yulu*) en un rouleau.

**LONGTAN CHONGXIN (RYŪTAN SŪSHIN) OU VÉNÉRATION-DE-LA-FOI-AU-GOUFFRE-DU-DRAGON (CA. 750-CA. 840)
(CAS 28)**

Longtan Chongxin, ou Vénération-de-la-foi-au-Gouffre-du-dragon, dont on ignore le nom de famille, était originaire de Zhugong (actuel Jiangling dans le Hubei). Il reçut l'ordination complète de Tianhuang Daowu (748-807), qui appartenait à la deuxième génération de la lignée de Qingyuan. D'origine modeste, il était marchand de galettes. Il habitait seul dans une petite ruelle près du temple de Tianhuang et se contentait de venir s'asseoir en dhyâna dans la salle de méditation. Personne ne faisait attention à lui, hormis le maître à qui il apportait chaque jour des galettes. Un jour, Tianhuang lui dit : « Jadis tu étais riche de ta bienveillance, aujourd'hui tu as foi en mes paroles, je te donne le nom de Vénération-de-la-foi » (Chongxin). Il eut des contacts avec le ministre Li Ao (774-836), alors en poste dans la région, qui contribua certainement à sa renommée. Il s'installa au monastère du Gouffre-du-dragon (Longtan chanyuan) à Lizhou (actuel Lixian)

dans le Hunan, où il resta jusqu'à sa mort, peu avant la grande proscription du bouddhisme de 845.

MAHĀKĀŚYAPA (CAS 6, 22)

Un des principaux disciples du Bouddha et premier patriarche du Chan en Inde. Il était le fils d'un brahmane du village de Mahāstha, près de Rājagrha. Il rencontra le Bouddha un jour que celui-ci se rendait de Rājagrha à Nālandā et devint son disciple. Il aurait atteint l'état d'arhat en huit jours. « Celui qui est le premier pour l'ascèse » fut désigné par le Bouddha comme son successeur à la tête de la communauté. En tant que tel, il présida aux funérailles du Bouddha et à la distribution des reliques.

MAZU DAOYI (BASO DŌITSU) OU UNITÉ-DE-LA-VOIE-DU-PATRIARCHE-MA (709-788) (CAS 30, 33)

Mazu Daoyi, ou Unité-de-la-voie-du-patriarche-Ma, est un des maîtres de dhyāna des Tang qui forma le plus grand nombre de maîtres devenus célèbres. Il était originaire de Shifang de la préfecture Han (actuel Chengdu) et avait pour nom de famille Ma. Il devint novice au monastère des Arhat (Luohansi) de sa ville natale, sous la tutelle d'un abbé Tang ou d'un abbé Jin selon les sources, de la préfecture Zizhou (actuel Jianyang, Sichuan). Il reçut l'ordination complète du maître de préceptes Yuan de la préfecture Yi (actuel Ba, Sichuan). Pendant l'ère Kaiyuan (717-742), il s'exerça à la méditation au monastère de la Propagation de la Loi (Chuanfa yuan). Puis il se rendit au pic du Sud (Hunan). Il y rencontra Nanyue Huairang, disciple du sixième patriarche Huineng, et y resta de 733 à 742. Puis il s'installa à Hongzhou (actuel Nanchang, Jiangxi) et mourut en 788. Il reçut le surnom posthume de Maître

de dhyâna du Grand-apaisement (Daji chanshi). Ses entretiens ont été regroupés dans un recueil, les *Entretiens du patriarche Ma* (*Mazu chanshi yulu*) en un rouleau.

**NANQUAN PUYUAN (NANSEN FUGAN) OU VŒU-
UNIVERSEL-AU-MONT-DE-LA-SOURCE-DU-SUD (748-834)
(CAS 14, 19, 27, 34)**

Nanquan Puyuan, originaire de Zhengzhou (Henan), avait pour nom de famille Wang. À 10 ans, il devint novice auprès du maître de dhyâna Dahui du mont Dawei (Henan). Il reçut l'ordination complète à 30 ans auprès d'un maître de préceptes (*liushi*) du monastère du mont de la Réunion (Huishan si) au mont Song (Songshan, Henan). Il avait une connaissance approfondie de la doctrine de trois écoles majeures du bouddhisme chinois : l'école idéaliste du Vijñānavāda, l'école de l'Ornementation fleurie (Avatamsaka) et l'école du Juste Milieu (Mādhyamika). Un jour, il alla rendre visite à Mazu et, soudain, oublia tout ce qu'il avait appris auparavant et les méthodes qui l'avaient amené à un état intérieur de grande concentration. Il parvint rapidement à l'éveil. En 795, il fit défricher la terre sur les monts de la Source du Sud (Nanquan), près de Chizhou (actuel Guichi, Anhui), pour y ériger un temple, où il resta près de trente ans. Il fut l'un des trois plus grands disciples de Mazu, avec Baizhang Huaihai et Xitang Zhizang. Son enseignement a été recueilli dans les *Entretiens du maître de dhyâna Nanquan Puyuan* (*Nanquan Puyuan chanshi yulu*) en un rouleau.

**NANYANG HUIZHONG (NAN'YO ECHŪ) OU SAGESSE-ET-
LOYAUTÉ-DE-NANYANG (675-775) (CAS 17)**

Nanyang Huizhong, originaire de Zhutan à Yuezhou (Zhejiang), avait pour nom séculier Ran Huyin. À l'âge de 16 ans, il se rendit à Caoxi (Guangdong) dans le Sud, et devint disciple de Huineng, le sixième patriarche. À la mort de ce dernier, sa réputation parvint aux oreilles de l'empereur Xuanzong (r. 712-756), qui, en 720, l'appela à la capitale Chang'an (actuel Xi'an, Shaanxi) et lui donna la charge du monastère de la Prospérité du dragon (Longxing si) de Nanyang (Henan). À la révolte d'An Lushan (756), il se retira près de quatre ans dans des montagnes de la province du Henan. L'empereur Suzong (r. 757-762) qui, après la révolte, avait repris le pouvoir, l'invita plusieurs fois, sans succès, à la capitale. Il finit par accepter en 761. L'empereur le traita selon les rites réservés à un « précepteur d'État » et, quand il mourut, son successeur l'empereur Daizong (r. 762-779) continua à patronner Nanyang Huizhong et lui conféra le titre de « précepteur d'État des deux empereurs » (Liangdi guoshi). Ce maître, très vénéré, mourut à Chang'an en 775 et reçut le surnom posthume de Maître de dhyâna à la Grande-attestation (Dazheng chanshi). Il eut de nombreux disciples, moines et laïcs. Ses dialogues avec les empereurs sont consignés dans les *Annales de la falaise verte* (Biyuanlu).

RUIYAN SHIYAN (ZUIGAN SHIGEN) OU BEAU-MAÎTRE-DE-LA-FASTE-FALAISE (IX^e SIÈCLE) (CAS 12)

Maître de la sixième génération de la lignée de Qingyuan, disciple du sixième patriarche Huineng. Il est né dans une famille Xu de Taizhou (Zhejiang). On ignore ses dates de naissance et de mort. Il commença par étudier le Chan avec Yantou Quanhua (828-887), disciple de Deshan Xuanjian (782-865). Il alla ensuite auprès de Jiashan Shanhui (Hunan) et eut un avant-goût de l'éveil. Puis il alla s'installer au temple de la Faste falaise (Ruiyan si) à Danqiu près de

Taizhou, où il passa du temps à méditer, assis sur une pierre, l'air stupide. Il avait pris l'habitude de s'interpeller chaque jour. C'est là qu'il mourut, on ignore à quelle date. Il reçut le surnom posthume de Maître de dhyâna Qui-illumine-la-vacuité (Kongzhao chanshi).

