



L'HOMME INTÉRIEUR DANS LE BOUDDHISME ZEN

Author(s): Toshihiko Izutsu

Source: *Les Études philosophiques*, No. 4, PHILOSOPHIES ORIENTALES ET EXTRÊME-ORIENTALES (OCTOBRE-DÉCEMBRE 1983), pp. 425-437

Published by: [Presses Universitaires de France](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20847998>

Accessed: 21/06/2014 21:43

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Presses Universitaires de France is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Les Études philosophiques*.

<http://www.jstor.org>

L'HOMME INTÉRIEUR DANS LE BOUDDHISME ZEN

La conception que le bouddhisme Zen se fait du monde, sous ses aspects à la fois pratiques et théoriques, est essentiellement anthropocentrique. Cela revient à dire que l'homme se situe au cœur même de la conception Zen du monde. Il n'y a en effet aucune exagération à affirmer que l'homme est, sur le plan pratique et philosophique, la préoccupation unique et exclusive du Zen. Tout tourne autour de l'homme. Il est littéralement *l'axis mundi*. Une *weltanschauung* totale a pour fondement l'homme en tant que pivot de toutes choses. Si le Zen montre parfois — ou semble montrer — un vif intérêt pour des choses différentes et autres que l'homme, il ne le fait qu'en fonction de — ou selon — l'importance que ces choses revêtent précisément pour l'homme. S'intéresser à d'autres choses que l'homme, indépendamment de l'importance existentielle qu'elles ont pour l'homme, n'est, au point de vue du Zen, qu'un passe-temps inutile, une perte de temps pure et simple.

Historiquement cette tendance anthropocentrique du Zen est l'héritage direct du bouddhisme primitif. Depuis la toute première phase de son développement, bien avant la naissance du bouddhisme Mahayana¹ dont le Zen n'est qu'un rejeton tardif en Chine, le bouddhisme s'est intéressé essentiellement au problème de l'homme. N'oublions pas que le Bouddha lui-même, le fondateur du bouddhisme, fut incité à commencer son voyage spirituel vers l'« illumination » par son observation des souffrances réelles de l'existence humaine. D'où viennent toutes ces souffrances ? Qu'elle en est la cause ? Comment les surmonter ? Voilà les problèmes qui absorbaient, tourmentaient et torturaient depuis longtemps

1. Bouddhisme du « grand véhicule ». La doctrine primitive qui remonte au Bouddha historique est désignée sous le nom de « petit véhicule » (Hinayana). Par véhicule il faut entendre la barque qui permet de passer le fleuve des réincarnations et de la douleur, et d'arriver à la rive du nirvâna. (N. J. T.)

l'esprit de Bouddha et qui l'amènèrent finalement à se décider pour la quête ardue de la « vérité » : la vérité ultime de l'existence même de l'homme en ce monde.

Le fait que le bouddhisme commença de cette manière particulière est d'une importance décisive si nous voulons comprendre le point de vue philosophique du Zen et sa préoccupation pour le problème de l'homme. Car il éclaire l'angle à partir duquel le Zen aborde la problématique de l'existence humaine.

Ainsi le bouddhisme Zen commence par poser une question fondamentale sur l'homme. Il pose cette question d'une manière très particulière. La première chose à noter à cet égard est que le Zen ne soulève pas le problème de l'homme comme s'il s'agissait d'un problème objectif. Il s'agit plutôt d'une question subjective, existentielle. En termes plus concrets, le Zen ne demande pas : « Qu'est-ce que l'homme ? » Ce serait une question aristotélicienne sur l'« essence » de l'homme en général. La question aristotélicienne « Qu'est-ce au juste » (τὸ τί ἦν εἶναι) — interrogation sur la quiddité — est typique de la tendance de l'esprit humain à rechercher l'essence des choses, à « essentielliser ». Et, en clair, cette tendance essentiellisante est une tendance objectivante. Une question de ce genre au sujet de l'homme n'est pas sitôt posée qu'elle active ce penchant de l'esprit à l'objectivation, faisant de l'homme une « substance » douée d'une essence fixée d'une manière permanente et immuable. Comme l'indique par exemple cette définition trop bien connue : « L'homme est un animal rationnel. » Sans se soucier de savoir si cette proposition est vraie ou non, le prédicat « animal rationnel » vise à *définir* l'homme, c'est-à-dire à indiquer son « essence ».

