

Pierre Taïgu Turlur

# La saveur de la lune

*Vivre les koans  
du ch'an aujourd'hui*



Albin Michel

Pierre Taïgu Turlur

# La saveur de la lune

Vivre les koans  
du ch'an aujourd'hui

Albin Michel



© Éditions Albin Michel, 2019

ISBN : 978-2-226-43305-3

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

*Pour ma Chizu*

« Essayez de saisir la fumée d'un bâton d'encens, elle s'échappera de vos doigts ; abandonnez toute saisie, elle embrassera votre paume. »

Soyu Matsuoka Roshi (1912-1997)

« Si vous voulez suivre le chemin des Bouddhas et des maîtres, n'attendez rien, ne cherchez rien, ne saisissez rien. »

Dogen Zenji (1200-1253)

« Je vous en supplie, cher monsieur, soyez patient avec tout ce que votre cœur n'a pas résolu et efforcez-vous d'aimer les questions comme si elles étaient des pièces closes ou encore des livres écrits dans une langue vraiment inconnue. Ne cherchez pas les réponses qui pourraient vous être données maintenant car vous ne pourriez pas les vivre. Et il importe de tout vivre. Vivez les questions maintenant. Peut-être, quelque jour, dans le futur, peu à peu et sans même vous en rendre compte, votre vie vous fera insensiblement entrer dans la réponse. »

Rainer Maria Rilke, *Lettres à un jeune poète*

# Introduction

---

Kyoto, monastère du Myoshinji. Des silhouettes noires se pressent en file indienne ce matin sur l'estrade et s'assoient les unes derrière les autres. Ce sont des moines qui viennent rencontrer le maître en entretien particulier, en *dokusan*. Au son de la cloche, le premier d'entre eux se relève et franchit la porte qui le conduit à la chambre privée où l'abbé est assis, cérémonieusement, absorbé en zazen. Après la prosternation d'usage, le moine expose son koan : « Quel était votre visage avant la naissance de vos parents ? » Et dans la foulée il propose une réponse. Ce peut être un cri, un geste, une phrase. Il doit en tout cas dépasser le seuil des concepts et exprimer sur-le-champ et sans l'ombre d'une hésitation, de tout son être et en le sortant des profondeurs ce visage bien insaisissable. Le maître sort de son silence et lui indique une direction, fait une remarque et le congédie en agitant une clochette. C'est un rituel immuable et journalier dans la formation des moines qui leur permettra de résoudre ou de répondre à tous les nombreux koans de la tradition, l'un après l'autre.

Un koan est une phrase ou une question aux allures mystérieuses. Il peut s'agir d'une anecdote, d'une sentence célèbre d'un maître du passé, d'un dialogue saugrenu dont le but est de provoquer une brèche dans l'esprit du pratiquant et lui faire entrevoir sa vraie nature. Véritable instrument destiné à déciller le regard et donner à vivre l'expérience de la libération des concepts, il est utilisé pour secouer l'esprit engourdi par la torpeur des habitudes, pour le

propulser dans la réalité toujours présente mais si souvent inaccessible tant nous la drapons et costumons de nos propres opinions, attentes et idées.

*Koan* est un mot japonais, une traduction phonétique d'un mot chinois signifiant « cas public, acte faisant jurisprudence ». Et c'est en effet dans la Chine de la dynastie Tang que l'usage des koans se popularisa. Bien que l'enseignement du Bouddha historique, consigné très tardivement, quelque cinq siècles après sa mort, et ce dans les soutras, ne le mentionne pas explicitement, l'usage du koan connut un essor très particulier dans le ch'an chinois qui était fondé non sur une étude scrupuleuse des écritures, des soutras, mais sur l'expérience directe de l'éveil.

On a coutume de voir dans les koans une façon de pénétrer et de réaliser l'ineffable, de le vivre directement, sans passer par le truchement de l'étude. Le koan est en effet associé dans l'imagination des néophytes et béotiens à une devinette sans queue ni tête, une sentence paradoxale ou un dialogue cocasse dont la rumination sur les coussins de méditation et dans la vie quotidienne serait le « Sésame, ouvre-toi » de l'éveil. Tel ce koan fameux créé par maître Hakuin au xviii<sup>e</sup> siècle :