ŚĀKYAMUNI : NOM DU BOUDDHA (CAS 6, 22, 32, 42)

SHISHUANG CHUYUAN (SEKISŌ SOEN) OU PURE-PERFECTION-DU-MONT-AUX-LICHENS (987-1040) (CAS 46)

Disciple de la sixième génération de l'école de Linji. Originaire de Quanzhou dans le Guangxi, il avait pour nom séculier Li et pour nom social Ciming. Dans sa jeunesse, il reçut une éducation confucéenne. Il devint moine à 22 ans au monastère du Calme érémitique (Yinjing si) de Xiangshan (Hunan). Puis il devint disciple de Fenyang Shanzhao (947-1024) qui le traita durement : celui-ci non seulement ne lui permettait pas de venir dans la pièce qu'il occupait pour s'exercer au Chan, mais il ne cessait de l'injurier. Au bout de deux ans, comme Chuyuan se plaignait d'avoir perdu son temps, Fenyang se mit à l'invectiver et à le frapper avec son bâton. Alors que Chuyuan allait crier, Fenyang lui ferma la bouche, ce qui provoqua l'éveil instantané de Chuyuan, qui resta encore sept ans auprès de son maître. Puis il voyagea pour rendre visite à d'éminents maîtres, au Shaanxi, au Jiangxi et au Hunan. Il s'installa ensuite au mont aux Lichens (Shishuang shan) de Tanzhou (Hunan). Deux de ses disciples ont fondé deux branches de l'école de Linji : la branche de Huanglong et celle de Yangqi. Ses enseignements ont été conservés dans les *Entretiens du maître de dhyâna du-mont-aux-Lichens (Shishuang chanshi yulu)* en un rouleau.

SHOUSHAN XINGNIAN (SHUZAN SHŌNEN) OU PENSÉES-ÉPARSES-AU-MONT-PREMIER (926-993) (CAS 43)

Disciple de la cinquième génération de l'école de Linji. Il était originaire de Laizhou (Shandong) et avait pour nom séculier Di. À l'âge adulte, il pratiquait l'ascèse et récitait souvent le *Sûtra du lotus*, si bien qu'il avait été surnommé « Le récitant du *Sûtra du lotus* ». Puis il devint disciple de Fengxue Yanzhao (896-973) de l'école de Linji, auprès de qui il obtint l'éveil. Il fut ensuite invité à exposer la Loi dans trois instituts, le Vaste institut du mont de la Précieuse paix (Bao'anshan guangjiao yuan), le Vaste institut d'enseignement du mont Premier (Shoushan guangjiao yuan) et le temple de la Précieuse résonance (Baoying yuan) à Ruzhou (Henan). En 993, il réunit l'assemblée et laissa ce poème d'avant la mort :

Monde d'argent, corps d'or,
Passions et absence de passions sont une même vérité,
Quand ombre et lumière n'éclairent plus,
À midi, le soleil se dévoile entièrement.

Puis il mourut, à l'âge de 68 ans.

SIXIN WUXIN (SHISHIN GOSHIN) OU ESPRIT-MORT-ÉVEIL-À-LA-NOUVEAUTÉ (1044-1115) (CAS 39)

Sixin Wuxin, ou Esprit-mort-Éveil-à-la-nouveauté, aussi désigné comme Huanglong Wuxin, Éveil-à-la-nouveauté-au-mont-du-Dragon-jaune, avait pour nom séculier Huang et était originaire de Qujiang à Shaozhou. Il appartenait à la troisième génération de la branche Huanglong de l'école de Linji. Il fut disciple de Huitang Zuxin (1025-1100), lui-même disciple de Huanglong Huinan (1002-1069).

Un jour, devant son éloquence insatiable, son maître Huitang lui dit : « Arrête ! Arrête ! Comment pourrais-tu rassasier autrui en lui expliquant par la parole ce qu'est un repas ? » Sixin dit alors : « Dans cette impasse, mon arc se brise et mes flèches sont épuisées. Je vous prie, Maître, de m'indiquer par miséricorde le lieu de la paix. » « Lorsqu'un grain de poussière se lève, le ciel est couvert ; lorsqu'une graine de sénevé tombe, la terre est cachée. Je déteste tous tes bibelots. Si tu peux tuer ton esprit existant depuis les innombrables ères cosmiques, tu pourras arriver au lieu de la paix. » Ayant entendu cet enseignement, Esprit-mort sortit en courant et commença à méditer encore plus ardemment. Plus tard, il réalisa l'éveil en entendant le son du fouet du censeur qui frappait un des moines. En courant, il alla voir le maître et dit : « Tous autant qu'ils sont, ils ne connaissent que le Chan obtenu par la quête ; le mien est celui obtenu par l'éveil. » Le maître authentifia son éveil. Son nom, Esprit-mort (Sixin), vient de cette anecdote. Il s'établit lui aussi aux monts du Dragon jaune (Huanglong) (près de l'actuel Nanchang, Jiangxi), d'où son appellation. Ses enseignements ont été réunis dans les *Entretiens du maître de dhyāna Esprit-mort, éveil-nouveau* (*Sixin Wuxin chanshi yulu*) en un rouleau.

SONGYUAN CHONGYUE (SHŌGEN SŪGAKU) OU PIC-VÉNÉRÉ-À-LA-SOURCE-DES-PINS (1132-1202) (CAS 20)

Disciple de la branche Yangqi de l'école de Linji. Songyuan Chongyue, le Pic-vénéré-à-la-source-des-pins, avait pour nom de famille Wu et était originaire d'un lieu appelé « Source des pins à la source du dragon » (Longquan Songyuan) (actuel district Qingyuan, Zhejiang). Il étudia le Chan auprès de plusieurs maîtres célèbres de la région du Zhejiang. Le premier fut le maître de dhyāna Miaokong (1078-1157), un moine influent de l'époque. Puis il se rendit auprès

du maître Dahui Zonggao (1089-1163), qui appartenait à la branche Yangqi de l'école de Linji et se trouvait installé à Jingshan près de Hangzhou (Zhejiang). Ce dernier lui conseilla d'aller à Nankin voir le maître Ying'an Xianhua (1102-1163), auprès duquel il resta quatre à cinq ans. Puis en 1162, alors qu'il avait 33 ans, il se rendit à Fuzhou (Fujian) pour rencontrer le maître de dhyâna Yong'an. Un an après, il retourna dans le Zhejiang et devint le fidèle assistant du maître de dhyâna Mi'an (1118-1186) qu'il suivit dans ses diverses nominations, notamment au temple Lingyin de Hangzhou. Puis Mi'an lui demanda d'aller à Pingjiang (actuel Suzhou) en tant qu'abbé en chef du temple de la Pure illumination (Chengzhao si), faisant de lui le successeur attitré de Mi'an. Il subsiste des *Entretiens du maître de dhyâna Pic-vénéré-à-la-source-des-pins* (Songyuan Chongyue chashi yulu) en un rouleau.