Le bouddhisme Zen s'oppose à ce que se produise précisément une situation essentiellisante. Du point de vue du Zen, cette question a été mal posée. Il est à la fois faux et absurde de s'interroger sur l'« essence » à jamais fixée de l'homme, car il n'existe rien de tel. Selon le Zen, l'homme — ou aussi bien toute chose quelle qu'elle soit — n'est pas doué d'un centre ontologique solidement fixé qui le maintiendrait d'une façon permanente dans ses limites essentielles. En d'autres termes, l'homme n'a pas d'« essence » ni de « quiddité » (*svabaha* en sanscrit, *txu hsing* en chinois) qui le maintiendrait invariablement lié à l'homme en tant qu'être. J'expliquerai par la suite, plus à fond, l'idée de la « non-essence » des choses et de ses implications métaphysico-ontologiques.

J'aimerais simplement signaler avant d'aller plus loin que pour le Zen la question de l'homme doit être posée dès le début d'une manière absolument opposée à celle d'Aristote. Au lieu d'être posée comme question générale, objective, objectivante sur la nature essentielle de l'homme, elle doit l'être comme question intimement personnelle et existentielle sur la subjectivité absolue d'un individu. Le vrai problème n'est pas : qu'est-ce que l'homme ? Il est plutôt : qui es-tu ? C'est toi-même qui es le problème, sans tenir compte de ce que peut être l'homme

en général. Certes on ne peut nier que la question « Qu'est-ce que l'homme ? » soit en elle-même parfaitement valable sur le plan philosophique. Mais le Zen tout simplement ne cherche pas à obtenir la réponse exacte à cette question. Il s'intéresse au sujet lui-même, le sujet humain qui pose ce genre de question sur l'homme, c'est-à-dire, sur lui-même. En d'autres termes, le Zen pose la question « Qui es-tu ? » à celui qui demande « Qu'est-ce que l'homme ? » Du point de vue Zen, la question « Qui es-tu » peut se reformuler de manière plus explicite : « *Qu'*est-ce qui pose pareille question ? », c'est-à-dire, « Qu'est-ce qui te pousse à agir comme tu le fais maintenant et qu'est-ce qui te donne l'air d'être toi ? »

L'« homme » qui apparaît dans la question aristotélicienne « Qu'est-ce que l'homme ? » n'est qu'une chose ou créature parmi toutes les autres. C'est un homme objectivé (l'homme en tant qu'objet). Ce que le Zen reconnaît comme « homme », au contraire, est le sujet (le vrai Sujet absolu antérieur à son objectivation en chose. Ainsi, afin d'obtenir la vraie image de l'homme selon le Zen, nous devons renoncer à nous interroger sur l'homme en ces termes : « Qu'est-ce que l'homme ? » La question doit prendre la forme de « Qui es-tu ? » Et cette dernière question, si on y répond correctement, nous amènera (ou du moins est censée nous amener) à comprendre le vrai centre absolu de notre existence, la présence du Sujet réel dans sa subjectivité inconditionnelle *en nous*, l'homme du dedans, l'Homme intérieur. Dans un contexte Zen authentique, la question « Qui es-tu ? » s'adresse toujours et invariablement à l'Homme intérieur. Par conséquent on s'attend à ce que la réponse vienne de l'Homme intérieur. Aucune réponse dictée par l'ego empirique ne satisfait le Zen. Cette idée de l'Homme intérieur ne peut être convenablement saisie et, sans en négliger le contexte, que par rapport à une théorie particulière de la conscience qui s'est développée dans le bouddhisme Zen au cours de son histoire en Chine et au Japon. Et la théorie Zen de la conscience est étroitement liée à l'ontologie Zen. Cette dernière est essentiellement d'une structure très simple. Elle reconnaît deux dimensions fondamentales de la réalité et fait la distinction entre elles : 1) *Sheng ti* (en japonais : *shotai*) signifiant littéralement « vérité sacrée », c'est-à-dire la dimension sacrée ou « secrète de la réalité, et 2) *su ti* (en japonais : *zokutai*) signifiant littéralement « vérité populaire », c'est-à-dire la dimension empirique, ordinaire de la réalité. La première renvoie au monde de l'être vu par un homme « illuminé », alors que la seconde renvoie au monde de l'être tel qu'il apparaît à l'homme ordinaire non illuminé.

En épistémologie également, le Zen reconnaît deux couches ou niveaux de conscience : 1) le niveau superficiel qui s'adapte à la structure du monde empirique et 2) le niveau plus profond adapté à la nature et à la structure de la réalité des profondeurs.

Le Zen ne représente pas la conscience humaine comme un plan unique et homogène. Ce que nous considérons communément comme « conscience » est, du point de vue Zen, seulement le domaine superficiel

où se produisent la sensation, la perception et le rationnel. Cette dimension de la conscience est le lieu où ce qu'on appelle l'ego entre en contact avec ce qu'on appelle le monde extérieur; c'est le point de contact entre le sujet et l'objet.