*Frapper des mains crée un son, quel est le bruit que fait une seule main ?*

Il n'est pas rare que les koans relatent la rencontre, l'échange verbal ou gestuel d'un être de l'éveil et d'un être plongé dans la confusion. Le koan distille en quelques mots, en une action incongrue ou un geste inattendu l'essence d'un enseignement et prodigue une salutaire provocation destinée à réveiller celle ou celui que la pensée discursive avait égaré. On se tromperait pourtant si



l'on ne voyait dans ces anecdotes que de simples historiettes venues d'un autre temps. Le temps et le lieu du koan sont toujours le maintenant-ici, notre vie telle quelle, dans la santé comme dans la maladie, dans le bonheur ou la détresse. Le koan nous est destiné, c'est nous qu'il saisit à la gorge, c'est notre peau qu'il secoue, nos oreilles qu'il frappe, notre cœur qu'il imprègne, nos os qu'il trempe. Sa résonance se trouve dans notre corps-esprit et sa vérité s'élève de notre vie même. L'exercice et la pratique des koans sembleraient réservés aux seules écoles Okaku<sup>1</sup> et Rinzaï<sup>2</sup> et la méditation des mots (*kanna zen*) se distinguerait de l'assise sans objet (*mokusho zen*, zen de l'éveil silencieux propre à l'école Soto). Cette vue est assez simpliste. La caricature est même poussée jusqu'à affirmer que la pratique Soto du zen initiée par son fondateur au Japon, Dogen, qui au XIII<sup>e</sup> siècle popularisa l'assise sans objet, ferait l'économie du koan. Or, rien n'est plus erroné, il suffit pour s'en convaincre d'ouvrir son œuvre maîtresse, *Le Trésor de l'œil de la Vraie Loi* (*Shobogenzô*), pour voir qu'elle déploie une tapisserie chatoyante de koans revisités et actualisés de manière audacieuse et illuminante. Il est assez évident que le koan faisait partie intégrante du Soto jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle. Aujourd'hui encore, même s'ils ne sont pas systématiquement pratiqués sur le coussin, leur étude est essentielle dans cette école, à laquelle j'appartiens.

S'il est vrai que le koan n'utilise pas de la logique ni ne permet aucune prise à l'esprit analytique et dualiste, il n'est pourtant pas éloigné de notre vie telle quelle comme on pourrait le croire. Cette méprise s'enracine dans une perception illusoire de la nature de l'éveil : pour beaucoup l'éveil serait une illumination subite, une épiphanie spirituelle qui, dans une pyrotechnie soudaine, propulserait le pratiquant dans les plus hautes sphères de la compréhension ultime. Or, par éveil, il faudrait plutôt entendre

manière éveillée de vivre, l'éveil est une activité et non un état, il consiste à éclairer notre illusion fondamentale plutôt que de nous enivrer de réalisations fantomatiques. Le moine Dogen affirme même que « les êtres éveillés face à leur propre illusion sont des Bouddhas. Les êtres qui sont gravement illusionnés au sujet de l'éveil sont des êtres ordinaires ». L'éveil est donc une pratique, tout ce que cela exige et rien que cela. Dans les mots de Chogyam Trungpa, « le chemin est le but ». On pourrait dire que le koan, plutôt qu'une clef qui ouvrirait la fameuse chambre au trésor, est une expression qui pointe en direction d'une vérité que nous *sommes* tous. Quand le maître soumet un koan à son élève ou quand les situations de la vie quotidienne le présentent d'une manière spontanée, il ne s'agit pas de fournir la bonne réponse ou d'exposer la vérité attendue, pas davantage de singer, ratiociner ou raisonner, mais bien de résonner avec lui, faire corps avec le koan jusqu'à ce que, mélangé à nous-mêmes, une fois oublié, il devienne une expression dynamique et vivante, celle de notre visage originel, ce « visage d'avant la naissance de nos parents » comme le zen aime à le désigner. Quel est donc ce visage qui ne dépend ni de la naissance ni de la mort ?

Le koan pointe à cette réalité que nous sommes, pas à une vérité extérieure à nous-mêmes ou à notre expérience. Il n'exige pas que nous sachions, ne nous donne rien à comprendre, n'accroît pas davantage notre connaissance, il nous dépouille plutôt de nos réflexes habituels et nous invite à entrer dans la réalité d'avant la pensée. Il est ce qui frappe à notre porte et le fait de l'ouvrir, de nous ouvrir, est sa pratique. De fait on ne travaille pas tant un koan qu'il ne nous travaille. Un célèbre maître américain de l'école Sanbyo Kyodan, John Tarrant, décrit le processus par lequel nous nous

représentons le monde au lieu de communiquer directement avec lui :

*Nous fonctionnons tous à partir d'une carte, et d'une carte toujours périmée. La vie, le territoire décrit par la carte, bouge rapidement. Cela veut dire que la carte s'écarte de plus en plus du territoire (...). Lorsqu'il y a un grand fossé entre la carte et le monde, la personne qui a fabriqué la carte est dans une situation inconfortable. La tâche du koan est de saper vos fictions. Vous découvrirez alors qu'en réalité votre souffrance ne vient ni des autres ni des circonstances. Elle vient de vos cartes, de vos histoires, de votre fiction, de votre prison<sup>3</sup>.*