TIANLONG (TENRYŪ) OU DRAGON-CÉLESTE-DE-HANGZHOU (CAS 3)

On ne sait rien de ce maître, si ce n'est qu'il aurait été disciple de Damei Fachang (752-839), lui-même un disciple de Mazu, de l'école de Hongzhou. Quelques dialogues de lui subsistent, tel celui-ci :

Un moine lui demande un jour : « Comment puis-je sortir du triple monde ? » Maître Tianlong lui répondit : « En cet instant précis, où es-tu ? »

WUMEN HUIKAI (MUMON EKAI) OU DÉPLOIEMENT-DE-SAGESSE-DU-SANS-PORTE (1183-1260)

Wumen Huikai, Déploiement-de-sagesse-du-sans-porte, était originaire de Qiantang (actuel Hangzhou) dans le Zhejiang. Il avait pour nom séculier Liang. Il devint novice auprès du maître Tianlong

Hong, puis voyagea dans de nombreux endroits du Jiangxi et du Jiangsu à la recherche de maîtres compétents. Il arriva finalement à Pingjiang (actuel Suzhou, Jiangsu) au monastère des Dix mille longévités (Wanshou si) auprès du maître Yuelin Shiguan (1143-1217) de la branche Huanglong de l'école de Linji. Ce maître demanda à Wumen de s'exercer sur le caractère Wu, « Non, sans », pendant plusieurs années, sans succès. Il fit alors le serment devant le Bouddha de ne pas dormir tant qu'il n'aurait pas résolu ce koan. Ce qui finit par arriver. En 1246, il reçut l'ordre d'ouvrir le temple du Roi bienveillant protecteur du pays (Huguo renwang si). Il écrivit *La Passe sans porte* qu'il présenta à l'empereur Lizong. Un jour, il fit un rituel pour la pluie qui fut couronné de succès. L'empereur lui conféra le titre de maître de dhyâna à l'œil de Bouddha (Foyan chanshi). Il subsiste des *Entretiens du maître de dhyâna Wumen Huikai* (*Wumen Huikai chanshi yulu*) en un rouleau.

**WUZU FAYAN (GOSO HŌEN) OU PROPAGATEUR-DE-LA-
LOI-AU-MONT-DU-CINQUIÈME-PATRIARCHE (1024 ?-1104)
(CAS 35, 36, 38, 45)**

Moine de la troisième génération de la branche Yangqi de l'école de Linji. Originaire de Baxi à Mianzhou (Mianyang, Sichuan), il avait pour nom de famille Deng. Il devint moine et reçut l'ordination complète à 35 ans. Il étudia à Chengdu la théorie de l'école idéaliste du Vijñānavāda. Ayant soudain des doutes quant à cette approche, il traversa la Chine d'est en ouest et se rendit dans la région de la Huai et du Zhejiang. C'est auprès de Baiyun Shouduan (1025-1072), un disciple de Yangqi Fanghui, qu'il connut l'éveil. Il résida ensuite au mont des Nuages blancs (Baiyun shan, Anhui). Puis il s'installa au temple Chan de l'est (Dongchan si) sur le mont du Cinquième patriarche (Wuzu shan) à Qizhou (Hubei). En 1104, il

monta en salle, prit congé de l'assemblée, et mourut à l'âge de 80 ans. Il eut trois disciples célèbres, dont Yuanwu Keqin (1063-1135), auteur des *Annales de la falaise verte* (*Biyān lù*). Ses dialogues ont été recueillis dans les *Entretiens du maître de dhyāna Propagateur-de-la-loi* (*Fāyān chānshī yulu*) en trois rouleaux, compilés dix ans avant sa mort.

**XIANGYAN ZHIXIAN (KYŌGEN CHIKAN) OU LIBRE-SAVOIR-
[DU MONASTÈRE] -DES-ORNEMENTS-PARFUMÉS (MORT
VERS 898) (CAS 5)**

Xiangyan Zhixian, le maître au Libre-savoir-du-monastère-des-Ornements-parfumés, appartenait à l'école Gui-Yang. Il fut actif au IX^e siècle. Ses dates de naissance et de mort sont inconnues. Il était originaire de Qingzhou dans le Shandong. Il étudia dans sa jeunesse avec Baizhang Huaihai (720-814) de l'école de Hongzhou (Mazu), puis, à la mort de Baizhang, devint disciple de Guishan Lingyou (771-853), l'un des deux fondateurs éponymes de la première des cinq écoles du Chan, l'école Gui-Yang. Un jour que son maître lui demanda de dire une phrase à propos de son visage d'avant sa naissance, il retourna dans sa cellule feuilleter pendant plusieurs jours tous les livres qu'il avait à sa disposition. Finalement, n'y trouvant pas de réponse, il s'écria : « Le dessin d'une galette ne peut rassasier son homme. » Il alla plusieurs fois dans la cellule de Guishan pour que celui-ci lui donne une réponse, mais ce dernier, refusant à chaque fois, finit par lui dire : « Je ne peux pas te répondre, sinon, par la suite, tu m'en voudras. Ce que je te dirais correspondrait à moi et non à toi. » Il quitta Guishan et décida de s'installer à l'ancien ermitage de Nanyang Huizhong. Un jour qu'il regardait les feuilles tomber, sa canne de bambou heurta une pierre et fit un son : aussitôt, il fut éveillé. Il se précipita dans son

ermitage, prit un bain, fit une offrande d'encens et, se prosternant en direction du temple de Guishan, cria alentour : « Votre bonté surpasse celle de mes parents. Si vous m'aviez donné des explications, je n'aurais jamais connu cette joie. » Il s'installa donc au monastère Xiangyan de Dengzhou (actuel Nanyang, Henan), là où avait résidé jadis Nanyang Huizhong.

XINGYANG QINGRANG (KŌYŌ SEIJŌ) OU PUR-HUMBLE-DE-XINGYANG (CAS 9)

Xingyang Qingrang, ou Pure-modestie-du-mont-au-Yang-prospère, était originaire de Yingzhou (Hubei). De ce maître, on sait simplement qu'il fut disciple de Bajiao Huiqing, qui était lui aussi installé à Yingzhou. Il subsiste un dialogue de lui, repris dans ce recueil.

XUEFENG YICUN (SEPPŌ GISON) OU PROTECTEUR-DE-L'ÉQUITÉ-AU-PIC-ENNEIGÉ (822-908) (CAS 13)

Disciple de Yantou. Il fut éveillé alors qu'il était en pèlerinage avec ce dernier. Les deux moines passaient la nuit dans le village de Anshan où il avait neigé plusieurs jours d'affilée. Yantou passait la plupart de son temps à dormir, mais Xuefeng restait assis en méditation toute la journée et une bonne partie de la nuit. Dans l'un de ses moments de réveil, Yantou lui demanda : « Que fais-tu, assis toute la journée comme une divinité triste sur le chemin ? » Xuefeng montra sa poitrine et dit : « Ici, je ne suis pas encore en paix. » Yantou l'interrogea : « Quelle sorte d'expérience as-tu connue par le passé ? Dis-le-moi, et je vais examiner cela. » Xuefeng lui raconta une réalisation de la vacuité qu'il avait connue auprès de son maître

Yangran, et une autre fois un éveil qu'il avait eu à la lecture du récit par Dongshan de son propre éveil :

« Il est le même que moi,
Mais je ne suis pas encore lui. »

« En une autre occasion, dit Xuefeng, j'ai interrogé notre maître Deshan et lui ai demandé si oui ou non je pourrais avoir la même expérience que nos ancêtres, et il m'a donné un coup de bâton. Ce fut, dit-il, comme si j'étais un tonneau dont le fond cérait. »

Il subsiste des *Entretiens du maître de dhyâna Xuefeng Yicun* (*Xuefeng Yicun chanshi yulu*) en un rouleau.

YANGSHAN HUIJI (KYÔZAN EJAKU) OU CALME-SAGESSE-AU-MONT-PENCHÉ (807-883) (CAS 25)

Cofondateur éponyme, avec Guishan Lingyou, de l'école Gui-Yang. Yangshan Huiji semble avoir eu très tôt la détermination de devenir moine, mais il essayait toujours un refus de la part de ses parents. Un jour, à l'âge de 17 ans, il leur présenta le troisième et le quatrième doigt de sa main gauche. Ils lui permirent alors d'entrer dans un monastère. Après plusieurs destinations, il resta auprès de Guishan Lingyou pendant quinze ans. Il devint ainsi, avec son maître, le cofondateur de l'école dite de Gui-Yang du Chan. Il subsiste des *Entretiens du maître de dhyâna Calme-sagesse-au-mont-Penché* (*Yangshan Huiji chanshi yulu*) en un rouleau.