Sous le niveau superficiel se dissimule un autre niveau de conscience aux profondeurs insondables. Là, les mots dont nous nous servons d'habitude pour nous référer à l'aspect subjectif de la cognition tels que « je », « mon », « le mien »... sont privés de leurs références sémantiques, et, du côté objectif de la cognition, les choses (comme « fleur », « oiseau », « montagne », et « fleuve ») perdent leurs limites essentielles et ne se distinguent pas les unes des autres. Plus nous approfondissons, plus les choses deviennent indistinguibles, jusqu'à ce qu'elles atteignent le degré où elles ne se distinguent que potentiellement les unes des autres (degré comparable au stade métaphysique du *wahidīyah*, « l'unicité synthétique » de la philosophie gnostique islamique. Et si nous allons encore plus loin, même la distinction potentielle disparaît et toutes les choses se perdent dans les ténèbres d'une confusion absolue (à comparer au stade de l'*abadīyah*, l'« unicité absolue » de la philosophie gnostique islamique). Ce processus qui réduit toutes choses à l'état ultime d'indifférenciation totale et absolue est exprimé par le célèbre *koan* Zen qui dit :

« Toutes choses finissent par se réduire à l'UN.
Alors à quoi l'UN peut-il se réduire ? »

Dans la terminologie traditionnelle du bouddhisme Mahayana cet état de non-articulation fondamental et primordial est connu sous le nom de *sunyata* (en chinois : *k'ung*), le vide ou *néant*. Il est important de signaler que le *sunyata*, le Néant ou l'état d'indifférenciation de la philosophie bouddhique n'est pas un Absolu transcendantal, très éloigné du monde empirique de la différenciation et complètement indépendant des phénomènes. Bien au contraire, « les choses sensibles sont le Néant, et le Néant, les choses sensibles » (*prajna-paramita sutra*), c'est-à-dire le monde du différencié est l'Indifférencié, et l'Indifférencié est le différencié.

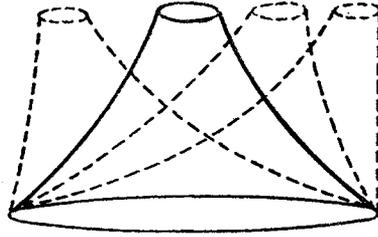
Au regard de la théorie Zen de la conscience, ceci voudrait dire que le niveau superficiel de la conscience et sa couche plus profonde ne sont pas deux régions indépendantes de l'esprit, et qu'au contraire elles sont si étroitement liées qu'elles ne font finalement qu'une en ce sens que tout ce qu'on peut observer à la surface (que ce soit une image, une idée ou un concept) est l'émergence directe de cette énergie spirituelle qui pénètre complètement la couche plus profonde de la conscience. Celle-ci, comme nous l'avons vu, est le Néant lui-même qui fonctionne comme la source parfaitement indifférenciée de toutes les différenciations et de toutes les articulations.

Nous voyons une chose, une fleur par exemple. Nous entendons un son, celui d'une cloche de temple par exemple. Nous reconnaissons la fleur comme fleur et le son comme son de cloche. Dans ces actes ou

événements dits « mentaux » (ainsi que tous les autres) opérant à la surface de la conscience, la couche profonde de la conscience, c'est-à-dire le Néant est à l'œuvre.

Couche superficielle
de la conscience →

Couche profonde
de la conscience →



Cette situation peut s'exprimer plus catégoriquement en disant que le Néant est en fait le vrai « sujet » de tous les actes mentaux. Le Néant compris en ce sens, c'est-à-dire comme le centre absolu de la conscience humaine, peut être rendu concrètement par cette image de l'Homme intérieur. Dans chacun d'entre nous il y a un Homme intérieur toujours éveillé et toujours actif, prêt à manifester sa présence à tout instant au niveau superficiel de la conscience sous forme d'un acte empirique de cognition ou de volition. Il est toujours présent en nous mais généralement nous n'avons pas conscience de sa présence. L'expérience du Zen qu'on appelle « illumination » est tout simplement la prise de conscience de sa présence. Cette prise de conscience existentielle de l'Homme intérieur est pour le Zen ce qui différencie le plus fondamentalement l'homme « d'après l'illumination » de l'homme « d'avant l'illumination ».