Se défaire du connu, de ce que nous avons balisé et identifié, voilà l'invitation intrépide qui va bousculer nos réflexes et réponses habituels et remettre en question ce que nous pensions connaître. Il s'agit de se débarrasser de toute notre collection de repères, renoncer aux vieux trucs et combines, aux ficelles plus ou moins élaborées qui nous permettaient jadis de nous sortir des mauvaises passes ou de donner le change. Ce que nous tenons pour réel, ce que nous croyons connaître ou maîtriser n'est que le fruit d'une construction dont nous sommes les auteurs. Ce n'est finalement pas simplement l'épaisseur des livres que nous avons mis entre le monde et nous-mêmes, c'est tout le poids d'une habitude, un corps de croyances et d'opinions que nous avons secrétées afin de nous protéger d'un espace ressenti comme hostile – de fait notre perception du monde est souvent fondée sur un parti pris paranoïaque que nous ne remettons jamais en question. Le koan, comme la vie vraiment vécue du reste, est cette entrée dans un

espace désencombré du superflu, ouvert aux possibles et à la création mais aussi connecté à nos plus viscérales hantises. Nous cessons de faire l'autruche devant notre ombre et la profondeur de notre nuit. Sinon nous lui cédon et nous retrouvons dans la « cave du démon », l'autosatisfaction de l'ego piégé par ses propres lubies, croyant nous abandonner à la vraie pratique du zen alors que nous ronronnons comme des chats rassasiés. Dans un enseignement donné à San Francisco en 1997, le maître zen américain Bernie Glassman précise en ces termes la nature exacte du vrai zen et du koan : « Nous vous demandons de plonger dans un endroit qui ne vous est absolument pas familier (...) dans le zen nous usons des koans de cette même manière. Quelle est la main du Bouddha ? Qu'est-ce qu'une main et qui suis-je ? Les koans nous sortent de nos concepts, des idées que nous avons au sujet de la vie. »

Nous sommes tous avides de réponses et de solutions rapides et pratiques, notre société tout entière s'affaire autour de cette stratégie. La voie du zen est à rebours d'un tel comportement : la réponse, forcément périmée une fois formulée, est savoir mort, pesant, encombrant et futile ; la question est, quant à elle, dynamique, vivante, alerte, elle ouvre l'œil, la main, le cœur et l'esprit. Nous sommes ici au cœur du koan quand nous faisons un avec la question elle-même sans plus nous soucier des réponses possibles.

Si les koans nous viennent souvent de collections compilées dans la Chine des Tang – *Le Recueil de la Falaise bleue*, *Le Livre de la Sérénité*, *La Passe sans porte* en sont de célèbres exemples –, ils peuvent aussi surgir à la faveur d'une expérience, d'une rencontre, d'un accident dans le tissu du quotidien. Même s'il se présente traditionnellement sous la forme d'un dialogue, d'une sentence, d'une parole édifiante, d'un propos paradoxal, le koan n'est pourtant

pas une invitation à discourir mentalement, et fonctionne un peu à la manière d'une substance homéopathique : il soigne le mal par la cause essentielle du mal, usant du langage, le plus discursif des instruments, afin de court-circuiter l'esprit en proie à la dualité et à la confusion. Un koan doit être vécu et non décrit. Il serait inconvenant et absolument ridicule de prétendre en expliquer la nature, seule son expérience intime au cœur du vivant nous éclaire vraiment. Toutefois il est de tradition de commenter et de pointer des directions. À moins d'en manifester la réalité dans la rencontre du disciple et du maître ou dans celle, plus commune, de notre vie et de l'univers. Ce dernier mot peut aisément nous leurrer, il ne s'agit pas d'évoquer les galaxies, l'espace interstellaire ou la matière noire, mais bien la vie telle qu'elle se présente à nous dans sa forme la plus prosaïque, la plus ordinaire : un frigidaire, un bol, une porte, le fait de faire ses emplettes, voilà ce qu'il faut comprendre par univers, et voilà ce dont les koans regorgent. Des situations de la vie quotidienne.

De très illustres maîtres de l'école Soto ont exposé, prêché, compilé, transmis et commenté les koans de la tradition, on peut même affirmer que le *Shobogenzô* de Dogen n'est qu'un commentaire continué et décapant des koans traditionnels. Je place très modestement mes pas dans les traces laissées par ces prédécesseurs et, bien que n'ayant jamais étudié les koans au sens traditionnel du terme, ils n'ont cessé d'accompagner ma pratique et ma vie depuis plus de quarante ans.