YANTOU QUANHUO (GANTÔ ZENKATSU) OU INFINI-DU-PIED-DE-LA-FALAISE (828-887) (CAS 13)

Yantou Quanhua, ou Infini-du-pied-de-la-falaise, était originaire de Nan'an à Quanzhou. Il devint novice au temple de la Source magique (Lingquansi), puis reçut l'ordination complète au temple de

la Lumière de l'ouest (Ximing si), l'un des plus grands temples de la capitale Chang'an à l'époque. Il devint disciple de Deshan Xuanjian (782-867). Après la mort de ce dernier en 867, Yantou s'adonna à la méditation dans un ermitage. En 867, des pillards entrèrent dans le monastère où il se trouvait seul. L'un d'eux le frappa de son sabre mais, avant de mourir, Yantou poussa un tel cri qu'on l'entendit à dix lieues à la ronde. Ce cri énigmatique sera le ferment de l'illumination du maître japonais Hakuin (1686-1769).

**YUE'AN SHANGUO (GETTAN ZENKA) OU EXCELLENT-FRUIT-DE-LA-DEMEURE-AU-CLAIR-DE-LUNE (1079-1152)
(CAS 8)**

Maître de la quatrième génération de la branche Yangqi de l'école de Linji, né en 1079 et mort en 1152, à l'âge de 73 ans. Il fut le disciple de Kaifu Daoning (mort vers 1133), lui-même disciple de Wuzu Fayan (1024 ?-1104).

YUNMEN WENYAN (UNMON BUN'EN) OU REPOS-DE-L'ÉCRIT-AU-MONT-PORTE-DES-NUÉES (864-949) (CAS 15, 16, 21, 39, 48)

Yunmen Wenyan, ou Repos-de-l'écrit-au-mont-Porte-des-nuées, né à Jiaxing (Zhejiang), avait pour nom de famille Zhang. Il grandit à l'époque troublée de la rébellion de Huangchao (874-883) durant laquelle un ancien chef rebelle, Qian Lu, devint un potentat local dans la région de Shanghai et de Jiaxing. Il apprit les préceptes auprès du moine Zhicheng de sa ville natale, puis vécut une première expérience de l'éveil auprès du maître Muzhou Daoming (780-877), un disciple de Huangbo Xiyun qu'il rencontra à 25 ans (889). Après son éveil, il devint disciple de Xuefeng Yicun dont il

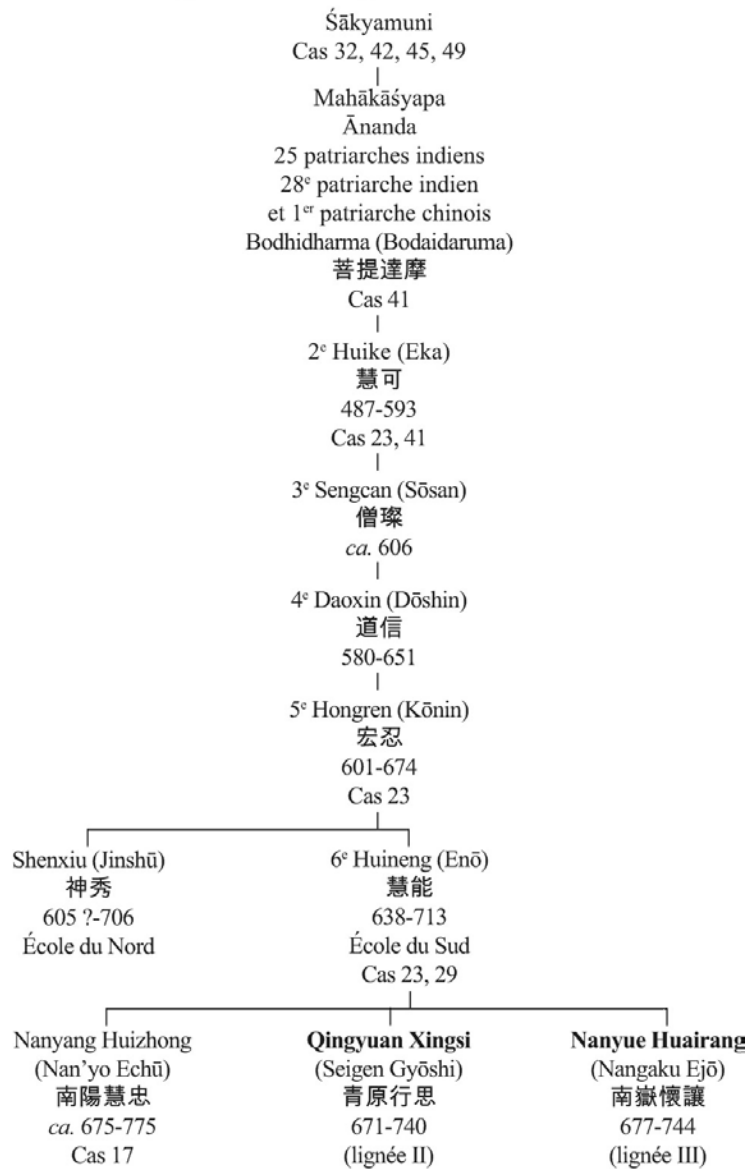
sera le successeur. Il s'installa sur les monts Yunmen à Shaozhou (Guangdong). Il est à l'origine de l'emploi fréquent des koans, auxquels il adjoignait parfois ses propres réponses, et nombre de ses dialogues sont devenus des exemples classiques. Il mourut vers 949, près de quatre-vingts ans après Linji, et laissa 61 successeurs désignés.