La littérature Zen classique abonde en aphorismes qui se réfèrent directement à l'Homme intérieur. Pour donner un exemple concret je citerai un *koan* très peu courant qui nous rapporte un dialogue entre deux Hommes intérieurs (*Pi Yen Lu*, Hekigan-Roku, koan n° 68). Toutefois ce koan exige quelques remarques préliminaires sur la question typiquement Zen « Quel est ton nom ? » Cette forme particulière de question (quel est ton nom ?) est très courante dans le monde du Zen; c'est une variante du « Qui es-tu ? » mentionné plus haut, dont l'importance capitale dans un contexte Zen authentique a déjà été signalée. En fait, lorsqu'on nous demande « Qui es-tu ? », nous répondons d'habitude en donnant notre nom. Question : « Qui es-tu ? » Réponse : « Je suis Izutsu. » Cela signifie qu'on a tendance à prendre son nom (désignation « à usage externe ») pour son moi véritable. Connaissant parfaitement cette tendance naturelle de l'homme, le maître Zen entame souvent la conversation avec un novice qui vient le voir en lui demandant son nom à brûle-pourpoint — « Quel est ton nom ? » — que le maître sache déjà son nom ou pas importe peu ; même lorsqu'il le connaît, il demande quand même : « Quel est ton nom ? »

Le fait même que le maître nous adresse cette question, même s'il sait notre nom, indique clairement qu'en posant cette question il vous demande quelque chose d'entièrement différent. En réalité, le maître qui vous demande votre nom vous questionne sur l'« inexprimable », l'« innommé »² qui, selon Lao Tseu, est votre *Nom* véritable et éternel. « Quel est ton nom ? », c'est-à-dire : montre moi l'« Innommé » qui te révèle précisément comme ta propre personne sous ton nom particulier. En réponse à cette question, vous pouvez dire : « Je suis un tel. » Quelle que soit la manière dont vous répondiez, votre réponse doit être donnée de telle manière qu'elle soit une présentation immédiate de l'« Innommé » qui se révèle en fait comme « un tel », mais qui pourrait tout aussi bien se révéler comme étant celui qui vous pose cette question. Cela revient à dire qu'il n'y a pas de distinction *réelle* entre les deux interlocuteurs, puisqu'ils ne sont que les deux noms différents d'un Innommé unique et absolu. Le koan n° 68 du *Pi Yen Lu* n'est qu'un exemple de cette sorte d'événement spirituel.

Ce koan reproduit un *mondo* (dialogue Zen) qui eut lieu jadis entre deux maîtres Zen remarquables de la dynastie T'ang. Il appartient à un modèle rare de *mondo*, car dans le modèle habituel un maître illuminé converse avec un moine (ou disciple) qui n'est pas encore illuminé et, entre les deux personnes, il y a une antinomie évidente pour ce qui est de la perfection spirituelle. Par contre, le *mondo* qui nous intéresse se passa entre deux maîtres situés au même degré de perfection spirituelle et tous deux très « éveillés » et parfaitement actifs : conversation entre un Homme intérieur et un autre Homme intérieur.

L'un des deux est Maître San Shêng Hui Jan (en japonais : Sanshō Enen, ix^e siècle) et l'autre est Maître Yang Shan Hui Chi (en japonais : Gyosan Eijyaku, 807-883). San Shêng rend visite à Yang Shan. Voici le texte du koan :

Yang Shan demande : « Quel est ton nom ? »
 San Shêng répond : « Yang Shan. »
 Yang Shan dit : « Yang Shan — c'est moi ! »
 San Shêng dit : « Alors, je m'appelle San Shêng. »
 Là-dessus, Yang Shan éclate d'un rire énorme.

A la différence des dialogues Zen habituels que caractérise une forte tension psychologique entre les deux interlocuteurs, ce *mondo* consiste apparemment en un échange jovial. A première vue, ce n'est qu'un jeu. Cependant, sous la surface, se joue quelque chose de sérieux : un combat acharné entre les deux esprits. Voyons cela de plus près en relisant le même texte d'une manière plus analytique.

2. Innommable », au sens *premier* (du terme), conviendrait mieux mais, pour des raisons de connotation évidentes, nous lui avons préféré « innommé » qui est moins à sa place dans le contexte. (N. d. T.)

1) A brûle-pourpoint Yang Shan demande à San Shêng son nom, ce qui veut dire : montre-moi immédiatement ta réalité totale, le cœur même de ta réalité, l'« Innommé » qui agit sous ton nom.

2) San Shêng dit : « Je suis Yang Shan. » Il répond donc en ne donnant pas son nom à lui mais le nom de la personne qui le lui a demandé. Ce qui indique que San Shêng se trouve maintenant dans la dimension de l'Innommé, c'est-à-dire la réalité courante et englobante de la Subjectivité absolue qui ne fait aucune distinction entre Yang Shan et San Shêng.

3) A ceci Yang Shan répond : « Yang Shan — c'est moi ! » C'est *moi* qui suis Yang Shan, pas *toi*. De la Subjectivité absolue (l'indifférenciation totale du Néant) surgit la figure concrète d'un individu appelé Yang Shan. L'Innommé descend, pour ainsi dire, dans le domaine des noms particuliers et s'établit fermement comme *nom* spécifique : Yang Shan. Nous ne sommes plus dans la dimension de l'Innommé. Nous sommes à présent sans la dimension des noms, c'est-à-dire le domaine de la réalité concrète qui consiste en choses et en êtres individuels.

