


MASUMI SHIBATA

**LES MAITRES
DU
ZEN**





Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Kahle/Austin Foundation

LES GRANDS INITIÉS

Collection dirigée par Jacques Brosse

LES MAÎTRES
DU ZEN
AU JAPON

MASUMI SHIBATA

**LES MAÎTRES
DU ZEN
AU JAPON**

suivi de

DISCOURS ET SERMONS
DE HOUEÏ-NÊNG

ROBERT LAFFONT

Tous droits réservés pour tous pays.

LES MAITRES DU ZEN AU JAPON :
©1969, by G.-P. Maisonneuve & Larose.

DISCOURS ET SERMONS DE HOUEI-NENG :
©1963, by Éditions Albin Michel.

Édition illustrée :
©1974, by Éditions Robert Laffont S.A.

A Maryse

Avant-Propos

En 1960, nous avons procédé à une première publication du « Sermon de Tetsugen sur le Zen » chez Riso-sha à Tokyo, pour laquelle nous étions redevables de la révision du texte à feu le général Renondeau et de la terminologie bouddhique à M. Paul Demiéville. Cette première édition connut un vif succès auprès du public français et fut très vite épuisée. A la demande de nombreuses personnes s'intéressant au Zen et grâce aux Éditions G.-P. Maisonneuve et Larose, une réédition de ce sermon est devenue réalisable dans le cadre du présent ouvrage.

Notre but était d'écrire un ouvrage complet sur tous les grands Maîtres du Zen, mais le sujet est si vaste que nous avons dû nous limiter, dans ce volume, aux seuls Maîtres du Japon. Nous pensons faire paraître plus tard, un volume semblable sur la Chine.

Paris, octobre 1968.

Masumi SHIBATA.



Le Bouddhisme japonais avant le Zen

L E BOUDDHISME FUT INTRODUIT AU JAPON AU VI^e SIECLE, depuis la Corée. Dès cette introduction du bouddhisme, Nara, qui était la capitale du Japon à cette époque, devint le centre de sectes bouddhiques scolastiques et les moines s'y adonnaient à la copie des sùtras. Puis, au IX^e siècle, la secte Tendai (Tendai = nom d'une montagne sainte pour cette secte et située dans le Tche-Kiang où cette école a pris naissance. Cette secte se base sur le Lotus de la Bonne Loi et a un esprit très philosophique) fixait son centre au Mont Hiei, tandis que la secte Shingon (en sanscrit : Mantra = formule. Cette secte se base sur le Mahāvairocana Sùtra et a un aspect tantrique) fixait son centre au Mont Kôya. Saichô (767-822) est le fondateur de la secte Tendai, et Kûkai (774-835) celui de la secte Shingon. Tous deux furent des personnages de premier rang à cette époque, soit dans le domaine des sciences, soit dans celui de la spiritualité religieuse, soit dans celui des beaux-arts. Le second mit tous ses dons et capacités au service du public, et partout dans le Japon se sont attachées des légendes à cet aspect secourable de son caractère. Le premier écrivit un Traité sur la vraie signification des Défenses, très profond au point de vue philosophique, et le second écrivit un Essai sur la supériorité du bouddhisme sur le confucianisme et le taoïsme, qui est une œuvre très littéraire. Ces deux sectes bouddhiques, l'une exotérique : le Tendai, et l'autre éso-

Le grand Buddha Daibutsu du Kotoku-In à Kamakura (Japon).

Il a été élevé en 1252

térique : le Shingon, étaient puissantes. Mais, d'un autre côté, ces deux sectes, évoluant au cours du temps, formèrent une sorte de bouddhisme visant aux jouissances terrestres, dont les prières n'avaient qu'un but bénéfique ou de conjuration de mauvais sorts, par dessus tout au profit des classes nobles. Déjà à la fin du XI^e siècle, tout le haut clergé de la secte Tendai était issu de la classe noble et inaccessible à tous les roturiers.

Durant la seconde moitié du XII^e siècle, la lutte entre les deux clans des Taira et des Minamoto mettait le Japon à feu et à sang. De cette lutte sortit un nouveau gouvernement des samouraïs qui dura sept siècles et remplaça le pouvoir précédent détenu par les nobles. Ce fut vraiment l'un des plus grands points tournants de l'histoire du Japon. Cette guerre était faite de sanglants affrontements où tous s'entretuaient, même entre père et fils, entre frères et gens de même famille. Un passage du : « Récit de l'ascension et du déclin des Minamoto et des Taira » (en japonais : Genpei-seisuiki) évoque parfaitement cette époque trouble, et nous le reproduisons pour exemple. C'est le récit du massacre des enfants des généraux ennemis.

« ...Ces enfants étaient charmants et racés à la fois. Les samouraïs hésitaient, ne sachant où leur plonger leurs sabres. Le temps passait et ils n'osaient toujours pas les décapiter. Quelques-uns des petits sentirent vaguement qu'ils allaient être tués et se mirent à pleurer et à geindre. D'autres, sans rien comprendre, appelaient leur mère, cherchaient leur nourrice et pleuraient convulsivement. Regardant de l'un à l'autre, les samouraïs sentaient toute la cruauté de la scène et étaient pris de pitié. Leurs joues étaient mouillées de larmes... »

Au milieu de tout ce chaos, le bouddhisme déployait beaucoup de fastes, mais était devenu routinier, scolastique, perdant ainsi toute virilité et force créatrice. Il était incapable d'apporter aucun aliment à l'âme humaine. Les hommes auraient préféré trouver dans le bouddhisme un soutien personnel et existentiel, un principe plus simple et plus accessible. Ainsi, trois formes nouvelles de bouddhisme à caractère japonais s'élaborèrent durant l'ère Kamakura et depuis lors elles furent au centre de la religiosité japonaise.

La première est l'école de la Terre Pure qui résume toutes les vastes doctrines du bouddhisme en un seul acte, simple et accessible à tous : l'invocation du bouddha Amida. Ses adeptes pensent que

LE BOUDDHISME JAPONAIS AVANT LE ZEN

toutes les autres doctrines sont faites pour les sages et les gens de bonne moralité, mais que pour eux, ignorants et pécheurs, cette adoration permanente du bouddha Amida est plus à leur convenance.

La deuxième est l'école du Zen qui a fait du Za-zen, pratiqué depuis l'origine du bouddhisme en Inde où il n'était qu'un auxiliaire, une quintessence de toutes les théories du bouddhisme. Sa devise sacrée est : « Indiquer directement l'Esprit de chacun. Devenir Bouddha en voyant l'Essence. Ne nous embarrassons pas de Lettres. Il y a une transmission spéciale en dehors des doctrines. » Les samouraïs y furent très sensibles car ils y trouvèrent un moyen, qu'ils recherchaient, pour échapper aux craintes de la vie-et-mort.

La troisième est l'école de Nichiren. Ses adeptes invoquent sans cesse le sūtra du Lotus de la Bonne Loi en l'adorant. De A jusqu'à Z, tout l'esprit de cette école se résume en ces litanies. La Sôkagakkai, en vogue aujourd'hui et bien connue dans le monde, s'inspire de la doctrine de Nichiren.

Le moine Yôsai introduisit le bouddhisme Zen au Japon depuis la Chine et il fut le premier au Japon à écrire des textes Zen. C'est pourquoi nous commencerons cet ouvrage en le citant.

LES MAITRES JAPONAIS
DU ZEN

I

Yôsai

SOUVENT NOMMÉ ÉISAI PAR LE COMMUN DES JAPONAIS, nous avons toutefois adopté de l'appeler Yôsai comme les spécialistes de l'histoire du bouddhisme Zen au Japon.

Yôsai naquit en 1141 dans la banlieue de la ville actuelle de Okayama. Des l'âge de treize ans il alla au Mont Hiei pour y étudier le Tendai. Mais la tradition religieuse si pure, établie dès le IX^e siècle par Saichô, s'était vulgarisée peu à peu au cours des temps, tout d'abord à cause des relations étroites que les gens de la secte entretenaient avec les nobles et ensuite à cause des fiefs énormes que possédait le temple, les poussant à devenir moines-guerriers. Leur tyrannie atteignit son maximum au XII^e siècle. Ils exerçaient une lourde pression sur les gouvernements et leurs exigences s'appuyaient sur leurs armes. Les monastères se combattaient les uns les autres et cela allait jusqu'aux moines qui se disputaient entre eux dans un même monastère. L'empereur moine Shirakawa était navré de cette situation lamentable et ses réflexions à ce sujet sont fameuses au Japon : « Que ce soit l'eau de la rivière Kamo, le hasard des dés ou les moines guerriers aucun des trois n'obéit à ma volonté. » (La rivière Kamo traverse la ville de Kyoto en son milieu.) Feu le général Renondeau a très bien expliqué ce qu'étaient ces moines guerriers dans : *Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Études Chinoises.*

Yôsai, écœuré de l'atmosphère qui régnait au Mont Hiei, décida de se rendre en Chine afin d'y étudier le bouddhisme authentique et de faire cesser la dégénérescence du bouddhisme de son pays qui lui semblait en déclin. Ainsi, en 1168, il partit pour la Chine des Song. Or, l'étude du Zen était complètement absente de son esprit et ne figurait aucunement dans les études qu'il se promettait de faire dans la Chine des Song. De la bouche de Li Tô-tchao (consul ou interprète chinois habitant la ville d'Hakata) il avait appris l'existence du Zen, à la mode dans cette Chine des Song, juste au moment de son départ, alors qu'il se trouvait encore dans la ville portuaire d'Hakata.

Tout le monde le prenait pour un original de vouloir aller en Chine, réaction tout à fait normale si l'on sait que depuis longtemps plus aucun moine ne se risquait à aller en Chine pour y étudier le bouddhisme. Les derniers en date furent Jakushô (qui y alla en 1003, 163 ans avant Yôsai) et Jôjin (qui y alla en 1071, 95 ans avant Yôsai).

Le navire sur lequel il embarqua partit d'Hakata pour aller accoster au port actuel de Ningpo. Ce trajet était très en faveur car il était court pour aller en Chine, et parce que les vents étaient favorables à la navigation en cette saison. D'avril à septembre il se rendit en pèlerinage au temple Wan-nien (en japonais Mannen-ji) situé au Mont T'ien t'ai et au temple du Mont A-yu-wang (en japonais Aikuô-san), de l'actuelle province du Tche-kiang. Au cours de ces pèlerinages, il vit combien était prospère le Zen dans cette Chine des Song, ce qui commença à beaucoup l'attirer. Au moment de ces premiers pèlerinages en Chine des Song, Yôsai était âgé de vingt huit ans.

Vingt ans plus tard, à l'âge de quarante-sept ans, il s'aventura dans un second pèlerinage en Chine. Cette fois il y demeura quatre ans. Il avait traversé la mer de Chine en 1187. Ce second voyage avait pour but majeur d'aller en pèlerinage sur les lieux saints du bouddhisme en Asie Centrale et en Inde. A cette époque les moines japonais lisaient beaucoup les récits de pèlerinages bouddhiques dont le plus connu est le Journal de Hiuan Tsang. Ils trouvaient un stimulant dans les expressions utilisées par ce dernier : « Bien que l'Inde soit éloignée, dans le temps, du Bouddha, la Loi authentique y garde encore toute sa pureté. » Aussitôt arrivé sur le continent,



*Le célèbre site chinois de Shokusan par Shûbun.
Encre sur papier avec rehauts de couleurs. XV^e siècle*

Yôsai dirigea immédiatement ses pas vers la capitale des Song méridionaux, Lin-ngan (l'actuelle Hang-tcheou) afin d'y demander les autorisations spéciales pour voyager jusqu'en Asie Centrale et en Inde. Mais le gouvernement chinois les lui refusa sous prétexte que les barbares du Nord étaient féroces et que tous les peuples de l'Asie Centrale leur étaient soumis. Ainsi les communications étaient coupées. Ne trouvant aucune issue, Yôsai reprit le bateau à Ningpo, se dirigea vers le sud pour débarquer à Wen-tcheou. De là, il alla à pied jusqu'au Mont T'ien-t'ai où il étudia sous la direction du Maître du Zen : Hiu-ngan (en japonais Koan) appartenant à l'école Lin-tsi.

Lorsque le Maître se rendit au monastère T'ien-t'ong, Yôσαι l'y suivit et lui succéda dans la Loi, recevant le titre de Maître du Zen. Ainsi, Yôσαι fut le premier Japonais auquel ait été transmise une succession dans la Loi du bouddhisme Zen.

Un recueil de poèmes japonais de cette époque contient la poésie suivante de Yôσαι, qu'il écrivit pendant ce séjour en Chine :

« ...Lorsque j'étais en Chine, un soir je me sentis particulièrement mélancolique. Un triste vent d'automne soufflait. Je pensais à ma mère que j'avais abandonnée au Japon et je fis ce poème :

L'extrémité des branches est triste en Chine.
Les feuilles d'érables du Japon, et ma mère,
Sont-elles tombées?... »

Il retourna au Japon en juillet 1191. Il demeura trois ans en Kyushu où il fonda plusieurs temples Zen. Ce que pas un Japonais ignore de lui, c'est qu'il acclimata une espèce de thé qu'il avait rapportée de Chine, dont il fit les premiers plants au Mont Seburi. Mentionné dans plusieurs documents de l'ère Heian, le thé était déjà importé au Japon durant l'ère de Nara. Mais à Yôσαι revient l'honneur d'avoir écrit pour la première fois d'une façon systématique sur le thé. Nous en reparlerons plus loin. C'est pourquoi Yôσαι est encore vénéré aujourd'hui au Japon où il est considéré comme le Père du thé. C'est ainsi que pour le centenaire de la première exportation de thé du Japon, une statue à l'effigie de Yôσαι, faite de ciment blanc et haute de 4.50 mètres fut érigée dans le jardin Hara situé dans Kanaya-machi, de la préfecture de Shizuoka, où l'on produit un thé fameux.

Dès juillet 1194 il résida à Kyoto, devenant actif dans cette capitale. S'opposant aux traditions du vieux bouddhisme du Mont Hiei, il se consacra au développement du Zen. En 1198, à l'âge de 58 ans, il publiait son « Traité sur la protection du pays grâce à l'élévation du Zen » (en japonais : « Kôzen-goko-ku-ron ») afin de faire connaître le Zen. C'est l'œuvre-maîtresse de Yôσαι et le premier texte Zen important au Japon. Son introduction est d'une haute tenue littéraire et, au Japon, nous aimons à nous répéter le passage suivant en le rythmant :

« Combien grand est l'Esprit!
 La hauteur du ciel est impossible à mesurer,
 Mais l'Esprit va encore au-delà du ciel.
 L'épaisseur de la terre est impossible à mesurer,
 Mais l'Esprit va encore au-delà de dessous la terre.
 Il est impossible d'aller au-delà de la lumière du soleil et de la
 [lune,
 Mais l'Esprit va au-delà de la surface de la lumière du soleil et de
 [la lune.

Le mégachiliocosme est impossible à mesurer,
 Mais l'Esprit va encore en dehors du mégachiliocosme.
 Est-ce le grand vide? Est-ce énergie spirituelle?
 Mais l'Esprit contient le grand vide
 Et il engendre l'énergie spirituelle.
 Le ciel recouvre et la terre soutient
 D'après le « Moi ».
 Le soleil et la lune passent
 D'après le « Moi ».
 Les quatre saisons changent
 D'après le « Moi ».
 Des milliers de choses se produisent
 D'après le « Moi ».
 Combien grand est l'Esprit! »

Par ce livre, Yôsaï voulait aussi répliquer aux attaques des moines de la secte Tendai du Mont Hiei dont les quatre principales peuvent se résumer ainsi :

- 1) Les Maîtres du Zen authentifient leurs expériences à l'aveuglette, tirant orgueil de ne tenir aucun compte des écritures, et le Zen se base sur le vide pris dans un mauvais sens.
 – Yôsaï répond à cela : « Le Zen se base sur le « Complet » (en japonais : Yen, qui signifie à la fois le parfait et un cercle) qui est l'essence du Lotus de la Bonne Loi. En conséquence, les pensées maîtresses du Tendai et du Zen se rejoignent. »
- 2) Le Zen n'est pas adapté à notre époque de décadence, conséquence inévitable suivant la marche du temps après la mort du Bouddha.

- Yôsai répond à cela : « Les trois sûtras sur lesquels le Tendai s'appuie : Prajnâ, Lotus de la Bonne Loi et Nirvâna, insistent sur la nécessité du Za-zen en ces temps de décadence. Si le Zen ne s'était pas adapté à cette décadence, le Bouddha ne nous l'aurait pas enseigné. Voyez comme en Chine des Song l'on pratique le Za-zen. »
- 3) Et dans l'espace, le Zen n'est pas adapté à notre pays. Cette critique est née soit par trop d'humilité, soit par trop grand orgueil. Dans le premier cas, le Japon est trop éloigné de la terre sainte



*Calligraphie de Kukai (774-835) en caractères « blanc volant ».
Époque Heian*

indienne où les gens ont de grandes qualités spirituelles, tandis qu'au lointain Japon les gens ont peu de dispositions spirituelles. Dans le deuxième cas, le bouddhisme serait très prospère au Japon, alors qu'il serait en complète décadence en Inde et en Chine.

Yôsai répond à cela : « La discrimination entre pays et terres n'a aucune influence sur la prospérité ou la décadence du boud-

dhisme. Dans le premier cas cité, le Prajnâ Sûtra a prévu qu'après la mort du Bouddha le bouddhisme évoluerait vers le nord-est et ce nord-est indique peut-être le Japon. L'éloignement ne veut rien dire. Le deuxième cas est le fruit de l'orgueil démesuré des Japonais. En Chine, le bouddhisme est très prospère : je l'ai vu de mes propres yeux! »

- 4) Yôsai n'a aucun talent ni les qualités ni le pouvoir ni le rang nécessaires pour donner sa place à une nouvelle secte, le Zen en l'occurrence. Comment un tel pauvre type pourrait-il oser demander à l'empereur l'autorisation d'installer une nouvelle secte? Depuis toujours, les patriarches de chaque secte étaient des bodhisattvas aux grandes vertus, mais lui, homme de rien, n'a rien de plus que les autres.
- Yôsai, sans doute plus touché par cette dernière attaque, y répondit ainsi : « Lorsque les souverains entendent une Loi authentique, la foi surgit spontanément dans leur cœur. Même le pauvre peuple, lorsqu'il vient de subir un cataclysme, peut venir se plaindre auprès de l'empereur, alors pourquoi le moine Yôsai ne pourrait-il pas se faire entendre de lui? Je n'ai pas les vertus d'un bodhisattva du temps passé, mais pour répandre le Zen il est inutile d'accomplir des miracles ou des prodiges. »

Par ces répliques, nous constatons que Yôsai n'attaqua pas de front l'autorité toute faite du Tendai du Mont Hiei. Il avait plutôt arrondi les angles en disant que les vérités du Tendai et du Zen n'avaient aucune différence entre elles. Ainsi, Yôsai expose dans son livre les idées du Zen, fruits de deux principes : le Zen repose sur l'observation des Défenses et le bouddhisme est le protecteur de l'État, dont il tira le titre de ce livre. Il dit : « Les Défenses sont faites pour que la Loi demeure éternellement »; « si l'on demeure pur vis-à-vis des Défenses, toutes les concentrations du Zen et les sagesse peuvent s'accomplir complètement »; « la Loi du Bouddha repose sur l'observation des Défenses. Ceux qui se disent enfants du Bouddha, tout en passant outre ses Défenses, sont comme ceux qui se disent sujets d'un roi sans obéir à ses ordres » et « que notre fond soit inapte ou notre sagesse infinie, si nous prenons garde purement aux Défenses, les nuages karmiques disparaissent et la « lune mentale » est claire. » Quant à l'État il doit être le garant de la vitalité de la Loi

du Bouddha. La justice de l'État doit être garantie par la Loi du Bouddha. Si le souverain d'un État protège les Trois Joyaux (le Bouddha, la Loi, les moines), si la Loi du Bouddha est courante dans son pays, si ses sujets observent les Défenses, alors les divinités aussi le protégeront. Le « Traité sur la vraie Signification des Défenses », écrit par Saichô, insiste aussi sur ces deux principes. Ceci nous montre clairement que Yôsai était encore influencé par les principes de la secte Tendai.

Mais Yôsai prévoyait un grand avenir au Zen qu'il décrivit sous le titre : « Prédiction », en appendice à son Traité. Ainsi, il écrit : « Lorsque je songe à l'avenir, je ne vois pas la chute de l'école du Zen. Cinquante ans après ma mort, cette école sera très prospère. » Certainement Yôsai avait-il su discerner chez ses contemporains une grande lassitude vis-à-vis de l'ancien bouddhisme scolastique et que tout le monde recherchait, au contraire, une plus grande simplicité des choses de la religion. Peut-être Yôsai espérait-il, lui aussi, que quelqu'un allait réussir à faire évoluer purement le Zen sans qu'il soit obligé d'utiliser, comme lui, des moyens termes pour apaiser le Tendai.

En 1199, Yôsai s'installait à Kamakura, capitale du gouvernement shôgunal. Il y fonda le monastère Zen du Jufuku-ji sous le patronage de la famille shôgunale. L'activité de Yôsai à Kamakura présentait deux aspects : tout en conservant profondément en lui l'esprit du Zen, il suivait le rite ésotérique de la secte Shingon. En 1202, il fondait à Kyoto le Kennin-ji partagé entre trois sectes : Shingon, Shikan (shi = cessation, kan = contemplation; shi et kan sont deux pratiques propres au Tendai) et Zen. Ces deux faits nous prouvent combien il était difficile de fonder un temple indépendant pour la nouvelle doctrine Zen et qui soit complètement en dehors des influences Tendai et Shingon. Nous connaissons la vie austère de Yôsai au Kennin-ji par son disciple Dôgen. Les paroles de Dôgen ont été rapportées par son propre disciple Ejô dans : « Notes conformes au Trésor de la vraie Loi (en japonais : Shôbô Genzô Zuimonki) où l'on sent toute la vénération d'un disciple pour son Maître. En voici un passage :

« Alors que le sôjô [Yôsai] (sôjô - évêque) résidait au Kennin-ji, un pauvre homme vint à lui et dit : « Ma famille est pauvre et il y a des jours où elle n'a plus de feu. Ma femme, mes enfants et moi-

même sommes sur le point de mourir de faim. Secourez-nous par pitié! »

En ce temps-là, il n'y avait ni vêtements, ni nourriture, ni aucun objet précieux dans ce monastère. Le sôjô réfléchit mais ne trouva aucune solution. Toutefois, il y avait un morceau de cuivre qui, étiré, devait constituer le matériau destiné à la fabrication des rayons de l'auréole de la statue du Bouddha Bhaisajyaguru (en japonais : Yakushi, boudda de médecine). Il le prit, le cassa et rassembla les morceaux qu'il donna à son pauvre visiteur en lui disant : « Va échanger ceci contre de la nourriture et apaise ta faim! » Le laïc tout réjoui, s'en alla.

Ses disciples lui firent des reproches : « Mais c'était pour les rayons de l'auréole de la statue du Bouddha! Et vous les avez donnés à un laïc! Que pensez-vous du péché issu de l'utilisation à des fins personnelles d'objets destinés au Bouddha? »

Le sôjô répondit : « C'est vraiment cela. Mais lorsque je pense aux intentions du Bouddha, il offrirait aux êtres vivants jusqu'à sa chair et ses membres en partage. Même si j'avais donné le corps tout entier de la statue du Bouddha aux êtres vivants mourant de faim sous mes yeux, j'aurais été en accord avec les intentions du Bouddha. Même si, à cause de ce péché, je devais tomber en une Destination mauvaise, je secourerais quand même les êtres vivants affamés. »

Après avoir narré cet épisode à ses disciples, Dôgen en tira la morale suivante : « Les étudiants d'aujourd'hui doivent réfléchir sur le niveau élevé de l'esprit de ceux qui nous ont précédés et ne pas les oublier. »

Dôgen leur narra encore un autre épisode de la vie de Yôsai :

Un jour, un disciple de Yôsai lui dit : « Les terres du temple Kennin-ji d'aujourd'hui sont proches de la rivière [Kamo]. Dorénavant nous subirons les inondations. »

Le sôjô lui répondit : « Inutile de se soucier des pertes futures. Même le temple de Jetavana vihâra en Inde n'a laissé que des fondations. Mais le mérite d'établir un temple ne disparaît pas. Ainsi, si nous pratiquons ici pendant un an ou un demi-an, ce mérite sera énorme. »

Toujours dans le même ouvrage, Dôgen narre encore un bel épisode de la vie de Yôsai, assez ressemblant à celui de l'auréole de la statue du Bouddha. En ce temps-là, le monastère du Kennin-ji

manquait encore de nourriture. Yôsaï reçut le don d'une pièce de soie. Les moines et lui-même la destinaient à un échange contre de la bouillie de riz, mais Yôsaï la donna à un voisin qui en avait besoin, obéissant ainsi au même principe.

Selon Dôgen, Yôsaï répétait souvent : « Se réjouir d'une offrande que l'on vous fait est contraire aux commandements bouddhiques. Cependant, si l'on ne se réjouit pas, on offense le cœur du donateur. » Dôgen commenta ce précepte en disant : « Ce n'est pas à nous que l'on fait offrande, mais aux Trois Joyaux. Il faut donc que nous répondions aux donateurs : « Les Trois Joyaux accueilleront certainement bien cette offrande et nous serons votre intermédiaire malgré notre indignité. »

De deux choses l'une, ou bien Dôgen avait réellement reçu directement de Yôsaï son enseignement, ou bien Dôgen avait résidé au Kennin-ji après la mort de Yôsaï et, dans ce dernier cas, Dôgen aurait connu les épisodes de la vie de Yôsaï et ses paroles par les rapports que lui en auraient faits des moines plus anciens ayant connu Yôsaï. Les avis des spécialistes japonais à ce sujet sont très variés et aucune conclusion n'a encore surgi.

Les caractères de Yôsaï et de Dôgen étaient différents. Dôgen, comme nous pourrions le voir au chapitre suivant, avait pour règle première d'éviter les contacts entre moines, nobles et courtisans, alors que Yôsaï recherchait spécialement les rencontres avec les courtisans et les seigneurs. Ainsi, sa capacité politique était reconnue par le gouvernement et, en exemple, nous relaterons un fait divers : en 1180, Taira-no-Kiyomori avait ordonné l'incendie du Tôdai-ji et du Kôfuku-ji de Nara. Il avait voulu ainsi atteindre la toute-puissance des moines. Yôsaï fut chargé plus tard, par le gouvernement en place, de procéder à leur restauration. Le bruit courait, à cette époque, que Yôsaï manœuvrait en vue d'élever son rang dans la hiérarchie religieuse. Il aurait pénétré à l'intérieur de l'enceinte impériale dans un magnifique chariot tout neuf. Quelques œuvres littéraires de cette époque relatent clairement ces faits. L'on peut supposer un but louable à tous ces actes. Peut-être Yôsaï agissait-il ainsi en riposte au qualificatif de « pauvre type » que lui avaient donné ceux du Mont Hiei qui voulaient mettre des entraves au développement du Zen.

A l'âge de 71 ans, Yôsaï écrivit son : « Manuel pour la conserva-

YOSAI

tion de la santé grâce à l'absorption du thé » (en japonais : Kissa-yô-jô-ki) qu'il offrit au troisième shôgun de Kamakura, Sanetomo, qui n'avait que 20 ans à ce moment-là. Sanetomo transmis son nom à la postérité grâce à ses qualités de poète et non à la politique comme on aurait pu s'y attendre. Il était sujet à la mélancolie et totalement indifférent à la politique. C'était un fervent bouddhiste. Le « Manuel » débute par une leçon d'anatomie selon l'ésotérisme, et, d'après Yôsai, le thé serait bon pour le cœur dont la faiblesse entraîne celle du corps tout entier. Puis il donne le nom des espèces, la forme des feuilles, leur couleur et les propriétés du thé : dissipe l'ivresse, sort du sommeil, rend lucide, ôte la soif, digestif, etc. Il indique les saisons de la cueillette, comment la pratiquer ainsi que le séchage du thé. Puis il parle du mûrier et de ses propriétés curatives. Il donne ensuite des recettes pour bien infuser le thé et raconte ses expériences, faites au cours de son voyage en Chine, alors qu'il souffrait beaucoup de la chaleur et que, grâce au thé, il retrouvait son état normal. Il termine son livre en faisant les louanges du thé : « Tous les remèdes ne sont des médicaments que contre une seule maladie, tandis que le thé est un remède à des milliers de maladies. » Ce livre est destiné tout particulièrement aux pratiquants du Za-zen qui ont tendance à sombrer dans le sommeil ou l'engourdissement. Le thé les aide à soutenir leur pratique.

Yôsai mourut en l'an 1215 à l'âge de 75 ans.

II

Dôgen

D OGEN EST UN DESCENDANT DIRECT DE L'EMPEREUR MURAKAMI (mort en 967), en huitième génération. Il naquit en l'an 1200 à Uji, dans la banlieue de Kyoto. Il perdit son père alors qu'il n'était âgé que de 3 ans et sa mère alors qu'il n'avait que 8 ans. Très tôt éprouvé par les vicissitudes de la vie, il se retira de la société à 13 ans et entra au Mont Hiei pour y étudier. Dans l'un de ses ouvrages : « Manuel sur la vigilance dans l'étude de la Voie » (en japonais : Gakudô-yôjin-shû), Dôgen exposait plus tard combien il est important d'avoir été éprouvé tout en premier lieu par les vicissitudes de la vie, afin d'avoir un stimulant dans la pratique de la Voie.

Mais, dans le monastère du Mont Hiei, on était loin de la Voie, comme nous l'avons déjà signalé précédemment. Les moines qui le guidaient lui conseillaient de chercher à occuper un haut rang dans la hiérarchie monastique et à ce que son nom devienne fameux dans tout le Japon, afin qu'il tire profit de toute son étude. Ainsi, Dôgen perdit pour quelque temps ses premières intentions pures, les remplaçant par un vil désir de devenir l'égal des « sages » et des « grands maîtres » du Japon d'autrefois. Mais il revint de son égarement et l'on peut retrouver les traces de son combat intérieur dans la relation qu'en fit plus tard son disciple Ejô, dans son ouvrage : « Notes conformes au Trésor de la Vraie Loi », particulièrement dans le passage suivant :

« Alors que je débutais, justement grâce aux vicissitudes de la vie, l'esprit de la Voie naquit en moi. J'ai été dans des temples un peu partout et je finis par quitter le Mont Hiei pour pratiquer la Voie. J'entrai au temple Kennin-ji. Pendant la période qui précéda immédiatement mon entrée dans ce temple, il ne m'a jamais été donné de rencontrer un Maître authentique, je n'avais aucun ami vertueux, mon esprit était égaré et les pensées erronées m'occupaient. Le Maître qui me guida était un homme excellent sur le chapitre théorie, tout comme les Anciens, mais il me conseillait de devenir célèbre dans l'État et de rechercher les honneurs du monde. Ainsi, en étudiant la doctrine, je voulais devenir l'égal des sages et des grands Maîtres du passé de notre pays. Dans ce dessein, je me mis donc à lire les « Biographies de Moines vertueux », le tome I et le tome II, dans lesquelles je découvris que les façons d'agir des moines vertueux et des bouddhistes de la Chine n'étaient pas celles enseignées par mon Maître. Ayant constaté que les pensées qui étaient nées en moi étaient toutes abhorrées et détestées par les sūtras, leurs commentaires et les biographies, etc., graduellement j'en pris conscience et fis appel à la raison. Même si je songeais à la réputation, au lieu d'être admiré et considéré comme bon par les gens médiocres d'aujourd'hui, il vaudrait mieux que j'aie honte devant les sages du passé et les hommes éminents de l'avenir. Si je voulais égaler quelqu'un, il vaudrait mieux que j'aie honte devant les Anciens et les moines vertueux de la Chine et de l'Inde plutôt que de me préoccuper des gens de ce pays. Je dois plutôt songer à égaler ceux-là. Je devrais avoir honte devant les divinités, la foule des génies, les Bouddhas et les bodhisattvas et devrais chercher à les égaler. Après avoir reconnu cette vérité, je sentis que les Grands Maîtres de ce pays étaient comparables à de la terre ou à des tuiles, je modifiai tout mon corps et mon esprit précédents. »

Au cours de ce combat intérieur et en parcourant les livres bouddhiques, les problèmes qu'il rencontrait peuvent se résumer à :

« L'exotérisme et l'ésotérisme dans le bouddhisme disent tous deux que l'homme a dès l'origine la Nature du Bouddha et que l'homme a foncièrement l'Essence de la Loi. S'il en est ainsi, pourquoi tous les Bouddhas du passé, du présent et de l'avenir décident-ils de pratiquer pour rechercher le Bodhi (Éveil)? »

Ainsi, chez Dôgen, les premiers sentiments provoqués par la perte

DOGEN



Un « arhat » Jutoku Rakan, Kaikemono en couleurs sur soie. XII^e siècle

de ses parents et les vicissitudes de sa vie trouvèrent leur maturité dans ces problèmes très philosophiques.

Cherchant une solution à tout ce problème, Dôgen quitta ce Mont Hiei pourri en 1214 et se mit à la recherche du moine Kôin qui résidait au temple Mu dera (de la secte Tendai. Ce temple est situé non loin du lac Biwa), afin de le lui soumettre. Kôin était un grand érudit de cette époque et ses connaissances étaient très vastes dans le domaine de l'exotisme et de l'esotisme. Mais, à cette époque là, il était un devot ardent de l'école de la Terre Pure et était disciple de Hônen. Kôin répondit à Dôgen :

« On ne peut pas répondre facilement à ce problème. Je connais un aspect théorique orthodoxe de cette question, mais il n'atteint pas le fond du problème. Il vaut mieux que vous alliez rencontrer Yôsai au Kennin-ji. »

Une biographie prétend que Kôin lui conseilla plutôt d'aller en Chine. Mais, Yôsai, à la tête du nouveau courant d'idées, introducteur du Zen au Japon depuis la Chine, est plus vraisemblablement celui que Kôin conseilla à Dôgen de rencontrer. Ainsi il a probablement rencontré Yôsai alors que ce dernier était au terme de sa vie et aura été très touché de ses vertus. Dans ses « Notes conformes au Trésor de la Vraie Loi », Ejô, disciple de Dôgen, en plus des anecdotes que nous avons extraites, rapporte comment Dôgen évoque avec émotion le monastère que Yôsai dirigeait avec austerité. Au cours de conversations avec ses disciples, Dôgen leur recommanda d'éviter les distractions et conversations ayant pour sujet la pornographie. Les profanes eux mêmes n'en parlent pas en société; ils n'en parlent que sous l'emprise de l'ivresse, à plus forte raison les moines doivent-ils l'éviter. Il poursuit :

« Dans les temples de la Chine des Song, le silence étant de rigueur, il n'y a aucun problème de ce côté là. Dans notre pays, alors que le sôjô du Kennin-ji (Yôsai) était encore vivant, les conversations de ce genre n'existaient pas. Même après sa mort, cela n'exista pas tant qu'il resta de ses disciples directs. Depuis les sept ou huit dernières années, les jeunes novices en parlent de temps en temps. »

Lorsque mourut Yôsai, à 75 ans, Dôgen, quant à lui, n'avait que 16 ans. Généralement, à cet âge de l'adolescence, un mot ou quelque action d'un personnage au caractère fortement marqué peut produire un choc désormais inoubliable. Yôsai répétait sans cesse : « Que les

moines de la communauté ne croient pas que c'est moi qui donne à chacun la nourriture et les vêtements qui lui sont nécessaires. Tout cela est donné par les dieux. Je ne suis qu'un intermédiaire. De plus, chacun en est pourvu pour une certaine durée de vie. Il ne faut donc pas s'inquiéter pour se procurer ses choses. Ne priez à aucune bienveillance de ma part à ce sujet. » Il est certain que Dôgen est demeuré proche de cette devise toute sa vie durant.

Après la mort de Yôgai, Dôgen poursuivait sa pratique sous la direction de Myôzen, successeur de Yôgai. Myôzen était alors âgé de 14 ans. Les paroles suivantes, tirées du premier chapitre de son œuvre principale « *hōjō jō gen zō* » (Trésor de la Vraie Loi), montrent combien Dôgen vénérât ce Myôzen :

« Depuis ma décision de rechercher la Loi, j'ai été en pèlerinage à travers le Japon pour y découvrir un bon Maître. Et, par chance, j'ai rencontré le vénéré Myôzen au Kennin-ji. Je lui fus soumis pendant plusieurs années et ainsi passèrent très vite neuf ans. Grâce à lui, j'ai pu découvrir quelques caractéristiques de l'école Lin-tsi (Rinzai) du Zen. Le vénéré Myôzen était le meilleur disciple du regretté Yôgai. Myôzen seul reçut la transmission de la Loi du Bouddha à son plus haut degré. Les autres moines étaient incapables de parvenir à son niveau. »

Dôgen se rendit en Chine des Song avec Myôzen, en 1223, afin d'y rechercher un bouddhisme plus authentique. Nous avons un témoignage de leur ardent désir de se rendre dans la Chine des Song par le texte suivant fait par Dôgen et rapporté par Ejō dans ses « Notes conformes au Trésor de la Vraie Loi » :

« Lorsque feu Maître Myôzen fut sur le point de se rendre au pays des Song, son Maître, l'archevêque Myōyū, du Mont Hiei, tomba gravement malade, il fut immobilisé au lit et sur le point de mourir bientôt. Alors Myōyū se fit prévenir : « Je suis déjà si malade de vieillesse que ma mort approche. Ajourne pour quelque temps ton voyage en Chine, assiste-moi dans cette dernière maladie, prie pour ma vie prochaine, puis, lorsque je serai mort, réalise ton projet. » Alors Myôzen rassembla ses disciples et ses frères moines pour délibérer avec eux. Il leur dit : « Depuis qu'enfant j'ai quitté la maison de mes parents, j'ai été tout d'abord élevé par notre Maître et j'ai grandi auprès de lui. J'ai une lourde dette de reconnaissance envers lui pour m'avoir ainsi élevé. Je ne puis rien que c'est uniquement

grâce à notre Maître que j'ai pu étudier les doctrines de l'au-delà, les enseignements du Grand Véhicule et du Petit, du provisoire et du définitif, de comprendre la loi des causes et des fruits, de distinguer ce qui est juste de ce qui ne l'est pas, d'avoir dépassé mes compagnons et d'avoir acquis un renom, et enfin, ayant compris la vérité du bouddhisme, d'avoir voulu me rendre en Chine à la recherche de la Loi. Mais maintenant que notre Maître est parvenu à une extrême vieillesse, qu'une grave maladie le maintient alité, qu'il lui reste peu de temps à vivre, il est absolument certain qu'il y a peu de chance que nous nous revoyions. C'est pourquoi il me demande instamment de ne pas donner suite à mon projet et il m'est difficile de ne pas obéir à son ordre. Si je vais en Chine pour rechercher la Loi, au péril de ma vie, ce sera pour devenir un bodhisattva dont la grande compassion aidera les être vivants à faire leur salut. Est-il raisonnable ou non que je me rende en Chine malgré l'ordre du Maître? Que chacun d'entre vous exprime sa propre pensée. » Alors tous lui répondirent : « N'allez pas en Chine cette année. La maladie causée par le grand âge du Maître est parvenue à une extrême gravité. L'issue en sera inmanquablement fatale. Si vous demeurez ici seulement cette année encore et que vous alliez en Chine l'an prochain, vous n'aurez pas désobéi aux ordres du Maître et vous aurez rempli votre dette de reconnaissance. De retarder votre voyage en Chine d'une demi année ou d'une année, cela ne devrait présenter aucun inconvénient pour vous. Le Maître serait toujours en parfait accord avec son disciple et votre désir d'aller en Chine serait satisfait également. »

« Alors, moi qui étais le moins ancien de tous, je dis : « Si vous pensez qu'il vaut mieux que vous restiez ici pour votre compréhension du bouddhisme, alors demeurez. » Feu notre Maître répondit : « Je le crois. Je pratiquerai le bouddhisme comme aujourd'hui et si je continue ainsi je pense parvenir à l'Illumination. » Je lui répondis : « S'il en est ainsi, il vous faut donc rester. »

« Lorsque tous eurent pris part au débat, feu notre Maître dit : « Tous, sans aucune exception, vous avez jugé raisonnable que je reste. Mon opinion personnelle est différente. Même si je reste maintenant, puisque la mort du Maître est certaine, cela ne prolongera en rien sa vie. Si je demeure auprès de lui afin de lui porter mes soins et une aide matérielle, cela ne soulagera en rien ses souffrances. Si.

à sa dernière heure, je prononce des exhortations, cela sera inefficace pour lui faire quitter la vie-et-mort. J'aurais uniquement apporté à son esprit la consolation d'avoir obéi à son ordre. Tout cela serait inutile pour l'obtention de la Voie en se retirant de la société. S'il s'est trompé en s'opposant à mon intention d'aller à la recherche de la Loi, cette erreur sera cause de péché pour lui. Si, par contre, j'accomplis, même contre la volonté erronée d'un homme encore prisonnier des passions, mon intention d'aller en Chine à la recherche de la Loi et si j'acquies un peu d'Éveil, il aura été cause de l'obtention de la Loi chez de nombreux hommes. Si je réalise cet acte méritoire, j'aurai payé ma dette de reconnaissance envers mon Maître. Si je venais à mourir pendant la traversée et que je ne puisse réaliser mon projet, comme toutefois je serais mort avec l'intention de rechercher la Loi, mon vœu se renouvellera pendant de nombreuses vies prochaines. Rappelez-vous ce que fit Hiuan-Tsang (600-664). Il va à l'encontre des intentions du Bouddha que je passe dans l'inaction une vie éphémère pour un seul parmi les hommes. C'est pour ces raisons que j'ai fermement résolu de me rendre dès maintenant en Chine. » Et finalement il s'en alla en Chine. »

A cette époque la traversée jusqu'en Chine était périlleuse. Les moines qui étaient partis pour la Chine cinq ans plus tôt avaient disparu en cours de route et les premiers qui y partirent après Dôgen ne s'embarquèrent que neuf ans plus tard. C'est ainsi que, si l'on laissait passer l'occasion du départ d'un navire, il était très difficile de retrouver une semblable occasion. Malheureusement Myôzen mourut en Chine, dans le monastère Zen de T'ien-t'ong, sans avoir pu réaliser son vœu de répandre le Zen authentique à son retour au Japon.

Dôgen demeura cinq ans en Chine et il fit des pèlerinages dans les monastères de la province du Tche-Kiang. Mais ses premières impressions au contact des moines chinois furent mauvaises. Il s'était aperçu que les vénérés et les sages qui étaient à la tête du bouddhisme en Chine ne pratiquaient pas les lois de l'hygiène de la bouche : gargarismes et curage des dents selon l'Avatamsaka Sûtra et autres. Ainsi lorsqu'il parlait avec eux, l'odeur de leur haleine lui était insupportable, même en s'écartant. Il se sentit perdre courage tant il avait éprouvé de passion envers ce pays inconnu. Mais, par contre, il rencontra un peu plus tard plusieurs cas encourageants qui le stimulèrent et l'émurent :



« Nous étions au cœur de l'été. Dôgen vit l'un des moines, chargé de la préparation des repas, occupé à faire sécher des champignons dans la cour du temple de T'ien-t'ong. Il tenait un bâton de bambou et était tête nue. Le soleil était brûlant et le sol lui-même semblait être un brasier. Sans s'apercevoir de la sueur qui l'inondait, il effectuait son travail pénible. Son dos était courbé comme un arc et ses sourcils blancs comme le plumage d'une grue. Dôgen s'approcha de lui et lui demanda son âge. « 68 ans! », répondit-il. Dôgen lui demanda pourquoi il n'appelait pas un homme de tâche. Alors le moine lui lança :

« Ce ne serait pas moi! »

« Dôgen lui exprima alors son émotion de le voir travailler conformément aux préceptes de la Loi bouddhique. Mais pourquoi peinait-il ainsi sous cette chaleur? Le vieux moine lui répliqua :

« Pourquoi attendrais-je un autre moment? »

« Un moine du Seu-tch'ouan, étant venu de très loin, ne possédait rien. Il avait tout juste deux ou trois bâtons d'encre de Chine représentant peu d'argent. Il acheta du mauvais papier chinois très fin, en fabriqua une robe et un pantalon dont il se vêtit. Lorsqu'il se levait ou s'asseyait, il faisait entendre des froissements de papier lamentables, mais il n'y prêtait aucune attention et cela ne l'ennuyait nullement. Quelqu'un lui dit : « Tu devrais retourner dans ton pays pour t'y procurer des ustensiles et des vêtements. » Il répondit : « Mon pays est loin d'ici. Cela m'ennuierait de perdre inutilement des journées à voyager au lieu d'étudier la Voie. » Et, indifférent au froid, il poursuivit son étude de la Voie. »

« Dans le monastère de T'ien-t'ong se trouvait un moine, fils de ministre. Sa famille vivait au loin. Il portait des vêtements déchirés mais était réputé dans tout le monastère pour ses vertus. Un jour Dôgen lui demanda : « Vous êtes fils de riche fonctionnaire, pourquoi tout ce que vous possédez est-il si pauvre et misérable? » Alors le moine lui répondit :

« Parce que je suis devenu moine. »

En Chine, Dôgen eut pour Maître du Zen le moine Nyojô (en chinois : Jou-tsing) du monastère de T'ien-t'ong. Dôgen raconte combien l'exercice et la pratique étaient sévères sous sa direction :

« ...le vieux Nyojô (Jou-tsing) pratiquait le soir la méditation assise jusqu'aux trois coups de la deuxième veille (23 h) et il

recommençait à l'aube au deuxième ou troisième coup de la quatrième veille (2 h 30 ou 3 h). Il prenait place aux côtés des moines dans la salle d'exercice toutes les nuits sans exception. Durant tout ce temps-là, beaucoup de moines s'endormaient. Le supérieur faisait alors le tour des moines assoupis et les frappait, tantôt du poing, tantôt à l'aide de l'un de ses souliers qu'il retirait pour cela et il leur faisait honte d'avoir à être tirés du sommeil. S'ils s'endormaient encore, il se rendait dans la salle de service, sonnait la cloche, appelait un pratiquant, lui faisait allumer une bougie, puis il se mettait soudain à sermonner de la façon suivante : « A quoi cela sert-il de se rassembler dans la salle d'exercice pour y dormir sans rien faire? Pourquoi avez-vous quitté vos familles et êtes-vous entrés au monastère? Voyez : où trouvez-vous dans le monde un souverain ou des fonctionnaires passant leur vie dans l'inaction? Les empereurs gouvernent à la manière des souverains, les vassaux servent avec une extrême loyauté, et jusqu'au bas peuple qui cultive son champ ou prend la hache, il n'est personne qui passe sa vie en en prenant à son aise. Fuyant ce monde, vous êtes entrés au monastère où vous passez les jours dans le désœuvrement. Au bout du compte, à qui cela sert-il? Les Maîtres du bouddhisme de la doctrine et les Maîtres zénistes ont tous fait valoir que la vie-et-mort est pour nous la question essentielle, que l'impermanence des choses nous presse. La mort ne nous surprendra-t-elle pas ce soir, demain, ou bien une maladie quelconque ne nous atteindra-t-elle pas? Il est extrêmement stupide pendant notre courte vie de ne pas pratiquer le bouddhisme, de se coucher et de dormir, de passer son temps dans le désœuvrement. C'est parce qu'il en est ainsi que le bouddhisme décline. En tous lieux, quand le bouddhisme était florissant, tous les monastères faisaient pratiquer le Za-zen. Dans les temps modernes, nulle part on n'encourage le Za-zen, aussi le bouddhisme dégénère-t-il! »

« Une fois, ceux qui étaient à son service personnel lui dirent : « Lorsque les moines sont réunis dans la salle d'exercice et qu'ils s'endorment parce qu'ils sont fatigués, ou parce qu'ils commencent à être malades, est-ce que leur esprit n'est pas menacé d'une régression [sur le chemin de l'Éveil]? Ceci n'est-il pas dû à la longueur de la méditation assise et ne serait-il pas bon d'en écourter la durée? » Le supérieur les réprimanda très fort et dit : « Non, il ne peut en être question. Si des hommes qui n'ont pas l'esprit de la Voie

viennent figurer dans la salle d'exercice, ils s'endormiront même si la séance est réduite de moitié et même davantage. Ceux qui, au contraire, ont l'esprit de la Voie et sont animés de la volonté de pratiquer se réjouiront d'autant plus que la méditation sera plus longue. Lorsque j'étais encore jeune, je fus supérieur successivement de différents monastères situés dans diverses régions et j'y frappais si fort les moines qui s'endormaient que je m'en cassais presque le poing; maintenant l'âge étant venu, mes forces ce sont affaiblies et je ne puis frapper aussi fort. Alors les bons moines ne viennent plus à moi. Et si le bouddhisme décline c'est bien parce que des supérieurs se montrent trop mous lorsqu'ils dirigent les exercices de Za-zen. Donc il faut frapper plus fort. » Et il ne leur donna pas d'autre enseignement. »

Mais le Maître était plein de miséricorde et tous les moines de son monastère recherchaient le Zen en appréciant sa sévérité, et ainsi l'harmonie régnait. Dôgen en parle ainsi :

« Lorsque, au cours d'une réunion des moines pour le Za-zen dans la salle d'exercice, il punissait ceux qui s'endormaient en les frappant avec son soulier et les injurait, tous les moines se réjouissaient, l'admiraient et le louaient. Un jour, alors qu'il se trouvait dans la Grande Salle, il dit : « Devenu vieux maintenant, je devrais me retirer de la communauté et aller finir mes jours dans un ermitage. Néanmoins je demeurerai votre supérieur afin d'enseigner à la communauté, d'arracher l'erreur chez chacun des moines et de montrer la Voie. C'est pour cela que tantôt je gronde les uns, tantôt j'en frappe d'autres avec ma canne de bambou. Je déteste cela au plus haut point, mais je le fais quand même car c'est la façon de mener l'enseignement à la place du Bouddha. Pardonnez-moi de toute votre bienveillance, mes frères. » Alors tous les moines pleurèrent. »

De toutes ses forces Dôgen pratiquait lui aussi le Za-zen, allant jusqu'à en risquer sa vie. Et c'est un souvenir qu'il caressait volontiers :

« Je pratiquai nuit et jour la méditation assise. Certains moines abandonnaient quelque temps leur pratique, par crainte de tomber malades durant les très fortes chaleurs ou le très grand froid. Mais moi, dans ces moments-là, je pensais : je continuerai ma pratique même si je dois en tomber malade ou que j'en meure. A quoi me servirait de ménager mon corps si je ne pratique pas pendant que

je suis bien portant? Peu importe que je tombe malade et que je meure, puisque mon but sera atteint. Si je finis par mourir ici, au pays des grands Song, tandis que je suis sous la direction d'un excellent moine éclairé qui présidera à mes funérailles, j'aurai acquis un lien avec le Bouddha. Tandis que, si je meurs au Japon, il ne me sera pas fait de cérémonie selon la Loi bouddhique comme par ces gens. Si je meurs en pratiquant le Za-zen avant d'être parvenu à l'Illumination, les liens bouddhiques qui se seront établis en ma faveur me feront renaître dans une famille bouddhique. Si je ne pratique pas le Za zen il est absolument inutile que je vive longtemps. A quoi bon? Bien plus, si tout en conservant mon corps en bonne santé et en pensant que la maladie ne m'atteindra pas je tombe en mer d'une manière imprévue, ou si je meurs d'une mort violente, quels ne seront pas mes regrets? Continuant à raisonner de la sorte, avec résolution je restai correctement assis en méditation jour et nuit et je n'en suis nullement tombé malade.»

Un jour, alors que Dôgen était occupé à lire un recueil de paroles d'anciens zénistes, un moine lui demanda : « A quoi cela sert-il de regarder ce recueil? – Je pourrai connaître le comportement des Anciens. – A quoi sert cela? – De retour dans mon pays natal j'enseignerai aux gens. – A quoi sert cela? – C'est destiné à sauver les êtres vivants. – A quoi sert tout cela? »

Ainsi, Dôgen, au lieu de continuer à éparpiller son esprit et son énergie de tous côtés, se concentra sur une méthode unique : le Za-zen. Le passage suivant fait bien ressortir la caractéristique de son école Sôtô, qui attache plus d'importance au Za-zen qu'à la méditation des kôans :

« Ce qu'il y a de plus important dans l'étude de la Voie, c'est la méditation assise (Za-zen). L'Éveil de la plupart des hommes chez les grands Song était dû à la force du Za-zen. Même ceux qui ne comprennent rien, qui ne sont pas doués, les sots, pensent surpasser ceux, à l'esprit vif, qui ont étudié de longues années, s'ils pratiquent le Za-zen, grâce aux mérites de la concentration. Dans ces conditions, ceux qui étudient doivent pratiquer exclusivement le Za-zen et ne s'occuper de rien d'autre. La Voie qu'ont suivie le Bouddha et les patriarches était seulement celle du Za zen. Il ne faut en suivre aucune autre. »

Alors son disciple Ejô (Ejô fut pour lui à la fois son suivant et

un disciple. Il prit note de toutes les paroles de son Maître qui furent publiées longtemps après leur mort, en 1651, sous le titre : « Notes conformes au Tresor de la Vraie Loi ») lui posa les questions qui viennent tout naturellement à l'esprit de tout le monde :

« Lorsque l'on étudie les recueils de dits ou les kôans, il nous semble en comprendre environ 1 % ou 1 ‰. Mais si l'on pratique uniquement le Za-zen, on n'a pas cette impression. Malgré cela, doit-on suivre le Za-zen? » La réponse de Dôgen à cette question est très tranchante et austère :

« Même si vous croyez comprendre un peu les kôans, cela vous éloigne de la Voie du Bouddha et des patriarches. Être assis correctement sans obtention ou sans compréhension et passer le temps ainsi, telle est la Voie des patriarches. Les Anciens engageaient aussi à associer la lecture des kôans à la pratique du Za-zen, mais ils recommandaient surtout cette dernière. Il y eut des personnes qui sont parvenues à l'Éveil grâce aux kôans, mais cela était dû aux seuls mérites du Za-zen. Ce succès doit être recherché dans le Za-zen. »

Ainsi mûrissait de plus en plus chez Dôgen la compréhension du Zen. Un matin de l'été 1225, au moment de l'aurore, Dôgen méditait avec les autres moines dans la salle d'exercice et le Maître Jou-ting allait et venait dans la salle pour les surveiller. Il aperçut l'un des moines qui dormait assis et l'admonesta en lui assénant un coup de bâton :

« La recherche du Zen doit être l'abstraction du corps et de l'esprit. Où penses-tu arriver à dormir ainsi tout le temps? »

Dôgen, qui était absorbé dans une méditation pure, se trouvait à côté du dormeur. Il réalisa tout à coup le Grand Éveil en entendant les remontrances du Maître. Ce même matin, il se rendit à la cellule de Jou-ting, brûla de l'encens et se prosterna devant le Maître. Jou-ting lui demanda : « Qu'est-ce que cet encens? – J'ai fait abstraction du corps et de l'esprit, et je suis venu. »

Jou-ting ajouta la précision : « L'abstraction du corps et de l'esprit, le corps et l'esprit abstraits! » « L'abstraction du corps et de l'esprit » signifie la négation absolue tandis que « le corps et l'esprit abstraits » signifient la vivification qui a lieu en même temps que la négation.

A cela, Dôgen lui répondit humblement : « Ce n'est que le hasard

d'un moment, ne le scellez pas aveuglément mon Maître. – Je n'appose pas mon sceau aveuglément. Qu'est-ce que vous n'apposez pas aveuglément? – Le corps et l'esprit abstraits. » Dôgen se prosterna et Jou tsing lui dit : « Abstrait! Abstrait! » Le suivant chinois du Maître avait assisté à la scène et il en fut très touché : « Ce n'est pas rien qu'un étranger ait pu obtenir une chose aussi importante! » C'est ainsi que Dôgen put obtenir des mains de Jou-tsing une certification de transmission de la Loi du Zen. Dôgen n'était âgé que de vingt-six ans.

Plus tard Jou tsing manifesta le désir de garder Dôgen auprès de lui pour en faire son suivant : « Bien qu'étranger, Dôgen a de grandes capacités. » Mais Dôgen déclina l'offre par écrit : « Cet honneur serait important pour moi par le retentissement qu'il aurait au Japon et aussi pour ma recherche de la Voie. Mais les moines les plus éclairés ne manqueraient pas de remarquer qu' : « attribuer à un étranger la fonction de suivant du supérieur de ce monastère reviendrait à prétendre que personne n'en a les capacités en ce pays ». Je dois bien y prendre garde. » Jou-tsing ne lui en parla jamais plus, pensant à part lui : « Dôgen respecte l'honneur de notre pays et a souci des critiques. »

En 1227 il quitte la Chine après un long et laborieux séjour de cinq années. Juste avant son départ Jou-tsing lui donna ces derniers conseils :

« De retour dans votre pays, enseignez les gens et sauvez-en largement. N'habitez pas dans les villes et villages. Ne vous approchez d'aucun souverain ou ministre. Vivez seulement dans les lointaines montagnes ou les vallées isolées et ne forgez complètement qu'un seul disciple ou deux. Ne rompez pas la continuité de notre école. »

Après son retour au Japon quelqu'un lui demanda ce qu'il avait appris durant son séjour de cinq années en Chine. Dôgen répondit : « J'ai appris seulement que les yeux sont à l'horizontale et le nez à la verticale. » A l'occasion d'une autre demande semblable, il répondit : « Je n'ai pas appris grand-chose, mais j'ai seulement acquis une souplesse d'esprit. » Ces deux réponses sont très bonnes car il ne dit rien d'extraordinaire.

Toujours en 1227, au mois de décembre, il commençait sa vie active au Japon et écrivait ses « Conseils à tous pour le Za-zen » (en japonais : Fukan Za-zen-Gi), dans lesquels il dit que même le Boud

dha Sâkyamuni, bien qu'il ait eu la Connaissance dès sa naissance, pratiqua le Za-zen durant six ans. Bodhidharma, qui introduisit le bouddhisme Zen de l'Inde en Chine, demeura neuf ans en contemplation devant un mur. Les Anciens étaient ainsi, pourquoi pas les gens d'aujourd'hui? Cessez de rechercher les paroles et de poursuivre les mots selon la conjecture; donnez un sens contraire à la lumière, éclairez en arrière de vous et reculez. Alors, tout naturelle-



*La grenouille en posture de Za-zen.
Encre sur papier de Sengai (1750-1837)*

ment, votre corps et votre esprit seront abstraits et votre Visage originel apparaîtra. Si vous voulez obtenir cela, portez vite votre effort sur le Za-zen. Dès sa préface il précise la forme exacte de la situation corporelle et celle du recueillement dans le Za-zen. Ainsi, il dit :

« Pour rechercher le Zen, il est préférable de disposer d'une pièce calme, de manger et de boire modérément, d'abandonner toutes les conditions, de décharger son esprit des mille affaires, de ne penser

ni au bon ni au mauvais, de ne se préoccuper ni du bien ni du mal. Arrêtez les mouvements de votre conscience. Stoppez la conjecture née de votre imagination. Lorsque vous vous apprêtez à vous asseoir selon le Za-zen, vous disposez d'abord un coussin épais sur lequel vous placez un pouf. Ensuite asseyez-vous jambes croisées ou demi-croisées. Pour les jambes croisées, vous procédez en posant votre pied droit sur votre cuisse gauche et en posant votre pied gauche sur votre cuisse droite. Pour les jambes demi-croisées vous procédez en mettant votre pied gauche sur votre cuisse droite. Portez des vêtements lâches mais en bon ordre. Puis, posez votre main droite sur votre pied gauche (la paume de la main en l'air), et la main gauche sur la droite (toujours paume en l'air), les deux pouces face à face et joints. Votre corps, en position assise, doit se tenir droit et correctement; ne pas l'incliner à gauche ou à droite, ne pas le laisser aller en avant ou en arrière. Il faut que vos oreilles soient à l'alignement des épaules et le nez à celui du nombril. Votre langue doit toucher votre palais et vos lèvres et vos dents demeurer closes. Les yeux doivent toujours demeurer ouverts. Votre forme corporelle a trouvé sa place et votre souffle son rythme. Si une idée surgit vous vous en apercevez. Si vous vous en apercevez, chassez-la. Pendant un long temps essayez d'oublier vos conditions. Alors, vous serez naturellement unifié : c'est le point essentiel du Za-zen. Ce que l'on nomme Za-zen est la porte de la Loi grandement agréable. Si l'on y parvient, il en découle tout naturellement que les quatre éléments du corps sont sains, que notre mental est lucide et que les idées authentiques deviennent claires. La Loi goûtée nourrit notre esprit. Nous sommes tranquilles et jouissons d'un plaisir pur. Notre comportement quotidien est véritable. Si, en plus, on peut parvenir à l'épanouissement, ce sera comme un dragon qui voit son eau arriver ou un tigre qui peut disposer d'un territoire montagnard. Sachez bien que, si les idées authentiques apparaissent, il est impossible qu'apparaissent l'obscurité et l'éparpillement! Lorsque vous vous relevez de votre position de Za zen, remuez lentement, levez-vous doucement et évitez tout mouvement brusque. »

Il continue encore en louant les résultats extraordinaires obtenus grâce au Za-zen, qui dépassent une imagination ordinaire et celle des sages eux mêmes. Ainsi, mourir assis ou debout, idéal du zéniste, est une capacité qui peut s'acquérir grâce à la concentration dans

ce Za-zen. Il termine ces « Conseils à tous pour le Za-zen » en disant : « Dirigez-vous tous vite vers ce chemin authentique directement indiqué, et devenez sans retard un homme véritable du non-agir, détaché de l'étude! »

Mais en 1230 il quittait le Kennin-ji où il était demeuré tout d'abord et il se retira à Fukakusa (quartier Fushimi-ku de l'actuelle Kyôto) à six ou sept kilomètres au sud du Kennin-ji, certainement poussé par les deux motifs suivants :

- 1) La déchéance et la dégénérescence des moines du Kennin-ji. A ce sujet, il dit, selon ce que nous en rapporte Ejô dans ses « Notes conformes au Trésor de la Vraie Loi » : « J'ai vu que ces temps-ci la Loi du Bouddha était en déclin. Le Kennin-ji était bien différent lorsque j'y vins la première fois, de ce qu'il est devenu maintenant après huit années. Dans ses bâtiments sont conservés des objets de laque, chacun garde auprès de lui des objets futiles, porte de beaux vêtements, possède des biens, préfère les paroles vulgaires. Les dialogues et les prosternations tombent en déclin. En me basant sur tous ces faits je me demande bien ce que ce doit être dans les autres monastères. » Dôgen ajoute encore, dans son « Trésor de la Vraie Loi », au chapitre qu'il destine aux moines chargés des repas : « Au Kennin-ji, il y a une charge de préparation des repas, mais seul le mot existe. Aucun moine véritable n'est capable de l'assumer. Ceux qui l'ont ignorent complètement qu'elle est une affaire de Bouddha. A fortiori ils ne pourront jamais rechercher la Voie en assumant cette charge. C'est vraiment lamentable. » Pour Dôgen, la charge des cuisines était la plus respectable et la plus difficile à soutenir dans un monastère et sa tristesse en était encore plus profonde.
- 2) La très grande pression que devaient exercer sur lui les moines du Mont Hiei. Une lettre destinée au poète Fujiwara Teika raconte que Dôgen était l'objet de la haine des moines du Mont Hiei qui projetaient de détruire son habitation et de le chasser de Kyoto. Hônen et Shinran, de la secte de la Terre Pure, Yôsai et Dôgen du Zen, représentants du nouveau bouddhisme, étaient durement combattus par les tenants de l'ancien bouddhisme.

Dans sa retraite il commença son œuvre principale : « Shôbô-gen-zô » (Shô : authentique, bô : Loi, gen : œil mental qui voit tout, zô :



magasin ou corbeille). Feu le général Renondeau a traduit ce titre : « Trésor de la Vraie Loi ». Cet ouvrage est le plus purement philosophique du Japon. C'est ainsi que feu M. Tanabe Hajime, professeur à l'université de Kyôto et l'un des plus éminents philosophes des temps modernes au Japon, vénère Dôgen dans l'un de ses ouvrages : « Réflexions philosophiques personnelles sur « Shô-bô-gen-zô » : « Je suis frappé de la profondeur et de la minutie de pensée de Dôgen. Ainsi je suis devenu confiant en constatant que les Japonais pouvaient prouver leur capacité philosophique. En lisant ses pensées j'ai l'impression que, très tôt déjà, il avait prévu où en arriverait la pensée systématique de la philosophie d'aujourd'hui. Il est tout naturel que Dôgen ait toujours eu une place tout à fait spéciale dans l'histoire de la pensée japonaise. »

Le premier chapitre du « Shô-bô-gen-zô » est intitulé « Ben-dô-wa » (ben : recherche, dô : Voie, wa : discours) et on dit que toute la structure de sa philosophie est contenue dans ce premier chapitre. Il débute par la relation de ses pèlerinages faits dans le but de rechercher la Loi, au Japon et en Chine. Puis il résume l'histoire de la transmission du Zen depuis le bouddha Sâkyamuni jusqu'aux Maîtres chinois. Il insiste sur la plus grande efficacité du Za-zen vis-à-vis des autres méthodes : encensement, prosternations, incantations, confessions et lecture des sùtras, pour faire parvenir à l'Éveil. Donc, ce Za-zen est la porte authentique de la Loi du Bouddha, bien qu'il y ait d'autres portes dans le bouddhisme. Les autres moines japonais qui avaient été en pèlerinage en Chine n'avaient transmis que les différents aspects de la doctrine, mais pas le Zen; cela, uniquement parce qu'aucune circonstance ne l'avait permis. Il critiqua violemment les litanies bouddhiques, les comparant aux voix des grenouilles qui se font entendre jour et nuit dans les rizières au printemps. Mais Dôgen prêtait une attention toute spéciale à ce que les gens ne prennent pas le Za-zen comme simple moyen pour parvenir à l'Éveil en tant que fin, mais que tous comprennent que le Za-zen (pratique) et l'Éveil ne sont qu'un. De là sa très belle devise :

« L'Éveil vient de la pratique,
Ainsi l'Éveil est sans limite;
La pratique vient de l'Éveil,
Ainsi la pratique n'a pas de commencement. »

◀ *Le maître tch'an Tö-chan (780-865) par Dasoku (XV^e siècle). Encre et couleurs sur papier. Le maître tient le bâton qui lui servait à frapper les disciples pour les empêcher de s'endormir pendant la méditation*

Dôgen critique longuement la philosophie vulgaire qui donnait une certaine interprétation du bouddhisme à cette époque : « Il ne faut pas se lamenter sur les vicissitudes de la vie-et-mort. Il existe un moyen rapide pour échapper à la vie-et-mort qui consiste à connaître la constance de l'essence de l'esprit. Notre corps n'est que provisoire et lorsqu'il vient au monde il est irrémédiablement destiné à périr un jour. Mais l'esprit est constant et ne change jamais, ni dans le passé ni dans le présent, ni dans l'avenir. Connaître cela est être détaché de la vie-et-mort. Ceux qui comprennent cela entrent dans la mer de l'essence, lorsque leur corps se décompose. Ceux qui ne comprennent pas cette vérité transmigrent sans cesse dans la vie-et-mort. Connaissez vite l'essence de l'esprit. A quoi cela sert-il de demeurer assis toute sa vie à méditer? »

« Ce n'est pas une pensée bouddhique, mais hétérodoxe », reproche sévèrement Dôgen. « Ceux qui prennent cela pour du bouddhisme sont plus sots que ceux qui prennent des cailloux pour de l'or. Dans le bouddhisme, le corps et l'esprit ne sont qu'un, l'essence et l'aspect ne sont pas deux choses différentes. Le bouddhisme ne dit jamais que le corps disparaît alors que l'esprit est constant, mais au contraire que la vie-et-mort est le Nirvâna. Si l'on aborde le sujet de la constance tous les phénomènes sont constants, et l'on ne peut imaginer de dualisme, entre le corps et l'esprit. »

Au sujet de l'observation des Défenses par ceux qui pratiquent le Za-zen. Dôgen dit que l'observation des Défenses et la pratique pure sont des règles du Zen. Il n'est pas interdit de pratiquer le Za-zen à ceux qui n'ont pas « reçu les Défenses » ni à ceux qui ont passé outre les Défenses. Pour Dôgen, le Za-zen est le point fondamental. Si l'on approfondit le Za-zen, il pense que tout naturellement on observera les Défenses.

Au sujet de la possibilité, pour ceux qui s'exercent au Za-zen, de pratiquer aussi selon le Shingon et le Shikan du Tendai (shi : cessation, kan : contemplation), Dôgen s'y oppose carrément : « Lorsque j'étais en Chine, j'avais posé cette question à un Maître authentique du Zen qui me répondit qu'il n'avait jamais vu un Maître qui se soit livré à plusieurs pratiques différentes à la fois. Sans s'adonner exclusivement à une seule chose on ne peut parvenir à une compréhension. »

Dôgen rejette aussi toutes discriminations dans le Zen entre

homme et femme, moine et laïc, noblesse et roture, et nie qu'il existe des périodes primitives glorieuses du bouddhisme et des périodes décadentes parce qu'éloignées dans le temps de ce bouddhisme originel. Il nie également que les bouddhistes de l'Inde et de la Chine soient supérieurs aux bouddhistes de notre pays qui auraient moins de qualités.

Lorsque des Maîtres du Zen disent que « Notre Esprit c'est le Bouddha », on serait tenté de penser naïvement : « Je suis le Bouddha. » Lorsque nous lisons les vers de Yôsai (p. 20-21), nous risquons de tomber dans la même erreur. Dôgen, qui prévoit cette réaction, en indique le remède : « Il faut chercher la Loi du Bouddha en abandonnant de vue soi et autrui. Si la compréhension de : « Moi, je suis le Bouddha » était l'obtention de la Voie, Sâkyamuni ne se serait pas donné tant de mal jadis pour enseigner au monde ». Tout de suite après il cite en exemple le cas suivant qui se passa jadis en Chine dans un monastère Zen : « Jadis, un moine nommé Tsö-kong se trouvait dans le monastère de Maître Fa-yen. Un jour ce Maître lui demanda : « Tsö-kong, depuis combien de temps vis-tu parmi mes moines? – J'ai déjà passé trois ans chez vous. – Tu es encore novice, pourquoi ne m'interroges-tu pas sur la Loi du Bouddha? – Je ne me cache pas de vous. Jadis, lorsque j'étais chez le Maître du Zen, Ts'ing-fong, je suis parvenu au point ultime dans la Loi du Bouddha. – Grâce à quel mot es-tu parvenu à ce point ultime? – J'avais posé la question suivante à Ts'ing-fong : « Quel est le « moi » de celui qui cherche la Loi du Bouddha? » Ts'ing-fong me répondit : « L'angelot Feu-ainé-feu-cadet vient chercher du feu. » – C'est une belle parole mais que tu n'as certainement pas comprise. – Feu-ainé-feu-cadet appartient au feu. Bien qu'il soit feu lui-même, il cherche encore du feu. J'ai compris, grâce à cette parole, que « soi » cherche « soi ». – Je suis sûr maintenant que tu n'as pas compris. Si la Loi du Bouddha était ainsi, elle ne se serait pas transmise jusqu'à aujourd'hui. » Profondément troublé, Tsö-kong s'en alla, mais en cours de route il réfléchit : « Maître Fayen est un bon clerc connu de tout le monde et le Maître de cinq cents disciples. Il m'a montré ma fausse compréhension et certainement il a raison. » Il s'en revint auprès du Maître duquel il implora le pardon et le remercia de bien vouloir le guider. Il lui demanda : « Quel est le « moi » de celui qui cherche la Loi du Bouddha? – L'angelot Feu-ai-



Bergeronnette. Encre sur papier de Sesshu (1420-1506)

né-feu-cadet vient chercher du feu! » Sur ces mots Tsö-kong réalisa l'Éveil. Dôgen conclut en disant que la compréhension de « Moi, je suis le Bouddha » n'est pas la compréhension de la Loi du Bouddha.

Beaucoup de gens reprochent à tort au Zen de soi-disant prétendre que chacun est le Bouddha ou un Dieu, mais le lecteur s'apercevra très vite, grâce au dialogue qui précède, que cette critique n'a aucun fondement. Comme le remarque brièvement Dôgen, le bouddhisme consiste à abandonner le point de vue qui distingue le « moi » d'autrui.

Les fidèles et dévots, qu'ils fussent moines ou laïcs, devenant de

plus en plus nombreux à Fukakusa, il fut obligé de procéder à la construction d'un nouveau temple, le Kôshô-ji, situé non loin de là et dans le même quartier de Fukakusa. Il réalisa cette construction en 1233 et établit sa demeure en ce temple pour une période de dix ans. Durant ce temps-là, il poursuivit ses sermons et écrivit son « Shô-bô-gen-zô ». Un chapitre de cet ouvrage est particulièrement important. Il est intitulé : « Genjô-kôan », ce qui signifie : « Pour le vrai chercheur de la Loi, la réalité devient ses propres kôans. » En voici les passages les plus touchants auxquels nous ne saurions rien ajouter tant ils sont complexes :

« Si l'on s'exerce et que l'on connaisse des milliers de Lois,
En faisant évoluer le « moi »,
C'est là un égarement;
Si l'on s'exerce et que l'on connaisse le « moi »,
De façon que des milliers de Lois s'avancent,
C'est là l'Éveil. »

« Apprendre la Voie du Bouddha,
C'est apprendre le « moi ».
Apprendre le « moi »,
C'est oublier le « moi ».
Oublier le « moi »,
Cela est connu par les milliers de Lois.
Être connu par les milliers de Lois,
C'est faire abstraction de notre corps et de notre esprit,
Et du corps et de l'esprit des autres. »

« Le Maître Pao-tch'ô, du Mont Ma-kou, se rafraîchissait à l'aide de son éventail. Alors un moine vint lui demander : « L'essence du vent est constante et il n'y a aucun endroit que le vent n'atteigne. Pourquoi utilisez-vous encore un éventail? – Tu sais seulement que l'essence du vent est constante, mais tu ignores la vérité qu'« il n'y a aucun endroit que le vent n'atteigne? » – Quelle est la vérité qu'« il n'y a aucun endroit que le vent n'atteigne? » Silencieux, le Maître continua de s'éventer. Le moine se prosterna. La compréhension de la Loi du Bouddha et le chemin vif de la transmission authentique sont ainsi. Si quelqu'un dit que le vent étant constant, il est inutile

d'utiliser un éventail, et que sans utiliser d'éventail on aura du vent, celui là ne connaît ni la constance ni l'essence du vent. »

Dôgen insista beaucoup, comme nous l'avons relaté au sujet de son premier chapitre : « Ben-dô-wa », sur l'égalité entre les hommes, sans aucune discrimination de classe, de sexe, d'espace et de temps. En particulier, Dôgen met très fortement l'accent sur l'inégalité qui ne doit pas exister entre l'homme et la femme. Il dit : « Il est une chose risible au Japon, c'est qu'il existe des enceintes que l'on qualifie de sacrées et des salles d'exercice que l'on dit saintes où ni femmes ni nonnes ne peuvent pénétrer. Cette erreur traditionnelle a duré longtemps et l'on n'arrive pas à faire comprendre combien cette idée est erronée. » Il dit aussi : « Les plus sots parmi les sots pensent que la femme est un objet de luxure et ils ne peuvent regarder une femme sans se dégager de cette idée. Si les femmes doivent être rejetées parce qu'elles sont objets de luxure, alors de même tous les hommes doivent être rejetés. Quant aux causes de souillure, les femmes en sont, les hommes en sont et tout ce qui n'est ni masculin ni féminin en est. On dit que quatre-vingt-quatre mille objets de souillure peuvent être dénombrés. Alors faut-il s'évertuer à tous les éliminer? Faut-il mettre hors de portée de notre vue tous ces objets? » Dans ces passages, il nous apparaît combien l'esprit de Dôgen résistait à l'ancien régime du bouddhisme et cela ressort dans chacune de ses paroles. Et le nouveau bouddhisme de l'ère Kamakura, dont Dôgen fut l'un des plus grands animateurs, sera tout d'abord mis à la disposition de tous sans discrimination.