**ZHAOZHOU CONGSHEN (JŌSHŪ JŪSHIN)
OU L'INVESTIGATEUR-DE-ZHAOZHOU (778-897) (CAS
1, 7, 11, 14, 19, 31, 37)**

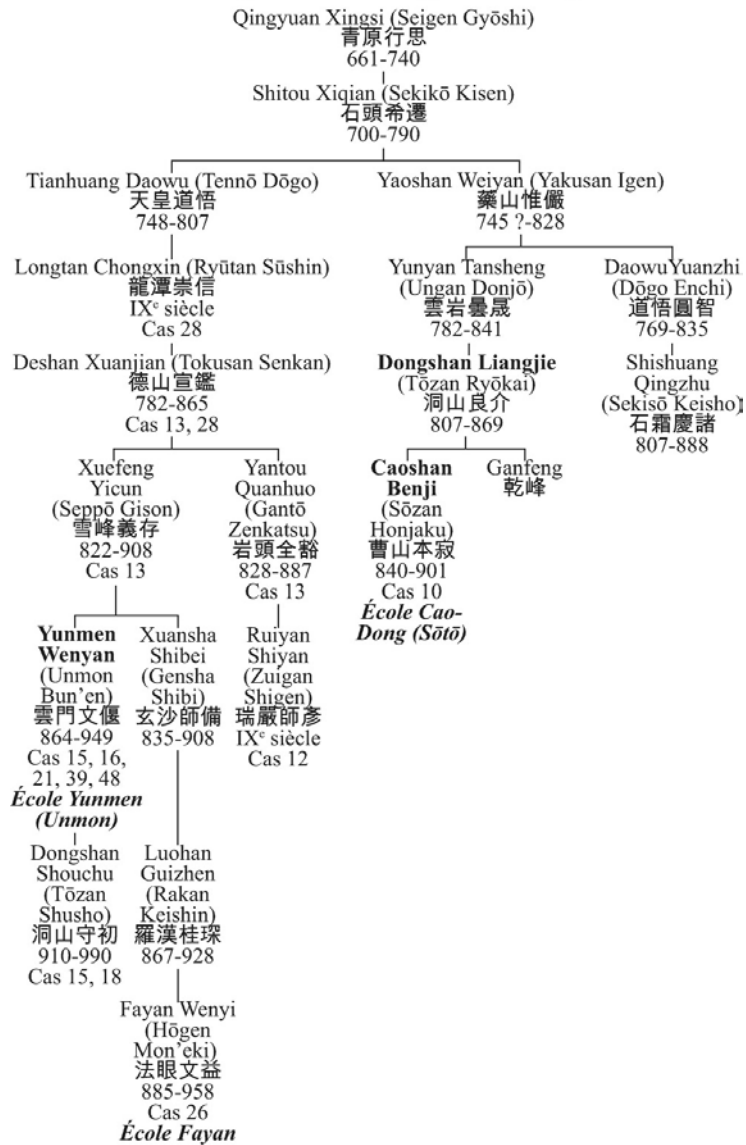
Congshen de Zhaozhou, l'Investigateur-de-Zhaozhou (Hebei), dont le nom séculier était He, était originaire de Caozhou (Shandong). Il rencontra à 18 ans son maître Nanquan Puyuan, de l'école de Hongzhou (Jiangxi) dont le chef de file était Mazu. Il resta auprès de lui jusqu'à la mort de ce dernier, soit près de vingt ans. Après avoir respecté la période de deuil, il alla rendre visite à bon nombre de maîtres éminents. À l'âge de 80 ans, on le pria de venir diriger le temple de Guanyin (Guanyin yuan) à l'est de Zhaozhou (Hebei), où il enseigna pendant près de quarante ans à de nombreux disciples. On lui prête en effet une longévité exceptionnelle puisqu'il serait mort à l'âge de 120 ans. On le surnomma l'« Ancien Bouddha de Zhaozhou » (Zhaozhou gufo). Conformément à l'enseignement de Mazu, il préconisait de cultiver la Voie dans la vie quotidienne, disant souvent à ses élèves : « Va boire du thé. » C'est pourquoi on parla ensuite du « thé de Zhaozhou » : c'est là une des origines de la cérémonie du thé. Nombre de ses dits sont devenus des koans célèbres. Il eut une grande influence sur Linji et, sous les Song, sur Dahui Zonggao (1089-1163), qui se servit souvent de ses koans pour instruire ses élèves.