4) « Alors mon nom est San Shêng. » A peine Yang Shan s'est-il fixé au niveau empirique de la réalité en tant que Yang Shan que San Shêng fait de même pour lui personnellement au même plan de la réalité. « Alors mon nom est San Shêng. » Sans cette dimension, San Shêng ne peut être que San Shêng ; il ne peut être personne d'autre. Ainsi, des ténèbres absolues du Néant amorphe de l'Innommé émergent deux personnes, Yang Shan et San Shêng, en tant que deux individus différents, empiriquement distincts l'un de l'autre.

5) « Là-dessus Yang Shan éclate d'un rire énorme. » Comme l'Innommé primordial s'articule en deux noms différents, toutes les choses (chacune portant un nom individuel) surgissent des profondeurs du Néant. Le monde, dit empirique, sous toutes ses formes et dans toutes ses couleurs englobe ces deux individus. C'est le rire explosif de Yang Shan qui annonce le surgissement de ce monde varié et bigarré. Lorsque Yang Shan éclate d'un rire énorme, le monde tout entier éclate de rire. Le rire de Yang Shan est un rire cosmique. C'est le rire du Cosmos : l'émergence du Cosmos. Le rire est une vibration ou répercussion ontologique de l'activité créatrice du Néant lui-même. Et le Néant qui tire ainsi de lui-même le monde entier est le Sujet absolu, le vrai moi, l'Homme intérieur. « Qui es-tu ? » demande le maître Zen. Le pronom « tu » renvoie exactement au Sujet absolu, le moi cosmique, dont l'activité est illustrée de manière si claire par le dialogue entre Yang Shan et San Shêng.

Le Zen reconnaît en tout homme sans exception la présence d'un autre homme, l'Homme intérieur, qui se distingue du premier en même temps qu'il lui est identique. Si bien que la personnalité de chaque individu consiste en une tension existentielle spécifique entre les deux hommes dans une seule et unique personne. Le rapport de ces deux hommes à

l'intérieur d'une seule et unique personne est, sinon mystérieux du moins très délicat et très subtil, si nous passons à une analyse théorique. A première vue, toutefois (et, bien sûr, du point de vue de l'homme « après l'illumination ») nous n'observons rien de bien compliqué. C'est très simple, car il n'y a absolument aucune distinction entre l'homme « extérieur » et l'homme « intérieur ». Ce qu'on observe en fait dans chaque cas est un individu concret qui existe *hic et nunc*, qui « mange, boit, s'assit et se promène ». Comme le fait remarquer Maître Lin Chi (en japonais Rinzai, mort en 867) — *Lin chi lu*, « Recueil des paroles et actes de Lin Chi », XXXVI. Rappelons que Lin Chi est l'un des maîtres Zen de la dynastie T'ang, fondateur de la secte *Linchi* qui existe encore au Japon.

« O Frères dans la Voie, sachez qu'il n'y a dans la vérité du bouddhisme rien d'extraordinaire que vous ne puissiez accomplir. Vivez comme à l'ordinaire, sans jamais essayer de faire rien de spécial, en suivant vos besoins naturels, en vous habillant, en mangeant, en vous couchant si vous êtes fatigués. Les ignorants peuvent bien se moquer de moi. Les sages, eux, savent ce que je veux dire. »

Le vrai problème, derrière cette évidence apparemment simple, est de savoir si on est conscient du vrai Sujet qui accomplit toutes ces choses dans la vie quotidienne. Mais ce qui rend la compréhension du Sujet absolu bien plus difficile que nous ne l'imaginons, c'est le fait qu'au moment même où on *prend conscience* du Sujet, il disparaît sur-le-champ. Car l'acte même de cette prise de conscience change le Sujet en objet. La subjectivité pure s'évapore, ne laissant que son simulacre sous forme de l'ego empirique que l'on prend généralement pour le vrai Sujet. Ainsi la question n'est, après tout, pas aussi simple qu'elle en a l'air, ou pas aussi simple que Maître Lin Chi veut bien le dire. Nous devons suivre un chemin ardu dans cette quête de notre moi véritable avant d'atteindre cette simplicité de Lin Chi.

Par conséquent, afin de saisir la structure interne de cette apparente simplicité, il nous faut absolument faire cette chose simple intentionnellement compliquée : provoquer un embrouillamini inutile comme diraient les maîtres Zen, puis l'analyser sous la seule forme particulière où elle est analysable. Commençons pour cela par faire remarquer que du point de vue de l'anthropologie philosophique du Zen, tout homme est bi-dimensionnel. D'une part c'est un individu très concret vivant dans le monde des choses individuelles qui existent concrètement, une personne particulière ayant une existence historique particulière, dans les limites spatio-temporelles d'un corps physique. D'autre part, c'est un individu incarnant quelque chose de supra-individuel ou « transpersonnel » qui va bien au-delà des bornes naturelles fixées par les limites spatio-temporelles de son corps physique. C'est un individu qui est en même temps supra-individuel : deux personnes fusionnées dans l'unité parfaite d'une seule et unique personne.