En 1243, il s'éloignait de Kyôto et se retirait dans une montagne isolée de la région d'Hokuriku (actuelle préfecture de Fukui) au nord est de Kyôto, non loin de la mer du Japon. L'on peut expliquer cette retraite subite de trois façons au moins : la pression incessante qu'exerçaient sur lui les moines du Mont Hiei; puis aussi, son dernier Maître chinois, Jou tsing lui avait conseillé de ne s'approcher ni des souverains ni des ministres, de se retirer dans la montagne et d'y former un ou deux excellents disciples. Il y avait déjà environ quinze ans qu'il était revenu de Chine et il était âgé maintenant de 44 ans, point tournant de la vie d'un homme. C'est, en général, vers cet âge là que l'homme songe à un successeur pour ses travaux. Or, Dôgen mourut dix ans plus tard; Dôgen a peut-être aussi pensé que, si son monastère conservait toujours son siège près de Kyôto, les attrait

de la grande ville finiraient par les corrompre, lui et ses moines. Dôgen poursuivit ses sermons et la rédaction de son « Shô-bô-gen-zô ». Nous citerons les pensées les plus caractéristiques de Dôgen à ce moment-là :

Tout d'abord, Dôgen refusait catégoriquement que l'on appelle son école « Zen » et il ajoutait même que cette appellation venait des démons. Ceux qui se disent zénistes ne sont pas dignes d'être les enfants du Bouddha et des patriarches. Pour lui, il n'y a que la tradition authentique de la Loi du Bouddha. S'il fallait donner un nom à son école, seul le mot bouddhisme suffisait. Lorsque le Bouddha Sâkyamuni transmit la Loi à son disciple Mahâkâsyapa, il ne lui dit pas : « Je te transmets le Zen », mais « je te transmets Shô-bô-gen-zô ». C'est pourquoi il exécrait les sectes qui cloisonnaient toujours le Zen, l'une s'appelant école Rinzai du Zen, l'autre Sôtô du Zen, etc. (cf. chapitre de la Loi du Bouddha dans : « Shô-bô-gen-zô »).

En Chine, à l'époque des Song, les moines pensaient que les vérités ultimes du taoïsme, du confucianisme et du bouddhisme ne faisaient qu'un. Seul l'accès était différent. Il les comparaient aux trois pieds d'un même tripode. Mais pour Dôgen, le bouddhisme, à la différence des deux autres, avait atteint des profondeurs infinies et était parvenu à un point ultime – ce qui le rendait bien supérieur : « Quant à la vérité de la causalité, ni Confucius ni Lao-tseu ne l'ont approchée; cette vérité fut mise en lumière et transmise seulement par les bouddhas et les patriarches » (cf. chapitre « Croire profondément en la causalité »). Il critique Confucius qui ignore la cause et les effets. Il n'indique que la façon de se soumettre aux souverains avec loyauté et de se soumettre d'un autre côté aux lois de la piété filiale. Il n'a d'idées que sur le monde vivant, mais pas sur l'au-delà. Quant à Lao-tseu et Tchouang-tseu il leur reproche de ne pas atteindre même le niveau du Petit Véhicule, à plus forte raison celui du Grand Véhicule. Ils n'ont pour but que d'agir sans agir (cf. les chapitres « Sûtras » et « Moine de la quatrième Extase » [c'est-à-dire l'extase atteinte par les Arhats]).

Ses idées étaient différentes à cette époque de celles qu'il avait lorsqu'il se trouvait à Fukakusa, en ce qui concerne l'éloignement de la famille. Dorénavant il pense à l'absolue nécessité de devenir moine pour succéder authentiquement dans la Loi du Bouddha. Dans cette recherche les laïcs ont moins de capacité que les moines.

Les raisons de son changement d'attitude sont peut-être dues à ce que pendant qu'il était à Fukakusa son but avait été de convertir le plus possible de gens, mais maintenant, dans cette profonde retraite, son but était au contraire de ne forger qu'un ou deux disciples authentiques, et sa pensée était devenue plus rigoureuse. Quant à cette rigueur, elle va jusqu'à régler minutieusement le moindre acte de la vie quotidienne : depuis le shampoing jusqu'aux règlements des toilettes en passant par l'hygiène de la bouche (cf. chapitre « Toilette du visage »). Il a fait cela comme l'aurait fait un maître d'art dramatique qui montre à son élève l'importance de chaque geste pour parvenir à une plus parfaite beauté.

La rigueur de sa pensée le mène à critiquer sévèrement les maîtres bouddhistes, même les plus vénérés. Ainsi il rabaisse Vimalakīrti, laïc bouddhiste très qualifié et vénéré, parce qu'il était demeuré laïc. Il prétend même que le « Sûtra de l'Estrade du VI^e patriarche » est un texte apocryphe, car l'expression : « Voir en l'Essence » est le sujet principal de ce livre. Pour Dôgen, « Voir en l'Essence » et la pratique ne font qu'un, et celle-ci n'est pas un simple moyen pour parvenir à cela. « Qui parmi les Bouddhas et les patriarches a jamais prétendu que la Loi du Bouddha ne consiste qu'à voir en l'Essence? » Ainsi Dôgen conclut que ce sûtra n'est pas un livre de transmission authentique de la Loi et il n'a aucune considération pour lui. Cela nous montre combien Dôgen pensait être dans le vrai et avait confiance en lui.

Le passage suivant, tiré de la fin de « Shô-bô-gen-zo » passe pour être le plus beau de cet ouvrage. Il appartient au chapitre : « La vie-et mort » (en japonais : Shôji) : « Cette vie-et-mort est la vie du Bouddha. Si l'on veut la rejeter avec dégoût, c'est que l'on est sur le point de perdre la vie de Bouddha. Si l'on s'arrête à cette vie-et-mort et s'y attache, c'est aussi perdre la vie de Bouddha. C'est figer l'état de Bouddha. Lorsque l'on n'a aucune haine ou aucun amour on entre pour la première fois dans le cœur du Bouddha. Cependant ne conjecturez en rien par votre esprit et n'exprimez pas en paroles. Seulement lâchez et oubliez votre corps et votre esprit, jetez-les dans la maison du Bouddha. Soyez actionnés par le Bouddha et poursuivez fidèlement en ce sens! Alors, sans y mettre de force ni fatiguer votre esprit, vous vous détacherez de la vie-et-mort et deviendrez Bouddha. »

En 1244 il fondait le temple Eihei-ji dans une montagne retirée. Le mot Eihei (Ei : éternel; hei : paix) est tiré du nom de l'année (67 après J.-C.) du règne de l'empereur Ming Ti des Han Postérieurs (67 - 10^e année de Eihei) où le bouddhisme fut introduit en Chine.

En 1247, à l'âge de 48 ans, Dôgen se rendit à Kamakura, capitale shôgunale et y demeura huit mois afin d'instruire en Zen la cour shôgunale. Autrefois, alors qu'il était à Fukakusa, quelqu'un lui avait conseillé d'aller à Kamakura pour répandre la Loi du Bouddha. Il avait alors répondu : « Non! Si quelqu'un manifeste de la volonté pour la Loi du Bouddha, il doit venir la chercher, même si pour cela il doit franchir des montagnes, traverser des rivières ou la mer. Même si je vais là-bas pour essayer d'enseigner à ceux qui n'ont pas cette volonté, il n'est pas certain qu'ils prêteront attention à mes paroles. » Cette conversation montrant le désintéressement de Dôgen est rapporté dans les « Notes conformes au Trésor de la Vraie Loi ». Alors comment s'expliquer ce revirement soudain? Peut-être que le seigneur Hatano Yoshishige, grand mécène qui favorisa la construction de l'Eihei-ji, et le régent Hojo Tokiyori le lui avaient-il demandé et qu'il lui était donc impossible de refuser?

D'après les « Notes conformes au Trésor de la Vraie Loi », Dôgen recommandait souvent à ses disciples de ne pas étudier dans les livres scolastiques bouddhiques ni dans les livres hétérodoxes. Il est inutile d'étudier les formes et styles littéraires afin de composer de belles stances ou sermons sur le Zen. La pensée simplement exprimée suffit. Mais malgré cela il nous a laissé de belles poésies parmi lesquelles nous choisirons celle qu'il écrivit pour servir de sermon au régent Hojo Tokiyori et intitulée « On doit provoquer son esprit sans se tenir nulle part » :

« Les traces sur l'onde des allées et venues
De l'oiseau aquatique ont disparu,
Mais il n'en oublie pas moins
Sa Voie! »

Durant l'automne 1252 sa santé déclina et le grand mécène qui l'aidait lui conseilla de se rendre à Kyôto afin de s'y faire soigner. Le 5 août de l'année suivante il quittait le Eihei-ji pour se rendre à Kyôto, mais, hélas, le 28 du même mois il mourait.

Heureusement, il est possible de connaître en France, la vie ainsi que les pensées pures et élevées de Dôgen grâce à l'excellente traduction de « Shôbô Genzô Zuimonki » due à feu le général Renondeau, traduction qui figure dans l'ouvrage intitulé : « Le Bouddhisme japonais », paru aux éditions Albin Michel à Paris en 1965. Nous terminerons cet exposé sur Dôgen par ce merveilleux passage des « Notes conformes au Trésor de la Vraie Loi » :

Quelqu'un était venu consulter Dôgen : « ... J'ai encore ma vieille mère dont je suis le fils unique. Elle vit exclusivement de ce que je lui donne. Je lui suis très attaché et ma piété filiale envers elle est profonde. C'est pourquoi je dépens un peu du monde et des gens, car c'est au moyen de ce que l'on me donne que je puis assurer à ma mère des vêtements et de la nourriture. Si je me retire du monde pour vivre seul, il lui sera difficile de subsister un seul jour sans moi. C'est pourquoi je reste dans le monde malgré ma répugnance et que je suis empêché de suivre la Voie du Bouddha. N'y a-t-il pas un moyen qui puisse me permettre d'abandonner ma mère et de suivre la Voie du Bouddha? »

Le Maître lui donna cet enseignement : « La question est difficile et personne ne peut la résoudre pour toi. Toi seul dois y bien réfléchir. Si tu as vraiment la ferme volonté de suivre la Voie du Bouddha, tu dois trouver les moyens et les dispositions nécessaires à ce que ta mère puisse vivre sans souci et alors tu pourras suivre la Voie. Ce sera bien pour vous deux. Il est toujours possible de réaliser ce que l'on désire ardemment. Même lorsqu'il s'agit d'un ennemi très fort à battre, d'une femme aimée passionnément, d'un objet de grande valeur, on trouve toujours un moyen d'arriver à ses fins lorsque l'on s'applique ardemment à en trouver un. Il apparaît infailliblement grâce à l'intervention cachée des bonnes divinités du ciel et de la terre. Le sixième patriarche Zen, Houei-neng (638-713) était bûcheron à Sin-tcheou. Il nourrissait sa mère en vendant du bois à brûler. Un jour il entendit au marché l'un de ses clients qui récitait le Sûtra de Diamant. Alors il sentit naître en lui l'aspiration à l'Éveil. Il quitta donc sa mère et se rendit à Houang-mei où résidait Hong-jen, le cinquième patriarche (601-674). Il avait eu la chance de pouvoir disposer de quelque peu d'argent qu'il avait consacré à l'habillement et à la nourriture de sa mère. Cela est rapporté dans les écrits. Je pense que c'est en raison de son désir ardent

que le ciel lui avait accordé cette ressource. Réfléchis bien à cette histoire pleine d'une grande vérité. Si, après que ta mère aura quitté la vie, tu entres sans obstacle dans la Voie du Bouddha, tu auras satisfait ton désir et cela d'une manière excellente. Toutefois, on ne sait qui, des jeunes ou des vieux, la mort frappe les premiers; et si ta vieille mère vit encore très longtemps et que tu meurs avant elle? Dans ce cas, les dispositions que tu auras prises n'atteindront pas leur but et tu regretteras de ne pas être entré dans la Voie; ta vieille mère aura commis la faute de ne t'avoir pas donné la permission nécessaire; vous n'en tirerez aucun profit, ni l'un ni l'autre, vous serez coupables l'un envers l'autre. Alors?

« Si tu quittes maintenant la vie mondaine pour entrer dans la Voie, même si ta vieille mère meurt de faim, le mérite d'avoir permis à son fils d'entrer dans la Voie ne provoquera-t-il pas pour elle sa future accession à la Voie et à l'Éveil? Bien qu'il te soit naturellement difficile de rejeter toutes les affections familiales au cours de tes nombreuses vies dans les kalpa successifs, si tu les as rejetées dans cette vie-ci, où tu as reçu un corps d'homme et où tu as rencontré le bouddhisme, ce sera vraiment une raison pour une juste rétribution. Pourquoi cela ne concorderait-il pas avec les intentions du Bouddha? Il est écrit : « Si un enfant se fait moine, sept générations d'ascendants reçoivent l'Éveil. » Il est dit aussi : « Pourquoi laisser échapper la cause d'une félicité éternelle en ne pensant qu'au « moi » éphémère de la vie présente? » Réfléchis bien à tout cela! »

III

Keizan

KEIZAN EST LE TROISIEME SUCESSEUR DANS LA LOI DE DOGEN. Il est le plus vénéré, après Dôgen, dans l'école Sôtô du Japon. Il naquit en 1268 dans l'actuelle préfecture de Fukui, située le long de la mer du Japon. Dès l'âge de six ans il éprouva le désir de devenir moine à la vue d'une statue de Kannon. A l'âge de huit ans il se fit moine auprès de Ejô (auteur des « Notes conformes au Trésor de la Vraie Loi »). Après la mort de Ejô, il devint disciple de son successeur, Gikai, à la Loi duquel Keizan succéda à l'âge de 28 ans. A 33 ans il écrivait son œuvre principale : « Den-kô-roku » (« Recueil de la Transmission de la Lumière »). En 1325 il mourait à l'âge de 58 ans. Le « Recueil de la Transmission de la Lumière » et le « Shô-bô-gen-zô » de Dôgen sont les deux livres sacrés les plus importants de la secte Sôtô du Zen. Cet ouvrage donne la liste généalogique de 53 Maîtres successifs du Zen : 28 Hindous depuis Sâkyamuni jusqu'à Bodhidharma, 22 Chinois jusqu'à Jou-tsing, enfin les Japonais Dôgen et Ejô. Pour chaque Maître évoqué il donne : les circonstances de son Éveil, une courte biographie et les phases de son exercice, ses propres pensées sur le personnage, une strophe ou poésie condensant ces pensées. Nous citerons dans cet ouvrage : 2 Maîtres hindous afin de faire ressortir l'ordre de son exposé sur chaque Maître, 1 Maître chinois et 1 japonais pour l'intérêt des anecdotes qu'il rapporte.

Tout au début, Keizan expose les circonstances de l'Éveil de Sâkyamuni et sa première exclamation à ce moment-là :

Le bouddha Sâkyamuni apercevant l'étoile du matin réalisa l'Éveil et s'exclama : « Moi, la terre et les êtres animés avons réalisé la Voie en même temps! »

Ensuite il donne une biographie succincte de Sâkyamuni. Il dit que bien que Sâkyamuni ait mené environ 360 prédications au cours de 49 années, différentes quant à leur aspect, il ne va jamais au-delà de sa première intuition. Puis, les commentaires de Keizan commentent avec le passage suivant : « Ce « Moi » n'est pas le bouddha Sâkyamuni en personne. Même le bouddha Sâkyamuni est né de ce « Moi ». Non seulement lui, est né de ce « Moi » mais encore la terre et les êtres animés. Lorsqu'on soulève le filet toutes les mailles sont soulevées. De même lorsque le bouddha Sâkyamuni réalise la Voie, la terre et les êtres animés réalisent aussi la Voie. » Sâkyamuni réalisa l'Éveil en apercevant les étoiles, mais nous ne devons pas attribuer un sens spécial aux étoiles. Les étoiles sont de simples objets parmi les autres. Au moment où Sâkyamuni réalise l'Éveil, Sâkyamuni est néant. Non seulement Sâkyamuni voit les étoiles, mais les étoiles voient Sâkyamuni. En conséquence, on peut dire que non seulement Sâkyamuni réalisa l'Éveil, mais aussi tous les êtres, animés ou non. Ainsi, Keizan continue : « En réalisant la Voie le bouddha Sâkyamuni comprit que cela n'était pas le fait de sa propre personne. Ne considérez jamais le bouddha Sâkyamuni en dehors de la terre et des êtres animés. » Il faut bien se garder de prendre tout ce que nous venons de lire pour une vieille histoire d'un certain Sâkyamuni, mais au contraire chacun doit y rechercher le « Moi » qui a transformé Sâkyamuni en bouddha Sâkyamuni.

La stance par laquelle Keizan termine ce chapitre est composée seulement de deux vers :

« Une grosse branche domine dans le vieux prunier.
Des ronces viennent s'y agripper avec le temps. »

Il est facile de comprendre que le premier vers est une image représentant Sâkyamuni. Le deuxième évoque, selon nous, les différentes interprétations et doctrines, nées au cours du temps, de l'intuition première de Sâkyamuni.

Le second Maître hindou que nous citerons est Vasabandhu, vingt et unième patriarche. Tout comme pour Sâkyamuni, Keizan expose tout d'abord les circonstances de l'Éveil de Vasubandhu :

Le vingtième patriarche avait dit : « Je ne cherche pas la Voie et je ne fais pas le contraire non plus. Je ne me prosterne pas devant le Bouddha mais je ne le méprise pas non plus. Je ne demeure pas longtemps [à méditer] assis mais je ne suis pas relâché non plus. Je ne limite pas mes repas à un seul mais je ne me gave pas non plus. Je ne suis pas satisfait de tout mais je ne suis pas avide. Lorsque le cœur est dépouillé de tout désir c'est la Voie. » Entendant cela Vasubandhu fut dans la sagesse sans écoulement.

Ensuite Keizan écrit la biographie de Vasubandhu depuis sa naissance, son adolescence et jusqu'aux circonstances de son Éveil que nous venons de rapporter. Vasubandhu était à la tête d'un groupe de religieux. Il avait pris l'habitude de ne prendre qu'un repas par jour, d'éviter de s'allonger, de se prosterner souvent devant le Bouddha, de bannir toute idée de convoitise, et tous les religieux de son groupe le vénéraient. Le vingtième patriarche voulut l'éclairer, mais il choisit de s'adresser aux religieux de son groupe : « Ce Vasubandhu est très pur dans son ascèse, pensez-vous qu'il puisse atteindre la Voie du Bouddha? – Notre Maître est plein de force dans ses exercices, pourquoi ne l'atteindrait-il pas? – Votre Maître est loin de la Voie. Même s'il demeure dans l'ascèse durant des kalpa innombrables, cette ascèse a pour origine l'illusion. – Quelle est votre qualité pour vous permettre de tels reproches à l'égard de notre Maître? » Le vingtième patriarche fit la réponse citée ci-dessus qui provoqua l'Éveil de Vasubandhu. Tous furent remplis de joie. Le vingtième patriarche leur dit : « Comprenez-vous bien ce que je viens de dire? Je vous ai dit tout cela afin que nous cherchions sincèrement la Voie. Si la corde d'un arc est trop tendue elle cède, donc je ne le conseillerai pas. Demeurons où se trouve la quiétude et pénétrons la sagesse du Bouddha. »

Dans son commentaire, Keizan dit : « Cette histoire est l'essentiel de la recherche de la Voie. En effet, si l'on pense qu'il y a un état de Bouddha auquel parvenir et une Voie à laquelle parvenir et si, dans ce but, on accumule tous les mérites soit par abstinence, exercice pur, méditation assise avec évitement de l'allongement, proster-

nations devant les Bouddhas et récitation des sùtras, on n'aura pas part à la délivrance même si l'on traverse des kalpa innombrables. Si l'on n'a aucun désir en son cœur : c'est la Voie. » Keizan continue sur le ton de la plaisanterie. Si une longue méditation assise était la Voie, avant leur naissance, tous les hommes demeurèrent assis durant les 10 mois de gestation maternelle. Alors ce serait cela la Voie et pourquoi faudrait-il la chercher encore? Si l'abstinence était la Voie, lorsque l'on est malade et que nos repas sont plus qu'allégés, à ce moment là est-on sur la Voie? Tout cela est très risible. » Keizan insiste ici sur le juste milieu entre l'ascèse extrême et le relâchement. Même si l'exercice est idéal, si l'on s'y attache cela devient passion. La pratique à suivre et les Lois à obtenir sont toutes deux vides. C'est là la quiétude.

Tout comme pour le chapitre consacré à Sâkyamuni et comme tous les autres chapitres, Keizan termine par une stance, facile à comprendre :

« Le vent traverse le vide du firmament,
 Les nuages surgissent au creux de la montagne.
 Aucune préoccupation affective pour la Voie
 Ni pour les affaires du monde! »

Keizan, dans son chapitre consacré à Sâkyamuni, a bien exposé le sens exact de la Connaissance et, dans celui consacré à Vasubandhu, le vrai sens de la pratique.

Pour la Chine, nous avons extrait une petite partie du chapitre consacré à Tong-chan (807-869), fondateur de l'école « Sôtô » en Chine. Sa mère était à sa charge car il avait perdu son père et son frère aîné, et il ne lui restait qu'un jeune frère pauvre. Mais il décida de se consacrer au bouddhisme et en quittant sa vieille mère il se promit : « Si je n'atteins pas la Voie je ne reviendrai jamais dans mon pays natal et je ne reverrai jamais ma mère! » Sur ce vœu il quitta son village. Devenu Maître du Zen, il s'installa au Mont Tong-chan. Sans son fils, il est facile d'imaginer dans quelle misère la mère était tombée. Longtemps elle rechercha son fils et elle finit par se mêler à un groupe de mendiants errants. Un jour elle apprit que son fils se trouvait à Tong-chan. Heureuse, elle n'eut plus qu'un désir : le revoir. Mais Tong-chan refusa catégoriquement de la voir et



Paysage. Peinture de Motonobu (1474-1559).

s'enferma dans sa cellule. Remplie de douleur, elle mourut de tristesse devant la cellule. Alors, Tong-chan trouva auprès d'elle trois mesures de riz qu'elle gardait et les mélangea avec la bouillie de riz que les moines prenaient le matin et l'offrit à la communauté qui honora le long pèlerinage de la mère et le deuil de Tong-chan. A peu de temps de là, la mère apparut en rêve à Tong-chan et lui dit : « Tu demeuras ferme dans ta résolution et tu as refusé de me voir. Mes illusions causées par attachement disparurent tout à coup et grâce à la force de cette bonne racine, j'ai pu renaître dans le ciel. » Keizan fait les louanges de cette anecdote et de la grande volonté de Tong-chan, qui eut la fermeté de demeurer éloigné de sa mère et grâce à laquelle il a pu exhausser la caractéristique de son école.

Portons nos regards sur la partie japonaise de l'ouvrage. Nous trouvons un épisode similaire pour la vie de Ejô, Maître de Keizan, alors que ce dernier avait entre 8 et 13 ans. Cet épisode de la vie de Ejô se déroula lorsqu'il se trouvait à Fukakusa parmi les disciples de Dôgen et sous sa direction. Selon les règles du monastère, seulement deux sorties par mois étaient autorisées et l'absence ne devait pas excéder trois jours par sortie. Sa mère, malade, déclinait. Ejô alla la voir sans jamais enfreindre aucune règle. Sentant sa fin approcher elle désira fort le revoir une dernière fois. Des messagers étaient déjà venus plusieurs fois et toute la communauté conseillait à Ejô d'y aller, mais il n'avait plus aucun jour de sortie autorisé. Bien qu'Ejô ait pris déjà sa décision au fond de son cœur, il voulut connaître la pensée de chacun des moines. Il rassembla la communauté et dit : « Ma mère désire me voir pour la dernière fois. Dois-je y aller, passant outre les règles, ou pas? » Ensemble, une cinquantaine de moines répondirent : « Bien que les règles soient ainsi, vous ne pourrez plus jamais revoir votre mère. Demandez une autorisation et allez y! Nous pensons ainsi, pourquoi le Maître refuserait-il? C'est un cas tout à fait spécial, sans comparaison avec de petites affaires. » Cette conversation parvint aux oreilles du Maître (Dôgen) qui se dit : « Ejô ne sortira sûrement pas et il ne sera pas d'accord avec les moines. » En effet, Ejô répondit aux moines : « Les règles du monastère sont plus importantes que les conseils de la communauté. Elles sont vraiment la Loi bouddhique. Si je réponds aux sentiments humains de ma mère et que de ce fait je passe outre les modèles des Bouddhas anciens, pourrais-je échapper au manque de

piété filiale? Si je passe outre les Lois bouddhiques ce sera le dernier grand péché de ma mère. Un moine doit faire parvenir à la Voie ses parents. Dois-je la faire tomber pour l'éternité en enfer en m'abandonnant pour un moment à des sentiments humains? » Ainsi, comme Dôgen l'avait prévu, il n'était pas d'accord avec la communauté. Tous ceux qui l'entouraient l'admirèrent pour sa volonté rare.

Keizan relate avec admiration la volonté pure de Ejô qui n'allait jamais à l'encontre des volontés de son Maître. Pendant vingt ans Ejô ne quitta pas plus son Maître que son ombre, même l'espace d'une journée. De plus, s'il lui était confié une tâche, il la cumulait avec celle de suivant de Dôgen qu'il ne voulut jamais abandonner. Après qu'il eut succédé à Dôgen, il installa le portrait de celui-ci auprès de sa cellule et, pendant quinze ans, il ne manqua jamais de venir se prosterner devant, matin et soir. Il demanda qu'après sa mort, sa tombe soit celle d'un suivant, qu'elle soit placée auprès du stûpa du Maître défunt et s'opposa catégoriquement à ce qu'un stûpa soit bâti pour lui.

IV

O-Tô-Kan

LA BRANCHE MAITRESSE DE L'ÉCOLE RINZAI DU ZEN AU Japon est occupée par les moines : Daïô, Daïtô et Kanzan. Parmi leurs successeurs, le plus éminent fut Hakuin qui perfectionna et systématisa le Zen en se basant sur l'évolution par étapes grâce à la méditation des kôans. Depuis Hakuin, presque tous les Maîtres du Zen de l'école Rinzai au Japon appartiennent à cette branche maîtresse. Ainsi, Daïô, Daïtô et Kanzan sont vénérés et chéris par les Maîtres d'aujourd'hui à l'image des sentiments que portent des petits-fils à leur grand-père et cela sous le nom d'O-Tô-Kan, abréviation de leurs noms. Les zénistes comparent la transmission de la Loi d'un Maître à un disciple au transvasement de l'eau d'un récipient dans un autre. Jamais dans toute l'histoire du Zen ne s'est présenté le cas d'une transmission aussi serrée de Maître à disciple comme ce fut le leur. C'est pourquoi nous les avons réunis en un seul chapitre.

Daïô (1235-1308) naquit vingt et un ans après la disparition de Yôsai. C'est le moment où le mouvement provoqué par Yôsai commence à porter ses fruits, c'est-à-dire le moment où Dôgen était en train d'attirer des gens autour de lui à Fukakusa, sous l'influence de sa pratique pure et de sa philosophie profonde. Depuis ce temps-là, et jusqu'à la fin du XIII^e siècle, des moines japonais se rendaient en Chine pour y étudier le Zen (Enji-bennen, Shinji-kakushin, etc.).

A son retour au Japon, Enji bennen fondait à Kyôto le grand monastère Zen du Tôfuku ji tandis que Shinji-kakushin passa à la postérité en succédant à Wou-men, auteur de « Passe-sans-Porte », livre essentiel du Zen chinois dont les commentaires badins de chaque kôan sont très renommés. De leur côté, des moines chinois des Song étaient venus se réfugier au Japon fuyant la persécution des conquérants mongols de la dynastie des Yuan (Rankei-dôryû, Gontan-funei, Daïkyû-shônen, Mugaku sôgen, Issan-ichinei, etc.). Comme nous l'avons relaté au chapitre consacré à Yôsai, celui-ci avait une caractéristique toute spéciale, c'est qu'il pratiquait à la fois le Zen, la doctrine Tendai et celle du Shingon, mais tous les moines que nous venons de citer ne se consacrèrent uniquement qu'au Zen.

Daïô, dès l'âge de 15 ans, était disciple de Rankei-dôryû, fondateur du monastère Kenchô-ji de Kamakura. Agé de 25 ans, il se rendit en Chine et choisit pour Maître Hiu-t'ang (1185-1269) à Hangtcheou. Hiu t'ang était renommé à cette époque comme Maître de premier rang dans l'école Rinzai du Zen. Daïô se forgea dans l'atmosphère abrupte de ce Maître durant neuf années. Un soir, au cours d'une concentration très mûrie, il réalisa tout à coup le grand Éveil. Voici le poème qu'il fit à ce moment-là :

« Lorsqu'on oublie soudain l'esprit et l'objet à la fois,
 La terre, les montagnes et les rivières annihilent toute préoc-
 [pation,
 Le Corps d'Essence du Roi de la Loi apparaît tout entier.
 Les gens d'aujourd'hui sont en face de lui,
 Mais il ne le savent pas. »

En 1267 il s'en revint au Japon. Au moment de son départ, Hiu t'ang, qui avait alors 83 ans, prédit un avenir prospère au Zen dans le Japon. Daïô avait alors 33 ans. Hiu-t'ang s'était exprimé ainsi : « Nos successeurs deviendront plus nombreux de jour en jour au-delà de la mer de l'Est. » Daïô demeura quelque temps au monastère du Kenchô ji à Kamakura, mais ensuite il resta 33 ans au Sôfuku-ji dans la ville actuelle de Fukuoka. En 1304, l'empereur retiré Gouda l'appela à Kyôto afin de recevoir son enseignement. En 1307 il se rendit à Kamakura où il mourut l'année suivante. Avant de mourir (à 74 ans), il écrivit un dernier poème :

« De gronder le vent et de maudire la pluie,
Même le Bouddha et les patriarches ne le savent pas.
Une action éclate en un clin d'œil,
Tandis que l'éclair lui-même se déclenche trop lentement. »
Puis il trépassa dans la position du Za-zen, jambes croisées.

On connaît quelques sermons de Daïō, mais ses poésies sont meilleures. Nous en avons choisi trois :

« Une pièce de condensation transparente est pure jusqu'au fond.
Elle reflète avec froideur l'image des montagnes,
Elle fait se batailler les fraîches verdurees.
Si nous comprenons immédiatement ce sens profond,
Nous éclaircirons les vagues vertes dans l'espace immense
En nous frottant les yeux. »

Cette poésie avait été inspirée à Daïō par le bassin du temple Kenchō-ji. Naturellement il n'a pas voulu louer la beauté d'un paysage, mais plutôt exprimer sa pensée profonde du Zen. « Une pièce de condensation transparente » qualifie à la fois le bassin aussi calme que la surface d'un miroir et l'Esprit-sans-pensée du Zen. « L'image des montagnes » représente tous les phénomènes du monde. Les deux expressions « avec froideur » et « fraîches verdurees » correspondent aux actions de cet Esprit-sans-pensée. Les expressions : « froideur », « verdurees » et « vertes » expriment bien le sentiment anéanti dans le Zen que l'on rencontre souvent dans les poésies du Zen. Le dernier vers exprime l'activité entretenue après la négation absolue.

Lorsqu'il écrivit la poésie suivante, il se trouvait accoudé à une balustrade élevée, au moment du coucher de soleil :

« Seul, accoudé au garde-fou, je demeure là jusqu'au crépuscule.
Des milliers de pics sont contenus dans une particule.
L'obscurité dans laquelle la brume stagne et le brouillard empri-
[sonne,
Combien de personnes peuvent y voir clair? »

Dans le premier vers on sent la caractéristique abrupte du Zen. Le crépuscule est le moment de la journée le plus apprécié des zénis-

tes. Passage entre la journée de travail et le repos de la nuit, il correspond au mouvement vu sous l'angle de l'éternité. Les zénistes ont évoqué souvent dans leurs poésies et œuvres littéraires la mélancolie qui se dégage à ce moment de la journée. Souvent ils prétendent qu'un instant pris au crépuscule vaut des milliers de pièces d'or! Lorsque, le soir, on demeure assis jambes croisées, on goûte une tranquillisation totale qui a quelque chose de l'éternité, insolite ici-bas! Dans le second vers, tous les phénomènes se trouvent condensés en un point unique selon la philosophie bouddhique. Le troisième vers figure l'entrecroisement entre un et plusieurs.

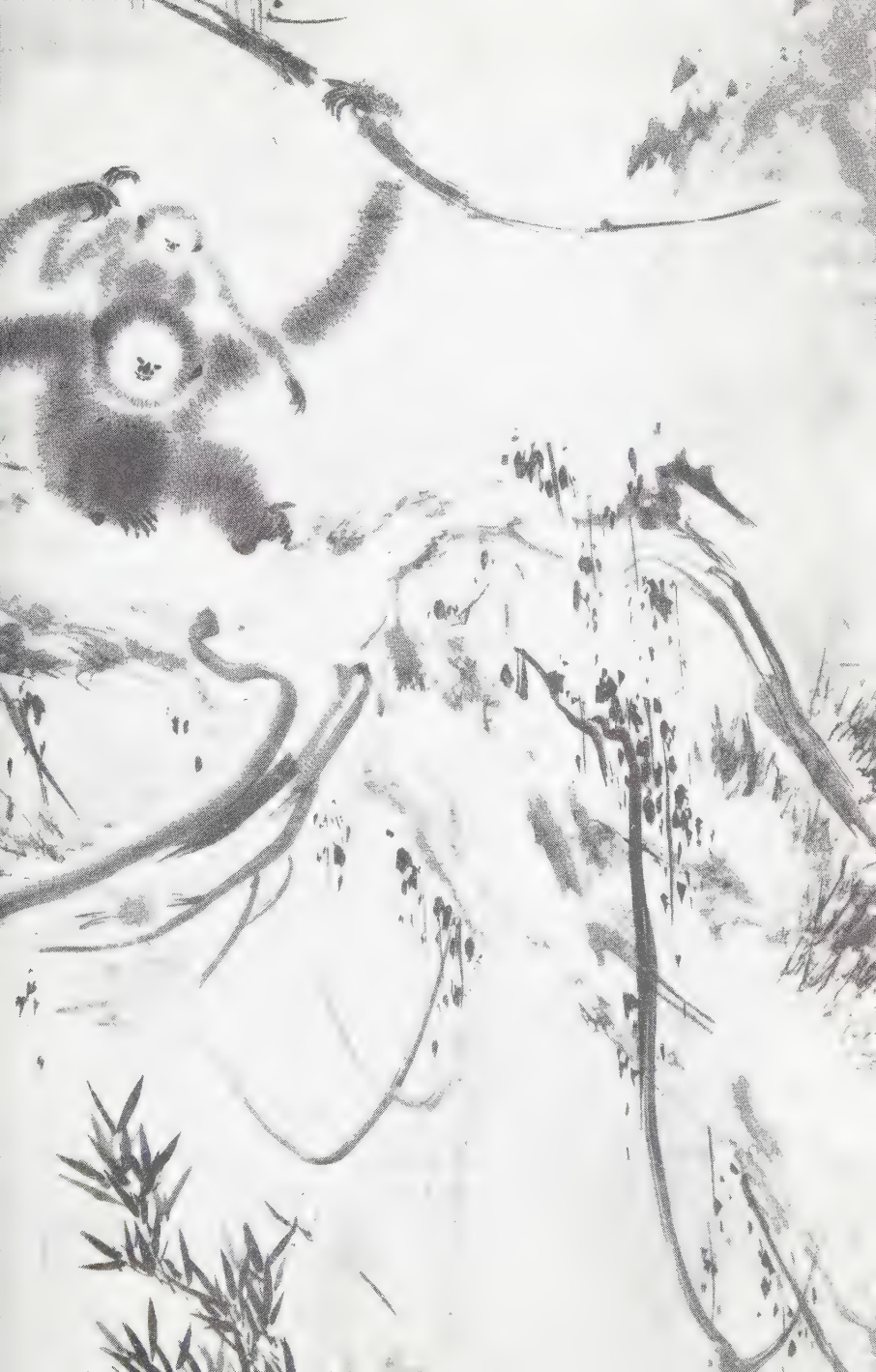
Il écrivit la dernière poésie que nous citons à l'intention de l'un de ses amis :

« J'ai eu un compagnon de route
Et nous avons cheminé épaule contre épaule.
Les montagnes sont vertes selon la nature,
L'eau est pure selon la nature,
Minuit est passé,
Et l'on ne comprend pas ce sens de la nature.
J'entends seulement les singes étonnés, au-dessus du monastère. »

Dans cette poésie nous lisons « Minuit est passé » et nous nous imaginons Daïô, assis, au milieu de la nuit, jambes croisées, comme le font beaucoup de moines, dans le jardin des monastères. Au cours de ce Za-zen du milieu de la nuit, l'isolement est plus total. Ceux qui sont sensibles à cet isolement, ressentent plus fort la chaleur de la camaraderie pure comme la nature.

Dix disciples de Daïô lui succédèrent dans la Loi, mais le meilleur de tous fut Daïtô (1282-1337). Daïtô, après avoir succédé à Daïô, demeura vingt ans à mendier et à vivre tel un clochard. C'est cet aspect de sa vie qui s'est conservé dans la mémoire des Japonais. Il était devenu vagabond pour éprouver la force de son Za-zen au milieu de la vie quotidienne des bas fonds. Il fit la poésie suivante au cours de ces années :

« Si l'on pratique le Za-zen sur les ponts
Des quatrième et cinquième rues,
Prenons les gens qui vont et viennent
Pour des arbres dans une montagne profonde. »



Ainsi, Daïtô veut nous montrer qu'il est inutile de s'isoler dans une montagne retirée ou un monastère pour pratiquer le Za-zen. Le Zen, pratiqué dans les lieux les plus animés de Kyôto, tels que les quatrième et cinquième rues, est le Zen le plus mahâyânique. Une légende assez plaisante raconte comment fut retrouvé le vagabond Daïtô en directeur spirituel de la cour impériale. L'empereur s'était lamenté auprès de Daïô, ne voyant pas comment il pourrait poursuivre son étude spirituelle après la mort de Daïô. Celui-ci lui conseilla d'appeler alors son propre disciple Daïtô. Depuis de nombreuses années il vivait en clochard et Daïô ne pouvait dire où il se trouvait. Sa seule caractéristique était qu'il était gourmand de pastèques. Alors, l'empereur Hanazono imagina un stratagème pour le retrouver. Il fit rassembler les vagabonds de la ville au pont de la cinquième rue sous le prétexte d'une distribution gratuite de pastèques. Un fonctionnaire du palais se présenta sur le pont avec des pastèques et il cria aux vagabonds rassemblés : « Je donnerai cette pastèque à celui qui viendra la prendre sans ses jambes ! » Tous demeurèrent muets d'étonnement. Cependant la voix de l'un d'eux se fit entendre de sous la natte qui recouvrait sa tête : « Passe-la moi sans tes mains ! » Ainsi Daïtô fut découvert au milieu des vagabonds et mené au palais.

En 1319 il fondait le Daitoku-ji à Kyôto. La cour impériale éprouvait beaucoup de vénération et de respect pour lui. Un jour l'empereur Hanazono, lui demanda : « Quel est Celui qui n'est pas accompagné de dizaines de milliers de phénomènes ? » Plus simplement posée cette question revient à : « Quel est le Sujet qui est détaché de tous les objets ? », c'est-à-dire le Sujet qui ne peut pas être pris comme un objet. Pour les empereurs qui se trouvent à la tête des peuples, s'ils se placent dans cet état de liberté, pour la première fois, ils peuvent considérer ces peuples sans discriminations hiérarchiques. C'est pourquoi les empereurs sont très sensibles à cette question. Alors Daïtô, agitant calmement son éventail, lui répondit : « La brise impériale nous rafraîchit éternellement. » L'empereur était très content et, depuis, Daïtô prit la coutume de venir plusieurs fois par mois au palais pour instruire l'empereur dans le Zen.

Plus tard l'empereur Godaigo appela Daïtô. Mais, celui-ci étant malade, ce fut son disciple Kanzan qui se rendit au palais à sa place. L'empereur lui posa la même question qu'à Daïtô : « Quel est Celui

qui n'est pas accompagné de dizaines de milliers de phénomènes? » Alors, Kanzan qui se trouvait auprès de l'empereur, avança un pied et posa, à son tour, la même question : « Quel est Celui qui n'est pas accompagné de dizaines de milliers de phénomènes? » Alors l'empereur, levant son sistre, traça une ligne horizontale en l'air et lui répondit : « C'est cela! » Kanzan s'inclina : « Magnifique! »

Le lecteur pourra lire dans la traduction du « Sermon de Bassui », située à la fin de ce livre, qu'un Maître chinois avait répondu à la question : « Quel est Celui qui n'est pas accompagné de dizaines de milliers de phénomènes? » : « Quand tu auras bu d'une seule gorgée toute l'eau du fleuve de l'Ouest, je te le dirai. » Toutes ces réponses étaient peut-être destinées à vouloir exprimer l'activité du Substantiel libre, détaché de tous les objets. Mais ces réponses ont tout de même fait usage d'un peu d'objectivité, de concrétisation pour exprimer la liberté absolue. C'est une tendance naturelle chez l'homme, que l'on découvre très facilement dans la toute première enfance. Les petits enfants connaissent d'abord l'objet plutôt que le sujet, distinguent plus tôt « lui » que « moi ». Il en va de même pour les zénistes chez lesquels il est plus facile d'exprimer la vérité spirituelle, indicible, d'une façon concrète et objective. En conséquence, cela correspond à un processus d'approfondissement de l'expérience du Zen. Au fur et à mesure que le Za-zen approche de sa maturité, le pratiquant fait l'expérience tout d'abord de l'unification entre l'esprit et la matière, le sujet et l'objet, l'intérieur et l'extérieur. Cela n'est pas tellement difficile, car la discrimination d'espace peut se rompre facilement. Mais même pour les pratiquants qui ont déjà fait cette expérience, la discrimination de temps demeure. Cette conscience discriminatoire de temps est très subtile et difficile à distinguer. Il faut rompre la discrimination de temps entre le passé, le présent et l'avenir, et il faut parvenir à leur unification. Mais cela ne signifie pas qu'il faille arrêter le mouvement du temps pour en faire une sorte de ligne continue dans l'espace. Au contraire, il faut d'un bond sauter du commencement sans commencement jusqu'à la fin sans fin, dans le temps qui court infiniment du passé à l'avenir. Cette unification dans le temps est plus difficile que l'unification d'espace de l'intérieur et de l'extérieur. Dans le Zen, cette unification temporaire est peu exprimée. A ce sujet, la stance qui suit, écrite par Daïtô, exprime le mieux la pensée du Zen sur le temps :

« Loin pendant des milliards de kalpa,
Mais non éloignés même un instant!
Face à face toute la journée,
Mais pas un moment en face! »

Dans les langues chinoise et japonaise, la grammaire permet la suppression du sujet. Dans cette stance le sujet est abandonné à l'imagination du lecteur. Peut-être s'agit-il du passé, du présent et de l'avenir, ou bien de Dieu et des hommes, ou bien du Bouddha et des êtres vivants.

L'admonition de Daïtô à ses disciples est demeurée très chère au cœur des zénistes et, aujourd'hui encore, ils la répètent en chœur sous une forme vocale rythmée, dans leurs salles d'exercice sombres, fendant l'air pur de l'aurore, ou bien le soir à la fin de l'exercice d'une journée. En voici le contenu :

« Vous tous, vous êtes venus dans ce monastère, vous avez rassemblé vos têtes pour la Voie. Ne le faites pas pour les vêtements et les repas. Puisque nous avons des épaules, nous ne manquons pas de les habiller; puisque nous avons une bouche, nous ne manquons pas de manger; seulement, allez et venez tout le long du jour pour rechercher le lieu de l'incompréhension. Le temps passe comme une flèche; ne laissez jamais rien pénétrer votre vigilance. Soyez sur le qui-vive! Soyez sur le qui-vive! Après mon pèlerinage [après ma mort], certains d'entre vous pourront apporter une vie prospère à ce temple (Daitoku-ji), enrichir d'or et d'argent ses pagodes, bâtiments et livres sacrés et les dévots y viendront en foule; les autres réciteront les sùtras et Dhâranis (charme, enchantement magique) et demeureront longtemps assis, en méditation, en évitant de s'allonger, ne mangeront qu'une fois par jour en observant l'abstinence et pratiqueront la Voie toute la journée. Bien qu'ils agissent ainsi, s'ils ne gardent pas au fond du cœur la Voie splendide que les bouddhas et patriarches eux mêmes ne peuvent transmettre, ils détruisent immédiatement la causalité et le vrai caractère du Zen s'écroule. Tous sont d'une espèce gênante; même longtemps après ma mort, je leur interdis de s'appeler mes fils. Par contre, si un homme s'est isolé dans une paillette au milieu d'une région sauvage, ayant pour tout aliment des racines qu'il cuit lui même dans un vieux pot aux pieds brisés et s'adonne complètement à la recherche de sa propre Affaire, il sera



*Portrait de Daitō par un artiste inconnu.
Peinture sur soie datée de 1334*

le seul à me rencontrer chaque jour et à me rendre mes bienfaits. Qui pourrait bien négliger cette Affaire importante? Soyez diligents! Soyez diligents! »

Depuis son plus jeune âge, Daitō souffrait de rhumatismes dans une jambe. Il lui était impossible de prendre la position de Za-zen ordinaire, jambes croisées. Son dernier jour arrivé, s'adressant à sa jambe malade, il dit : « Jusqu'à aujourd'hui je me suis plié à ta volonté, mais en cet instant tu obéiras à la mienne. » Il força donc ses deux jambes à se plier et, le sang se mettant à en jaillir, il mourut. Son vêtement et son étole tachés de son sang sont conservés encore aujourd'hui comme vénérables reliques au Daitoku-ji.

L'opinion japonaise de ce temps qualifia de royale la grandeur de

son esprit. Cela est très bien exprimé dans le portrait peint que nous avons de lui au Daitoku jî. Ce portrait fut peint quatre ans avant sa mort. On y voit Daïtô portant un bâton dans sa main droite. Son regard aigu transperce tout, même les choses. Les mâchoires serrées montrent la fermeté de sa volonté qui ressort clairement dans sa calligraphie très ferme. Durant l'ère Heian, la calligraphie à la mode était rococo, féminine, fluide et gracieuse. Daïtô apporta des changements dans les canons de la beauté de la calligraphie. Ses caractéristiques nouvelles étaient : spiritualité, virilité, force, pathétisme. Nous pensons qu'il peut compter parmi les plus grands artistes de l'ère Muromachi, avec Musô pour l'art des jardins, Zeami pour le théâtre du Nô et Sesshû pour la peinture.

Ces caractéristiques de Daïtô ressortent bien dans la poésie suivante :

« Pour tout le monde il est difficile de parvenir
 Au sommet du Pic Magnificence.
 On y aperçoit seulement les nuages blancs
 Qui passent et repassent.
 Combien d'années ont vécu les pins
 Et les thuyas vert sombre?
 Laissons-les! Les voix des oiseaux
 Se font rarement entendre auprès des pics rocheux. »

Ce poème fait tout de suite songer à une peinture de paysage à l'encre de Chine. On retrouve l'expression « Pic Magnificence » dans l'Avatamsaka Sûtra (Sûtra de la Guirlande de fleurs). Ce Pic Magnificence représente notre Substantiel libre et détaché de tous les objets.

Mais Daïtô ne demeure pas inaccessible. Dans une lettre qu'il adressa à une laïque, il expose plusieurs problèmes intéressants qu'il explique de telle façon que ce soit compréhensible même pour des illettrés. Dans le passage suivant, Daïtô traite avec aisance de la sensualité en réponse à une question qui lui avait été posée au sujet des laïcs qui vivent en couples cedant ainsi à la sensualité. En dépit de cela, peuvent ils devenir bouddhas? Alors Daïtô répondit :

« Devenir Bouddha consiste à voir en notre propre Essence, c'est à dire à trouver notre Maître. La sensualité est complètement en

dehors. Le problème de la sensualité apparaît lorsque nous ne trouvons pas notre Maître parce que nous sommes perturbés par cette sensualité. Si nous trouvons notre Maître, la sensualité s'apaise et disparaît d'elle-même. Même si la sensualité vient à s'éveiller on ne s'y abandonne pas. Même si la sensualité nous effleure, si nous ne nous préoccupons pas d'elle, elle ne nous gêne pas. Tout ceci parce que l'Essence de notre Esprit est foncièrement pure, n'est pas souillée même en notre corps. Notre propre Esprit n'a ni faim ni soif, ni froid ni chaud. Non plus il ne peut tomber malade, n'est pas lié par les affections ou par la famille, ne ressent pas de souffrances, n'est ni bon ni mauvais, n'est gouverné par rien. Plusieurs souffrances naissent : femmes, soif, froid, chaud, quand on considère que l'Essence de l'Esprit est fonction du corps. Si on ne le considère pas fonction du corps, on peut abandonner alors nos idées nées de notre attachement. »

Daïtô, en ce qui concerne les Défenses, nous dit : « Notre propre Esprit est Bouddha. En conséquence, cet Esprit n'a pas besoin de se prosterner devant les bouddhas situés en dehors de notre Esprit. Il n'est pas besoin de réciter les sùtras ni de prendre garde aux Défenses. Même si l'idée d'enfreindre les Défenses nous effleurait, on ne le ferait pas. » Yôsai, premier Maître du Zen au Japon, avait mis l'accent sur l'observation des Défenses et, lorsque nous comparons cette attitude à celle de Daïtô vis-à-vis des mêmes Défenses, nous voyons ressortir clairement que les Maîtres de l'époque de Daïtô ont su rendre le Zen indépendant des règles des anciennes écoles du bouddhisme japonais. Aussi Daïtô n'alla pas en Chine, ce qui nous amène à une autre constatation : à cette époque également le Zen du Japon était devenu indépendant de celui de la Chine.

Aussi il explique très clairement l'origine des enfers et de la transmigration : « Bien que nos pensées n'aient ni forme ni substance, on pense que nos idées demeurent même après notre mort. Ainsi elles se transforment en illusions, nous tombons en enfer pour y souffrir toutes sortes de douleurs et nous transmignons ici-bas. »

Vers la fin de sa vie, Daïtô souffrit d'une maladie qui allait s'aggravant, alors l'empereur-moine Hanazono, qu'il avait instruit dans le Zen pendant de nombreuses années, lui demanda quel Maître il lui conseillera de prendre plus tard après lui. Daïtô lui répondit : « Mon meilleur disciple est Kanzan, mais il vagabonde je ne sais où.

Il nous faudra le faire rechercher. » Alors des messagers impériaux partirent à travers le Japon pour rechercher Kanzan en s'aidant d'un portrait-robot. L'un d'eux le retrouva dans un petit village appelé Ibuka, dans la préfecture actuelle de Gifu. Il y avait déjà huit années que Kanzan demeurait dans ce village et y travaillait soit comme palefrenier, soit comme ouvrier agricole. Ainsi, en travaillant il mûrissait son Zen. Il répondit à l'appel de l'empereur-moine et se rendit à Kyôto. L'empereur-moine lui fit don de son palais détaché, que Daïtô baptisa Myôshin-ji, situé dans le quartier Hanazono de Kyôto. Une fois installé il dirigea très sévèrement ses disciples en leur faisant pratiquer l'agriculture.

Bien que l'ensemble soit appelé palais détaché, les bâtiments en étaient très délabrés à la suite des remous politiques des années précédentes. A ce propos nous citerons trois anecdotes amusantes :

Un jour, un visiteur se trouvait au temple et pour l'honorer les moines voulaient lui offrir un bain chaud. Mais il n'y avait aucun combustible pour chauffer l'eau et un moine s'en vint trouver Kanzan pour le lui dire. Alors, le Maître lui répondit : « Arrache le bois de l'auvent ou le plancher de la galerie et chauffe le bain! » Il semble que l'état délabré du bâtiment devait permettre d'arracher facilement des morceaux de bois de l'auvent ou du parquet de la galerie.

Kanzan appartenait à une famille de seigneurs. Un jour, un parent vint lui rendre visite au temple et fut étonné de voir la pauvreté qui y régnait. Alors il proposa à Kanzan : « Si vous voulez bien, notre famille pourra procéder à une construction nouvelle pour vous. » Kanzan lui répondit : « Rustre! Il suffit que tu viennes chercher mon enseignement jusque dans la capitale. Ne te mêles pas de choses inutiles! » Et il le congédia.

Le plafond de la cellule de Kanzan laissait passer l'eau. Un jour que l'eau tombait trop, il cria : « Qu'on m'apporte un récipient! » Un disciple lui apporta vivement une corbeille et un autre un seau. Il accueillit le premier avec contentement : « C'est ça! C'est ça! » et le second en lui disant : « Crétin! » Kanzan vivait en dehors de tout pragmatisme.

Il passa toute sa vie suivant cette même pureté. Kanzan n'a laissé aucun sermon et il n'y a aucun recueil des paroles qu'il a prononcées. Seulement il avait coutume d'éduquer selon trois mêmes règles :

- 1) « Chez moi il n'y a ni vie ni mort. » Un jour un candidat au noviciat s'était présenté à Kanzan qui lui demanda : « Que viens-tu faire ici? – Je veux être délivré de la souffrance de la vie-et-mort. » Alors Kanzan le renvoya en criant : « Chez moi il n'y a ni vie ni mort! »
- 2) Pourquoi le Bouddha foncier et complet est-il devenu être vivant ignorant? » Plusieurs réponses à cette question philosophique se sont présentées dans l'histoire du bouddhisme. Les lecteurs trouveront dans ce livre, au sermon de Tetsugen, une question similaire et une réponse (p. 221). La stance de Daïtô (p. 74) est aussi une réponse à cette question. Le lecteur en tirera ses propres réflexions.
- 3) « Dans la Règle du *Cyprès dans le Jardin* se dégage une activité de brigands. » Dans cette Règle, la 37^e de « *Passe-sans-Porte* » (Paris, Editions Traditionnelles), un moine avait demandé à Tchao-tcheou : « Quel est le sens de la venue en Chine du premier Patriarche? » Tcheou lui avait répondu : « Le cyprès dans le jardin. » Cette remarque de Kanzan signifie que dans cette réponse de Tchao-Tcheou se dégage une activité très piquante comparable à celle des brigands, laquelle arrache de nos consciences toutes passions et discriminations.

Trois siècles plus tard, une anecdote très intéressante est à citer ici, à cause de sa relation avec cette 3^e Règle de Kanzan. Le Maître du Zen Yingen était venu de Chine au Japon avec l'intention de prendre la direction de l'école du Zen au Japon. Il fit des pèlerinages dans les grands monastères Zen. Ainsi il vint au Myôshin-ji et le site lui plut. Il demanda au moine tourier de voir le recueil des sermons et paroles du fondateur du temple. Le moine lui répondit : « Nous n'en avons pas. » Yingen insista : « Comment un Maître qui n'a laissé aucun écrit a-t-il pu devenir fondateur d'une école? – Notre fondateur n'a laissé ni sermon ni écrit mais nous a laissé une Règle unique : « De la Règle du « *Cyprès dans le jardin* » se dégage une activité de brigands. » Alors, Yingen s'inclina avec respect : « Ce mot est supérieur à un recueil en dix millions de volumes! » Puis il alla s'incliner respectueusement devant le tombeau de Kanzan.

Kanzan éprouvait beaucoup d'amitié pour Musô. Musô était protégé par les gens du gouvernement et la cour et l'on dit que les objets

LES MAITRES DU ZEN AU JAPON

de la vie quotidienne qui l'entouraient étaient précieux, d'importation étrangère, alors que Kanzan vivait dans le dénuement. Un jour Kanzan reçut Musô et lui offrit du thé. Il avait fait acheter des friandises, mais n'avait aucun récipient pour les mettre. Donc il mit un papier dans le couvercle d'une écritoire et dressa ses friandises dessus. De retour chez lui, Musô admira Kanzan et dit à ses disciples : « Plus tard, les disciples de Kanzan seront plus brillants que les miens. » Cette prédiction s'avéra juste.



V

Musô

MUSO NAQUIT EN 1275 DANS LA PROVINCE D'ISE. SA mère était une dévote ardente d'Avalokitesvara. Selon la légende, elle implorait ardemment ce bodhisattva de lui accorder un enfant. Une nuit elle vit en rêve une lumière d'or entrer dans sa bouche; après treize mois Musô naissait. En 1278 sa famille immigrait dans la province de Kai, mais sa mère mourait au mois d'août de la même année. Bien qu'il fût un tout jeune enfant de quatre ans, Musô priait devant les bouddhas et récitait les sùtras. On en fut étonné et beaucoup voyaient en lui un futur moine vertueux. Il avait un caractère doux et ne désirait pas jouer avec les autres enfants. Par-dessus tout, il n'aimait pas les disputes où la force entrait en jeu. Cet aspect de son caractère s'exprima bien plus tard dans ses calligraphies, portraits et statues.

Alors qu'il avait neuf ans, son père le mena à un temple de l'école Shingon (Mantra = Formule), en Kai, et l'éloigna de la famille. Il y étudia l'ésotérisme, dont on retrouve la trace profonde dans ses « Dialogues dans le rêve ». Il retournait de temps en temps chez sa belle-mère par piété filiale. Elle lui préparait des mets excellents, mais lui les partageait toujours avec ses amis; alors elle les invitait aussi. Un jour, il aperçut l'un de ses voisins qui dégustait un repas délicieux tandis que ses valets n'avaient qu'un repas frugal. Choqué, il fit un vœu en son cœur : « Si jamais je venais à avoir des valets,

◀ *Nara. Le temple Horyu-Ji, élevé en 607. C'est à Nara que Musô reçut les « Défenses » et la tonsure*

nos repas seront semblables. » A dix-huit ans il alla à Nara pour recevoir les « Défenses » et la tonsure. A partir de ce moment-là, sans plus se préoccuper des livres hétérodoxes, il se consacra entièrement à l'étude des livres bouddhiques.

Mais un jour il assista à l'agonie, laide, d'un érudit bouddhiste qui avait passé sa vie à faire des sermons sur l'ésotérisme et le Tendai. Alors il songea : « Cet érudit était fort en connaissances sur la doctrine du bouddhisme, mais cela ne lui a servi à rien au moment de mourir et d'aller en paix. J'ai ouï dire qu'il existe une école transmise spécialement en dehors de la doctrine. Il faut que je la connaisse! » Ainsi il se convertit au Zen à l'âge de vingt ans (1294) et il le pratiqua au temple Kennin ji à Kyôto, aux temples Enkaku-ji et Kenchô-ji à Kamakura.

Les deux invasions successives des Mongols, qui déferlèrent sur le Japon en 1274 et en 1281, furent le plus grand événement politique de l'époque. Le shôgun, Hojo Tokimune, tint courageusement tête aux envahisseurs, et ainsi le Japon échappa à l'emprise de ses ennemis. Après la conquête du Japon, les Mongols espéraient utiliser les troupes japonaises dans les invasions du Sud-Est asiatique qu'ils projetaient. Fuyant les incursions successives des Mongols, les moines éminents du Zen chinois vinrent se réfugier au Japon : Rankeidôryû en 1246, Gotsuan-funei en 1260, Daikyû-shônen en 1269, Mugaku-sogen en 1279 et Issan-ichinei en 1299. Lorsque ce dernier arriva à Kamakura, le shôgun Hojo Sadatoki douta de la nature réelle de ses intentions et l'enferma dans un temple en Izu. Issan passa les jours sans souci, pratiquant le Zen et récitant les sûtras. Le shôgun finit par se convaincre de sa sincérité et l'invita à prendre la direction du temple Kenchô-ji à Kamakura.

Musô le choisit pour Maître et il approfondit en ce temple, durant des années, sa compréhension du Zen. Un jour il demanda à Issan : « Je ne puis pas encore réaliser l'Éveil. Montrez-le moi directement! – Il n'y a pas de mot dans notre école. Pas de Loi à donner. – Présentez-moi votre compassion et votre moyen! – Non! Pas de compassion! Pas de moyen! » Il pensa que son heure n'était pas encore arrivée et il quitta Issan.

En ce temps-là, Maître Kôhō-kennichi, disciple de Mugaku-sogen (appelé aussi Maître du Zen Bukkô) fondateur du temple Enkaku-ji, était le plus connu dans le monde du Zen de Kamakura pour son

approfondissement. Musô alla l'interroger. Kôhô : « Dis-moi ce que Issan t'a indiqué. » – Musô : « Pas de mot dans notre école. Pas de Loi à donner. » – Alors Kôhô cria : « Pourquoi n'as-tu pas dit : « Précepteur! Comme vous laissez trop échapper! » A ces mots Musô saisit quelque chose, mais ne sentit pas suffisamment. Il partit donc en pèlerinage vers le Nord du Japon. Au cours de l'été 1305 il pratiqua le Zen assidûment dans un ermitage situé dans la province de Jôshû. Une nuit, il était assis, jambes croisées, dans le jardin afin de goûter la fraîcheur de la brise. Au milieu de la nuit, se sentant fatigué, il entra dans l'ermitage. Croyant se trouver le long d'une cloison, il voulut s'appuyer contre, et tomba. Alors, éclatant de rire,

Portrait de Musô. Peinture sur soie de Muto Shoei (vers 1340 1351)



il sentit que les obstacles accumulés durant des années se brisaient en cet instant. Il fit une stance :

« Pendant des années j'ai creusé la terre,
 Afin d'y découvrir le ciel bleu.
 Ainsi je m'entravais toujours davantage,
 Lorsque, une nuit, je fis jaillir en l'air
 Et les pierres, et les tuiles!
 Sans aucune difficulté j'ai brisé l'os du vide. »

Au cours de l'automne qui suivit, Musô exposa sa compréhension du Zen au Maître Kôhô qui l'admit favorablement. Deux ans plus tard, Musô fit le portrait de Kôhô sur lequel le Maître ajouta quelque calligraphie de sa main. Puis Kôhô lui transmit la robe de son Maître défunt Bukkô en tant que symbole de la succession dans la Loi. A ce moment-là Musô était âgé de 33 ans.

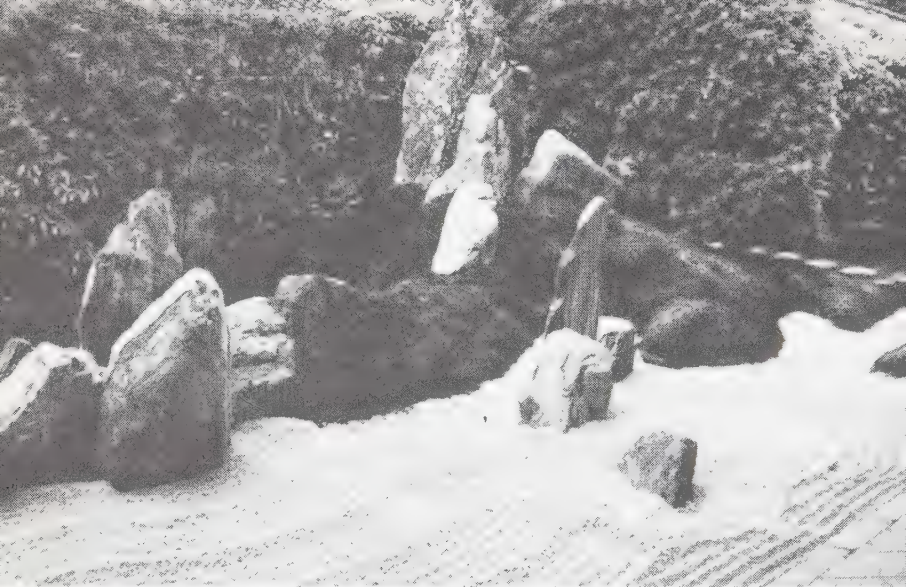
Mais il ne voulut pas retourner dans le monde immédiatement. Il demeura retiré dans des temples de province pour acquérir encore plus de maturité dans sa force de la Voie. Mais, sa vraie valeur ne pouvait demeurer inconnue. En 1325 à l'âge de 51 ans, Musô fut choisi par l'empereur Godaigo pour occuper une fonction au temple Nanzen-ji à Kyôto. Ce temple est le plus vénéré dans le monde du Zen japonais et c'est en ce lieu qu'il enseigna le Zen à l'empereur. En 1329 il fut choisis par le shôgunat de Kamakura pour occuper une fonction au temple Enkaku-ji où il demeura deux ans. En mai 1333 le shôgunat de Kamakura fut renversé, sous les yeux de Musô, par Nitta Yoshisada qui était à la tête des troupes de l'empereur. Le shôgunat de Kamakura, dont les membres appartenaient à la chevalerie, avait été établi par Minamoto-no-Yoritomo en 1192. Depuis, les empereurs et la noblesse de Kyôto n'étaient que marionnettes entre les mains des chevaliers de Kamakura. L'empereur Godaigo voulut restaurer le gouvernement direct des empereurs. Depuis sa montée au trône en 1318 les guerres civiles se succédaient. Devant un tel chaos Musô fit la stance suivante :

« La montagne verte se change bien des fois en montagne jaune.
 Je ne suis nullement préoccupé par les troubles mondains.
 Si l'on a des poussières dans les yeux,

Les trois mondes sont étroits.
Si l'on n'a pas d'affaire en esprit,
Même le divan est vaste. »

En 1334 Musô était à nouveau supérieur du temple Nanzen-ji selon le désir de l'empereur Godaigo. La restauration du règne direct de l'empereur ne dura pas longtemps. Les grands chefs militaires s'estimaient insuffisamment récompensés de leurs services et ne pouvaient pas s'entendre avec les nobles de cour qui auraient voulu subordonner ces chevaliers. De son côté, le peuple manifestait aussi un certain mécontentement face à de nouvelles charges. De toutes parts, naissaient des rivalités et des sources de discorde. Ashikaga Takauji utilisa ces mécontentements répandus dans tout le pays pour rétablir le gouvernement shôgunal à Kyôto. Les Ashikaga appartenaient au clan Genji. Yoshikane, leur deuxième successeur en ligne directe, était un cousin de Minamoto-no-Yoritomo. En octobre 1335 Ashikaga Takauji entra en conflit avec l'empereur et en janvier de l'année suivante celui-ci se réfugiait au temple Enryaku-ji du Mont Hiei. Dans le même temps Musô démissionnait du Nanzen-ji et allait résider au temple Rinsen-ji d'Arashiyama, banlieue ouest de Kyôto. Musô, qui avait été nommé supérieur du Nanzen-ji par faveur impériale, ne pouvait demeurer insensible au malheur de l'empereur. En juin 1336, Ashikaga Takauji entra triomphalement dans Kyôto et, depuis ce moment-là, 15 générations d'Ashikaga se succédèrent au gouvernement du Japon, pendant 237 années. L'empereur Godaigo fut obligé de se réfugier au mont Yoshino (sud de Kyôto) et durant 57 ans (malgré le décès de l'empereur Godaigo en 1339) une dynastie du Sud s'opposa à la dynastie du Nord soutenue par les Ashikaga.

Vers 1330, alors que Musô était au temple Erin-ji situé dans la province de Kai, il avait été présenté à Ashikaga Takauji. Takauji était un dévot ardent du bouddhisme. Lui et son jeune frère Tadayoshi demandaient souvent à Musô de les instruire en religion. La relation, par Shun'oku-myôha (l'un des successeurs de Musô), des dialogues entre Musô et Tadayoshi fut éditée plus tard sous le nom de Muchû-mondô. Takauji nous laissa plusieurs lettres, tableaux, copies de sûtras et poèmes qui témoignent de sa piété. Il vénérât tout particulièrement la miséricorde d'Avalokitesvara et de



Le Zuihoh-In, jardin zen de Kyôto. « Ils méditent sur l'atmosphère de la fontaine, de la pierre, de l'herbe et de l'arbre »

Ksitigarbha. Il n'éprouvait pas le désir de consacrer son temps au monde politique, mais plutôt il aurait préféré se retirer du monde. En effet, il céda ses menus travaux administratifs à Tadayoshi en 1338 et ne s'occupa guère, désormais, que de l'essentiel. Il éprouvait beaucoup de remords vis-à-vis des victimes des guerres civiles auxquelles il avait pris part. Aussi, dès 1338, son jeune frère Tadayoshi et lui-même fondèrent, suivant le conseil de Musô, un « Ankoku ji » (Temple de la paix en province) et une « Rishôtô » (Tour du profit aux êtres vivants) dans le Japon entier, c'est-à-dire dans chacune de ses soixantes-six provinces et deux îles en plus. Leurs prières étaient dédiées au repos des âmes des morts au cours des guerres, depuis l'année Genkô (1331). Ces événements marquèrent profondément l'esprit de Musô, et cela se reflète dans le passage tiré de ses « Dialogues dans le rêve » et qui est son avis au sujet du problème que lui avait exposé Tadayoshi : « Beaucoup de gens me disent que si les hommes politiques se préoccupent trop de racines de bien, cela nuira à la bonne politique et le monde sera mal gouverné. »

« Si vous comparez les péchés que vous avez commis, depuis le début de la guerre civile de cette ère Genkô jusqu'à maintenant, avec

vos racines de bien durant tout ce temps-là, lesquels l'emporteront en nombre? Combien sont morts parmi vos ennemis pendant ce même temps? Que penseront la veuve, les enfants et toute la famille qu'ils ont laissés derrière eux? Non seulement vos ennemis, mais encore vos alliés, que vous aviez entraînés dans la bataille et qui y trouvèrent la mort, sont autant de péchés qui s'ajoutent pour vous. Il y a des pères dont les fils sont morts. Ou bien le père est mort et les enfants restent. Ces personnes qui se lamentent sont innombrables. Si du moins vous les aviez récompensés selon leur mérite, vous auriez un moyen de les apaiser. Ceux qui n'appartiennent pas à une famille seigneuriale ou qui n'ont aucune relation n'ont aucun moyen de se faire entendre de vous. Ils ne peuvent vous intenter un procès. Leur rancune est difficile à effacer. Lorsqu'il est question de circonstances heureuses qui vous arrivent actuellement, elles ne sont en fait que le fruit de l'accumulation de vos péchés commis en détruisant beaucoup de vos ennemis. Combien de temples shintoïstes, monastères bouddhiques, auberges, maisons sont endommagés ou brûlés dans les villes et villages! Les anciennes propriétés des temples et des suzerains furent réquisitionnées pour les vivres ou bien tout simplement annexées. Les temples shintoïstes sont à peu près désertés et il n'y a plus de piété. Les civils ne sont même plus maîtres de leurs propres terres. Combien sont ceux qui n'ont même plus de toit? Aucune politique charitable et juste n'a encore été appliquée et l'affliction des nobles et roturiers s'accumule de plus en plus. C'est pour tout cela que le calme ne revient pas. Et tout cela serait dû à ce que vous vous absorbez trop dans les racines de bien? Si tout le monde s'absorbait dans la racine de bien, comme vous dites, ce monde deviendrait immédiatement la Terre Pure. A plus forte raison, pourquoi ne serait-il pas bien gouverné? »

Ce passage, s'il est un peu long, exprime très bien par contre l'atmosphère de cette époque et révèle combien « Dialogues dans le rêve » est un ouvrage important tant au point de vue de la philosophie religieuse qu'au point de vue historique.

En 1339, Musô reconstruisit le temple Saihō-ji et son jardin situés dans la banlieue ouest de Kyôto. A l'origine, ce temple avait été construit par le moine Gyōki durant l'ère Nara (viii^e siècle). Le jardin tire son nom de « Kokedera » (temple de mousse) de la beauté de ses mousses. Il est l'un des jardins Zen qui unissent la nature de

Kyôto avec le spiritualisme du Zen. La composition de pierres du jardin du Saihô-ji exprime l'énergie spirituelle de Musô plutôt que l'élégance ou la noblesse d'atmosphère de jardins tels que le Kinkaku-ji ou le Ginkaku-ji qui sont de même époque. Musô inscrivit, sur le mur du temple, ses pensées philosophiques sur la nature :

« Les vertueux aiment d'eux-mêmes le calme de la montagne. Les sages jouissent naturellement de la pureté de l'eau. Ne vous méprenez pas sur la raison pour laquelle je m'amuse avec la nature et le cours d'eau. J'ai seulement l'intention d'affiner la clarté par ce moyen. »

Depuis, nombre de nobles, de chevaliers, d'hommes de lettres et d'artistes s'y rassemblèrent pour entrer en contact avec le Zen. Dans « Muchû-mondô », œuvre maîtresse de Musô, celui-ci expose les pensées qui l'ont guidé dans son art des jardins. Les jardins avaient pour lui un sens religieux tellement important que nous ne saurions manquer de faire figurer ici un passage caractéristique de ce livre :

« Depuis longtemps, beaucoup de personnes aiment à construire des monticules, à dresser des pierres, à planter des arbres et à creuser des ruisseaux. C'est ce que nous appelons « montagnes et cours d'eau ». Si toutes ces personnes semblent avoir le même goût pour cet art du jardin, la pensée qui les guide est souvent bien différente. Les uns pratiquent l'art des jardins par decorum ou snobisme, sans s'y intéresser particulièrement au fond d'eux-mêmes. Les autres flattant leur cupidité, ajoutent les « montagnes et cours d'eau » à l'entassement des trésors rares qu'ils possèdent. Ils choisissent des pierres extraordinaires et des arbres rares afin de les conserver. Ces hommes ne sont pas sensibles à la grâce des montagnes et des cours d'eau. Ils sont tout simplement mondains. Po Lo-t'ien avait creusé un petit bassin auprès duquel il planta quelques bambous qu'il soignait avec amour. Il exprima en un poème les sentiments qu'ils lui inspiraient :

« Le bambou! Il a l'esprit vide.
J'en fais mon ami.
L'eau! Elle a bien une nature pure.
J'en fais mon maître... »

« Ceux qui, de par le monde, aiment les montagnes et cours d'eau ont le même esprit que Lo-t'ien et sont en dehors des poussières

mondaines. Certains, dont la nature est simple, n'aiment pas les mondanités et élèvent leur esprit en récitant des poèmes et en déclamant devant fontaines et rochers. L'expression : « Maladie chronique du brouillard vapoureux et incurabilité de la fontaine et du rocher » leur convient bien. On pourrait les classer au rang de « gens de goût dans le monde ». Bien qu'ils en soient là, sans esprit de la Voie, cet amour de l'art des jardins est encore une racine de la transmigration. D'autres ont l'esprit qui s'éveille face à ces montagnes et cours d'eau, et se consolent de l'ennui. Ainsi ces montagnes et cours d'eau leur sont une aide pour la pratique de la Voie. C'est un amour des montagnes et cours d'eau différent de celui que l'on rencontre ordinairement. Ces hommes sont dignes de respect. Cependant, ils ne peuvent prétendre être sur la Voie véritable car ils distinguent montagnes et cours d'eau de la pratique de la Voie. D'autres encore croient que la montagne, le fleuve, la terre, l'herbe, l'arbre, la tuile et le caillou sont tous leur foncier. Ils aiment, l'espace d'un matin, la montagne et le cours d'eau. Cela ressemble à une passion mondaine mais ils en font immédiatement l'esprit de la Voie. Ils méditent sur l'atmosphère de la fontaine, de la pierre, de l'herbe et de l'arbre qui changent aux quatre saisons. S'il en est ainsi, c'est la manière véritable que les hommes de la Loi ont d'aimer les montagnes et cours d'eau. »

Ainsi, Musô a su dégager la signification de l'art des jardins depuis son sens le plus bas jusqu'à son sens le plus élevé. Dans la poésie suivante, Musô a condensé ses pensées philosophiques sur l'art des jardins qui reflète la Pure Nature, laquelle se dégage plus particulièrement dans les deux vers, que le mot « Ceci » indique comme un doigt pointé :

« Sans apporter de poussières les pics et sommets se dressent.
 Sans aucune goutte d'eau, les ruisseaux et torrents coulent.
 De temps en temps dans la brise au clair de lune,
 L'homme de « Ceci »
 Fait un jeu de « Ceci ».