Nous irons puiser à quelques recueils fameux. *La Passe sans porte* ou *Mumonkan* est l'œuvre de Wumen Huikai (Mumon Eikai en japonais), maître chinois du XIII<sup>e</sup> siècle ; compilation de koans très courts dont ce dernier usait avec ses disciples les plus proches, ce texte est fondamental dans l'école Rinzaï. Nous devons *Le Recueil*

*de la Falaise bleue* au maître chinois Yunmen Wenyan (Ummon Bun-en en japonais) du x<sup>e</sup> siècle.

Quant au *Livre de la Sérénité*, dont les koans constituent l'essentiel de ce livre, il a été compilé par Hongzhi Zhengjue (Wanshi Shokaku en japonais), un maître de la lignée Soto du XII<sup>e</sup> siècle. Wanshi est resté célèbre pour sa grande foi dans l'assise silencieuse qu'il préférait, dit-on, au zen des mots et des lettres. Ce recueil de koans dément cette réputation et offre au lecteur une fenêtre dans l'esprit et la sagesse de ce grand maître chinois. Le moine Dogen, qui avait un grand respect pour lui, lui a même consacré l'un des chapitres de son *Shobogenzô* dans lequel il célèbre son Zazengi :

*L'eau claire jusqu'au fond  
Les poissons fraient lentement, lentement  
Le ciel sans limite est vaste  
L'essor des oiseaux, loin, très loin*

L'imagerie poétique du maître chinois emprunte beaucoup à la nature, ce quotidien qu'il a constamment sous les yeux et qui traduit si justement l'interpénétration des phénomènes. C'est par les monts, les forêts, les eaux vives des torrents, les nuées et les brumes que le Dharma, la vérité des Bouddhas, s'exprime. Si Wanshi vivait aujourd'hui, il se saisirait sans nul doute de l'acier et du verre des cités, des couleurs des écrans de nos villes et de la monotonie de l'asphalte pour dire la vérité ultime. Il fut l'un des premiers maîtres chinois à exprimer avec clarté et éloquence l'illumination silencieuse, assise dépouillée dans laquelle tout est abandonné, affaires, pensées, activités ; une assise nue qui n'est pas sans rappeler le Dzogchen ou le Mahamudra tibétains, pratiques fondées sur la réalisation immédiate de la présence, pratiques sans objet et non

duelles par essence. Auteur d'une œuvre considérable, poèmes, sermons, enseignements pratiques, il s'éteignit à l'automne 1157. Après s'être baigné et avoir revêtu des robes propres, Wanshi s'adressa aux moines pour les saluer et réclama un pinceau et de l'encre à son plus proche disciple pour tracer ce poème avant de rendre son dernier souffle :

*Rêves illusoires, fleurs fantomatiques*  
*Soixante-sept années*  
*Un oiseau blanc s'évanouit dans la brume*  
*Les eaux de l'automne se mélangent au ciel*

# Bouddha tourne une fleur entre ses doigts

---

*L'Honoré du monde dans les temps anciens sur le mont Grdhrakuta tint une fleur, la fit tourner entre ses doigts et la montra à l'assemblée.*

*À cette vue, tous se turent. Seul Māhākashyapa sourit.*

*Alors l'Honoré du monde dit : « Je détiens le trésor de l'œil de la Vraie Loi, le merveilleux esprit du Nirvana, la forme authentique de l'absence de forme, la porte subtile du Dharma. Cela ne dépend pas des écritures et se trouve transmis hors des écritures. Je le confie à Māhākashyapa. »*

Ce sixième koan de *La Passe sans porte* est l'un des plus essentiels et des plus discutés de toute l'histoire du bouddhisme. Certains ont pu voir une élucubration du Mahāyāna, une construction tardive sans réalité historique ou doctrinale. Qu'il nous soit permis, d'entrée de jeu, de préciser que quand bien même il s'agirait d'une invention, d'un récit fictif, cela ne changerait rien à la réalité intrinsèque de ce texte. Une grande partie de la transmission chinoise est loin d'être historiquement avérée comme en témoignent les travaux éclairants de John R. McRae, et nombre d'éléments concernant les dates du Bouddha historique et les détails de son aventure humaine sont sujets à caution. Il est de la nature des enseignements religieux d'opérer non à un niveau exotérique ou