Lignées des maîtres chan cités

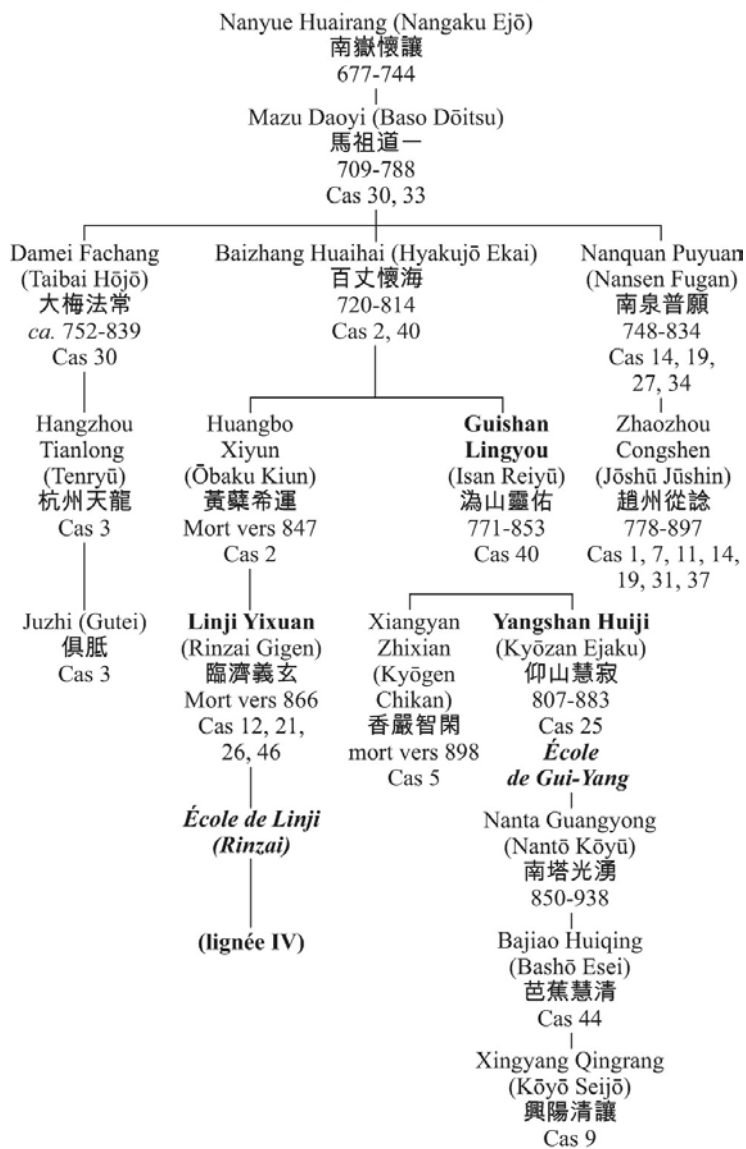
I. Lignée des six patriarches chinois



II. Lignée de Qingyuan Xingsi



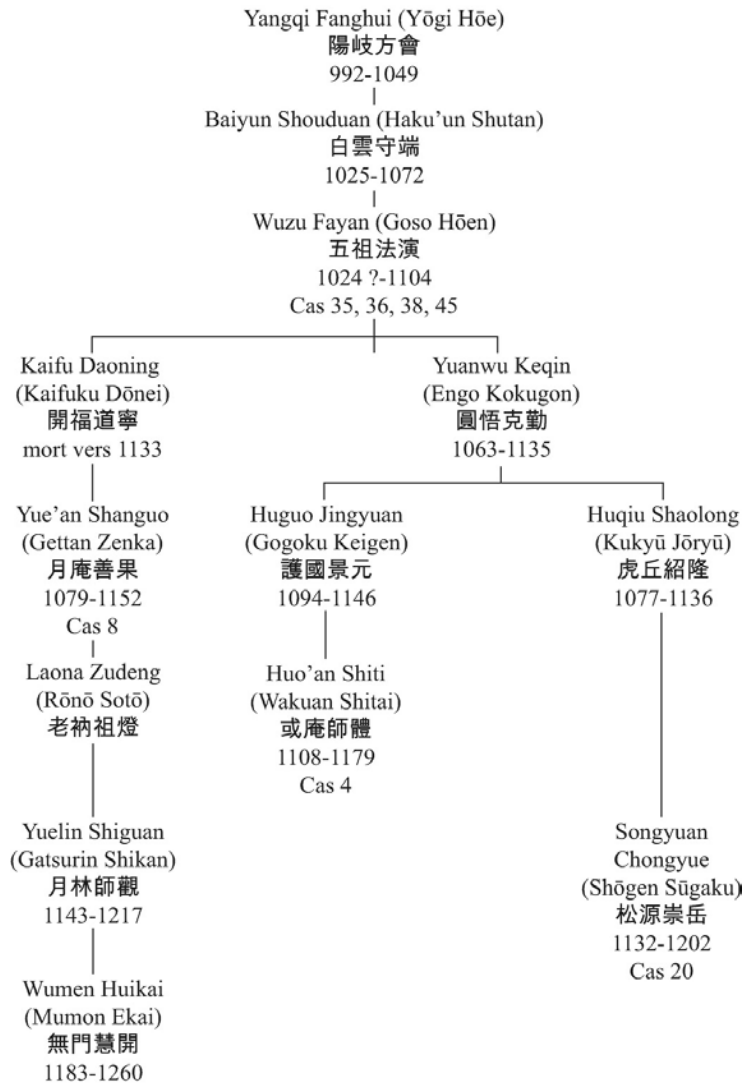
III. Lignée de Nanyue Huairang et Mazu



IV. École de Linji (Rinzai)



V. Branche Yangqi Fanghui de l'école de Linji



Liste des termes et noms propres chinois

An Lushan 安祿山

Anwan 安晚

Baiyun Daoming 白雲道明

Baiyun shan 白雲山

Baiyun Shouduan 白雲守端

Baizhang Huaihai 百丈懷海

Baizhang shan 百丈山

Bajiao Huiqing 芭蕉慧清

Bao'anshan guangjiao yuan 寶安山廣教院

Bao'en si 報恩寺

Baofeng 寶峰

Baolin si 寶林寺

Baoying yuan 寶應院

Baxi 巴西

Bei toutuo 备头陀

benlai mianmu 本來面目

biyan huseng 碧眼胡僧

Caoshan 曹山

Caoshan Benji 曹山本寂

Caoxi 曹溪

Caozhou 曹州

Changle 長樂

Changsha Jingcen 長沙景岑

Changxi 長溪

Chen Xun 陳墳
Chengzhao si 澄照寺
chixu 赤鬚
Chizhou 池州
Chuanfa yuan 傳法院
Ciming 慈明
Ciyi 慈懿
Da Fayan chanshi 大法演禪師
Dagui shan 大滄山
Dahui 大慧
Dahui Zonggao 大慧宗杲
Daizong 代宗
Daji chanshi 大寂禪師
Dajian dashi 大鑑大師
Damei Fachang 大梅法常
dangxia 當下
Danqiu Ruiyan 丹丘瑞巖
Dawei shan 大隗山
Dayuan chanshi 大圓禪師
Dazheng chanshi 大證禪師
Dazhi chanshi 大智禪師
Dengzhou 鄧州
Deshan Xuanjian 德山宣鑑
dingpan xing 定盤星
Dongchan si 東禪寺
Dongjia 東嘉
Dongming 東明
Dongshan 洞山
Dongshan Shouchu 洞山守初
Doushuai Congyue 兜率從悅

Dufu shan 獨浮山
Du Ziye 杜子野
Fahai 法海
Fandan 范丹
Faxing si 法性寺
Fayan Wenyi 法眼文益
Fengxiang 風翔
Fengxin 奉新
Fengxue gusi 風穴古寺
Fengxue Yanzhao 風穴延沼
Fenning 分寧
Fenyang Shanzhao 汾陽山昭
foshou 佛手
Foyan chanshi 佛眼禪師
Fuzhou 福州
Ganfeng 乾峯
Ganfeng Yuanhui chanshi 乾峰圓慧禪師
Ganyuan 乾緣
Ganzhou 贛州
Gao'an Dayu 高安大愚
Gu zunsu yulu 古尊宿語錄
Guan Yu 關羽
Guanghui si 廣慧寺
Guangong 關公
Guangyong chanshi 光涌禪師
Guangyuan si 廣園寺
Guanyin yuan 觀音院
Gude chanyuan 古德禪院
Guichi 貴池
Guiji 會稽

Guishan Lingyou 滄山靈佑
Guisheng 歸省
Guizhen chanshi 桂琛禪師
Hangzhou 杭州
Hongren 弘忍
Hongzhou 洪州
Huangbo Xiyun 黃蘗希運
Huanglong Huinan 黃龍慧南
Huanglong shan 黃龍山
Huanglong Wuxin 黃龍悟新
Huangmei 黃梅
Huguo renwang si 護國仁王寺
Huijue dashi 慧覺大師
Huikai 慧開
Huike 慧可
Huineng 慧能
Huiquan 慧泉
Huishan si 會山寺
Huizhao chanshi 慧照禪師
Huo'an Shiti 或庵師體
Hutuo 滹沱
Jiangling 江陵
Jiangsi 講肆
Jiannan 劍南
Jianyang 建陽
Jiaoshan 焦山
jiaowai biechuan 教外別傳
Jiashan Shanhui 夾山善會
Jiaxing 嘉興
Jimiao gongde 集妙功德

Jingshan 徑山
Jingzhou 荊州
Jiufeng shan 鷲峰山
Juzhi 俱胝
Kaifu Daoning 開福道寧
Kaiyuan si 開元寺
Kāsyapa 迦葉
Kongdong shan 崆峒山
Kongzhao chanshi 空照禪師
Laizhou 萊州
Laona Zudeng 老衲祖燈
Li Ao 李翱
Li Fengniang 李鳳娘
Liang 梁
Liangdi guoshi 兩帝國師
Lingmo chanshi 靈默禪師
Lingnan 嶺南
Lingshi shan 靈石山
Linji Yixuan 臨濟義玄
Linru xian 臨汝縣
Lixian 澧縣
Liyang 澧陽
Lizhou 澧州
Longquan Songyuan 龍泉松源
Longtan chanyuan 龍潭禪院
Longtan Chongxin 龍潭崇信
Longxiang 龍翔
Longxing fu 龍興府
Longxing si 龍興寺
lǚjiǎo 驢腳

Luohan si 羅漢寺
lüshi 律師
Mahākāśyapa 摩訶迦葉
Mazu Daoyi 馬祖道一
Mi'an fashi 密庵法師
Mianyang 綿陽
Mianzhou 綿州
Miaokong chanshi 妙空禪師
Mingzhou 明州
Miyan Zongshao 彌衍宗紹
Muzhou Daoming 睦州 道明
Nanhua 南華
Nanhua si 南華寺
Nanquan Puyuan 南泉普願
Nanta 南塔
Nanyang Huizhong 南陽慧忠
Nanyuan Huiyong 南院慧顥
Nanyue Huairang 南嶽懷讓
Ningbo 寧波
Pei Xiu 裴秀
pian 偏
Puguang zizaiwang rulai 普光自在王如來
Pujue chanshi 普覺 禪師
Putian 莆田
Puyuan yuan 普圓院
Qingliang yuan 清涼院
Qingyuan Xingsi 青原行思
Qingyuan 慶元
Qingzhou 青州
Qizhou 蘄州

Quanzhou 全州
Quanzhou 泉州
Qujiang 曲江
Ran Huyin 冉虎茵
Ruiyan Shiyan 瑞巖師彥
Ruzhou 汝州
Śākyamuni 釋迦牟尼
Sengliang 僧亮
Shaozhou 韶州
Shengguang 神光
Shenxiu 神秀
Shifang 什方
Shishuang Chuyuan 石霜楚圓
Shoushan guangjiao yuan 首山廣教院
Shoushan Xingnian 首山省念
Simian shan 四面山
Sixin Wuxin 死心悟新
Songshan 嵩山
Songyuan Chongyue 松源崇岳
Suzong 肅宗
Taiping shan 太平山
Tanzhou 潭州
Tao Yuanming 陶淵明
Tianhuang Daowu 天皇道悟
Tianlong 天龍
Tongqing si 同慶寺
Wangming 網明
Wanling 宛陵
Wanshou si 萬壽寺
Weizhou 渭州