En 1339, Musô apprenait la mort de l'empereur Godaigo. Il incita Takauji et Tadayoshi à construire un temple Zen pour le repos de l'âme de l'empereur, car Musô désirait profondément de voir réalisée l'harmonie entre les dynasties du Sud et du Nord. Les travaux commencèrent en 1340 et se terminèrent en 1345 : c'est le Tenryû-ji.

situé dans la banlieue ouest de Kyôto et au nord du Saihô-ji. Ce jardin est très renommé comme œuvre représentative de l'architecture de jardin de Musô. L'étang situé au centre est appelé Sôgenchi (chi : étang; Sô : abréviation de Sôkei, endroit où habitait le sixième patriarche du Zen chinois Houei-neng; gen : source, car c'est Houei-neng qui a sinisé le dhyâna (concentration) transmis de l'Inde par Bodhidharma au VI^e siècle). La composition de pierres autour de l'étang est aussi virile que celle du Kokedera. Mais, le jardin du Tenryû-ji a un aspect plus grandiose et plus ouvert, avec la montagne Arashiyama à l'horizon, que celui du Kokedera situé dans un vallon. Musô mourut le 30 septembre 1351 à l'âge de 77 ans. Quelques mois avant sa mort il laissa ses recommandations à ses disciples. Elles sont très connues des zénistes du Japon qui les répètent souvent pour s'encourager :

« J'ai trois sortes de disciples. Ceux qui sont « ardents » comme l'on dit volontiers dans le Zen et qui cherchent leur Problème propre en abandonnant toutes les conditions, j'en fais la classe supérieure. Ceux dont la pratique n'est pas pure et qui aiment pêle-mêle l'étude, j'en fais la classe moyenne. Ceux qui obscurcissent eux-mêmes la lumière de l'esprit et qui sont intimes avec la bave des bouddhas et des patriarches, j'en fais la classe inférieure. Enfin ceux qui s'enivrent de livres hétérodoxes et qui vivent de leur plume sont des profanes tondus. Ils ne peuvent entrer même dans une classe inférieure. A fortiori, ceux qui passent leur temps distraitement, en mangeant jusqu'à satiété et en dormant jusqu'à l'ennui, pourraient-ils être appelés moines? Les Anciens les appelaient « tréteaux et sacs de riz ». Déjà ils ne sont pas moines; mais en plus je ne leur permets pas de se dire mes disciples. Je ne les laisserai même pas entrer et sortir un moment du temple ou de la pagode. A plus forte raison y séjourner longtemps. Ne dites pas que je manque de compassion dans mes paroles. C'est seulement pour que, connaissant leur erreur, leur faute diminue et qu'ils soient dignes des semences de l'école des patriarches. »

Un jour avant sa mort, il fit cette stance ultime :

« Il n'y a pas de séparation dans le Monde Réel et Pur.
Pourquoi faudrait-il attendre un autre moment pour une seconde
[rencontre?

La charge sur le Mont des Vautours existe encore aujourd'hui.
 Qui cherchez vous encore comme Autorité de la conservation de la
 [Loi? »

Musô a laissé comme ouvrages : « Entretiens » (3 volumes), « Dialogues dans le rêve » (3 volumes), « Sermons » (1 volume), « Poèmes » (1 volume), « Recueil des résonances de la vallée » (1 volume). Dans sa vie il a enseigné à 13 145 personnes, moines et nonnes de toutes les écoles, y compris des laïcs. 52 disciples lui ont succédé dans la Loi, parmi lesquels Mugoku-shigen, Ryûshû-shûtaku, Shun'oku-myôha, Gidô-shûshin, Zekkai-chûshin sont les plus connus. Ils ont réalisé avec Musô l'âge d'or de l'histoire du Zen au Japon. Au cours de sa vie Musô fonda 14 temples Zen à Kyôto, Kamakura et dans d'autres provinces, mais même après sa mort ses disciples le nommèrent fondateur de temples en mémoire de sa grande vertu. Ainsi Shun'oku-myôha construisit le Sôkoku-ji à Kyôto, mais il présenta Musô comme son fondateur. Le Sôkoku-ji est l'un des cinq monastères Zen les plus importants de Kyôto. De même pour le Kinkaku-ji (très connu des Européens sous le nom de Pavillon d'or). Musô est vénéré sous le nom de « maître des empereurs de sept dynasties », car sept empereurs l'honorèrent en lui donnant le titre de maître national et plusieurs autres posthumes.

Le chef-d'œuvre des écrits de Musô est « Muchû-mondô » (Dialogues dans le rêve) qui constitue avec les Sermons sur le Zen de Tet-sugen et de Bassui, traduits intégralement pour la première fois en langue occidentale à la fin de cet ouvrage, l'une des meilleures introductions au bouddhisme Zen. Nous nous bornerons ici à donner seulement l'esquisse de cet ouvrage, puisque ce texte est destiné à paraître bientôt dans son entier et accompagné de nombreuses notes. Musô expose l'essence du bouddhisme et l'essence du Zen selon les questions que lui avait posées Ashikaga Tadayoshi, non spécialiste du bouddhisme ou du Zen. C'est pourquoi, par bonheur, ce livre est facilement accessible à tous. Parmi les shôguns Ashikaga, beaucoup auraient voulu parcourir le domaine de la foi plutôt que celui de la politique.

Ainsi, Takauji estimait à cent mille le nombre des morts, au fond provoquées par sa volonté, tant parmi les siens que parmi ses ennemis et, en réparation, il offrit un même nombre d'objets de piété à l'image du bodhisattva Ksitigarbha (protecteur de l'enfance en parti-

culier) au temple Zen Tōji-in. Takauji fit une prière pour lui même et pour son jeune frère Tadayoshi au temple Kiyomizu-dera, laquelle fera découvrir aux lecteurs la pureté du fond de son cœur, dissimulée par sa vie de politicien :

« Ce monde est comme un rêve. Qu'il me soit donné, à moi Takauji, l'esprit de la Voie. Aidez-moi dans ma vie prochaine. Je voudrais me retirer le plus vite possible de la vie mondaine. Donnez moi l'esprit de la Voie. Au lieu de me donner les bonheurs de cette vie, aidez moi dans ma vie prochaine. Accordez plutôt les bonheurs de cette vie à Tadayoshi et gardez-le sain et sauf. »

Il en va de même pour Yoshimitsu, troisième shōgun Ashikaga, qui fit construire le « Pavillon d'Or » à Kyōto. On raconte que Yoshimitsu avait laissé un peu échapper le fond de ses pensées à son Maître du Zen : Gidō-shūshin : « Si quelque changement politique se produit, je voudrais pouvoir abandonner tout. Ce serait exactement ce que Dōgen avait conseillé à Tokiyori. » Gidō, en accord avec cette pensée, lui aurait répondu : « Regarder le monde comme une vieille godasse, c'est là la base d'un bonheur durable. »

Élevé au XIV^e siècle, détruit par un incendie en 1950, le Pavillon d'or de Kyōto est aujourd'hui reconstruit



Un siècle plus tard, Yoshimasa, qui fit construire le « Pavillon d'Argent » à Kyôto, composait les trois stances suivantes ressemblant à des lamentations :

« A quoi suis-je tellement attaché,
Moi qui n'ai pas la force de me détourner du monde? »

« Inutile de me lamenter d'une façon ou d'une autre,
Pour moi qui suis incapable d'abandonner ce monde là! »

« Je sais que tout est rêve et fantomatique,
Ainsi je n'ai ni peine ni plaisir. »

Les membres de la famille shôgunale Ashikaga étaient partagés entre la politique et la religion, au milieu d'une époque de désordre intérieur du pays. Ils recherchaient très sincèrement le repos de leur esprit. Tout cela se reflète dans le développement des Dialogues de Muchû-mondô qui débute par des questions matérielles pour aboutir, après un approfondissement progressif, à des questions philosophiques.

Muchû-mondô est formé de 93 dialogues qui commencent par des réprimandes à l'encontre de ceux qui recherchent les biens de ce monde par des actes de la vie sociale ou en faisant des prières à quelque dieu ou bouddha. Ces biens ne sont que temporaires en ce monde et ne peuvent nous accompagner après la mort. Il ne faut donc pas s'y attacher. Tadayoshi réplique tout de suite : « Si l'on recherche ces biens pour eux-mêmes cela est mal, mais pourquoi cela serait-il mal de les rechercher afin qu'ils servent à la recherche du Bouddha. » Facilement Musô prévoit à cela un résultat inverse, c'est-à-dire que le moyen devient le but. Si l'on pratique la Voie du Bouddha sans se préoccuper du corps et de la vie, les vêtements et les aliments strictement nécessaires à la vie ne sauraient manquer. Les hommes se sont toujours interrogés sur la théodicée : « Bien que Bouddha et les divinités soient miséricordieux, pourquoi ne secourent-ils pas l'humanité souffrante? » Musô développe une longue réponse dont voici l'essentiel : « La volonté du Bouddha consiste à faire parvenir les hommes à l'Éveil en se dégageant de la transmigration et non de satisfaire leurs désirs qui les attachent toujours

davantage à ce monde. » En conséquence Tadayoshi comprit qu'il est sot de prier pour l'obtention de quelques bénéfices en cette vie, mais qu'il serait bon de prier en vue d'un bonheur dans une vie prochaine. Mais à cela Musô lui réplique tout de suite que s'il est sot de rechercher les bienfaits fantasmatiques de ce monde, il en est de même de les rechercher pour une vie future fantasmatique. Beaucoup de gens ont reproché au Zen de ne pas pratiquer de bénédictions ni de prières magiques comme le Shingon. Cette réflexion de Tadayoshi montre combien le Shingon était encore fort à cette époque, et la réponse de Musô combien le Zen peut aussi s'adapter aux besoins du monde : « Les bénédictions et prières magiques du Shingon sont une sorte de stratagème pour mener les ignorants à l'Éveil et à la capacité de devenir Bouddha; mais ils sont échoués dans les prières mondaines. Les moines du Zen se consacrent essentiellement à la méditation du Za-zen. Mais cela aussi est sujet à recul par les prières mondaines. A cette époque il était tout naturel que les moines prient pour l'État ou bien une famille afin d'écartier les désastres. Donc la nouvelle question de Tadayoshi est un réflexe naturel chez un politicien de ce temps-là : « Le Bouddha Sâkyamuni a dit qu'il confierait la Loi du Bouddhisme aux grands donateurs tels que souverains ou ministres. Pourquoi serait-il mauvais que les moines prient pour les donateurs? » Musô : « Sâkyamuni a voulu dire que les souverains ou ministres deviennent protecteurs du bouddhisme pour le répandre et qu'eux mêmes deviennent des personnes à la plus grande spiritualité en entrant dans le bouddhisme, mais il ne leur a pas confié cette Loi pour des prières en vue de bénéfices mondains. » Musô n'admit, dans les prières, qu'un seul stratagème, celui qui a pour but de mener les ignorants à éveiller leur Sagesse. Tadayoshi poursuit par une question toute naturelle chez un politicien : « Certains m'ont dit que si l'on verse trop dans la bonté cela nuit à une bonne politique et le monde sera mal gouverné. Qu'en dites-vous? » Musô rappela longuement l'exemple du prince Shôtoku et tira la morale suivante : « Ne pas vénérer la Loi du Bouddha dans un but d'acquisition pour le monde, mais apporter la prospérité au monde à l'aide du bouddhisme. »

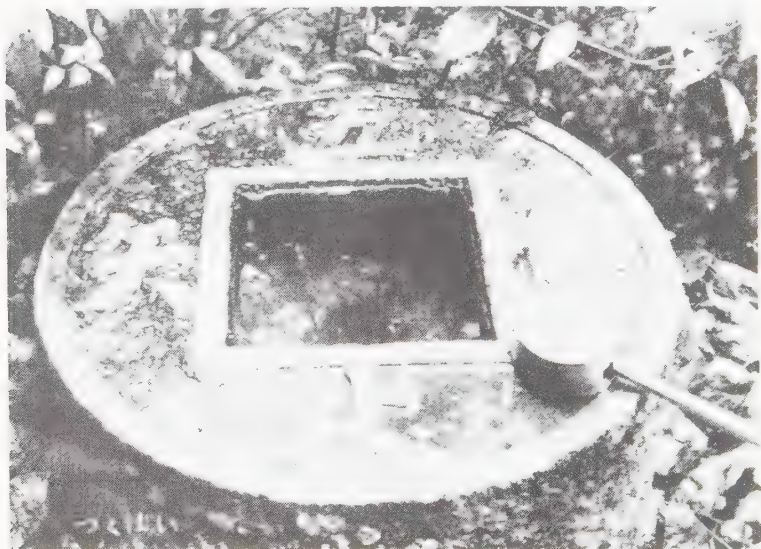
Tadayoshi passe à un autre sujet, les démons, et s'inquiète du remède à employer lorsqu'on en est possédé. Certainement avait il éprouvé quelques craintes en entendant dire que des pratiquants du

Zen étaient soudain atteints de folie. La réponse de Musô absorbe tout le problème. Lorsque les démons sont ceux des passions, des fausses conceptions, ils sont faciles à découvrir. Mais lorsque les démons prennent l'aspect d'un bouddha, utilisent des moyens prodigieux pour détourner les hommes, ils sont si subtils qu'ils sont difficiles à découvrir. Dans les deux cas le remède fondamental est de ne pas regarder ni écouter. « Si l'on est attaché à l'aspect du domaine du Bouddha, ce domaine se transforme en celui du démon. Si l'on néglige l'aspect du domaine du démon, c'est déjà le domaine du Bouddha. » Pour donner un exemple concret, Musô cite le cas du Maître chinois du Zen, Tao-chou, Alors que Tao-chou s'était retiré dans un ermitage au cœur d'une montagne, des bodhisattvas ou divinités venaient l'entourer et ils projetaient des lueurs prodigieuses ou prononçaient des paroles étranges. Mais Tao-chou ne leur prêtait aucune attention, ne les regardait ni ne les écoutait. Alors, dix ans plus tard, ce phénomène disparut en lui. Alors Tao-chou dit : « Tous ces aspects divers qu'avaient pris les démons ont atteint leurs limites, mais pour moi « ne pas regarder ni écouter » n'a pas de fin. »

Tout ce que nous venons de citer appartient au premier volume de Muchû-mondô qui traite du Zen dans ses rapports avec le laïc débutant et des réflexes de celui-ci face au Zen. Maintenant nous allons aborder le second volume dans lequel Musô donne des conseils théoriques pour la pratique du Zen : la compréhension issue du raisonnement gêne la grande Sagesse foncière – qu'est-ce que l'illusion? – qu'est-ce qu'un kôan? – le Zen préfère l'exercice au raisonnement – différence entre Sagesse fondamentale et sagesse expérimentale (sagesse utilisée par les éveillés pour introduire les ignorants dans la Voie) – le chemin de la réflexion destiné à chasser les passions mondaines, mais les pratiquants ne doivent pas retarder le commencement des exercices fonciers en perdant leur temps à vouloir écarter tous leurs penchants – la méthode de contemplation qui consiste à voir tous les phénomènes comme objet de rêve est bonne comme introduction au bouddhisme, mais on ne doit pas la prendre pour un point ultime – le chemin de la réflexion par le Za-zen n'a aucune relation avec les actes du corps, de la bouche et du mental – l'action prodigieuse d'un éveillé n'a rien de miraculeux, mais « voir en notre Essence » est un vrai miracle – le bon ou mauvais aspect d'un mourant ne correspond pas simplement à l'obtention ou non

de la Voie. Ainsi, dans ce second volume se trouvent les moyens de parvenir au Foncier. Musô a toujours su exprimer très clairement la doctrine profonde en s'aidant d'exemples qu'il choisissait dans sa vie quotidienne, tels que celui-ci :

« En ce temps là, ce petit temple n'avait pas encore de salle de bain et nous nous rendions au temple voisin pour prendre nos bains. Le godet que l'on utilisait dans cette salle de bain était constitué d'une tige de bambou longue d'environ quinze centimètres dont on avait conservé un nœud au milieu afin de pouvoir puiser l'eau



Bassin dans le jardin du temple Ryoan-Ji à Kyôto. Si vous ne gardez pas l'aspect de grand et de petit dans votre esprit, vous pourrez puiser même l'eau de la grande mer avec cette tige de bambou »

chaude des deux côtés. C'est un moyen de ne pas gâcher l'eau chaude. Un moine de notre communauté ne pouvait s'empêcher d'avoir du mépris chaque fois qu'il voyait ce godet, et parfois il critiquait l'esprit étroit des moines de ce temple. Je lui dis : « Les phénomènes n'ont pas d'aspect grand ou petit depuis l'origine. Grandes

ou petites sont les passions de l'homme. Donc, bien que le bodhi-sattva qui a atteint la délivrance mystérieuse, en oubliant l'illusion de grand et de petit, fait contenir le mont Sumeru dans un grain de sénevé, celui-ci n'est pas devenu grand non plus que celui-là est devenu petit. La cellule de Vimalakirti n'était qu'un réduit, mais elle pouvait contenir 32 000 chaires hautes de 84 000 yojana. Si vous ne gardez pas l'aspect de grand et de petit dans votre esprit, vous pourrez puiser même l'eau de la grande mer avec cette tige de bambou. En conséquence, ce n'est pas l'esprit de ces moines-là qui est étroit, mais le vôtre. Puisque je ne réalise pas encore la délivrance mystérieuse, je distingue encore l'aspect de grand et de petit, mais comprenant clairement et distinctement cette Vérité par la foi, je n'ai pas de mauvaise pensée comme vous. » Le moine qui avait éprouvé du mépris dit qu'après l'avoir écouté il n'eut plus jamais de mauvaises pensées à la vue du godet. »

Le troisième volume donne des explications, des plus simples aux plus complexes, sur les classes d'esprit – les raisons de la séparation du bouddhisme Zen en cinq branches – la critique de « nembutsu » (litanies du Bouddha) – l'observation des Défenses par les moines du Zen. Ce troisième volume est très intéressant au point de vue philosophique. Pour différencier les classes d'esprit, Musô s'appuie sur le Sûtra de l'Éveil complet et sur le Sûrangama Sûtra. L'Inscience fondamentale de l'homme est due à ce que la discrimination de l'entendement est prise pour notre propre Esprit. La transmigration des êtres vivants est due à la perte de l'Esprit foncier et à ce que l'on prend la discrimination de l'entendement pour notre propre Esprit. Les êtres vivants pensent que notre corps naît et est détruit alors que l'esprit serait constant. Musô se réfère à l'école philosophique hindoue du Sâmkhya, qui nomme cet esprit constant « le purusa » (substance spirituelle) et selon laquelle si aucune passion ne naît du « purusa », notre transmigration cesse et la paix est sur nous. Bien que notre corps disparaisse, le « purusa », lui, demeure constant. Musô dit que le « néant » de Lao-tseu et le « non-agir » de Tchouang-tseu ne sont rien d'autre que cela. Les pensées de Confucius, de Lao-tseu et du bouddhisme du Petit Véhicule ne sont que des stratagèmes doctrinaux destinés à corriger cet esprit illusoire. Les lecteurs ne manqueront pas de se rappeler que Dôgen avait fait les mêmes critiques. Mais le bouddhisme authentique insiste sur le

non dualisme entre corps et esprit, et ne prétend pas que l'esprit seul soit constant. Alors si l'on dit que l'esprit est constant, le corps est constant lui aussi; c'est ce que nous a dit Dôgen.

L'école du Zen s'est divisée en cinq branches, non pas selon une différence de degré dans la Voie, mais selon les différents moyens utilisés pour faire parvenir au Foncier. Dans l'histoire du Zen chinois, les Maîtres qui ont précédé Ma-tsou (707-786) et Po-tchang (720-814) utilisaient des théories doctrinales pour diriger leurs disciples, mais après eux les Maîtres préférèrent des actes plus directs, comme un navigateur place ses voiles selon la direction du vent.

La distinction entre choses infernales et choses paradisiaques (Terre Pure), entre notre force pour parvenir au Salut et une force extérieure qui nous y aide (par exemple celle d'Amida), entre exercices difficiles (Za-zen par exemple) et exercices faciles (litanies) n'appartient pas au Grand Véhicule. N'appartiennent pas au Grand Véhicule : les litanies, la recherche d'un paradis hors de notre terre souillée. La vérité fondamentale du Grand Véhicule réside dans le non-dualisme entre cette terre souillée et le paradis. Mais les capacités humaines diffèrent selon l'individu. Les litanies constituent un moyen qui convient bien à ceux que le Grand Véhicule rebute. Lorsque le Bouddha conseilla le « nembustu » (litanies du Bouddha), comme cela est relaté dans les Sûtras, son but était triple. D'un côté, tout d'abord, dans une première étape, le « nembutsu » fera parvenir les pratiquants à la Terre Pure et cela leur rendra plus facile l'accès à l'Éveil du Mahâyâna dans une seconde étape. D'un autre côté, certains pratiquants du Za-zen ont de lourdes entraves et une intelligence peu développée. Ils ont de grandes difficultés à parvenir à l'Éveil et peuvent se servir du « nembutsu » comme moyen auxiliaire afin de faciliter leur avance. Enfin, ceux qui ont un esprit sagace peuvent réaliser l'Extase sans aspect, au fur et à mesure de l'approfondissement de leur extase avec aspect au cours « du nembutsu ». La plupart de ceux qui pratiquent le « nembutsu » sont incités à l'imagination d'un sauveur, Amitâbha, ou d'une Terre Pure (paradis bouddhique) à la merveilleuse splendeur, mais naturellement l'Extase sans aspect est plus authentique que tout cela. Dans les trois cas le « nembutsu » n'est pas le moyen parfait. En conséquence, il serait insensé que les pratiquants du « nembutsu » critiquent les autres sectes sans réfléchir, en soutenant que le « nembutsu » seul est authentique. Il

en va de même pour certains pratiquants du Zen méprisant ceux qui pratiquent le « nembutsu », en disant que celui-ci n'appartient qu'au Petit Véhicule et que tous ceux qui le pratiquent ne sont que des sots. Cela aussi est une grave erreur, car ces zénistes ignorent ainsi que la vérité du Zen est en tous les hommes, même en ceux qui pratiquent le « nembutsu ».

A propos des Défenses, Musô y attache moins d'importance que Yôsai, mais bien sûr, il ne va pas jusqu'à prétendre que les zénistes ne doivent pas s'en préoccuper. L'enseignement du Bouddha n'est rien autre que Défenses, Concentration et Sagesse, mais l'esprit de tous les êtres vivants est pourvu des trois. Donc si le pratiquant parvient au Foncier de l'esprit, ces trois formes de l'enseignement du Bouddha sont satisfaites. On appelle donc cette recherche du Foncier de l'esprit : exercice du Mahâyâna. Mais il est difficile pour une seule personne de mener de front les trois formes à la fois surtout en période de décadence religieuse. Ainsi les moines se séparèrent en trois groupes : les moines du Zen, les moines de la Discipline (Vinaya) et les moines de la Doctrine. Donc, nous ne devons en aucun cas nous faire de reproches d'un groupe à l'autre en nous basant sur l'un ou l'autre de ces enseignements. En Chine, au début de l'histoire du Zen, les moines du Zen vivaient dans les mêmes monastères que les moines de la Discipline (Vinaya). Depuis Po-tchang au contraire les moines du Zen construisirent toujours leurs monastères séparément de ceux des moines de la Discipline (Vinaya) et établirent différemment leurs propres règles et façons de vivre différentes. Cette séparation fut causée par les difficultés rencontrées par les moines face aux trois enseignements qu'il leur était quasi impossible de mener de front. Si les moines du Zen avaient dû demeurer dans un monastère de la Discipline (Vinaya) ils auraient été contraints de perdre un temps précieux à l'étude de sa doctrine dans laquelle figurent toutes sortes de Défenses et de péchés, et ils auraient fini par oublier ce qui est plus important. Ainsi les moines du Zen vécurent séparés de ceux de la Discipline (Vinaya) et établirent leurs propres règles.

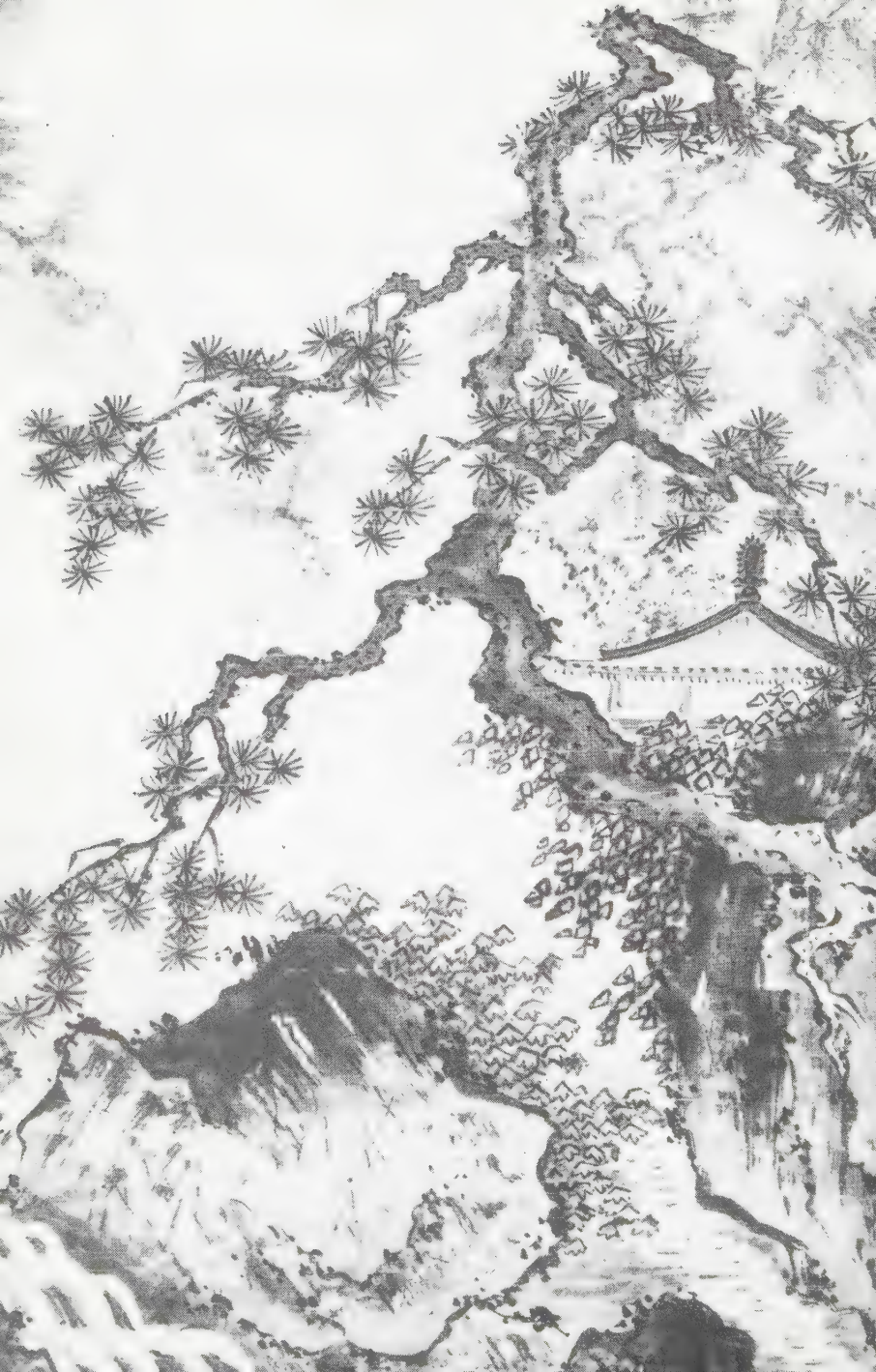
Tadayoshi pose une dernière question à Musô et cette fin des Dialogues du « muchû mundô » en est le summum : « Quelle est la porte de la Loi que vous, Précepteur, indiquez véritablement aux autres ? » Cette question est très caractéristique du Zen et signifie : « Vous

m'avez donné toutes sortes d'explications jusqu'à aujourd'hui, mais pour résumer le tout en un mot que direz-vous? » Et voici la réponse de Musô :

« *Silla! Le soleil est clair à minuit!* »

Silla est un royaume ancien situé en Corée. Pour les Japonais de cette époque c'était un pays lointain, et par « Silla » ils désignaient les pays étrangers. Aujourd'hui on parlerait plutôt de planètes. En criant : « Silla! » Musô voulut exprimer la coupure de la relativité et qu'il faut se baser sur l'absolu. « Le soleil est clair à minuit » est une expression utilisée également par les mystiques occidentaux, tels Nietzsche dans son *Par-delà le Bien et le Mal* qui termine en disant : « La Lumière a épousé la Nuit! », Angelus Silesius dans son *Pèlerin chérubinique* qui dit : « Dieu est ténèbres et lumière » et Pseudo-Denys qui dans *La Théologie mystique* dit : « La Ténèbre brille de la plus éclatante lumière au sein de la plus noire obscurité », mais encore et avant tout dans l'Ancien Testament. Ainsi cette phrase ne saurait être inaccessible.

Ainsi le livre de Musô est une sorte d'exposé général de toute la doctrine du bouddhisme Zen, mais il y manque l'esquisse de l'expérience religieuse propre à son auteur. Si les lecteurs veulent connaître cette sorte d'expérience, ils n'ont qu'à se reporter au sermon de Tet-sugen et à celui de Bassui, traduits à la fin de cet ouvrage.



VI

Jakushitsu

JAKUSHITSU NAQUIT EN 1290 DANS LA PREFECTURE D'OKAYAMA. Il devint moine à 13 ans. Plus tard il succéda dans la Loi à Yakuô-tokken et à 31 ans il se rendit dans la Chine des Yuan. Il y étudia sous la direction du Maître du Zen Tchong-fong, lequel lui donna ce nom de moine « Jakushitsu » (Pièce tranquille). Après un séjour de sept années en Chine il s'en retourna au Japon. Il ne demeura jamais dans une capitale telle que Kyôto ou Kamakura par exemple, mais vécut vingt-cinq ans en province, tantôt dans la préfecture actuelle d'Okayama, tantôt dans celle d'Hiroshima. Souvent, de grands monastères l'appelèrent, mais il refusa toujours. Or, en 1361, un seigneur de la province Omi (non loin du lac Biwa) faisait construire le temple Eigen-ji et, à son appel, Jakushitsu vint y séjourner. Mais à l'invitation qu'il reçut encore, après la mort de Musô, de prendre la direction du Tenryû-ji, il répondit par un refus. Il reçut enfin une dernière invitation du shôgun Ashikaga Yoshiakira à venir diriger le temple Kenchô-ji à Kamakura, mais il refusa encore. Les moines se rassemblaient de plus en plus autour de lui, très sensibles à ses vertus et à son mépris des mondanités, et il eut jusqu'à deux mille moines rassemblés autour de lui dans des ermitages ou temples. Il mourut à l'âge de 78 ans en l'an 1367.

Jakushitsu est demeuré vivant dans la mémoire des Japonais, non pas à cause de paroles fameuses mais grâce à sa poésie :

◀ *Paysage daté de 1434. École de Minchô. « Depuis que j'ai vieilli, j'ai senti combien il fait bon au cœur des montagnes »*

« Le vent caresse l'eau de la source
 Et vient nous apporter un bruit de fraîcheur.
 La lune monte au-dessus du pic, en face.
 La baie en bambou est éclairée.
 Depuis que j'ai vieilli, j'ai senti combien
 Il fait bon au cœur des montagnes.
 Un mort au pied d'un rocher –
 Ses os demeureront à jamais purs. »

L'eau et le rocher sont les deux éléments à la source de la beauté de cette poésie, comme de belle date au peintre chinois Kouo Hi (vers 1020-1090), de l'époque des Song du Nord :

« Les rochers et les pierres sont les os du ciel et de la terre.
 L'eau est le sang du ciel et de la terre. »

Dans la poésie de Jakushitsu, le dernier mot « purs » exprime vraiment bien l'esthétique et l'éthique des Japonais. Dans le bouddhisme, le paradis lui-même est appelé *Jenn Pure*. Dans les temples shintoïques, l'objet du culte vénéré est souvent un miroir, symbole de pureté. Cela est très différent du christianisme qui base la religion sur la sainteté.

Nous citerons une autre poésie de Jakushitsu, exprimant la tranquillisation extrême sur une roche :

« J'ai passé tout un an
 Dans cette cellule calme.
 Les nuages autour des sommets
 Et la lune sur le vallon
 Accompagnent les zénistes desséchés.
 Demain, au matin
 Je descendrai le long du sentier
 Qui passe devant le rocher.
 Après, sur quelle roche de la montagne
 Dormirai-je? »

Au Japon, il est des hommes qui s'en vont à la recherche de pierres ou rochers et pègrinent dans les montagnes isolées pendant des

JAKUSHITSU

jours et des jours dans l'espoir d'y découvrir la ou les pierres qui leur inspirera le souffle vital de la Nature. Souvent des moines ou philosophes ont choisi une pierre ou roche qui reflète leur personnalité. C'est ce qui se dégagera des œuvres peintes par Sesshū environ un siècle plus tard. Les roches ou pierres sont ce qu'il y a de plus adapté pour l'évocation de la rigidité, de l'austérité, du silence, de la solidité des moines du Zen.

VII

Ikkyû

IKKYU ETAIT UN FILS BATARD DE L'EMPEREUR GOKOMATSU. Très tôt il fut familiarisé avec le Zen puisque dès l'âge de 6 ans il était déjà moinillon. Il succéda dans la Loi à Kaso-sôdon. A 81 ans il fut placé à la tête du Daitoku-ji et était bien connu de tout le monde à cause de son comportement original. A 84 ans, le 21 novembre 1481, il écrivit la stance suivante juste avant de mourir :

« Dans la terre au sud du Mont Sumeru,
Qui pourrait comprendre mon Zen?
Hiu-t'ang viendrait-il jusqu'ici,
Sa présence ne vaudrait pas un sou! »

Autrefois, en Inde, on pensait que le Mont Sumeru était situé au centre de l'univers et que le monde était réparti autour. Hiu-t'ang était le maître de Daiô et sa Loi fut transmise jusqu'à Ikkyû par l'intermédiaire d'O-Tô-Kan.

En novembre et décembre 1966, eut lieu au musée du Louvre l'exposition : « Trésors de la peinture japonaise, du XII^e au XVII^e siècle », dans laquelle figurait un portrait d'Ikkyû peint en couleur, placé auprès de celui de Musô. Ces images sont sûrement toujours présentes dans la mémoire des visiteurs français. Comme on peut le déceler dans ce portrait, à son regard bizarre dans un visage

triste, ce moine sortait à tout le moins de l'ordinaire. Il était totalement indifférent à l'aspect qu'il pouvait avoir et il a laissé le souvenir d'une personne excentrique, mais d'une grande sagacité dans sa conversation. Par exemple, lorsqu'il sortait il portait au côté un sabre en bois dans un fourreau rouge. Les gens l'interrogèrent sur



*Esquisse pour un portrait d'Ikkyū par Shōsai (fin du XV^e siècle).
Encre et rehauts de couleurs sur papier*

cette singularité et il s'expliqua ainsi : « Les membres du clergé d'aujourd'hui portent la vérité à l'extérieur d'eux mêmes et le faux à l'intérieur, identiquement à ce sabre. » Vers 70 ans, Ikkyū eut une servante nommée Mori, aveugle d'une grande beauté dont il était amoureux. Dans son recueil des poésies qu'il écrivit on rencontre des

titres, ayant trait à cette servante : « L'Onde sexuelle », « Le Sexe d'une belle a le parfum du narcisse » et « Gober l'onde sexuelle d'une belle ». Faut-il interpréter ces trois titres comme simples reflets d'une débauche de dégénéré, ou bien comme une ironie en face de l'attitude hypocrite des moines qui se rengorgent d'une certaine pureté vis à vis des Défenses, ou bien est-ce, selon le Grand Véhicule, l'unification de la passion et de la Sagesse? Le Daitoku-ji possède une de ses calligraphies : « Ne faites rien de mal, faites le bien », et lorsqu'on l'observe, tout de suite elle apparaît sauvage, indomptée, chaotique et appartenant à quelqu'un d'extravagant. Nous sommes loin de la grâce, formelle et correcte, de la calligraphie classique.

Il a laissé quelques sermons, mais on ne trouve rien de caractéristique dans ses pensées. Nous citerons donc seulement trois de ses poésies bien connues au Japon :

« Plusieurs chemins s'offrent à l'ascension,
Mais du sommet s'offre à nous la même vue de la lune. »

« N'ayant jamais fixé ma demeure au bout de ma route
Je n'ai donc aucun chemin sur lequel je pourrais m'égarer. »

« Bien qu'il y ait distinction entre pluie, grêle, neige et glace,
Une fois fondues, il n'y a qu'une seule et même eau dans le
[vallon. »

VIII

Takuan

TAKUAN NAQUIT EN 1573 DANS LA PREFECTURE ACTUELLE DE Hyôgo. A l'âge de 10 ans, il entra dans un temple qui se trouvait non loin de chez lui et y étudia les premiers rudiments de la doctrine de la Terre Pure. A 32 ans il succédait dans la Loi à Ittô-shôteki et devenait Maître du Zen. Il dirigea les temples Daitoku-ji (Kyôto) et Nanshû-ji (Sakai). L'empereur Gomizunoo et plusieurs seigneurs lui demandèrent son enseignement. Vers cette époque, le gouvernement shôgunal des Tokugawa voulait intervenir dans les affaires intérieures de la religion, en se mêlant des nominations hiérarchiques afin d'amoindrir la puissance du clergé. Takuan réagit vigoureusement, mais il fut exilé au nord du Japon. Il avait alors 57 ans. Il fut contraint de demeurer quatre ans dans cet exil. En 1632, il reçut l'autorisation de venir demeurer à Edo (l'actuelle Tôkyô). Le troisième shôgun Tokugawa Iemitsu lui demanda son enseignement et Takuan prit la direction du temple Tôkai-ji, construit par ce shôgun et y demeura. Le Maître de kendô (escrime japonaise), Yagiû Tajimanokami, qui instruisait la famille shôgunale aux armes, chercha le Zen sous la direction de Takuan. Spécialement à l'intention de ce maître de kendô, Takuan écrivit un recueil : « Mystères de la Sagesse immobile » (en japonais : Fudô-chi-shimmyô-roku) dans lequel il explique comment appliquer les vérités du Zen au kendô. Cet ouvrage est unique parmi tous les livres du Zen.

Takuan nous a laissé un autre livre intitulé : « Contes nocturnes de la Mer Est » (en japonais : Tôkai-yawa) dans lequel il expose des faits de la vie quotidienne et les morales qui s'y rapportent au point de vue du Zen. Par exemple, il décrit les différents procédés de fabrication du papier et à ce propos donne des conseils aux enfants qui gâchent le papier; si nous laissons notre cœur vide nous pouvons devenir actifs selon l'éventualité qui se présente, sans que nous nous y soyons préparés au préalable; si nous voulons être respectés par les autres, nous devons tout d'abord respecter nous-mêmes les Bouddhas et les divinités, car ils sont au-dessus des hommes. Si je respecte mes supérieurs, mes inférieurs me respecteront aussi. Si je ne respecte pas ces supérieurs, pourquoi mes inférieurs me respecteraient-ils; les gens habiles n'emploient jamais la force, ainsi les bons cavaliers ne tirent pas avec force sur les rênes.

En 1645 il mourait à l'âge de 73 ans. Au moment de mourir, au lieu de laisser une stance, comme beaucoup d'autres Maîtres, il traça un seul mot : « Rêve! »

Le Daitoku-ji possède quelques poésies écrites par Takuan sur Bodhidharma. Les vers en sont simples, bien construits, mais expriment nettement le fond. La première de ces poésies que nous citerons a trait à Bodhidharma en contemplation devant son mur (ce qui avait incité les gens, qui ne comprenaient pas ce qu'il faisait, à l'appeler « Moine contemplant le mur ») :

« Il n'y a pas quatre murs dans le ciel.
Devant quel mur pourrions-nous être en contemplation?
Hi!
Mur de fer! Mur de fer! »

La deuxième concerne un portrait en buste de Bodhidharma :

« La lune descend déjà derrière la montagne à l'Ouest,
On n'en voit plus qu'un demi-cercle.
La lumière est omniprésente,
Elle éclaire les temples et les poussières. »

Son recueil : « Mystères de la Sagesse immobile » est divisé en treize chapitres dont les titres sont des maximes bouddhiques. Il

applique ces maximes aux arts martiaux et les explique sans utiliser aucune technologie bouddhique. Toutes les pensées qui s'en dégagent sont condensées en une phrase : « Ne tenir nulle part l'esprit » à l'aide de laquelle Takuan veut exprimer toutes les pensées du bouddhisme. La pensée est facile mais l'application est difficile :

1 L'INSCIENCE: TENIR L'ESPRIT QUELQUE PART ET PASSIONS

L'inscience est la traduction française du mot sanscrit « avidyâ ». Dans le bouddhisme elle est la racine de l'égarement. Takuan lui donne une définition facile : « Tenir l'esprit quelque part. » L'inscience est à l'origine des passions. A son propos Takuan dit, en l'appliquant au kendo : « Si notre esprit est concentré sur l'autre sabre qui s'avance vers nous, nos mouvements se relâchent et nous sommes pourfendus. Si notre esprit s'attarde quelque peu au tranchant de l'autre sabre qui s'abaisse ou à notre propre frappe, ou bien sur celui qui frappe, ou le sabre qui frappe, ou sur la distance qui nous sépare de l'autre escrimeur, ou sur la cadence du combat, nos mouvements se relâchent, et nous sommes pourfendus. Si nous concentrons toute notre attention sur nous afin de ne pas nous distraire de notre action, ceci appartient au stade du noviciat. Si vous prêtez attention au rythme du combat votre esprit sera prisonnier du rythme. Si vous attachez votre attention au sabre, votre esprit sera prisonnier du sabre. Dans tous ces cas votre esprit est pris et votre activité est laissée en arrière. Bien que vous voyez le sabre ennemi qui vous attaque, évitez que votre esprit s'y emprisonne. Harmonisez-vous au rythme du sabre ennemi, sans songer à la contre-offensive ni laisser aucune discrimination conjecturale! Aussitôt que vous voyez le sabre adverse se lever, sans laisser du tout votre esprit s'arrêter, vous vous accordez sur ce sabre adverse en utilisant tout naturellement les occasions qui se présentent. Vous pourrez même arracher le sabre qui va vous pourfendre et vous pourrez l'utiliser en revanche comme sabre pourfendant l'adversaire. »

2 LA SAGESSE IMMOBILE DES BOUDDHAS

Ce mot « immobile » ne signifie pas un objet inanimé tel un caillou

ou un arbre. Bien que notre esprit agisse en avant, en arrière, à gauche, à droite, dans les dix directions, il ne se fixe jamais, même un instant : c'est ce que l'on nomme « Sagesse immobile ». Les lecteurs connaissent certainement ces images ou statues représentant « Acala » (Immobile) portant une épée de la main droite et une corde dans la gauche. Il montre les dents et son regard est furieux. Bien campé sur ses jambes, il est là pour arrêter les démons qui perturbent la Loi du Bouddha. Ces représentations d'« Acala » sont le symbole de la « Sagesse immobile ». Elles ont trois sens selon le degré atteint par le pratiquant. L'ignorant en est effrayé et jure de ne pas contrevenir à la Loi du Bouddha. Ceux qui se sont approchés de l'Éveil comprennent bien qu'elles sont l'expression de notre « Sagesse immobile » et ainsi ils se libèrent de tous les égarements. Ceux qui sont parvenus au plus haut degré de leur exercice comprennent par ces représentations que les démons n'existent pas.

Il en va de même pour les représentations d'Avalokitesvara aux mille bras. S'il fixe son esprit sur le bras qui tient l'arc, les neuf cent quatre-vingt-dix neuf autres bras deviendront inutiles pour lui. Par contre tous les bras seront utiles parce qu'il ne fixe pas son esprit sur un seul. Ces représentations sont faites pour enseigner aux gens que lorsque l'on possède la « Sagesse immobile » les mille bras sont tous respectivement utiles. C'est comme lorsque l'on regarde un arbre, si l'on fixe une seule de ses feuilles rouges on ne voit aucune des autres feuilles, mais si l'on ne fixe pas une seule feuille et que l'on regarde tout l'arbre, alors toutes les feuilles entrent dans notre vue. Le shintoïsme parvient aux mêmes pensées que le bouddhisme.

Durant l'ère Edo toutes les pensées se vulgarisent et atteignent l'ensemble du peuple. En conséquence beaucoup de gens démontrent que les théories du shintoïsme, du confucianisme et du bouddhisme sont les mêmes. Durant les ères philosophiques de Kamakura et de Muromachi, ce phénomène d'identification n'existe pas. Dans les chapitres précédents nous avons déjà dit que Dôgen et Musô étaient tout à fait contre cette idée d'identification de ces trois doctrines (shintoïsme, confucianisme et bouddhisme, ou bien taoïsme, confucianisme et bouddhisme). Quant à la raison de ce changement d'opinion, nous devons penser aux changements d'atmosphère de chaque époque. Depuis les environs du xvi^e siècle, c'est-à-dire l'époque des shôguns Oda Nobunaga et Toyotomi Hideyoshi, l'esprit des Japo-

nais change beaucoup. Ces schôguns aimaient les choses spectaculaires, le luxe et tout ce qui avait quelque aspect grandiose, par exemple les tournois, la construction de châteaux forts, la fauconnerie. Des lettres de missionnaires catholiques qui voyagèrent à ce moment-là au Japon, lettres qui sont parvenues jusqu'à nous, nous montrent, entre autres choses, combien ils furent surpris par la pompe déployée par ces seigneurs. Par exemple, le 28 février 1581, Nobunaga organisa un grand tournoi à Kyôto. A son sujet un missionnaire raconte que les samouraï qui devaient y participer étaient au nombre de 130 000 et les spectateurs au nombre de 200 000. Puis ce missionnaire visita le château de Azuchi et décrit son donjon de sept étages entièrement décorés de peintures dues au pinceau de Kanô Eitoku. Il compare ce château aux plus grands de l'Europe. La réflexion intérieure et analytique des ères Kamakura et Muromachi cédait la place maintenant à l'expression et au synthétisme. Cela se reflète dans les beaux-arts de l'ère Azuchi-Momoyama dont les caractéristiques sont : magnificence, luxe, grande coloration rehaussée d'or et d'argent. Dans cette atmosphère, la pensée des hommes recherchait l'extension unificatrice plutôt que l'approfondissement spirituel. On préfère unifier en grande ligne en négligeant les petites différences plutôt que faire ressortir les petites différences par l'analyse des trois doctrines sous l'effet de la méditation philosophique. Et cela rend service à la culture du peuple.

Ensuite Takuan explique que l'état de tous ceux qui débutent est le même que celui de ceux qui sont parvenus à leur perfectionnement. Dans le bouddhisme, le pratiquant commence par tenir son esprit quelque part et lorsqu'il parvient à la « Sagesse immobile » c'est un retour à son point de départ. Plaçons cela dans le cas de la technique de l'escrime. Le débutant ignore tout, et de la façon de protéger son corps et de celle de maintenir correctement son épée. Lorsque son adversaire le frappe il réagit sans réfléchir. Mais il apprend plusieurs choses : position du corps, de l'épée, de l'esprit, etc. Alors, il éparpille son esprit. Même s'il veut frapper quelqu'un, il ne peut le faire sans réfléchir. Mais au fur et à mesure qu'il poursuit son exercice pendant des jours, des mois, des années, il ne réfléchit plus à la position de son corps ni à celle de son épée, il redevient comme au temps où il était un débutant qui ne savait rien. Le début se retrouve à la fin, comme le chiffre 1 se retrouve après avoir

compté jusqu'à 10. Ainsi, les gens puérils ne sont pas perturbés par la sagesse car ils n'ont pas de sagesse, et les plus grands sages n'en sont naturellement pas perturbés puisqu'elle est naturelle en eux. Ce sont les esprits moyens qui en sont perturbés parce qu'ils veulent toujours faire intervenir cette sagesse. Il est facile de comprendre les trois stades qui constituent ce principe, mais il est difficile de parvenir au troisième par l'exercice.

3 TEMPS DE REFLEXE NE MESURANT PAS PLUS QUE L'ÉPAISSEUR D'UN CHEVEU

Par exemple, lorsque nous claquons des mains le bruit éclate dans un espace de temps pas plus grand que l'épaisseur d'un cheveu. Le bruit ne réfléchit pas avant de se faire entendre à la suite du claquement des mains. Le bruit se fait entendre immédiatement au claquement. Si l'escrimeur tient son esprit sur le sabre adverse qui le frappe, alors il manque de réflexes. Si l'espace de temps entre le sabre adverse et le sien n'est pas plus grand que l'épaisseur d'un cheveu, alors le sabre adverse deviendra le sien. Le bouddhisme recommande de ne pas « tenir son esprit sur un objet » (éviter les passions).

4 AGIR COMME UNE ÉTINCELLE

Lorsque l'on frotte deux pierres une étincelle jaillit. Cela est utilisé pour figurer notre esprit qui se tient nulle part. C'est une erreur que de prendre cela uniquement pour de la rapidité. Si l'on attache son esprit à la seule rapidité, ce n'est pas bien. Si l'on agit rapidement dans un but de rapidité, l'esprit est lié à la rapidité. Il ne faut tenir son esprit même à la rapidité. Le poète Saigyô a composé cette stance qui illustre bien l'attitude d'un poète vis-à-vis de cette philosophie :

« J'ai ouï dire que vous n'aimez pas la vie en société,
Je vous conseille donc de ne pas tenir votre esprit
En une auberge provisoire. »

Dans l'école du Zen, si l'on demande : « Quel est le Bouddha? », celui qui est interrogé lèvera son poing. Ou bien si l'on demande : « Quelle est la vérité ultime de la Loi du Bouddha? », il sera répondu avant même que la question soit achevée : « Une branche de prunier » ou bien « Un cyprès dans le jardin ». Il n'est pas question d'un bon ou mauvais objet, mais est respecté l'Esprit qui se tient nulle part. Cet Esprit n'est souillé ni par la couleur ni par un parfum. Le Substantiel de cet Esprit est vénéré comme une divinité, respecté comme un Bouddha, est appelé Esprit du Zen ou Vérité ultime. Même dans le cas d'une parole d'or, si elle est prononcée après réflexion, c'est déjà tenir l'esprit quelque part et passion. La Voie peut se manifester dans le shintoïsme, une poésie ou dans le confucianisme, lorsque y figure la clarté de cet Esprit unique. Il n'y a aucun dualisme entre le Bouddha et les êtres vivants ni entre les divinités et les hommes.

5 OU PLACER L'ESPRIT

Après avoir pris connaissance du précepte « ne tenir son esprit nulle part » de Takuan on le trouve difficile. Il est donc préférable de placer son esprit au-dessous du nombril et de diriger son action selon celle de l'adversaire. La médecine traditionnelle orientale place notre centre vital, où se mêlent l'esprit et la partie motrice du corps, au-dessous du nombril. Mais, pour Takuan, de placer son esprit au-dessous du nombril n'est bon qu'au cours de l'étude et un moyen juste bon pour les débutants. Mais pour ceux qui sont parvenus au point ultime de leur perfectionnement, les pratiquants qui placent encore leur esprit sous leur nombril sont prisonniers de cette idée fixe de ne pas laisser leur esprit aller ailleurs. Ils manquent d'activité et ne sont pas libres. Par contre, si l'on tient son esprit nulle part, il est omniprésent dans le corps entier et, lorsque l'on a besoin que la main soit active, cette main est pleine d'activité, lorsque l'on a besoin que la jambe soit active, cette jambe est pleine d'activité, lorsque l'on a besoin que les yeux soient actifs, ces yeux sont pleins d'activité. Il en va de même de placer son esprit en dehors du corps. Si l'on place son esprit dans une direction, les neuf autres directions lui manquent. Par contre, si l'on ne place pas son esprit dans une seule direction, il remplit les dix directions.



*L'art d'attraper un poisson-chat avec unealebasse...
Peinture de Josetsu. XV^e siècle. « Il faut relâcher l'esprit »*

6 L'ESPRIT FONCIER ET L'ESPRIT ILLUSOIRE

L'Esprit foncier est celui qui est répandu dans le corps entier et partout, tandis que l'esprit illusoire est celui qui est figé en un seul endroit par des idées fixes et, lorsque l'Esprit foncier se fige en un endroit, il devient esprit illusoire. C'est comme l'eau et la glace. L'eau ne s'arrête en aucun endroit tandis qu'avec la glace on ne peut laver ni ses mains ni sa tête. Il faut faire fondre la glace afin qu'elle aille n'importe où et ainsi on pourra laver n'importe quoi.

7 ESPRIT AVEC CONSCIENCE ET ESPRIT SANS CONSCIENCE

Le premier est esprit illusoire et le second l'Esprit foncier. On dit sans conscience mais cela ne signifie pas être comme une pierre ou un arbre. Lorsque l'esprit se tient nulle part, cela s'appelle Esprit

sans conscience. Tenir son esprit sur quelque chose est appelé esprit avec conscience. Si l'on enlève ce quelque chose, alors c'est l'Esprit sans conscience. Si l'on pense quitter ce quelque chose, cette pensée devient déjà quelque chose, donc ne pas penser de ne pas penser. Si l'on ne poursuit pas les pensées, alors elles s'en vont d'elles-mêmes et l'on devient sans conscience tout naturellement.

8 SI ON APPUIE SUR UNE GOURDE DANS L'EAU
ELLE NE PEUT SE FIXER DANS AUCUNE POSITION

Une gourde ne peut se maintenir fixement en aucun endroit à la surface de l'eau. Ainsi l'esprit des saints ne peut jamais se tenir, même un instant, sur une chose. C'est comme une gourde que l'on enfonce dans l'eau.

9 IL FAUT QUE L'ESPRIT SOIT ACTIF SANS SE TENIR NULLE PART

Un Maître du Zen de la Chine des Song fit une stance au moment d'être décapité par les envahisseurs mongols :

« Le sabre fend la brise printanière, le temps d'un éclair! »

Au moment où le Mongol lève son sabre, celui-ci brille comme l'éclair, et en cet instant ni le sabre qui va pourfendre ni celui qui va pourfendre ni le moine qui va être pourfendu n'ont aucune pensée. Celui qui pourfend est vide, le sabre aussi est vide et le moine qui va être pourfendu est également vide. C'est comme un sabre fendant la brise printanière. Tout cela nous indique l'esprit qui se tient nulle part. Il en va de même pour les plus grands maîtres de danse. Ils dansent, éventail à la main, les pieds suivant le rythme. S'ils pensent à faire bien ces mouvements de leurs mains et de leurs pieds, ainsi qu'à bien danser, ils ne pourront pas encore prétendre à la totale possession de leur art, car ils n'ont pas encore fini d'oublier tout cela. Si leur esprit est encore attaché à ces mouvements, leur danse n'est pas encore parfaite.

10 NE PAS RELACHER SON ESPRIT

Ceci a été dit par Meng-tseu. L'esprit sujet au relâchement doit retourner vers sa concentration. C'est ainsi que l'on pourra maîtriser l'esprit. Par contre un confucianiste de la Chine des Song, Chao K'ang-tsie, a dit : « Il faut relâcher l'esprit. » Cela signifie que si l'on attache son esprit à l'intérieur il se fatigue. Il vaut mieux relâcher son esprit sans être souillé comme un lotus dans la fange. La parole de Meng-tseu est adaptée aux débutants et pratiquants, et celle de Chao K'ang-tsie est adaptée aux experts.

11 LORSQU'ON JETTE UN BALLON DANS UN TORRENT,
IL NE S'ARRETE MEME UN INSTANT

Si Bergson eut été chinois il aurait certainement exprimé sa « durée pure » de cette façon.

12 TRANCHEZ CE QUI PRECEDE ET CE QUI SUIT

Le mal consiste en ne pas rejeter les pensées précédentes et garder plus tard des traces de la pensée actuelle.

Dans son 13^e chapitre, Takuan donne une leçon au seigneur Yagui contre le favoritisme et ne craint pas de critiquer sévèrement les seigneurs.

Plusieurs livres ont été publiés en Europe sur la relation qui existe entre le Zen et les arts martiaux. Nous aborderons ce sujet sous l'angle du roman « Sugata Sanshirô » (édité sous forme de feuilleton dans : *Revue JUDO-KDK* publiée par Judo-International, 34, rue de la Montagne Sainte-Geneviève) dont plusieurs versions ont été tournées cinématographiquement et la cinémathèque française en possède d'excellents exemplaires.

Le héros du roman, Sugata, est un jeune homme qui s'absorbe totalement dans le perfectionnement de son judo. Son maître de judo, Yano Shôgorô, est calqué sur Kanô Jigorô, créateur du judo. L'histoire se passe au Japon, il y a environ quatre-vingts ans, à l'époque de la fondation du Kodokan. Yano voulut faire la synthèse de toutes

les techniques du vieux jujutsu japonais et y ajouter ses découvertes personnelles pour former ce judo du Kodokan. Mais, le Kodokan, dans ses premiers pas, eut à lutter contre les autres écoles qui le provoquaient en duel et, à chaque fois qu'il les avait vaincues, il soulevait la haine de ses ennemis. Sugata, qui était toujours en tête de tous ces combats, finit à la longue par ne plus supporter cette haine des autres. C'est pourquoi il vint devant Yano afin de lui demander conseil pour le grand trouble de son âme. Alors le Maître lui tendit un texte en lui disant : « Lis ceci ! » Le texte était intitulé : « Art magnifique du chat ». On dit que ce conte très précieux avait été transmis par Takuan à son disciple Yagiū Tajimanokami.

L'histoire expose les problèmes de plusieurs chats face à la sagacité des rats. L'un vante la rapidité de ses mouvements. Un autre vante sa force spirituelle qui abat l'ennemi. Enfin, un troisième se vante de se mettre en harmonie avec les attaques de son ennemi, comme « une tente sur laquelle on jette des cailloux ». Un vieux chat les critique tous trois : le premier ne possède que la technique, il demeure encore prisonnier de l'esprit de simple épiement; le deuxième est trop sûr de lui. Un ennemi qui passe à la contre-offensive sachant qu'il n'y a aucun espoir de survie ne peut être abattu par la seule force spirituelle; quant au troisième son harmonie n'est pas naturelle, mais au contraire une harmonie réfléchie. Sans sentiment naturel les actes suprêmes ne peuvent naître, et enfin le vieux chat conclut : « Chacun de vos procédés n'est pas inutile, chacun constitue l'un des aspects de la Voie suprême, mais ils sont encore artificiels. Sans conscience et naturel sont les points ultimes. En un mot si vous avez un moi, vous avez un ennemi. Si vous n'avez pas de moi, vous n'aurez pas d'ennemi. »

De plus, Sanshirō a un Maître cher à son cœur, un moine du Zen surnommé le « Moine Maillet ». Lorsque Sanshirō passe par une crise spirituelle précédant l'un de ses duels, il va rendre visite à ce moine. Le moine lui enseigne que la conscience qui ne veut pas être vaincue est aussi une mauvaise conscience et lui répond seulement : « L'esprit immobile ! » Lorsque Sanshirō s'est résigné à la mort avant son duel contre les tenants du karaté, le moine lui dit : « Ne fixe pas ton esprit sur la mort ! Ne tiens nulle part ton esprit ! » Nous pouvons résumer les injonctions de ce moine : « Sois libre et souple comme la brise printanière ! »

IX

Suzuki Shôsan

SHOSAN NAQUIT EN 1579 D'UNE FAMILLE DE SAMOURAI QUI vivait dans la préfecture actuelle de Aïchi. A cette époque le Japon était à un tournant de son histoire : le clan des Toyotomi était éclipsé peu à peu par celui des Tokugawa. Shôsan avait pris le parti de Tokugawa Ieyasu, premier shôgun des Tokugawa. Il prit part aux combats de Sekigawara et à l'assaut du château d'Osaka. Sa conduite y fut remarquable. Depuis longtemps il était familiarisé avec le Zen et avait des relations avec les moines. A l'âge de 42 ans, il décida soudain de quitter sa famille pour devenir moine du Zen, probablement parce que la vie était redevenue calme et que l'on avait moins besoin des samouraï. Pendant environ dix ans il fit des pèlerinages dans les provinces. De retour dans son pays natal, il fonda le temple Onshin-ji au mont Ishihira. En 1648, bien qu'il fut âgé de 69 ans, il immigra à Edo (actuelle Tokyo) et y fonda sa propre école, son temple et enseigna au peuple à l'aide de sermons facilement accessibles. En 1655, à l'âge de 77 ans, il mourait dans le Kanda (quartier latin d'Edo).

Shôsan était un moine de la secte Sôtô du Zen, mais malgré cela il créa une forme de Zen assez différente du Zen traditionnel. Pour Dôgen, fondateur de cette secte Sôtô du Zen au Japon, les moines étaient plus aptes à la recherche que les laïcs. Il allait même jusqu'à dire que sans devenir moine il était impossible de devenir Bouddha.

Non seulement Dôgen mais encore la plupart des moines du Moyen Age ont pensé que comparativement aux moines, rompus aux exercices, les laïcs ne peuvent dépasser les balbutiements. Par contre, Shôsan pense que la véritable pratique de la Voie du Bouddha n'est pas autre chose que l'exercice honnête d'une profession quelconque et qu'il est inutile de quitter sa famille pour Elle. Si quelqu'un venait à lui pour devenir moine et recevoir la tonsure il essayait de l'en dissuader. Il condamnait le bouddhisme traditionnel qui préférait la retraite loin du monde, dans quelque montagne. Il disait : « Autrefois j'aimais habiter dans une montagne et, lorsque j'étais en forêt, j'avais envie d'y demeurer dans un ermitage que j'aurais contruit moi-même. Ainsi je me mis à aller de montagne en montagne habiter des ermitages, mais maintenant je pense que de vouloir aller ainsi s'isoler en montagne est une forme de snobisme. Cela est semblable à un laïc qui décore son habitation. » Shôsan donnait plus d'importance au travail mondain de celui qui vivait en ville qu'à celui qui pratiquait la Voie du Bouddha en vivant en montagne. Dans son « Muchû-mondô », Musô nous dit que le premier pas dans l'exercice consiste à reconnaître le manque de valeur des biens en ce monde et à les abandonner. Le lecteur s'apercevra de lui-même que Shôsan modifie ce point de vue moyenâgeux en le transformant en un point de vue moderne.

Alors, comment s'expliquer l'attitude contradictoire de Shôsan vis-à-vis de ses pensées? Lorsqu'il devint moine, après avoir quitté sa famille, il avait dû penser que c'était là la meilleure solution pour chercher la Voie. Mais, au contraire, l'expérience et les exercices d'une dizaine d'années le renforcèrent dans le goût de la laïcité. Or, dans le système féodal de l'ère Edo où toutes les classes et professions sociales étaient héréditaires, une fois qu'un membre d'une famille avait rompu avec elle, c'était irrémédiable. Ainsi, Shôsan avait-il peut-être été obligé de demeurer moine, tout en conseillant aux autres de ne pas se faire moines.

Shôsan explique pour chaque classe sociale : chevalerie, paysannerie, artisanat et commerce, que de bien travailler à sa profession est l'exercice de la Voie du Bouddha, et qu'en dehors de cela la pratique du bouddhisme n'existe pas : « Chacun peut devenir Bouddha dans son métier. Il n'y a pas de métier qui soit en dehors de la prati-

que de la Voie du Bouddha. On peut en trouver une raison en ce que tous les métiers servent au monde. »

Et voici les pensées de Shôsan sur l'agriculture : Un jour un paysan vint lui demander : « Je sais bien que ma vie prochaine est importante, mais je suis assailli sans cesse par mes travaux agricoles et je n'ai aucun moment libre. Je regrette vraiment d'être obligé d'exercer un pauvre métier pour vivre et d'avoir passé en vain cette vie tandis que ma vie prochaine sera pleine de souffrances. Comment pourrais-je parvenir à goûter les fruits du bouddhisme? » Shôsan lui répondit : « L'agriculture est une pratique bouddhique. Si vous le comprenez mal ce sera un pauvre métier, tandis que si vous avez une foi solide en elle ce sera une pratique de Bodhisattva. Votre pensée de souhait de bonheur en une vie prochaine grâce à du temps libre maintenant est erronée. Ceux qui veulent absolument devenir Bouddha font l'assaut de leur corps et de leur esprit. Ceux qui souhaitent une vie prochaine heureuse dépendant d'une certaine oisiveté en cette vie ne pourront devenir Bouddha même après dix mille kalpa. Travaillez avec acharnement sous le gel, sous la chaleur, de votre bêche, de votre houe, de votre faucille, et retournez et fâchez les herbes épaisses de vos passions. Considérez ce corps et ce cœur comme vos ennemis. Cultivez-les avec application en les assaillant toujours. Lorsque l'on dispose de loisirs, les mauvaises herbes poussent. Lorsque l'on assaille le corps et le cœur par un travail pénible, le cœur n'est pas perturbé. Ainsi vous pourrez vous adonner à la pratique bouddhique durant les quatre saisons. Pourquoi l'agriculteur préférerait-il une autre pratique bouddhique? Même ceux qui sont installés dans une salle d'exercice, procédant à des adorations et prosternations, s'ils demeurent attachés à leur égo, malgré la splendeur de leurs actes, ceux-ci ne les conduisent qu'à la transmigration. » Bien que moine du Zen, Shôsan conseille aux paysans de pratiquer le « nembutsu », sans doute parce que le « nembutsu » est facile à pratiquer en même temps que n'importe quelle action : « Faites en vous-mêmes un grand vœu. Prononcez à chaque coup de houe que vous donnez : « Adoration du bouddha Amida! Adoration du bouddha Amida! » et ainsi vous ne manquerez pas de goûter les fruits du bouddhisme. »

Shôsan veut ainsi faire ressortir l'erreur moyenâgeuse et traditionnelle qui consistait à regarder la pratique agricole sous un angle

LES MAITRES DU ZEN AU JAPON

d'infériorité vis-à-vis de la pratique religieuse. Ses pensées sont les mêmes en ce qui concerne l'artisanat et nous jugeons donc inutile de les répéter. Au contraire nous mentionnerons ses pensées sur le commerce, métier le plus méprisé au Moyen Age. Shôsan s'avance plus ici que lorsqu'il expose ses principes sur l'agriculture.

Un commerçant était venu lui demander : « Bien que par bonheur je sois venu au monde en tant qu'homme, je m'adonne à de misérables ventes et achats, et je suis sans cesse assailli par des pensées de bénéfices. Ainsi je ne puis avancer vers l'Éveil. Je le regrette beaucoup. Que me conseillez-vous de faire? » Shôsan lui répondit : « Ceux qui s'adonnent aux ventes et achats doivent tout d'abord pratiquer avec soin l'augmentation des bénéfices. Ce soin n'est rien autre qu'apprendre sans défaillance l'honnêteté en soumettant notre vie à la Voie du Ciel. Le Ciel est miséricordieux vis-à-vis des gens honnêtes, et les Bouddhas et divinités les protègent. Ils écartent de

*Moine zen ratissant le gravier dans le jardin d'un temple.
« Conditionnez vos actes au monde »*



leur chemin les sinistres et dommages, augmentent tout naturellement leur bonheur. Tout le monde les aime et respecte. Des milliers de choses leur siéent bien. Ceux qui ne songent qu'à leurs propres et uniques bénéfiques en piétinant les autres ont la malédiction du Ciel sur eux. Leurs ennuis augmentent et les gens les détestent et ne les respectent pas. Des milliers de choses ne leur siéent pas. »

Un jour, un homme qui avait perdu tous ses biens était venu auprès de Shôsan pour avoir une conversation avec lui. Entre autres, il lui dit : « Mon esprit est libre car ma pauvreté m'a délivré de beaucoup de soucis. » Shôsan était d'avis contraire : « La pauvreté délivrée des soucis est mauvaise et une heureuse aisance est préférable. » Les pensées de Shôsan apparaissent tout de suite plus éloignées du Moyen Age, plus modernes que celles de Dôgen et de Musô.

Quel sera le Za-zen approprié à ces commerçants? Shôsan ne voit pas le Za-zen en dehors de leur négoce : « Conditionnez vos actes au monde. Pensez consciencieusement au pays et aux citoyens. Exportez les marchandises de notre province aux autres, importez les produits des autres provinces et villes lointaines. Faites le vœu de plaire aux autres et considérez vos voyages dans les provinces comme pratique menant à l'annihilation des empêchements karmiques. Allez à l'assaut de votre corps et de votre esprit en franchissant les montagnes et purifiez votre esprit en franchissant les rivières et ruisseaux. Pratiquez le « nembutsu » en oubliant votre corps lorsque vous traversez la mer immense. Abandonnez tous les attachements en ne perdant pas de vue que la vie n'est qu'un voyage incertain et commercez en dehors de toute avidité. Alors, toutes les divinités vous protégeront, vous accorderont leurs bienfaits, vos bénéfiques seront importants. Vous serez à la fois pleins de bonheur et de vertu, et il vous sera indifférent d'être riche. Enfin, naîtra en vous une grande foi, pleine de courage et solide. Vos actions, que ce soit la marche, une quelconque autre action, ou bien que vous soyez assis ou allongés, tout deviendra concentration du Zen; votre Éveil arrivera naturellement, vous obtiendrez la joie merveilleuse du Nirvâna et alors vous serez des hommes à la grande liberté sans entrave. »

Tous ces passages montrent que Shôsan ressemble bien aux pionniers européens du capitalisme moderne qui mirent l'accent sur la morale de la poursuite des bénéfiques et le respect de l'honnêteté. En effet, comme Max Weber avait vu dans le calvinisme une des causes

du développement du capitalisme moderne européen dans ses premières années, on pourrait voir en la pensée d'un Shôsan l'un des motifs du mûrissement du capitalisme japonais. Les économistes japonais et occidentaux trouvent une explication à l'expansion rapide de l'économie japonaise depuis un siècle dans le potentiel virtuel du pays dont les premières manifestations prirent jour à l'époque de Shôsan, qui fut une période de changement de mœurs chez les Japonais.

Shôsan pensait lui-même qu'il était le premier moine du bouddhisme japonais à avoir pensé tout cela. Ainsi il dit : « Bien que jusqu'ici il y ait eu de nombreux moines qui aient connu parfaitement les théories du bouddhisme, aucun n'avait songé à leur application dans les affaires courantes. Peut-être y en a-t-il eu, mais je n'en ai jamais entendu parler. Je pense être le premier à en parler. »

Comme nous l'avons relaté au début de ce chapitre, dans le passage consacré à l'histoire de sa vie, Shôsan avait été un brillant officier passant tout son temps au milieu de la troupe et des chevaux, ce qui teinte ses sermons d'une certaine virilité qui ne se rencontre chez aucun des autres moines que nous avons cités auparavant. Ainsi, il préconisait la vigilance dans l'exercice : « Pour la pratique de la Voie du Bouddha, il est important de pratiquer selon le modèle des statues bouddhiques. Il y en a de toutes sortes, mais pour les novices il est mauvais de pratiquer le Za-zen en prenant modèle sur des statues de Bouddha où ressort uniquement la douceur. Prenez uniquement pour modèles les statues à l'aspect féroce telles que celles des niô ou des fudô et il est important de pratiquer le Za-zen comme les niô ». Les niô sont les gardiens des temples dont les statues se trouvent placées à gauche et à droite du portail d'entrée. Niô signifie « divinités de diamant ». Pour indiquer leur capacité d'abattre les démons on les représente sous forme humaine, pourvus d'une musculature puissante, un poing levé, le visage grimaçant terriblement. Nous avons déjà expliqué ce que sont les fudô au chapitre de Takuan et nous n'y reviendrons donc pas ici.

Un jour, un ermite vint l'interroger sur la vigilance de la pratique, alors Shôsan lui exposa ses conceptions sur la mort : « Le plus important est de se placer en face de la mort à plusieurs reprises en abandonnant toute autre idée. Réfléchissez et revenez souvent à

cette mort, ainsi vous garderez une marge vis-à-vis d'elle et vous serez sans surprise le jour où vous serez réellement face à elle. »

Shôsan conseille une méthode pour réfléchir à la mort : « le nembutsu » : « Ouvrez grands les yeux et fixez-les en répétant « Adoration du bouddha Amida! Adoration du bouddha Amida! », prenez-vous d'assaut et déracinez les sources de vos penchants. Alors les plus mauvaises actions et les cupidités incontrôlables seront anéanties. » Cette pratique du « nembutsu » est différente de celle du « nembutsu » calme et mélancolique pratiqué en songeant à une atmosphère merveilleuse d'un certain paradis. De même elle est différente de la pratique du « nembutsu » destinée à remercier le Bouddha de ses bienfaits et elle ressemblerait plutôt à une épée tranchant nos illusions au rythme de la litanie.