historique mais un niveau ésotérique et symbolique. La pertinence de ce koan, de cette fleur qui tourne entre les doigts, est plus vivante que jamais. C'est aujourd'hui, c'est ici, c'est maintenant que cette réalité se manifeste. Nous n'avons pas à discuter ou regretter l'affabulation des âges, elle est forcément de circonstance, nous n'aurions même pas à nous inquiéter d'apprendre que cette scène ne s'est jamais produite telle qu'elle est ici relatée. Il faut d'ores et déjà poser un élément essentiel qui devrait nous guider dans l'étude des koans : nous ne nous penchons pas sur des petites histoires, des petites images pieuses censées recueillir les actes merveilleux des maîtres du passé, chaque koan actualise la présence dans la présence ; en d'autres termes, c'est bien de notre réalité qu'il s'agit et le Bouddha et Mahākāshyapa sont des aspects de nous-mêmes. Si nous faillons à comprendre cela, c'est-à-dire à le vivre, car les koans sont à vivre, nous tombons alors dans la petite hagiographie, la contemplation de la vie des saints du passé, toutes ces charmantes « bouddhieuseries » dont on peut allègrement faire l'économie. Ce préalable posé, nous pouvons enfin prendre à bras-le-corps cet enseignement et le faire nôtre.

Où rencontrer le Bouddha ? Dans les textes ? Dans les yeux bridés d'un maître ? Dans les temples et les monastères d'Orient ? Si vous prenez cette direction, il est probable que vous vous égariez et que vous preniez les feuilles pour l'arbre, que vous vous empariez des traces plutôt que de rencontrer l'essentiel. Là où vous êtes se trouve le Bouddha, non pas qu'il s'agisse ici du Bouddha historique mais bel et bien de la nature de Bouddha, de votre visage originel. Quoi que vous fassiez, où que vous alliez, c'est toujours ici, c'est toujours cela. Mais si vous trouvez mille chemins pour vous égarer, d'innombrables illusions et fantaisies à cultiver, la réalité originelle, c'est-à-dire contemporaine au maintenant et vue panoramique sur

laquelle les formes surgissent, cette réalité est vôtre. Non pas que vous puissiez en revendiquer l'exclusivité : vous êtes de la même étoffe que les autres formes et existences de l'univers, votre mandala<sup>1</sup>, c'est-à-dire votre champ de manifestation, est relié à tous les autres innombrables mandalas, il en partage la nature. Bien sûr, ce koan porte sur l'essence de la transmission, ce qui est transmis de maître à apprenti, de sage à disciple, et cet épisode est pris pour modèle pour caractériser l'essence de la transmission dans l'école zen. En effet, selon l'expression consacrée, le zen se caractérise par une transmission particulière « hors des écritures », il pointe directement le cœur-esprit, manifeste le visage originel comme réalisation de la bouddhité. L'essentiel, qui crève ici les yeux, est que rien, absolument rien n'est transmis, rien, absolument rien n'est à transmettre, rien ne passe de l'un à l'autre, rien qui ne soit déjà là, présent, actualisé, manifesté. C'est là un des secrets les mieux gardés de la transmission patriarcale et matriarcale du zen. Alors ? Nous devrions plutôt parler de *reconnaissance*. La transmission est un moment dans le temps, un point dans l'espace mais qui atteste de ce qui n'est dépendant ni du temps ni de l'espace. Nous pourrions aussi parler de *célébration*, un grand moment de joie calme et de jubilation silencieuse en lequel toutes celles et ceux qui nous ont précédés sont présents.

Pour nous, cette transmission s'accomplit à chaque instant. Vous sortez la voiture du garage, la fleur tourne entre vos doigts, vous arrosez le jardin, faites une balade, faites un saut à la banque, commandez sur Internet, rencontrez des amis, sortez au cinéma ou au restaurant, c'est toujours la fleur. Chaque moment, chaque instant, tel quel, est le plus précieux de l'univers, il ne s'est jamais manifesté de cette façon et ne reviendra pas identique à lui-même. Chaque moment est fleur. Voilà le trésor, voilà le graal de la tradition

bouddhiste. Les situations, les événements de la vie ordinaire, les corvées et joies de chaque jour sont tous fleurs, uniques, resplendissantes, lumineuses si vous leur prêtez une attention détachée, libre de la saisie et du profit. Votre petit monde quotidien fait tourner une fleur et à vous de sourire ou non. Le maître zen Keizan, dans son célèbre *Denkoroku (Transmission de la lampe)*, apporte toute la clarté sur ce point particulier alors qu'il commente cette transmission originelle du Bouddha à Māhākashyapa :