Le Maître Lin Chi nous dit (*op. cit.*, XXVIII) : « Voulez-vous savoir qui est notre ancêtre spirituel, le Bouddha ? Il n'est rien d'autre que vous-mêmes qui êtes ici et qui écoutez mes propos. » Lin Chi fait ainsi allusion à ce qu'il appelle « l'Homme vrai sans qualité »³, c'est-à-dire, l'Innommé, la Réalité absolument indéterminée, le Néant maintes fois mentionné qui reste au-delà de toutes déterminations individuelles, bien qu'en réalité *il se trouve* chez tout individu comme étant son « moi ». « L'Homme-vrai-sans-qualité » recouvre la masse volumineuse de ta chair rouge, dit-il, il entre et sort sans arrêt par les ouvertures de ton visage (c'est-à-dire tes organes sensoriels). Si tu ne l'as pas encore rencontré, saisis-le, saisis-le *ici et maintenant* ! Selon Lin Chi cet Homme-vrai-sans-qualité entre et sort constamment par les organes des sens. Ceci revient à dire qu'il est constamment à l'œuvre en tout individu grâce à toutes ses expériences sensorielles. Tout ce que fait l'individu est effectué en réalité par l'homme supra-individuel. Toujours et partout, l'homme supra-individuel accompagne l'individu, car il lui est parfaitement uni et identifié, étant le centre unique personnel et transpersonnel de tous ses actes, de son existence même.

Ainsi l'anthropologie philosophique du Zen se rapproche à cet égard de la conception islamique d'un état particulier d'appréhension spirituelle (connu sous le nom de *furb-nawafil*) où le véritable « Sujet » de toutes les actions humaines est vécu intérieurement comme étant DIEU. « Je suis — Dieu parle ici à la première personne — le pied avec lequel il marche, la main avec laquelle il saisit les choses et la langue avec laquelle il parle. » (*Kuntu rijla-hu allati yas'a bi-ha, wa-yada-hu allati yabti shu bi-ha, wa-lisana-hu alladhi yatakallamu bi-hi.*) C'est un état spirituel dont Ibn Arabi parle en ces termes : « Son extérieur est un homme mais son intérieur est l'Absolu. » (*Zahiru-hu khalq wa-batinu-hu haqq.*) C'est-à-dire : tout ce que fait un homme, c'est en réalité Dieu qui le fait, sauf que Dieu ne le fait qu'à travers l'homme. Le Zen exprime essentiellement la même idée en disant : tout ce que fait un homme est fait en réalité par l'Homme intérieur. L'homme « extérieur » et l'homme « intérieur » sont si étroitement unis que les deux existences opèrent en fait comme une seule et unique personne, comme une totalité intégrale et dynamique.

Cette conception de deux personnes — l'une « externe », c'est-à-dire, physique, l'autre « interne », c'est-à-dire, méta-physique — fusionnée dans le tout absolu d'une seule personne s'accorde parfaitement avec le principe fondamental de l'ontologie du bouddhisme Mayahana, à savoir que le relatif ne peut exister comme quelque chose de différent de l'Absolu tout comme l'Absolu ne peut exister dans la transcendance totale du relatif. Ce rapport spécifique entre l'Absolu et le relatif est exprimé

3. « Qualité » au sens de : rang, statut, grade. Les lecteurs excuseront le plagiat d'un titre célèbre... (*N. d. T.*)

à un haut niveau d'abstraction, par le *Prajna-Paramita sutra* dans son introduction :

Rupam sunyata, sunyata-iva rupam
Rupam na prithak sunyata, sunyataya na prthag rupam
yad rupam sa sunyata, ya sunyata tad rupam
 « Les choses sensibles sont le Néant. Le Néant,
 c'est les choses sensibles.
 A part les choses sensibles, il n'y a pas de Néant.
 A part le Néant, il n'y a pas de choses sensibles.
 Ce qui est le Néant, c'est précisément le sensible. »

Toutefois, cette forme d'expression est trop abstraite pour le Zen. La même idée exactement sur les rapports du *Sunyata* (Néant) et du *rûpa* (le sensible) nous apparaîtrait sous une forme entièrement différente si on l'exprimait d'une manière spécifique et vraiment typique du bouddhisme Zen. Pour donner un exemple concret montrant l'originalité de la manière authentiquement Zen de formuler cette idée, je citerai une anecdote très connue, le koan : « Je t'en prie, prends une tasse de thé » du Maître Chao Chou (en japonais : Joshu, 778-897. Chao Chou Ts'ung Shên l'un des plus grands maîtres Zen de la dynastie T'ang qui joua un rôle extrêmement important dans la formation historique du bouddhisme Zen).