Le passage suivant fait ressortir combien Shôsan était passé à l'assaut de lui-même. Un jour, un samouraï était venu pour l'interroger sur l'Essence de la Loi du Bouddha. Shôsan l'instruisit de cette façon : « Désirer que la vie prochaine soit bonne, c'est abandonner sans regret ce corps, vrai sac de fèces! Là réside l'Essence de la Loi du Bouddha. En dehors de la recherche de cet abandon du corps, la Loi du Bouddha n'existe pas. Depuis ma jeunesse j'y ai toujours réfléchi. Maintes fois, j'ai foncé dans les rangs ennemis, parmi mille chevaux et, blessé, j'ai souvent frôlé la mort. Ainsi, j'ai appris à connaître la mort et j'ai fini par ne plus la craindre. Réfléchissez, vous aussi, au moyen de vous détacher de votre corps. Sans fixer votre volonté vous ne pourrez y parvenir. »

Nous terminerons par un conseil qu'il donna à un samouraï et qui rappellera Pascal aux lecteurs : « Sans la pratique de la Loi du Bouddha on ne peut bien utiliser le courage. Le courage attisé, si fort qu'il soit, a encore quelque chose de couard. Moi-même, lorsque je me trouve au bord d'un précipice et que je regarde en bas, mes jambes flageolent et je suis couard. Sans pratique de la Loi du Bouddha on ne peut être véritablement un homme. »

X

Bunan

BUNAN NAQUIT EN 1603 DANS LA PROVINCE MINO. SA FAMILLE tenait le relais de Sekigawara. Son père invitait parfois le Maître du Zen Gudô chez lui afin d'écouter son sermon. Ainsi, Bunan s'était familiarisé très jeune avec le Zen. Lorsque Gudô voyagea en Edo, Bunan le suivit et en chemin il réfléchit assidûment au kôan que lui avait posé Gudô : « Originellement il n'y a rien. » Et Bunan saisit le sens profond de ce kôan juste au moment de leur arrivée à Edo. Ensuite Gudô lui posa un autre kôan, celui de Tchao-tcheou : « La Voie suprême n'est pas *difficile*. Seulement il faut éviter la discrimination. Si l'on parle tant soit peu, cela tombe ou bien dans la discrimination ou bien dans la clarté. Je ne demeure pas même dans la clarté. » Gudô avait admis la compréhension de ce kôan par Bunan alors que ce dernier était âgé de 48 ans. Gudô lui donna alors le surnom de Bunan (pas difficile). Mais il n'était pas satisfait de son exercice mêlé à sa vie de laïc. Il quitta donc sa famille, abandonnant derrière lui sa femme et ses enfants. Il avait alors 52 ans. Il succéda dans la Loi à Gudô. Pendant une vingtaine d'années et jusqu'à sa mort en 1676 (à l'âge de 74 ans) il ne demeura jamais dans un grand temple mais vécut comme un simple ermite. Il recommandait tout spécialement à ses disciples de bien observer les neuf points importants suivants :

- les bonzes sont les pires dans l'univers. Sans travailler ils passent leur vie. Ce sont de grands voleurs;



*Orchidées. Peintures de Bompô (mort vers 1420).
« Les herbes, les arbres, la terre sont tous devenus le Bouddha »*

- lorsque l'on devient maître humain après être parvenu au point ultime de la pratique, on devient un trésor précieux de l'univers. Partout il n'y a que des maîtres mondains. Rares sont les maîtres de la grande Voie;
- ne gâchez même un morceau de papier ou un demi-sou;
- prenez l'habitude d'être modeste et de ne rien faire selon votre ego. Les ennemis de la Loi et du Bouddha sont l'ego;
- recevoir quelque chose des autres doit être considéré comme un poison. Lorsque vous êtes parvenu au point ultime de la grande Voie, recevez ce que les autres gardent par avarice, parce que cela aide les autres;
- lorsque vous êtes frappé ou piétiné par les autres pendant

l'époque de votre exercice, soyez heureux en pensant que vos karmas passés disparaissent ainsi;

– même si vous êtes hébergé une nuit, ne demandez aucune literie à votre hôte, mais dormez adossé dans un coin. Apportez dans votre sac ce qui vous est nécessaire. Au jour convenu d'un rendez-vous allez-y même sous la pluie, même sous la neige;

– avant d'être parvenu au point ultime de la Voie demeurez éloigné des femmes;

– ne restez pas dans un foyer où il n'y a aucune volonté de la Voie.

Ces neuf points, essentiels pour lui, sont très intéressants. Ils sont populaires et faciles. Bunan n'a pas répété mécaniquement les préceptes traditionnels du bouddhisme. Surtout le premier point est une vérité qui fait plaisir à entendre. Nous y voyons, comme pour Shōsan, une attitude moderne qui apprécie plus les travaux de la vie sociale.

Les sermons de Bunan sont des aphorismes très aigus qui indiquent le sens contraire de celui que les gens du commun avaient pris dans leurs suppositions. Les lecteurs ont l'impression de rencontrer le vide et saisissent quelque chose. Nous en avons extrait deux exemples :

« Bunan avait enseigné à quelqu'un : « Nous sommes venus en ce monde pour mourir. C'est parce que vous pensez que nous y sommes venus pour vivre que vous craignez la mort. »

« Les saints ne savent rien du présent et de l'avenir, tandis que les simples connaissent le présent et l'avenir. »

Bunan composa plusieurs poésies qui laissent apparaître son esprit incisif. Nous en avons traduit huit :

« La Voie de la Loi!

Si nous la connaissons, nous nous égarons.

Si nous ne la connaissons pas, nous nous égarons.

Quelle est la vérité du Bouddha? »

Si nous réussissons à voir clair dans cette poésie, la grande Voie apparaîtra.

LES MAITRES DU ZEN AU JAPON

« LES HERBES, LES ARBRES, LA TERRE SONT TOUS DEVENUS
LE BOUDDHA

Les herbes, les arbres et la terre n'existent pas du tout.
Ce qu'on appelle Bouddha n'existe pas non plus. »

« CEUX QUI SOUFFRENT PAR LE PECHE

Je les laisse commettre comme ils veulent les péchés.
Je les pousserai dans les enfers. »

« AUX GENS QUI M'INTERROGENT SUR LA VIE-ET-MORT

J'ai connu exactement ce qui vit.
Que ce soit pleurant, que ce soit riant.
C'est tout simplement rien du tout. »

« AUX GENS QUI M'INTERROGENT SUR LA VIE-ET-MORT

J'ai compris exactement ce qu'il y a après la mort.
C'est tout simplement rien du tout.
Même rien n'est rien! »

« Nous devenons des morts en cette vie.
Nous y resterons jusqu'au bout.
Comme sont bons tous les actes
Qui ne dépendent que de nous! »

Les vicissitudes de la vie sont la loi de la production et de la destruction. En anéantissant la production et la destruction, le Néant est notre joie – c'est là le sens de cette poésie.

« AUX GENS QUI VEULENT PRATIQUER LA VOIE DU BOUDDHA

Si nous pouvons nous envoler en sens inverse et horizontal,
Il n'y a pas de mien qui ne soit pas mien. »

Cette poésie est très connue des philosophes japonais car elle

exprime bien la relation entre Absolu et relatif. Le relatif ne peut s'approcher de l'Absolu directement à la verticale dans le sens idéaliste. C'est plutôt l'Absolu qui s'empare du relatif. C'est là le sens inverse et horizontal.

« AUX GENS QUI DISENT TROP DE MAL OU DE BIEN DES AUTRES

Sinon, nous nous ennuyons de nos égarements.

Mais en plus vous ajoutez aux vôtres,

Le mal et le bien des autres. »

Bunan approuvait la théorie d'identification entre shintoïsme, confucianisme et bouddhisme. Ainsi il dit : « Le confucianisme et le shintoïsme consistent en nous corriger nous-mêmes pour purifier notre cœur. Le bouddhisme consiste en nous anéantir nous-mêmes et faire paraître directement notre Esprit. »

XI

Bankei

BANKEI NAQUIT EN 1622 DANS LA PREFECTURE ACTUELLE de Hyôgo et mourut en 1693 au temple Ryûmon-ji qu'il avait fondé à Hamada, la ville où il était né. Les sermons qu'il fit étaient plus accessibles aux non-initiés que tous ceux prononcés par les Maîtres que nous avons cités jusqu'ici. Bankei parla lui-même rétrospectivement de son propre exercice depuis ses débuts. Il est le plus populaire des Maîtres du Zen au Japon.

Très tôt, à 11 ans, il devint orphelin de père (celui-ci était un samouraï ayant perdu son seigneur et confucianiste) et sa mère veilla seule à son éducation. Il était très espiègle et était devenu le chef de toute une bande de gosses des alentours. Sa mère racontait que dès l'âge de deux ou trois ans il avait une peur instinctive de la mort et ainsi, lorsqu'il criait, elle faisait la morte ou lui racontait la mort de quelqu'un, alors il s'arrêtait immédiatement de crier ou cessait ses espiègleries. A cette époque, la coutume voulait que l'on étudie le confucianisme. Ainsi sa mère lui fit étudier alors qu'il avait douze ans, le « Grand Savoir », l'un des quatre livres sacrés du confucianisme et lui choisit un Maître confucianiste. En lisant ce livre, il s'arrêta sur la phrase : « La Voie du « *Grand Savoir* » consiste en savoir illuminer la Vertu lumineuse. » Il s'interrogea : « Quelle est cette Vertu lumineuse? » et il poursuivit longtemps son interrogation. Il posa la question à plusieurs confucianistes, mais aucun ne put lui

répondre. L'un d'eux lui dit : « Les questions aussi difficiles que la vôtre sont parfois résolues par des moines du Zen. Allez donc en consulter un. Nous prononçons du matin au soir des mots, mais en réalité nous ignorons quelle est cette Vertu lumineuse. » Mais à ce moment là il n'y avait aucun maître du Zen aux environs et, en conséquence, il ne pouvait résoudre son problème. Il aurait pourtant voulu trouver le sens de cette Vertu lumineuse afin de la faire connaître à sa mère avant qu'elle ne meure. Il se débattait en tous sens pour son problème. Lorsqu'il entendait dire qu'il y avait une conférence là-bas, un sermon ici, une prédication ailleurs, tout de suite il accourait et revenait raconter à sa mère tout ce qu'il avait entendu. Mais la Vertu lumineuse demeurait toujours un mystère pour lui.

Un jour il rencontra enfin un moine du Zen auquel il posa sa question. Le moine lui répondit : « Si tu veux la connaître, pratique le Za-zen. » Alors il commença tout de suite à pratiquer le Za-zen. Parfois il restait assis dans une montagne pendant une semaine, sans prendre aucune nourriture. Il s'asseyait à même un rocher ici ou là, sans se relever un instant et allait jusqu'à l'écroulement. Il se souciait peu d'y perdre sa vie. Comme personne ne lui apportait aucune nourriture il demeurait très souvent plusieurs jours sans manger. Puis il construisit un ermitage dans son village natal et s'y installa, pratiquant le « nembutsu » sans se reposer. Ainsi il se débattit de plusieurs façons, mais il ne pouvait encore comprendre quelle était cette Vertu lumineuse. Il n'avait pas le plus petit ménagement pour son corps et il avait fini par se déchirer le bas de son dos à force de demeurer assis en méditation. Ainsi il était obligé de mettre des papiers et quelquefois du coton afin de ne pas saigner. Mais malgré cela il ne s'allongea pas un jour et pas une nuit. L'accumulation des fatigues de ces années le fit tomber gravement malade. Il expectorait sans cesse et rejetait beaucoup de sang. Tout le monde lui conseillait d'aller se soigner dans un ermitage et c'est ce qu'il fit, accompagné d'un suivant. Mais la maladie continua d'aller en s'aggravant et durant une semaine il ne put absorber que de l'eau de riz. Résigné, il attendait sa fin en pensant : « Je n'y puis rien et mon seul regret est de mourir sans avoir pu connaître cette Vertu lumineuse que j'ai tant cherchée. » Alors il eut tout à coup la pensée que toutes les choses sont basées sur la « non-naissance ». Comme jusque-là il avait ignoré cela il sentit toute l'inutilité de sa souffrance. Selon ses bio-

graphes il avait alors 26 ans. Il comprit qu'il était à côté de la question auparavant. Il se sentit revivre, plein de joie, et l'appétit lui revint. Il demanda à son suivant de lui préparer de la bouillie de riz. Le suivant fut étonné de voir celui qui était mourant quelques instants auparavant demander quelque chose d'aussi bizarre, mais malgré tout, content, il lui prépara en grande hâte de la bouillie de riz. Dans sa précipitation il lui apporta un riz à peine cuit. Ainsi Bankei mangea deux ou trois bols sans y prêter attention et il digéra très bien. Il retrouva sa santé et enfin il put réaliser son vœu d'expliquer à sa mère la Vertu lumineuse avant qu'elle ne meure.

Il aurait voulu parler de son Éveil à quelqu'un et on lui conseilla d'aller voir le grand Maître du Zen Gudô dans la province Mino, qui seul était capable d'authentifier son Éveil. Bankei alla le voir, mais, malheureusement, à ce moment-là Gudô se trouvait à Edo. Alors Bankei pensa aller rendre visite à quelques moines qui se trouvaient dans cette province Mino, plutôt que d'être venu pour rien. Mais Bankei compara leurs explications au geste de gratter sa chaussure lorsque l'on a une démangeaison au pied. Les moines finirent par lui avouer qu'il avait raison, que ce qu'ils expliquaient aux autres n'était que la répétition des livres sacrés ou des sermons des Anciens. Cela ne découlait en aucune façon de leur propre Éveil.

A 29 ans, il avait entendu dire qu'un Maître du Zen chinois, Dôja, venait d'arriver à Nagasaki. Du XVII^e au XIX^e siècle le Japon demeura hermétiquement fermé à l'étranger, sauf un petit filtre à Nagasaki. Ainsi, les contacts entre Japonais et étrangers, et vice versa, n'étaient possibles qu'à Nagasaki. En conséquence les Chinois qui habitaient Nagasaki avaient bâti des temples dans cette ville pour les voyageurs sur mer et pour les cérémonies du culte spéciales aux citoyens chinois. En même temps ces temples étaient un point de ralliement pour le commerce. Cette colonie chinoise invitait des moines à venir du continent jusqu'au Japon. Parmi ces moines, Dôja et Yingen sont les plus connus, car le premier authentifia l'Éveil de Bankei et le second était un ascendant de Tetsugen dans la loi. Donc, Bankei se rendit à Nagasaki pour y rencontrer Dôja et il lui exposa ses pensées. Alors Dôja les authentifia tout de suite : « Voilà quelqu'un qui a dépassé la vie-et-mort. » Mais plus tard, alors que lui-même faisait des sermons, Bankei songea : « Lorsque je me rappelle cette rencontre, il me semble aujourd'hui que Dôja n'avait pas

encore assez approfondi. Si par bonheur Dôja vivait encore je l'éduquerais bien, mais malheureusement il est mort trop tôt. Je le regrette beaucoup. » Quant à Yingen, il dit à son sujet : « Lorsque j'étais sous la direction de Dôja, Yingen arriva à Nagasaki. Nous sommes allés jusqu'au port pour l'accueillir. Lorsque je le vis débarquer j'ai découvert tout de suite que Yingen n'était pas homme de « non-naissance ». Aussi je ne cherchai pas sa direction. » Ses principales activités se déroulèrent au Mysôshin-ji et au Ryûmon-ji (il avait fondé ce dernier à l'âge de 40 ans. Ce temple conserve la plupart des souvenirs de Bankei), mais souvent il allait faire des sermons à travers le pays, qui attiraient beaucoup de dévots. Il mourut en 1693 à l'âge de 72 ans.

La « non-naissance » résume en un mot toutes les pensées fondamentales de Bankei. La « non-naissance » est la base de tout et l'origine de tout. Il n'y a rien qui débute avant la « non-naissance ». Si notre esprit est « non-naissance », nous sommes déjà Bouddha. La « non naissance » ne peut-être détruite, en conséquence Bankei ne dit pas « non-naissance-non-destruction », mais simplement « non-naissance ». Il fut le premier à prêcher uniquement sur la « non-naissance » avec expérience immédiate authentique.

Ses sermons sont simples et il applique à tous les cas cette pensée de « non-naissance ». Par exemple, un jour un homme vint lui demander : « Je suis d'un caractère facilement irritable depuis ma naissance et mon Maître me sermonna souvent à ce sujet, mais je ne me suis pas corrigé. Je sais bien par moi-même que c'est mal et je tente de me corriger, mais c'est un défaut de naissance et incorrigible. Comment pourrais-je bien m'en corriger? » Bankei eut une réplique excellente : « Comme vous êtes né avec quelque chose d'intéressant! Êtes-vous irrité en ce moment? Si vous l'êtes, montrez-le moi tout de suite que je le corrige. – Je ne le suis pas maintenant, mais cette irritation apparaît soudain, sans que je m'y attende. – Alors votre irritation n'est pas de naissance. Selon les conditions extérieures vous la produisez à l'improviste. Votre égoïsme vous pousse à vous occuper des conditions extérieures, vous vous obstinez aveuglément dans vos idées. Bien que ce soit vous qui produisiez cette irritation, vous la prétendez de naissance. Vous manquez totalement à la piété filiale en accusant vos parents de vous avoir donné cette irritation à votre naissance. Ayez confiance en moi et demeurez trente

jours dans l'esprit de la « non-naissance ». Après cela, même si vous ne voulez pas y rester, vous y resterez tout naturellement. »

Au fur et à mesure que l'on avance dans ce sermon, deux questions apparaissent tout de suite : Tout d'abord, l'on pense que la philosophie de Bankei est trop primaire et naïve. Ensuite, demeurer dans l'esprit de la « non-naissance » semble vouloir signifier demeurer indifférent et distrait inutilement. Bankei dit à propos de la première : « Cela n'a rien de naïf. Au contraire, vous prenez l'esprit du Bouddha qui est en vous pour rien du tout et descendez jusqu'à la bête par colère, cupidité et sottise. Là réside la naïveté. Rien d'autre n'est aussi vénérable et important que de demeurer dans l'esprit du Bouddha. » A propos de la deuxième, Bankei pose la question inverse : « Si quelqu'un vous appuie une vrille dans le dos à l'improviste, aurez-vous mal ou non? – J'aurai mal. – Alors, vous n'êtes ni distrait, ni indifférent. Donc, sans réfléchir spécialement à l'avance, vous pouvez ressentir le chaud et le froid. C'est là l'activité merveilleuse de l'esprit de la « non-naissance » du Bouddha. »

Bankei fut souvent incompris, et il raconte lui-même ses souvenirs. Ainsi, au début quand il prêchait selon sa théorie de la « non-naissance », le commun du peuple était effrayé et le prenait pour un sorcier ou un chrétien (le christianisme fut interdit au Japon durant trois siècles). En conséquence, quelqu'un lui demanda : « On dit que vous avez un don de télépathie. Est-ce vrai? – Dans le Zen il n'y a pas de ces choses étranges. Si je critique ouvertement chacun, alors on m'accuse de télépathie. Mais je suis comme tout le monde et n'ai aucune relation avec la télépathie. Si l'on demeure dans l'esprit de la « non-naissance », sans rechercher les miracles et prodiges, tout est en ordre et c'est suffisant. »

Chez Bankei, la « non-naissance » représente son alpha et son oméga, et il ne se préoccupe jamais de la méditation des kôans. Là réside la grande différence qu'il y a entre lui et Hakuin dont nous parlerons plus loin. Un jour, un moine vint demander à Bankei : « J'ai médité longtemps sur le kôan « Po-tchang et le Renard » (voir : « Passe sans Porte », règle 2) et n'y ai encore rien compris. Conseillez-moi, je vous prie. – Chez moi on ne s'occupe pas de ces vieux rebuts. Pour nous, demeurer dans l'esprit de la « non-naissance » est tout. » L'autre lui demanda si les anciennes règles étaient toutes

LES MAITRES DU ZEN AU JAPON



Le pavillon sous un pin. Encre sur soie de Liang K'ai, qui vécut vers 1140-1210

inutiles. « Les kôans sont formés de réponses occasionnelles des Maîtres anciens, répondit-il. Ce n'est rien de plus. »

Un moine de la Discipline (Vinaya) lui demanda : « Nous observons rigoureusement deux cent cinquante Défenses et, grâce à cette observance, nous pensons devenir Bouddha. Est-ce bien ou mal? – Ce n'est pas mal. C'est bon, mais ce n'est pas ce qu'il y a de mieux. Observer ou passer outre les Défenses concerne les mauvais bonzes. Lorsque vous édifiez un nouveau centre de la Discipline, selon vous la meilleure école, vous ne procédez qu'à un affichage des mauvais bonzes, un peu comme si un individu bon se comportait comme un mauvais. Demeurez dans l'esprit de la « non-naissance ». Alors, aucune question ne se posera plus depuis l'origine en ce qui concerne l'observance ou passer outre. » Ainsi nous voyons que le Zen à ses débuts avait été prisonnier de la Discipline (Vinaya), comme nous l'avons relaté au chapitre de Yôсай, et que dorénavant il s'en trouvait complètement libéré.

Bankei, non seulement ne se préoccupe pas des Défenses, mais encore du Za-zen, qui, pour lui, n'est que la tranquillité de notre esprit du Bouddha. En conséquence, pour lui le Za-zen n'est pas seulement la position assise, jambes croisées, mais l'ensemble de tous les actes de la vie. Donc, même si l'on est assis en groupe, si l'on a quelque chose à faire, on peut se mettre debout. Pour Bankei, le Za-zen n'est que l'un des moyens pouvant être utilisés pour atteindre la « non-naissance », tandis que les Maîtres qui lui sont contemporains s'obstinent sur ce moyen et ne peuvent indiquer directement la « non-naissance » sans y avoir recours. Sans recours à lui ils ne peuvent rien faire. Bankei critique aussi sévèrement les moines du Zen de son époque, tel Hakuin, qui attachent une très grande importance à la concentration d'interrogations : « Au lieu d'enseigner de demeurer dans l'esprit de la « non-naissance » du Bouddha, ils remplacent cet enseignement par une concentration d'interrogations et transforment l'esprit du Bouddha en interrogations. C'est une erreur. »

Tout cela se reflète en particulier dans son attitude vis-à-vis des moines qui dormaient au cours du Za-zen. Un jour, un moine avait frappé un zéniste endormi au cours de l'exercice. Alors Bankei gronda le frappeur : « Pourquoi frappes-tu celui qui dort doucement? Lorsque ce moine dort, est-il un autre? Je ne conseille pas de dormir,

mais c'est une grande erreur de frapper celui qui dort. Cela ne se fait pas dans mon monastère. Je ne gronde ni ne loue celui qui dort, mais aussi je ne loue ni ne gronde celui qui ne dort pas. Lorsque l'on dort, on est avec l'esprit du Bouddha comme lorsque l'on est éveillé. Lorsque l'on est éveillé on est avec l'esprit du Bouddha, comme lorsque l'on dort. Ainsi l'esprit du Bouddha est permanent en nous, sans aucune coupure. Malgré cela, si l'on pense que durant le sommeil il en va autrement, c'est une grande erreur. Si l'on pense que l'on a l'esprit du Bouddha uniquement lorsque l'on est éveillé et que l'on est différent lorsque l'on est endormi, ce n'est pas là la vérité ultime mais une transmigration incessante. » Les lecteurs verront d'eux-mêmes combien l'attitude de Bankei vis-à-vis des moines endormis est différente de celle de Dôgen. Le premier fait songer à une brise printanière, mais le second à une gelée blanche.

Aussi, beaucoup de femmes venaient de très loin pour écouter les sermons de Bankei, venant se plaindre de la perte de leurs enfants ou parents. Il leur expliquait avec soin et patience combien il est sot de transformer l'esprit de la « non-naissance » du Bouddha en bêtise et que devenir dévot au moment de la mort d'un parent, c'est apporter une signification à cette mort. Quand elles lui demandèrent si une femme ne pouvait pas devenir Bouddha il répondit comme Dôgen : « Quelle différence y a-t-il entre un homme et une femme? L'homme a le Substantiel du Bouddha, la femme également a le Substantiel du Bouddha. N'ayez jamais de doute là-dessus! Si vous comprenez bien le principe de la « non-naissance », vous saurez que l'homme et la femme n'ont aucune différence au point de vue de cette « non-naissance ». Tous deux ont le Substantiel du Bouddha. »

Aussi il est caractéristique que Bankei annule dans tous les cas le dualisme. Ainsi il dit : « Si vous voulez corriger votre colère, votre cupidité, en vue d'atteindre la « non-naissance », c'est faire deux parts de l'esprit unique. Cela ressemblerait à poursuivre quelqu'un qui court. Tant que vous êtes occupés à corriger vos penchants, deux pensées, les penchants qui vous assaillent toujours et la volonté de les corriger, se combattent sans cesse. Même si vous êtes en colère un moment, ou qu'un désir s'empare de vous, laissez aller sans vous y arrêter. Si vous ne vous en occupez pas, que ce soit à vouloir les arrêter ou non, ils ne manqueront pas de disparaître tout naturellement. Même lorsque vos penchants sont forts, laissez passer ce

moment sans vous interposer. N'attachez pas longtemps votre esprit, même dans votre plaisir. L'essentiel est de ne pas transformer l'Esprit unique en esprit double. »

Quelqu'un demanda à Bankei : « J'essaie de pratiquer le mieux possible, mais parfois, au lieu d'une progression, je sens une régression. Que faire pour ne pas régresser? – Soyez dans l'esprit de la « non-naissance » du Bouddha. Si vous y demeurez, il ne vous arrivera ni progression ni régression. Au point de vue de la « non-naissance », vouloir progresser est déjà une régression vis-à-vis de la « non-naissance ». Bankei n'utilise pas de termes philosophiques, mais ce passage est une critique fondamentale de l'idéalisme.

En général, on pense que le Zen se base sur notre propre force alors que l'école de la Terre Pure aurait pour base une force extérieure à la nôtre. Mais Bankei réfute tout cela : « Notre école ne se base ni sur notre propre force ni sur une force extérieure. Le Zen transcende notre propre force et les forces extérieures. »

Bankei était sûr de ce qu'il avançait : « Quand je lis les recueils des Maîtres du Zen récemment importés, il me semble qu'il n'y a plus depuis longtemps, en Chine, d'hommes de la « non-naissance ». Ainsi il prêcha autour de lui qu'il est préférable de faire entre soi des dialogues [entre Japonais], à l'aide des mots quotidiens courants, plutôt qu'à l'aide d'une terminologie classique et pédante à la manière chinoise. Bankei avait le don de retenir l'attention de ses auditeurs par des anecdotes se rapportant à la vie quotidienne qu'ils vivaient. Par exemple, il conseilla aux samouraï d'adoucir les angles dans leur conversation, car les petites querelles mènent aux grandes qui sont inévitables; ou bien il racontait comment les moineillons habitués à se prosterner avec recueillement dans son temple étaient ainsi sauvés des meurtriers qui rôdent la nuit; ou bien qu'une femme, sur le point de divorcer, s'en retournait chez sa mère, lorsqu'elle s'arrêta en chemin pour écouter son sermon. Alors elle comprit ses torts et s'en revint au foyer; enfin qu'un commerçant, connu pour sa cupidité et surnommé pour cela le voleur X..., après avoir entendu son sermon devint moine chez lui et reçut le nouveau surnom de Bouddha X... à cause de sa grande vertu.

Cependant cette facilité ou popularité a son mauvais côté. Nous avons déjà dit que les philosophies de Dôgen et de Musô portaient de sévères critiques à l'encontre de l'aspect hétérodoxe de la pensée

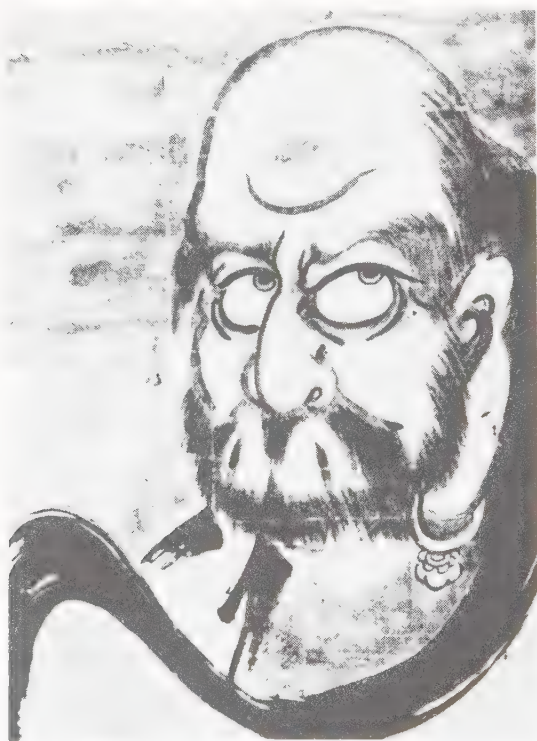
selon laquelle la matière est soumise à destruction mais non notre esprit. Même Ikkyû, à la fin de l'époque Muromachi, disait que c'était une grande erreur de prétendre que le corps meurt et non l'âme, une prétention d'égaré. Mais dans les sermons de Bankei, certains passages semblent révéler qu'il n'a pas discerné cette erreur. Par exemple il dit : « Notre esprit est de la « non-naissance », donc notre corps retourne à la terre et en poussière, tandis que l'esprit ne se consume pas ni ne pourrit dans la terre. L'esprit habite un corps comme s'il était une maison. » Bankei est-il trop vulgarisateur dans ses sermons? Cet aspect populaire est peut-être la raison pour laquelle il n'eut pas de successeur et que sa Loi ne fut pas transmise à la postérité. Une autre raison est possible, c'est qu'il n'a établi aucun système d'exercices pour parvenir à la Voie, contrairement à Hakuin qui fera l'objet du prochain chapitre.

XII

Hakuin

HAKUIN NAQUIT EN 1685 DANS L'ACTUELLE VILLE DE HARA située dans la préfecture de Shizuoka et d'où l'on peut contempler le mont Fuji dans toute sa majesté. Hakuin avait 9 ans lorsque Bankei mourut, et 10 ans à la mort du grand poète spécialiste de Haikai, Bashô. A 15 ans, Hakuin reçut la tonsure au temple Shôin de Hara, et à 19 ans il partit en pèlerinage pour chercher le Zen. A 25 ans il succédait dans la Loi au Maître du Zen Shôju et à 26 ans, pour soigner une anémie passagère, il demanda à l'ermite Hakuyûshi de lui faire connaître un peu de sa science de la médecine. Et depuis il ne cessa ses activités : sermons, exercices, éducation de ses novices soit au Shôin-ji de son village natal de Hara, soit au Myôshin-ji de Kyôto, soit ailleurs. En 1768, il mourait à l'âge de 84 ans. Il s'était allongé tranquillement en poussant un cri au dernier instant.

Hakuin est considéré au Japon comme un type d'homme très rare et extraordinaire, que l'on ne rencontre pas plus d'une fois tous les cinq siècles. Il a systématisé parfaitement la méditation graduelle des kôans, ce qui produisit d'excellents disciples sous sa direction. Ainsi la transmission de la Loi d'un Maître à un disciple, jusque-là très précaire, grâce à lui devint beaucoup plus assurée, et presque tous les Maîtres de l'école Rinzai au Japon figurent dans sa succession. Le public français s'est familiarisé avec Hakuin grâce à ses peintures



Daruma (Bodhidharma). Peinture à l'encre de Hakuin

et calligraphies d'où se dégagent une force, une virilité presque démoniaque et une expression, toutes peu communes, et qu'il a eu la chance de contempler au Petit Palais à Paris au cours de l'exposition : « L'au-delà dans l'art japonais » d'octobre à décembre 1963. Hakuin avait peint un portrait de Bodhidharma qu'il accompagna d'une maxime exprimant en un seul mot la puissance et la noblesse de son esprit :

« Le tigre féroce ne mange pas de viande pourrie. »

Aussi il était attaché à une autre maxime en harmonie avec sa façon d'être non-idéaliste, transcendant la discrimination entre beauté et laideur :

« J'enfouis de la neige au fond d'un puits
En compagnie d'un saint simplet. »

Cet acte [d'enfouir la neige] n'a ni fin ni valeur. Dans cette maxime se trouve bien exprimée la philosophie non-eschatologique du Zen.

Deux œuvres de Hakuin sont particulièrement plus populaires que les autres : la première a pour titre : « Conversation oisive nocturne sur une barque » (en japonais : Yasekanwa) et la seconde : « La Bouilloire Orate » (en japonais : Orate-gama). La première est un livre de médecine, qui explique comment répartir en soi l'énergie spirituelle, et révèle les secrets de la longévité. On dit que plusieurs malades guérissent après avoir pris connaissance de ce livre et utilisé ses méthodes, méthodes connues non seulement des médecins japonais mais encore des médecins occidentaux sous le nom de « hara » (ventre). La seconde porte le nom d'une bouilloire que Hakuin utilisait quotidiennement et est constituée de lettres destinées à ses dévots :

I CONVERSATION OISIVE NOCTURNE SUR UNE BARQUE

Hakuin avait rendu visite à l'ermite Hakuyûshi qui avait élu domicile dans une grotte située à Kitashirakawa, banlieue nord de Kyôto, et qui lui avait enseigné les méthodes de la contemplation intérieure. L'existence réelle de Hakuyûshi fut mise longtemps en doute, mais grâce aux recherches incessantes d'historiens modernes des calligraphies de sa main furent découvertes et aujourd'hui son existence ne fait plus aucun doute. Il était né en 1646 et dès l'âge de 16 ans il habita dans des montagnes éloignées qu'il ne quitta pas durant quarante-huit ans. En 1709, il fit une chute dans les montagnes de Kitashirakawa qui provoqua sa mort. Il avait 64 ans.

Dans son introduction, Hakuin explique pourquoi il a écrit ce livre : ses disciples vivaient soit près de son temple soit très loin, dans des conditions de vie très dures et très austères, et leur santé en était affectée. Hakuin ne pouvait ne pas s'en apercevoir et éprouver de la compassion à leur égard. Il leur enseigna la méthode qu'il avait mise au point pour la contemplation intérieure :

« Avant de vous endormir et de fermer vos yeux, allongez vos deux jambes l'une contre l'autre et bien tendues. Placez votre énergie spirituelle depuis votre nombril jusqu'à la plante de vos pieds en passant par votre bas-ventre, vos reins et vos jambes. Puis effectuez la contemplation qui suit à plusieurs reprises : « Mes bas-ventre, reins, jambes et plantes de pieds sont tous vraiment mon Visage originel. Quelle physionomie a-t-il? Mes bas-ventre, reins, jambes et plantes de pieds sont tous vraiment mon Village foncier. Quelles sont les nouvelles de lui? Mes bas-ventre, reins, jambes et plantes de pieds sont tous vraiment ma Terre Pure spirituelle. Quel est le décor de la Terre Pure? Mes bas-ventre, reins, jambes et plantes de pieds sont tous vraiment mon propre Amida. Quelle Loi Amida prêche-t-il? » Répétez cela en y réfléchissant sans cesse. Si le mérite de cette répétition s'accumule, l'énergie spirituelle de votre corps sera concentrée depuis votre nombril jusqu'à la plante de vos pieds et votre bas-ventre sera comme un ballon. Si vous continuez tranquillement une semaine ou un mois, vos fatigues et lassitudes précédentes seront complètement guéries. »

Les disciples de Hakuin, selon ses conseils, suivaient cette méthode. L'efficacité de la méthode dépendait naturellement du zèle qu'ils apportaient ou non dans leur pratique, mais tous reconnaissaient ses qualités. Elle était non seulement très bonne pour le corps, mais elle apportait encore une aide au Za-zen et à la méditation des kôans. Hakuin utilisa parallèlement ces deux moyens dans l'éducation de ses disciples.

Dans le texte lui-même, faisant suite à l'introduction dont nous venons de parler, Hakuin raconte comment il découvrit cette méthode. Au cours de sa jeunesse, la trop grande ardeur qu'il mettait dans ses méditations avait altéré sa santé : ses poumons étaient malades, ses jambes étaient toujours glacées, il avait des bourdonnements d'oreilles, des difficultés digestives, il était devenu hypersensible, sujet à des dépressions nerveuses et à des troubles visuels, suant sans cesse, les yeux larmoyants. Il chercha un bon médecin, mais aucun remède ne le guérit. Alors quelqu'un lui conseilla d'aller voir Hakuyûshi en le prévenant que c'était un homme qui détestait que l'on vienne lui rendre visite et que lorsque quelqu'un venait le voir il s'enfuyait. On ne pouvait distinguer si c'était un saint ou un fou. Il avait de solides connaissances astrologiques et médicales. Si quel-

qu'un venait à lui demander très poliment son enseignement il se dégelait un peu.

Ainsi Hakuin partit à sa recherche. Il le découvrit dans une grotte à flanc de montagne, assis, ses longs cheveux tombant sur ses genoux. Son visage avait la jolie teinte d'un dattier. Dans la grotte se trouvaient trois livres : « L'Invariable Milieu », livre sacré du confucianisme; « Lao-tseu », livre sacré du taoïsme; enfin le « Sûtra de Diamant », mais aucun matériel pouvant servir à la vie quotidienne. Observant une grande politesse, Hakuin lui exposa sa maladie et lui demanda de le guérir. Alors l'ermite lui prit la main et l'ausculta attentivement pour arriver à la conclusion qu'Hakuin était tombé malade à cause de son excessive méditation, que pour le soigner, ni acuponcture, ni moxa, ni aucun médicament n'auraient d'effet. Seule la méditation intérieure qu'il allait lui enseigner pourrait le guérir. Puis il lui expliqua longuement la construction philosophique orientale du corps, dont nous donnons l'essentiel. La source de la vie réside dans la conservation permanente de la fraîcheur du haut du corps et de la tiédeur dans la partie inférieure, c'est-à-dire faire résider constamment l'énergie spirituelle dans la partie inférieure du corps. Ainsi le Bouddha a dit : « Placez votre conscience à la plante de vos pieds et ainsi vous pourrez guérir 101 maladies. » Aussi, lorsque Dôgen demanda son enseignement à Maître Nyojô, celui-ci lui dit : « Lorsque vous êtes assis dans la forme du Za-zen, placez votre esprit au creux de votre main gauche. » Tout cela revient à exprimer la même vérité. Ainsi la méthode transmise par Hakuyûshi à Hakuin fut nommée « le beurre le plus raffiné de tous ». Donc : Lorsque les pratiquants sentent qu'ils ont perdu l'harmonie de leur corps, ressentent la fatigue, qu'ils contemplent « le beurre le plus raffiné dans sa couleur et son parfum, gros comme un œuf de canne et situé au sommet de la tête »! Sa saveur magnifique s'étend à tout le crâne, descend peu à peu inondant toute la tête, les épaules, le haut des bras, les seins et toute la poitrine, l'estomac, les intestins, la colonne vertébrale, les reins et il envahit tout le corps. En même temps les maux et courbatures du haut du corps descendent selon cette conscience comme l'eau s'écoule vers le bas. Ces pensées détrempe les jambes et s'arrêtent à la plante des pieds. De plus les pratiquants doivent s'adonner à la contemplation : « Ce cours d'eau qui inonde petit à petit en descendant fait

séjourner le bas du corps, depuis le nombril, dans le bassin que le meilleur médecin du monde a rempli de breuvages merveilleux. » Si l'on continue assidûment cette contemplation, le corps deviendra plus harmonieux qu'à 20 ou 30 ans et l'épiderme sera brillant. Hakuin a raconté à ses disciples qu'il avait utilisé cette méthode et qu'en moins de trois ans il en ressentit l'efficacité. Ainsi, ses pieds qui étaient toujours gelés auparavant ne l'étaient plus et il n'avait plus besoin de chaussettes. Dans le domaine spirituel il acquit la capacité de résoudre certains kôans parmi les plus difficiles, ce qui lui apporta parfois beaucoup de joie.

2 LA BOUILLOIRE ORATE

[Choix de lettres de Hakuin rassemblées sous ce titre].

L'allure de ces lettres est très classique et virile, et apporte beaucoup de courage aux lecteurs. Dans l'une d'elles, adressée à l'un des pages du seigneur Nabeshima, Hakuin insiste sur l'importance de poursuivre le chemin de la réflexion même au cours de la mobilité sans le borner seulement au moment de l'immobilité. Hakuin lui-même avoue que pendant sa jeunesse il avait donné une mauvaise direction à son chemin de la réflexion. Il avait pensé en ce temps-là que la Voie du Bouddha consistait en une sorte d'apathie. Il recherchait les endroits les plus calmes, évitant la mobilité. Ainsi, il demeurait assis tel une momie desséchée. A la moindre petite histoire de la vie, il s'énervait, et il perdait toutes ses capacités dès qu'il se mettait en mouvement. Lâche et craintif, suant sans cesse, les yeux larmoyants, il ne sentait en lui aucune force spirituelle apparaître. Mais, après trois ans qu'il se fut soigneusement exercé à sa méthode de contemplation intérieure, tous ces maux disparurent. Bien qu'âge de 65 ans, il avait l'énergie spirituelle d'un homme de 30 ou 40 ans. Les pratiquants commettaient l'erreur de penser que seule la méditation assise permettait de progresser, alors que le chemin de la réflexion pratiqué durant la mobilité ne le pouvait permettre. Mais d'un autre côté les pratiquants habitués au calme ne peuvent entrer dans la mobilité. C'est pourquoi le Maître du Zen Ta-houei a dit : « Le chemin de la réflexion pendant la mobilité est des milliards de fois supérieur au chemin de la réflexion pendant l'immobilité. »

Aussi, dans un même sens, Daitô écrivit cette poésie :

« Voyez! Regardez!

Les chevaux qui courent dans un sens et dans l'autre

Le long des berges de la rivière Kamo.

C'est ça le Za-zen! »

Toujours dans ce même sens, Ikkyû nous dit de son côté : « Lorsque vous lisez des sùtras ne dites pas que c'est une lecture de sùtra, mais du Za-zen. Lorsque vous balayez ne dites pas que c'est du balayage, mais du Za-zen. Lorsque vous semez des graines de thé ne dites pas que ce sont des semailles, mais du Za-zen. Lorsque vous montez à cheval ne dites pas que c'est de l'équitation, mais du Za-zen. » Ainsi le Maître de Hakuin, Shôju, s'était assis pour méditer à la façon du Za-zen, durant sept nuits, dans un cimetière au moment où de nombreux loups étaient apparus dans son village. Il voulait éprouver sa méditation authentique afin de savoir si elle était capable de ne pas s'interrompre, même dans le cas où il aurait le museau des loups sur lui. Mais, malgré cela, Hakuin ne dit pas qu'il faille abandonner l'immobilité et rechercher tout spécialement la mobilité. Plutôt il est essentiel que la méditation du pratiquant soit pure au point qu'il ne sente pas de changement entre mobilité et

Chevaux. Peinture à l'encre de Sesshu (1420-1506)



immobilité. Ainsi il est dit : « Les zénistes authentiques lorsqu'ils marchent ne s'en aperçoivent pas, lorsqu'ils sont assis ne s'en aperçoivent pas ». Donc Hakuin conseille aux pratiquants de méditer les kôans parallèlement à la poursuite de la méthode de contemplation intérieure. Ne tombez jamais dans le dessèchement assis d'une réflexion figée. Ne prenez jamais le Zen pour une quiétude en position assise. Si le Zen n'était que cela, il détruirait toutes les fonctions sociales, car les travailleurs seraient obligés d'abandonner leur métier pour s'adonner à cette quiétude. Alors le Zen serait l'objet des reproches de tout le monde. Dans l'ancien Génie militaire on enseignait que, lorsque l'on développe son action tantôt dans la bataille tantôt dans l'agriculture, tout est paré. Il en va de même pour la recherche du Zen. Le kôan représente la bataille et la méthode de contemplation intérieure représente l'agriculture. Tous deux sont aussi indispensables que des ailes à un oiseau. Que vous soyez en mouvement ou immobile poursuivez-les tous deux purement et uniquement, comme si vous étiez tout seul au milieu d'un champ immense, même si vous êtes entouré de mille ou dix mille personnes. Si vous continuez d'avancer sans reculer, vous ne manquez pas d'éprouver une grande joie d'avoir pu voir dans votre propre Essence. Si vous voulez savoir si c'est vraiment votre propre Essence que vous avez découverte, interrogez-vous sur les kôans suivants :

« Saisir une bêche sans les mains,
 Monter sur un buffle tout en marchant à pied.
 Lorsque l'on traverse un pont,
 Le pont coule et l'eau ne coule pas. »

ou bien :

« Les lanternes sautent et entrent dans les piliers.
 Les bâtiments monastiques courent et sortent
 Par la porte du monastère. »

ou bien :

« Si un bovidé du Chantoung mange du fourrage,
 Le ventre d'un cheval du Yunnan se gonfle. »

ou bien encore :

« Lorsque monsieur Tchang boit de l'alcool,
Monsieur Li est ivre.
Si vous voulez comprendre cela,
Vous voyez la grande ourse en direction du Sud. »

ou bien enfin :

« Au milieu des montagnes vertes, les vagues écumantes sont
[soulevées.
Au fond d'un puits la poussière s'envole. »

Si nous saisissons bien le sens de ces vers alors le but de voir dans notre propre Essence est atteint. Sinon ne prétendez pas que vous avez vu dans votre propre Essence. Mais Hakuin n'abandonne pas les pratiquants à cette étape, il leur pose alors des kôans plus compliqués. Par exemple, la règle 38 de « Passe sans Porte » (Paris, Éditions Traditionnelles, 1968) :

« La Vache franchit la Porte. »

Wou-tsou (Fa-yen) dit : « Par exemple, une vache franchit la porte. Sa tête, ses cornes et ses quatre pattes ont toutes passé. Pourquoi sa queue ne peut-elle pas passer? »

ou bien la réflexion de Kanzan :

« Dans la règle du Cyprès dans le Jardin se dégage une acti-
[vité de brigands. »

L'approfondissement du pratiquant par étapes grâce à ces kôans est caractéristique de la méthode de Hakuin.

Dans une lettre qu'il avait adressée à un moine malade, il donna à celui-ci beaucoup d'encouragements : « L'exercice que l'on poursuit au milieu des souffrances de la maladie ne reculera jamais désormais, même si l'on venait à rencontrer l'adversité. Le malade savant est le plus misérable du monde car, étant donné qu'il est savant, il réfléchit sans cesse à son passé et à son avenir, il fait des reproches à ses infirmiers, il éprouve de l'amertume pour ceux qui ne viennent pas le voir, il est triste de ne pas avoir acquis la réputation sur laquelle il comptait, il a peur de son au-delà, il songe à son pays natal, il est en colère après les divinités qui ne répondent pas

vite à ses prières; extérieurement, il est allongé, très calme, mais intérieurement il est un véritable champ de bataille.» Hakuin cite l'exemple de deux moines qui avaient poursuivi le chemin de la réflexion authentique au milieu des souffrances de la maladie et il avoue, maintenant, à 65 ans, qu'il n'a pu garder sans cesse ce chemin de la réflexion authentique que durant les seules cinq ou six dernières années, bien qu'il se soit exercé pendant quarante ans. Et il conseille aux malades de contempler assidûment « le beurre le plus raffiné de tous ».

Au cours d'une conférence qu'il avait faite, Hakuin avait dit : « En dehors de l'esprit il n'y a pas de Lotus de la Bonne Loi et en dehors du Lotus de la Bonne Loi il n'y a pas d'esprit. » Alors une vieille nonne du Lotus de la Bonne Loi lui écrivit pour l'interroger. Hakuin lui répondit par une longue lettre très intéressante car elle contient la révélation par Hakuin lui-même des étapes par lesquelles passa sa pratique. Il y utilise la terminologie de l'école du Lotus de la Bonne Loi, autre appellation de l'école de Nichiren dont l'exercice a pour base les litanies : « Adoration du Lotus de la Bonne Loi » répétées en frappant sur un tambourin. Ainsi cette lettre peut être considérée comme une critique de l'école de Nichiren : « Dans le bouddhisme, il y a 5 048 volumes de sûtras et tous se trouvent condensés dans les huit volumes du seul sutra du Lotus de la Bonne Loi. Les 64 360 caractères de ce sûtra sont condensés en un seul : Esprit. Donc pour comprendre le Lotus de la Bonne Loi, il faut voir dans notre propre Esprit. Il y a plusieurs pratiques qui nous mènent à voir dans notre propre Esprit, mais pour le pratiquant de cette école la meilleure est l'exercice de l'« extase du Lotus de la Bonne Loi », c'est à-dire que dès maintenant, dans la tristesse ou la fatigue ou l'ennui ou la joie, que vous soyez allongé ou debout, répétez sans cesse « Adoration du Lotus de la Bonne Loi », et, en prononçant cela avec grand recueillement, il faut que vous désiriez très vivement voir absolument le vrai Visage du Lotus de la Bonne Loi. Si vous répétez cet exercice longtemps, sans qu'il soit ennuyeux pour vous, alors vous sentirez votre esprit stable comme un grand rocher et vous serez sur le chemin de la réflexion authentique sans avoir aucune conscience ni passion vulgaires, vous serez comme gelé à mort dans des couches de glace. Si vous ressuscitez de là, la vérité pure et unifiée vous apparaîtra et vous rencontrerez le Lotus de la Bonne

Loi. » Il en va de même pour l'école du Shingon et celle de la Terre Pure, la première par l'exercice des Dhâranis (charme, enchantement magique) et la deuxième par l'exercice du « nembutsu », qui permettent d'atteindre le même but. Seulement il est très important de ne pas s'arrêter au milieu de l'exercice en croyant avoir déjà atteint le but. Les pratiquants sont sujets à prendre pour leur Visage originel le moment où leur esprit est purifié parfaitement comme un miroir



Daruma (Bodhidharma). Peinture à l'encre de Hakuin

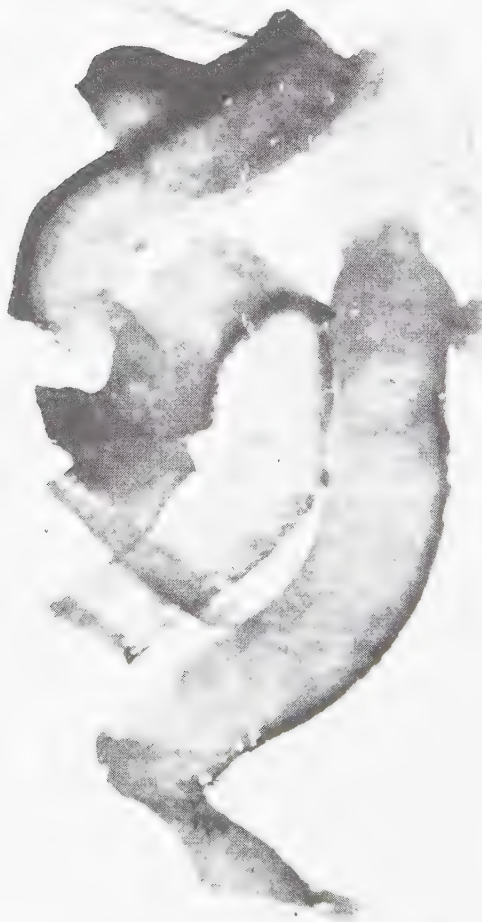
clair reflète les images exactement. Ce n'est pas encore l'expérience de voir en notre propre Essence et il faut donc continuer jusqu'à elle, ne pas s'y arrêter et continuer encore. Voulant illustrer ce qu'il vient de dire Hakuin utilise une anecdote que nous résumons ici :

Les deux frères Tchang voyageaient. En cours de route chacun d'eux trouva un morceau d'or. Ils se réjouirent. Puis ils se séparèrent et furent trente ans sans aucune nouvelle l'un de l'autre. Le plus

jeune rechercha son aîné et enfin découvrit sa résidence. Il s'y rendit donc et en arrivant chez lui il découvrit des charrettes pleines des précédentes récoltes, beaucoup de bœufs, chevaux, etc. alignés, de nombreuses volailles circulant dans le jardin, les allées et venues de jolies dames et de gentilshommes. Intimidé, le cadet n'osait entrer. S'inclinant bas, il déclina son identité. Un portier élégant vint lui ouvrir et le cadet le suivit en demeurant courbé. L'intérieur de l'habitation était royal. Muet de surprise le cadet ne savait où s'asseoir. Alors l'aîné apparut après qu'une jolie servante eut soulevé la légère tenture de soie. Il était entouré de nobles dames et portait un riche vêtement de soie. Il s'assit sur une peau de panthère et s'appuya sur un accoudoir d'acajou. Un brûle-parfum d'or était en harmonie avec le tintement des bijoux des jolies femmes. Au premier coup d'œil, le cadet s'inclina jusqu'à terre et se mit à pleurer sans arrêt. Il ne pouvait regarder en face de lui. Son frère lui dit : « Mon cher petit frère, pourquoi es-tu venu si tard et pourquoi sembles-tu si misérable? » Essuyant ses larmes le cadet lui demanda timidement : « Quel est votre seigneur et pourquoi êtes-vous si riche? - Je ne sers aucun seigneur, j'ai seulement ramassé un fragment d'or autrefois. - Mon frère, quelle énorme quantité d'or avez-vous ramassée jadis pour être devenu si riche? - Rien, seulement ce que nous avons ramassé toi et moi sur la route il y a trente ans. - Comme il est étrange qu'avec ce petit morceau d'or vous soyez devenu si riche. » Le cadet se demandait si son frère n'était pas devenu chef de gang et si, dans ce cas, il ne serait pas plus prudent pour lui de quitter ces lieux au plus vite. Alors l'aîné se mit à rire et dit : « Ce que tu as ramassé il y a trente ans, qu'en as-tu fait? L'as-tu perdu au jeu? As-tu fréquenté les lieux de plaisir? - Votre pensée est naturelle en me voyant aussi misérable. Je voudrais vous parler seul à seul. » L'aîné fit un signe aux femmes qui se retirèrent. Le cadet se rapprocha de lui et commença de parler : « Je ne suis pas homme à m'adonner aux jeux et à fréquenter les lieux de plaisir, je suis misérable parce que j'ai toujours conservé l'or. Vous m'aviez conseillé de ne pas dépenser aveuglément cet or, de bien le conserver. Ayant suivi strictement ce conseil, j'ai bien enveloppé l'or dans dix paquets successifs et l'ai toujours conservé sur moi. De peur qu'on ne me le prenne, je n'ai jamais fermé l'œil depuis trente ans. Craignant que quelqu'un en apprenne l'existence, je me suis éloigné de tout le monde. Lorsque

quelqu'un m'abandonnait j'en étais content. De peur de le dépenser, je ne me suis même pas marié. J'ai toujours habité des cabanes abandonnées, vivant comme un mendiant, et cet or, le voici intact ». Il jeta alors un regard à gauche et à droite pour voir si quelqu'un ne le regardait pas, puis il détacha de son cou un sachet très crasseux devant lequel il se prosterna à plusieurs reprises. Il ouvrit dix paquets et l'or apparut tandis qu'il regardait encore à gauche et à droite : « Mon frère aîné, ce que vous aviez ramassé alors, l'avez-vous encore ici? Montrez-le moi. – Peu après notre séparation, il y a trente ans, je m'en suis défait. » Le cadet cria de stupéfaction : « Mon aîné qui l'a perdu est devenu si riche et moi qui l'ai conservé suis devenu si pauvre! » Serrant les dents, il se gratta fort la tête en se lamentant longtemps : « La conservation mène à la misère et la perte à la richesse. Alors maintenant je voudrais le jeter et suivre votre expérience. » L'aîné éclata de rire et lui conseilla : « L'or que tu as ramassé a moins de valeur qu'une feuille jaune. Moi, après avoir ramassé cet or, je m'en suis servi pour acheter beaucoup de sel. J'en ai tiré un bénéfice qui m'a servi à acheter beaucoup de coton. J'en ai tiré encore un bénéfice qui m'a servi à acheter beaucoup de lin. J'en ai tiré encore un bénéfice qui m'a servi à acheter beaucoup d'aliments. Ainsi j'ai maintenant trois cents employés et beaucoup de terres. Tout cela parce que j'ai abandonné l'or. » Le cadet se mit à rire en se levant : « Félicitations, mon frère aîné! J'ai bien compris maintenant que votre abandon est plutôt une conservation et ma conservation plutôt un abandon. Ah! mes trente ans de conservation ont été perdus. » Et il pleura amèrement.

Hakuin avait raconté cette anecdote dans le but d'éviter aux pratiquants de se figer à une étape et de les faire évoluer sans cesse. Puis il se rapporte à sa propre carrière comme preuve à l'appui de ce qu'il vient de dire. Un jour, alors qu'il avait 7 ou 8 ans, Hakuin avait accompagné sa mère pour assister à un sermon bouddhique prononcé par un moine. Celui-ci traita des enfers avec tant d'éloquence qu'il semblait à tout son auditoire être déjà au milieu des flammes et des cris. Tous, qu'ils fussent moines ou laïcs, avaient la chair de poule et les cheveux dressés sur la tête. De retour chez lui, Hakuin songea à tous les péchés qu'il avait l'habitude de commettre chaque jour, en tuant de pauvres insectes par exemple. Il ne voyait aucun endroit possible où se cacher. La crainte des enfers ne le quittait



Calligraphie de Hakuin. Le « a » de l'alphabet sidhan utilisé pour les Mandalas

plus, non moins que les tremblements. Un jour il prit un bain avec sa mère. Afin que la température de l'eau fut plus forte la mère demanda à sa servante d'ajouter du bois. Alors l'eau se mit à chanter, la chaleur atteignit sa peau et la baignoire résonna. Tout de suite il songea aux enfers. Il cria si fort qu'on l'entendit dans tout le voisinage. Depuis ce temps-là il chercha à devenir moine, mais ses parents ne le voulaient pas. Alors, il se rendit souvent aux temples et récitait les sùtras. A 15 ans, il quitta sa famille afin de devenir moine. Il fit ce vœu : « Tant que je n'aurai pas trouvé la force physique ininflammable et insubmersible, je ne me reposerai jamais jusqu'à la dernière minute de ma vie. » Ainsi, assidûment, jour et nuit il récitait des sùtras et se prosternait. Lorsqu'il tombait malade, il ressentait les douleurs avec la même acuité qu'auparavant et mécontent il se dit : « J'ai quitté ma famille malgré sa volonté, mais je n'ai encore obtenu aucun résultat. J'ai entendu dire que le Lotus de la Bonne Loi est le roi des Sùtras et même les démons en font la louange. Lorsque les damnés implorent les hommes de les sauver, ils leur demandent de réciter à leur intention le Lotus de la Bonne Loi. Donc, si la lecture de ce sùtra par les hommes peut soulager leurs souffrances, à plus forte raison serons-nous sauvés si nous faisons cette lecture nous-mêmes. Certainement que dans ce sùtra je pourrai découvrir un sens profond. » Alors il prit le Lotus de la Bonne Loi et se mit à le lire. Ce sùtra était plein de paraboles qu'il ne comprit pas, ce qui l'incita à penser que s'il avait réellement tant de mérites pourquoi les livres confucianistes, des historiens et autres n'en auraient pas autant? Ce fut la déception de ses 16 ans. A 19 ans, Hakuin lut la « Louange de la religion authentique » où il apprit que le précepteur Yen-t'ëou (828-887) fut tué par un brigand et que son cri s'entendit au delà de trois li (un li équivaut à environ 600 mètres). L'ayant lue, il pensa : « Tout pénétrant que fût son cri, il ne put échapper au sabre du brigand. Hélas! Même pour le précepteur Yen-t'ëou – licorne et phénix parmi les moines, crocodile et dragon dans la mer du bouddhisme – il en est ainsi. Comment pourrais-je échapper aux bâtons des démons de l'enfer après ma mort? S'il en est ainsi, à quoi la recherche du Zen et l'étude de la Voie servent-elles? Le bouddhisme est tellement faux. Il est regrettable que j'aie fait partie de cette troupe diabolique. Comment dois-je faire maintenant? » Ainsi il fut plongé dans une grande angoisse et il ne mangea

pas de trois jours. Tous ses espoirs en le bouddhisme furent détruits. Il regarda les statues du Bouddha et les livres sacrés comme s'ils avaient été de la boue. Il ne lisait que les livres mondains et prenait plaisir à la création poétique et prosaïque. Ainsi il oubliait un peu ses peines. Plus tard, alors qu'il était à Yo-shû, il lut les trois livres sacrés du bouddhisme et il examina bien ses manquements. Il fit tout à coup volte-face et se mit à réfléchir nuit et jour au kôan : « Néant » de Tchao-tcheou (cf. règle 1 de « Passe sans Porte » : Le chien de Tchao-tcheou) et au printemps de sa 24^e année, il connut l'expérience de voir en sa propre Essence et découvrit que lui-même était le précepteur Yen-t'œou. Mais il était devenu très orgueilleux et vaniteux. Il se dit : « Depuis deux ou trois siècles personne n'a jamais connu la grande et profonde expérience que j'ai vécue. » Fièrement, il alla jusqu'à Shin'yô pour y rencontrer Maître Shôju. Il écrivit ses pensées sous forme de stances sur un bout de papier qu'il présenta au Maître. Celui-ci le prit de sa main gauche et dit : « Ceci n'est que ce que tu as étudié, mais qu'as-tu vu? » Tout en disant cela, le Maître lui tendit sa main droite. – « Si ce que j'ai vu pouvait vous être présenté je l'aurais sorti de ma bouche », et Hakuin fit semblant de vomir. Alors le Maître lui dit : « Que dis-tu du « Néant » de Tchao-tcheou? – Quelle main ou quelle jambe pourrait saisir le « Néant? » Alors le Maître tordit de ses doigts le nez de Hakuin et dit : « Quand même j'ai pu saisir avec ma main et avec ma jambe! » Hakuin demeura hésitant. Le Maître éclata de rire et cria : « Démon tête! » Hakuin resta indifférent. – « Tu te contentes de ça? – Je n'ai besoin de rien de plus. » Le Maître lui demanda le sens du Kôan : « Où alla Nan-ts'iuân après sa mort? » Alors Hakuin se boucha les oreilles et sortit. Le Maître cria : « Frère! » Hakuin tourna la tête. Le Maître cria encore : « Démon tête! » Depuis ce temps-là, chaque fois qu'il rencontrait Hakuin, il lui criait : « Démon tête! » Un soir le Maître s'était assis dans la galerie pour jouir de la fraîcheur. Hakuin vint lui présenter une nouvelle stance. Le Maître cria : « Illusions et conjectures! » Hakuin cria lui aussi très fort : « Illusions et conjectures! » Alors le Maître saisit Hakuin par le col, lui donna vingt ou trente coups sous la colère et d'un coup de poing l'envoya par-dessous la galerie. C'était une nuit de mai qui succédait à une journée de pluie fine. Hakuin était allongé dans la boue et ne bougeait pas, semblant ne plus respirer. De la galerie partaient les rires du Maître.

Peu de temps après Hakuin se levait et venait se prosterner. Tout son corps était trempé de sueur. Le Maître cria à haute voix : « Démon tête ! » Dès ce moment-là Hakuin se mit à étudier assidûment le kôan de Nan-ts'iu'an, oubliant de dormir et de se nourrir. Un jour il lui sembla qu'il saisissait quelque chose, alors il se présenta devant Shôju pour le lui soumettre, mais celui-ci ne fut pas d'accord. Il cria seulement : « Démon tête ! » Alors Hakuin songea à le quitter et à s'en aller. Un jour qu'Hakuin était allé demander l'aumône au village, il rencontra un fou qui voulut le frapper de son balai. Alors, à cet instant, il comprit le kôan : « Où alla Nan-ts'iu'an après sa mort ? » et les autres. Hakuin s'en retourna vite auprès de Shôju pour lui présenter ses pensées. Le Maître ne lui dit ni « bien » ni « mal », mais sourit seulement. Dorénavant il cessa de l'appeler : « Démon tête ! » Plus tard Hakuin éprouva deux ou trois fois la grande joie de l'Illumination et il regretta de ne pas pouvoir toujours bien exprimer sa pensée. Mais un jour il découvrit deux vers :

« Venu vous dire au-revoir jusqu'à la porte,
Où est une touffe de hauts bambous.
Pour vous les feuilles apportent un vent pur. »

Il éprouva une grande joie comme s'il avait découvert une lueur en chemin au milieu de l'obscurité de la nuit. Il cria très fort : « Aujourd'hui, pour la première fois, j'ai éprouvé l'extase de l'expression. » Il se leva et se prosterna. Plus tard, il alla en pèlerinage dans la province Seiyô. Il marcha malgré la pluie avec de l'eau jusqu'aux genoux et tout à coup il comprit le sens de la poésie : « Les feuilles de Lotus sont si rondes... » La joie de Hakuin fut si grande qu'il tomba dans l'eau et qu'il ne songea même pas à se relever. Tous ses objets personnels, qu'il portait sur son dos, étaient trempés. Des gens qui passaient voulurent le relever et ils le prirent pour un fou tant il riait d'une façon désordonnée. Une nuit de la même année, en saison hivernale, il se trouvait assis en méditation dans le temple situé à Shinoda, et en entendant le son subtil de la neige il saisit quelque chose. L'année suivante, il était en train de déambuler dans le monastère de Reishô et soudain il perdit ce qu'il avait obtenu auparavant et fut rempli de joie. Alors qu'il avait 32 ans, sa mère lui apparut en rêve. Elle lui remit un vêtement de soie violet. En soule-

vant le vêtement, les manches lui semblèrent très lourdes. Alors, les examinant, il découvrit dans chacune d'elles un vieux miroir. Celui qui était dans la manche droite avait une transparence si extraordinaire qu'elle lui pénétrait jusqu'au cœur. Ainsi son esprit et la montagne, la rivière et la terre se pénétrèrent comme un étang transparent qui n'aurait pas de fond. Celui qui était dans la manche gauche était complètement terne et sa surface était comme une cocotte en fonte neuve qui n'aurait encore jamais été en contact avec la flamme. Mais Hakuin s'aperçut que le reflet du miroir de la manche gauche était des milliards de fois plus lumineux que celui de la manche droite. Depuis ce moment Hakuin vit toutes les choses comme si c'était son propre visage qu'il voyait et il comprit pour la première fois que le Tathâgata voit de ses yeux la nature du Bouddha. Désormais, lorsqu'il lisait le « Recueil de la Falaise Verte » (Pi-yen-lou) (en japonais : Hekiganroku), il constatait que sa compréhension était devenue très différente de ce qu'elle était auparavant. A quelque temps de là, il lisait un soir le Lotus de la Bonne Loi et il pénétra au sens profond de ce livre sacré. Toutes les interrogations de sa jeunesse furent supprimées d'un seul coup et il comprit combien ses compréhensions anciennes étaient erronées. Il ne pouvait se retenir de pleurer tout haut. Ainsi Hakuin exposa sa propre expérience dans le but de faire comprendre aux pratiquants que la recherche du Zen n'est pas facile et que les pratiquants ne doivent pas se contenter d'une petite obtention.

Une lettre de Hakuin qui s'est conservée jusqu'à aujourd'hui, traite de la préséance du nembutsu ou du kôan, l'un sur l'autre. Cette lettre constituait la réponse de Hakuin à la demande d'un dévot : « Quelqu'un m'a conseillé de pratiquer le « nembutsu » afin de poursuivre sans interruption la réflexion authentique. Qu'en pensez-vous ? Le « nembutsu » a-t-il la même valeur que le « Néant » de Tchao-tcheou ? » et elle est très intéressante au point de vue psychologie religieuse. En bref, Hakuin répondit qu'il n'y avait aucune différence entre eux comme il n'y a aucune différence entre tuer un homme avec un sabre ou bien avec une lance. L'efficacité dépend uniquement des efforts du pratiquant. Ainsi, Enjo, adepte du « nembutsu » le pratiquait purement, et il parvint au recueillement complet et atteignit l'extase. Il comprit définitivement ce qui allait naître dans l'au-delà. Alors il se rendit auprès de Maître Dokutan. Tan lui

demanda : « De quelle province viens-tu? – Du Yamashiro. – Selon la méthode de quelle école as-tu pratiqué? – J'ai pratiqué selon la méthode de la Terre Pure. – Quel âge a le Tathâgata Amida? – Il a le même âge que moi. – Quel âge as-tu? – J'ai le même âge qu'Amida. – Où est-il en ce moment? » Alors Enjo souleva légèrement le poing gauche. Tan, surpris, lui dit : « Tu es un vrai pratiquant de l'école de la Terre Pure. » Le Zen, l'école de la Terre Pure et toutes les autres ne sont que des traitements à appliquer selon les maladies qui peuvent être classées en catégories comme les hommes dans la société. Mais quant à la rapidité de l'apparition et à la profondeur de l'Illumination, le kôan est plus efficace pour y parvenir que le « nembutsu », car il fait naître dans l'esprit du pratiquant beaucoup plus d'interrogations que le « nembutsu ». C'est cette concentration d'interrogations qui est la plus importante pour parvenir à l'Éveil. Dans ce sens, des proverbes du Zen disent : « A une profonde interrogation correspond un grand Éveil. Lorsque l'interrogation est grande l'Éveil est grand » et « La maladie est grave parce que l'on ne s'interroge pas. » Et c'est encore dans le même sens qu'Hakuin posait aux pratiquants un kôan qu'il avait créé lui-même : « Écouter le son d'une seule main. » Lorsque l'on frappe nos deux mains, un claquement se fait entendre. Ainsi, le kôan de Hakuin pose la question : « Avec une seule main, qu'entendons-nous? » En le posant à ses pratiquants, Hakuin pensait que ce kôan était plus efficace pour susciter les interrogations chez eux que le « Néant » de Tchao-tcheou. En Chine également, à l'époque des T'ang et à celle des Song où le Zen était viril, on ne mélangeait pas le Zen avec le « nembutsu ». Ce fut seulement à la fin de l'époque des Ming que le Zen, additionné au « nembutsu », tomba en décadence.

Hakuin traite du shintoïsme en parallèle avec le Zen. Notre corps est une parcelle du ciel et de la terre, et le ciel et la terre sont notre corps en plus grand. Donc toutes les divinités du shintoïsme ont leur siège dans notre corps et, si l'on veut célébrer le culte de ces divinités, le Za-zen est tout juste cela. Si nous nous asseyons bien droits, en plaçant notre énergie spirituelle dans le bas-ventre, sans aucune illusion dans les yeux et les oreilles, tous les sens purs, c'est là la célébration du culte des divinités du ciel et de la terre. Tout ceci représente l'essentiel du sermon de Hakuin sur le shintoïsme.

Hakuin n'était pas un moraliste à la lettre. Ainsi, en plaisantant

il écrivit un griffonnage sur le mont Fuji : « Mademoiselle Fuji, ôtez votre vêtement de brouillard, je veux voir votre peau neigeuse! » Dans ce sens il existe une anecdote sur Hakuin, très familière aux Japonais : Non loin du temple de Hakuin vivait une famille de commerçants. Un jour la fille, qui n'était pas mariée, se trouva enceinte. Furieux, son père voulut connaître avec qui elle avait eu des relations. La fille finit par prononcer le nom d'Hakuin. Étonné et courroucé à la fois, son père prit le nouveau-né et courut jusqu'au temple où il abandonna l'enfant dans les bras d'Hakuin en criant : « Sale bonze! » Hakuin prit l'enfant sans proférer aucune protestation et, depuis ce jour-là, à chaque fois qu'il allait en ville pour demander l'aumône, il emportait l'enfant dans ses bras, demandant aux femmes un peu de leur lait pour lui. Les gosses des rues couraient derrière Hakuin en se moquant de lui et lui jetaient des cailloux. Mais Hakuin demeurait imperturbable au milieu de l'animosité générale. Un jour d'hiver où la neige tombait, Hakuin était allé selon son habitude demander l'aumône et du lait pour le bébé. Alors la fille-mère le vit et son remords devint si grand qu'elle finit par avouer la vérité : « En vérité Hakuin n'est pas le père de mon enfant. Son véritable père est le commis du magasin de notre famille. Mais Père était en si grande colère... ». Le père courut immédiatement auprès d'Hakuin et se confondit en excuses. Hakuin lui rendit le bébé non sans regret.

Une autre anecdote fera ressortir le côté humoristique de son caractère : Un seigneur était venu lui demander : « Qu'est-ce que l'enfer et qu'est-ce que le paradis? » Au lieu de lui répondre, Hakuin l'insulta : « Espèce de grossier seigneur! Borné! Tu ne connais même pas la doctrine du bouddhisme! Comment des vassaux peuvent-ils obéir à un tel baudet? Tas de foin! » Le seigneur se contint au début, mais n'y tenant plus il tira son sabre. Hakuin se recula, puis courut en tous sens en continuant d'insulter le seigneur qui le poursuivait. Mais Hakuin finit par se trouver acculé, le sabre du seigneur au-dessus de sa tête. S'apprêtant à le pourfendre le seigneur dit : « Tiens Hakuin! » Juste à ce moment, Hakuin cria : « C'est ça l'enfer! » Le seigneur eut un temps d'arrêt. Hakuin cria immédiatement : « C'est ça le paradis! »

XIII

Tôrei

TOREI (1721-1792) ÉTAIT UN DISCIPLE DE HAKUIN, IL EST connu grâce à son livre « Traité des lampes infinies de l'école du Zen » (en japonais : Shûmon-mujintô-ron). Le titre de ce livre signifie que la flamme originelle d'une lampe peut se transmettre à des centaines, à des milliers de lampes et que chaque lampe, comme la première, est infinie. Ce livre explique le mieux les étapes du Zen organisées par Hakuin, c'est-à-dire que Tôrei a établi dix étapes depuis le noviciat jusqu'au point le plus parfait. Ce livre a pour but de faire éviter aux étudiants du Zen de se contenter d'une obtention unilatérale et médiocre, d'étudier les paroles des Anciens au lieu de les vivre et, enfin, d'oser s'appeler eux-mêmes Maîtres du Zen en se mentant à eux-mêmes et aux autres. Vers 31 ans, Tôrei fut atteint d'une grave maladie à la suite de l'excès de ses exercices. Le médecin lui prédit une guérison temporaire, mais qu'il n'aurait pas plus de trois à cinq ans de survie. Alors Tôrei songea : « Je ne regrette rien pour ma propre vie, mais seulement de ne pouvoir exaucer mes vœux de me sauver moi-même et les autres. Ainsi il consacra trente jours et trente nuits à écrire son « Traité des lampes infinies de l'école du Zen ». Nous allons tirer l'essentiel des dix étapes exposées dans cet ouvrage.