*Il n'y a pas la moindre différence entre votre sourcil et votre clin d'œil de tous les jours et Gautama qui élève la fleur. Il n'y a pas la moindre différence entre votre propre parole et le visage de Māhākashyapa s'éclairant d'un sourire. Cependant si vous vivez dans l'ignorance de qui soulève le sourcil et cligne de l'œil, alors Shakyamuni et Māhākashyapa sont en Inde et la peau, la chair, les os et la moelle sont vôtres. Tant et tant de fleurs dans les yeux, tant de poussière obscurcissant tout. Si vous pouvez une seule fois rencontrer le souverain, alors Māhākashyapa remuera ses orteils dans vos sandales.*

La proclamation de Keizan est intrépide, il dit que cette transmission est contemporaine de notre existence et qu'elle a notre vie pour expression. Il suffit de pratiquer et manifester cette réalité que nous sommes. Être soi. De fait, nous passons notre temps à passer à côté, à jouer à cache-cache avec les autres ou soi-même. On enchaîne alors ratage sur ratage, trop pressés certainement, préoccupés, trop prompts à décider du sens de la réalité qui se présente à nous, préférant étiqueter le monde et ses manifestations plutôt que d'en apprécier le mouvement vivant et constamment

recommencé. S'arrêter, arrêter la course à la pensée, au profit, goûter enfin ce qui nous est donné de vivre, c'est adopter l'attitude de Māhākashyapa dans le koan. Pour prendre réellement toute la mesure de ce que Māhākashyapa réalise, nous pouvons nous plonger dans ce texte écrit par le moine Dogen qui, bien que vieux de près de neuf siècles, n'a pas pris une ride :

*Les montagnes, les rivières, la terre, le soleil et la lune, le vent et la pluie, les êtres animés, l'herbe, les arbres : tous les phénomènes ne sont autres qu'une fleur d'Udumbara dont la danse ne cesse point. Naître puis mourir, aller et venir sont autant de fleurs, de claires floraisons émanant d'une fleur. Les mots du Bouddha éclosent ainsi : « Il est une fleur d'Udumbara que tous aiment et chérissent. »*

*« Tous », matriarches et Bouddhas (et vous, dont le corps apparaît et disparaît), ce n'est autre que l'évidence naturelle de l'herbe, des arbres, des insectes. « Tous aiment et chérissent » décrit la peau, la chair, les os et la moelle de tout être dans son activité vitale manifestée. Ainsi, tout est pleinement la fleur d'Udumbara. C'est parce qu'elle est si naturelle que nous disons qu'elle est rare.*

Le paradoxe final n'en est pas vraiment un si l'on prend la peine de regarder notre vie. Il en va de cette fleur comme de ces moments précieux, ces présents quotidiens somptueux que nous nous évertuons à décliner, car voilà, la lumière, la présence, le miracle de cette vie est si proche de nous-mêmes qu'il nous est mystérieusement ravi, nous sommes empêchés de remarquer ce qui imprègne tout, conformément à l'image traditionnelle du poisson qui cherche l'eau alors qu'il fraie dans le vaste océan, incapable de

remarquer ce qui l'enveloppe, le porte et le nourrit sans retenue. Nous baignons dans un espace éveillé que nous souillons de nos projections et attentes, de nos espoirs et peurs. Au cœur de notre confusion on trouvera la danse des trois poisons qui occupent le cœur de la roue de la vie, ce symbole saisissant de l'incessante succession des états et des multiples renaissances que nous connaissons au cœur d'un seul jour : l'attachement, l'hostilité et l'ignorance. Ces trois poisons mènent la danse et sont métamorphosés en leur contraire à travers la pratique du noble Sentier octuple : l'ignorance devient sagesse, l'hostilité préceptes et vertus et l'attachement pratique spirituelle. Cette métamorphose, cette transformation n'en sont pourtant pas vraiment, ce n'est pas l'illusion qui devient éveil, c'est plutôt l'illusion qui, tombant, révèle ce qui a toujours été. De même, le processus alchimique ne consiste pas à changer du plomb en or, mais à réaliser et vivre à quel point l'or surabonde en toutes choses une fois que l'on abandonne les vues et considérations qui en obscurcissaient l'éclat. Ceux-là mêmes qui poursuivent rêve de fortune ou accession à un secret ultime en tentant de déchiffrer les livres de pierre enluminés des cathédrales s'égarer quelque peu. La pierre philosophale, cette substance alchimique, a la même nature que ce joyau que le Bodhisattva Jizo porte dans sa main gauche, le Cintamani, une pierre précieuse, une perle lumineuse qui permet de contempler l'univers tel quel et le révèle dans toute sa splendeur originelle. Vivre la vie telle quelle, sans rien soustraire ni ajouter, tel est le grand œuvre de la pratique bouddhique. Tel est l'enseignement d'une simple fleur qui tourne entre les doigts.