Tout d'abord, soulignons que selon la tendance anthropologique du Zen déjà mentionnée, le problème est ici directement transposé d'un plan métaphysique du *sunyata* et du *rûpa* à celui des actes humains les plus ordinaires, les plus quotidiens. Malgré la présentation apparemment banale et terre à terre, sa vraie structure est néanmoins loin d'être facile à saisir, car il s'agit de la relation métaphysique entre *rûpa* et *sunyata* appréhendée comme drame intérieur qui se joue en fait entre l'homme individuel et l'homme universel, ou tout aussi bien, entre l'homme physique et l'Homme intérieur.

Voici comment débute le koan. Le Maître Chao Chou demande à un moine qui vient d'entrer dans son monastère :

« Es-tu jamais venu ici ? » (Question apparemment innocente mais en réalité trompeuse. Des mots comme « ici » et « cet endroit-ci » sont utilisés dans le Zen dans un sens spécial, désignant la dimension métaphysique du Néant. Aussi cette question signifie-t-elle réellement : as-tu jamais ressenti en toi le Néant actif et éveillé, comme étant ton Homme intérieur « es-tu jamais venu ici ? »)

Le moine : « Si, en effet. »

Chao Chou : « Bois une tasse de thé ! » (Remarquez que Chao Chou s'adresse à l'Homme intérieur du moine, c'est-à-dire au Sujet absolu et universel du moine, et non pas au moine en tant qu'individu empirique. Si tu es vraiment illuminé comme tu le prétends, dit-il, alors ne te contente pas de ton état spirituel en le considérant comme quelque chose

de spécial et de précieux. Bien davantage ce sera ton devoir désormais d'activer par la suite l'Homme intérieur dans les affaires ordinaires et banales de la vie quotidienne, par exemple en buvant une tasse de thé.)

Au bout d'un moment, un autre moine vient rendre visite à Chao Chou. Chao Chou lui pose la même question : « Es-tu jamais venu ici ? »

Le second moine : « Non. »

Chao Chou : « Bois une tasse de thé ! » (Si ton Homme intérieur n'est pas encore réveillé, reveille-le donc par des actes quotidiens ordinaires, par exemple, en buvant du thé, en mangeant, etc. Qui est le Sujet de ces actes ? Le seul problème pour toi est de prendre conscience de l'Homme intérieur *qui est en fait* celui qui boit réellement une tasse de thé.) Or le moine, chargé de l'administration du temple, se trouvait là, observant tout ce qui s'était passé. Il demande à Chao Chou :

« Pourquoi as-tu offert du thé également au premier moine qui est déjà venu ici et au second qui n'y est jamais venu ? »

Chao Chou, sans répondre à la question, appelle brusquement le moine administrateur par son nom : « Frère X ! »

Le moine administrateur répond : « Oui. »

Chao Chou : « Bois une tasse de thé ! »

Il est intéressant de souligner que tout au long de ce court dialogue, Maître Chao Chou s'adresse invariablement à l'Homme intérieur de son interlocuteur quel qu'il soit et quel que soit l'état spirituel où il se trouve en ces termes : « Bois une tasse de thé ! » Chao Chou essaie de faire saisir à son interlocuteur que dans l'acte apparemment banal de boire simplement une tasse de thé, le Néant métaphysique agit vivement à l'intérieur de la forme physique d'un individu. Tel est le rapport, selon le Zen, entre l'individuel et le supra-individuel — ou pour utiliser la terminologie de la philosophie occidentale entre le particulier (relatif) et l'universel (absolu) — qui sont parfaitement réunis en une seule personne.

Dans la conception du Zen, ce qu'on appelle « individu » n'est pas un individu concret, réel; ce n'est que la figure vague et indécise de l'individu véritable tel qu'il se reflète dans le miroir de la conscience phénoménale. Le vrai « individu » au sens plein du terme est le Néant, c'est-à-dire l'Innommé lorsqu'il prend un nom concret, ou si l'on préfère, lorsqu'il se manifeste sous une forme empiriquement déterminée, renaissant à tout instant et demeurant toutefois toujours et éternellement le même.