I ESQUISSE HISTORIQUE DE L'ÉCOLE DU ZEN

Tôrei relate historiquement la transmission du Zen depuis l'Inde, la Chine jusqu'au Japon, en commençant par Sâkyamuni pour terminer par Hakuin. Quelqu'un avait demandé à Tôrei : « Lorsque le Bouddha était vivant, pourquoi Mahâkâsyapa était-il seul capable de comprendre le Zen parmi ses innombrables disciples si sages? Et pourquoi après la mort du Bouddha tant de gens ont pu le comprendre. – Ceux qui pénètrent dans le bouddhisme par la porte de la doctrine sont entravés par la conjecture et s'attardent au superficiel. Ils ne peuvent compléter l'élaboration de leur pratique. Tandis que ceux qui y pénètrent par la porte du Zen dès le début, ne sont pas gênés par leur sagesse. Ainsi par petits bonds ils peuvent se dégager des entraves. Alors, pourquoi le Bouddha n'a-t-il pas enseigné le Zen dès le début, mais au contraire toutes sortes d'aspects de la doctrine? - Lorsque le Bouddha, après son Éveil, retourna au milieu des hommes, son auditoire n'était pas encore préparé à entendre ses vérités. De plus, à cette époque, il y avait de nombreux hérétiques en Inde. Chacun établissant sa théorie, les idées étaient extrêmement variées. Si le Bouddha n'avait prêché toutes sortes d'aspects de la doctrine, les gens ne l'auraient pas cru. » Tôrei voulait dire que la doctrine explique le chemin à suivre pour devenir Bouddha, tandis que le Zen est la propre marche sur ce chemin.

2 LA FOI ET LA PRATIQUE

Tôrei explique quelle est la foi authentique des pratiquants du Zen. Pour avancer sur le chemin du Zen il faut tout d'abord croire que l'on pourra réaliser l'Éveil grâce à ce chemin du Zen. Donc il faut d'abord faire un vœu solennel : « Je ne me relâcherai jamais jusqu'à ce que j'ai atteint mon but. » A cette foi et à ce vœu, il faut donner pour base une grande miséricorde. Ce n'est pas pour se sauver soi-même qu'il faut rechercher l'Éveil, mais pour sauver tous les autres. Cela est comme un commerçant qui recherche uniquement son propre bénéfice et se contente de peu, alors que le commerçant qui recherche le bénéfice des autres veille à ce qu'il soit beaucoup plus important. Il en va de même pour le pratiquant du Zen : plus

grande est sa miséricorde, plus vaste est sa puissance dans le Zen. Tōrei systématise tout cela : « Pour sauver tous les êtres vivants il faut accumuler toutes les sortes de raisonnements possibles en nous. Pour avoir toutes ces sortes de raisonnements, il faut tout d'abord voir en notre propre Essence. »

3 VISIONS

Au fur et à mesure que la concentration du Za-zen mûrit, les penchants du pratiquant s'amenuisent et le sentiment proprement religieux surgit : tous les phénomènes sont vides, tout est à égalité, cette tranquillisation profonde est le but atteint, nous sommes non-naiissance, non-destruction, la notion de durée disparaît et est remplacée par celle d'éternité, on ressent une grande joie en constatant que tous les phénomènes sont bons, etc. Ce sont de bons augures pour le pratiquant, mais s'il demeure prisonnier de tout cela, tout se change en diabolisme. Il faut donc avancer encore.

4 L'ÉVEIL VÉRITABLE

Lorsque la méditation pure du pratiquant authentique mûrit, les pensées et penchants habituels ne l'effleurent pas. Il est comme idiot, son raisonnement et ses paroles sont dans une impasse. Il est au point mort et sa respiration semble presque complètement coupée. C'est le moment où l'Éveil va apparaître. Renforcez encore votre méditation. Ne lâchez jamais! Ne pensez jamais à autre chose! Ne vous arrêtez à aucun sentiment, même s'il est beau. Tranchez-le en vous interrogeant sur votre kôan. Seulement il faudra abandonner l'attachement à la vie. Si vous pensez que vous avez connu l'Éveil véritable, il faut aller subir l'épreuve d'un Maître authentique.

5 A TRAVERS LES PASSES

Souvent les gens se méprennent sur la définition du Zen : « Transmission spéciale en dehors de la doctrine ». C'est ainsi que furent

meprisés à tort les sûtras et traités du bouddhisme. Mais comme le miroir clair peut contenir toutes les images, le zéniste ne doit pas fuir les doctrines. Il faut bien réfléchir sur les livres. Ainsi, un sûtra énumère quatre maladies mentales qui peuvent nous atteindre même dans l'Éveil : 1) maladie motivée, qui consiste à agir et penser sans se dégager de son propre Éveil; 2) maladie de cessation, qui consiste à faire cesser toutes les réflexions et où l'on se contente d'aucun sur-



« Néant ». Calligraphie de Torei (1721-1792)

gissement de pensées; 3) maladie du laisser-aller, qui consiste à prendre les choses comme elles viennent; 4) maladie de l'anéantissement, qui ne consiste qu'à penser anéantir les passions, garder la tranquillité et le non-agir. Pour éviter de s'arrêter à mi-chemin et guérir de ces maladies, il faut maintenant affronter les kôans difficiles. Par exemple Tchao-tcheou a posé celui-ci :

« Tous les phénomènes se résument à « Un », mais où se résume cet « Un »? », et d'autres kôans encore.

6 L'ASCENSION

Tôrei nous rapporte ses propres expériences laborieuses selon les entretiens qu'il eut avec son Maître sur le célèbre kôan « La vieille femme qui incendia l'ermitage – Jadis une femme avait apporté des offrandes à un ermite. Vingt ans passèrent et elle fit alors parvenir les repas à l'ermitage par sa fille qui avait alors 16 ans. Un jour la mère fit embrasser l'ermitage par sa fille et lui fit poser la question : « Que fais-tu dans ce cas-là? – Un arbre desséché se dresse sur un rocher froid. Le plein hiver n'a aucune chaleur. » Alors la jeune fille s'en revint auprès de la vieille femme et lui raconta tout. La vieille femme dit : « Pendant vingt ans je n'ai fait l'aumône qu'à ce profane. » Elle chassa l'ermitage et incendia l'ermitage. » La réponse de l'ermitage reflétait une grande pureté, mais au point de vue Zen elle est insuffisante. Naturellement une réponse sensuelle est hors de question. Dans cette antinomie où se trouve la passe? Ces sortes de kôans permettent de poursuivre l'ascension.

7 PUISSANCE DE L'ACTION

Parmi les sectes du Zen, celle de Lin-tsi (en japonais : Rinzai) est connue pour son action virile caractéristique qui s'exprime par exemple : sous forme de cris, coups de bâton, attraper les gens au col; donc elle est comparée à un général implacable commandant une armée. Tandis que la secte de Yun-men (en japonais : Ummon) est connue par ce qu'elle donne à un seul mot abrupt un sens énorme. Donc elle est comparée à un empereur à l'aspect somptueux. En conséquence il est souhaitable qu'un seul Maître puisse réunir en lui les caractéristiques de ces deux écoles.

8 TRANSMISSION DE LA LOI D'UN MAÎTRE

Tôrei s'attristait de voir qu'à son époque il existait beaucoup de faux Maîtres qui ne faisaient qu'aveugler leurs élèves.

9 NOURRITURE SPIRITUELLE A LA LONGUE DURÉE

Les lecteurs se rappelleront la nourriture spirituelle à la longue durée de Daïtô, Kanzan et Shôju qui mirent à l'épreuve leur force dans le Zen en choisissant une vie des plus humbles durant des années.

10 PROPAGATION DE LA LOI

Le point le plus important de notre école est la propagation du Zen. Nous débarrassons les gens de leurs entraves en utilisant des moyens perspicaces propres au Zen. C'est de cela qu'il s'agit lorsque nous parlons de sauver les autres. Le reste est de moindre importance. Quant aux moyens des autres écoles, ils sont expliqués dans les livres, donc, sans transmission filiale les gens peuvent les comprendre tout seuls. Mais dans l'école du Zen, sans transmission de Maître à Maître on ne le peut. Dans ce chapitre, Tôrei exprime ses pensées sur le shintoïsme. Au Japon, Tôrei passe pour le meilleur connaisseur du shintoïsme parmi tous les Maîtres du Zen. Selon lui, dans l'Antiquité, les mœurs des Japonais étaient honnêtes et sincères, donc chacun pouvait atteindre la Voie selon ses capacités. Ainsi le shintoïsme seul suffisait à les enseigner. Mais au fur et à mesure que le temps passa, les hommes perdirent leur pureté et se noyèrent dans la mauvaise voie. Ainsi le bouddhisme vint s'ajouter au shintoïsme. Tôrei pense que le bouddhisme et le shintoïsme est égal à « Esprit » du bouddhisme. Les souillures de l'esprit sont annulées et il devient pur comme un miroir, c'est là le Kami. Donc l'objet sacré du sanctuaire shintoïste est le miroir. Ainsi, shintoïsme et bouddhisme consistent à voir en notre propre Essence. Non seulement le shintoïsme, mais aussi, selon Tôrei, le confucianisme et le taoïsme peuvent aider le bouddhisme et le bouddhisme peut de son côté les renforcer. Tôrei n'est pas d'accord avec ceux qui pensent que le confucianisme et le taoïsme sont inférieurs au bouddhisme.

XIV

Kôsen

K OSEN NAQUIT EN 1816 DANS LA PROVINCE SETTSU; DEPUIS son enfance il étudia le confucianisme, mais il s'aperçut plus tard que la lecture des livres par centaines ou par milliers n'était que « lécher les fèces des Anciens ». A la lecture d'un livre du Zen : « Recommandations précieuses de l'école du Zen » (en japonais : Zen-mon-hôkun), il reçut un choc et quitta sa famille à l'âge de 25 ans pour devenir disciple du Maître du Zen Daisetsu au monastère du Shôkoku-ji à Kyôto. Il y demeura huit ans. Il relate sa propre expérience de voir en notre propre Essence dans son ouvrage principal : « Zen-kai-ichiran » – Il fit le vœu en lui-même : « Je commence de chercher la grande Voie. Si d'ici cinq ou dix ans je n'ai pas trouvé l'Éveil c'est que je ne suis alors qu'un bâton merdeux. N'étant pas utile au monde, alors je m'isolerai à jamais dans les montagnes. Je ne montrerai plus la peau de mon visage à personne. » Négligeant son corps, il chercha la Voie avec une assiduité grandissante. Une nuit, au cours de son Za-zen, il transcenda subitement la relativité temporaire et spatiale et, tel un mort, il ne sentit plus l'existence du « moi » et des objets. Seulement il sentit que son esprit couvrait le monde des dix directions avec une luminosité immesurable. Peu de temps après il revint à lui. Alors il sentit que sa vision et son ouïe étaient différentes d'auparavant. Il s'interrogea sur quelques théories religieuses et constata qu'elles étaient toutes claires. Sa joie était extrême et il fit cette stance :

« Salut Confucius très vénéré!
 Nous nous sommes rencontrés ici.
 Qui vais-je en remercier?
 Le bon intermédiaire qu'est le « Moi » mon hôte. »

Il courut tout de suite à la rencontre de Daisetsu pour lui présenter ses pensées. Le maître sourit. Kôsen lui dit : « Jadis j'ai entendu dire qu'il y a un Éveil merveilleux dans le Zen. Aujourd'hui pour la première fois j'ai connu que les Anciens ne m'ont pas menti. » Ceci se passait le soir du 27 avril 1841. Plus tard, suivant le conseil de Daisetsu, il alla se soumettre à la direction du Maître du Zen Gizan, quatrième successeur de Hakuin, et lui succéda dans la Loi. Plus tard, alors qu'il se trouvait dans la province Iwakuni il écrivit son ouvrage : « Zen-kai-ichiran », destiné au seigneur de cette province, qui était confucianiste, afin de lui expliquer le Zen à l'aide de paroles familières au confucianisme. En 1875 il fut placé à la tête du monastère Enkaku-ji de Kamakura et en même temps de la secte Rinzai. Il mourut en 1892 à l'âge de 77 ans.

Le titre de l'œuvre principale de Kôsen : « Zen-kai-ichiran », en français : « Une houle dans la mer du Zen », signifie que ce qui est exprimé dans cet ouvrage n'est qu'une petite parcelle de l'Océan immense du Zen. Parmi tous les textes du Zen, ce livre est celui qui a le mieux exposé systématiquement la relation entre confucianisme et Zen. Nous avons déjà signalé que Kôsen s'était familiarisé dès l'enfance avec le confucianisme. Même après qu'il se fut consacré entièrement au Zen, il ne manquait pas d'ouvrir de temps en temps les livres sacrés confucianistes, et il sentait que plus il approfondissait le Zen plus il s'ouvrait à la profondeur du confucianisme. Ainsi il tira quelques passages des livres sacrés confucianistes pour les appliquer à ses disciples sous forme de kôans. Il voulait ainsi prouver que dans le confucianisme on peut découvrir le Zen, et dans le Zen les principes confucianistes. Kôsen voyait deux qualités principales à cette méthode : 1) ainsi les moines du Zen étendent leurs connaissances du bouddhisme lui-même à d'autres philosophies et ils obtiennent ainsi une plus grande capacité pour répandre le Zen; 2) les hommes cultivés ou lettrés peuvent de cette manière approfondir les principes du confucianisme qu'ils connaissent bien.

Quant à une hiérarchie de valeur entre le confucianisme, le

taoïsme et le bouddhisme, il pense que : les taoïstes pratiquent le non-agir et ils sont heureux de vivre dans le calme des montagnes. Ils annihilent leurs sentiments et ne représentent que le Petit Véhicule du bouddhisme; Confucius a créé les « rites » et enseigna en s'aidant de la musique. Il systématisa les vertus humaines de base. On pourrait le prendre pour un bodhisattva du bouddhisme et le vénérer comme un saint; Kôsen pense que le bouddhisme est supérieur aux deux premiers, principalement le Zen qui a des méthodes pour forger d'étapes en étapes qui manquent au confucianisme. Aussi la théorie du bouddhisme couvre non seulement l'humanité mais tous les êtres vivants et l'au-delà, la causalité infinie dans le temps, tandis que le confucianisme ne s'adresse qu'à l'humanité. Mais lorsque l'on approfondit bien, le confucianisme et le bouddhisme n'ont qu'une seule et même vertu. Ils se complètent l'un l'autre. Donc lorsque quelqu'un interrogea Kôsen sur le shintoïsme et lui demanda son avis à ce sujet, il répondit : « C'est bien, mais vous serez entravé par vos « kami » personnels. – Alors, et pour le confucianisme? – C'est bien, mais vous serez entravé par les « lettres » et les « rites ». – Alors, et pour le bouddhisme? – C'est bien, mais vous serez entravé par les dogmes bouddhiques. – Alors, et pour le taoïsme? – C'est bien, mais vous serez entravé par le nihilisme. » Alors le questionneur demeura béat. Kôsen lui conseilla d'étudier uniquement la Voie. Shintoïsme, taoïsme, confucianisme et bouddhisme n'appartiennent qu'à la Voie. Sans l'entrave de chaque religion, il faut chercher leur source. C'est en cela que consiste la recherche de la Voie.

Nous savons que Kôsen ne fut pas le premier à avancer des théories d'identification entre shintoïsme, confucianisme et bouddhisme. Déjà le prince Shôtoku, au VII^e siècle, avait dit : « Le shintoïsme enseigne le commencement de l'homme; le confucianisme enseigne le milieu de l'homme; le bouddhisme enseigne la fin de l'homme. Ces trois Voies s'entraident l'une l'autre et forment un grand arbre de morale. » Le taoïsme ne satisfaisait pas le prince Shôtoku de même qu'il ne satisfaisait pas Kôsen.

Aussi, Kôsen ne fut pas le premier à interpréter le confucianisme selon le Zen. Déjà les confucianistes des Song étaient influencés par le Zen; par exemple : a) Tcheou Touen-yi qui se plaignait du désordre qui régnait dans l'étude du confucianisme de cette époque voulut revenir à l'ordre ancien. Ainsi il rechercha les livres classiques

anciens qu'il étudia pendant des années. Mais il n'obtenait aucun résultat. Donc il alla demander son enseignement au Maître du Zen Houei-nan. Le Maître lui demanda : « Confucius a dit : « Si j'entends la Voie le matin, je puis mourir le soir ». Bref, avec quelle Voie peut-on mourir le soir? » Tcheou Touen-yi ne sut que répondre. Puis il se rendit auprès du Maître du Zen Fou-yin pour lui demander : « En bref, quelle est la Voie? » Fou-yin lui répondit : « Toutes ces montagnes vertes devant nos yeux nous laissent voir! » Tcheou Touen-yi marqua un temps d'hésitation. Fou-yin éclata de rire. Alors Tcheou Touen-yi saisit. Ainsi il ramassa une perle au milieu de la mer du Zen et contribua énormément au développement du confucianisme.

b) Tchou Hi écrivit une lettre à un disciple du Maître du Zen Ta-houei : « Votre Maître Ta-houei m'a demandé de réfléchir sur le kôan « Néant » de Tchao-tcheou, mais je n'ai pas encore compris. Je vous en prie, mettez-moi sur la pente. – Concentrez-vous complètement sur ce kôan. N'entrez pas dans les conjectures. Avancez avec force et fendez ce kôan! » Alors Tchou Hi saisit. Ainsi la philosophie de Tchou Hi fut redevable au Zen, et Kôsen ne comprend pas pourquoi Tchou Hi au contraire critiqua le bouddhisme dans ses œuvres, à moins que, selon Wang Yang-ming, ses disciples aient mal interprété et mêlé leurs propres idées dans la transmission des œuvres de Tchou Hi.

Après cet exposé figurant dans son premier volume Kôsen extrait, dans un second volume, trente règles des livres sacrés du confucianisme qu'il commente selon son Zen. Nous ne pouvons pas toutes les analyser ici et nous nous bornerons à quelques-unes.

La première règle (« La Vertu lumineuse ») est tirée du « Grand Savoir » : *la voie du Grand Savoir consiste à illuminer la Vertu lumineuse, à rénover le peuple, à s'en tenir au bien souverain. Après avoir su s'en tenir au bien souverain, on peut se concentrer, après s'être concentré on peut être tranquille, après être tranquille on peut connaître la paix, après avoir connu la paix on peut réfléchir et après avoir réfléchi on peut obtenir [la Voie du Grand Savoir].* Selon Kôsen, ce passage est le noyau des pensées du confucianisme. Tous les textes et pensées du confucianisme, si nombreux soient-ils, si profonds soient-ils, ne sont que des annotations de ce passage. Ceux qui ont éclairé la Voie du Grand Savoir sont appelés saints et ceux qui ne l'ont pas éclairée sont appelés ignorants. La Vertu lumineuse est



comme une perle, complètement pure, n'a aucun aspect de discrimination. Parce que son Substantiel est pur, il peut prendre tous les aspects phénoménaux. Ceux-ci ont des différences, mais Lui ne subit aucun changement. Les moyens de parvenir à cela sont au nombre de cinq : tenir, concentration, tranquillisation, paix et réflexion. Tous cinq se retrouvent dans le Za-zen et le chemin de la réflexion de l'école du Zen. Si l'on s'exerce longtemps purement dans ces cinq moyens, on parviendra un jour à l'Illumination. Alors ce qu'on aura obtenu il faudra le faire obtenir aux autres, c'est cela « rénover le peuple ». Puis, soi-même dans le comportement quotidien, poursuivre la Vertu lumineuse, c'est cela « s'en tenir au bien souverain ». De plus, à l'aide de ces cinq moyens on « illumine de plus en plus la Vertu lumineuse » et on ne cesse de « rénover le peuple » et de « s'en tenir au bien souverain » comme le cercle n'a ni commencement ni fin. C'est là la « Voie du Grand Savoir ».

Ce que nous avons traduit « illuminer la Vertu lumineuse » a été traduit dans un autre texte français « démontrer les plus grandes Vertus » et encore dans un autre « conserver le pur caractère de l'homme ». Nous avons, quant à nous, choisi le sens le plus religieux. Nous allons maintenant aborder la quatrième règle (« Pénétration avec Un ») : *Confucius a dit à Tseng Ts'an* : « *Ts'an! Ma Voie est pénétrée de l'Un.* » *Tseng Ts'an répondit* : « *Oui.* » Ici, « Un » ne représente pas un chiffre. Le Substantiel de la Voie est indicible, et la fonction de la Voie est immesurable. Donc on est obligé de le nommer « Un ». Le Bouddha aussi prêcha à l'aide d'un « bruit ». Tchou Hi commenta cette règle et dit : « Ts'an n'avait aucun doute, c'est pourquoi sa réponse fut si rapide. » C'est bien, mais pour Kôsen c'est encore éloigné.

La huitième règle (« Rien caché ») est aussi proche du Zen que la quatrième : *Confucius a dit* : « *Mes deux ou trois enfants! Croyez-vous que je vous cache quelque chose? Je ne vous cache rien.* » Notre Voie est très simple et très proche de nous. Si on la connaît c'est une affaire ordinaire. Ce n'est jamais très haut ni très loin, mais d'un autre côté il n'y a jamais rien d'aussi haut ni d'aussi loin qu'elle. C'est pourquoi elle est merveilleuse. Jadis, Houang T'ing-kien, qui vivait à l'époque des Song, vint demander son enseignement au moine du Zen Houei-t'ang qui lui dit : « Parmi les livres que vous connaissez par cœur il y a une phrase qui s'encastre exactement dans

l'esprit de notre école. La connaissez-vous? » T'ing-kien : « Je ne la connais pas. » En cet instant une brise fraîche se leva et le parfum de l'automne envahit le monastère. Alors T'ang dit : « Sentez-vous le parfum de l'olivier odorant (*Osmanthus fragrans*)? – Oui, je le sens. » Alors T'ang lui dit : « Je ne vous cache rien. » T'ing-kien saisit avec grande joie.

Confucius a utilisé, dans la neuvième règle (« Yen Houei »), un mot que l'on retrouve dans le bouddhisme. Yen Houei était le disciple favori de Confucius, comme saint Jean pour le Christ. *Confucius a dit* : « *Comme Houei est proche! Il est souvent Vide!* » Le Substantiel de la Voie est vide. Donc elle est mobile en permanence. Étant mobile en permanence elle est réelle. Elle est réelle et vide, elle est vide et réelle. Elle illumine la nature et est omniprésente dans l'univers. Ayant obtenu cela le Saint est Saint, le Bouddha est Bouddha. C'est ce que Confucius a transmis à Yen Houei. Les confucianistes de l'époque des Song ont interprété ce Vide dans le sens d'un coffret vide, c'est-à-dire le détachement vis-à-vis des biens de ce monde et la tranquillité dans la pauvreté. Mais si l'esprit de Yen Houei ne s'était borné qu'à cela il n'aurait pas provoqué une si grande admiration chez Confucius. Il faut donc rechercher le sens plus profond de ce Vide.

La onzième règle (« Sans se faire voir ») s'exprime à la manière bouddhique dialectique. *Dans « L'invariable Milieu » il est dit* : « *Cela se manifeste sans se faire voir, cela change sans bouger et cela devient sans agir.* » Voir sans voir, il n'y a rien de plus clair; mobile sans être mobile il n'y a rien de plus changeant; agir sans agir il n'y a rien de plus devenant. Tout cela n'est-il pas notre Voie de voir en notre propre Essence?

Dans la trentième et dernière règle (« Ne rien dire »), *Confucius dit* : « *Je ne veux rien dire.* » *Tseu-kong lui dit* : « *Si vous ne dites rien, alors moi que pourrais-je bien dire?* » *Confucius lui répondit* : « *Que dirait le Ciel? Mais les quatre saisons continuent de se succéder et des centaines de phénomènes se produisent. Alors que dirait le Ciel?* » Confucius embrasse d'un seul mot les trente règles. Le Bouddha aussi a dit à la fin de sa vie qu'il n'avait rien dit dans ses sermons. Les deux Saints se rejoignent dans la même expression. En effet, dans la parole sans parole, il n'y a rien de plus expressif; le sermon sans sermon, il n'y a rien de plus éloquent.

Kôsen critique aussi certains passages des livres sacrés du confucianisme. Ainsi un passage du Grand Savoir dit : « Si l'on a de la colère en soi on n'est pas juste: si l'on a de la crainte en soi on n'est pas juste: si l'on a des préférences en soi on n'est pas juste: si l'on a des soucis en soi on n'est pas juste. » Un passage de Meng tseu dit : « Les actes de la journée sont sources d'entraves. Si ces entraves s'accroissent notre esprit calme de la nuit ne pourra se conserver. Si notre esprit calme de la nuit ne se conserve pas, nous ne sommes pas loin des bêtes. Si au contraire nous pouvons le renforcer, nous nous développerons. Si nous le perdons, nous reculerons. » Kôsen trouve que ces deux passages sont peu profonds. Dans le Zen aussi, si le pratiquant réfrène sans cesse un penchant ou une pensée, si petits soient-ils, au lieu de couper immédiatement leurs racines, on appelle cela Zen erroné de momies. Ils peuvent garder cet esprit calme de la nuit dans une situation calme, mais pas lorsqu'ils sont mobiles.

Suzuki Daisetsu

JUSQU'À SUZUKI LE ZEN N'ÉTAIT REPANDU QU'EN EXTRÊME-Orient, mais grâce à lui, sa connaissance s'étend maintenant à l'Occident. Suzuki naquit en 1870 à Kanazawa, ville située le long de la mer du Japon. A 21 ans il alla à Kamakura pour rechercher le Zen sous la direction de Kôsen, lequel mourut un an plus tard. Alors il pratiqua sous la direction du Maître du Zen Sôen. Dès l'âge de 27 ans et durant onze années il demeura aux États-Unis. Entre autres, il traduisit plusieurs textes bouddhiques et taoïstes. Après un voyage en Europe, il s'en retourna au Japon. Il avait alors 39 ans. A 51 ans il était nommé professeur à l'université bouddhique d'Otani à Kyôto. A 63 ans il obtenait son doctorat ès lettres et sa thèse avait pour titre : « Recherches sur le Lankâvatâra Sûtrâ ». A 76 ans il fondait, grâce à quelques grands mécènes, la bibliothèque Matsugaoka à Kamakura qui possède actuellement cent mille volumes bouddhiques, bibliothèque unique au monde en ce qui concerne le Zen. Jusqu'à sa mort à l'âge de 96 ans, en 1966, il fut souvent invité aux États-Unis, en Europe et en Inde pour y faire des conférences sur le bouddhisme, le Zen, la civilisation japonaise. Durant sa longue vie, il écrivit trente volumes en japonais. L'éditeur Iwanami de Tôkyô procède actuellement à la publication de ses œuvres complètes japonaises (trente volumes). Ces écrits comprennent : l'histoire des pensées du Zen (quatre volumes),

recherches sur des sūtras (Prajnâ, Avatamsaka, de Diamant et Lan-kâvatâra) (un volume), étude sur l'école de la Terre Pure (un volume), le Zen et la civilisation japonaise (trois volumes), introduction au bouddhisme Zen et essais... (vingt et un volumes). En anglais il a publié également une trentaine de volumes. Ses disciples projettent de les rééditer. La mort le surprit au milieu d'un travail important : la traduction en anglais de l'œuvre maîtresse de Shinran : « Kyô-gyô shin shô » (kyô - enseignement, gyô = pratique, shin = foi, shô = Éveil) et la rédaction d'un essai sur le peintre zéniste Sengai. De plus ses traductions en anglais de l'« Avatamsaka Sūtra » et du « Recueil de la Falaise Verte » (Pi-yen-lou) (en japonais : Hekiganroku) sont demeurées inachevées. L'auteur de ce livre a eu l'honneur de le rencontrer souvent et de pouvoir écouter ses conférences. Ayant longtemps vécu aux États-Unis sa manière d'expliquer le Zen fut influencée inconsciemment par la philosophie expérimentale et psychologique. Mais Suzuki montrait aussi beaucoup de sagacité vis-à-vis des pensées européennes. Dans une conférence, que nous avons eu la chance de pouvoir écouter, il dit combien il avait été ému par la religiosité pure de Simone Weil. Il fut fort intéressé par les citations que Simone Weil avait empruntées aux livres de l'Orient. Une phrase de Simone Weil : « Les travailleurs ont besoin de poésie plus que de pain », avait dû le frapper entre toutes, car, au cours de cette conférence, il parla du travail et de la poésie en Orient depuis Tchouang-tseu jusqu'aux Haïkaï. Beaucoup de ses œuvres sont déjà connues en France, aussi nous bornerons-nous à exposer uniquement ce qui est inconnu en Occident, c'est-à-dire : « Spiritualité japonaise » (en japonais : Nihonteki-reisei) publié en 1944. Dans cette œuvre, Suzuki part à la découverte de la religiosité purement japonaise après avoir relaté historiquement les croyances des Japonais. Cette esquisse de Suzuki complètera les données historiques de ce livre.

Lorsque Suzuki parle de « reisei » (Spiritualité) il la place au-dessus et plus profondément que le dualisme entre esprit et matière. Tant que l'on vit uniquement dans le dualisme, le combat et la contradiction entre ses deux éléments sont inévitables. Il faut découvrir le supermonde qui les dépasse et les harmonise. Cette Spiritualité peut être qualifiée de religiosité et est différente selon les races. Selon Suzuki, le shintoïsme n'a pas su manifester purement la Spiri-

tualité japonaise. Il est la synthèse de cultes primitifs des anciens Japonais. Il est profondément japonais, mais n'a pas reçu la lumière de la Spiritualité. Selon Suzuki la Spiritualité japonaise se manifeste uniquement dans le Zen et la Terre Pure. L'introduction du bouddhisme au Japon provoqua un choc sur la potentialité spirituelle des Japonais, en sommeil jusque-là, qui trouva son vrai visage dans le Zen et la Terre Pure florissants au Japon. Donc, on peut dire en quelque sorte que le bouddhisme n'est pas une importation étrangère pour les Japonais, mais qu'il est virtuel en eux. Une manifestation sentimentale de cette virtualité a pris corps dans la Terre Pure et une manifestation intellectuelle dans le Zen. Toutes deux trouvèrent leur immédiat au Japon qui ne s'est trouvé ni en Inde ni en Chine. Selon Suzuki, le Zen, bien que né en Chine, n'aurait pas imprégné la vie quotidienne des Chinois comme celle des Japonais, mais ce sont plutôt les théories de causalité et de rétribution selon les actes qui ont pénétré le peuple chinois. Naturellement l'école de la Terre Pure s'est appuyée sur les trois Sûtras de l'Inde, mais ses pensées se sont cristallisées comme une expérience de *transcendance horizontale* (en japonais : ô-chô) en parvenant jusqu'à Shinran au Japon. Nous en reparlerons plus en détail dans l'histoire spirituelle des Japonais.

Selon Suzuki, les Japonais de l'Antiquité n'avaient pas de religion au sens propre du terme. Ils avaient la naïveté de l'enfance, et Suzuki le démontre à l'aide de plusieurs poésies qu'il tire du Manyôshû (« Recueil des Mille Feuilles »). On ne peut y trouver aucune réflexion profonde sur la vie, la mort, les divinités, etc. Mais, personnellement, nous pensons que Suzuki aurait dû se référer au Kojiki plutôt qu'au Manyôshû, car le Kojiki est un ouvrage de mythologie et de légendes anciennes dans lequel on peut découvrir la religiosité des Japonais primitifs, alors que le Manyôshû est uniquement une œuvre poétique. Si le Manyôshû est le reflet des sentiments des Japonais d'avant l'ère Heian, le Genji-monogatari et le Makura no sôshi (« Notes de chevet ») sont celui de l'ère Heian elle-même. La civilisation japonaise avait pour centre unique Kyôto et était l'apanage des seuls gens de cour. Suzuki critique sévèrement ces gens de cour. Ils sont fins, efféminés, élégants, sentimentaux, pleurnicheurs, leurs manches sont toujours trempées de larmes. Pour les Japonais, le « Genji-monogatari » est l'un des chefs-d'œuvre de la littérature mon-

diale, mais pour Suzuki ce « Genji » ne renferme que des histoires d'amour, des complots politiques, des jeux littéraires et de la rhétorique, le tout dans le milieu de la noblesse. Somme toute le « Genji » ne représente pas, pour Suzuki, l'esprit japonais. Il en va de même, pour lui, des « Notes de Chevet ». Elles sont pleines de sagacité, mais on n'y trouve aucune profondeur spirituelle. Durant l'ère de Nara plusieurs temples furent construits que l'on orna de belles statues bouddhiques. Les rites et incantations étaient ininterrompus. Durant l'ère Heian, des Maîtres excellents, tels Denkyô et Kôbô étaient actifs, mais Suzuki pense qu'à ces époques les Japonais ne connaissaient pas encore le bouddhisme. Ils n'avaient pas encore trouvé en eux quelque chose capable de vivifier le bouddhisme. La religiosité ne peut naître de prières faites dans le but de profits mondains. L'adoration du Bouddha Amida et de la Terre Pure n'avait qu'un aspect esthétique. Les pensées de Denkyô et Kôbo sont aussi des produits de la culture noble. C'est pourquoi leurs écoles respectives, au cours du temps, devinrent formelles, protocolaires et esthétiques.

Paryenus à l'ère Kamakura, les Japonais découvrirent leur Spiritualité. Dans ce sens les quatre siècles de l'ère Heian ne furent pas complètement vides mais furent au contraire une sorte de prélude. Les semences de Denkyô et Kôbô se développèrent au cours de cette ère Kamakura. L'école de la Terre Pure, le Zen, l'école de Nichiren et la normalisation du shintoïsme s'organisèrent durant l'ère Kamakura et, depuis ces siècles jusqu'à aujourd'hui, la vie spirituelle des Japonais y prend toujours ses sources. Cette évolution était due au changement de mains du pouvoir qui était passé dans celles des samouraï, qui étaient des provinciaux, c'est-à-dire des hommes en contact constant avec la terre, source de vie. Il était naturel que la culture des nobles qui avaient perdu le contact avec la terre fût remplacée par celle des terriens. La transition entre les deux esprits est représentée par Hônen qui disait : « Même le pécheur, tout en restant pécheur, peut renaître dans l'au-delà grâce à la récitation du « *nembutsu* », c'est là le mystère du Vœu foncier. » Voilà déjà les premiers signes d'une religion qui n'est pas réservée aux nobles. Mais Hônen est encore attaché à : « [Un Bouddha] qui vient accueillir » au moment de la mort et Suzuki retrouve encore là d'anciennes imprégnations. Shinran, disciple de Hônen, pousse plus loin sa pensée. Pour lui, enfer et paradis pour une vie prochaine sont sans impor-

tance. Ce pas put être fait parce que Shinran fut exilé en province et que, grâce à cet exil, il n'avait pas perdu contact avec la Terre. Si nous nous éloignons de la Terre nous faisons une discrimination entre enfer et paradis. Il faut savoir que nous sommes Terre, que c'est la Terre qui pense. Alors, selon Suzuki, de là surgit la grande lumière de la grande miséricorde et c'est là le paradis, mais si l'on n'est pas atteint par cette lumière, c'est là l'enfer.

Suzuki répète plusieurs fois un point très important pour lui : On dit que le bouddhisme fut un apport extérieur pour le Japon et qu'il se japonisa au cours de centaines d'années, perdant ses aspects

Prêtre bouddhiste zen du temple Daisen-In de Kyôto



étrangers. Mais Suzuki pense qu'à l'origine une Spiritualité japonaise existait qui rencontra le bouddhisme, et à ce contact se manifesta ce qui était virtuel dès l'origine. Le bouddhisme est né en Inde, mais le bouddhisme indien est trop abstrait et conceptuel. Ainsi il est détaché de la Terre, c'est-à-dire de la vie. Tandis que le peuple chinois est pratique et la piété filiale unie au culte des ancêtres tient une place très importante dans sa vie. Donc, pour lui, l'introduction du bouddhisme indien qui préconisait le détachement de la famille fut une étonnante contradiction. C'est pourquoi les Chinois voulurent rejeter le bouddhisme.

Mais au point de vue métaphysique les Chinois n'avaient aucune théorie philosophique capable de résister aux méditations profondes des Hindous. Alors ils tentèrent de siniser le bouddhisme de l'Inde et en conséquence le génie chinois procéda à l'élaboration des philosophies du T'ien-t'ai et du Kegon (Avatamsaka), mais elles sont encore trop imprégnées d'hindouisme. Il y avait encore des transformations à faire pour les adapter mieux aux Chinois. Ainsi ces pensées hindoues et chinoises se confondirent et produisirent le Zen et les pensées de la Terre Pure. Mais tous deux ne surent pas imprégner la vie du peuple en Chine. Le rêveur hindou s'unit au Chinois terrestre pour la création des pensées du Zen et de la Terre Pure qui se développèrent largement au Japon. Ainsi, selon Suzuki, les Japonais « dégustèrent » la meilleure part du bouddhisme.

Après l'introduction du bouddhisme la Spiritualité japonaise ne se manifesta pas tout de suite. Il fallut attendre pour cela l'ère Kamakura. Entre-temps elle se manifesta quelque peu grâce à la secte Shingon qui avait pris des éléments au shintoïsme, mais le Shingon est au fond encore hindou. Il est trop conceptuel et par là même inaccessible à beaucoup. Au contraire, très accessibles sont dans la Terre Pure : « Le Serment en une feuille » (en japonais : Ichi-maishishōmon) de Hōnen et « Traité qui déplore les hérésies » (en japonais : Tannishō) de Shinran. Leur profondeur religieuse est exprimée très succinctement. Les spécialistes de l'étude de la Terre Pure considèrent le « Kyōgyō-shin-shō » comme son livre de base, mais Suzuki y trouve encore des restes de la culture des nobles, de la philosophie scolastique mais non le fond réel des pensées de Shinran, qu'il faudrait plutôt rechercher dans ses paroles rapportées dans le « Tannishō » ou dans la correspondance qu'il échangea avec des disciples

de province. Shinran vivait lui-même en province, loin de Kyôto, ce qui éveilla en lui la Spiritualité de la Terre. Suzuki vénère beaucoup Shinran, qui, selon lui, avait des pensées que l'on ne retrouve ni en Chine ni en Inde ni en Europe. On prétend souvent que les pensées de Shinran ne sont pas bouddhiques, mais, selon Suzuki, ce serait naturel car la pensée de Shinran serait née de son sens de la Spiritualité japonaise, sens stimulé par un apport amidique. Selon Suzuki, dans le christianisme la volonté de l'homme est soumise à la volonté de Dieu. Il y a juxtaposition entre soi et l'autre (Dieu) et la puissance de l'autre prédomine en soi. Tandis que dans le bouddhisme, malgré la juxtaposition entre soi et l'autre (Amida), il y a quelque chose de plus qui les transcende. Cette juxtaposition nous la vivons à partir de cette intuition. Quant au shintoïsme, Suzuki pense qu'il est japonais naturellement, mais qu'il appartient au domaine de la sentimentalité, qu'il s'appuie sur l'esprit pur, sincère, honnête, le culte d'expulsion des souillures, sans toutefois appartenir encore à la Spiritualité japonaise. Pour parvenir à cette dernière le sentiment doit franchir les négations. Même pour nous Japonais, le shintoïsme est encore primitif et nous mécontente. Lorsque le sentiment est éprouvé par la négation il atteint à la Spiritualité. Cette négation serait née chez les Japonais à la fin de l'ère Heian. Il n'y a pas de plus grande tragédie dans l'histoire du Japon que la destruction du clan Heike à la fin du XII^e siècle. Une œuvre littéraire et historique à la fois nous narre ces événements, c'est la « Chronique des Heike ». Grâce à cette Chronique nous pouvons découvrir une coupure nette entre les Japonais de l'ère Heian et ceux de l'ère Kamakura. On y décèle les pensées de la future ère Kamakura en questions qui sont celles de la Terre Pure. Durant l'ère Heian existait déjà un courant de pensées de la Terre Pure, mais on la prenait pour une prolongation de la vie présente. Les gens de cette ère n'avaient pas de négation stricte de ce monde, née de l'expérience profonde de la vie. Les différences qui apparaissent dans la pensée de la Terre Pure durant l'ère Kamakura par rapport à l'ère Heian résident en ce qu'au cours de l'ère Heian elle était extériorité alors qu'au cours de l'ère Kamakura elle était produite spontanément de l'intérieur. Hônen se place à ce point tournant. Donc, même le zéniste Suzuki Shôsan fit des sermons sur Hônen :

« Quelqu'un demanda à Hônen comment il fallait prier pour la vie

dans l'au-delà. Hônen lui répondit que la prière pour la vie dans l'au-delà était un « nembutsu » récité comme si l'on était sur le point d'être décapité dans l'instant. C'est un excellent enseignement. Vraiment, si l'on ne pratique pas ainsi le « nembutsu » l'attachement à soi-même ne pourra disparaître. »

Shôsan dit encore à propos de Hônen : « Je connais une poésie ancienne :

« L'Éveil est l'Éveil qui s'éveille sans s'éveiller.
L'Éveil qui s'éveille est l'éveil en rêve. »

Vraiment, l'Éveil qui s'éveille est dangereux. Moi aussi j'aime l'Éveil sans m'éveiller. Le « nembutsu », moyen d'accès à l'au-delà, préconisé même par Hônen, est l'Eveil sans s'éveiller. »

Les pensées de Shôsan à tournure zéniste et celles de Hônen à tournure amidiste se rejoignent, car tous deux expriment la Spiritualité japonaise. Shôsan donna cinq significations au « nembutsu » auxquelles il attribua un nom : 1) « nembutsu » de mérite. On prononce les litanies en se concentrant sur la signification profonde et le mérite de chaque mot; 2) « nembutsu » de contrition et de confession; 3) « nembutsu » tranchant. Les bonnes et mauvaises pensées sont tranchées à l'aide des litanies; 4) « nembutsu » de l'agonie; 5) « nembutsu » immuable. Répétition du « nembutsu » en toutes circonstances quelles qu'elles soient. Après avoir écouté toutes ses explications, le paysan qui lui avait posé la question fut très satisfait. Il se dit : « Ces cinq sortes de « nembutsu » sont bonnes, mais je préfère la troisième, c'est-à-dire le « nembutsu » tranchant. Tout est complet pour moi. » Six ans plus tard ce paysan eut une mort paisible. Suzuki a constaté que les dévots de la Terre Pure parlent très peu de la structure de la Terre Pure, qu'ils l'abandonnent aux données des sùtras. Ceci devrait avoir passé pour un sujet de problème, mais bizarrement les spécialistes en ont très peu parlé. En revanche, les dévots de la Terre Pure se consacrent beaucoup à « aller naître dans l'au delà » et au « nembutsu ». Pour eux la vie sous l'empire d'Amida serait tout. Donc Hônen dit : « Même si vous faites autre chose, pensez que vous le faites tout en pratiquant le « nembutsu ». Ne pensez pas que vous pratiquez le « nembutsu » en faisant autre chose. »

Maintenant nous allons vous présenter les « dévots merveilleux » auxquels la Terre Pure a donné le nom de « myô kô-nin ». Ce ne sont pas des érudits et tout en ayant une vie sociale ordinaire ils pratiquent purement le « nembutsu ». Leurs comportements et paroles nous font entrevoir un sens profond de la religion parfois supérieur à celui des moines. Nous citerons deux de ces dévots. Le premier est Dôshû qui vécut au xv^e siècle et le second est Saichi mort en janvier 1933.

La pratique de Dôshû fait songer à celle de saint François d'Assise. Chez lui, il avait placé côte à côte quarante-huit rondins et en avait fait sa couche. Il avait choisi le nombre quarante-huit en mémoire d'Amida qui, au moment de son exercice, fit quarante-huit vœux. Ainsi voulait il avoir toujours présent à sa mémoire tout ce qu'avait fait Amida pour les hommes. Quelquefois, il se pendait par les bras à une branche qui se déployait au-dessus de la rivière et disait : « Au-dessous passe le torrent des trois mauvaises voies. Ne lâche pas! Ne lâche pas! » Il faisait cela à l'encontre de sa paresse. La renommée de ses vertus se répandit alentour. Un jour un moine du Tendai voulut l'éprouver. Dôshû était occupé à ramasser des herbes. Il lui donna un coup de pied mais Dôshû garda le même visage en se relevant. Puis il se remit à cueillir ses herbes. Le moine lui redonna un autre coup, sans plus d'effet. Le moine ne put s'empêcher de lui demander : « Vous qui venez de recevoir des coups de pied sans raison et ne vous ne fâchez pas, quel sorte d'esprit avez-vous donc? » Dôshû lui répondit sans cesser de sourire : « C'est le remboursement de mes dettes contractées au cours de vies antérieures, peut-être en ai-je d'autres encore? »

Saichi fut constructeur de bateaux jusque vers 50 ans, mais plus tard il changea de profession et devint fabricant de chaussures jusqu'à sa mort, à 83 ans. Depuis le mûrissement de sa foi, vers 50 ans, il se mit à écrire, tout en travaillant, de petits poèmes sur ses copeaux de bois. Ce ne sont pas des œuvres littéraires, mais l'expression splendide d'un sentiment religieux. Nous en citerons quelques-uns qui rappelleront Eckhart aux Occidentaux :

« Ce n'est pas moi qui devient Amida,
C'est Amida, de son côté, qui devient moi.
Adoration d'Amida. »

LES MAITRES DU ZEN AU JAPON

« Mon cœur est votre cœur,
Et votre cœur est mon cœur.
C'est votre cœur qui devient moi. »

« La Miséricorde et la Lumière ne font qu'un.
Saichi et Amida ne font qu'un.
Adoration du Bouddha. »

« La cornée de mon œil, je l'ai reçue de vous –
Ma cornée vous voit.
Adoration du Bouddha. »

« Père Amida,
Mon Cher,
Tu veux tellement me sauver.
Je t'en remercie. »

XVI

Hisamatsu Shin'ichi

MAITRE HISAMATSU OCCUPA LA CHAIRE DE BOUDDHISME à l'université de Kyôto jusqu'en 1949. L'auteur de cet ouvrage fut son élève. Alors que Maître Hisamatsu était lui-même élève à l'université de Kyôto il demanda conseil à son professeur de philosophie Nishida Kitarô pour le choix d'un Maître du Zen. Son professeur lui conseilla le Maître Ikegami Shôzan du Myôshin-ji et ainsi il pratiqua sous sa direction, puis lui succéda dans la Loi. Il connaît mieux la philosophie occidentale et les beaux-arts du Zen que Suzuki Daisetsu. L'éditeur Risô-sha de Tôkyô procède actuellement à la publication des œuvres complètes de Maître Hisamatsu en huit volumes. Nous projetons nous-même d'écrire un livre consacré à Nishida et à Maître Hisamatsu qui aura pour titre : « Philosophie du Zen ». Ici, nous nous bornerons donc à citer ses pensées sur le Zen et les beaux-arts, qu'il a exposées dans un ouvrage magistral : « Zen and fine arts » publié à Kyôto en 1958 par Bokubisha. Le public français a eu la chance de pouvoir écouter, grâce à l'Association française des Amis de l'Orient, une conférence faite par Maître Hisamatsu au musée Guimet le 26 avril 1958, au cours d'une escale à Paris qu'il fit alors qu'il était de retour des États-Unis où il fit des cours à l'université de Harvard. L'auteur de cet ouvrage en fit la traduction en français, introuvable aujourd'hui. C'est pourquoi il la reproduit à nouveau ici.



LE ZEN ET LES BEAUX-ARTS

Pendant près d'une dizaine de siècles, l'Orient (surtout la Chine, le Japon et la Corée) connut une doctrine unique et immuable qui pénétra tous les domaines de la culture et dont on ne peut trouver l'équivalent ni en Europe ni en Amérique.

Cette doctrine naquit en Chine au début du VI^e siècle, époque des Leang, et dès la fin du VII^e elle commença à s'étendre. Sous les premiers empereurs de la dynastie T'ang, elle était fort répandue et son expansion se poursuivit jusqu'au début du XV^e siècle, c'est-à-dire au commencement de l'époque des Ming.

Son jaillissement et sa floraison s'étendirent donc sur une dizaine de siècles, ce qui équivaut à peu près à la durée du Moyen Age occidental. De la Chine, elle s'étendit à la Corée et au Japon.

C'est au XIII^e siècle, époque Kamakura, que cette doctrine se manifeste pour la première fois au Japon : sa vigueur permit son plein épanouissement au cours des XV^e, XVI^e et XVII^e siècles. Bien qu'elle soit à présent à son déclin, son rayonnement n'est pas seulement attesté par les trésors innombrables de sa culture, mais aussi par une pensée toujours vivante.

Il est regrettable que cette culture ne soit pas mieux connue de l'Occident. Rares en effet sont les personnes qui ont d'elle quelque connaissance; plus rares encore sont les spécialistes qui l'adoptent comme sujet d'étude. Mais nous, Orientaux, qui vivons de cette tradition, nous, Japonais, qui possédons bon nombre des trésors de cette culture, nous pensons qu'il est naturel de l'étudier et que notre devoir est de la présenter au monde entier, contribuant ainsi à une meilleure et plus vaste compréhension de la part des savants, et à la création d'une culture future.

La doctrine du Zen pénétra tous les domaines de la culture et leur imprima son sceau. Son importance fut capitale, et cela pour les raisons suivantes :

- 1) Le Zen constitue la base des sept caractères de la culture, auxquels nous reviendrons dans un instant.
- 2) L'époque et le lieu où s'est développé cet aspect de la culture sont précisément l'époque et le lieu en lesquels le Zen fut florissant.
- 3) On ne peut trouver d'autre représentant de cette culture que le zéniste.

La culture englobe la religion, la philosophie, l'éthique, le protocole, les arts — tels le théâtre du Nô, la cérémonie du thé, l'arrangement des fleurs, la cantate, etc. —, la littérature, la calligraphie, la peinture, l'architecture, le jardinage, la technologie, et j'en passe. Tous ces aspects de la culture ont des caractères communs. Ces caractères sont, ai-je dit, au nombre de sept. Quels sont-ils?

- Ce sont :
- 1) l'asymétrie;
 - 2) la simplicité;
 - 3) l'austérité;
 - 4) le naturel;
 - 5) la subtilité;
 - 6) la liberté absolue;
 - 7) la sérénité.

Or tous ces traits ont leur base dans le Zen.

1) *Asymétrie*. — On ne voit pas la beauté dans la régularité, la perfection et l'exactitude, mais au contraire dans la forme exprimée après que l'on a dépassé ces aspects de régularité, de perfection et d'exactitude et après qu'ils ont été en quelque sorte rompus. Tel est l'intérêt de la ligne brisée, du caractère cursif, de la déformation et de l'inégalité. On y trouve la beauté qui ne réside pas dans l'équilibre de la symétrie. C'est dans la doctrine du Zen que l'on verra l'explication de cette tendance à briser la loi habituelle de la symétrie. En effet, les commandements du Zen sont : « être sans sainteté spéciale », participer à la « loi de l'irrégularité », « se dépouiller de ses passions vulgaires et renoncer à la volonté de sainteté ».

2) *Simplicité*. Elle désigne un état non élaboré et dépourvu de lourdeur. C'est la beauté naïve, sans apprêts et de haute qualité que l'on ne peut trouver dans ce qui est compliqué, élaboré et minutieux. Sa raison réside dans l'état de lucidité déliée, sans objectif particulier, dans le dépouillement complet et l'unité qui sont demandés au zéniste.

3) « *L'austérité glacée* » correspond aux mots japonais *takeru* : croître; *fukeru* : vieillir; *kareru* : se dessécher; *sabiru* : se patiner. C'est la beauté puissante, la dignité majestueuse qui apparaissent lorsque la chose devient « essence » seule ou « noyau » isolé, après que tout surplus inutile a été éliminé avec le temps : naïveté, jeunesse, manque de maturité, fraîcheur. Ainsi pense-t-on au vieux pin qui a perdu sa jeunesse, sa fraîcheur et sa souplesse dans une lutte

soutenue durant de longues années contre le vent et la neige. Il est devenu un « noyau », pourvu de dignité et de force, sans fissures; ces feuilles – les aiguilles – sont étroitement serrées, ses branches aiguës, et son tronc majestueux. Ces qualités n'existent pas dans la chose nouvelle, jeune. Elles ont pour fondement le « dépouillement de la peau » ou le « caractère abrupt et inapprochable ».

4) *Le naturel* est l'absence de contrainte, la spontanéité, ce qui ne veut pas dire instinctif, naïf, sans changement depuis la naissance; ainsi cela implique qu'un être, en dépit de la surabondance de la volonté créatrice, sache se préserver de l'influence de l'artifice. La phrase suivante sera prononcée au cours de la cérémonie du thé : « patine naturelle est bien, mais patine artificielle est mal ». Asymétrie, austérité glacée et liberté inconditionnée, trois des caractères de la culture énoncés plus haut, deviennent laideur et répulsion s'ils sont artificiels. La base du naturel est dans l'état de « sans conscience » et de « sans pensée » du Zen. « Sans conscience et sans pensée » ne signifie pas « privation » pure et simple de la conscience et de la pensée, comme on interprète littéralement, mais identification totale de la pensée avec l'objet.

5) *Subtilité profonde*. – Ces mots, en japonais, évoquent le qualificatif « voilé ». Autrement dit : trop d'implications et de répercussions à l'intérieur pour permettre une expression au dehors. La « subtilité profonde » évoque la profondeur insondable, la tranquillité et l'obscurité calme. Sa base est le « contenu inépuisable dans l'absence totale » ou dans « l'état sans fond » du Zen.

6) *Liberté inconditionnée*. – C'est la liberté sans aucun attachement. On ne doit certes pas s'attacher aux phénomènes du réel; mais on ne doit pas non plus s'attacher au Bouddha, ni aux efforts en vue d'anéantir l'attachement. Cela correspond à l'« auto-libération sans dépendance », à l'« activité de joie du moi sans forme » et à la « liberté sans obstacle ».

7) Enfin, la *sérénité* se définit par « état sans bruit et sans agitation ». Cela ne signifie pas seulement « calme dans un milieu calme » mais encore « calme dans un milieu bruyant ». Il est une strophe qui dit « quand les oiseaux chantent, la montagne devient plus calme et plus tranquille ». Ce n'est pas à cause du silence des oiseaux que la montagne est calme; c'est par le chant des oiseaux qu'elle est devenue plus calme. Cela correspond à la règle du Zen : « Que notre sub-

stance soit tranquille, que nous parlions ou que nous nous taisions, que nous soyons en mouvement ou que nous soyons immobiles. »

Ces sept caractères sont inséparables. Chacun d'eux n'existe pas isolément, mais doit contenir les six autres. Même s'il est nécessaire qu'un seul de ces caractères apparaisse explicitement alors que les six autres restent à l'état virtuel, ils sont unis tous les sept. Tel est le trait original des arts du Zen, même si un trait prédomine : simple asymétrie ou simple naturel ou simplicité seule...

Qu'est-ce que le Zen? Quelle est cette doctrine qui a étendu à tous les domaines de l'art les sept caractères que nous venons de définir, et les leur a conservés tout au long d'un millénaire? Je voudrais vous donner un aperçu de cette doctrine en faisant appel à mon expérience du Zen ainsi qu'aux textes des zénistes.

Le Zen n'est pas une croyance en une divinité hétérogène et transcendante, en la sainteté et l'identification avec cette divinité. Notre Eveil subjectif en notre vrai « moi » et l'action vivante de ce « moi » : telle est la base de la doctrine. Le vrai « moi », c'est le « moi » sans forme qui transcende toutes les formes, matérielles aussi bien que spirituelles. C'est le « moi » qui n'est pas restreint par les formes, en raison de son caractère « sans forme », et qui, par conséquent, manifeste librement toutes les formes. Il est au contraire délivré à jamais de toutes les formes tout en les manifestant. Dôgen, zéniste japonais de l'école Sôtô (1200-1253), disait : « La recherche du Zen consiste à dépouiller le corps et l'esprit. » Ce qui signifie : l'Éveil en un « moi » sans forme, délivré de tout ce qui est corporel et spirituel.

Houang-po, zéniste chinois mort en 856, disait : « Il n'y a ni corps ni esprit. » Lin tsi, son disciple mort en 867, disait : « La loi de l'esprit n'a pas de forme et elle pénètre dans les dix directions de l'espace. » Par ces mots, les deux penseurs expriment le « moi » sans forme. Et bien que Lin-tsi parle de la « loi de l'esprit », il n'entend pas que l'esprit subsiste en tant que contraste avec la matière; il se réfère au « moi » sans forme.

Le Zen veut que l'on soulève la grande interrogation subjective sur la manière d'être du moi actuel attaché à la forme et que, partant de cette grande interrogation, on en arrive à l'Illumination, par l'Eveil du « moi » sans forme. L'Illumination ne signifie pas que l'on ait une connaissance objective, mais que le « moi » sans forme s'éveille subjectivement. Le Zen n'est ni la simple croyance ni la sim-

攝齋寶玩



*Le deuxième patriarche zen méditant appuyé sur un tigre.
Peinture chinoise. Milieu du X^e siècle*

ple intuition. Lorsque l'on s'interroge sur toute chose, et le zéniste, bien qu'appartenant au bouddhisme, s'interroge même sur le Bouddha, lorsque l'on atteint le grand Éveil en venant à bout de ces interrogations, on est en conformité avec la philosophie du Zen, différente de la simple religion. Dès que les interrogations cessent d'être connaissance objective et deviennent totales et subjectives, et que leur aboutissement, l'Éveil, est total et subjectif, la religion, différant de la philosophie, est impliquée. On appelle l'expérience du Zen « Satori ». Tandis que dans le bouddhisme le nom du « Bouddha » veut dire « Illuminé », c'est à dire « celui qui a réalisé l'illumination », dans le Zen ce nom prend une signification différente : « celui qui est éveillé au « moi » sans forme ».

D'après le Zen, Sâkyamuni, qui vécut en Inde il y a deux mille cinq cents ans, n'est pas le seul Bouddha, puisque toute personne réalisant l'Illumination est un bouddha. C'est en raison de son Illumination que Sâkyamuni est le Bouddha : le vrai Bouddha n'est pas

l'homme qui existe ou existait en un temps ou un espace particuliers, mais c'est celui en qui le « moi » sans forme s'exprime librement dans le temps et dans l'espace en transcendant ceux-ci, en raison de sa transcendance même du temps et de l'espace.

Le zéniste appelle aussi ce « moi » sans forme « néant » : ce « néant » signifie que le « moi » sans forme n'a aucune forme. Il ne signifie jamais la simple négation et le non-être. Disons plutôt que ce « néant » n'est rien d'autre que le « moi » sans forme, lorsque le moi actuel s'est éveillé dans son visage d'origine, par la recherche intérieure et la délivrance des contradictions intimes, tandis que le moi actuel n'a pu se libérer de la contradiction infinie existant entre négation et affirmation, entre être et non-être. Par conséquent le « néant » du Zen ne signifie ni la négation ni le non-être (on pense d'habitude que l'affirmation et l'être les rencontrent nécessairement); le « néant » est le « moi » libéré de la contradiction entre la négation et l'affirmation, entre l'être et le non-être. C'est donc dire que le « néant » est le « moi » informel, lequel est comme la substance du moi attaché aux formes. Puisque ce « néant » n'a lui-même pas de forme, il est le « moi » qu'aucune forme ne vient restreindre, et qui s'éveille pour toujours.

Mais, pour cet Éveil, il n'y a pas de distinction entre l'éveillant et l'éveillé, autrement dit entre *Noesis* (l'éveillant) et *Noema* (l'éveillé). Cet Éveil n'est donc pas la conscience qui a *Noesis* et *Noema* comme éléments fondamentaux, mais, au contraire, il est la conscience qui réside dans le fondement de cette conscience. Le connaissant et le connu sont, si j'ose m'exprimer ainsi, unis de façon indissoluble. Et ils sont sans forme.

Lorsque le « moi » sans forme s'exprime lui-même en choses ayant une forme, la culture du Zen est créée. Par conséquent il va sans dire qu'il ne peut y avoir de culture Zen dans le lieu et l'époque où le « moi » sans forme n'est pas éveillé.

A la fin de l'époque des T'ang, puis pendant celle des Cinq Dynasties, et surtout pendant celle des Song qui vit le Zen atteindre sa pleine maturité, l'expression culturelle du Zen s'étendait à des disciplines nombreuses, à des genres raffinés, originaux et éminents. Le Zen est ce que l'on appelle une religion; et il est, à proprement parler, le bouddhisme. Par conséquent, la peinture du Zen relève de l'art bouddhique.

Mais la peinture bouddhique de l'école zéniste révèle des goûts bien différents de ceux qui apparaissent dans la peinture bouddhique orthodoxe. Vous savez déjà que la peinture bouddhique proprement dite a pour sujet l'image des bouddhas ou des épisodes de leur histoire. La peinture de l'école zéniste, elle, figure Sâkyamuni, les arhats et les patriarches, personnages historiques, plutôt que les bouddhas saints, transcendants et ornés. Elle décrit volontiers le monde visible (la montagne, le fleuve, la fleur, l'oiseau, le singe, le bovidé ou le fruit) au lieu du monde mythologique et transcendant (Terre Pure et Paradis).

Dans le Zen, l'homme illuminé est le Bouddha, et il n'y a pas de Bouddha hétérogène et transcendant, différent de l'homme. Aussi les bouddhas considérés comme transcendants et saints ne sont-ils pas représentés : nous leur préférons des personnages historiques et sans sainteté chez qui nous avons perçu l'Illumination. Nous dirons donc que dans la peinture bouddhique orthodoxe sont figurés des bouddhas transcendants, alors que dans les peintures de l'école zéniste ce sont des hommes illuminés qui sont représentés. Citons comme exemple typique de peinture zéniste, le « Bouddha sortant de la montagne après l'Illumination » de Leang-k'ai.

Puisque aux yeux du zéniste les hommes illuminés sont les vrais bouddhas, on peindra la circonstance de leur Illumination plutôt que les histoires des bouddhas. Les conditions en lesquelles les patriarches du Zen ont atteint l'Illumination ne sont pas transcendantes et n'appartiennent pas à la mythologie: elles n'ont pas été fixées, comme les histoires des bouddhas, par les textes sacrés. Mais elles se présentent dans le monde actuel, se renouvelant à la suite d'innombrables événements.

Quelles sont les conditions en lesquelles le sage atteint l'Illumination? La parole quelquefois, ou d'autres fois le silence peut être la première de ces conditions. Il suffit parfois de l'action du corps, ou de celle des outils ou de celle de la nature pour provoquer en nous ce grand changement. Les conditions de l'Illumination sont donc variables, et innombrables.

L'image des fruits de plaqueminiers, peinte par le moine zéniste Mou K'i et conservée au Ryôkô-in du monastère Daitoku ji de Kyôto, n'est apparemment qu'une « nature morte ». Mais c'est, selon

le Zen, une peinture bouddhique beaucoup plus valable que celle qui représente seulement le Bouddha.

De même, le tableau de huit paysages de Siao-siang (dans le Ho nan), dû au pinceau de Yu-kien, également moine du Zen, n'est qu'un paysage proprement dit, représentant des coins de nature de la région de Siao-siang. Pourtant, ce paysage est une peinture d'inspiration bouddhique dépassant de beaucoup les représentations des ornements de la Terre Pure et du paradis.

Les artistes qui ont peint ces tableaux de l'école du Zen n'ont donc pas l'intention de représenter les formes du Bouddha ou les formes du monde du Bouddha, contrairement à ce que les peintres de l'école bouddhique proprement dite s'étaient proposé jusque-là. Leurs efforts tendent vers le vrai Bouddha, avant l'apparition de sa forme, absolument sans forme, c'est-à-dire vers le vrai « moi » sans forme. Ainsi donc, l'originalité des expressions culturelles du Zen est cette intention concentrée sur le « moi » sans forme.

Ne sommes-nous pas charmés en même temps qu'intéressés par cette nature morte de Mou K'i et ces paysages de Yu-kien? L'impression que nous éprouvons en les contemplant n'est-elle pas particulièrement forte? La raison en est simple, et étrangère à toute curiosité occasionnelle, à tout intérêt pour l'exotisme : ces images nous frappent parce qu'elles expriment le « moi » sans forme, le vrai « moi », qui réside au plus profond de notre humanité. Il ne peut y avoir de telles expressions ailleurs que chez les hommes qui ont manifesté leur intérêt pour la recherche du « moi » sans forme ou que chez ceux qui, par influence, appartiennent à un milieu et à une période en lesquels le « moi » sans forme s'est éveillé.

Les époques T'ang, Song et Yuan en Chine ont été particulièrement favorables à ces expressions. Mais celles-ci s'affaiblirent progressivement au temps des Ming et des Ts'ing. C'est au Japon qu'il appartenait de leur rendre leur vitalité, aux époques Kamakura, Muromachi et Momoyama.

Pour quelles raisons s'est formée en Chine, à la fin de l'époque des T'ang, puis développée sous les Song et les Yuan et par la suite au Japon une discipline religieuse et artistique originale, d'une incontestable grandeur et qui est sans équivalent dans le reste du monde? Je pense que c'est parce que le « moi » sans forme s'est

éveillé dans cette partie de l'univers et y vécu durant toute cette période, dont la durée, nous l'avons dit, occupe près d'un millénaire.

Il va sans dire que cette expression propre au Zen ne se rapporte pas au moi attaché à la forme, au dessin de l'objet formel, ainsi qu'il est courant ailleurs. Il ne s'agit pas non plus du « moi » sans forme dessinant l'objet formel, ni du moi lié à la forme dessinant objectivement l'objet sans forme. C'est plutôt le « moi » sans forme qui s'exprime subjectivement, dans des conditions occasionnelles. Le problème ne consiste pas à dessiner habilement les choses objectives d'une façon réaliste ou impressionniste, mais de faire en sorte que le « moi » informel s'exprime de lui-même, librement, subjectivement et selon des conditions favorables.

Quel que soit l'objet exprimé, le « moi » sans forme revêt son vrai sens. Ici, en somme, le « dessinant » est le « dessiné ». Le dessiné n'est pas objectif pour le dessinant, mais le dessinant s'exprime lui-même, subjectivement, par le dessiné. En ce sens il est donc permis de dire que l'art zéniste n'est ni réaliste, ni impressionniste, ni symbolique, mais plutôt expressionniste.

De là l'originalité des arts d'inspiration zéniste.

Le Zen invite à rejeter l'entrave des livres dogmatiques, à se délivrer du Bouddha transcendant et sacré, du paradis et de la Terre Pure de la mythologie. La parole humaine libre devient livre sacré, vivant et présent, pourvu qu'elle soit l'expression du « moi » informel. L'homme éveillé au « moi » informel est alors le Bouddha vivant. Le monde « actuel » que le « moi » sans forme exprime est le royaume vivant du Bouddha. Aussi l'artiste zéniste dépeindra-t-il l'homme et les événements qui affectent l'homme plutôt que le Bouddha sacré. Il dessine le monde tel qu'il apparaît à notre regard : une montagne, un fleuve, une fleur, un fruit, un oiseau, un quadrupède, etc. Il dépasse le cadre de la peinture bouddhique classique, en défrichant le domaine d'une peinture bouddhique nouvelle, libre.

Tout cela est parfaitement évident dans les œuvres traitant des sujets chers au Zen, telles que celles de Leang-k'ai, Mou K'i et Yu-kien, peintres chinois de l'époque des Song. Même lorsqu'ils abordent des sujets de la peinture bouddhique classique (Sâkyamuni, Avalokitesvara, arhat), ils ne considèrent pas ceux-ci d'un point de vue transcendantal et sacré, mais d'un point de vue humain.

Le style de ces peintures, original, est conforme aux expressions

du Zen. Le Zen n'a pas un caractère analytique, contrairement aux autres écoles doctrinales qui établissent des distinctions à l'infini; mais il saisit d'un seul coup la vérité et l'exprime directement d'un trait. La caractéristique du Zen n'est pas une direction allant du multiple au multiple, de la différenciation à la différenciation, mais une direction allant du multiple à l'« un », au particulier, de la différenciation à l'égalité, de la complexité à la simplicité, de la forme à la non-forme. L'expression de l'un et de la non-forme est livrée directement, librement et sans obstacle, avec la rapidité de l'éclair ou de l'étincelle.

Ce n'est pas que le multiple s'exprime par le multiple, que la forme s'exprime par la forme : l'un s'exprime par le multiple, la non-forme par la forme. Par conséquent, l'artiste n'exprime pas le multiple dans le but d'exprimer le multiple, pas plus qu'il n'exprime la forme dans le but d'exprimer la forme; mais le multiple sert à exprimer l'un et la forme sert à exprimer la non-forme.

Autre caractéristique de la peinture Zen : il ne s'agit pas pour l'artiste d'accumuler des éléments nombreux, exécutés avec minutie, selon le style raffiné de la peinture chinoise classique des bouddhistes orthodoxes, mais au contraire de saisir l'harmonie de l'ensemble et de le peindre d'un seul jet. Ainsi, les parties apparaissent comme dépendant du tout. Ce qui signifie que, l'« un » étant exprimé, le multiple apparaît à l'intérieur de cet « un », alors que dans l'œuvre classique le multiple accumulé devient l'« un ». L'« un » et la non-forme s'expriment eux mêmes en multiple et en forme, alors que dans l'œuvre classique le multiple et la forme, jouant un rôle d'intermédiaires, vont à la rencontre de l'« un » et de la non-forme. On voit combien cette manière de peindre est conforme à l'Illumination instantanée du Zen. Le Zen ainsi que l'Illumination instantanée telle qu'il la définit, ne tendant pas en direction de l'« un » et de la non-forme, mais consistant en une action vive de l'« un » et de la non-forme, sont tous deux porteurs de l'expression. Nous comprenons donc sans peine que le lavis, la facture hachée de la peinture à l'encre de Chine et le tachisme sont infiniment plus proches du Zen que le style minutieux et plein de raffinements de la peinture classique, puisque le tout est dessiné d'une haleine par le zéniste, et que les parties sont contenues dans ce tout.

Un principe analogue régit le graphisme. La ligne rude et grossière

contient à elle seule dix mille lignes. Aussi est-elle plus appropriée à l'expression du tout que la ligne fine. Quant à la forme, la déformation irrégulière est plus convenable que la représentation correcte et régulière.

La peinture à l'encre de Chine traitée par hachures a été vraisemblablement employée pour la première fois par Wang-wei, sous les T'ang, au VIII^e siècle. Le tachisme fit son apparition avec les œuvres de Wang-mö, un siècle plus tard. Ces procédés, qui par leur conception rejoignaient la pensée du Zen, furent adoptés par les artistes zénistes qui en ont, nous semble-t-il, gardé le monopole. Ainsi naquit un style de peinture nouveau, différent de celui de la peinture du bouddhisme orthodoxe, lequel devait considérer cet art comme hérétique.

LE
SERMON DE TETSUGEN
SUR LE ZEN



Introduction

EXAMINONS LA POSITION GÉOGRAPHIQUE DU JAPON : SITUÉ près de la côte orientale de l'Asie, il se compose de petites îles dans l'océan Pacifique. C'est en raison de cette situation que le Japon est devenu le conservatoire de la civilisation orientale. En effet, il est certaines traditions spirituelles qui sont aujourd'hui mortes en Inde ou en Chine, bien que ces deux pays en aient été le berceau; par bonheur quelques-unes d'entre elles ont été préservées au Japon. Le Zen est un de ces héritages. Sans aucun doute, le Zen a son origine dans l'esprit hindou. Mais celui-ci est trop métaphysicien, il se plaît dans l'« au-delà », hors du présent. Au contraire, l'esprit chinois est pratique, il se tient dans l'« en-deçà », expérimental et terrestre. Avec un tel caractère, le Chinois a créé, d'une façon originale, le Zen en unifiant la doctrine de l'Illumination de l'Hindou, le taoïsme et le confucianisme. L'originalité du Zen japonais consiste, je crois, en une combinaison du Zen primitif avec l'art de la Cérémonie du Thé, de l'arrangement des fleurs, des jardins philosophiques, du tir à l'arc, de l'architecture, de la peinture à l'encre de Chine, de la calligraphie, de la poésie, de l'escrime, du judo, etc. Par ce moyen, le Zen s'est répandu au Japon dans le peuple. Sans doute la Cérémonie du Thé existait jadis en Chine, mais elle ne s'y est pas développée, sous une forme artistique, comme au Japon. Pour les Chinois qui voulaient méditer et pratiquer le Zen, il n'existait pas d'autre

possibilité que de fréquenter un temple Zen ou de devenir moine zéniste. Ainsi, en Chine, ceux qui comprenaient l'esprit du Zen ne formaient qu'une minorité. Au contraire, le peuple nippon, de par son génie, pouvait plus ou moins comprendre l'esprit du Zen en pratiquant l'un des arts que nous venons de citer, sans avoir besoin d'aller spécialement méditer dans un monastère. C'est pourquoi le Zen est encore vivant au Japon. Si l'on prend pour exemple la Cérémonie du Thé, nous remarquons qu'elle repose sur quatre principes spirituels : l'harmonie, la piété, la pureté et la tranquillité. Et ce dernier principe, la tranquillité, y constitue, comme dans le Zen, le fondement des trois autres principes spirituels. Celui qui participe à la Cérémonie du Thé doit conserver intimement la tranquillité profonde, ce qui est conforme à l'attitude spirituelle du Zen qui veut « *n'avoir aucune aspiration au fond du cœur* ». La salle de la Cérémonie du Thé est isolée du monde par le jardin philosophique et par des murs bâtis avec goût, ce qui est conforme à l'esprit du Zen qui veut « *anéantir les conditions extérieures* ». Quant à la relation intime qui existe entre le Zen et le tir à l'arc ou l'escrime, M. E. Herrigel en a fourni la preuve dans son ouvrage *Le Zen dans l'art chevaleresque du Tir à l'Arc*. Nous n'y reviendrons donc pas.

Le caractère de chacun de ces trois pays : Inde, Chine, Japon, apparaît dans le *Sermon*, dont nous donnons ci-après la première traduction en français. L'Hindou a le goût du dramatique, de l'imaginaire et du surnaturel; le Chinois, sobre et concret, préfère le quotidien. Je crois qu'on peut aisément l'affirmer en comparant le *Saddharmapundarika Sûtra* (Lotus de la Bonne Loi), que l'on a appelé le roi des *Sûtra*, avec le *Lin-tsi-lou* (Rinzaï-roku, Entretiens de Lin-tsi) qui est le livre fondamental de l'école du Zen actuel. Dans son *Sermon*, le Japonais a synthétisé, d'après son expérience immédiate du Zen, l'ascèse Zen chinoise. C'est ainsi que Dôgen a exprimé sa pensée et défini sa pratique Zen par : « *Ne vous efforcez qu'à l'accroupissement* », Takuan par « *l'Impassible Compréhension* », Hakuin par « *le son d'une seule main* » et Bankei par « *la non-naissance* ». Ces expressions sont les cristallisations des recherches de toute leur vie; elles ont une profondeur infinie. Quoique leur expérience soit une et semblable, l'expression qu'ils en donnent est diverse selon les problèmes qu'ils se posaient au commencement de leurs recherches, leurs processus d'approfondissement de la Doctrine

ou les méthodes religieuses utilisées pour diriger leurs disciples. Le *Sermon de Tetsugen* est fondé, lui aussi, sur l'expérience immédiate, comme tous les autres Sermons japonais sur le Zen. Mais ce *Sermon* ne se borne pas, comme ceux de Hakuin, à la seule description d'une ascèse. *Il comporte aussi l'explication théorique du bouddhisme Zen, d'où son essentielle importance.* Contrairement aux exposés généraux sur le bouddhisme, tel qu'il est représenté dans le monde, ce texte unit intimement la théorie à la pratique : l'auteur en effet indique le cheminement et montre l'abîme qui menace le pratiquant.