# La sagesse de maître Daolin

---

Ainsi de cette étrange conversation dont le moine Dogen relate le déroulement dans un enseignement du *Shobogenzô*, « Shoakumakusa (Ne pas faire le mal), qu'il donne à Koshoji, un petit temple non loin de Kyoto, le quinzième jour du huitième mois lunaire de l'année 1240 ainsi qu'à ce moment précis où, tenant ce livre, vos yeux lisent ces mots :

*Bai Zhuyi de la dynastie Tang était le disciple laïque de maître zen Fuguang, et disciple de maître zen Jiangxi. Alors qu'il était gouverneur de la province de Hang, il pratiqua avec le maître zen Daolin de Niaoke. Un beau jour, Zhuyi s'enquit auprès de ce dernier : « Quelle est l'intention essentielle du Bouddha-Dharma ? » Daolin répondit : « Ne pas commettre de mauvaises actions, mettre en pratique toutes les formes du bien. » Zhuyi dit alors : « S'il en est ainsi, même un enfant de trois ans peut l'exprimer. » Et Daolin répondit : « Il se peut qu'un enfant de trois ans puisse exprimer cette vérité, pourtant même un vieillard de quatre-vingts ans ne la pratique pas. » Zhuyi se prosterna et partit.*

Il faut imaginer la scène. Le lettré et grand fonctionnaire, portant ses robes d'apparat amples et brodées, sa coiffe ornementée, ses bijoux et colliers, trimballant son précieux raffinement et sa délicate sophistication, se tient sous un arbre et, tête levée, il s'adresse à

cette forme apparemment inaccessible perchée comme un oiseau sur une branche. Là-haut, un vieillard les yeux mi-clos est absorbé dans l'assise, enveloppé d'une simple robe rapiécée. Le choix farfelu et cocasse de Daolin qui pose sa méditation dans les arbres n'est pas sans rappeler les cabanes de fortune bâties par des enfants aventureux sous les frondaisons ruisselantes de lumière et visitées par tous les vents, ce séjour insouciant dans l'empire des feuillages que dans nos jeux et rêves nous avons tous entrevu. Car voilà, Robinson des cimes, Daolin s'adonne à une très ancienne tradition des moines de la forêt qui consiste à se percher dans les arbres pour y asseoir sa méditation afin d'éviter la compagnie indésirable de certains animaux à l'appétit intempestif et limiter d'autres gênes possibles, une habitude qui lui a d'ailleurs valu le surnom de Nid d'oiseau. Deux mondes se font ici face : d'un côté une plénitude vide, celle de la fatuité et de l'orgueil, des fausses richesses, or qui coule entre les doigts, flot des paroles savantes, doctes discours de l'autorité politique ; de l'autre un vide mûr comme un fruit d'été, une carcasse à peine habillée, une forme dépouillée et sans aucune intention. Le raffinement face à la simplicité.

La question posée par l'érudit sourcilleux et pontifiant est très traditionnelle, au point qu'elle fournit une longue série de réponses à travers l'histoire du zen, toutes apparemment différentes et pourtant renvoyant à la même réalité. Qu'il soit question d'un cyprès dans le jardin, de l'esprit ordinaire, du fameux bâton à merde<sup>1</sup>, du sceptre cérémoniel brandi, d'une sandale placée sur la tête... aucune ne répond à la question, mais plus fondamentalement au questionneur, à ce qui motive et génère sa question. La réponse est faite à la question dans la question. Alors la réponse frappe les entrailles, cogne à la porte du vide.

Ici le lettré, décidé à en découdre avec le maître perché, lance une question dont il attend beaucoup. Son attitude est empreinte d'avidité, son empressement intéressé ; voilà bien un homme qui a l'intention de mettre la main sur un pactole de sagesse, de toucher enfin le magot spirituel. Le maître fournit une réponse apparemment lapidaire et qui semble tomber sous le sens, une sorte de lapalissade. Et le lettré de s'étonner – décidément ses oreilles sont très encrassées – de ce qui lui est rendu, monnaie de singe en apparence, cela lui semble bien trop simple, bien trop enfantin : « S'il en est ainsi, même un enfant de trois ans peut l'exprimer. » C'est précisément parce que la véritable signification du bien lui échappe. Nous touchons ici à une différence fondamentale d'avec les morales traditionnelles et religieuses qui tranchent allègrement dans la chair du réel, légiférant sommairement en distribuant bons et mauvais points, en distinguant le bon grain de l'ivraie, le camp du bon Dieu et celui du Diable, une vision qui fait partout jurisprudence, des lieux de culte aux bibliothèques, des institutions aux conflits géopolitiques, du cinéma américain au nouveau clergé médiatique. Tous sont en effet unanimes : à les en croire, il y aurait les élus et les autres, les bien-pensants et les êtres égarés et perdus. Cette morale qui consiste à juger et classer à l'aune de ses propres valeurs est très éloignée du bien dont il est question dans la voie bouddhique. Le pauvre lettré se moque même de la réponse qui vient de lui être faite en invoquant la compréhension limitée de l'enfant. Le moine Dogen commente ainsi cette surdité : « Penser qu'un enfant de trois ans ne puisse exprimer la vérité du Bouddha-Dharma, qu'un enfant d'un très jeune âge ne dise que des choses simples relève de la plus extrême stupidité (...), un maître du passé s'exprime en ces mots : "À votre naissance vous recevez le rugissement du lion." » Rien de plus tonitruant, de plus vivant, rien de plus clair que le souverain bien dans les rires, les cris