Cependant l'Innommé, pour le Zen, ne peut pour sa part subsister dans son état absolument transcendantal en restant complètement à l'écart des noms empiriques. De même qu'un individu considéré comme séparé de l'Universel est une abstraction, de même l'Universel considéré comme détaché complètement de l'individu est également une abstraction. L'Universel, de par sa nature même, ne peut être actif, c'est-à-dire ne peut fonctionner en tant qu'Universel, si ce n'est par l'intermédiaire

de l'individu. En termes plus concrets, l'Homme intérieur resterait pour toujours inactif et sans effet, n'était-ce l'homme physique qui existe dans la dimension empirique de l'être. L'Homme intérieur, personne absolue, n'agit que par les membres et les organes corporels de la personne relative. La terminologie traditionnelle de la philosophie bouddhique appelle l'Homme intérieur ainsi compris le *fa shên* (en japonais : *hossbin*) ou le « corps-Dharma » et l'homme physique le *hsien shên* (en japonais : *genshin*) ou « corps-Manifestation ». La relation particulière entre le corps-Dharma⁴ et le corps-Manifestation est clairement illustrée dans le dialogue qui suit entre deux maîtres distingués du Zen de la dynastie T'ang, Yün yen T'an Shêng (en japonais : Ugan Donsei, 769-835) et Tao Wu Yüan Chih (en japonais : Dogo Enchi, 769-835). Yün yen préparait un jour le thé lorsque entra Tao Wu, son ami intime. En voyant Yün yen préparer le thé, Tao Wu lui demande :

« Pour qui prépares-tu le thé ? »

Yün yen : « Il y a un homme qui veut boire du thé. »

Tao Wu : « Bien, mais pourquoi ne laisses-tu pas cet homme préparer le thé lui-même ? »

Yün yen : « Eh bien ! tout à fait par hasard je me trouve ici. »

L'homme qui veut boire du thé (le corps-Dharma) et l'homme qui se trouve là par hasard (le corps-Manifestation) sont tous deux fondus en une seule personne qui s'appelle Yün yen, sans que chacun pour cela perde son identité. Nous avons ici l'occasion d'observer directement, sur-le-champ, comment l'homme physique et l'Homme intérieur sont en relation d'une manière spécifique. En fait, le but du Zen est de saisir *sur-le-champ* cette relation subtile et évasive entre *deux hommes dans une seule et même personne*. Lin Chi (*op. cit.*, XXX) nous dit : « O vénérables amis (il s'adresse à ses disciples), vous devez par tous les moyens saisir directement l'Homme qui, dans les coulisses, tire les fils de ces phénomènes mystérieux... Qui est l'Homme qui écoute et comprend vraiment mes paroles ? Rien de moins que « toi-même », qui te tiens devant moi. Par « toi-même », j'entends cet individu qui, sans avoir de forme définie et visible, s'illumine, est lumineux par lui-même. C'est celui même qui écoute mes paroles et les comprend. Prenez seulement conscience de ceci et *sur-le-champ* vous êtes identiques à Bouddha. »

Ainsi le rapport entre les deux personnes en une seule et unique personne est philosophiquement l'unité contradictoire de l'Universel et de l'individuel ou bien de l'Absolu et du relatif. En ce cas particulier, il dépasse toute description verbale. S'il nous faut le décrire par des mots, il n'y a pas d'autre moyen, semble-t-il, que de dire : il y a dans une seule

4. *Dharma* : en sanscrit, *dharmata* = il tient. Ce terme décrit la coutume ou la loi considérée comme un devoir. Dans l'hindouisme et le bouddhisme, il désigne les principes fondamentaux de l'existence cosmique et individuelle et par conséquent la conformité à ces principes. (N. d. T.)

personne deux personnes qui sont différentes et qui cependant ne se distinguent pas l'une de l'autre.

Citons pour conclure le Maître Tung Shan Liang Chieh (en japonais : Tozan Ryokai, 807-869). Tung Shan et Tsao Shan Pên Chi (en japonais : Sozan Honjaku, 840-901) sont les fondateurs de l'importante école de bouddhisme Zen connue sous le nom de Secte Ts'ao Tung (en japonais : Sôtô).

Tung Shan a exprimé poétiquement cette idée qui est devenue très célèbre dans la littérature Zen :

« Une coupe d'argent remplie de neige.
Un héron blanc au clair de lune. »

Une chose blanche mêlée à une autre chose blanche. Vues à distance les deux choses forment et paraissent un ensemble blanc, unique et homogène. Pourtant la neige est blanche, différente de la coupe d'argent. Le héron blanc se distingue à peine de la blancheur ambiante, comme s'il se fondait dans la blancheur du décor. Cependant le héron est individuellement une créature qui se détache du clair de lune. Ils ne font qu'un dans la blancheur mais le héron est un héron, et le clair de lune est le clair de lune. Tel est en effet le rapport entre l'homme « extérieur » et l'homme « intérieur ».

Traduit de l'anglais par Guy Tartelin, professeur à l'UR de Dijon et chargé de cours à la section de Philosophie de la Faculté des Lettres de Dijon.

Toshihiko IZUTSU,

Professeur honoraire de l'Université Keio, Tokyo.