D'abord, par la méditation Zen, on parvient à l'état sans réflexion et sans pensée : celui où le cœur est parfaitement purifié et communique avec la nature. On l'appelle « *Unifier tout en Un* », « *La situation d'une seule couleur* », etc. La fameuse strophe de Chen-sieou (Jinshû), fondateur de l'école du Nord, définit ainsi cet état :

*Notre corps est l'arbre de l'Éveil,
Notre esprit est comme un miroir clair.
Efforcez-vous de le polir toujours
Sans laisser la poussière se déposer sur lui.*

Mais cet état n'est pas le véritable aboutissement de l'expérience Zen, quoique, au point de vue du processus, il convienne d'y passer. C'est pourquoi le cinquième patriarche Hong-jen (Gunin) en a fait la réserve suivante : « *Si l'on pratique le Zen par la méthode indiquée dans cette strophe, on ne peut se mal conduire.* » Ce qui signifie que ce n'est qu'une étape, à laquelle on ne doit pas s'arrêter. Houei-neng (Yeno), à qui Hong-jen transmet la robe de sa charge, composa la strophe suivante qui prolonge la pensée précédente :

*Originellement l'Éveil n'a pas d'arbre,
Là n'existe aucun miroir clair.
Je suis dès l'origine l'Absence absolue.
Où la poussière pourrait-elle se déposer?*

Alors que chez Chen-sieou, bien que sans tache, le miroir existe encore, chez Houei-neng, qui atteint au fond sans fond, le miroir n'est plus. Nombre de *kôans* se réfèrent à ces deux attitudes et quel-

ques-uns sont cités dans le *Sermon de Tetsugen*. En voici un autre : « *Une masse de fleurs de Nan-ts'iu'an (Nansen)* » :

Le préfet Lou-yuan (Rikkô), s'entretenant avec Nan-ts'iu'an, lui dit : « *Maître Tchao (Jô) disait que le ciel, la terre et moi-même sommes la même racine et que toutes choses et moi formons un seul corps. Combien magnifique est ce mot!* » Alors Nan-ts'iu'an, montrant du doigt une masse de fleurs dans le jardin, l'appela et lui dit : « *Tout le monde voit cette masse de fleurs comme dans un rêve.* »

S'identifier avec la nature n'est pas la fin du Zen, mais une étape : il reste encore au sujet à éliminer le miroir. Car, « *ce n'est pas dans le miroir qu'il faut voir la terre et le fleuve* », c'est-à-dire le véritable aspect de la nature.

Henri Bergson, lui aussi, distingue deux phases dans le mysticisme chrétien (*Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 243-6). La première étape consiste en l'union avec Dieu par la pensée et par le sentiment. « *Plus de distance entre la pensée et l'objet de la pensée.* » « *Plus de séparation radicale entre ce qui aime et ce qui est aimé : Dieu est présent et la joie est sans bornes.* » Que de similitudes entre cette première étape et la situation de Chen-sieou et du préfet Lou-yuan! (Chen-sieou : *Notre corps est l'arbre de l'Éveil.* » – Bergson : « *Dieu est présent.* » – Lou-yuan : « *L'univers et moi formons un seul corps.* » – Bergson : « *L'union avec Dieu* »). Mais Bergson abolit cette étape comme le fait le Zen. Car, « *si l'âme s'absorbe en Dieu par la pensée et par le sentiment, quelque chose d'elle reste en dehors; c'est la volonté* ». Il faut replacer le vouloir lui-même en Dieu. Ainsi, l'âme mystique, qui était unifiée avec Dieu par la contemplation, arrive à l'union totale avec Dieu par la volonté. « *Maintenant c'est Dieu qui agit par l'âme, en âme.* »

Mais dans cette deuxième étape décrite par Bergson, Dieu est toujours là. Eckhart dit : « *La volonté, en effet, ne prend Dieu que sous le couvert de la bonté.* » « *La bonté est un vêtement, sous lequel Dieu est caché, et ce n'est que sous ce vêtement de la bonté que la volonté prend Dieu.* » « *Le suprême renoncement, pour l'homme, c'est de renoncer à Dieu pour l'amour de Dieu.* »

« *Dans la pure Déité il n'y a absolument plus aucune activité.* » Or, dans le Zen, il s'agit de l'Absence Absolue. Les maîtres du Zen disent : « *Tuez le Bouddha et tuez les patriarches!* » Ainsi émerge la deuxième étape du Zen, surpassant la deuxième étape de Bergson.

SERMON DE TETSUGEN

Sur ce point, la pensée d'Eckhart est la plus proche du Zen. Elle est le tremplin du théisme chrétien à l'athéisme bouddhique. Mais Eckhart n'a pas trouvé la méthode pratique pour arriver au point final. Là est la grande différence entre le mysticisme européen et le Zen. La méthode pratique du Zen est double : la méditation assise et le *kôan*. L'accroupissement immobile est utile pour effacer la relativité de temps et d'espace. Le zéniste du Japon d'aujourd'hui médite encore les *kôans*. On pense que les *kôans* sont des énigmes, alors qu'ils n'en sont pas. Au contraire, ils sont indispensables pour approfondir la pratique du Zen et éviter de tomber dans l'ornière. Nous pensons que l'on comprendra bien le sens important des *kôans* dans ce *Sermon*. Sans doute sont-ils appliqués en de nombreuses occasions, mais Tetsugen en indique l'exemple le plus caractéristique.

Trois maîtres du Zen Dôgen, Hakuin et Tetsugen

TROIS ÉCOLES DU ZEN CHINOIS ONT ÉTÉ, AU COURS DES siècles, introduites au Japon : *Lin-tsi* (Rinzaï), *Ts'ao-tong* (Sôtô) et *Houang-po* (Obaku). Cette triple différenciation n'a pas été due à la différence des doctrines, mais à la dissemblance des caractères personnels de leurs fondateurs. Tetsugen appartenait à l'école Obaku. Pour montrer nettement la place qu'il occupe dans l'histoire du Zen japonais, nous allons le mettre en parallèle avec chacun des représentants des écoles Sôtô et Rinzaï : Dôgen et Hakuin. Ainsi, les lecteurs verront mieux ce qui caractérise le *Sermon de Tetsugen*.

Dôgen (1200-1253) est le fondateur de l'école Sôtô du Zen japonais; il est le plus grand, le plus profond philosophe parmi les zénistes chinois et japonais.

A treize ans, il quitta le monde et se convertit au bouddhisme. La cause directe en fut la mort de sa mère lorsqu'il avait huit ans; son père était mort depuis six années déjà. Voir l'instabilité de la vie est le point de départ de la méditation du bouddhiste à la recherche de la Voie, et comme nous le dit le *Sermon de Tetsugen* : « Ne serait-il pas stupide et misérable de prendre ces vils ossements blanchis pour mon corps et, conduit par ce crâne, de ne commettre que des actions dignes de l'enfer? »

A dix-huit ans, Dôgen commença l'étude du Zen pour résoudre



*Le maître tch'an Lin-tsi.
Peinture de Dasoku. XV^e siècle*

le problème qui avait surgi au cours de sa longue étude du bouddhisme. Celui-ci insiste sur le fait que tous les hommes ont foncièrement la *Nature de Bouddha*. S'il en est ainsi, se demanda le philosophe, pourquoi beaucoup de ceux qui nous ont précédés ont-ils pratiqué le bouddhisme pour devenir Bouddha? Cette importante question est également traitée dans le *Sermon de Tetsugen*, sous un autre aspect : « *Pourquoi le pur Substantiel des origines se révèle-t-il soudainement comme fait la nature sous nos yeux?* »

A vingt quatre ans, Dôgen partit pour la Chine. C'était l'époque

des Song. Un jour, un vieux moine vint sur un bateau marchand pour acheter des champignons. Il était cuisinier dans un monastère Zen. Dôgen lui demanda de rester sur le bateau pendant quelque temps pour s'entretenir avec lui sur le Zen. Mais ce vieux moine lui répondit : « Je ne le peux car il me faut m'occuper du repas de demain. Dans votre monastère, lui dit Dôgen, il y aura bien quelqu'un qui s'occupera de la cuisine pendant votre absence. La cuisine est mon étude, rétorqua le moine. Pourquoi devrais-je l'abandonner à autrui? » Cependant, Dôgen n'avait pas bien compris cette réponse profonde. Aussi insista-t-il : « La cuisine, dites-vous, est votre étude? Mais pourquoi ne pas vous absorber plutôt dans la méditation assise ou dans les livres sacrés, et délaissier les travaux domestiques? » Le vieux moine se prit à rire : « Ah! jeune étudiant étranger, il est regrettable que vous ne compreniez pas l'essence même de l'étude! » Plus tard, Dôgen devait comprendre le sens véritable de cette réponse, qui forme le caractère original de son école qui attache plus d'importance à la minutie de la pratique quotidienne qu'à l'Illumination.

A quarante huit ans, son disciple, Genmyô, très fièrement lui apporta un jour la nouvelle que le *shôgun* (gouverneur) avait fait une offrande de terre à son monastère. Sitôt qu'il l'eut entendu, Dôgen lui retira sa robe de moine et l'expulsa du monastère. De plus, il fit découper le plancher sur lequel Genmyô s'asseyait tous les jours dans la salle de méditation, puis creuser profondément le sol au dessous et il fit jeter au loin le tout. Dôgen disait toujours : « *L'attachement à la réputation est pire que de commettre ce qui est défendu. Aller contre ce qui est défendu est le mal d'un moment; l'attachement à la réputation est la maladie de toute la vie.* »

Cette attitude est semblable à celle de Bodhidharma qui répondit : « *Aucun mérite!* » à l'empereur qui l'avait mandé auprès de lui pour lui demander : « *Depuis le début de mon règne j'ai construit tant de temples et aidé tant de moines; quel mérite ai-je?* »

Hakuin (1685-1768) sut parfaire la méthode qui consiste dans l'exercice du *kôan*. Tous les maîtres contemporains appartenant à l'école *Lin-tsi* (Rinzai) au Japon s'appuient encore sur cette méthode. La caractéristique principale de cette école est l'approfondissement graduel de l'Illumination à l'aide des *kôans*. Citons, entre autres, sa fameuse mention de la première Illumination : « *Je portais*

le Néant!¹, le jour et la nuit, et ne me reposais jamais, même un seul instant. Je ne craignais qu'une chose : de ne pouvoir être pur, sans tache et « unifié en un ». Et aussi je craignais de ne pouvoir « être un » constamment, pendant l'éveil ou le sommeil. A vingt-quatre ans, au printemps, je me débattais dans la souffrance au monastère de Yegan, à Echigo. Je ne dormais ni jour ni nuit, j'oubliais à la fois de manger et de me reposer, quand, tout à coup, il se fit en moi une intense concentration d'interrogation. Je percevais une sensation d'extrême transparence, comme si j'étais gelé à mort dans des couches de glace qui se seraient étendues sur des milliers de kilomètres. Je ne pouvais ni avancer ni me retirer. J'étais comme un être privé de raison, privé d'intelligence, et rien n'existait plus pour moi que le problème posé : « Néant! » Bien que j'assistasse aux sermons du Maître, il me semblait que j'écoutais des discussions se tenant dans une salle extérieure et très lointaine, ou encore que je les écoutais dans les airs. Plusieurs jours passèrent; j'étais toujours dans cet état, lorsqu'un soir la cloche d'un temple vibra qui renversa tout mon état mental. Ce fut comme le fracas d'un bloc de glace ou la chute d'une tour de jade. Quand je m'éveillai, j'étais moi-même le précepteur Yen t'eu (828 887) et, malgré les périodes de temps écoulées, celui ci était toujours le même. Mes doutes antérieurs fondirent jusqu'au dernier comme de la glace. Je m'écriai à haute voix : « Quelle merveille! quelle merveille! Il n'y a plus ni vie ni mort dont je doive me délivrer! Il n'y a plus aucun Éveil (Bodhi) à poursuivre! Tous les kôans compliqués, traditionnels, au nombre de mille et sept cents, ne sont plus dignes de soucis! »

Tetsugen naquit le 1^{er} janvier 1630 en Kyushu, au Japon. A treize ans il se fit moine et, à vingt-six, il rencontra Yingen qui était venu de Chine. Celui ci transmettait la Loi à Mokuan et il reçut de lui le certificat de Maître du Zen.

Tetsugen édita une collection complète des livres bouddhiques (la première au Japon), ce qui le fit admirer et vénérer. On disait de lui : « Tetsugen, au cours de sa vie antérieure, a fait le vœu de publier le *Tripitaka*; il n'est revenu en ce monde que pour accomplir ce

1. Le « Néant! » de Tchao-tcheou : le kôan le plus connu. Un moine lui ayant demandé : « Le chien a-t-il aussi la nature de Bouddha? », Tcheou dit : « Néant! ».

SERMON DE TETSUGEN

vœu. » Afin de rassembler les fonds nécessaires à la publication de cette collection, qui allait compter 6 956 volumes, il pérégrina dans toutes les provinces du Japon. Le *Sermon* qu'on lira plus loin fut prononcé au cours de ces pèlerinages et adressé à des personnes qui avaient l'intention de pratiquer le Zen.

Pendant la famine de 1682, il atténua bien des souffrances parmi le peuple, qui le surnomma « *le Bodhisattva sauvant le monde* ». Dans une de ses lettres, il précise : « *Je faisais l'aumône à deux mille le 13, à six mille le 14, à dix mille le 15 et presque à vingt mille récemment. Si je cessais de leur faire l'aumône, ils mourraient tous de faim. Dussé je vendre mon temple et me hacher les doigts, je ne renoncerai pas à ces aumônes.* » Mais le 29 du même mois (février) il tombait malade et mourait le 22 mars à cinquante-trois ans. Sa maladie fut attribuée à une infection contractée au chevet de ses pauvres; quatre ou cinq de ses disciples moururent du même mal.

En raison des pèlerinages incessants pour rassembler des fonds, Tetsugen n'eut guère le temps d'écrire. Outre son *Sermon*, il n'a laissé que quelques lettres et des poèmes. En voici un, très intéressant, qui tente de décrire l'Éveil du Bouddha.

Çākya

*Tous les phénomènes de l'univers, transformés, sont des yeux.
La terre et le ciel manifestent la Lumière foncière.
Si l'on s'éloigne instantanément et à jamais de la dualité du voyant
[et du vu,
Le monde des dharma sans limite est le Diamant.*

Alors que la pensée zéniste de Dôgen et de Hakuin reflète leurs caractères personnels et que leurs expressions sont bien japonisées, le *Sermon de Tetsugen* utilise les expressions traditionnelles du bouddhisme indien, ce qui rend plus aisé l'abord du Zen aux Occidentaux. Quelques-uns vont jusqu'à dire que le Zen n'est pas bouddhique; ils verront au contraire, par le *Sermon de Tetsugen*, que le Zen est fondé sur les principes essentiels du bouddhisme. C'est pourquoi j'ai d'abord traduit Tetsugen pour l'Occident.

Sermon sur le Zen

NOUS LISONS DANS LE PRAJNAPARAMITĀHRIDAYA SUTRA ¹ :
« Si l'on voit que les cinq agrégats sont tous vides, on peut se délivrer de toutes les souffrances. » Cela signifie : Si l'on reconnaît bien que les cinq agrégats sont originellement vides, ne sont rien, et que l'on voit clairement cette vérité, il est possible de se délivrer de toutes les souffrances de la vie-et-mort et de s'harmoniser avec le Substantiel du Corps d'Essence ² doué de la Sagesse. Les cinq agrégats se répartissent en : Matière, Impressions, Concepts, Formations mentales, Conscience. Les caractères de ces cinq agrégats sont différents, mais ils se ramènent, somme toute, à corps et esprit. La Matière concerne le corps, et les quatre autres agrégats l'esprit. Quoique tous les êtres vivants soient originellement le Substantiel nirvânique ³ éternellement heureux, et le Corps d'Essence, ce Corps de Connaissance, renfermant la Sagesse, ils deviennent des

1. Prajñāpāramitāhrīdaya Sūtra. Ce livre sacré très concis explique la manière essentielle d'arriver à « l'au-delà » par la Sagesse. Le moine de l'école du Zen apprend ce petit livre et toujours le récite.

2. Le Corps d'Essence. Dharma-kāya. Il est Permanence, Joie, Soi, Pureté : il est détaché à jamais de la naissance, de la vieillesse, de la maladie et de la mort. Au contraire, le Corps Métamorphique de Moyens est sujet à la naissance, à la vieillesse, à la maladie, à la mort.

3. Nirvāna. Anéantissement, apaisement, tranquillisation ou délivrance. Par anéantissement de la naissance et de la mort on arrive à son Essence sans transmigration.



Jardin de bambous à Kyôto

ignorants qui errent dans les trois mondes⁴ à cause de l'égarement de la matière et de l'esprit par ces cinq agrégats. On a beau les distinguer ou les séparer en deux groupes : la matière et l'esprit, tous conduisent à un seul égarement.

DU PREMIER AGRÉGAT

La matière, c'est mon corps et tout ce qui a-formes et couleurs:

⁴ Les trois mondes. Les mondes egares où tous les êtres vivants transmigrent sans cesse.
1) Le monde de convoitise. 2) Le monde du formel. 3) Le monde du non-formel.

le ciel, la terre et les plantes dans l'univers, tout cela est contenu dans la matière. Le *Sûrangama Sûtra*⁵ déclare : « Égarés par leur « moi » depuis un temps sans commencement, tous les êtres vivants se prennent eux-mêmes pour des choses et, perdant leur Esprit foncier, ils se transforment du fait des choses. »

Cela signifie qu'on ne reconnaît pas que les dharma⁶ sont tous le Substantiel de l'Ainsité⁷ du Corps d'Essence, mais qu'au contraire on se méprend sur eux en les considérant comme toutes les choses du ciel et de la terre et qu'égaré par toutes ces choses, autrement dit par les objets, l'esprit se transforme et produit les diverses illusions. De plus, un Ancien disait que le Corps d'Essence se cachait sous l'écorce des formes. L'écorce de la forme sensible, c'est notre corps. Quoique ce corps soit originellement le Substantiel du Corps d'Essence, vous ne savez pas qu'il est le Corps d'Essence, mais vous croyez qu'il est à vous. Vous vous méprenez sur le Corps d'Essence comme s'il était votre corps et, égaré par votre corps, vous créez les souillures de la concupiscence et de la colère et vous vous enfoncez profondément dans les Mauvaises Voies⁸. De plus, il y a deux sortes d'égarements que l'on commet en prenant à tort le Tathâgata⁹, en tant que Corps d'Essence, pour toutes les choses qui nous entourent, ou pour notre corps.

L'un de ces égarements est le suivant : mon corps est un composé provisoire de quatre éléments : la terre, l'eau, le feu et le vent. La peau, la chair, les muscles et les os, etc. de mon corps sont de la terre. Les larmes, la bave et le sang, etc. sont de l'eau. Ce qui est chaud est du feu. Le souffle, expiré et inspiré, et le mouvement sont du vent.

5. Le *Sûrangama Sûtra*. Ce livre sacré explique la concentration la plus forte de Bouddha.

6. Le dharma. Ce mot désigne la loi sous tous ses aspects : religieux, civil, politique, social, métaphysique; d'une façon dérivée : la religion, la vertu ou le bien, l'existence en tant que soumise à la relativité des causes et des effets.

7. L'Ainsité. Bhûta-tathatâ. Dans ce sermon Tetsugen cite la phrase du *Vijnâptimâtra* çâstra : « L'Ainsité signifie le vrai qui est sans mensonge ou encore le permanent qui est sans changement. »

8. Les Mauvaises Voies. Les domaines où l'on tombe par mauvaise action. On appelle dieux, hommes, asura les trois Bonnes Voies et enfers, trépassés faméliques, bêtes les trois Mauvaises Voies : ce sont les « six Voies ».

9. Le Tathâgata. L'Ainsi Venu. L'un des dix noms du Bouddha. Bouddha vient aux trois mondes par la voie de l'Ainsité et, réalisant l'Illumination, enseigne les ignorants.

En dehors de ces éléments, terre, eau, feu et vent, il n'y a rien dans mon corps. Si ma vie se terminait en ce moment et si la terre, l'eau, le feu et le vent qui sont dans mon corps retournaient à leur origine, je serais changé en un simple squelette et je ne pourrais pas du tout compter sur mon corps. Ne serait-il pas stupide et misérable de prendre ces vils ossements blanchis pour mon corps et, conduit par ce crâne, de ne commettre que des actions dignes de l'enfer pendant des milliers de renaissances et des myriades de kalpa¹⁰ pour finir par tomber dans les trois Mauvaises Voies? En général les hommes ne savent pas que leur corps composé de terre, d'eau, de feu et de vent est un corps provisoire, mais ils croient que leur corps est à eux, fussent-ils vivre dix millions d'années, et ils s'y attachent obstinément. C'est un égarement d'ignorants.

Et maintenant, les êtres de ces deux Véhicules¹¹ (les Auditeurs et les Bouddhas pour-soi), étant plus intelligents que les ignorants, voient bien que leurs corps sont des composés provisoires de terre, d'eau, de feu et de vent et, en regardant leurs corps comme de vrais squelettes, ils ne s'y attachent pas plus qu'à de la poussière. Ils ne conçoivent jamais d'égoïsme ou d'orgueil à cause de leurs corps, ni de cupidité ou de colère. Ils ne connaissent ni le mensonge, ni la flatterie, ni l'envie, ni la médisance. Bien qu'ils aient ainsi obtenu l'Éveil, ils ne savent pas encore que leurs corps sont le Tathâgata du Corps d'Essence. Aussi le Vénéré du monde¹² avait-il beaucoup d'aversion pour eux parce que ces idées appartenaient au Petit Véhicule. Comme ils ne connaissent pas le vrai Substantiel du Corps d'Essence, avec leur sagesse des deux Véhicules, ils ne peuvent pas encore, même en rêve, imaginer l'expérience intérieure d'un Bouddha et le domaine d'un bodhisattva. Cela aussi constitue un égarement des êtres des deux Véhicules, ce qui fait, avec l'égarement précédent des ignorants, un double égarement. Les êtres des deux Véhicules s'égarèrent seulement au sujet du Corps d'Essence, mais les ignorants sont

10. Kalpa. Expression hindoue pour exprimer un âge extrêmement long.

11. Les deux Véhicules. Véhicule signifie la doctrine servant à transporter l'homme du monde égaré dans celui de l'illumination. Les Auditeurs et les Bouddha-pour soi sont l'idéal du Petit Véhicule qui est satisfait de se sauver lui-même. Au contraire l'idéal du Grand Véhicule est Bodhisattva : « héros d'Esprit d'Éveil », qui est altruiste.

12. Le Vénéré du monde. Un des dix noms du Bouddha.

en proie au double égarement, car ils s'égarent au sujet du Corps d'Essence et aussi au sujet de l'Éveil obtenu par les deux Véhicules.

Le bodhisattva a dépassé le stade des égarements des ignorants et des êtres des deux Véhicules et il sait que son corps est le Tathâgata du Corps d'Essence. Cela est dit dans le *Prajñâpâramitâhridaya Sûtra* : « La matière c'est le vide et le vide c'est la matière ». La matière, c'est mon corps. Le vide signifie le vrai vide. Le vrai vide, c'est le Corps d'Essence; le Corps d'Essence, c'est le Tathâgata. Autrement dit, mon corps est le Corps d'Essence et le Corps d'Essence est mon corps. Les êtres des deux Véhicules ne savent pas que la terre, l'eau, le feu et le vent sont originellement le Substantiel du Corps d'Essence et ils croient que ces éléments constituent des choses inanimées. Quand un bodhisattva les regarde, il voit que la terre, l'eau, le feu et le vent sont tous le vrai Substantiel du Corps d'Essence. C'est ainsi que le *Sûrangama Sûtra* déclare : « La matière de la Nature est le vrai vide et le vrai vide est la matière de la Nature. » Par matière il faut entendre la terre. La Nature? Comme cette terre était à l'origine le Substantiel de la Nature d'Essence, on dit « matière de la Nature ». C'est donc le vrai vide. Le même Sûtra déclare ailleurs, à propos de l'eau : « L'eau de la Nature est le vrai vide et le vrai vide est l'eau de la Nature »; il dit à propos du feu : « Le feu de la Nature est le vrai vide et le vrai vide est le feu de la Nature » et il dit encore à propos du vent : « Le vent de la Nature est le vrai vide et le vrai vide est le vent de la Nature ». Ainsi que la terre dont j'ai parlé tout d'abord, l'eau est le Corps d'Essence et le Corps d'Essence est l'eau; le feu est le Corps d'Essence et le Corps d'Essence est le feu; le vent est le Corps d'Essence et le Corps d'Essence est le vent. Par conséquent, la terre, l'eau, le feu et le vent n'étaient pas originellement la terre, l'eau, le feu et le vent, mais le Substantiel merveilleux de l'Ainsité du Corps d'Essence sur laquelle les êtres des deux Véhicules et les ignorant se méprennent en la considérant comme la terre, l'eau, le feu et le vent. Si l'on prend conscience que la terre, l'eau, le feu et le vent sont originellement Bouddha, non seulement mon corps est originellement le Corps d'Essence, mais même le ciel, la terre, l'espace et tout l'univers sont tous le Substantiel merveilleux du Corps d'Essence.

Lorsque cette Illumination se réalise on dit : « *tous les dharma ont le caractère vrai* » ou « *les plantes et le pays, tout devient Bouddha* ».

Ce ne sont pas seulement les plantes et le pays, mais aussi l'espace qui sont le Substantiel du Corps d'Essence et que, par méprise, on a considéré comme de l'espace. Quand cette Illumination est réalisée, l'illusion sur l'espace se perd et l'on comprend que tous les dharma sont unifiés dans l'Absolu. C'est pourquoi le *Sûrangama Sûtra* déclare : « Si une personne réalise la vérité et retourne à l'origine, l'espace des dix directions disparaît d'un seul coup. » Aussi le *Sûtra de l'Éveil complet*¹³ déclare : « L'univers sans limite se révèle dans l'Illumination. » L'école du Zen dit alors : « La terre s'enfoncé et le ciel s'écroule. » De plus, le Bouddha a parlé du paradis comme d'une terre dorée : c'est parce qu'il a employé des mots différents pour prêcher aux ignorants.

Si j'obtiens cette Illumination, je vois que mon corps, tout en étant mon corps, était à l'origine du Substantiel du Corps d'Essence, qui n'a pas eu de naissance. Puisqu'il n'a pas eu de naissance, il n'a pas connu la mort. C'est ce qu'on appelle « non-naissance et non-destruction » ou « le Bouddha de la vie infinie ». Croire à la vie-et-mort, c'est le rêve de l'égarement. S'il en est ainsi pour mon corps, il en est de même pour les autres corps. S'il en est ainsi pour l'homme, il en est de même pour tout : les oiseaux, les animaux, les plantes, la terre et les pierres. Le *Sukhâvatîvyûha Sûtra*¹⁴ déclare : « L'oiseau aquatique et l'arbre récitent la prière du Bouddha. au Dharma et au Sangha (Communauté). » Et aussi : « Les bouddhas des dix directions de l'espace apparaissent dans le trichiliomégachiliocosme¹⁵ et prêchent la Loi avec la longue et large langue des bouddhas. » Ces faits se produisent au moment de la réalisation de l'Illumination. Nous lisons dans le *Saddharmapundarîka Sûtra*¹⁶ : « Tous les dharma ont naturellement le caractère de l'anéantissement sans discontinuité depuis l'origine. » Et aussi : « Les dharma reposent

13. Le Sûtra de l'Éveil complet. Ce livre sacré explique surtout la contemplation et la pratique du Grand Véhicule.

14. Le Sukhâvatîvyûha Sûtra (Description détaillée de la Terre Heureuse). Ce livre sacré explique la magnificence du Paradis et précise qu'on y peut ressusciter par la récitation de la prière au Bouddha.

15. Le trichiliomégachiliocosme. Le concept hindou du monde au temps du Bouddha. Un Bouddha cultive ce grand monde immense.

16. Le Saddharmapundarîka Sûtra. Ce livre sacré explique l'essence de la Loi magnifique et il a exercé la plus grande influence sur le bouddhisme en Chine et au Japon.

dans l'Ainsité et l'aspect du monde est permanent. » Tout cela indique que l'Illumination a été réalisée. Réalisez cette Illumination par la méditation assise ardente et harmonisez-vous au Substantiel du véritable Corps d'Essence en vous délivrant de l'égarement de l'agrégat de la matière.

DU DEUXIÈME AGRÉGAT

L'Impression signifie recueil, autrement dit le fait de recevoir et d'emmagasiner. C'est le fait par lequel l'esprit perçoit le domaine des six poussières extérieures¹⁷ au moyen des cinq organes : les yeux, les oreilles, le nez, la langue et la peau. Les yeux recueillent la couleur, les oreilles le son, le nez l'odeur, la langue la saveur et la peau le toucher. Or il y a trois sortes d'impressions : *désagréables, agréables et neutres*. D'abord l'impression désagréable est celle par laquelle on éprouve une souffrance par les yeux, les oreilles, le nez, la langue et la peau. L'impression agréable est celle qui vous donne du plaisir par ces organes. L'impression neutre ne vous donne ni souffrance ni plaisir. Par exemple, ce n'est ni désagréable ni agréable de marcher en balançant les bras. Ainsi j'appelle impression neutre le fait de ne rien éprouver en regardant avec ses yeux, en sentant avec son nez, en goûtant avec sa bouche. La souffrance qui résulte des égarements causés par les impressions désagréables fait que tous les hommes tâchent de ne plus éprouver de souffrance ni par les yeux ni par les oreilles et qu'ils ne pensent qu'à éprouver du plaisir en voyant par les yeux, écoutant par les oreilles, sentant par le nez, goûtant par la bouche et touchant avec leur peau. Il en résulte qu'en tourmentant les autres, en faisant souffrir son corps, en volant, mentant et convoitant le bien d'autrui, en tuant des poissons et des oiseaux, en projetant de nuire à tout dans le monde, on accomplit nuit et jour des actions qui méritent l'enfer. De l'égarement d'une pensée dont on espérait le plaisir naissent d'innombrables souff-

17. Les six poussières extérieures. Les six objets qui affectent les sens : la couleur, le son, l'odeur, le goût, le toucher et le « phénomène ». On les appelle poussières, car ils souillent l'esprit.

frances. Dans le monde, les voleurs boivent du vin, mangent du poisson, s'adonnent à la luxure, aiment les prostituées et veulent s'habiller magnifiquement. Aussi la convoitise d'un peu de plaisir les entraîne au vol et au mensonge et, quand finalement le vice est découvert, la prison, le châtement et la mort les attendent. L'origine de tous ces maux est dans la convoitise d'un minime plaisir. Tel est le sens de cet ancien propos : « *Tous les désirs sont souffrance.* » Ainsi l'insecte en été se précipite dans le feu et le poisson dans l'étang dévore l'appât. Ainsi un minimum de convoitise arrive à entraîner la mort. Subir les châtements des cent trente enfers, subir les neuf classes des trois sortes de faim des trépassés faméliques¹⁸, revêtir les formes d'animaux velus et cornus et celles d'asura¹⁹ armés d'arcs et de flèches, de sabres et d'épieux : il n'existe pas une seule de ces souffrances qui n'ait pas son origine dans la convoitise. On souffre de dures peines pendant des myriades de kalpa en voulant goûter une goutte de doux plaisir. Pitoyable égarement!

En outre on se trompe en croyant éprouver du plaisir, alors que ce qu'on prend pour une souffrance ou un plaisir n'est originellement ni souffrance ni plaisir. La raison en est la suivante. Lorsque le milan, le corbeau, le chien, le renard, etc. voient une vache, un cheval mourir et pourrir ou un homme mourir et s'ulcérer, ils pensent que c'est là aubaine sans pareille. Alors, par la vue d'abord ils sont dans la joie, ensuite ils les sentent et les goûtent, ils les saisissent avec les pattes, ils se réjouissent de plus en plus et ils croient avoir trouvé là le plaisir le plus grand. Mais, aux yeux de l'homme, tout cela est incomparablement répugnant et dégoûtant. Si l'homme était forcé de manger ces pourritures, sa souffrance serait immense. Les pourritures qui dégoûtent tellement l'homme, le milan et le corbeau au contraire les aiment et les dévorent. C'est qu'étant d'esprit borné et vulgaire, ils prennent la souffrance pour le plaisir, quoique ce ne soit pas le plaisir en réalité. Il en est de même pour ce que l'homme juge agréable. Étant inintelligent, il est pris entièrement par son

18. Trépassés faméliques. Ils sont de trois sortes. 1) Ceux qui ne peuvent écouter même le nom de l'eau éternellement. 2) Ceux qui peuvent manger seulement une petite quantité de pus, de sang et de fèces de l'homme. 3) Ceux qui peuvent se rassasier temporairement. Dans chacune de ces trois sortes il y a aussi trois classes, au total neuf classes.

19. Asura. Démon qui aime beaucoup la bataille.



Paysage. Lavis de Setsuzan. XVII^e siècle.

« Mon esprit foncier est comme un miroir pur ou une eau limpide »

amour pour sa femme et pour son enfant, la richesse l'égare, il mange des poissons et des oiseaux et s'en réjouit. Pour le Bouddha et les bodhisattvas l'homme est plus vulgaire que le milan et le corbeau ne le sont pour l'homme. Il s'infère de là que ce que l'égaré considère comme plaisir est pris pour agréable en dépit de la souffrance. Si, en raison d'une grande faute, le coupable voyait son enfant et sa femme tués à titre d'avertissement au public et ensuite s'il était forcé de les manger à son repas, il serait rempli de douleur par la vue et par le goût. Il en est de même quand on mange des poissons et des oiseaux. Quand on les considère avec les yeux de l'Éveil, les poissons et les oiseaux sont aussi le Tathâgata du Corps d'Essence et ils font originellement corps avec les bouddhas. De plus, les bouddhas et les bodhisattvas regardent tous les êtres vivants comme ayant le même corps qu'eux, aussi les considèrent-ils chacun comme leur fils unique en raison de leur grande compassion. Malgré ce caractère de tous les êtres vivants, trouvant le poisson bon l'ignorant à l'esprit vulgaire en déchire la chair, en brise les arêtes, il boit, mange et se montre très content. Aux yeux du Bouddha cela ne diffère pas d'actes de démons. Il coupe la tête de son fils, déchire sa chair et, malgré tout, il est très content de ce qu'il voit, de ce qu'il

sent, de ce qu'il savoure: il est ce qu'on appelle un ignorant aux idées à rebours. On prend ces actes pour du plaisir, mais en réalité ce n'est pas du plaisir, c'est une grande souffrance. S'égarer ainsi entre souffrance et plaisir s'appelle « deuxième agrégat » : l'Impression.

Balloté sur les vagues des trois mondes, aucun ignorant ne peut échapper à l'oscillation entre la souffrance et le plaisir. C'est ainsi que si l'on a du plaisir à voir la fleur s'épanouir, on souffre bientôt de la voir tomber. Si l'on se réjouit de voir paraître la lune, on s'attriste quand elle se couche derrière la montagne. Si l'on se fait une joie d'une rencontre, on est d'autant plus peiné de la séparation. Qui se réjouit de sa prospérité souffrira en la voyant décliner. Le pauvre souffre de ne rien avoir, le riche se tourmente de posséder. La flatterie est une souffrance et en vérité l'orgueil est aussi une souffrance. L'amour est une souffrance, le ressentiment est aussi une souffrance. Comme elles sont grandes ces deux impressions : la souffrance et le plaisir! Tous les êtres vivants des trois mondes sont submergés par elles et ils ne peuvent jamais en sortir. Naître s'accompagne de la souffrance de la naissance; devenir vieux, de celle de la décrépitude; tomber malade, de celle de la maladie et mourir, de celle de la mort. L'homme compte beaucoup de souffrances, la femme en compte aussi beaucoup. Le paysan souffre, les hommes d'autres conditions souffrent de même. Le domestique souffre, mais le prisonnier souffre davantage. Le sujet souffre, mais le roi non plus ne peut échapper à la souffrance. Non seulement le laïc souffre, mais aussi le moine. Dans ces exemples, on prend par erreur pour du plaisir un état où la souffrance est relativement légère et cesse d'augmenter. Par exemple, une personne qui porte un lourd bagage se sent dans un état agréable en s'en déchargeant. Ou encore une personne qui était gravement malade et qui guérit se sent dans un état agréable. Ce n'est pas un état agréable, mais on considère l'arrêt de la souffrance comme agréable. De plus, celui qui éprouve du plaisir en buvant du vin, en mangeant du poisson ou en s'adonnant à la luxure peut se comparer à une personne qui souffre d'un prurit syphilitique et qui trouve agréable d'exposer sa peau au feu ou de la laver dans l'eau chaude. La démangeaison est préférable à la douleur, mais, en réalité, elle est aussi pénible. Se sentir dans un état agréable en s'exposant au feu ou en se lavant, c'est prendre la souffrance pour le plaisir. C'est un véritable plaisir qu'éprouve en s'exposant au feu

une personne non atteinte de syphilis et ce n'est pas un plaisir à rebours. Si l'on comprend bien cela et si l'on transcende la souffrance et le plaisir, on quitte l'égarement du deuxième agrégat : l'Impression, et l'on parvient à la grande joie du nirvâna.

DU TROISIÈME AGRÉGAT

Le troisième agrégat est celui des concepts, c'est-à-dire des concepts qui se présentent à l'esprit chaque jour, chaque nuit, mais qui sont des illusions pendant la journée et des rêves pendant la nuit. Tout le monde croit que seul le rêve de la nuit est dénué de vérité, mensonger, mais que les pensées de la journée sont toutes vraies. Cependant, c'est là une grande erreur. On ne sait pas que toutes les pensées d'un homme égaré, même celles qui lui viennent pendant la journée, sont semblables aux rêves et qu'elles sont des illusions, mais on les considère comme vraies. L'illusion est une vaine imagination qui n'a pas réellement de Substantiel, mais qui paraît en avoir. Par exemple, l'ombre ressemble à la figure et le rêve ressemble au réel. Ni l'ombre ni le rêve n'existent réellement, mais ce qui est dans le rêve paraît exister. Une ombre n'est rien, mais quand un objet est placé devant la lumière de la lune ou du soleil ou de la lampe, tout de suite son ombre l'accompagne: si l'objet se meut, son ombre se meut également et, quand il s'arrête, celle-ci s'arrête aussi. Il en est ainsi pour l'image reflétée par le miroir ou l'eau. Elle n'est absolument rien en principe, mais il semble qu'elle existe sûrement.

Il en est de même des illusions de l'homme. En réalité, elles ne sont absolument rien, mais quand elles se présentent à l'esprit, il nous semble qu'elles existent sûrement. Haïr, aimer, détester, envier, soupirer après quelqu'un et brûler d'amour pour lui, ne sont là que des illusions qui ne diffèrent pas du rêve. Mon Esprit foncier est comme un miroir pur ou une eau limpide : originellement ces illusions n'existent nullement en lui. Comme nous ne connaissons pas bien cet Esprit foncier et que nous retenons le reflet de l'illusion qui est réfléchi sur lui, nous la prenons pour véritable, nous nous attachons à elle obstinément, elle s'accroît de plus en plus et l'égarement devient de plus en plus profond. La haine et l'amour sont tous deux produits de notre imagination. Elles sont ce qu'on appelle des illu-

sions. Je dis que la haine et l'amour sont tous deux produits de notre imagination, car en effet, tant que nous ne connaissons pas une personne, nous ne la haïssions ni ne l'aimions, bien que nous la haïssions et l'aimions maintenant. Si nous voyons cette personne pour la première fois, pendant que nous ne la connaissons que passagèrement, que nous n'avons pas encore avec elle de relations intimes, nous ne nous y attachons pas encore. Quand nous devenons de plus en plus intimes avec elle, nous éprouvons à son égard une amitié profonde et nous commençons à l'aimer si notre cœur est attiré vers elle. Généralement la force d'une passion dépend des objets et de leurs

La vague et la lune. Peinture sur soie de Yen Houei, Chine XIV^e siècle

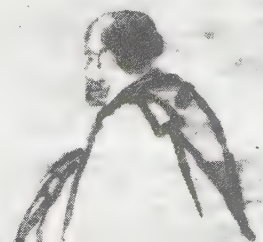
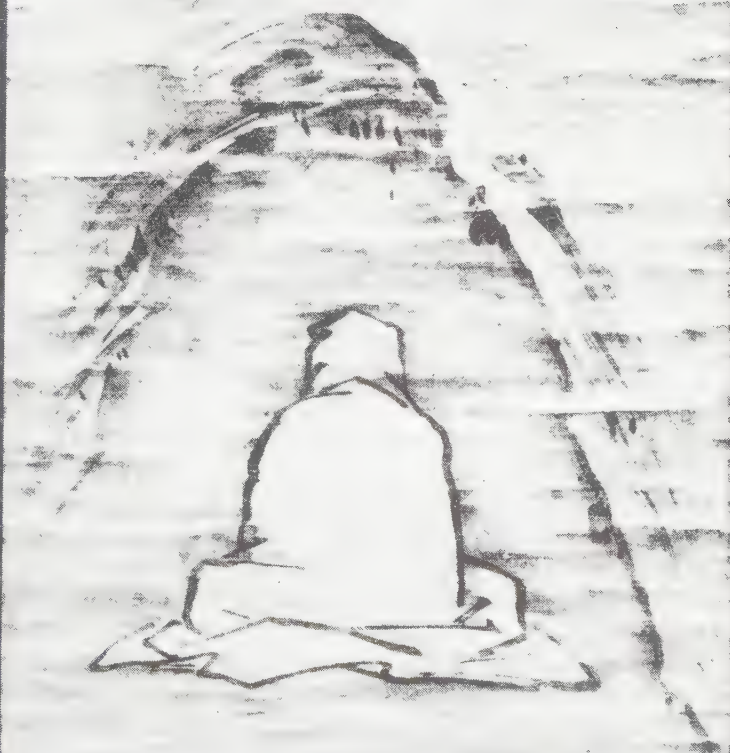


caractères. Si cela concerne un sentiment d'amour, l'amour s'accroît tellement qu'on peut lui sacrifier sa vie. Si l'amour devient si ardent, le cœur est rempli seulement d'amour et on ne peut trouver aucune haine dans le cœur, même en le scrutant attentivement. Alors il semble que le cœur soit déjà parvenu à l'amour parfait et que cet amour ne changera pas pendant bien des myriades de kalpa, mais ce n'est pas vrai. Lorsque, s'offensant l'une l'autre pour quelque sujet malgré leur amour, deux personnes discutent et se querellent, ou quand l'amour de l'une des deux se tourne vers une autre personne comme cela est habituel en amour, la haine de maintenant est d'autant plus grande que l'amour était jadis plus intense. Le ressentiment et la haine deviennent si profonds qu'on se décide finalement à sacrifier sa vie par suite d'un trop fort attachement. Ainsi on peut conclure que d'avoir aimé jadis est une illusion, un mensonge analogue à un rêve, et qu'en conséquence haïr est aussi une illusion. Si l'amour n'avait pas été une erreur, il ne se serait pas changé en haine en peu de temps. Si haïr est vrai, on n'aurait pas aimé d'abord. Aimer et haïr étant en réalité des illusions, le cœur instable change comme le rêve. C'est un égarement stupide de se laisser ensorceler par le rêve d'une telle illusion, de brûler d'amour, de se tourmenter et d'aller jusqu'à perdre la vie. Dès qu'aimer et haïr sont ainsi des illusions, regretter et désirer sont aussi des illusions. Il en est ainsi du ressentiment, de la jalousie, du plaisir et de la tristesse. Toutes ces passions ne sont-elles pas des illusions? S'égarant dans le rêve de ces illusions, nobles et roturiers, savants et ignorants, vieux et jeunes, hommes et femmes, tous font pousser des graines de l'enfer. Parce qu'ils ne comprennent pas que ces illusions ne sont que des rêves, depuis le passé qui n'a pas eu de commencement jusqu'à présent, ils transmigrent dans le cycle éternel et ils tombent dans l'enfer, deviennent des trépassés faméliques, renaissent comme animaux ou deviennent des asura. Que l'on tombe en enfer ou qu'on devienne Bouddha, la cause ne doit pas être cherchée ailleurs : on s'est attaché à l'illusion ou on s'en est délivré. En la considérant attentivement, vous devez savoir que cette illusion porte malheur et que l'illusion, qui n'est qu'un rêve, n'a aucune parcelle d'existence.

C'est par une illusion d'un instant, faite de convoitise, que dans le monde un homme vole; il est puni d'après les dispositions de la loi, il se déshonore complètement dans cette vie et tombera pour

longtemps en enfer dans la vie suivante. Et aussi c'est par une illusion d'un seul instant qu'en projetant de renverser la société et l'État par la révolution, un homme est puni sévèrement lui-même et qu'il est responsable des souffrances insupportables de sa femme, de ses enfants, de ses frères et de ses parents. La première idée qui l'inspire, quand il projette de faire naître une révolution, vient d'une illusion d'un instant aussi peu consistante que la fumée du tabac. Comme on ne sait pas que cette illusion d'un instant est l'origine du malheur et qu'on s'attache ardemment à cette illusion, elle finit par s'élargir comme le nuage s'étend dans le ciel et on ne peut jamais y renoncer. Il est incomparablement plus facile de l'éteindre dans son cœur si l'on comprend bien dès le premier moment qu'il s'agit d'une illusion. Un proverbe dit : « Même l'arbre qui mesure plusieurs brasses est né d'un germe minuscule ²⁰. » Bien que le grand arbre ait atteint plus de cinq ou dix brasses, quand il commençait à pousser il n'était qu'un germe aussi petit que la pointe d'une aiguille. Au moment de la germination, il était facile de déraciner le germe et de le jeter. Devenu un grand arbre, on ne peut pas le déraciner même si mille ou dix mille personnes unissent leurs forces. Il en est ainsi pour l'illusion. Vous devez la rejeter immédiatement au moment d'une première pensée. C'est par son développement que l'illusion porte malheur. Quand un révolutionnaire devient un puissant ennemi de l'État en s'attachant ardemment à cette illusion, on peut juger par les malheurs qu'elle a provoqués qu'elle a grandi comme un grand arbre. Cependant elle n'est pas indéracinable comme un grand arbre qui a un aspect matériel. Si longtemps qu'on se soit attaché à cette illusion, une fois qu'on a décidé de l'abandonner, la chose est facile. L'illusion aussitôt disparaît comme l'obscurité s'éclaircit au lever du soleil. La disparition de l'illusion est semblable à la disparition des ténèbres au moment où la lampe s'allume dans une chambre obscure depuis mille ans. Bien que l'obscurité ait longtemps régné, une fois la lampe allumée, il n'est plus difficile d'y voir clair. L'illusion est ainsi. L'esprit une fois converti, même l'illusion enracinée de tout temps disparaît en un moment. En comprenant cela et en abandonnant l'illusion semblable à un rêve, vos actions émaneront d'un esprit

20. Un proverbe. On trouve cette phrase dans le « Tao-Tö-King » de Lao-tseu.



唐

illuminé. Si vous vous attachez à cette illusion avec ardeur sans l'abandonner, vous deviendrez un démon ou un serpent dans cette vie même sans parler de votre prochaine vie future. De tels exemples sont nombreux. C'est par la difficulté d'abandonner l'illusion que la femme, en particulier, est dite pleine de péchés. Dix milliards de trichiliomégachiliocosmes proviennent des illusions des vivants, et les enfers au nombre de cent trente-six sont créés par leurs illusions. Combien est borné l'ignorant qui allume lui-même ce feu de l'illusion et qui s'y brûle pendant des myriades de kalpa! Abandonnez cette illusion, élevez vous au-delà du troisième agrégat, celui des concepts et parvenez au domaine de l'Illumination.

DU QUATRIÈME AGRÉGAT

Le quatrième agrégat est constitué des formations mentales, c'est-à-dire des vicissitudes, ou autrement dit de la suite des naissances et des destructions de notre esprit et des changements qui en résultent. S'il existe des illusions dans l'esprit, ce dernier ne reste pas stable même un seul instant: il change sans cesse. On peut le comparer à l'eau qui coule et ne s'arrête pas un instant et aussi à la flamme qui ne cesse de vaciller et ne s'immobilise jamais. Observez attentivement comme la pensée varie sans cesse du matin au soir. On n'est pas du tout constant, car on change à chaque instant avec la rapidité de l'éclair ou de l'étincelle. Les dharmas d'égarements, qui sont des conditionnés, sont tous des vicissitudes de l'agrégat des formations mentales, aussi sont-ils impermanents et instables: ils sont produits et détruits à chaque moment et ne se fixent pas un instant.

La simple naissance et la simple destruction d'un esprit sont choses compréhensibles même par l'esprit d'un ignorant borné, mais les changements subtils de chaque instant qui résultent de naissances et de destructions ne peuvent être saisis par l'ignorant et les êtres des deux Véhicules. Comme de telles naissances et destructions se produisent dans leurs esprits, il leur semble que tous les dharmas sont changeants puisque tous les dharmas naissent dans l'esprit. C'est en ce sens que le *Sûtra de l'Éveil complet* déclare : « Quand le nuage va vite, la lune paraît se mouvoir et quand le bateau marche, la rive paraît se déplacer. » Quand la course du nuage est rapide,

la lune paraît se mouvoir et quand la marche du bateau est rapide, la rive et la montagne paraissent se déplacer. Cela ne se produit pas par suite du mouvement de la montagne, mais à cause de la marche du bateau sur lequel je suis. Parce que les nuages de mon esprit sont rapides, je vois la lune de l'Ainsité se déplacer. Quoique les dharmas ayant originellement des aspects réels portent toujours en eux les caractères de l'anéantissement, c'est entièrement par suite de l'égarement de l'agrégat des formations mentales qu'on considère le passé, le présent et l'avenir comme une succession de changements et les quatre saisons comme un cycle sans fin. C'est ce que le *Nirvâna Sûtra*²¹ déclare : « Les formations mentales sont impermanentes, c'est la loi de la production et de la destruction. » Les formations mentales, c'est l'agrégat des formations mentales. Cela signifie que tous les dharmas changent sans connaître un seul instant de stabilité en raison de la production, des vicissitudes et de la destruction de l'agrégat des formations mentales.

Si l'on n'anéantit pas complètement l'égarement de la production et de la destruction conditionnées par ces formations mentales, la grande joie du nirvâna qui est l'anéantissement et l'inconditionné n'apparaît pas. Lorsque la production et la destruction des formations mentales sont éteintes, la loi de l'anéantissement apparaît, et alors c'est la joie merveilleuse du nirvâna où tous les dharmas sont unifiés dans l'Absolu, où ils ont leur caractère vrai : extinction de la production et de la destruction, telle est la grande joie de l'anéantissement. Ainsi bien que mon corps, mon esprit et aussi tous les dharmas soient le Substantiel du Corps d'Essence éternel et qu'à l'origine ils ne subissaient pas la production et la destruction, en raison de l'égarement de l'agrégat des formations mentales on ne découvre pas qu'ils sont le Substantiel de l'Ainsité et on les prend pour des dharmas produits et détruits dans les trois mondes. Lorsque je transcende l'égarement de l'agrégat des formations mentales, d'abord mon esprit se stabilise: il ne varie plus. Si mon esprit ne varie pas, les dharmas aussi se stabilisent.

La stabilité de mon Esprit foncier ressemble à celle de la matière

21. Le *Nirvâna Sûtra*. Ce livre sacré précise que tous les êtres vivants ont l'essence du Bouddha, que le Tathâgata est permanent et ne change pas.

dont est fait un miroir. Voyez ce que reflète un miroir clair toute la journée. Il reflète le ciel, la terre, la fleur, le saule, l'homme, l'oiseau et l'animal. Toutes sortes de couleurs et d'objets se succèdent dans ce miroir sans s'y arrêter un seul instant. Pourtant le corps de ce miroir n'est ni oiseau, ni animal, ni homme, ni saule, ni fleur, ni terre, ni ciel, mais il n'y a là en tout et pour tout qu'un miroir pur et sans tache. Vous devez comprendre par cette comparaison du miroir que, tout en reflétant tous les dharmas, votre Esprit foncier ne participe pas à leurs différences et ne passe jamais ni par la production ni par la destruction. L'égaré ne voit que le reflet se marquant sur son esprit, et il ne peut pas trouver le miroir de l'Esprit foncier. C'est ce que le Bouddha déclare dans le *Sûtra de l'Éveil complet* : « L'homme prend les reflets causés par les six poussières pour l'aspect réel de son propre esprit. »

Et maintenant, celui qui croit ne voir un miroir, qu'après avoir balayé toutes les images qui s'y reflètent et dont il sait qu'elles sont vides et trompeuses, est aussi un grand sot. Regardez bien ce simple miroir qui n'a ni passé ni futur, ni couleur ni odeur, tout en reflétant indifféremment la fleur et le saule. C'est cela que l'on nomme Corps d'Essence et Ainsité. C'est cette substance merveilleuse de l'Ainsité que le *Vijñaptimâtratâsiddhi-çâstra*²² explique en ces termes : « L'Ainsité signifie le vrai qui est sans mensonge ou encore le permanent qui est sans changement. » C'est aussi à propos de ce Tathâgata du Corps d'Essence que le *Sûtra de Diamant*²³ déclare : « *Le Tathâgata ne vient de nulle part et ne s'en va nulle part.* »

Si mon Esprit foncier est comme ce miroir, il en est de même de tous les dharmas. C'est par l'image qu'en donne le miroir qu'on considère tous les dharmas comme étant le ciel, la terre et tous les phénomènes de l'univers. La substance totale de tous les dharmas est le miroir clair. Celui qui est égaré par les images est appelé ignorant : celui qui voit le miroir est appelé saint. Pour employer une comparaison, c'est comme de fabriquer des figures de toutes sortes avec de l'or. Envisagés au point de vue de leurs figures, le diable est terrible, le Bouddha est vénérable, le vieillard est ridé, un visage

22. Le *Vijñaptimâtratâsiddhi çâstra*. Livre sur la théorie du Rien que Connaissance. Œuvre de Vasubandhu qui vécut en Inde 900 ans après la mort du Bouddha.

23. Le *Sûtra de Diamant*. On appelle Diamant la Sagesse solide par métaphore.

jeune est beau, la grue a de longues pattes, le canard en a de courtes, le pin est droit, la ronce est tordue, le saule est gracieux et la fleur est élégante. Au point de vue de l'or, le démon est aussi de l'or, le Bouddha est aussi de l'or; pas de différence entre l'homme et la femme; pas de distinction de niveau social entre le noble et le roturier; la grue haut perchée est aussi de l'or, le canard bas sur pattes est aussi de l'or. La fleur, le saule, le pin et la ronce sont tous de l'or, c'est toujours la même substance et, entre eux, il n'y a pas la moindre différence.

Il en est de même de tous les dharmas. Envisagés du point de vue de l'Ainsité, tous sont comme l'or et on ne trouve pas entre eux la plus petite différence; envisagés en tant que dharmas, ils présentent toutes sortes de formes. Les êtres vivants sont égarés par ces formes; les bouddhas connaissent leur Ainsité. Dès qu'on connaît cet or qu'est le Substantiel de l'Ainsité, toutes les sortes de formes qui semblent différentes ne sont plus qu'homogènes et de la même matière, bien que leurs différences existent. Il n'existe pas de démon haïssable, et les bouddhas vénérables n'existent pas. Parce qu'il n'y a personne à aimer, à plus forte raison il n'y a personne à haïr. Que haïssez vous? Qu'aimez-vous? Qui blâmez vous? Qui louez vous? Il n'existe ni ressentiment ni jalousie. Toutes les passions disparaissent d'elles-mêmes sans qu'on ait à les détruire, car elles n'existent pas du tout. Par exemple, c'est comme l'obscurité de la nuit qui disparaît d'elle-même au lever du soleil sans qu'on cherche à la supprimer: de même, sans chercher à abolir la passion ou à quitter l'égarément, comme il n'existe qu'un unique aspect réel des choses, l'égarément ne se perçoit plus. Jadis le deuxième patriarche²⁴ a obtenu la paix de l'esprit par la réalisation de cette vérité, et le sixième patriarche²⁵ a transmis la robe de sa charge à ses disciples en connaissant cette vérité. Le *Sûtra de Diamant* a dit: « *Les trois vicissitudes (passé, présent, futur) sont impercevables.* » Et le *Saddharmapundarika Sûtra*: « *Tous les dharmas ont le caractère vrai.* » Mais cela n'est que face et revers de la même idée. Comme les trois mondes sont impercevables, l'aspect de tous les dharmas est vrai: et comme

24. Le deuxième patriarche. Houei-k'o (en japonais Yeka) 486-593.

25. Le sixième patriarche. Houei neng (en japonais Yeno) 636-712. Il donna un caractère chinois au Zen transmis en Chine par Bodhidharma.

l'aspect de tous les dharmas est vrai, les trois mondes sont impercevables. Combien sublime est la parole d'or du Tathâgata! Vous devez soigneusement la méditer.

Et aussi dès que l'on sait bien que l'Esprit foncier est permanent, dégagé de production et destruction, d'aller et venir, les images qui se transformaient sans cesse dans l'esprit deviennent aussi permanentes et indestructibles. La raison en est que les différences que présente l'univers, et les images de production et de destruction dans le passé, le présent, l'avenir sont originellement fausses et c'est pour cela qu'elles ne viennent pas, qu'elles ne partent pas, qu'elles ne se produisent ni ne se détruisent. Et s'il n'y a ni production ni destruction, ni venue ni départ, alors les différences n'existent pas non plus. Vous devez comprendre cette raison par la comparaison du reflet du miroir. Quand bien même verrait-on le reflet pour la première fois dans le miroir, cela ne signifierait pas que ce reflet soit entré en lui. Or, si le reflet n'est jamais entré dans le miroir, il est impossible qu'il en sorte. Puisqu'il n'existe pas originellement d'entrée ni de sortie pour le reflet, le miroir n'a jamais été que lui-même et il ne s'est jamais transformé en reflet. Comme un miroir reflète sans se transformer lui-même en reflet, toute la nature sans cesse est réfléchie clairement par lui. On ne peut guère dire qu'il « reflète » ni qu'il ne « reflète pas ». De même, quoique les diverses figures fabriquées avec de l'or ne soient ni un démon ni le Bouddha, néanmoins elles prennent la forme d'un démon et du Bouddha. On ne peut dire qu'ils sont ou ne sont pas; on dit : « tous les dharmas sont comme des fantômes ».

Le mot fantôme se dit d'êtres vivants créés par la magie. Des êtres vivants créés par la magie, on ne peut dire qu'ils sont ou qu'ils ne sont pas. Si vous dites qu'ils ne sont pas, je vous dis qu'ils volent ou qu'ils courent devant mes yeux sous la forme d'oiseaux ou de bêtes. Si vous dites qu'ils sont, je vous dis qu'ils ne sont ni de vrais oiseaux ni de vraies bêtes, mais des morceaux de bois ou des essuie-mains transformés en êtres vivants par la magie. Il en est ainsi du ciel, de la terre et de tous les dharmas de ces trois mondes et aussi des corps humains. Envisagés au point de vue du Substantiel originel de l'Esprit unique, ils sont vraiment « l'Absence absolue dès l'origine »; ils sont le Royaume réel de la Raison qui ne contient pas une poussière. Donc, il n'existe ni Bouddha ni êtres vivants, ni passé,

ni présent, ni ciel, ni terre, ni soi-même, ni autrui, mais le monde d'un Dharma qui est uniforme et n'a qu'un seul caractère. C'est comme si les objets fabriqués avec de l'or étaient envisagés du point de vue de l'or. C'est ce qui fait dire « *l'aspect absolu de l'esprit* »²⁶. Envisagés au point de vue des dharmas, le ciel, la terre, le soleil et la lune sont distincts et les phénomènes de tout l'univers sont différents les uns des autres. La fleur est toujours rouge, le saule est toujours vert, le feu est chaud, l'eau est froide, le vent se déplace, la terre est calme, le pin est droit, la ronce est tordue, la grue est blanche, le corbeau est noir, le ciel est haut et la terre est basse. Il existe des bouddhas, des ignorants, soi-même, les autres, les quatre saisons : le printemps, l'été, l'automne et l'hiver et les diverses sortes de couleurs : bleu, jaune, rouge, blanc. Tous ces éléments sont ordonnés. C'est comme si tout cela n'était pas envisagé au point de vue de la matière, de l'or, mais au point de vue de ses divers aspects. C'est ce qui fait dire : « *l'aspect empirique de l'esprit* »²⁶.

Tous les êtres vivants sont égarés par les divers aspects de tous les dharmas, ils les convoitent en les voyant par les yeux, se disputent en les écoutant par les oreilles, ils s'attachent à tout ce qu'ils sentent par l'odorat, par le goût et par le toucher. Ainsi ils ne savent pas du tout que tous ces dharmas sont comme des rêves, des fantômes, des bulles, des ombres, qu'ils sont comme des images dans un miroir, comme le reflet de la lune dans l'eau, qu'ils sont des illusions. Recevant les quatre sortes de naissances : vivipare, ovipare, exsudative ou métamorphique, passant leur vie sous les quatre aspects de la production, de la durée, du changement et de la destruction et s'attachant au domaine des cinq désirs, tous les êtres vivants créent les péchés par les six organes, puis ils sont brûlés pendant bien des myriades de kalpa par les flammes de l'enfer et chez les trépassés faméliques, ils s'enfoncent à chaque nouvelle vie dans les souffrances subies par les animaux ou les asuras. Même s'ils naissent comme hommes, ils prennent leurs corps composés des quatre éléments pour l'ego et ils donnent une signification aux images fausses de leurs six sens. Ainsi ils passent successivement par la naissance, la décrépitude, la maladie et la mort et ils connaissent tour à tour le printemps,

26. Ces deux phrases sont trouvées dans « L'Éveil de la Foi Mahâyâna » d'Asvagosâ.



SERMON DE TETSUGEN

l'été, l'automne et l'hiver; leurs cheveux d'ébène deviennent soudain blancs et finalement le teint délicat de leur visage se fane, comme disparaissent la rosée du matin ou la fumée du soir qui monte dans le ciel. Ce monde impermanent qui se transforme sans cesse, de même que mon corps qui se modifie avec la rapidité de l'éclair ou de l'étincelle, ne peut pas s'arrêter un seul instant dans le même état. Comme une eau qui coule toujours et comme une flamme qui vacille sans cesse, ce monde et mon corps ne connaissent pas un seul instant de stabilité. C'est justement l'aspect de l'agrégat des formations mentales.

Cependant, pourquoi tous les êtres vivants transmigrent-ils dans les trois mondes? C'est parce qu'ils ne savent pas que tous les dharmas sont des fantasmes, qu'ils s'attachent aux six sensations comme poussières qui ne sont que rêves et fantasmes, et qu'ils commettent ces actes fantasmatiques qui sont les dix péchés majeurs et les cinq péchés de damnation immédiate. Le fruit fantasmatique de ces actes, c'est l'enfer ou le monde des trépassés faméliques. Mon corps est originellement un fantasma, mon esprit est aussi un fantasma. Puisque mon esprit est un fantasma, mes passions sont aussi des fantasmes. Les passions étant originellement des fantasmes, les actes mauvais inspirés par elles sont aussi des fantasmes. Puis les actes mauvais sont tous des fantasmes, leurs fruits pénibles que constituent les trois Mauvaises Voies sont aussi des fantasmes. Les trois Mauvaises Voies étant des fantasmes, le monde des humains, les dieux sont aussi des fantasmes. La vie-et-mort dans les trois mondes étant des fantasmes, les causes et les effets des quatre modes de production des êtres sont tous des fantasmes. Dans le grand monde du dharma, il n'existe rien qui ne soit pas fantasmatique. Parce qu'ils commettent des actes fantasmatiques tous les êtres vivants subissent des souffrances fantasmatiques; les bouddhas témoignant une bonté fantasmatique expliquent les dharmas fantasmatiques; ils les sauvent de souffrances fantasmatiques, et leur donnent une joie fantasmatique. Cela s'appelle la grande joie du nirvâna. On reçoit cette grande joie parce que l'on connaît ces dharmas fantasmatiques. Tous les êtres vivants étant égarés par les dharmas fantasmatiques, ils subissent des souffrances fantasmatiques à cause de leurs actes fantasmatiques. Les bouddhas connaissent les dharmas fantasmatiques, ils se libèrent des souffrances fantasmatiques qu'ils transforment en joies

fantasmatiques. Egarés par les dharmas fantasmatiques, les êtres vivants sont trompés par la production et la destruction fantasmatiques, et ils subissent les souffrances des formations de la vie-et mort et aussi de l'impermanence, et ils créent des vicissitudes de l'agrégat des formations mentales. Les bouddhas, qui connaissent les dharmas fantasmatiques, font de la vie-et mort, qui ne sont que rêve et fantasma, le nirvâna: ainsi, abolissant les souffrances des formations mentales, ils s'élèvent à la joie éternelle.

Comment font-ils, des souffrances causées par les formations de la production et de la destruction, la joie éternelle du nirvâna? Ils y parviennent naturellement. Les bouddhas savent simplement que les vicissitudes de tous les dharmas, que la loi de la vie-et-mort, sont entièrement des rêves et des fantasmes. C'est pourquoi le *Sûtra de l'Éveil complet* déclare : « Aussitôt qu'on a reconnu qu'ils étaient des fantasmes, immédiatement on se dégage d'eux. Il n'existe pas de moyens artificiels pour cela. Se dégager des fantasmes, c'est justement parvenir à l'Éveil. Il n'existe pas non plus de voie progressive pour atteindre ce dernier. » La raison en est la suivante. Tous les dharmas des trois mondes sont déjà des fantasmes et les fantasmes ne se produisaient pas à l'origine. Les dharmas n'étant pas produits, quand pourraient ils se détruire? Puisqu'ils ne participent ni à la production, ni à la destruction, ni à la transmigration, comment ne sont ils pas le nirvâna sans production ni destruction? Étant le Substantiel sans production ni destruction, comment connaîtraient ils le bien ou le mal, les profits ou les pertes? Puisqu'il n'existe originellement ni vie ni mort, le mot « Nirvâna » est un nom provisoire. Puisqu'il n'existe ni vie ni mort, ni nirvâna, les passions et l'Éveil ne sont pas distincts, et les êtres vivants et les bouddhas ne le sont pas non plus. L'inquiétude de la vie et mort est cause de passions. S'il n'existe pas de passions, il n'existe pas non plus d'Éveil. S'il n'existe ni passions, ni vie, ni mort, qui doit-on appeler êtres vivants? Les bouddhas sont des êtres vivants qui ont réalisé l'Illumination. Or, à l'origine, il n'y avait pas d'êtres vivants: en réalisant l'Illumination maintenant ils ne deviennent pas des bouddhas. Il en résulte que l'Illumination consiste à découvrir avec certitude l'état originel des hommes qui, alors, ne s'égarèrent pas. C'est en ce sens que le *Sûtra de l'Éveil complet* déclare : « Je sais pour la première fois que les êtres vivants sont originellement Bouddha. » Parce que les êtres vivants n'étaient

pas à l'origine, ils ne doivent pas non plus être appelés Bouddhas, néanmoins on se sert du mot bouddha pour insister sur le fait qu'ils n'étaient pas égarés à l'origine.

Donc, bien que je déclare qu'il n'existe ni naissance, ni mort, ni nirvâna, cela signifie pas que le Substantiel de l'Illumination merveilleuse, qui reste impénétrable à l'ignorant, n'existe pas. C'est ce que le *Lankâvatâra Sûtra*²⁷, par exemple, définit ainsi : « Comme la nature du cheval qui n'est pas celle de la vache; comme la nature de la vache qui n'est pas celle du cheval. » Le sens de cette phrase est le suivant. Quoique, par exemple, on nie la nature de la vache, cela ne veut pas dire que la nature du cheval n'existe pas et, quoique l'on nie la nature du cheval, cela ne veut pas dire que la nature et le Substantiel de la vache n'existent pas. C'est ainsi que lorsque je nie tout à la fois la naissance et la mort et le nirvâna, les passions et l'Éveil, les êtres vivants et les bouddhas, c'est tout à fait la même chose que quand je nie la vache. Ainsi, bien que je nie la vache (ou la naissance, la mort et le nirvâna), cela ne signifie pas que la nature et le Substantiel du cheval (ou l'Illumination merveilleuse et mystérieuse) n'existent pas.

Et cela ressemble, par exemple, à ce qui suit : quand je dis à l'homme qui rêve que toutes les choses qu'il voit ne sont pas réelles, que le ciel et la terre qu'il voit ne sont pas réels, que les herbes, les arbres, le pays qu'il voit ne sont pas réels et que tout ce qu'il considère comme lui ou autrui, comme la souffrance ou le plaisir, n'est pas réel, en écoutant cela l'homme suppose qu'il n'y a, en effet, ni ciel, ni terre, ni herbes, ni arbres, ni pays, ni soi même, ni autrui, et que la vacuité est l'Éveil réel. Ce n'est ni ceci ni cela. En effet, quoique toutes les choses que l'on voit dans le rêve soient des illusions qui ne laissent pas de traces et ne soient pas réelles, néanmoins en état de rêve on les prend pour réelles et, s'attachant à elles, on éprouve du plaisir ou de la souffrance. Aussi ai-je réveillé le rêveur pour qu'il connaisse le ciel, la terre et le monde réels pendant l'état de veille. Maintenant si je dis à l'égaré qu'il n'existe ni naissance, ni mort, ni nirvâna, ni êtres vivants, ni bouddhas, il croira obstiné-

27. Le *Lankâvatâra Sûtra*. Le Bouddha prêchait ce livre sacré au mont Lankâ à Ceylan. Avatâra signifie entrer. Bodhidharma recommandait ce livre au deuxième patriarche, Houei k'ô, comme la déclaration de l'essence du Zen.

ment qu'alors tout est néant et que l'état de vacuité est la véritable Illumination. Cela ressemble à ce qui suit. Si je dis au rêveur que tout ce qu'il voit est irréel, il croira que lorsqu'il est à l'état vrai de veille, la vérité c'est que le ciel, la terre, le monde sont vides et non-existants. On ne peut pas savoir exactement ce qu'est l'Illumination, si, une fois, on ne s'est pas réveillé brusquement de l'égarement d'un rêve par l'Illumination.

Dans le *Saddharmapundarika Sûtra*, le Bouddha déclare : « Tel reste le Formel, telle reste la Nature, tel reste le Substantiel, telle reste la force, telle reste l'action, telles restent les causes, tels restent les Facteurs, tels restent les Fruits, telles restent les rétributions, telle reste l'existence en toutes choses du premier au dernier des caractères précédents. » Ainsi en est-il au moment où le rêve de l'égarement est brisé. C'est dire : « *Les dharmas reposent dans l'Ainsité et l'aspect du monde est permanent.* » Et cela se dit encore comme suit : « *Même quand les êtres vivants verront le violent incendie de la fin des temps, cette terre sera tranquille et toujours pleine de dieux.* » Cela signifie ce qui suit : à la fin des temps, lorsque le monde sera détruit, les êtres égarés croiront voir le feu surgir soudain de l'enfer sans intermission et consumer toutes choses jusqu'au ciel de la première extase²⁸, mais aux yeux du Tathâgata Çâkyamuni²⁹, ce monde apparaîtra tranquille, plein de dieux et d'hommes, décoré de jardins, de nombreux palais avec toutes sortes de trésors, les êtres vivants s'y divertiront, dans les arbres de substances précieuses, couverts de fleurs et de fruits, les dieux joueront sans cesse toutes sortes d'airs en s'accompagnant de leurs tambours; ils inviteront les bouddhas en jetant des fleurs délicieuses et aussi en les éparpillant sur les foules, et le Tathâgata verra d'innombrables autres plaisirs. Lorsqu'ils voient ensemble de l'eau, le trépassé famélique prend cette eau pour du feu, tandis que l'homme reconnaît l'eau comme de l'eau véritable. Si l'on n'est pas égaré, ce monde n'est pas la maison en feu

28. Le ciel de la première extase. Le monde du Formel est supérieur au monde de convoitise et les êtres éloignés de la convoitise y habitent. Ce monde est distribué en quatre degrés selon la profondeur d'extase.

29. Çâkyamuni (563-483 environ avant J.-C.). Fondateur du bouddhisme, né dans la famille d'un roi des Çâkyas, Soudhodhana, qui régnait à Kapilavastou, aux confins du Népal, Muni signifie tranquillité. On l'appelle Bouddha, car il a la Connaissance.

des trois mondes, mais la Terre Pure. Au contraire, pour l'égaré, ce monde est les trois mondes et les six voies, comme l'eau est le feu pour le trépassé famélique.

Quelqu'un demande : « Quand j'écoute vos raisonnements dans tous leurs détails, je les comprends pour la plupart, je ne doute pas que je n'aie été originellement bouddha et que ce monde n'ait été de tout temps la Terre Pure. Néanmoins, lorsque je vois ce monde conditionné se transformer et que mon corps aussi participe à la naissance, à la décrépitude, à la maladie et à la mort, il me semble que je ne peux pas encore me délivrer des souffrances des formations de production et de destruction. Comment puis-je me délivrer de ces souffrances des formations et arriver à ne plus connaître la naissance ni la mort? »

Le Maître (Tetsugen) répond : Une compréhension comme la vôtre s'appelle conviction et elle est déduite d'une imagination particularisante. Bien qu'elle ressemble un peu à l'Illumination, elle n'est pas encore la réalisation de la vraie Illumination, elle n'est donc pas le réveil du rêve de l'ignorance. Donc, bien que vous connaissiez approximativement la vérité, vous ne vous délivrez pas de l'égoïsme et de l'orgueil qui sont en votre corps de rêves et de fantasmes, et vous êtes encore profondément plongé dans la haine, l'amour, le bien, le mal. Vous égarant dans le domaine des rêves et des fantasmes, vous vous livrez fréquemment à la discrimination entre les avantages et les inconvénients, les profits et les pertes, et vous commettez des actes dignes des trois Mauvaises Voies. C'est entièrement du rêve. Le *Sûtra de l'Éveil complet* déclare : « *Si l'on conjecture l'Éveil complet sans sortir de la transmigration, cet Éveil complet aussi retourne à la transmigration.* » Ceci veut dire que quand on cherche à deviner avec son imagination ce qu'est le Substantiel de l'Éveil complet sans avoir encore réalisé l'Illumination, cet Éveil complet aussi se transforme en transmigration. Si vous voulez vous identifier réellement au Substantiel de l'Illumination, abandonnez toute raison et toute passion, élevez-vous au-dessus du bien et du mal, du pervers et du correct, et avec une volonté véritable et solide, comme si vous deviez faire face à une montagne d'argent ou à un mur de fer, méditez ardemment sur un problème sans regarder ni en avant ni en arrière, ni à gauche ni à droite, et interrogez-vous sans cesse en oubliant de dormir, de manger, le froid et le

chaud; alors l'heure ayant sonné (littéralement : la sonnée causale de l'occasion étant arrivée), vous briserez soudain le seau rempli de cette laque (épaisse et noire) qu'est l'ignorance de toute une éternité. Et alors, vous vous éveillerez pour la première fois du rêve de la longue nuit, vous battrez des mains et vous partirez d'un grand rire; vous réaliserez votre Visage originel, le Royaume propre et l'idée poursuivie depuis bien des myriades de kalpa. Seulement, il est difficile de détruire cette ignorance sans avoir la grande et véritable aspiration.