Wuben dashi 悟本大師
Wucang zhou 武藏州
Wuliang Zongshou 無量宗壽
Wulin 武陵
Wulou shan 五洩山
Wumen Huikai 無門慧開
Wuwei junchen tu 五位君臣圖
wuxu huseng 無鬚胡僧
wuyi daoren 無依道人
Wuzhui 烏騅
Wuzu Fayan 五祖法演
Xi'an 習庵
Xiangshan 湘山
Xiangyan Zhixian 香巖智閑
Xiangyang 襄陽
Xiangyu 項羽
Xiaoxiao 小小
Xiapu xian 霞浦縣
Xindi Juexin 心地覺心
Xingshuai si 興率寺
Xingyang Qingrang 興陽清讓
Xinxing 新興縣
Xinzhou 信州
Xinzhou 新州
Xitang Zhizang 西堂智藏
Xuancheng 宣城
Xuansha Shibei 玄沙師備
Xuanzong 玄宗
Xuefeng Yicun 雪峰義存
Yangqi Fanghui 楊岐方會 Yangshan Huiji 仰山慧寂

Yantou Quanhua 巖頭全豁
Yichun 宜春
Yifeng 宜豐
Yihuang 宜黃
Yin 鄞
Ying'an Xianhua 應庵縣華
Yingzhou 郢州
Yinjing si 隱靜寺
yixin chuanxin 以心傳心
yizhi 一指
Yong'an chanshi 安永禪師
Youci chanshi 佑慈禪寺
Yuan lüshi 圓律師
Yuanwu Keqin 圓悟克勤
Yuanzhao Zongben 圓照宗本
Yuanzheng chanshi 元證禪師
Yue'an Shanguo 月庵善果
Yuelin Shiguan 月林師觀
Yuezhou 越州
Yuhang 餘杭
Yungai Shouzhi 雲蓋守智
Yunmen Wenyan 雲門文偃
Yuquan si 玉泉寺
Yushan 玉山
Zhang Shangying 張尚英
Zhaozhou Congshen 趙州從諗
Zhaozhou gufo 趙州古佛
zheng 正
zhengding 正定
Zhengzhou 鄭州

Zhenji chanshi 真寂禪師
Zhenjiang fu 鎮江府
Zhenjing Kewen 真淨克文
Zhenzhou 鎮州
Zhicheng 志澄
Zhigong 智恭
Zhishen 志諗
Zhisong 智嵩
Zhongling 鍾陵
Zhugong 渚宮
Zhutan Huaideng 泐潭懷澄
Zonghui chanshi 宗慧禪師
Zongjian falin 宗鑑法林

Bibliographie

Sources occidentales

- AITKEN Robert (trad.), *The Gateless Barrier. The Wu-men kuan (Mumonkan)*, San Francisco, North Point Press, 1990.
- APP Urs (trad.), *Master Yunmen. From the Record of the Chan Teacher « Gate of Clouds »*, New York, Kodansha International, 1994.
- BRUNO Marinette (dir.), *Le Tch'an (Zen). Racines et floraisons*, Paris, Les Deux Océans, 1985.
- CARRÉ Patrick (trad.), *Les Entretiens de Houang-po, maître Tch'an du IX^e siècle*, Paris, Les Deux Océans, 1985.
- , *Soûtra de l'entrée à Lanka*, Paris, Fayard, « Trésors du bouddhisme », 2006.
- CLEARY Thomas (trad.), *No Barrier-Unlocking the Zen Koan*, New York, Bantam Books, 1993.
- CLEARY Thomas et J.-C. (trad.), *The Blue Cliff Record*, 2 vol., Boulder and London, Shambala, 1977.
- DEMIÉVILLE Paul (trad.) et DIÉNY Jean-Pierre (éd.), *Poèmes chinois d'avant la mort*, Paris, L'Asiathèque, 1992.
- DEMIÉVILLE Paul (trad.), *Entretiens de Lin-tsi*, Paris, Fayard, 1972.
- DESPEUX Catherine (trad.), *Les Entretiens de Mazu, maître Chan du VIII^e siècle*, Paris, Les Deux Océans, 1980.
- , *Le Chemin de l'éveil, illustré par le dressage du buffle dans le bouddhisme Chan, le dressage du cheval dans le taoïsme, le dressage*

- de l'éléphant dans le bouddhisme tibétain*, Paris, l'Asiathèque, 1981.
- (trad.), « L'extinction de la contemplation », in Lilian Silburn (dir.), *Tch'an, Zen. Racines et floraisons*, Paris, Les Deux Océans, 1985, p. 136-155.
 - (trad.), *Soûtra de l'éveil parfait et Traité de la naissance de la foi dans le Grand Véhicule*, Paris, Fayard, « Trésors du bouddhisme », 2005.
- FAURE Bernard, *La Volonté d'orthodoxie dans le bouddhisme chinois*, Paris, éditions du CNRS, 1988.
- , *Le Bouddhisme Ch'an en mal d'histoire, genèse d'une tradition religieuse dans la Chine des Tang*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1989.
 - , *The Rhetoric of Immediacy : A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton, Princeton University Press, 1991.
- FERGUSON Andy, *Zen's Chinese Heritage. The Masters and Their Teachings*, Wisdom publications, 2011.
- HALPERIN Mark, *Out of the Cloister : Literati Perspectives on Buddhism in Sung China, 960-1279*, Cambridge, Harvard University Asian Center, 2006.
- HEINE Steven et WRIGHT Dale S. (éd.), *The Kōan : Texts and Contexts in Zen Buddhism*, New York, Oxford University Press, 2000.
- HEINE Steven, « Visions, divisions, revisions : the encounter between iconoclasm and supernaturalism in kōan cases about Mount Wu-t'ai », in Steven Heine et Dale S. Wright (éd.), *The Kōan : Texts and Contexts in Zen Buddhism*, New York, Oxford University Press, 2000, p. 137-167.
- KIESCHNICK John, *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2003.

- LAMOTTE Étienne (trad.), *L'Enseignement de Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa)*, Louvain, Publications universitaires, 1962.
- LIEBENTHAL Walter (trad.), *Wu-men Hui-k'ai : Wu-men kuan. Zutritt nur durch die Wand*, Verlag Lambert Schneider, 1977.
- LÜ K'uan-Yu (Charles Luk), *Chan and Zen Teachings, 1st, 2nd, 3rd Series*, Londres, 1960, 1961, 1962.
- MOHR Michel, *Traité sur l'inépuisable lampe du Zen. Tōrei (1721-1792) et sa vision de l'éveil*, 2 tomes, Bruxelles, Institut belge des hautes études chinoises, 1997.
- MOREL Françoise (trad.), *Le Soutra de l'estrade du don de la loi – Enseignement du grand Maître Hui Heng*, Paris, La Table ronde, 2001.
- ROBERT Jean-Noël (trad.), *Quatre Courts Traités sur la terrasse céleste*, Paris, Fayard, « Trésors du bouddhisme », 2007.
- SASAKI Ruth Fuller et MIURA Isshū, *The Zen Koan : Its History and Use in Rinzai Zen*, New York, Harcourt Brace and World Inc., 1965.
- SEKIDA Katsuki (trad.), *Two Zen Classics. The Gateless Gate and the Blue Cliff Records*, Boston et Londres, Shambala, 2005.
- SHIBATA Matsumi (trad.), *Passe sans Porte*, Paris, Éditions traditionnelles, 1973.
- SHŪDÔ Ishii, « Kung-an Ch'an and the Tsung-men tung-yao chi », in Steven Heine et Dale S. Wright (éd.), *The Kōan : Texts and Contexts in Zen Buddhism*, New York, Oxford University Press, 2000, p. 110-136.
- WELTER Albert, « Mahākāśyapa's smile. Silent transmission and the Kung-an (Kōan) tradition », in Steven Heine et Dale S. Wright (éd.), *The Kōan. Texts and Contexts in Zen Buddhism*, New York, Oxford University Press, 2000, p. 75-109.

YAMADA Kōun (trad.), *The Gateless Gate : The Classic Book of Zen Koans*, Somerville, Wisdom Publications, 2004.

Sources chinoises

Baozang lun 寶藏論 (Traité de la précieuse corbeille), de Seng Zhao 僧肇 (374-414), T. 1857, vol. 45.