Jadis le Vénérable Tchang-chouei ³⁰, ayant des doutes sur le sens de cette phrase du Sûrangama Sûtra : « *Pourquoi le pur Substantiel des origines se révèle-t-il soudain comme de la nature sous nos yeux?* », demanda au professeur Houei-kio ³¹ du Langsie : « Qu'est ce que veut dire : pourquoi le pur Substantiel des origines se révèle-t-il soudain comme de la nature sous nos yeux? » Lang-sie répondit : « *Pourquoi le pur Substantiel se révèle-t-il soudain comme de la nature sous nos yeux?* » A peine eut-il entendu cette réponse que Tchang-chouei réalisa la grande Illumination tout d'un coup, comme si le fond du seau s'était détaché. Il se trouvait justement dans l'état où il transcenda cet agrégat des formations mentales. La signification de cette phrase du Sûrangama Sûtra est la suivante. Lorsque le Vénéré du monde déclara à l'assemblée du Sûrangama : *Ce monde est originellement la Terre Pure du pur Substantiel* », le Vénérable Pûrña ³² lui demanda : « *Si ce monde est la Terre Pure du pur Substantiel comme vous, le Tathâgata, le dites, pourquoi revêt-il soudain tous les aspects conditionnés de la nature qui passe par les vicissitudes de la production et de la destruction?* » Tchang-chouei, s'étant éveillé auparavant du rêve de l'agrégat des formations mentales, doutait profondément du sens de cette phrase. Alors il souleva la question et, à la réponse de Lang-sie, il se réveilla de ce rêve pour la première fois découvrant le plan du pur Substantiel.

Jadis un moine demanda à un Maître ancien : « *Que faire si je ne*

30. Tchang chouei (en japonais Tchôsui). Un moine de l'école d'Avatamsaka (Kegon) qui vivait à l'époque des Song.

31. Houei kio (en japonais Yekaku). Un maître du Zen de l'école Lintsi. Il vivait dans la première moitié du XI^e siècle.

32. Pûrña. Un des dix grands disciples du Bouddha. Il était le meilleur prédicateur.

SERMON DE TETSUGEN

suis pas en quiétude à cause de la production et de la destruction? » Celui-ci répondit : « Vous devez devenir immédiatement comme de la cendre froide et comme un arbre desséché! » Et ce moine demanda encore à un autre Maître : « Que faire si je ne suis pas pas en quiétude à cause de la production et de la destruction? » Celui-ci répondit : « *Sot! Où y a-t-il production et destruction?* » A peine eût-il entendu ces paroles que ce moine réalisa la grande Illumination. Ces exemples montrent l'état des hommes qui se sont harmonisés avec le Royaume originel par l'agrégat des formations mentales.

DU CINQUIÈME AGREGAT

La conscience est à la base des quatre autres agrégats : matière, impressions, concepts et formations mentales; elle donne naissance aux trois mondes et aux six Voies, donne naissance à tout depuis

Jardin de Ryoan-Ji. Kyôto



le corps des hommes jusqu'aux phénomènes de l'univers, au ciel, à la terre, à l'espace : c'est-à-dire qu'elle est l'origine des égarements. Quoique la conscience soit l'Esprit foncier dans sa totalité et qu'il n'y ait pas de différence entre les deux, on l'appelle conscience en raison des embarras créés par l'ignorance. Si elle n'était pas embarrassée par l'ignorance, on l'appellerait l'Esprit foncier. Kouei-fong³³ a dit : « Les consciences sont comme les fantasmes et les rêves: seul l'Esprit unique existe. » Quand on parle de conscience, il y a fantôme comme lorsqu'un magicien, par exemple, d'un morceau de bois fait toutes sortes d'oiseaux et de bêtes. Bien que le morceau de bois semble vraiment se transformer en êtres vivants qui volent et qui courent, il est toujours un morceau de bois et il n'est devenu ni oiseau ni bête. C'est la puissance de la magie qui le montre comme s'il avait été transformé, bien qu'il n'ait pas changé en réalité. Ainsi, quoique la conscience, en raison de la puissance de la magie de l'ignorance, montre l'Esprit foncier comme changeant de caractère, le Substantiel de l'Esprit foncier ne change pas.

La conscience ressemble encore à l'état d'une personne endormie. Si cette dernière ne dort pas, elle ne peut pas rêver. Dans le sommeil elle rêve de toutes les manières et elle prend pour des réalités toutes sortes de choses qui n'existent pas. Il en est de même de la conscience. Lorsqu'elle est l'Esprit foncier venu des origines et qu'elle n'est pas endormie par l'ignorance, ni les distinctions qui existent entre les trois mondes, ni les six Voies, ni l'enfer, ni le monde des dieux, ni le monde où nous vivons, n'existent. Par conséquent, à quoi oppose-t-on le Paradis? Puisqu'il n'existe originellement ni naissance, ni mort, on ne peut parler de nirvâna. Puisque les passions n'existent pas non plus à l'origine, il n'y a pas lieu de chercher l'Éveil. S'il n'y a pas d'êtres vivants à l'origine, il n'y a pas à devenir bouddha. Si l'esprit ne s'est égaré d'aucune manière, quelle illumination a-t-il à réaliser maintenant? Tout est ainsi. Combien magnifique, indicible, est le Substantiel de l'Esprit foncier! On l'appelle, en insistant sur ses caractères, le Royaume propre ou notre Visage originel.

33. Kouei fong (en japonais Keihō) 780-841. Maître à la fois de l'école du Zen et d'Avatamsaka (Kegon).

Quand le sommeil de l'ignorance recouvre notre Visage originel, on dit qu'il y a ignorance fondamentale. C'est le commencement des égarements. Ce sommeil de l'ignorance fondamentale régnant, on rêve de toutes les manières. D'abord on croit que l'espace existe. C'est justement le commencement du rêve. C'est en ce sens que le *Sûrangama Sûtra* déclare : « *l'obscurité crée l'espace* » ou « *l'ignorance est inséparable de l'espace* ». Comme on croit que l'espace existe, on croit aussi qu'il y a le ciel et la terre dans l'espace, qu'il y a toutes les choses dans le ciel et la terre, qu'il y a des hommes parmi toutes les choses, qu'il y a moi et autrui parmi les hommes et qu'il y a les oiseaux, les animaux, la lune et les fleurs. De sorte que chacun a des choses qu'il hait, qu'il aime, qu'il trouve agréables ou désagréables. Chacun, ayant quelque chose à désirer ou à regretter, rêve de toutes les sortes de passions, au nombre de 84 000. A cause de ces passions on tue des êtres vivants, on vole, on s'adonne à la luxure, on ment et on commet toutes sortes d'autres mauvaises actions. Toutes ces mauvaises actions sont des déviations causées par ces passions. Si l'on commet ces mauvaises actions, on tombe dans une de ces trois mauvaises voies : l'enfer, les trépassés faméliques, les bêtes; on est brûlé par des flammes terribles pendant des kalpa sans nombre, ou bien les os sont pris dans les glaces dans le grand enfer du lotus rouge³⁴ ou, encore, on est en proie aux souffrances insupportables de la voie des trépassés faméliques dans laquelle on n'entend même pas le nom de nourritures et de boissons pendant bien des myriades de kalpa et où, quand rencontrant de l'eau on essaie de boire, l'eau se change en feu et on ressent des douleurs terribles comme si la gorge était embrasée.

Toutes ces souffrances sont des formes prises par le rêve dans le sommeil de l'ignorance.

Cependant, si quelqu'un renonce à ses mauvaises actions et s'il observe les cinq Défenses³⁵ et les dix Commandements du bien³⁶,

34. L'enfer du lotus rouge. La chair de celui qui est tombé dans cet enfer se déchire comme le lotus rouge sous l'effet du froid.

35. Les cinq Défenses. Meurtre, vol, luxure, mensonge et usage de l'alcool.

36. Les dix commandements du bien. Non-meurtre. Non-vol. Non-luxure. Non mensonge. Non grossièreté de langage. Non-calomnie. Non-verbiage. Non convoitise. Non haine et Non erreur.

il échappe aux trois mauvaises voies, il lui est donné de renaître homme ou dieu. Il renaît donc pour être heureux dans sa vie nouvelle et il jouira de plus ou moins de plaisirs selon la qualité de ses bonnes actions dans cette vie. Cependant, tous ces plaisirs appartiennent aux trois mondes et ils sont inclus dans le rêve du sommeil de l'ignorance; par conséquent, même s'ils sont joyeux, ils ne sont pas de vrais plaisirs. Bien que, au fond, ils soient des souffrances, on les prend pour des plaisirs à cause des égarements. A plus forte raison, parce qu'il existe huit douleurs chez les hommes et cinq déclinés chez les dieux et que, par conséquent, les souffrances ne cessent pas, il n'y a pas lieu de vouloir prolonger son séjour en ce monde qui, au contraire, est à abandonner rapidement.

Lorsqu'un homme, qui a saisi cette raison, sait que les plaisirs de ce monde des humains et de celui des dieux font partie, malgré leurs apparences, du cycle des six Voies, qu'ils sont des plaisirs conditionnés et impermanents et que, par conséquent, ce sont de faux plaisirs appartenant au rêve de l'ignorance, lorsque cet homme s'éveille à la croyance en la grande Vérité et pratique la méditation assise, les trois états de bien, de mal et d'indéfini apparaissent dans son cœur. Le bien se dit des bonnes pensées. Le mal se dit des mauvaises pensées qui flottent dans le cœur. L'indéfini n'est ni le bien ni le mal, mais un état indifférent du cœur. Sans cesse ces trois sortes de pensées surgissent tour à tour dans le cœur de l'homme. Tantôt il ne pense pas au mal mais au bien; tantôt il ne pense pas au bien mais au mal. Lorsque ni les bonnes pensées ni les mauvaises n'occupent son esprit pendant un moment, son esprit est absent et dans un état d'indifférence. Ces mauvaises pensées sont des semences de l'enfer, des trépassés faméliques, des bêtes; les bonnes pensées sont des semences des hommes ou du monde des dieux. L'indéfini est l'état du sot et de l'ignorant qui ne distinguent pas le mal du bien. Le novice qui n'a pas encore d'enthousiasme pour la méditation assise est ainsi en proie au bien, au mal et à l'indéfini.

Lorsqu'il affermit de plus en plus sa volonté sans tenir compte du surgissement de ces pensées et qu'il pratique la méditation assise de toute son âme sans ennui, ses dispositions pour la méditation assise s'accroissent; parfois, n'ayant plus de pensées bonnes ou mauvaises, n'étant pas non plus dans l'état indéfini, son esprit se clarifie comme un miroir poli ou comme une eau limpide. Ceci dure quelques ins-

tants. C'est le signe, éphémère comme la rosée, que l'esprit s'est trouvé disposé pour la concentration. Si vous avez fait une telle expérience, vous devez pratiquer plus ardemment la méditation assise. Si vous la pratiquez sans cesse ni négligence, votre esprit, qui se purifiait pour peu de temps d'abord, reste de plus en plus longtemps purifié et il arrive qu'il reste pur pendant un tiers ou deux tiers du temps de la méditation assise. Il arrive aussi que votre esprit reste pur du commencement jusqu'à la fin de la méditation, sans qu'une seule pensée bonne ou mauvaise ne surgisse, sans qu'un état indéfini ne vous envahisse, qu'il reste pur comme le ciel clair d'automne ou comme le miroir poli sur son socle: alors votre esprit est semblable à la vacuité de l'espace et vous vous sentez comme si le monde du Dharma existait dans votre poitrine, comme si une fraîcheur incomparable régnait en vous. Plus de la moitié du chemin de la méditation assise est fait. Cela s'appelle dans l'école du zen : « Réunir tout en un », « La situation d'une seule couleur », « Personne en état de grande mort » ou « Le domaine de Samantabhadra ³⁷ ».

Cependant, lorsque cet état continue quelque temps, le novice croit qu'il a déjà réalisé l'Illumination et qu'il est égal à Çâkyamuni et à Bodhidharma ³⁸. Mais c'est une grande erreur. Être parvenu à ce point, c'est rencontrer le cinquième agrégat. C'est ce que le *Sûrangama Sûtra* appelle : « Entrer dans le calme et s'unifier avec lui, c'est être au bord de la conscience. » Lorsqu'en pratiquant fermement la méditation assise on se trouve soi-même dans cette situation, immédiatement on croit qu'on a déjà réalisé l'Illumination comparable à celles de Lin-tsi ³⁹ et de Tö-chan ⁴⁰, et l'on proclame à grand bruit qu'on a obtenu le Visage originel, qu'on a atteint le Royaume propre. On se comporte comme si on était un Maître du Zen en accordant souvent à d'autres le certificat leur permettant de propager le Zen.

37. Samantabhadra. Celui-ci et Mañjuçrî sont les deux Bodhisattvas qui aident à l'instruction du Tathâgata. Celui-là est chargé de la pratique et celui-ci de la sagesse.

38. Bodhidharma (en chinois P'ou ti Ta mo, en japonais Bodai Daruma). Le premier patriarche de l'école du Zen en Chine. Il était né au Sud de l'Inde et il était arrivé en Chine au début du VI^e siècle.

39. Lin tsi (en japonais Rinzaï) mort en 867. Fondateur de l'école Lin tsi du Zen. Il est fameux par son « pousser un cri ».

40. Tö-chan (en japonais Tokusan) 779-865. Il est fameux par son « bâton actif ». Lin tsi et Tö-chan sont les deux grands Maîtres les plus actifs de l'école du Zen.

en donnant des coups de bâton ou en poussant un cri. Mais de telles gens ne connaissent pas encore l'expérience intérieure du Bouddha et des patriarches du Zen et ils n'arrivent pas encore à l'origine de l'Esprit unique. Sans arriver même à cette situation, quelques-uns saisissent la Doctrine et croient qu'ils ont atteint l'Illumination; d'autres croient que la vacuité universelle est l'Illumination; d'autres encore reconnaissent l'Illumination chez celui qui fait mouvoir ses yeux, sa bouche, travailler ses mains et ses jambes. Tous sont bien éloignés de l'esprit du Bouddha et des patriarches du Zen; très différent de celui qui, égaré par la conscience, se croit illuminé, et de tous ceux qui ont des connaissances aussi superficielles. Bien que ses exercices l'aient fait progresser jusqu'ici parce qu'il côtoyait la Vérité, il ne sait pas transcender cette conscience; égaré par cette dernière, il en fait l'Esprit foncier. C'est que ses exercices ne sont pas encore suffisants. Le *Sûrangama Sûtra* déclare : « *L'état où toutes les discriminations disparaissent ainsi n'est ni la matière ni le vide. L'école Gosari⁴¹, dans son aveuglement, croit arriver à l'Illumination mystique, mais se séparer des conditions des dharmas est perdre l'essence même de l'entendement!* » Et il déclare aussi : « *Même si l'on garde au-dedans de soi une tranquillité profonde en anéantissant l'observation et la perception, il y a encore là le reflet de la discrimination causée par les poussières des dharmas⁴².* »

Un maître ancien explique la chose comme suit : « *Beaucoup de sages finissent par être enterrés en conservant en eux-mêmes cette sereine tranquillité. A mon avis, c'est dans ce maintien de la tranquillité que les confucianistes des Song⁴³ s'attachaient à l'état d'âme où ne s'élève aucun sentiment de joie, de colère, de tristesse ou de plaisir⁴⁴. C'est seulement sur le maintien de cette tranquillité que Lao-tseu⁴⁵ insiste pour arriver au fond du néant et observer la tran-*

41. L'école Gosari. Une des dix hérésies du Bouddhisme en Inde.

42. Les poussières des dharmas. Une des six poussières. Les objets par rapport à la conscience.

43. Les confucianistes des Song. Tcheou Touen yi. Tchang Tsai. Tch'eng Hao, Tch'eng Yi. Tchou Hi etc. Ils étaient beaucoup influencés par le Zen. Eux aussi, pratiquent la méditation assise, mais son aboutissement est différent de celui du Zen.

44. On trouve cette phrase dans « L'invariable milieu » de Tseu-sseu.

45. Lao tseu (VII^e siècle avant J.-C.). Philosophe chinois et fondateur du mysticisme Tao. Son Tao-Tô-King est très fameux.

quillité et la sérénité. La concentration dans laquelle entrent les arhats⁴⁶ et les bouddhas-pour-soi du bouddhisme ainsi que le fruit de leur illumination ne sont dus, eux aussi, qu'au maintien de la tranquillité et à cela seulement. »

Le Bouddha et les grands Maîtres du Zen ont parlé de même en montrant l'absence de réflexion et de pensée après avoir abandonné la discrimination causée par la perception. L'état où il n'y a plus ni réflexion ni pensée, clair comme un ciel serein, est la huitième conscience⁴⁷ des êtres vivants et celle-ci est la cause des égarements dans les trois mondes et les six Voies. Par cette conscience, les êtres vivants ont imaginé le ciel, la terre et l'espace et tous les êtres animés et inanimés qui s'y trouvent, ainsi que dans le sommeil on voit les rêves les plus divers. C'est en ce sens que le Bouddha déclare : « Les trois mondes ne sont simplement qu'une conscience. » Et c'est aussi en ce sens qu'il déclare : « La huitième conscience est la condition des cinq sensations, du germe et du monde-réceptacle⁴⁸ ». Et le *Sûrangama Sûtra* déclare aussi : « *L'Adâna*⁴⁹ est une conscience subtile et il crée la force de l'habitude qui est comme un torrent violent. Je n'explique pas toujours ce sujet, craignant que l'ignorant ne s'égare entre la vérité et l'erreur. »

Un Maître ancien le commente : « *Si le Bouddha ne déclare cet état que comme vérité, l'ignorant ne s'efforcera pas de poursuivre ses pratiques, mais il tombera dans l'orgueil. Si le Bouddha ne déclare cet état que comme erreur, l'ignorant désespérera de lui-même et il croira que tout sera fini à sa mort. Par conséquent, le Bouddha n'explique pas toujours ce sujet aux ignorants et aux deux Véhicules.* » Quoique cette conscience ressemble au véritable Esprit foncier, elle n'est pas cet Esprit, aussi le Bouddha ne l'explique pas

46. Les arhats. Ceux qui ont réalisé l'Illumination du Petit Véhicule. Ceux qui ont anéanti toutes les passions.

47. La huitième conscience. C'est l'ālayavijñāna qui signifie « sans submersion » au point de vue de la lettre ou « magasin » au point de vue du sens. Elle emmagasine l'amour de Soi : l'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être. Cet effort est le germe de toutes les choses.

48. Le monde-réceptacle. Le monde extérieur sur lequel tous les êtres vivants s'appuient.

49. L'Adāna. L'appropriation « prendre et maintenir » ou « sans libération ». L'autre nom de l'ālaya. Cette conscience maintient et s'attribue tous les organes du formel et elle est l'appui de la Prise de tous les Substantiels-propres.

imprudemment aux sots. La raison en est la suivante. Si le Bouddha déclare que cette conscience est la Vérité, l'ignorant s'arrêtera là et, se reconnaissant déjà satisfait, il ne s'efforcera pas de poursuivre ses pratiques. Si le Bouddha déclare qu'elle est une erreur, l'ignorant supposera qu'alors tout n'est que vide et que l'Esprit foncier n'existe pas, de sorte qu'il tombera dans la croyance que tout finit à la mort et il ne pourra pas connaître véritablement l'Esprit foncier. Par conséquent, cette situation est très importante et le Bouddha ne l'explique pas imprudemment. Quoique cette conscience soit totalement l'Esprit foncier, on ne peut pas l'appeler « l'Esprit foncier », car le sommeil de l'ignorance s'attache à elle. Bien qu'elle ne puisse s'appeler « l'Esprit foncier », elle n'est pas absolument un égarement, car toutes les illusions sont déjà abandonnées dans cette situation.

Si le pratiquant est parvenu à ce point, il doit continuer à pratiquer plus ardemment. Déjà se montrent les signes de l'apparition prochaine de l'Illumination vraie. On peut dire qu'il est à l'heure où la nuit pâlit, mais où le soleil ne se lève pas encore. Quoique les ténèbres de la nuit se soient déjà dissipées, le pratiquant ne sait pas comment elles disparaissent ni comment le monde entier devient clair. S'il laisse de côté ses exercices en prenant cet éclaircissement des ténèbres pour l'arrivée au but, il ne pourra pas trouver le soleil. S'il laisse de côté ses exercices en prenant l'éclaircissement des ténèbres de l'illusion et la limpidité de son état d'âme pour la réalisation de l'Illumination, il ne pourra pas trouver le soleil de la Sagesse. Sachez bien que cet état n'est pas encore l'illumination vraie, bien que les ténèbres de l'illusion se soient dissipées. Sans laisser de côté cet état, sans s'en réjouir, sans être dans l'attente de l'Illumination, restant seulement en état sans réflexion ni pensée, continuez de toutes vos forces à pratiquer. Alors, tout à coup, l'Illumination vraie apparaîtra et elle illuminera tous les dharmas comme cent soleils se levant à la fois. Cela s'appelle « *Devenir Bouddha en voyant sa Nature propre* » ou « *la grande Illumination et la grande pénétration* » ou « *la joie de l'anéantissement* ». Alors vous rencontrerez tous les bouddhas du passé, du présent, de l'avenir tous à la fois et vous connaîtrez l'essence de Çâkyamuni et de Bodhidharma, vous trouverez la Nature propre de tous les êtres vivants, vous pénétrerez jusqu'à la source du ciel, de la terre et de toutes choses. La grande joie de ce moment est indicible. Aussi le *Sûrangama Sûtra* déclare-

t-il : « *Dans une limpidité extrême, la lumière pénètre partout. Une paix lumineuse baigne tout l'espace. Revenu au monde, on croit avoir rêvé.* »

Lorsque cette Illumination est réalisée, toute la nature est le Substantiel de la Nature d'Essence et du Corps d'Essence, où le calme et l'Illumination ne sont pas séparés. Et dans tout l'univers il n'existe rien qui ne soit mon Esprit foncier. C'est pourquoi le *Sûrangama Sûtra* déclare : « *Bien que la sensation optique et la condition qui lui est extérieure semblent des objets qui nous apparaissent, elles ne sont foncièrement que notre Illumination.* » Il indique les cinq autres organes des sens par le seul organe de la vue. La condition extérieure à la sensation optique signifie le domaine des six organes des sens pareils à de la poussière, et tous les dharmas. Il est ainsi expliqué que mon corps et aussi tous les dharmas ne sont que le Substantiel de l'unique Esprit foncier et de l'Illumination sublime. C'est de cela qu'on dit : « *Changer la terre en or, et faire de la longue rivière une crème en la barattant.* » C'est là le vrai Paradis.

Jadis un moine demanda à Yun-men⁵⁰ : « *Que faire quand aucune pensée ne surgit?* » Yun-men lui répondit : « *Le mont Sumeru*⁵¹. » Un autre moine demanda à Tchao-tcheou⁵² : « *Que faire lorsque je n'apporte rien?* » Tchao-tcheou dit : « *Abandonnez.* » Le moine demanda encore : « *Je n'apporte rien. Qu'est-ce que je dois abandonner?* » Tchao-tcheou répondit : « *Si vous ne pouvez pas l'abandonner, allez-vous en en l'emportant.* » Tchao-tcheou n'eut pas plutôt prononcé ces mots que le moine réalisa la grande Illumination. L'un de ces moines disait : « *Aucune pensée ne surgit* », l'autre : « *Je n'apporte rien* ». Ils étaient l'un et l'autre arrivés au domaine sans-réflexion et sans-pensée. Ils prenaient cet état pour l'Illumination, et c'est en ce sens qu'ils questionnèrent Yun men et Tchao-tcheou. Ceux-ci répondirent comme ils le firent, parce qu'ils savaient que ces deux moines étaient malades spirituellement. Avec ce « *Mont*

50. Yun-men (en japonais Oummon) mort en 996. Fondateur de l'école Yun men du Zen. Il est fameux à cause de l'excellence de sa parole.

51. Le mont Sumeru. L'Hindou ancien croyait que cette montagne existait au centre de l'univers.

52. Tchao tcheou (en japonais Jôshû) (778 897). Il poursuivit son pèlerinage jusqu'à l'âge de quatre-vingts ans pour acquérir la connaissance du Zen. Et il vécut jusqu'à cent vingt ans. Son entretien avec ses disciples est toujours quotidien, mais très délicat et difficile à saisir.

LES MAITRES DU ZEN AU JAPON

Sumeru » et cet « Abandonnez », vous arriverez au domaine originel et vous pourrez rencontrer des Yun-men et des Tchao-tcheou. Méditez bien et vous arriverez à ce domaine. C'est pourquoi un Ancien a dit : *« Enlevez les mains du bord du précipice, et faites l'expérience intérieure vous-même. Si vous ressuscitez après la mort, personne ne pourra vous tromper. »* Et un autre a dit : *« Arrivé à l'extrémité de la perche de cent pieds, montez d'encore un pied et manifestez votre corps intact dans le monde entier. »*

Ces phrases expliquent l'état du moment où cette Illumination est réalisée. Méditez bien en pratiquant le Zen et vous parviendrez à cet état. Ne tombez pas par erreur dans le terrier du renard.

LE SERMON DE BASSUI
SUR LE ZEN

雪舟



Introduction

IL Y A PEU DE FAITS MARQUANTS DANS LA VIE DE BASSUI; IL naquit en 1327 dans la préfecture actuelle de Kanagawa. Orphelin de père dès l'âge de quatre ans, très tôt il s'interrogea sur l'existence de l'âme. A 29 ans il subissait sa première tonsure. La manière dont il s'exerça depuis ce temps-là est très bien relatée dans les lettres qui constituent le Sermon qui suit. Au cours de ses exercices, il eut plusieurs fois quelque « obtention », mais il n'en était pas satisfait. Il avançait à l'aide des devises : « Abandonnez l'Éveil éveillé et retournez au Sujet s'éveillant! » et « Brisez les miroirs! » Au terme de sa vie il fonda un monastère à Enzan, au pied du mont Fuji et y mourut en l'an 1387.

L'époque pendant laquelle se déroula la vie de Bassui est d'un demi-siècle environ plus récente que celle de la vie de Musô Kokushi, mais c'est sans doute parce qu'il vécut loin de Kyôto, centre de la civilisation japonaise d'alors, qu'il ne laissa aucun souvenir dans l'histoire de la culture de l'ère Muromachi. Mais l'ensemble des dix lettres qu'il adressa à ses disciples forme une sorte de texte purement religieux, rare dans le monde quant à la profondeur des pensées religieuses. En ce temps-là était en vogue un genre littéraire appelé « littérature des Cinq Monastères ». Les moines du Zen s'adonnaient à l'art de la poésie et de la prose. Tout à fait en dehors de ce genre littéraire, ce texte de Bassui, livre religieux abrupt, ne vise que l'essentiel de la religion.

Moi-même, au cours de mes premiers exercices, je gardais toujours à portée de ma main ce texte qui m'encourageait, me stimulait et me portait à la réflexion. C'est pourquoi nous l'avons choisi.

L'originalité de ce texte réside en la direction contraire que Bassui donne au chemin que l'on suit en général pour parvenir à unifier le « moi » et Dieu ou Bouddha, ceux-ci étant posés comme objet. C'est-à-dire que sa tendance est à l'inverse de l'union mystique ou de l'identification de la volonté humaine avec la volonté divine dont il est question dans le mysticisme occidental. Certains pensent que le Zen et le mysticisme occidental sont identiques, mais ce texte montre très clairement les différences qui existent entre eux.

Bassui va concentrer tout son esprit sur un seul problème : « Quel est Celui qui voit et entend? » C'est-à-dire : « Quel est notre propre Esprit? » Ainsi son moyen d'accès à la religion est très philosophique. Il ne s'appuie ni sur une révélation du Ciel ni sur des oracles ni sur aucune mythologie. En conséquence sa religion est relativement éloignée de toute teinture raciale et traditionnelle. C'est en ce sens qu'il est aussi relativement universel.

Ce texte insiste souvent sur le processus de la recherche menée dans le but de rencontrer notre « propre Esprit ». Supposons que notre propre esprit est non-être. Cela ne se peut puisqu'en fait il voit et entend. Si nous le prenons pour l'être, malgré tout nous ne pouvons lui trouver une forme. En conséquence nous ne pouvons le prendre ni pour le non être ni pour l'être. Les gens perdent tous leurs points d'appui face à cette antinomie. Ils tombent dans le vague. Mais si nous continuons de nous concentrer, assis jambes croisées, sur le problème : « Quel est celui qui voit et entend? », cette sensation de vague disparaît. Nous parvenons à l'état où aucun nuage ne vient ternir le ciel serein, où notre esprit est comme le vide, où le miroir est poli totalement, où notre cœur est frais et où il n'y a aucune distinction entre intérieur et extérieur. Les gens ont tendance à prendre cela pour l'Éveil, mais ce n'est pas encore l'Éveil authentique. Tetsugen aussi, dans son Sermon (p. 255), explique à l'aide de citations extraites de différents textes classiques du bouddhisme que cela ressemble à l'Éveil, mais n'est pas l'Éveil; que ceux qui pratiquent le Za zen doivent éviter de piétiner à cette étape; et pourquoi cela est appelé « maladie ».

Cela est comme l'ombre par rapport à la lumière, l'aurore par ran-

port au jour, mais plusieurs pratiquants s'arrêtent à cette étape. Cela, parce que parvenus à cette phase, ceux qui s'exercent peuvent résoudre plusieurs problèmes religieux et des kôans. Le « Moi » et l'objet s'unifient intimement et ils peuvent comprendre les paroles : « Nous voyons tous les objets comme si nous voyions notre propre visage. » Ou bien : « Le ciel, la terre et « Moi » avons la même racine. Des milliers d'objets et « Moi » ne formons qu'un seul corps. » Ou bien le cours du temps s'arrête et le passé et l'avenir infinis deviennent présent et nous pouvons comprendre les paroles : « Éternel présent », ou bien : « Maintenant, nous voyons face à nous le bouddha Sâkya et les patriarches. » Mais les chercheurs sincères sentiront que quelque chose leur manque encore comme s'ils voyaient les objets à travers le brouillard ou bien comme s'ils grattaient leur démangeaison au travers de leur chaussure. C'est pourquoi Bassui répète souvent : « Abandonnez l'Éveil éveillé et retournez au Sujet s'éveillant! » ou bien : « Brisez les miroirs! » Bref, lorsque nous sommes parvenus à cette étape, notre esprit, quant à lui, n'est pas encore parvenu au vrai Néant, mais il s'attarde à un néant ressemblant. Pendant que nous stagnons à cette phase, nous ne parvenons pas à comprendre de nous-mêmes où réside l'erreur. Nous le comprendrons pour la première fois, lorsque nous aurons franchi le degré suivant en brisant l'étape présente.

Pour ce franchissement Bassui preconise de s'interroger encore plus profondément sur : « Quel est Celui qui voit et entend? » « ... Alors, dit-il, l'étape pareille au vide, où vous ne voyez rien, se dissipe. Vous n'avez aucun goût et vous êtes dans la nuit obscure. » Cette expression de « nuit obscure » est très intéressante, car, de leur côté, quelques grands mystiques chrétiens ont mentionné, maintes fois, cette « nuit obscure », tels que Pseudo-Denys, Saint-Jean de la Croix, Hegel, etc. Bergson lui-même a dit à son propos : « ... peut-être, ce qu'il y a de plus significatif, en tout cas de plus instructif, dans le mysticisme chrétien... » Mais ce n'est pas un trait propre au seul christianisme. De leur côté, les textes Zen la mentionnent nettement comme nous l'avons vu. Bien que le Zen et le mysticisme occidental suivent des chemins différents, il est tout à fait naturel qu'ils passent par des phases semblables au cours de l'approfondissement intérieur.

Bassui ne s'exprime que symboliquement, dans ce texte, lorsqu'il

s'agit de la Délivrance ou bien d'actions libres, après avoir atteint le Foncier. Mais quelle attitude préconise-t-il face à la mort? Car c'est selon cette attitude, face à la mort, que s'exprime le mieux la Délivrance.

Bassui parle souvent de la vigilance au moment de la mort. Dans le bouddhisme en général, surtout dans l'école de la Terre Pure qui insiste sur le salut grâce à un Autre appelé bouddha Amitâbha, on pense que l'attitude au moment de la mort est l'élément déterminant pour la renaissance en une autre vie. Un passage du « Recueil essentiel pour aller renaître » (en jap. Ojôyôshû) de Genshin, publié en 985, expose très clairement tout cela :

« Une pensée au moment de la mort est supérieure aux actes d'un siècle. Si vous pouvez passer ainsi ce moment, le lieu de votre renaissance sera déjà fixé. C'est juste le moment! Vous devez invoquer Bouddha de tout votre cœur et ainsi vous irez renaître définitivement sur le lotus, socle des sept trésors, au milieu de l'étang des huit mérites de la Terre Pure subtile au Paradis situé à l'Ouest. L'invocation doit être faite comme suit : le vœu foncier du Tathâgata est infaillible! Je prie le Bouddha de m'accueillir pour toujours! Adoration du bouddha Amitâbha! »

Si nous comparons ce passage à la quatrième lettre de Bassui intitulée : « A un malade sur le point de mourir », les lecteurs seront très étonnés des différences qu'ils découvriront entre les deux. Bassui préconise de terminer la vie comme « un nuage qui disparaît sans conscience dans le ciel ». Il ajoute encore : « Ne souhaitez rien! Ne vous appuyez sur rien! » Pour Genshin, l'idéal se résume à finir son existence en songeant à tous les décors minutieux du Paradis.

L'idéal du zéniste est de quitter le monde assis, jambes croisées, ou bien de mourir debout. Mais cela est impossible si nous ne nous sommes pas forgés par une grande force de Concentration et si nous n'avons pas évolué au travers des passes de la vie et mort. Mais, « sans arriver à une action aussi libre, dit Musô, si nous ne gardons pas présent à l'esprit l'aspect de vie et mort, nous pouvons être qualifiés de pratiquants du Grand Véhicule ». Tout cela est bien dans l'esprit des très belles expressions choisies par Bassui.

Pour les zénistes il n'y a rien de prodigieux à mourir en beauté comme par exemple : des anges venant accueillir l'âme du défunt; odeur de sainteté dans la chambre du défunt et une musique divine

se faisant entendre du ciel. Ils pensent que bien que ce soit un moment extraordinaire, une fois que la causalité en est épuisée, le défunt retourne à son mauvais destin. La valeur de l'aspect de l'agonie n'a pas de rapport avec ce qui se voit. Un bon aspect extérieur peut en réalité cacher quelque chose de mauvais et un mauvais aspect extérieur peut, en réalité, cacher quelque chose de bon. Pour illustrer le premier aspect nous citerons le cas où les démons font apparaître pour un moment l'aspect prodigieux afin de tromper l'agonisant et d'égarer les autres et, pour illustrer le deuxième aspect, nous citerons le cas où, en guise de stratagème, on fait apparaître pour un moment l'aspect mauvais afin de briser au contraire la discrimination et l'attachement des hommes qui respectent le prodigieux et méprisent la misère. L'essentiel est de ne pas s'attacher à l'aspect de l'agonie. Ceux qui sont vraiment délivrés de la vie-et-mort ne se préoccupent pas de l'aspect de leur agonie.

Nous terminerons cette introduction en ajoutant un mot sur la transmigration, laquelle fera peut-être trébucher les lecteurs occidentaux. Jadis, les bouddhistes avaient une peur irraisonnée de la transmigration infinie. Pour nous, qui vivons une époque matérialiste, cela nous semble bizarre. Mais il ne nous semble pas que l'idée de transmigration soit indispensable pour l'essence de la théorie du bouddhisme. Les lecteurs ne devraient pas avoir à la prendre au pied de la lettre. Dans la théorie du bouddhisme : l'espace de temps et l'éternité, l'ici-bas et l'au-delà ne font qu'un. Cela coule mais ne coule pas; cela ne coule pas mais coule. Si l'existence humaine dans l'espace de temps perd de vue l'éternité, cela aura pour effet que cette existence humaine se sentira égarée depuis le commencement. L'expression symbolique de durée de cet égarement aurait donné naissance à des contes populaires de transmigration.

Sermon sur le Zen

SI L'ON VEUT ÉCHAPPER A LA SOUFFRANCE DE LA TRANSMIGRATION, il faut tout d'abord connaître la Voie qui mène à devenir Bouddha. Cette Voie qui mène à devenir Bouddha consiste en la connaissance de notre propre Esprit. Notre propre Esprit c'est l'Essence de tous les êtres vivants, immuable depuis les temps avant nos parents, avant que notre corps ne soit formé et jusqu'à maintenant. C'est pourquoi on l'appelle « Visage originel ». Cet Esprit est pur dès l'origine; même lorsque le corps naît cet Esprit n'a pas d'aspect, même lorsque le corps se décomposera cet Esprit n'aura pas non plus d'aspect masculin ou féminin, ne peut être teinté en bon ou mauvais. Aucune parabole ne peut l'éclaircir, c'est pourquoi on l'appelle « la Nature de Bouddha ». Malgré cela, des milliers de pensées sont nées au sein de cette Essence propre comme des vagues se forment dans la mer immense et comme un miroir reflète des images. Donc, si nous voulons connaître notre propre Esprit, il nous faut tout d'abord aller voir à la source d'où surgissent les pensées.

Que nous soyons allongés, éveillés ou en action, il faut nous interroger sur la consistance de notre propre Esprit. Le désir de parvenir à l'Éveil doit être profond. Tout cela s'appelle : pratique, chemin de la réflexion, volonté ou bien Esprit de la Voie. Cette poursuite incessante de l'interrogation sur notre propre Esprit est appelée Za zen. Il est préférable de voir d'un seul coup notre propre Esprit plutôt



*Jardin zen du temple Zuihoh-In à Kyôto.
« L'espace et le monde sont seulement notre Esprit unique »*

que de lire mille et mille Sûtra et dhâranî (charme, enchantement magique) par jour, sans relâche, durant mille et mille ans. De telles pratiques, avec aspect, conditionnent le bonheur l'espace d'un matin, mais lorsque ce bonheur cesse nous ressentons à nouveau la souffrance des Trois Mauvaises Voies. Un seul éclair de réflexion peut aboutir à l'Eveil. C'est l'une des causes qui peuvent nous faire devenir Bouddha. Même ceux qui ont commis les dix mauvaises actions et les cinq péchés irrémissibles¹ sont Bouddha malgré tout s'ils parviennent à l'Eveil grâce au revirement d'une pensée.

Néanmoins, il ne faut pas commettre de péchés en comptant qu'un

1. Dix mauvaises actions : meurtre, vol, luxure, mensonge, grossièreté de langage, calomnie, verbiage, convoitise, haine, erreur.

Cinq péchés irrémissibles : tuer son père, tuer sa mère, faire sortir le sang du corps du Bouddha, tuer un arhat et briser l'harmonie entre les moines.

Éveil arrivera. Les Bouddhas et les patriarches eux-mêmes ne peuvent venir en aide à ceux qui tombent dans de mauvaises voies sous de fausses idées. Dans ce cas nous serions semblables à un enfant reposant près de ses parents, qui souffrirait en rêve soit de coups qu'il recevrait, soit d'une quelconque maladie et qui appellerait ses parents à son secours. Mais ils ne pourraient rien pour lui, n'ayant aucun accès au domaine de son rêve. Même s'ils voulaient lui faire prendre un remède, s'ils ne coupent pas son sommeil, il ne pourra le prendre. S'il sursaute de lui-même, il n'aura aucun besoin de la capacité des autres pour échapper à la souffrance de son rêve. Il en va de même lorsque nous saisissons que notre propre Esprit c'est le Bouddha et qu'ainsi nous échappons à la transmigration. Si c'était une affaire dans laquelle Bouddha pouvait intervenir, laisserait-il tomber un seul être vivant dans les enfers? Sans parvenir nous-mêmes à l'Éveil, nous ne pouvons comprendre la vérité énoncée ci-dessus. Or, quel est « Celui » qui peut voir les couleurs par ses yeux à l'instant, entendre les bruits par ses oreilles, lever ses mains et agiter ses jambes? Chacun comprend que c'est une action qui dépend de notre esprit, tout en ignorant tout ce que cela représente. Si « Celui » est qualifié de non-être, il est évident qu'on peut Lui faire faire n'importe quoi. Si nous le qualifions d'être, nous ne lui trouvons aucune forme. Nous demeurons intrigués, sans découvrir aucun moyen de compréhension. L'imagination demeure vaine et nous ne pouvons rien faire : c'est le bon chemin de la réflexion.

Une fois parvenus à ce point et lorsque notre volonté s'approfondit de plus en plus, sans que nous en éprouvions de la lassitude, nous nous sentons envahis par une masse d'interrogations profondes qui se rompt d'un seul coup. Alors, nous ne doutons plus que notre Esprit est le Bouddha, qu'il n'y a ni vie-et-mort haïssable ni Loi à chercher. L'espace et le monde sont seulement notre Esprit unique. Cet état est comparable à celui d'un homme rêvant qu'il s'est égaré au loin et ne retrouve plus son chemin pour retourner à sa ville natale. Tantôt il interroge ceux qu'il rencontre, tantôt il prie les divinités et le Bouddha, mais il ne trouve toujours pas. Or, une fois son rêve terminé, il se trouve toujours dans sa chambre à coucher. A ce moment-là il comprend de lui-même qu'il n'y avait aucun autre moyen que celui de se réveiller pour rentrer du voyage de son rêve. Nous appelons cela : « retourner au Foncier » ou bien « naître dans

un monde agréable ». Grâce à une petite pratique, il y a ainsi accession à la compréhension. Ceux qui, laïcs ou moines, se familiarisent avec le Za-zen et parcourent le chemin de la réflexion, présentent tous ces symptômes. Ce n'est déjà plus un stade que peuvent atteindre ceux qui ne parcourent pas le chemin de la réflexion.

Mais s'ils le prennent pour l'Éveil véritable et pensent n'avoir aucun doute sur la Loi, ils commettent une grave erreur. Ce serait comme d'abandonner tout désir de l'or à la seule vue du cuivre. Au contraire, parvenus à ce point, il nous faut réfléchir courageusement et de plus en plus profondément, de la façon suivante : si nous regardons notre corps nous voyons qu'il est comme un fantôme, une eau bouillante ou une ombre. Si nous observons notre esprit, nous le voyons comme un vide, sans forme. Parmi tout cela, quel est Celui qui entend les voix de ses oreilles, et perçoit les sons. Nous ne faisons qu'approfondir sans cesse le doute et nous sommes au bout de tous les raisonnements. Nous oublions complètement l'existence de notre corps, alors l'idée précédente se meurt totalement. Plus les interrogations seront condensées, plus l'Éveil sera condensé. Cela ressemble au fond d'un seau qui céderait, et alors il ne reste plus rien de l'eau qu'il contenait, ou bien à des fleurs naissant soudain sur un arbre desséché. S'il en est ainsi, l'individu connaîtra la liberté dans la Loi et sera un homme ayant atteint la grande délivrance.

Même si nous parvenons à un tel Éveil, il faut abandonner cependant maintes fois l'Éveil éveillé et retourner au *Sujet s'éveillant*. Il faut revenir à la racine et ne pas lâcher prise. Alors, au fur et à mesure les passions s'épuisent, notre Nature devient sereine exactement comme lorsque l'on polit une pierre précieuse pour en augmenter l'éclat. Et, à la fin. Elle illumine le monde des dix directions. Sur-tout n'en doutez pas! Même si nous ne parvenons pas à un tel Éveil en cette vie, par manque de volonté, ceux qui mourront sur le chemin de la réflexion parviendront facilement à l'Éveil dans une vie prochaine. Cela est comparable à un projet élaboré hier et qui fonctionne facilement aujourd'hui. Au moment où nous sommes sur le chemin de la réflexion, ou bien lorsque nous pratiquons le Za-zen il ne faut ni abhorrer ni aimer la naissance des pensées. Seulement il faut rechercher notre Esprit en tant que source de ces pensées. Sachant que tout ce qui flotte en nous et ce que nous voyons de nos yeux ne sont qu'illusion, ne sont pas la vérité, ne les craignez pas,

ne les estimez pas, ne les aimez pas, ne les abhorrez pas. Si notre esprit est comme le vide, sans être teint par les objets, même au moment de mourir nous ne serons pas assaillis par les démons. Aussi, au moment où nous sommes sur le chemin de la réflexion il vaut mieux ne pas prendre garde à ces choses et à ces raisonnements. Gardez seulement : *Quel est notre Esprit?*

Aussi, si vous parvenez à l'Éveil, quel est le Sujet qui, maintenant, entend tous les sons. Cet Esprit est le foncier de tous les Bouddhas et de tous les êtres vivants. Avalokitesvara² parvint à l'Éveil sous le coup d'un son, d'où son nom. « Quel est Celui qui entend maintenant ce son? », voyez cela dans toutes les positions, voyez cela même assis. Nous ne pouvons pas distinguer celui qui entend et le chemin de la réflexion se perd, nous tombons dans le vague. Malgré tout nous entendons toujours les sons. Voyez encore plus profondément! Alors, le vague se dissipe et ce sera comme un ciel serein où il n'y a aucun nuage. Il n'y a pas d'ego en cela. Nous ne voyons pas Celui qui entend. Cet esprit est pareil au vide des dix directions, mais nous ne pouvons l'appeler vide. Nous prenons déjà cet état pour l'Éveil. A ce moment-là interrogez-vous encore plus fort : « Au milieu de tout cela quel est Celui qui entend le son? » Si vous continuez de chercher jusqu'au bout, sans aucune pensée de relâchement, l'étape pareille au vide, où vous ne voyez rien, se dissipe. Vous n'aurez aucun goût et vous serez dans la nuit obscure. Alors « Quel est Celui qui entend ce son? », interrogez-vous sans relâche, de toutes vos forces. Si vous vous interrogez suffisamment, vos doutes se briseront complètement et vous serez un ressuscité : c'est l'Éveil. A ce moment-là, pour la première fois, vous rencontrerez tous les Bouddhas des dix directions et les patriarches de toutes les générations.

Si vous parvenez jusque-là, méditez ceci : Un moine demande à Tchao-Tcheou : « Quel est le sens de la venue depuis l'Ouest du Premier Patriarche? » Tchao-Tcheou lui répondit : « Un cyprès dans le jardin! »

2. Avalokitesvara : en japonais Kwannon, « Celui ou Celle qui perçoit les accents » ou Kwanzeon, « Celui ou Celle qui perçoit les accents du monde », tandis que le mot sanscrit Avalokitesvara signifie « Seigneur qui a regardé en bas » ou bien, en tibétain « Seigneur au yeux grands ouverts ». Henri de Lubac explique cela en détail dans le chapitre 5 de « Amida » (Paris, Editions du Seuil).



*Le visage de Shôrki Suikyô se reflète dans les eaux.
Peinture de Hakuin (1685-1768)*

S'il vous reste même un peu de doute sur ce koân, reprenez comme auparavant : « Quel est Celui qui entend le son? » Si vous n'avez aucune lumière sur ce problème en cette vie, quand cela arrivera-t il? Une fois perdu votre corps humain, vous ne pourrez échapper longtemps aux souffrances des Trois Mauvaises Voies. Qui pourrait bien vous cacher l'Éveil? Sachez que cela n'est dû qu'à votre manque de volonté pour la Voie et durcissez votre effort.

1 A UN HOMME DE KUMASAKA

Vous m'avez demandé de vous écrire le chemin de la réflexion et le moyen de conserver la vigilance durant la maladie. Qui est Celui

qui est malade? Quel est Celui qui poursuit le chemin de la réflexion? Nous connaissons-nous nous-mêmes? Notre corps entier est la Nature de Bouddha. Notre corps entier est la Grande Voie. Le Substantiel de la Voie est originellement pur et dégagé de tous les aspects. Quelle maladie pourrait-Il avoir? Il est le Foncier de tous les Bouddhas, le propre Esprit de tous les hommes et le Visage originel. C'est le maître de la vue, de l'ouïe et de toutes perceptions. Si nous en avons l'Éveil, nous sommes Bouddha, si nous nous méprenons sur lui, nous ne sommes que des êtres vivants. C'est pourquoi tous les Bouddhas et les patriarches indiquent directement du doigt l'Esprit de l'homme qu'ils font devenir Bouddha à la vue de l'Essence.

Cela pourrait être comparé à une personne trompée par une ombre et pour laquelle il n'y a rien de plus urgent que de découvrir la réalité. Jadis, un homme était en train de boire du saké, tout en ayant découvert qu'il y avait un serpent dedans. De retour chez lui, il souffrit de grandes douleurs dans le ventre. Bien qu'il eût pris toutes sortes de remèdes, ceux-ci demeurèrent inefficaces et il était sur le point de mourir. Apprenant cela, son hôte le fit revenir chez lui et le fit asseoir à la place qu'il occupait auparavant. Il lui offrit du saké, l'assurant que c'était là le remède. S'apprêtant à boire, l'homme trouva à nouveau un serpent dans le saké. Il s'en plaignit à son hôte. Ce dernier le pria de bien vouloir regarder au-dessus de lui. Alors, levant la tête, il découvrit un arc accroché et il comprit que le serpent en question n'était en fait que le reflet de l'arc. Tous deux se regardèrent et se mirent à rire sans rien dire. Sa douleur s'arrêta instantanément et il redevint normal.

Il en va de même pour : « Devenir Bouddha en voyant l'Essence ». Le Maître du Zen, Yong-kia³ a dit : *« Si nous connaissons l'Aspect réel, il n'y a ni homme ni phénomène. Nous anéantissons instantanément les actes de l'enfer sans intermission. »*

L'Aspect réel est une expression qui désigne le Foncier des êtres

3. Yong kia, en japonais Yōka (665-713). Disciple du sixième patriarche Houei neng. Son « Hymne à l'intuition de la Voie » est bien connue. Les deux phrases citées ici sont tirées de cet hymne.

vivants. Nous nous attachons à l'aspect des êtres, sans croire que notre Esprit est le grand Éveil complet du Tathàgata, nous cherchons les Bouddhas et les Lois à l'extérieur et nous voulons devenir Bouddha en passant par toutes sortes d'ascèse. Nous endurons de grandes souffrances en transmigrant dans les trois mondes parce que nous ne pouvons réfréner les passions issues de la discrimination que nous faisons entre les autres et nous. Ce cas ressemble à celui de l'homme qui croyait avoir avalé un serpent. Bien qu'il ait pris toutes sortes de remèdes, aucun ne fut efficace. Seulement il lui a suffi de voir de lui même l'origine pour qu'alors tout disparaisse. Donc, seulement, voyez vous mêmes en votre propre esprit! Il n'y a aucune Loi à se transmettre des uns aux autres.

Un sûtra déclare : « *Si nous savons que c'est un fantôme, alors tout est résolu. Aucun stratagème!* »

Tous les aspects sont fantômatiques et non réels. Les Bouddhas et les êtres vivants sont aussi reflets dans l'eau. Nous prenons le reflet pour la réalité – c'est pourquoi nous ne voyons pas en notre propre Essence. Mais toujours nous commettons cette erreur : nous prenons pour notre Visage originel le moment où toutes nos pensées sont calmées, vidées et tranquilles – c'est aussi un reflet dans l'eau. Seulement, dépassez l'étape d'attente de la compréhension et voyez LUI dans l'impasse où vous ne pourrez rien faire. Qui est LUI? Vous LUI serez intime pourvu que vous rompiez les cannes en corne de lièvre et que vous cassiez de la glace dans un feu⁴. Alors, dites-moi : Qui est intime?

« Aujourd'hui le 8. Demain le 13⁵. »

2 A UNE SUPÉRIEURE DU TEMPLE JINRYU

Ceux qui veulent devenir Bouddha doivent connaître Qui devient

4. Ce sont là deux paraboles pour indiquer le néant ou le non-être. C'est un conseil qu'il donne encore pour amplier ces « néants » subtils, indiscernables, relatés au cours des lignes précédentes.

5. Si ce jour-là était le 8, normalement le lendemain devait être le 9. Mais, il annonce que le lendemain sera le 13. C'est pour faire disparaître la discrimination entre le temps passé, présent et à venir, et faire connaître que le temps et l'éternité, la mobilité et l'immobilité ne font qu'un.

Bouddha. Si nous voulons connaître ce Qui, cherchons-Le immédiatement à l'aide d'une pensée. Si nous nous interrogeons profondément nous-mêmes sur : « Quel est Celui qui pense à tout ce qui est bien et à tout ce qui est mal, voit les couleurs et entend les voix », nous arriverons nécessairement à l'Éveil. Si nous réalisons l'Éveil, nous sommes Bouddhas, l'Éveil qu'un Bouddha réalise est l'Esprit unique de tous les êtres vivants. Notre Substantiel de l'esprit est pur et ne peut être contrevenu en n'importe quelle circonstance. Si le corps est féminin, Il n'est pas corps féminin. Si le corps est masculin, Il n'a pas l'aspect d'un corps masculin. Si le corps est humble, Il n'a pas l'aspect d'un corps humble. Si le corps est majestueux, Il n'a pas l'aspect d'un corps majestueux. Cela est semblable à un vide qui n'a aucune couleur changeante. Bien que le ciel et la terre puissent être anéantis, le vide garde toujours la même couleur et n'a aucune forme. Le vide couvre le monde entier des dix directions et est omniprésent.

Il en va de même pour l'Esprit unique. Même lorsque naît notre corps-matière, l'Esprit unique ne naît pas. Même lorsque ce corps meurt, l'Esprit unique ne meurt pas. Aussi, bien que nous ne puissions voir sa forme, il emplit tout notre corps. Que ce soit la vue des couleurs par les yeux, la perception des sons par les oreilles, la sensation des odeurs par le nez, l'émission des paroles par la bouche, l'action des bras et des jambes, tout est fonction de l'Esprit unique. On nomme « Êtres vivants ignorants », ceux qui cherchent en-dehors d'eux-mêmes les Bouddhas et les Lois en s'écartant de cet Esprit. On nomme « Bouddhas » ceux qui réalisent l'Éveil en comprenant que nous sommes Bouddhas. C'est pourquoi aucun être vivant n'a jamais pu devenir Bouddha s'il n'a compris son propre Esprit. Chacun des êtres vivants des Six Voies est pourvu de cet Esprit et aucun n'y est soustrait. C'est comme le vide comblant les endroits infinis sans en manquer un seul. C'est dans ce sens que l'on dit que le Bouddha n'a pas de discrimination.

Tous les Bouddhas qui ont réalisé l'Éveil sur cet Esprit unique Le montrent aux êtres vivants, mais ceux-ci sont lents et s'attachent profondément à l'aspect de l'être. C'est parce qu'ils ne peuvent croire en le Corps d'Essence-sans-agir et en un Bouddha véritable pur qu'ils prêchent selon la parabole suivante : « Alors, Il nomma cet Esprit : Gemme-de-Désirs, ou bien Grande-Voie, ou bien Amitâbha.

ou bien le Bouddha qui possède la grande maîtrise des connaissances surnaturelles, ou bien Ksitigarbha⁶, ou bien Avalokitesvara, ou bien Samantabhadra, ou bien Visage originel avant d'être nés des parents. » Il est dit : « Puisque Ksitigarbha est le maître des six racines⁷ pour les êtres vivants des six Voies, Il est l'instructeur de ces dernières. » Tous les noms du Bouddha et des Bodhisattvas sont différentes appellations de l'Esprit unique. Si nous croyons en notre propre Esprit-Bouddha, cela équivaut à croire en tous les Bouddhas. Ainsi, un sūtra déclare : « Les Trois Mondes ne sont qu'Esprit unique et il n'y a pas de phénomène spécial en dehors de l'Esprit. L'Esprit, le Bouddha et les êtres vivants n'ont, tous trois, aucune distinction entre eux. »

Aussi, tous les sūtras ne sont que des mots qui indiquent la destinée de chaque être vivant. Donc, ceux qui voient d'eux-mêmes l'Esprit unique sont parvenus au même point que s'ils avaient lu tous les sūtras. C'est pourquoi un sūtra déclare : « L'enseignement des sūtras est comme un doigt pointé vers la lune. » « L'enseignement des sūtras » signifie ici l'ensemble des livres sacrés bouddhiques. « Pointé vers la lune » signifie ici pointé vers l'Esprit unique des êtres vivants. « Éclairer le monde lunaire », signifiait l'acte d'éclairer l'intérieur et l'extérieur propres à chacun par l'Esprit unique. C'est uniquement dans ce sens qu'il est dit que la lecture des sūtras a des mérites immenses. Aussi, lorsqu'il est dit que « faire des offrandes au Bouddha c'est devenir le Bouddha », cela signifie connaître l'Esprit. Les invocations du nom du Bouddha, l'étude et la lecture des sūtras ne sont que des radeaux pour parvenir aux rives de l'Éveil. Prenez le radeau, traversez la rivière, mais, parvenue à la rive, abandonnez le radeau et hâtez vous ! Ainsi, le mérite d'avoir pu voir un instant l'Esprit unique est infiniment supérieur à la lecture des sūtras durant mille et dix mille jours. Aussi, le mérite d'avoir pu voir un instant notre propre Esprit est infiniment supérieur à l'audition de cette

6. *Ksitigarbha* : en japonais Jizō. Bodhisattva protecteur des êtres vivants durant la période comprise entre la mort du bouddha Sâkyamuni et l'apparition de Maitreya (Bodhisattva qui doit apparaître ici bas d'ici 5 670 000 000 années). Dans les milieux populaires, son culte est très vivant car il est le protecteur de l'enfance.

7. *Six Racines* : Cinq organes des sens : les yeux, les oreilles, le nez, la langue, la peau auxquels s'ajoute le Mental. Ils sont la source de tout ce qui est bon ou mauvais. C'est pour quoi ils sont appelés racines.

vérité durant mille et dix mille ans. Cependant, parce qu'ils avancent du moins profond au plus profond, les gens indiciblement stupides et tous ceux qui contreviennent aux Défenses, grâce à la lecture des sûtras et aux invocations sincères du nom du Bouddha, sont dans le même état que ceux qui prennent pour la première fois le radeau. C'est un nœud de condition précieux. Si nous voulons toujours rester sur ce radeau sans chercher à parvenir aux rives de l'Éveil, c'est une grave erreur.



*Bouddha sculpté dans le roc à Usuki, Japon.
« Quel est le Bouddha de notre Esprit? »*

Tant que Sâkyamuni pratiqua des milliers de mortifications ascétiques il ne parvint pas à devenir Bouddha. Mais par l'abandon de toutes choses durant six ans, il pratiqua le Za-zen et connut l'Esprit. Ainsi, il réalisa l'Éveil authentique et expliqua les Lois de l'Esprit pour tous les êtres vivants; c'est ce qu'on nomme « tous les sûtras ». C'est pourquoi les sûtras sont tous des expressions sorties de l'Esprit

unique de l'Éveil du Bouddha. Ainsi, l'Esprit unique existe maintenant dans votre cœur, il est le maître des six racines. Lorsque vous le connaissez, tous les péchés sont anéantis à l'instant, comme lorsque l'on met un morceau de glace dans de l'eau chaude. Après avoir atteint ainsi l'Éveil vous comprendrez que notre propre Esprit est Bouddha. Bien que l'Essence de l'Esprit soit claire dès l'origine, sans discrimination du commencement à la fin entre le Bouddha et les êtres vivants, Elle est dissimulée par les pensées illusoire, comme les nuages cachent la lumière solaire ou lunaire. Mais les illusions disparaissent grâce au chemin de la réflexion comme le vent chasse les nuages. Lorsque les pensées illusoire cessent, l'Essence du Bouddha apparaîtra comme lorsque les nuages sont disparus, la lune apparaît. C'est que la lumière originelle apparaît. Cela ne veut absolument pas dire qu'on obtient la Nature de Bouddha, une certaine fois, de l'extérieur.

C'est pourquoi, si vous voulez échapper aux souffrances de la vie-et-mort et de la transmigration, épuisez vos passions! Si vous voulez épuiser vos passions, connaissez l'Esprit! Si vous voulez connaître l'Esprit, pratiquez le Za-zen! Pour le Za-zen, attachez-vous au chemin de la réflexion! Quant au chemin de la réflexion, interrogez-vous profondément sur les koâns! La racine des Koâns est notre propre esprit. Le désir profond de connaître l'Esprit est nommé : volonté ou esprit de la Voie. Et la crainte profonde de tomber en enfer est nommée : Sage. Si nous n'avons pas de volonté pour la Voie du Bouddha, c'est que nous ne connaissons pas la misère de l'enfer.

Jadis était un Bodhisattva. C'était une femme. Le Vénéré du Monde l'appela Avalokitesvara parce qu'elle réalisa l'Éveil en méditant sur tous les sons. Si les gens d'aujourd'hui désirent connaître le Substantiel de : « Cet Esprit c'est le Bouddha », qu'ils cherchent quel est Celui qui entend en ce moment ce bruit qui vient les frapper. Ils ne manqueront pas de comprendre qu'il n'y a aucune différence entre nous et Avalokitesvara.

Cet Esprit n'est ni être ni non-être. Il est détaché de tous les aspects, mais aussi il n'est pas détaché de tous les aspects. N'essayez pas d'arrêter le cours de vos pensées, mais ne les poursuivez pas. Soit que les pensées surgissent, soit que les pensées cessent, sans contrarier vos pensées, uniquement, interrogez-vous : « Quel est mon Esprit? » Je vous dis de vous interroger profondément afin de vous

faire parvenir à l'Éveil. Si vous désirez connaître ce que vous ne connaissez pas, les chemins de votre méditation sont sans issue et vous ne savez plus que faire : cela s'appelle le Za-zen. Interrogez-vous ainsi, même assis, gardez bien en tête que vous n'avez pas encore atteint l'Éveil, que vous soyez en état actif, de sommeil ou de veille, interrogez-vous jusqu'au bout. Cela s'appelle : le chemin de la réflexion. Votre réflexion se condensera et vos interrogations pénétreront jusqu'au fond de votre esprit. Alors vos interrogations se briseront soudain et le Substantiel authentique de : « Cet Esprit c'est le Bouddha » s'éclairera. Cela est comme, une fois son couvercle brisé, le miroir qui n'est plus caché. Votre Esprit illuminera le monde dans les dix directions sans y laisser aucune trace. A ce moment-là, pour la première fois, votre chemin de transmigration dans les Six Voies s'anéantira et vos péchés disparaîtront. La joie de l'Esprit en cet instant-là est indicible. Nous sommes dans le même état lorsqu'en rêve nous tombons en enfer. Nous souffrons infiniment sous les tortures des légions infernales. Puis, tout à coup, nous nous éveillons et il ne reste plus aucune douleur. Nous disons à ce moment là que nous sommes délivrés de la vie et-mort.

S'éveiller ainsi ne dépend pas de l'individu, mais de sa seule volonté. Le Bouddha et les êtres vivants sont comme l'eau et la glace. Tant qu'ils sont glace, ils sont comme des pierres ou des tuiles; ils ne sont pas libres. Si la glace fond, elle retourne à l'eau et ne stagne pas au gré des circonstances. Lorsque nous nous égarons nous sommes comme la glace. Si nous réalisons l'Éveil nous devenons le merveilleux Substantiel foncier. Parmi les glaces il n'y en a aucune qui ne devienne de l'eau. Sachez, grâce à ceci que tous les êtres vivants et le Bouddha n'ont aucune distinction entre eux. Seulement, une pensée d'égarement crée une distinction. Si la pensée d'égarement fond, les êtres vivants sont Bouddha. Ne soulevez jamais l'ennui.

Si votre volonté est peu profonde, vous ne réaliserez pas l'Éveil en cette vie. Mais, malgré tout, si vous avez un penchant pour le chemin de la réflexion à chaque instant et que vous veniez à mourir alors que votre volonté est bien axée, vous ne manquerez pas de réaliser l'Éveil, dès votre naissance dans une vie prochaine. C'est comme une chose que nous avons commencé de faire aujourd'hui et qui marchera plus facilement demain. Mais, tout de même, ne

vous relâchez pas. Si vous veniez à mourir à l'instant, qu'est-ce qui vous serait utile? Que pourriez-vous faire, si tous les péchés qui sont en vous deviennent l'enfer? Heureusement, il y a une grande Voie de délivrance. Toutes les paroles citées plus haut ne sont que des branches et des feuilles. Seulement, portez en vous la seule phrase :

« Quel est le Bouddha de notre Esprit? »

Si vous voulez voir d'un seul coup le Substantiel de tous les Bouddhas, connaissez seulement l'aspect de votre Esprit unique. Vrai ou faux? Gardez bien vos yeux sur « Quel est le Bouddha de notre Esprit? » Si vous connaissez bien cet Esprit, le lotus s'ouvrira dans le feu sans se faner même après des milliers de kalpa. Bien que vous soyez dès l'origine dans le lotus, pourquoi ne le connaissez-vous pas?

3 AU SEIGNEUR NAKAMURA

J'ai bien compris ce que vous me demandez au sujet de la pratique de : « On doit provoquer son esprit, sans se tenir nulle part. » Il n'y a pas de vigilance spéciale dans la Voie de l'Éveil. Seulement, pourvu que vous voyiez directement votre propre Essence sans vous attarder sur d'autres chemins, la fleur de l'Esprit éclot. C'est pourquoi un sūtra⁸ dit : « On doit provoquer son esprit, sans se tenir nulle part. » Des milliers et des dizaines de milliers de paroles prononcées et destinées directement à nous par le Bouddha et les patriarches sont résumées dans cette seule phrase. Cet Esprit est la Nature originelle détachée de tous les aspects. La nature, c'est la Voie; la Voie, c'est le Bouddha; le Bouddha, c'est l'Esprit. Cet Esprit n'existe ni à l'intérieur ni à l'extérieur ni entre les deux; il n'est ni existant ni inexistant ni non-existant ni non-inexistant, ni esprit ni Bouddha ni matière. C'est pourquoi ce sūtra disait : « Esprit, sans se tenir nulle part ».

Cet Esprit voit les couleurs par les yeux, cet Esprit entend les voix par les oreilles. Seulement, faites des recherches directement sur ce « Maître ». Un Ancien⁹ a dit : « Le corps matériel, constitué de qua-

8. Le Sūtra de Diamant.

9. LIN TSI. Il posa plusieurs fois, d'une façon pressante, cette question à ses auditeurs au cours de ses sermons.

tre éléments, ne conçoit pas la prédication et le sermon. La rate, l'estomac, le foie et la vésicule biliaire ne conçoivent pas la prédication et le sermon. Le vide ne conçoit pas la prédication et le sermon. Alors, qui conçoit la prédication et le sermon? » Gardez bien vos yeux fixés sur ceci! Si votre esprit s'en tient à un aspect, s'attache à un goût sur lesquels vos yeux sont fixés et s'il passe au travers de raisonnements vous serez éloigné du ciel et de la terre. A l'aide de quelle vigilance peut-on trancher la vie-et-mort? Si nous avançons, nous nous égarons dans les raisonnements, si nous reculons, nous enfreignons les principes, si nous n'avancions ni ne reculons, nous sommes des morts vivants dont la vie mentale est coupée nette. Mais si nous poursuivons encore désespérément sans cesse le chemin de la réflexion, nous ne manquerons pas de réaliser l'Éveil. Nous « provoquerons notre esprit, sans se tenir nulle part ». Alors, nous éclaircirons en cet instant toutes les paroles et koâns, depuis les portes de la Loi, par centaines de milliers, jusqu'aux sens merveilleux innombrables.

Le laïc P'ang ¹⁰ : demanda à Ma-tseu ¹¹ : « Quel est celui qui n'est pas accompagné de dizaines de milliers de phénomènes? » Ma-tseu répondit : « Quand tu auras bu d'une seule gorgée toute l'eau du fleuve de l'Ouest, je te le dirai. » Alors, le laïc réalisa le grand Éveil sur ce mot.

Alors, regardez! Qu'est-ce que cela veut dire? Est ce : « Devons-nous provoquer notre esprit, sans nous tenir nulle part », ou bien est-ce « Celui qui écoute le sermon ». Si vous ne comprenez pas encore, interrogez-vous : « Quel est Celui qui entend la voix maintenant? » Gardez bien vos yeux là-dessus fixés! La vie-et-mort est une chose importante, pleine d'inconstance et de vicissitudes. Les instants sont précieux. Le temps n'attend pas l'homme.

Notre propre Esprit est le Bouddha dès l'origine. Lorsqu'on a cette connaissance, cela s'appelle « devenir Bouddha ». Lorsque nous nous égarons en dehors de cette connaissance, nous sommes des « êtres vivants ». Dans le sommeil, ou bien dans l'éveil, ou bien au cours de toutes vos actions, cherchez de vous-même la source d'où jaillis-

10. *Laïc P'ang* (en japonais : Ho-koji), disciple de Ma tseu. Bien que laïc, il est connu dans l'histoire du Zen par les dialogues aigus qu'il avait au cours de ses visites dans les monastères.

11. Ma tseu (en japonais : Baso) (707-786). Connu par ses actes tranchants et abrupts qui ne s'embarrassaient pas de théories.

sent les pensées, c'est à dire : « Qui est Nous-même? » D'ailleurs quel est le « Maître » qui connaît ainsi les objets, les pensées, commandent les mouvements et les actions de ce corps, avance et recule? Seulement, pourvu que vous désiriez fortement de le connaître vous même, le gardant présent sans cesse à l'esprit, sans jamais l'oublier, même si vous ne réalisez pas l'Éveil en cette vie, grâce à cette condition de volonté, vous ne manquerez pas de le réaliser facilement en une vie prochaine. Je n'en doute pas.

Lorsque vous voulez pratiquer le Za zen, ne formez aucune conjecture ni en bien ni en mal! N'essayez pas, non plus, de faire cesser le surgissement des pensées. Seulement, interrogez-vous tout d'abord et directement sur : « Quel est notre propre Esprit? » Bien que vous vous interrogiez ainsi profondément, vous n'aurez aucun moyen spécial de le rechercher. Le chemin de votre entendement n'a plus d'issue. Vous comprendrez qu'il n'y a en vous rien qui puisse être nommé « moi », ni forme qui puisse être appelée « esprit ». Or, revenant en arrière, réfléchissez bien : « Quel est Celui qui comprend ainsi? » Alors, votre compréhension qui a saisi qu'il n'y a rien, se perd, et, comme un vide, aucun raisonnement ne vous sera possible. Mais lorsque cet esprit qui connaît que c'est un vide se dissipe complètement, vous connaîtrez qu'il n'y a pas de Bouddha en dehors de notre propre Esprit et qu'il n'y a pas d'Esprit en dehors du Bouddha. A ce moment là, pour la première fois, vous connaîtrez que : lorsque votre Vide-oreille entend, c'est l'ouïe véritable; lorsque votre Vide-œil voit, vous rencontrez les Bouddhas des trois temps. Cependant vous ne devez pas apprendre mot à mot ce que je viens de vous écrire. Réalisez l'Éveil vous-même! Voyez, voyez : « Quel est notre propre Esprit? »

Cordialement Vôtre.

Bien que la Nature foncière de chacun soit elle-même Bouddha dès l'origine, nous n'arrivons pas à y croire nous mêmes et nous cherchons le Bouddha et les Lois en dehors de l'esprit. C'est pourquoi nous ne réalisons pas l'Éveil, que nous sommes attirés par les conditions karmiques du bien ou du mal, que nous n'échappons pas à la transmigration et à la vie et mort. Les penchants sont les racines de tous les actes. Si nous les oublions, nous devenons une personne délivrée. Lorsque nous atteignons l'Éveil sur notre propre Essence, ces

penchants sont anéantis. Cela est semblable à souffler sur des braises enfouies sous des cendres : la flamme jaillit faisant disparaître la cendre. Au moment du Za-zen ne détestez pas forcément l'apparition des pensées et non plus ne les aimez. Seulement, retournez-les et voyez la source de leur apparition sans que cela vous perturbe. Alors, les penchants, en tant que racines de toutes les pensées, s'anéantissent, tout comme il n'y a rien à faire d'autre que de souffler sur le feu pour que les braises finissent de se consumer.

Aussi, même si vos illusions sont épuisées, que vous n'ayez plus rien dans le cœur, et même si l'intérieur et l'extérieur sont sans discrimination comme le vide serein, que tout est pur dans les dix directions, ce n'est pas encore l'Éveil. Si vous prenez cela pour la connaissance de la Nature du Bouddha, ce serait comme de prendre une ombre pour un objet concret. Si vous êtes ainsi, efforcez-vous de plus en plus assidûment et voyez jusqu'au bout votre propre Esprit qui entend tous les sons. En effet, notre corps matériel constitué de quatre éléments est comme un fantôme non substantiel. Il n'y a rien que nous puissions nommer esprit en dehors de ce corps matériel. Le vide dans les dix directions ne voit les couleurs ni n'entend les sons. Quel est Celui qui entend toutes les voix et tous les bruits malgré tout ? Alors, qu'est-ce que c'est ? Une masse énorme d'interrogations est soulevée d'elle-même, l'activité mentale sur le bien ou le mal et de discrimination s'épuise et la vue sur l'être ou le non-être s'oublie. Cela est comparable à un feu qui a été éteint dans la nuit obscure. Nous ne distinguons pas l'ego, mais lorsque nous entendons toutes les voix, nous sentons qu'il y a l'ego. Alors, bien que nous voulions connaître Celui qui entend en ce moment la voix, nous en ignorons tout. Et lorsque l'esprit s'enfonce de plus en plus dans une impasse jusqu'à en atteindre le fond, nous réalisons le grand Éveil tout d'un coup. Nous sommes tel un mort riant à haute voix en claquant des mains. En cet instant nous connaissons pour la première fois que notre Esprit c'est le Bouddha. Si vous me demandez : « Alors quel est l'aspect de ce Bouddha qui est notre propre Esprit ? », je vous répondrai :

« Le poisson joue sur l'arbre.
L'oiseau vole dans l'eau ».

Que cela veut-il dire? Si vous n'y voyez pas encore clair, cherchez à fond en vous : « Quel est le Maître de la vue et de l'ouïe? » Regrettez le temps qui passe, le temps n'attend pas l'homme.

4 A UN MALADE SUR LE POINT DE MOURIR

La Nature de votre esprit prodigieux n'est ni une chose qui vit ni une chose qui meurt! Elle n'est ni l'être ni le non-être. Elle n'est ni vide ni matière. Elle n'est pas une chose qui est atteinte par la souffrance ou le plaisir. Bien que vous essayiez de connaître alors « Quel est Celui qui ressent maintenant ainsi les souffrances de la maladie? », vous demeurez dans l'ignorance. Ne pensez à rien d'autre qu'à « Quel est le Substantiel de l'Esprit qui est atteint par la souffrance causée par cette maladie? » Ne souhaitez rien d'autre! Ne sachez rien d'autre! Ne vous appuyez sur rien d'autre! Si vous atteignez la fin de votre vie comme un nuage qui disparaît sans conscience dans le ciel, la voie de la transmigration sera coupée et vous serez parvenu au moment de la Délivrance.

5 AU LAIC IPPO

Vous le rencontrez face à face. Qui est-Il? Si vous pouvez en dire quelque chose vous commettez une erreur. Si vous n'en pouvez rien dire, vous commettez une erreur. Somme toute, qu'est-ce que c'est?

« Un veau est né au sommet de la hampe d'un temple, »

Si vous parvenez à l'Éveil ainsi, votre effort ne sera pas vain. Si vous ne le connaissez pas, retournez-vous vers vous et contemplez-vous vous même, Nature du Bouddha. Tout le monde est pourvu de la Nature du Bouddha qui est complète chez chacun. Les Bouddhas et les êtres vivants ont des corps semblables et il n'y a aucune hiérarchie entre eux. Malgré cela les gens du commun, prisonniers sans liens apparents, disent par erreur : « Nous n'avons pas la capacité d'atteindre l'Éveil en voyant dans l'Essence. Procédons seulement à la récitation des sûtra et aux prosternations, et recevons la protection des Bouddhas. Ainsi pénétrons graduellement sur la Voie. » Ceux qui les écoutent entrent en accord avec eux.

Je les appelle des « aveugles guidés par un aveugle ». Ce ne sont

ni croyance en les Bouddhas ni foi en les sūtra. C'est tout juste médire des sūtra. Je m'en explique ici : ce qu'on nomme le Bouddha est un autre nom de l'Essence de l'Esprit. Un sūtra¹² déclare : « L'Esprit, le Bouddha et les êtres vivants, n'ont tous trois aucune différence entre eux. » Donc, si nous prétendons croire en Bouddha tout en ne croyant pas en notre propre Esprit, c'est comme de détester la réalité sous un autre nom. Nous ne serons pas aptes à nous trouver sur le chemin de la réflexion pour voir dans l'Essence de l'Esprit. Si nous disons : « Récitons seulement les sūtra », cela ressemble à un affamé à qui l'on donne de la bouillie de riz et qui la refuserait en disant : « Ma faim cessera à la vue d'un catalogue qui « récite » la bouillie de riz. » Les sūtra sont des catalogues qui récitent l'Essence de l'Esprit. Un sūtra déclare : « L'enseignement des sūtra est pareil à un doigt montrant la lune. » Si nous connaissons le doigt sans voir la lune, comment pourrions-nous être en communication avec la pensée du Bouddha? Nous avons tous en nous un recueil de sūtra. Si nous voyons notre propre Essence, même un instant, sans prendre les sūtra avec nos mains, sans regarder les lettres avec nos yeux, nous pouvons lire les sūtra d'emblée sans rien omettre. Cela n'est-il pas vraie récitation de sūtra? Ne voyez-vous pas :

12. L'Avatamsaka sūtra.

*Aveugles sur un pont. Peinture à l'encre de Gessen (1721-1809).
« Je les appelle des « aveugles guidés par un aveugle »*



Les bambous verts, touffus,
Sont l'Esprit de l'homme de la Voie!
Les fleurs jaunes à foison
Ne sont autres que la Sapience!

Aussi, ce qui est nommé « prosternation » est la connaissance de la Nature du Bouddha en faisant tomber le pavoiement entre soi-même et les autres.

C'est donc ainsi que tous ceux qui désirent devenir Bouddha doivent réaliser eux-mêmes l'Éveil sans aucune différence dans le degré de leur capacité. Que faire pour les gens qui avancent sur le chemin de la réflexion en croyant par bonheur en tous ces principes, mais qui stagnent à mi-chemin sans parvenir encore au grand Éveil?

Ou bien quelques-uns prennent pour l'Éveil une situation mentale où la conjecture et la discrimination s'arrêtent quelque temps et où l'on reste sans pensée et en non-réflexion. Ou bien quelques-uns se satisfont de ne pas quitter un instant une certaine règle d'un kôan. Ou bien quelques-uns prennent pour la Voie une retraite en montagne ou en forêt sans passer outre aucune des Défenses, fuyant le bien et le mal du monde. Ou bien quelques-uns proclament que : « Il n'y a aucune Loi à connaître! Quelle Voie chercherais-je? Je prends du thé quand il se présente, je prends un repas quand il se présente. » Interrogés sur les Lois du Bouddha, ou bien ils poussent des cris, ou bien ils s'en vont en claquant leurs manches. Ils prennent facilement pour la Voie ces façons d'agir sans stagner nulle part. Ils traitent d'idiots ceux qui avancent sur le chemin de la réflexion et recherchent de bons prêtres. Si de tels gens étaient des hommes sur la Voie, même un gosse de trois ans serait capable de comprendre le Zen.

Ou bien quelques-uns prennent pour la Voie sans-conscience une situation mentale ressemblant à un arbre desséché ou à un fragment de rocher, où les éclaircissements mentaux et le chemin de la conscience s'épuisent. Ou bien quelques-uns attachent de l'importance au point suivant : le cœur vidé, ils ne ressentent aucune distinction entre leur intérieur et l'extérieur, comme un ciel bleu et serein, le corps tout entier transparent, limpide et clair. C'est le moment où l'Essence de la Loi va apparaître. Ce n'est pas l'Éveil véritable. Un Ancien appelait cela « ornière profonde de la délivrance ». Les gens

qui ont cette façon de penser proclament qu'ils n'ont plus aucun doute sur les Lois; ils sont creux bien qu'ils redressent la tête; ils aiment les dialogues et débats religieux; ils sont joyeux lorsqu'ils ont vaincu les autres et se fâchent lorsqu'ils sont vaincus eux-mêmes; furieux au fond d'eux-mêmes, ils anéantissent la causalité; on entend leurs exclamations partout; ils aiment à plaisanter; ils gênent la pratique de la Voie des autres; lorsqu'ils voient des personnes sincères, ils les détournent en disant : « Vous êtes lents, ce n'est pas l'école du Zen. » Cela ressemble à un fou qui rierait d'un homme sensé. Leur orgueil grossit de jour en jour et ils tombent en enfer comme une flèche. Le premier Patriarche a dit : « Ceux qui ignorent la causalité, en prétendant que tout est vide, tombent dans l'enfer obscur sans intermission. » Bien que ce que prêche leur bouche ressemble à la vérité, qu'advient-il de leurs penchants? Une grande partie des étudiants novices prend pour l'Éveil l'apparition de l'Essence de la Loi. Un Ancien a dit : « En ce qui concerne le corps de l'Essence de la Loi et le domaine de l'Essence de la Loi, je sais très bien que ce sont des ombres. Connaître Celui qui manœuvre ces ombres, c'est le Foncier des Bouddhas. »

Quelqu'un m'a demandé : « Plusieurs interprétations nous apparaissent, parce que l'on fait des exercices. Toutes les interprétations seraient des maladies mentales. Alors, s'il en est ainsi, on ne pourra facilement réaliser l'Éveil. Même si nous ne connaissons pas l'Esprit et n'éclaircissons pas les sūtra bouddhiques, si nous ne commettons aucun péché, quel mal commettons-nous? Même si nous ne devenons pas Bouddha, pourvu que nous ne tombions pas dans les Trois Mauvaises Voies, à quoi cela nous servirait-il de rechercher obligatoirement l'Éveil? »

Je lui répondis : « La racine des péchés est l'égarement passionné. Sans réaliser l'Éveil, nous ne pouvons pas l'anéantir. Il y a six racines dans le corps des êtres vivants correspondant chacune à l'un des six révoltés ¹³ dont chacun a trois poisons : l'attraction, la haine et l'erreur. Parmi tous les êtres animés, aucun n'échappe à ces poisons. Les trois poisons sont la cause et les Trois Mauvaises Voies sont

13. *Six révoltés* : six poussières extérieures. On les nomme « révoltés » parce qu'ils contraignent la sagesse foncière.

l'effet. Leur causalité est fatale. Ceux qui prétendent qu'ils n'ont pas commis de péchés sont ceux qui ignorent cette vérité. Même si nous n'avons pas une vie spécialement dissolue, nous sommes pourvus originellement des trois poisons, *a fortiori* si nous commettons en plus des péchés. »

Ce quelqu'un m'a encore demandé : « Si tous les êtres visibles sont pourvus des trois poisons, bien que le Bouddha et les patriarches soient respectivement saints et sages, qui pourrait bien échapper aux Trois Mauvaises Voies? »

Je lui répondis : « Seulement lorsque nous réalisons l'Éveil sur notre propre Essence, les trois poisons se transforment en défense, concentration et sagesse. Le Bouddha, les patriarches, les saints et les sages sont tous ceux qui ont vu en leur Essence. Quels péchés auraient-ils? »

Ce quelqu'un m'a enfin demandé : « Ceux qui ont vu dans leur Essence transforment les trois poisons en défense, concentration et sagesse. Mais, en ce qui concerne la maladie mentale de l'illusion citée plus haut, comment la guérira-t-on? »

Je lui répondis : « Voir en notre Essence est le remède à des milliers de maladies. Il est inutile de chercher ailleurs un moyen de guérir. N'ai-je pas dit auparavant : « Connaître Celui qui manœuvre ces ombres, c'est le Foncier des Bouddhas »? Notre propre bouddhété est comme une épée précieuse du « Roi Diamant » et ceux qui la touchent perdent leur corps immédiatement. Elle est comme d'immenses flammes et tous ceux qui s'en approchent perdent leur vie. Une fois que nous voyons en notre propre Essence, notre conscience karmique depuis des kalpa se brise en un instant et notre vieille imprégnation coutumière est anéantie immédiatement comme une boule de neige dans l'âtre. A ce point, nous ne gardons pas la vue sur le Bouddha ni la vue sur la Loi. *A fortiori*, quelle maladie mentale pourrait bien demeurer en nous? Si toute l'inscience, les obstacles karmiques, les interprétations et compréhensions ne sont pas tranchés, c'est seulement parce que nous ne voyons vraiment pas en notre propre Essence. Si nous voulons échapper à la transmigration, sans connaître notre propre Essence, ce serait comme de vouloir arrêter l'eau de bouillir sans éteindre les bûches. Ce n'est pas sensé. »

Cher laïc, heureusement, vous croyez qu'il existe une Transmission spéciale en dehors des Doctrines. A quoi sert de chercher ainsi

les écrits et les mots? Abandonnez tout de suite les raisonnements et définitions et voyez directement : « Enfin, quel est le Maître qui voit et entend maintenant? » Si, selon l'habitude, nous Le nommons ou bien l'Esprit, ou bien l'Essence, ou bien le Bouddha, ou bien le Visage originel, ou bien physionomie de la Terre foncière, ou bien kôan, ou bien l'être, ou bien le non-être, ou bien le Vide, ou bien la matière, ou bien la connaissance, ou bien la non-connaissance, ou bien la vérité, ou bien le faux, ou bien on en parle, ou bien on se tait à son sujet, ou bien on est éveillé sur Lui, ou bien on s'égare sur Lui, nous trébuchons devant Lui; ou si nous essayons de nous interroger sur Lui, c'est l'attacher sans corde. Bien que nous essayions de connaître directement ce qui est innommable et indicible, nous ne pouvons le connaître. Bien que nous tentions de l'exprimer, nous ne le pouvons. Ainsi tout le corps est questions. Jusqu'au plus profond nous regardons. Alors, bien qu'il n'y ait rien de nommable, que ce soit Esprit ou que ce soit Essence, si une voix se fait entendre, nous répondons à l'appel de notre nom. Décidez directement : « Qui est Lui? » Votre chemin mental sera dans une impasse et vos forces seront épuisées. Vous ne pourrez rien faire. Mais, malgré cela, allongez votre pas comme si vous entriez en courant dans un gouffre de feu et cessez de vous agripper des mains. Si vous pouvez entrer dans la flamme de notre propre Diamant foncier, votre mentalité, vos penchants, vos interprétations et compréhensions seront anéantis avec la racine de vie tout ensemble. Votre propre Essence foncière apparaîtra. Ce sera comme la résurrection d'un mort: toutes ses maladies sont éliminées d'un seul coup et il éprouve tranquillité et plaisir. Vous aurez atteint la liberté et la libération.

Juste à ce moment vous comprendrez : « On foule les flots comme on foule la terre. On foule la terre comme on foule les flots », « on prêche toute la journée mais on ne prêche pas du tout, on va toute la journée mais on ne va pas du tout, on mange toute la journée et on ne mange pas du tout », « les nuages se massent au mont Sud, et il pleut sur le mont Nord », « si l'on frappe le tambourin chez les grands T'ang (Chine), on monte en chaire chez Silla (Corée) ». Ou bien en vous asseyant, isolé, dans une cellule, vous rencontrerez les Bouddhas des dix directions. Sans même regarder une seule lettre nous avons achevé la lecture de plus de sept mille volumes. Les

magasins de tous les mérites et des milliers de pratiques et bonnes actions seront complètement contenus dans notre infime particule qui ne garde même pas une Loi. Voulez-vous connaître cette chance?

Le laïc P'ang demanda à Ma-tseu : « Quel est celui qui n'est pas accompagné de dizaines de milliers de phénomènes? » Ma-tseu répondit : « Quand tu auras bu d'une seule gorgée toute l'eau du fleuve de l'Ouest, je te le dirai. » Alors, le laïc réalisa le grand Éveil sur ce mot.

Comment pouvez-vous boire d'une seule gorgée toute l'eau du fleuve de l'Ouest? Si vous comprenez cette parole, vous trancherez d'un seul coup mille et dix mille énigmes et vous connaîtrez le sens de : « On foule les flots comme on foule la terre. On foule la terre comme on foule les flots ». Mais si par erreur vous prenez cela pour une action miraculeuse et splendide, vous serez obligé un jour d'avaler une boule incandescente devant le Roi des enfers. Si vous ne prenez pas cela pour une action merveilleuse et splendide quel sens lui donnerez-vous? Fixez-y vos yeux sans vous éparpiller!

6 DÉDIÉ À L'ERMITE VRAI LOI QUI M'Y POUSSA

Une question me préoccupe depuis mon adolescence. Lorsque je m'interroge sur moi-même, quel est celui qui répond moi? Depuis l'apparition de cette question, au fur et à mesure que j'avançais en âge, mes interrogations s'approfondissaient. Lorsque je décidai de quitter ma famille, je fis un grand vœu :

« Une fois la famille quittée,
Je ne chercherai quand même pas
La Voie pour moi seul! »

Après avoir sauvé tous les êtres vivants par la connaissance de la grande Loi des Bouddhas, je réaliserai l'Éveil véritable. Aussi, avant que j'aie pu éclaircir cette question, je n'étudierai pas la Loi du Bouddha et je n'étudierai pas non plus les protocoles des moines. Si je vis au milieu des hommes je ne m'éloignerai pas d'un bon prêtre ou de la montagne.

SERMON DE BASSUI

Après avoir quitté ma famille, au fur et à mesure que ma question devenait plus profonde, ce vœu également devenait plus profond :

« Nous sommes dans la situation intermédiaire où les Bouddhas précédents sont déjà morts et les Bouddhas à venir n'ont pas encore paru dans le monde, où la Loi du Bouddha va se terminer. Je voudrais provoquer le grand Esprit de la Voie, suffisant pour sauver les êtres vivants du monde sans Bouddha. Même si je tombais dans l'enfer sans intermission en pêchant par « fausse compassion », pourvu que seulement je puisse endosser les souffrances des êtres vivants je ne m'ennuierais pas du tout. Je n'abandonnerai pas ce vœu jusqu'à la fin des temps, après des vies et des vies, des temps et des temps. Aussi dans l'exercice je ne stagnerai pas dans la vue



Daruma (Bodhidharma). Peinture à l'encre de Hakuin (1685-1768)
« Une question me préoccupe depuis mon adolescence. Lorsque je m'interroge sur moi-même, quel est celui qui répond moi? »

superficielle de la vie-et-mort. Je ne perdrai le plus petit temps libre à pratiquer de petites racines de bien. Aussi, je n'aveuglerai pas les autres en leur faisant cadeau de mon enseignement bien que ma capacité ne soit pas encore suffisante. »

Mon cœur et mon esprit prirent quotidiennement l'habitude de ce vœu jusqu'à en gêner le chemin de ma réflexion, mais j'ai toujours, malgré tout, exposé ce vœu devant les Bouddhas. Ainsi lorsque je me trouvais dans des conditions, bonnes ou mauvaises, j'agissais seulement selon ce vœu sous le regard protecteur des divinités. C'est ainsi que j'ai vécu jusqu'à aujourd'hui.

Bien qu'il soit totalement inutile d'avoir ainsi relaté ma situation illusoire, j'ai écrit mes vœux de premier noviciat, comme vous pouvez le voir, uniquement parce que vous me l'aviez fortement demandé.

7 A LA NONNE FURUZAWA

Je comprends ce que vous m'avez demandé : « d'exprimer cet Esprit ». Comment cet Esprit s'exprime-t-Il? Les objets que les yeux voient et que l'esprit connaît ne sont pas cet Esprit, n'est-ce pas? Ceux qui pratiquent le Za-zen pour la première fois doivent voir tout d'abord leur propre Esprit. Au fur et à mesure vos pensées s'affineront. Même si, à ce moment-là, vous sentez naître des idées, ce serait une erreur que de combattre pour les faire cesser. Seulement, cherchez la source de leur apparition sans les détester ou les aimer! Bien que vous vous interrogiez sur leur provenance, vous n'avez aucun moyen de donner une direction à votre Esprit pour la recherche. Lorsque aucune pensée ne surgit, vous continuez de voir longtemps votre question en face, mais votre interrogation demeure sans réponse. En pénétrant à fond, voyez quel est cet Esprit! Alors, soudain votre question se perd, vous n'avez rien en vous et vous êtes sans distinction avec le vide des dix directions. Cette situation est un moment un peu encourageant, le premier depuis votre entrée dans la Voie, mais si vous la prenez pour « cet Esprit » ou bien « telle Loi », ce serait comme de prendre l'œil du poisson pour une perle. Chez ceux qui gardent longtemps dans le cœur cette vue, l'orgueil augmentera. Ils feront des reproches aux Bouddhas et aux patriar

ches en anéantissant la causalité. Ils seront envahis par les démons en cette vie et ils tomberont dans une mauvaise voie au cours d'une vie prochaine. Néanmoins ils parviendront un jour à réaliser l'Éveil grâce à cette condition. Ceux qui cherchent le Bouddha et les Loïs en dehors de l'Esprit sans même connaître une telle situation, sans croire que leur propre Esprit est le Bouddha, sont inférieurs cent fois, mille fois ou dix mille fois aux hérétiques qui s'attachent à l'aspect. C'est ce que je vous ai déjà expliqué.

Lorsque vous parvenez à cette vue, allez vite voir un bon clerc pour lui confier exactement ce que vous voyez. Si vous réussissez à rompre cette situation, ce sera comme de la glace tombée dans de l'eau chaude. La lune très claire illuminera, le vide se brisera et votre visage originel vous reviendra. A ce moment-là vous comprendrez pour la première fois qu'« une scie en acier danse une farandole ». Voyez vous-même! Que signifie : « une scie en acier danse une farandole »? Interrogez-vous tout droit, sans vos conjectures! Le sens n'en est pas ordinaire. Vous le comprendrez pour la première fois au moment de l'Éveil.

Aussi, j'ai entendu dire que vous pratiquez le jeûne. Le jeûne est une pratique hérétique. Ne le faites jamais! Jamais! Je qualifie de jeûne : le fait que l'on prise l'obtention ou la perte, le bien ou le mal des mauvaises connaissances et des mauvaises vues dans l'esprit. Je qualifie de longue purification ascétique : le fait que l'on n'a pas d'illusion en se mettant complètement sur le chemin de la réflexion. Si vous le tenez, même un peu, pour prodigieux et incroyable et si vous voulez être différent des autres, tout cela est une mauvaise vue. Soyez en tension directe mais avec nonchalance! Ne vous occupez pas du bien ou du mal des autres! Que votre esprit ne vienne pas contrarier les autres! De plus, n'oubliez jamais que tout n'est que rêve et illusion! Sachez qu'il n'y a ni tristesse à éviter ni plaisir à rechercher! Alors votre mentalité deviendra visiblement douce et, si vos penchants disparaissent, votre maladie guérira lentement.

Abandonnez même l'Éveil que votre esprit atteint! *A fortiori* vous prenez toutes vos visions floues, sous quelque forme que ce soit, pour des illusions. Ne les respectez ni ne les détestez. Somme toute, ne vous en occupez pas. Seulement voyez : « Quel est Celui qui voit? »

Ainsi je vous ai expliqué en détail ce que vous me demandiez dans

votre lettre. Si vous lisez ce que je viens d'écrire et que vous vous exerciez assidûment, exactement comme je vous le dis, même si vous ne réalisez pas l'Éveil en cette vie, vous ne manquerez pas de rencontrer un bon clerc de la Vie authentique en une vie prochaine et je ne doute pas que vous réaliserez mille Éveils parce que vous avez ouï une fois. Bien que ce ne soit pas ma véritable volonté d'expliquer ainsi en détail, je n'ai pu me taire parce que vous souffrez d'une longue maladie. Je vous ai donné des explications compréhensibles.

8 RÉPONSE AU ZÉNISTE INOBUCHI

J'ai lu votre lettre en détail. Vous êtes encore loin de ce kôan. Le sixième Patriarche a dit : « Ce n'est ni le vent ni la bannière qui se meuvent, mais votre esprit qui se meut ¹⁴. » Si vous comprenez bien cela, alors : « Le ciel, la terre et « Moi » avons la même racine. Des milliers de choses et « Moi » ne formons qu'un seul corps. » Il n'y a rien d'autre. Le bruit des vallées et celui du vent sont aussi la voix du Maître. Le vert du pin et le blanc de la neige sont aussi la couleur du Maître. Ils ne sont pas du tout différents de Celui qui soulève mes mains, fait mouvoir mes jambes, qui voit les couleurs et qui entend les bruits. Si quelqu'un peut atteindre immédiatement cet Éveil sans avoir recours à l'intelligence ni passer par la conjecture, c'est un personnage qui a un peu sa propre vue. Ce n'est pas encore l'Éveil authentique.

Un Ancien a dit : « Ne vous attachez pas à la connaissance que vous êtes le Corps pur de la Loi. » Aussi, un autre Ancien a dit : « Le corps matériel constitué de quatre éléments ne conçoit pas la prédication et le sermon. Le vide ne conçoit pas la prédication et le sermon. Alors, qui conçoit le sermon? » Cette question signifie : « Si le corps n'entend pas la voix, alors qui entend la voix? » Sur

14. Règle 29 de Wou-men-kouan : « Ni le vent ni la bannière ». Le vent fait flotter la bannière du temple. Il y a deux moines en discussion. L'un dit : « La bannière se meut. » L'autre dit : « Le vent se meut. » Ils répètent la discussion, mais ils sont toujours hors de la vérité. Le sixième Patriarche dit : « Ce n'est ni le vent ni la bannière qui se meuvent, mais votre esprit qui se meut. » Les deux moines sont remplis de crainte.

ce sujet, réfléchissez bien directement. Voyez ce kôan comme si vous portiez l'épée précieuse du Roi Diamant. Tranchez tout ce qui naîtra dans votre esprit. Tranchez les phénomènes mondains si les phénomènes mondains apparaissent, tranchez les Lois du Bouddha si les Lois du Bouddha apparaissent, tranchez l'égarement si l'égarement apparaît, tranchez même l'Éveil, tranchez même le Bouddha, tranchez même le démon, gardez à vue toute la journée : « Qui conçoit le sermon? » Lorsque vous tranchez même le vide après avoir tranché toutes les choses, si votre esprit est brisé, Celui qui entend le sermon apparaîtra. Ne vous arrêtez jamais à mi-chemin. Lorsque vous mourrez et ressuscitez, vous éclaircirez pour la première fois cette Affaire importante. A cause de toutes les difficultés que vous avez eues pour me faire parvenir souvent vos lettres, je vous ai écrit ainsi. Après avoir lu ceci, brûlez-le, c'est là toute ma réponse.

RÉPONSE À UNE AUTRE LETTRE

J'ai bien lu votre lettre en détail. Avec admiration je me souviens bien, aujourd'hui encore, de la force de votre volonté au moment de votre engagement si sincère. Je suis surtout content que vous ayez persévéré dans cette Affaire importante. J'ai bien compris votre réponse. Comme je le relaterai un peu plus loin, faites vous-même de l'Essence foncière un kôan! Or, quel est le Maître qui entend les bruits ainsi et qui parle ainsi? Lorsque vous contemplez cette question des milliers d'idées surgissent, mais il ne faut pas vous en occuper. Seulement interrogez-vous fort sur la question : « Quel est-Il? » Alors, les idées et les pensées disparaîtront et vous deviendrez comme le ciel sans aucun nuage. Mais interrogez-vous de plus en plus sur la question : « Ce que l'on nomme Esprit n'a pas de forme au sens où nous l'entendons. Alors, Qui entend ainsi, se meut ainsi et agit ainsi? » Si vous réfléchissez jusqu'à oublier des milliers de choses mondaines, vous ne manquerez pas d'atteindre l'Éveil comme un endormi sort d'un rêve. Il n'est pas du tout douteux qu'à ce moment-là l'arbre desséché fleurisse et que la flamme jaillisse au milieu de la glace. A ce moment-là, les Lois du Bouddha et les phénomènes du monde, des milliers de bonnes ou mauvaises actions deviendront tous des rêves d'hier et le Bouddha seul, en tant



qu'Essence foncière, apparaîtra. Mais à ce moment-là vous ne devez pas vous attacher dans votre esprit même à cet Esprit unique ou au Bouddha en tant qu'Essence foncière. Si vous vous y attachez ils deviendront l'« être » de votre esprit.

J'ai écrit ceci en détail, parce que j'admire votre volonté. J'ai reçu avec plaisir vos cinq cents morceaux de gâteau de riz et votre paquet de thé.

RÉPONSE À UNE AUTRE LETTRE

J'ai bien lu votre lettre. Je vous remercie d'avoir bien voulu me faire connaître le processus de votre chemin de la réflexion. Si je vous l'explique en détail dans ma réponse, vous l'interprétez certainement mot à mot en faisant des conjectures, ce qui gênera votre avance. Regardez tout droit : « le Maître qui veut ainsi m'interroger »! Le Bouddha et les patriarches ont dit que cet Esprit est dès l'origine le Bouddha. Cependant Il devint comme un rêve ou un fantôme. Alors, qu'appelons-nous Esprit ou Bouddha en nous? Seulement interrogez-vous largement sur cet innommable et inconnaissable.

D'ailleurs, lorsque nous réfléchissons à : « Quel est Celui qui maintenant lève les bras, meut ses jambes, prononce des paroles et entend les sons? », nous arrivons au bout du chemin de la réflexion, des stratagèmes, il n'y a plus rien à faire. Au milieu de tout cela interrogez-vous de plus en plus en vous détachant des dénominations, des conjectures, en abandonnant des milliers de choses! Si votre volonté ne se dirige que vers cela, s'approfondissant jusqu'à l'extrême uniformément, vous ne manquerez pas l'Éveil. Lorsque vos pensées se concentrent quelques moments à l'intérieur de vous et qu'il n'y a rien dans votre cœur comme s'il était vide, vous ne devez pas prendre cela pour l'Éveil. A ce moment-là vous devez vous interroger de plus en plus sans provoquer aucune pensée : « Mon Esprit n'a aucune forme au sens où nous l'entendons, alors Qui est Celui qui entend le bruit de milliers de choses? » Si vous pouvez avancer jusqu'au bout, le vide sera brisé et votre Visage originel avant d'être né de vos parents apparaîtra. Ce sera semblable à un homme profondément endormi qui se réveille soudain et ses milliers de rêves se brisent en conséquence sur le moment. Parvenu à ce point rencontrez

vite un bon clerc pour recevoir sa critique. Si vous ne parvenez pas à l'Éveil en cette vie, même au moment de la mort soyez uniquement sur le chemin de la réflexion comme un feu qui s'éteint, sans y mêler d'autre vigilance. Ainsi vous pourrez parvenir à l'Éveil dès la naissance à une vie prochaine. C'est ce qu'ont dit plusieurs Anciens.

Je suis désolé d'avoir ainsi relaté selon votre désir. Après avoir lu cela une fois, mettez-le tout de suite au feu. Ne le regardez pas deux fois. Si vous parvenez à l'Éveil de vous-même en faisant attention profondément à Celui qui entend ces sons, toutes ces paroles seront inutiles.

Cordialement Vôtre.

9 RÉPONSE A INOGUCHI

J'ai bien lu votre lettre. Je suis content que vous avanciez avec assiduité sur le chemin de la réflexion. Bien que ce que vous m'expliquez ressemble un peu à [l'Éveil], tout est encore connu par l'esprit. Cette Affaire importante est une chose ni connue par l'esprit ni conjecturée par la sagesse. Même si elle est éclairée par l'Éveil, c'est encore entièrement une sorte d'illusion. C'est ce que j'ai expliqué dans une lettre précédente. Je vous y écrivais : « Lorsque vous serez comme un ressuscité, Celui qui entend les bruits apparaîtra. » A ce propos vous interprétez cela comme : « Lorsque vous portez en vous : « Quel est Celui qui entend les sermons? » vous n'avez rien d'autre que celui qui le porte. Alors le Maître qui entend ces bruits vous apparut. » C'est une grande erreur. Vous dites que : « Si vous portez vous-même ce kôan comme si vous tranchiez toutes les choses en portant une épée, vous tranchez toutes les choses qui existent dans l'esprit, vous tranchez même le vide et vous n'avez rien d'autre à faire que porter ainsi. » Si vous cherchez encore : « Quel est Celui qui porte ainsi? », ceci n'est pas différent de « Celui qui entend les bruits ». Si vous ne cherchez pas jusqu'au bout dans cette situation, même si vous connaissez clairement les Lois du Bouddha après avoir réalisé plusieurs Éveils, vous ne tranchez pas encore la racine de vie-et-mort. Vous ne savez exprimer les vérités des Lois seulement que de votre bouche, mais en votre esprit les illusions ne cessent pas. Ainsi, sûrement vous tomberez dans les trois mauvaises voies dans

une vie prochaine. Néanmoins si vous mourez avec la volonté d'approfondir, sans vous arrêter là, vous réaliserez sûrement l'Éveil dès la naissance dans une vie prochaine. Ne vous ennuyez jamais! Ne soyez jamais paresseux!

Seulement voyez bien ce kôan. Vous réfléchissez jusqu'au bout : « Mon corps n'entend pas les bruits, le vide non plus. Alors quel est Celui qui entend les voix? » Sans ajouter la conjecture ni rien deviner, sans avoir dans votre cœur d'attente de l'Éveil, ni passer par la vigilance, vous n'aurez aucune direction à prendre pour votre esprit et vous n'aurez rien à faire. Ici votre éveil et votre sagesse seront perdus et vous serez comme du bois ou de la pierre. Mais sans vous arrêter à cela, si vous continuez la recherche longtemps, durant des jours et des jours, vous réaliserez sûrement le grand Éveil, vous trancherez la racine de vie-et-mort et vous arriverez à la Rivière sans conscience. Les penchants sont racine de vie-et-mort. Cela peut s'appeler aussi : ou bien esprit ego, ou bien esprit qui fait une discrimination entre les autres et lui. Un Ancien a dit : « Il n'y a pas d'Éveil spécial, seulement venez à bout de l'ignorance et de la sainteté. » Pour l'Éveil il est seulement important d'épuiser l'ego.

Je suis désolé d'avoir relaté ainsi en détail, mais je ne pouvais me taire parce que vous m'avez fait parvenir spécialement des lettres.

10 RÉPONSE À UNE NONNE

J'ai lu votre lettre en détail. Je vous remercie par-dessus tout de m'avoir expliqué soigneusement l'aspect de votre pratique.

C'est une erreur de votre part de penser que si vous vous rendez dans la Capitale vous arriverez à la Terre Pure de l'Ouest¹⁵. Vous dites qu'après avoir découvert que la Capitale est partout, vous êtes encore dans les nuages. Vous n'appuyez que sur « Quel est cela? » C'est parce que bien que vous sachiez que partout est la Métropole, vous n'avez pas rencontré, face à face, le Roi. Le Roi signifie notre visage originel avant d'être né de nos parents. Si nos interrogations

15. L'école de la Terre Pure du bouddhisme enseigne à ses adeptes que le paradis où le bouddha Amitâbha (Lumière Incommensurable) réside est situé à l'Ouest.

se brisent un peu, notre esprit est comme le vide et il n'y a ni les Bouddhas ni les êtres vivants, ni passé ni présent. Notre cœur est tranquilisé comme la lumière de la lune claire illumine le monde, mais on ne peut pas la saisir et on ne peut l'exprimer aux autres. C'est le signe d'une petite avance sur le chemin de la réflexion. Mais encore il y a maladie mentale. On l'appelle renversement du moi, ou bien racine de la vie-et-mort. Lorsqu'on brise ceci, cela s'appelle trancher la racine. Ceux qui n'ont pas l'Esprit de la Voie prennent ce qui précède pour l'obtention de l'Éveil en devinant les kôans des Anciens.

Seulement, lorsque vous cherchez directement jusqu'au bout, le Maître qui réalise l'Éveil sans s'attacher à l'état d'Éveil en tant qu'objet, toutes les vues précédentes se brisent et se perdent comme toute chose est détruite par le feu et toute chose est tranchée par l'épée. Lorsque vous cherchez jusqu'au bout : « Quel est cela? » au moment où l'aspect de bon et de mauvais n'a même plus l'épaisseur d'un cheveu, vous arriverez au moment où un individu complètement mort ressuscite. Tō-chan a dit : « Si vous pouvez dire un mot je vous donnerai trente coups de bâton. Même si vous ne pouvez pas dire un mot, je vous donnerai aussi trente coups de bâton. Comment pouvez-vous échapper à cette sentence? » Si vous pouvez échapper à ces coups de bâton, vous saurez : « Que le Mont Est marche sur l'eau ¹⁶. »

Je suis désolé d'avoir relaté ainsi, mais je l'ai fait parce que je suis content de votre ferme volonté. Ce n'est pas moi qui ai parlé, mais je vous ai transmis les paroles des bons clercs.

16. Paroles dues à Yun-men.

HOUËÏ-NÊNG
DISCOURS
ET SERMONS

d'après le Sûtra de l'Estrade
sur les Pierres Précieuses de la Loi
FA-PAO-T'AN-KING

Traduction française de
LUCIEN HOULNÉ
revue par
L.T. WANG

SUCCESION CHRONOLOGIQUE DES MAITRES DU ZEN EN CHINE ET AU JAPON



Introduction

Afin de donner au lecteur une vue du Tch'an chinois qui est à l'origine du Zen japonais, nous avons fait choix d'un texte aussi frappant que bref, un des dix Discours et Sermons qui sont parvenus jusqu'à nous du sixième et dernier patriarche chinois, Houei-nêng. Rappelons que les premiers enseignements du Dhyâna, technique bouddhique de méditation, furent apportés en Chine vers l'an 520 de notre ère par un ascète venu de l'Inde et nommé Bodhidharma. Le Dhyâna se répandit rapidement en Chine, sous son nom sinisé de Tch'an, et Bodhidharma, vingt-huitième patriarche dans la transmission de la doctrine depuis le Bouddha, fut considéré comme le premier patriarche chinois. Il eut quatre successeurs, Houei-k'o, Seng-ts'an, Tao-sin, Hung-jen, avant Houei-nêng. Au cours des années, le Tch'an s'incorpora aux modes de pensée chinois, en subissant en particulier l'influence du Taoïsme; c'est cette contamination qui lui donna sa saveur particulière, proprement chinoise.

Houei-nêng naquit en 628 d'une famille de très modeste origine, ainsi qu'il nous le dit lui-même, il mourut à plus de quatre-vingts ans vers 712-713, sous la dynastie des Tang, c'est-à-dire à l'époque la plus glorieuse de la civilisation chinoise. Quant à son rôle, il a été admirablement défini par l'auteur des Essais sur le Bouddhisme Zen, D.T. Suzuki : « Les idées principales de Houei-nêng qui font de lui le véritable fondateur du Bouddhisme Zen en Chine peuvent

se résumer ainsi : Nous pouvons dire que c'est par Houeï-nêng que le Zen est arrivé à la conscience de soi. Lorsque Bodhidharma l'amena des Indes et le transplanta avec succès en Chine, le Zen ne comprit pas encore pleinement, à cette époque, son message spécial. Il lui fallut plus de deux siècles pour devenir conscient de soi et savoir comment s'exprimer d'une façon apparentée à l'esprit chinois; le mode hindou, dans lequel son enseignement avait été exprimé à l'origine par Bodhidharma et ses disciples immédiats, dut reculer pour devenir véritablement chinois. Aussitôt que cette transformation ou transplantation eut été accomplie entre les mains de Houeï-nêng, ses disciples se mirent immédiatement à élaborer tout ce qu'elle contenait implicitement. Le résultat fut ce qui existe maintenant sous le nom d'École Zen de Bouddhisme. »



Autobiographie du sixième patriarche

UN JOUR QUE LE PATRIARCHE ÉTAIT VENU AU MONASTÈRE DE Pao lin, le préfet Wei, de Chao Tcheou, accompagné d'autres fonctionnaires, s'y rendit pour lui demander de faire, dans la salle du temple de Ta Fen, dans la cité, des conférences publiques sur la loi du Bouddha.

Dans cette salle de conférences se trouvaient assemblés : le préfet Wei, des fonctionnaires du gouvernement et des lettrés confucianistes, environ trente de chaque catégorie, en outre des *bhikshus*¹, des *bhikshunis*², des taoïstes et des laïcs au nombre de mille environ.

Quand le patriarche eut prit place, l'assemblée tout entière lui rendit hommage et lui demanda de prêcher les lois fondamentales du Bouddhisme. Sur quoi, Sa Sainteté prononça le discours suivant :

Érudit auditoire,

L'Essence de notre esprit³, qui est le germe ou noyau de l'Illumination (*bodhi*), est de nature pure et c'est uniquement en utilisant cette nature pure⁴ que nous pouvons atteindre, directement, la boudhité.

1. Moines bouddhistes.

2. Religieuses bouddhistes.

3. Littéralement : *notre nature propre*.

4. *Sîn* = cœur, idée, pensée, mental.

Je vais, maintenant, vous conter certains détails de ma propre vie et comment je suis arrivé à entrer en possession de l'enseignement ésotérique de l'École de méditation ou École Zen.

Mon père, natif de Fan Yang, congédié de son poste officiel, fut exilé à Kwantung où il devint simple particulier dans la commune de Sin Tchéou.

J'eus le malheur de le perdre quand j'étais très jeune et il laissa ma mère dans la pauvreté et la misère. Nous allâmes à Kwang Tcheou⁵, où nous nous trouvâmes dans des conditions très difficiles.

Un jour que je vendais du bois au marché, un de mes clients ordonna qu'on lui en fit porter une certaine quantité dans son magasin. Après lui avoir fait la livraison et en avoir reçu le paiement, je quittai la boutique à l'extérieur de laquelle se tenait un homme récitant un *sûtra*.

Dès que j'en entendis le texte, mon esprit s'en trouva aussitôt illuminé. Je m'enquis du titre du livre qu'il récitait et appris que c'était le Diamant coupeur (*Vajracchedikâ*).

Ensuite, je lui demandai d'où il venait et pourquoi il récitait spécialement ce *sûtra*. Il me répondit qu'il venait du monastère de Tung Tch'an, à Huang Mei, district de Tch'in Tcheou; que le supérieur de ce temple était Houng-Jèn, le cinquième patriarche, qu'il y avait là environ mille disciples sous ses ordres et, lorsqu'il allait à ce temple pour rendre hommage au patriarche, il assistait à des conférences sur ce *sûtra*. Il me conta aussi que Sa Sainteté avait l'habitude d'encourager le clergé et les laïcs à le réciter car, ce faisant, ils pouvaient acquérir la connaissance de leur propre nature et, par là, arriver directement à la bouddhété.

De bonnes affinités de mes vies passées durent être cause qu'il me fut donné d'entendre parler de tout cela et qu'un homme me fit don de dix taëls pour l'entretien de ma mère et me conseilla d'aller à Huang-Mei pour avoir une entrevue avec le cinquième patriarche.

Après avoir pris toutes dispositions utiles pour ma mère, je partis pour Huang-Mei, que j'atteignis en moins de trente jours.

Je me rendis alors auprès du patriarche pour lui rendre hommage. Il me demanda d'où je venais et ce que j'espérais obtenir de lui. Je lui répondis :

5. Canton.

« Je fais partie de la commune de Sin Tcheou de Kwang Tung, je suis venu de loin pour vous présenter mes respects et je ne demande rien d'autre que de devenir Bouddha.

- Vous êtes, me dit-il, un natif de Kwang Tung, de plus vous êtes un aborigène; comment pouvez-vous espérer devenir un Bouddha? »

Je répondis : « Bien qu'il y ait des hommes du nord et des hommes du sud, le nord et le sud ne font aucune différence dans leur nature bouddhique. Un aborigène est physiquement différent de Votre Sainteté, mais il n'y a aucune différence dans notre nature bouddhique. »

Il allait continuer à me parler, mais la présence de quelques disciples l'arrêta net et il m'ordonna de me joindre aux autres dans le travail...

« Puis-je dire à votre Sainteté, continuai-je, que la Sagesse suprême⁶ surgit constamment dans mon esprit. Quand on ne s'écarte pas de sa propre nature, on a droit à l'appellation « Champ de mérite⁷ ». J'ignore quel travail Votre Sainteté désire que je fasse.

- Cet aborigène a trop d'esprit », remarqua-t-il; puis il me dit : « Rends-toi à l'écurie et ne parle plus. »

Plus de huit mois après, le patriarche m'aperçut un jour et me dit : « Je sais que ta connaissance est utile, mais je dois m'abstenir de te parler, de peur que des méchants te fassent du mal. Comprends-tu? »

- Oui, Seigneur, je comprends. Pour éviter d'attirer l'attention, je ne dois pas approcher de votre salle de réunions. »

Un jour, le patriarche rassembla tous ses disciples et leur dit : « La question des renaissances incessantes est, en vérité, de la plus haute importance, mais jour après jour, au lieu de chercher la libération de l'amer océan de la vie et de la mort, vous ne cherchez qu'à gagner des *Champs du bonheur*, c'est-à-dire des mérites qui vous conduisent aux renaissances dans l'un des mondes⁸. » Les mérites ne sont d'aucune aide si votre nature propre est obscurcie. Allez et cherchez la Sagesse suprême (*prajnâ*) dans votre propre cœur, et écrivez-moi une stance sur ce sujet. A celui d'entre vous qui aura une idée d'ensemble

6. *Prajnâ*.

7. Titre d'honneur donné aux moines parce qu'ils donnent aux autres hommes les meilleures occasions de semer la graine du mérite.

8. *Dhâtus*, mondes ou plans d'existence.



*Daruma (Bodhidharma) avec Lin-tsi et Tō-chan.
Peinture à l'encre de Motonobu (1474-1559)*

de ce qu'est la nature propre, sera donnée la robe, insigne du Patriarcat et je lui communiquerai le *dharma*⁹. Je ferai de lui le sixième patriarche. Retirez-vous promptement, ne tardez pas à écrire la stance puisqu'un examen minutieux est tout à fait inutile. L'homme qui s'est rendu compte de ce qu'est sa nature propre peut, subitement, la reconnaître dès que l'on en parle et, ce faisant, ne peut plus l'ignorer même s'il se trouve engagé dans une bataille. »

Ayant reçu cette instruction, les disciples se retirèrent en se disant les uns aux autres : « Il n'est d'aucune utilité, pour nous, de concentrer notre esprit et d'écrire une stance pour la soumettre à Sa Sainteté, puisque le Patriarcat ne peut être gagné que par notre Ancien, Shen Hsiu, notre instructeur. Si nous écrivons par acquit de conscience, ce ne sera qu'une perte inutile d'énergie. »

Tous s'entendirent, alors, pour ne rien écrire, disant : « Pourquoi en prendrions-nous la peine ? A l'avenir nous suivrons simplement notre instructeur Shen Hsiu, où qu'il nous mène, et le considérerons comme notre guide. »

En lui-même, Shen Hsiu raisonna : « Me considérant comme leur instructeur, aucun d'entre eux ne voudra prendre part à cette compé

9. C'est-à dire l'enseignement ésotérique de l'École de méditation.

tition. Je me demande si je dois écrire une stance et la soumettre à Sa Sainteté? Si je ne le fais pas, comment le patriarche pourra-t-il savoir si ma connaissance est profonde ou superficielle? Si mon but est d'obtenir le *dharmā*, mon motif est pur. Par contre, si je recherchais le Patriarcat, ce serait mal. En ce cas, mon esprit ne vaudrait guère mieux que celui d'un homme attaché au monde et mon acte ne serait qu'un rapt du Saint Siège patriarcal. Cependant si je ne lui soumetts pas ma stance, j'aurai perdu toute chance de recevoir le *dharmā*. C'est vraiment un point délicat à décider. »

En face de la salle du patriarche se trouvaient trois corridors. Pour l'instruction et l'édification du public, les murs de ces corridors devaient être décorés du *Lankavatāra*¹⁰, par un artiste de la Cour nommé Lou Tchen. La « Transfiguration de l'assemblée » ainsi que des scènes donnant la généalogie des cinq patriarches devaient y être représentées.

Quand Shen Hsiu eut composé sa stance, il fit plusieurs tentatives pour la soumettre au patriarche, mais dès qu'il s'approchait de la salle son esprit était si bouleversé que tout son corps se couvrait de sueur. En l'espace de quatre jours, ne pouvant rassembler son courage, il fit treize tentatives sans pouvoir la lui soumettre. Alors, une idée lui vint : « Mieux vaudrait écrire ma stance sur le mur du corridor afin que le patriarche puisse la voir. S'il l'approuve, je lui dirai que j'en suis l'auteur et je lui en ferai hommage. S'il la désapprouve, j'aurai perdu plusieurs années sur cette montagne, à recevoir des hommages que je n'aurai pas mérités. En ce cas, quels auront été mes progrès dans l'étude du Bouddhisme? »

Cette nuit-là, à minuit, s'éclairant d'une lampe, il alla en secret écrire sa stance sur le mur du corridor sud pour que le patriarche, en la lisant, puisse juger du degré de discernement qu'il avait atteint.

Voici cette stance :

Ce corps est l'arbre *bodhi*¹¹;

10. Écritures bouddhiques.

11. Figuier sacré, à Gaya, dans la région de Bénarès - autrefois Vârâsani, dans la province de Magadha, le Sud Behar actuel - sous lequel le Bouddha Shâkyamuni atteignit l'illumination et où aurait eu lieu sa première prédication, ce que les textes bouddhiques appellent : la mise en marche (le roulement) de la Roue de la Loi (*dharmacakra*). Ainsi *bodhi* symbolise dans le Bouddhisme, la Connaissance parfaite, suprême, etc., et, le plus souvent, l'illumination.

Ce cœur ¹² est comme un miroir brillant.
 Sans cesse nous les époussetons et essayons
 Afin de ne pas y laisser s'attacher la poussière.

Dès qu'il eut fini d'écrire, il rentra dans sa chambre et personne ne se douta de ce qu'il avait fait. Dans sa chambre, il réfléchit de nouveau : « Quand le patriarche aura lu ma stance, s'il l'approuve, je serai en bonne affinité avec le *dharma*; s'il dit qu'elle est mal faite, ce sera évidemment dû à des méfaits commis dans mes vies antérieures, ou bien encore à une épaisse obscuration karmique, voilant mon esprit. Il est difficile, en vérité, d'imaginer ce qu'en dira le patriarche. » Et, dans cet état, il continua de penser jusqu'à l'aube, ne pouvant dormir ni se reposer.

Le patriarche savait déjà que Shen Hsiu n'avait pas franchi la porte de l'Illumination et ne connaissait pas sa nature propre.

Dans la matinée, le patriarche envoya chercher Mr. Lou, l'artiste de la Cour, et alla avec lui vers le corridor sud pour y faire peindre des tableaux sur les murs. Par hasard, il vit la stance et dit à l'artiste : « Je regrette de vous avoir dérangé et fait venir de si loin. Maintenant, ces murs ne doivent pas être peints puisque le *sûtra* dit : « Toutes formes et phénomènes ne sont que des illusions. » Mieux vaut laisser là la stance pour que tout le monde puisse l'étudier et la réciter. Si les gens mettent en pratique ce qu'elle enseigne, ils seront sauvés de la misère des renaissances dans les royaumes du mal. Le mérite acquis par celui qui la met en pratique est grand en vérité. »

Il fit brûler de l'encens devant cette stance, ordonna à tous ses disciples de lui rendre hommage et de la réciter afin qu'ils puissent atteindre la connaissance de la nature de soi. Après qu'ils l'eurent récitée, tous s'écrièrent : « C'est parfait. »

A minuit, le patriarche fit venir Shen Hsiu dans la salle et lui demanda si c'était ou non lui qui avait écrit la stance.

« C'est moi, Seigneur, répondit Shen Hsiu, mais je ne suis pas assez vain pour espérer obtenir le Patriarcat; je souhaite que Votre

12. En chinois *sin* ou *hsin* signifie aussi : pensée, mental et parfois idée, esprit, etc. D.T. Suzuki indique qu'il est employé pour « cœur » et le considère comme un des termes les plus significatifs de la pensée chinoise soit : « centre de l'être », « raison d'être ».

Sainteté ait la bonté de me dire si ma stance témoigne de la plus petite parcelle de sagesse?

– Votre stance, répliqua le patriarche, dénote que vous n’avez pas encore vu ce qu’est votre propre nature (*svabhâva*). Jusqu’à présent vous n’avez atteint que le seuil de la porte de l’Illumination, mais vous ne l’avez pas encore franchi. Avec une compréhension telle que la vôtre, il n’y a guère de chance de succès dans la recherche de la suprême illumination (*an-uttara-samyak-sambodhi*). Pour atteindre cette suprême illumination, il faut être capable de connaître spontanément votre propre cœur et votre propre nature, lesquels, n’étant pas produits, ne peuvent être annihilés. Il faut être à même de voir, à tout moment, par soi-même. Tous les phénomènes¹³ sont alors sans attachement. Une fois qu’est connu le Vrai (*bhûta* ou *tchén*)¹⁴, alors, tout est *tchén* et en toutes circonstances l’esprit demeure dans un état immuablement identique (*jou-jou*). Cet état identique¹⁵, c’est le Vrai, le Non-faux (*bhûta*). Dans une telle disposition de vue, vous arrivez à connaître la propre nature qu’est le suprême bodhisattva.

« Vous feriez mieux de vous retirer et d’y réfléchir une couple de jours et de me soumettre alors une nouvelle stance. Au cas où cette stance démontrerait que vous avez franchi la porte de l’Illumination, je vous transmettrais la robe et le *dharma*. »

Shen Hsiu rendit hommage au patriarche et s’en fut. Pendant plusieurs jours il essaya, en vain, d’écrire une autre stance. Ceci bouleversa tellement son esprit qu’il fut mal à l’aise comme dans un cauchemar, ne trouvant de soulagement ni assis ni en marchant.

Deux jours plus tard, il arriva qu’un jeune garçon qui passait devant la pièce où le riz était broyé, récita à haute voix la stance écrite par Shen Hsiu. Dès que je l’entendis, je sus que son auteur n’avait pas encore réalisé ce qu’était la nature de soi. Bien qu’à cette époque personne ne me l’eût enseignée, j’en avais déjà une idée générale.

« Qu’est-ce que cette stance? demandai-je au garçon.

13. *Fa* ou *dharma* en tant que phénomènes.

14. En chinois, *tchén* signifiant *tout*, implique *bhûta*, le non faux, ce qui est vrai.

15. Cet état identique est aussi *tchén Ché*, soit : le vrai, le réel, le perpétuel, le non-faux. Ici, Houëi-nêng fait une synthèse de *tchén-jou* en séparant les deux mot *tchén* et *jou*, ce qui permet de comprendre plus facilement le terme *tchén jou*, équivalent de *tathâtâ* ou quiddité toute pure.

– Vous, aborigène, répliqua-t-il, ne le savez-vous pas? Le patriarche a dit à ses disciples que la question des transmigrations des vies (*samsâra*) est très importante et que ceux qui désirent hériter de la robe et du *dharma* doivent lui écrire une stance; que celui d'entre eux qui aurait une idée générale de la nature propre (*svabhâva*) obtiendrait robe et *dharma* et serait fait sixième patriarche. Notre Ancien, Shen Hsiu, a écrit cette stance abstraite sur le mur du corridor sud et le patriarche nous a ordonné de la réciter. Il a dit, aussi, que ceux qui mettraient en pratique cet enseignement obtiendraient un grand mérite et seraient sauvés de la misère de renaître dans les mauvaises régions de l'existence. »

Je dis alors au garçon que moi aussi je désirais la réciter, de manière à me trouver en affinité avec son enseignement dans une vie future. J'ajoutai que bien que durant huit mois j'eusse broyé ici du riz, je n'avais jamais pénétré dans la salle et qu'il devait me montrer où se trouvait la stance afin que je m'inclinasse devant elle.

Le garçon m'y conduisit et je lui demandai de me la lire puisque j'étais illettré.

Un sous-officier du district de Tsian-Tchéou, nommé Chang Ieh-Jông, qui se trouvait là, lut la stance à haute voix. Quand il eut terminé, je lui dis que, moi aussi, j'avais composé une stance et lui demandai de l'écrire pour moi.

« C'est vraiment extraordinaire de voir que vous sachiez aussi composer une stance, s'écria-t-il.

– Si vous êtes un chercheur de l'Illumination suprême, lui dis-je, ne méprisez pas un débutant. Vous devriez savoir que les gens des classes très inférieures peuvent avoir l'esprit le plus subtil, tandis que les gens les plus élevés peuvent manquer d'intelligence. En méprisant les autres vous commettez un grand péché.

– Ditez-moi votre stance, je vous prie, dit-il. Je l'inscrirai pour vous, mais n'oubliez pas de me libérer au cas où vous réussiriez à obtenir le *dharma*. »

Voici ma stance :

Il n'y a pas d'arbre d'Illumination (*bodhi*),

Ni cadre de miroir brillant.

Puisque, intrinsèquement, tout est vide,

Où la poussière peut-elle s'attacher?

Quand il eut écrit cela, tous les disciples et autres gens qui se trou-

vaient présents furent très surpris. Remplis d'admiration, ils disaient entre eux : « C'est merveilleux, aucun doute, nous ne devons juger personne d'après les apparences. Comment se peut-il que, si longtemps, nous ayons fait travailler, pour nous, un bodhisattva incarné? »

En voyant la foule bouleversée d'étonnement, le patriarche effaça la stance avec sa chaussure par crainte que quelque jaloux me fasse du mal. Il émit aussi l'opinion, admise par tous, que l'auteur de cette stance n'était pas encore arrivé à comprendre sa propre nature.

Le jour suivant, le patriarche vint secrètement dans la pièce où le riz était broyé. En me voyant travailler avec un pilon de pierre, il me dit :

« Celui qui cherche la Voie risque sa vie pour le *dharma*, n'est-il pas vrai? » Puis il me demanda :

« Le riz est-il prêt?

– Il est prêt depuis longtemps et n'attend plus que le tamis », répliquai-je. Alors le patriarche frappa trois fois le mortier de son bâton, puis il s'en alla.

Comprenant ce que ce message signifiait, je me rendis dans sa chambre à la troisième veille de la nuit (minuit). Se servant de la robe comme d'un écran pour que personne ne nous aperçoive, il m'interpréta le *sûtra* du Diamant. A l'instant même où il arriva à la sentence : « Il faut se servir de son esprit de manière à se libérer de tout attachement », je fus complètement illuminé et réalisai que tous les phénomènes ne sont que les manifestations de leur nature propre.

Je dis au patriarche : « Qui aurait pensé que la propre nature est intrinsèquement pure. Qui aurait pensé que la propre nature est intrinsèquement libre de production et d'annihilation. Qui aurait pensé que la propre nature est intrinsèquement suffisante à elle-même. Qui aurait pensé que la propre nature est intrinsèquement libre de tous changements. Qui aurait pensé que tous les phénomènes ne sont que des manifestations de cette propre nature. »

Sachant que j'avais compris ce qu'est la propre nature, le patriarche dit : « A celui qui connaît sa propre nature, il ne lui serait d'aucune utilité d'apprendre la Loi ¹⁶. D'un autre côté, celui qui connaît

16. *Dharma* en tant que la Loi.

son propre cœur et voit intuitivement sa propre nature, celui-là on l'appelle un grand homme, un instructeur des hommes et des dieux, un Bouddha. »

C'est ainsi que, sans que personne le sache, le *dharma* me fut transmis dans la nuit et que je devins l'héritier de l'enseignement de l'École de l'Illumination subite¹⁷ ainsi que de la robe et du bol de mendiant.

« Vous êtes le sixième patriarche, me dit-il. Ayez bien soin de vous-même et libérez autant d'êtres sensibles que possible; propagez et perpétuez l'enseignement. Ne le laissez pas s'éteindre, prenez note de ma stance :

Les êtres sensibles sèment les germes (*bījas*)

Et produisent des chaînes de causes-effets sans le champ¹⁸.

Ce qui est non-sensible est aussi sans germe

Et s'il n'existe pas d'origine il n'y a pas de production¹⁹.

Il poursuivit, disant : « Au début, quand le patriarche Bodhidharma vint en Chine, la plupart des Chinois n'eurent pas confiance en lui et ce fut pour cette raison et afin de porter témoignage que cette robe fut transmise d'un patriarche à un autre. Quant au *dharma*, il est de règle de le transmettre de cœur à cœur et le récipiendaire est censé le comprendre et le réaliser au moyen de ses propres efforts.

« Depuis un temps immémorial, la règle d'un Bouddha a été de transmettre à son successeur la quintessence du *dharma*, tout comme un patriarche transmet à un autre patriarche, d'esprit à esprit, l'enseignement ésotérique. Comme la robe peut être une cause de disputes, vous êtes le dernier à en hériter. Si vous la remettiez à votre successeur, votre vie serait en danger imminent. Il vous faut quitter ce lieu aussi promptement que possible afin que personne ne vous fasse du mal.

– Où dois-je aller? » demandai-je. Il répondit :

« Arrêtez vous à Hoāi et à Huī où vous vous cloîtrez. »

Dans le milieu de la nuit, après avoir reçu la robe et le bol de mendiant, je dis au patriarche que j'étais du sud, que je ne connais-

17. École *dhyāna* du sud (de la Chine).

18. Sous entendu : « Le champ de la causalité. »

19. Sous-entendu : « D'effets produits par des causes antérieures. »

sais pas les sentiers de la montagne et qu'il m'était impossible d'atteindre l'embouchure de la rivière pour prendre une barque.

« Ne vous inquiétez de rien, dit-il, je vous escorterai. »

Il m'accompagna jusqu'à la station de Kiukiang; là il me donna l'ordre de monter dans une barque. Comme il ramait lui-même, je lui demandai de m'asseoir et de me laisser manier la rame.

« Il n'est que juste que je vous passe²⁰. »

A cela je répondis : « Quand j'étais dans l'illusion, c'est vous qui me faisiez traverser²¹; après mon éveil²², je dois traverser moi-même. Il est vrai que le terme « traverser » est, dans chaque cas, employé dans un sens différent. Comme je suis né sur la frontière, même ma prononciation est incorrecte²³, malgré cela, grâce à vous, j'ai eu l'honneur d'hériter du *dharma*. Puisqu'à présent je suis éveillé, il est juste que je traverse par moi-même, en réalisant ma propre nature.

– Parfaitement, parfaitement, confirma-t-il. A partir de vous, la Loi du Bouddha²⁴ sera largement répandue.

« Trois ans après votre départ, je quitterai ce monde. A présent vous pouvez partir. Allez aussi vite que vous pourrez vers le sud. Ne prêchez pas trop tôt la Loi du Bouddha car elle n'est pas facile à répandre. »

Après lui avoir dit adieu, je le quittai et me dirigeai vers le sud. Au bout de deux mois environ, j'atteignis la montagne Ta-Yu. Là, je m'aperçus que plusieurs centaines d'hommes étaient à ma poursuite dans l'intention de me voler ma robe et le bol de mendiant²⁵.

Parmi eux se trouvait un moine du nom de Huei Ming, dont le

20. Allusion à l'océan des naissances et des morts que l'on doit traverser avant de pouvoir atteindre la rive du Nirvâna.

21. Cet Océan.

22. C'est-à-dire : après avoir compris ce qu'est la nature propre.

23. Ceci signifie : que je suis moins civilisé que vous.

24. FO-FA ou le *dharma* du Bouddha.

25. Le cinquième patriarche, à son retour, ne se montra pas pendant plusieurs jours dans la salle d'audiences.

Tous s'interrogèrent et allèrent dire au patriarche : « Nous craignons que vous ne soyez malade.

Je ne le suis pas, répondit le patriarche, mais la robe et le *dharma* sont déjà partis vers le sud.

– A qui les avez-vous confiés? demandèrent-ils.

– A ceux qui en sont dignes », répondit-il. Ainsi, tous comprirent.



surnom laïque était Tchen. Dans la vie laïque il avait été général de quatrième rang. Ses manières étaient rudes, son caractère impétueux. De tous, il était le plus ardent à ma poursuite. Quand il me rattrapa, je jetai la robe et le bol sur un rocher, disant : « Cette robe n'est qu'un insigne, à quoi bon la prendre de force? »

Quand il arriva au rocher, il essaya de les prendre mais se rendit compte qu'il ne le pouvait pas. Il s'écria alors : « Frère laïc ²⁶, frère laïc, je viens pour le *dharmu*, je ne viens pas pour la robe. »

Là-dessus, je sortis de ma cachette et, croisant les jambes, m'assis sur le rocher.

Il s'inclina devant moi et dit : « Frère laïc, instruisez-moi, je vous prie.

– Puisque votre but est le *dharmu*, lui dis-je, abstenez-vous de penser à quoi que ce soit et maintenez seulement votre esprit dans un état neutre, alors je prêcherai. »

Quand il fut resté ainsi pendant très longtemps, je lui dis :

« Vénérable seigneur, quand vous ne pensez ni au bien ni au mal, à ce moment précis, quelle est votre vraie nature ²⁷? »

Dès qu'il eut entendu ces paroles, il devint illuminé puis demanda : « Outre ces sentences et ces idées ésotériques, transmises de génération en génération par les patriarches, y a-t-il encore d'autres enseignements ésotériques?

– Ce que je puis vous dire n'est pas ésotérique, répliquai-je. Si vous tournez votre lumière vers l'intérieur, vous découvrirez, au fond de vous-même, ce qui est ésotérique.

– Malgré mon séjour à Huan-Mei, dit-il, je n'étais pas arrivé à comprendre ma propre nature. Maintenant, grâce à votre direction, je la connais tout comme le buveur d'eau connaît si l'eau qu'il boit est froide ou chaude. Frère laïc, vous êtes maintenant mon instructeur. »

Je répliquai : « S'il en est ainsi, nous sommes tous deux des compagnons-disciples du cinquième patriarche. Prenez bien soin de vous-même. »

Répondant à sa question : « Où aller à présent? » je lui dis de

26. Il faut noter qu'à cette époque, le sixième patriarche de l'École Tch'an (*dhvâna*) n'était pas formellement membre de l'Ordre monastique.

27. Littéralement : votre vraie physionomie.

s'arrêter à Yuen et de résider à Mong. Il s'inclina et partit.

Un peu plus tard, j'arrivai à Tsao Hsi. Là, de nouveau, des malfaisants me persécutèrent et je dus me réfugier à Sze Hui où je restai, pendant une longue période de quinze ans, dans une colonie de chasseurs.

Parfois je les instruisais en me mettant à la portée de leur compréhension. Ils avaient l'habitude de me faire veiller sur leurs filets, mais chaque fois que je trouvais des animaux vivants, je leur rendais la liberté.

Au moment des repas, je mettais des légumes dans la casserole où ils cuisaient leur viande. Quelques-uns me questionnèrent à ce sujet et je leur expliquai qu'après leur cuisson je ne mangeais que les légumes mais pas la viande.

Un jour, je m'avisai que je ne devais pas continuer à vivre en reclus et qu'il était grand temps, pour moi, de propager la Loi. Je partis donc et allai à Canton dans le temple de Fa Hsing.

A cette époque, le bhikshu Yin Tchong, maître du *dharma*, prêchait dans ce temple le *Mahâ-parinirvâna-sûtra*.

Il arriva, un jour, qu'un fanion flottant au vent, deux bhikshus se prirent de querelle à ce sujet.

Qu'est ce qui se mouvait? Était-ce le fanion ou le vent?

Comme ils n'arrivaient pas à régler leur désaccord, je leur fis observer que ce n'était ni l'un ni l'autre, qu'en réalité ce qui se mouvait, c'était leur propre esprit.

Ce que je venais de dire stupéfia toute l'assemblée et le bhikshu Yin Tchong m'invita à prendre la place d'honneur et me questionna sur les points épineux des *sûtras*.

En constatant que mes réponses étaient si précises, si judicieuses et qu'elles signifiaient quelque chose de plus que la connaissance donnée par les livres, il me dit :

« Vous êtes certainement un homme extraordinaire. Il m'a été dit, il y a longtemps, que l'héritier de la robe et du *dharma* du cinquième patriarche était venu dans le Sud : il me paraît très probable que vous êtes cet homme? »

A ceci, je donnai poliment mon assentiment. Aussitôt il me rendit hommage et me demanda de montrer à l'assemblée la robe et le bol de mendiant dont j'avais hérité.

De plus, il me demanda quelles instructions m'avait données le



*L'une des huit vues des rivières Hsiao et Hsiang par Motonobu
(1474-1559)*

cinquième patriarche en me transmettant le *dharma*.

Je répondis : « Sauf un échange de vues sur la connaissance de la nature propre, il ne me donna aucune instruction. Il ne discuta ni sur la méditation ni sur l'émancipation (libération).

– Pourquoi cela? » demanda-t-il.

Je répliquai : « Parce que cela signifierait qu'il y a deux voies, et il ne peut y avoir deux voies dans la Loi du Bouddha; il n'y a qu'une seule voie. »

Il demanda alors quel était cet unique chemin. Je répondis : « *Le Mahâ-parinirvâna-sûtra* est le seul chemin. » En voici un exemple. Dans ce *sûtra*, rāja Kao-Kuei-tech²⁸, qui est un bodhisattva, demanda au Bouddha si les hommes qui commettent les quatre très graves fautes²⁹ ou les cinq crimes monstrueux³⁰ et les Icchantikas³¹ qui n'ont pas de croyance ou de nature bouddhique, etc., déracinent leur élément de bonté et leur nature bouddhique³².

Le Bouddha répondit : « Il y a deux sortes d'éléments de bonté, l'élément éternel et l'élément non-éternel. Puisque la nature bouddhique n'est ni éternelle ni non éternelle, l'élément de bonté ne peut être déraciné. »

Or, ne peut être déraciné signifie qu'il ne faut pas diviser en deux, c'est non-deux; il n'y a pas dualité, pas deux voies. Il y a de bonnes et de mauvaises voies, mais la nature bouddhique n'étant ni les unes ni les autres, c'est pourquoi il est connu qu'il n'y a pas deux voies. Du point de vue des gens ordinaires, les *skandhas*³³ et les *dhâtus*³⁴ ou éléments, sont deux choses différentes, mais ceux qui sont

28. Traduction chinoise du nom d'un bodhisattva.

29. Le meurtre, le vol, l'incontinence et le mensonge grave.

30. Tuer son père, tuer sa mère, provoquer la discorde dans la communauté bouddhiste, tuer un *arhat* (a), être cause de l'effusion de sang du corps d'un Bouddha. (a) *arhat* : celui qui en cette vie a atteint la libération.

31. Ceux qui n'ont pas de croyance ou de nature bouddhique.

32. Littéralement : leur racine de bonté.

33. Les *skandhas*, parties constituant la personnalité. Ce sont : *rûpa*, la forme. Le corps, non les atomes, mais seulement les données des sens;

vedanâ, les sensations;

samjñâ, la perception, les concepts, les idées abstraites;

samskâras, les constructions ou confections mentales, les imaginations, etc.;

vijñâna, la conscience-connaissance, le fait d'être conscient de quelque chose.

34. Elements et aussi les facteurs de conscience. Ces facteurs sont les cinq sens plus l'esprit que les bouddhistes considèrent comme un sixième sens.

illuminés savent et comprennent qu'il n'y a pas dualité dans leur nature. La nature de non dualité est la nature bouddhique.

Le bhikshu Yin Tchong fut très satisfait de ma réponse. Joignant les deux mains en signe de respect, il dit : « Mon interprétation du *sûtra* est sans valeur, tel un tas de débris, tandis que votre discours est aussi précieux que l'or pur. » Ce fut lui qui, par la suite, présida à la cérémonie des cheveux coupés ³⁵ puis il me pria de l'accepter comme élève.

Depuis lors, sous l'arbre de l'Illumination, j'ai prêché l'enseignement de l'École Tun Chang ³⁶. Depuis qu'à Tun Chang le *dharm*a me fut transmis, j'ai passé beaucoup d'épreuves et souvent ma vie n'a tenu qu'à un fil. Aujourd'hui, dans cette assemblée, j'ai eu l'honneur de rencontrer Votre Excellence, des fonctionnaires, des bhikshus et bhikshunis, des taoïstes et des laïcs et je dois attribuer ceci à nos bonnes relations pendant de nombreux *kalpas* ³⁷ ainsi qu'à nos mérites communs, dus aux offrandes faites aux divers Bouddhas dans nos incarnations passées, sans quoi, nous n'aurions pas eu la chance d'entendre l'enseignement de l'École de l'Illumination subite qui vient d'être exposé et, de ce fait, d'avoir posé les fondations de notre futur succès dans la compréhension du *dharm*a. Cet enseignement a été transmis par les patriarches du passé jusqu'à nous et n'est pas un système de mon invention. Ceux qui désirent l'écouter devraient d'abord commencer par purifier leur esprit et, après l'avoir entendu, ils devraient se débarrasser de leurs doutes de la même manière que le firent les Sages dans le passé.

A la fin du discours, l'assemblée éprouva de la joie, rendit hommage et se retira.

35. Cérémonie de l'ordination. Quand un laïc se fait bhikshu, on lui coupe les cheveux.

36. École des quatrième et cinquième patriarches qui vécurent à Tun Chang.

37. *Kalpas* : périodes cycliques.

Source des illustrations

Pages

- 10 Ph. G. Boutin/Atlas Photo
- 19 Collection Michel Courtois
- 22 Collection Michel Courtois – Cl. E.R.L.
- 31 Collection Michel Courtois
- 36 Ph. Silvester/Rapho
- 43 Collection Michel Courtois – Cl. E.R.L.
- 46 Collection particulière – Cl. E.R.L.
- 50 Collection particulière – Cl. E.R.L.
- 63 Collection Michel Courtois
- 71 Collection Michel Courtois
- 75 Collection particulière – Cl. E.R.L.
- 82 Ph. Lenars/Atlas-photo
- 85 Collection particulière – Cl. E.R.L.
- 88 Ph. Picou/Afrique photo
- 94 Ph. Lenars/Atlas photo
- 98 Collection Michel Courtois – Cl. E.R.L.
- 104 Collection Michel Courtois
- 110 Collection particulière – Cl. E.R.L.
- 120 Collection particulière – Cl. E.R.L.
- 128 Cl. Silvester/Rapho
- 134 Collection Michel Courtois
- 144 Collection particulière – Cl. E.R.L.
- 150 Collection Michel Courtois – Cl. E.R.L.
- 155 Collection particulière – Cl. E.R.L.
- 159 Collection Michel Courtois – Cl. E.R.L.
- 162 Collection Michel Courtois – Cl. E.R.L.
- 172 Collection Michel Courtois – Cl. E.R.L.
- 179 Collection particulière – Cl. E.R.L.
- 187 Ph. Silvester/Rapho
- 194 Collection particulière – Cl. E.R.L.

- 199 Collection Michel Courtois - Cl. E.R.L.
208 Ph. Silvester/Rapho
216 Collection particulière - Cl. E.R.L.
222 Ph. Silvester/Rapho
229 Collection particulière - Cl. E.R.L.
232 Collection particulière - Cl. E.R.L.
235 Collection particulière - Cl. E.R.L.
242 Ph. Mathieu/Atlas photo
249 Ph. Charbonnier/Top Réalités
260 Collection particulière - Cl. E.R.L.
268 Ph. Silvester/Rapho
272 Collection Michel Courtois
277 Ph. Silvester/Rapho
285 Collection particulière - Cl. E.R.L.
292 Collection Michel Courtois - Cl. E.R.L.
296 Ph. Boutin/A.A.A. photo
308 Collection particulière - Cl. E.R.L.
312 Collection particulière - Cl. E.R.L.
320 Collection particulière - Cl. E.R.L.
323 Collection particulière - Cl. E.R.L.

Table des matières

LES MAÎTRES DU ZEN AU JAPON

| | |
|--|-----|
| Avant-Propos | 9 |
| Le Bouddhisme japonais avant le Zen | 11 |
| Les maîtres japonais du Zen | 15 |
| I Yôsai | 17 |
| II Dôgen | 29 |
| III Keizan | 59 |
| IV O Tô Kan | 67 |
| V Musô | 83 |
| VI Jakushitsu | 105 |
| VII Ikkyû | 109 |
| VIII Takuan | 113 |
| IX Suzuki Shôsan | 125 |
| X – Bunan | 133 |
| XI Bankei | 139 |
| XII Hakuin | 149 |
| XIII – Tôrei | 169 |
| XIV Kôsen | 175 |
| XV Suzuki Daisetsu | 183 |
| XVI – Hisamatsu Shin-ichi | 193 |
| Le sermon de Tetsugen sur le Zen | 207 |
| Introduction | 209 |
| Trois maîtres du Zen : Dôgen, Hakuin et Tetsugen | 215 |
| Sermon sur le Zen | 221 |

| | |
|--|-----|
| Le sermon de Bassui sur le Zen | 259 |
| Introduction | 261 |
| Sermon sur le Zen | 267 |

DISCOURS ET SERMONS DE HOUEI-NËNG

| | |
|------------------------------------|-----|
| Introduction | 305 |
| Autobiographie | 309 |
| Source des illustrations | 327 |

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 5 JUILLET 1974
SUR LES PRESSES DE MAURY IMPRIMEUR S.A. - 45330 MALESHERBES
POUR LES ÉDITIONS ROBERT LAFFONT

N° d'éditeur : 4962 – N° d'imprimeur : E 74/1786

Dépôt légal : 3^e trimestre 1974.