Biyān lu 碧巖錄 : voir *Foguo Yuanwu...*

Chanzong Wumen guan 禪宗無門關 (Passe sans porte de l'école du Dhyāna), de Wumen Huikai 無門慧開, T. 2005, vol. 48.

Cihai 辭海 (Océan des mots), Shanghai, Shanghai cishu chubanshe, 1963.

Congrong lu 從容錄 : voir *Wansong laoren....*

Daban niepan jing 大般涅槃經 (*Nirvānasūtra*, Sūtra de la grande extinction), traduit par Huiyan 慧嚴, Xie Lingyun 謝靈運 *et al.*, T. 375, vol. 12.

Daban niepan jing jijie 大般涅槃經集解 (Réunion de commentaires sur le *Parinirvāṇasūtra*), par Baoliang 寶亮 (444-509), T. 1763, vol. 37.

Dasheng qixin lun 大乘起信論 (Traité de la naissance de la foi selon le Grand Véhicule), attribué à Maming 馬鳴 (Āśvaghosa), T. 1666, vol. 32.

Fanguang boruo jing 方廣般若經 (Sūtra développé sur la *prajñā*), traduit par Wuluocha 無羅叉 (Moksala), III^e siècle, T. 221, vol. 8.

Foguo Yuanwu Keqin chanshi biyan lu 佛果圓悟克勤禪師碧巖錄 (Annales de la falaise verte), de Yuanwu Keqin 圓悟克勤 (1063-1135), T. 2003, vol. 48.

Gaoseng zhuan 高僧傳 (Biographies des moines éminents), de Huijiao 慧皎, T. 2059, vol. 50.

- Gu zunsu yulu* 古尊宿語錄 (Entretiens des anciens vénérables), compilé par Zecang 蹟藏 des Song du Sud, *Xuzangjing* 68, n° 1315.
- Huangbo Duanji chanshi Wanling lu* 黃檗斷際禪師宛陵錄 (Annales de Wanling, du maître de dhyâna Huangbo Duanji), de Huangbo 黃檗, T. 2012B, vol. 48.
- Huayan jing jin shizi zhang zhu* 華嚴經金獅子章註 (Commentaire sur l'Essai sur le lion d'or du *Sûtra de l'ornementation fleurie*), de Fazang 法藏 et Chengqian 承遷, T. 1881, vol. 45.
- Jingang boruo boluomi jing* 金剛般若波羅蜜經 (Sûtra sur la vertu de sagesse, diamant coupeur), traduit par Kumārajīva, T. 235, vol. 3.
- Jingde chuandeng lu* 景德傳登錄 (Annales de la transmission de la lampe de l'ère Jingde), de Daoyuan 道原, (1004), T. 2076, vol. 51.
- Junzhou Dongshan Wuben chanshi yulu* 筠州洞山悟本禪師語錄 (Entretiens du maître de dhyâna Dongshan Wuben de Junzhou), de Dongshan Liangjie 洞山良介, T. 1986A, vol. 47.
- Liandeng huiyao* 聯燈會要 (Réunion des principes sur les différentes lampes) (1183), de Wuming 悟明, *Xuzangjing* 79, n° 1557.
- Liuzu dashi fabao tanjing* 六祖大師法寶壇經 (Sûtra de l'estrade sur le joyau de la Loi selon le grand maître et sixième patriarche), attribué à Huineng 慧能, T. 2008, vol. 48.
- Miaofa lianhua jing* 妙法蓮花經 (Sûtra du lotus de la merveilleuse Loi), traduit par Kumārajīva, T. 262, vol. 9.
- Shōbōgenzo (Zheng fayan zang* 正法眼藏) (Trésor de l'œil de la Loi correcte), de Dōgen 道元, T. 2582, vol. 82.
- Shou lengyan jing* 首楞嚴經 (*Sūrangamasūtra*), T. 945, vol. 19.
- Siyifantian suo wen jing* 思益梵天所問經 (*Viśesacintibrahmapariprcchā*), traduit par Kumārajīva, T. 586,

vol. 15.

Songshi 宋史 (Histoire des Song), de Toktok 脫托, Pékin, Zhonghua shuju, 1973.

Taiping guangji 太平廣記 (Récits de l'ère Taiping) (999), de Li Fang 李昉 *et al.*, Pékin, Zhonghua shuju, 1961.

Taishō shinshū daizōkyō (Canon bouddhique, édition de l'ère Taishō), sous la direction de Takakusu Junjiro 高楠順次郎 (1866-1945) et Watanabe Kaigyoku (渡辺海旭 1872-1932), 1924-1934.

Tiansheng guangdeng lu 天聖廣燈錄 (Annales élargies de la transmission de la lampe, de l'ère Guangde) (1036), de Li Zunxu 李遵勗, *Xuzang jing* 78, n° 1553.

Wansong laoren pingchang Tiantong Jue heshang song gu conrong an lu 萬松老人評唱天童覺和尚頌古從容庵錄 (Anciennes annales de la paisible demeure du Vénérable des dix mille pins qui fait l'éloge de l'abbé Tiantong Zhengjue), de Zhengjue 正覺 (1091-1157), T. 2004, vol. 48.

Wudeng huiyuan 五燈會元 (Retour à l'origine des cinq lampes) (1252), de Puji 普濟, Pékin, Zhonghua shuju, 1984.

Wumen Huikai chanshi yulu 無門慧開禪師語錄 (Entretiens du maître de dhyāna Déploiement-de-sagesse-du-sans-porte), de Wumen Huikai 無門慧開, *Xuzang jing* 69, n° 1355.

Xinxin ming 信心銘 (Épitaphe sur l'esprit de confiance), de Seng Can 僧璨, T. 2010, vol. 48.

Xu chuandeng lu 續傳登錄 (Suite aux annales de la transmission de la lampe), de Juding 居頂, T. 2077, vol. 51.

Xu gaoseng zhuan 續高僧傳 (Suite aux biographies des moines éminents), de Daoxuan 道宣, T. 2060, vol. 50.

Xuzang jing 續藏經 (Nihon zokuzōkyō, Supplément au Canon bouddhique), Kyōtō, Commercial Press, 1905-1912.

- Yijiao jing* 遺教經 (Sûtra de l'enseignement légué), traduction de Kumārajīva, T. 389, vol. 12.
- Yuanwu Foguo chanshi yulu* 圓悟佛果禪師語錄 (Entretiens du maître de dhyāna Éveil-parfait, Fruit-de-bouddhété), de Foguo 佛果 et Shaolong 紹隆, T. 1997, vol. 47.
- Za ahan jing* 雜阿含經 (Samyuktagama), traduit par Gunabhadra, T. 99, vol. 2.
- Zengji xu chuandeng lu* 增集續傳登錄 (Complément à la suite aux biographies des moines éminents), par Wenxiu 文琇 des Ming, *Xuzang jing* 83, n° 1574.
- Zhuangzi jijie* 莊子集解 (Réunion de commentaires sur Zhuangzi), de Wang Xianqian 王先謙, éd. *Zhuzi jicheng* 諸子集成, Shanghai, Shanghai shuju, 1986.
- Zui shangsheng lun* 最上乘論 (Traité du véhicule suprême) de Hongren 弘忍, T. 2011, vol. 48.
- Zhongwen da cidian* 中文大辭典 (Grand dictionnaire de la langue chinoise), Taibei, Zhongguo wenhua yanjiusuo, 1968.
- Zongmen tongyao ji* 宗門統要記 (Notes sur les principes fondamentaux de notre lignée), de Zongyong Jiyuan 宗永集元 (1100) de Jianxi 建溪, *Xuzang jing* 78, n° 1519.