et les pas d'un enfant. Car ce bien incarné par l'enfant, loin des savoirs, des bréviaires et exégèses, est la vie à laquelle rien, absolument rien n'est retiré ou ajouté. Cette qualité telle quelle, cet être-là, simple, immédiat, spontané, non conçu ni construit, non prémédité ni pensé, c'est l'enfant qui va et vient, l'enfant et son royaume fait de bruits, de rires, de chaos et de folles courses, d'échappées belles et de fugues lumineuses, de sommeils profonds et de rêves si chatoyants et vifs, un être dépourvu de tout calcul, de toute espèce d'attente. Bien sûr, les enfants grandissent très vite, trop vite, et ils apprennent à feindre, à contrefaire, à attendre et guetter, imitant les géants qui les entourent et dont ils apprivoisent les formes et les voix étonnamment puissantes ; bien sûr, les adultes s'empresent d'encombrer leurs mains de faux trésors, de les détourner de leur désordre et de leurs jeux, en les confiant à de bien plus sérieuses entreprises ; bien sûr, l'école s'empresse de socialement les défaire et les construire en les plaçant derrière un bureau avec des crayons dans les mains et des feuilles à remplir (la belle affaire que ces gribouillages savants...). Or l'enfant, au matin de son existence, est émerveillement et non reconnaissance, improvisation et non récitation, question joyeuse et non réponse ennuyée, son vide ébloui est illuminé par les couleurs, les saveurs, les sons, les parfums et le toucher des choses. Le voilà, le royaume. Tout cela et rien que cela.

Le bien dont parle le vieux maître perché comme un oiseau n'est donc pas fait d'interdits et de commandements. Il ne s'agit aucunement de mettre son petit monde au pas, de s'en remettre à une sagesse de papier, une vérité purement héritée, colportée, dûment codifiée. Il affirme ici l'identité absolue de deux attitudes : mettre en pratique toutes les formes du bien c'est ne pas commettre de mauvaises actions, ne pas commettre de mauvaises actions c'est

laisser libre cours au bien. Cela ne se trouve pas dans les livres. On ne saurait distinguer le non-faire du laisser s'accomplir. Voilà deux manières d'appréhender la même façon de vivre. Dans la voie bouddhique, le bien surgit intrépide et puissant, sans aucune tiédeur moralisatrice. Le vieillard, sclérosé par ses jugements, encombré par l'expérience, ne peut pratiquer réellement cette voie, sauf à se délester de ses faux savoirs et principes, à réveiller dans ses vieux os la spontanéité déliée et dansante de l'enfant et retrouver l'enchantement et la magie du monde. Cet esprit du débutant, *shoshin*, est celui dans lequel on ne trouve ni avant ni après, ni préjugé ni intention, ni même l'idée de moi-même ou celle de l'autre. Se mettre à l'école des anciens, s'ouvrir humblement aux plus experts, voire manifester des dispositions altruistes n'a plus ici cours. Dans *shoshin*, l'amour sans le moi va de soi, car il n'y a plus d'origine, plus d'idée de faire ceci ou cela et encore moins de trace à contempler. Que l'on cuisine, calligraphie ou s'assoie, il n'y a plus rien que cela. Faire, apprendre, recevoir ou donner, tout est passé par la fenêtre, le buffle tout entier, la queue comprise<sup>2</sup>.

Savoir que tout est passé, on ne le peut pas. L'enfant s'ignore. Ce royaume-là est sans roi, sans conscience de régner sur les choses et les êtres. Tout ce qu'il est permis de comprendre, c'est lorsque, revenu de cette folle et souveraine insouciance, de cette simplicité détachée de tout, on se retrouve avec cette boue, cette nuit, ces pensées tordues et tenaces, cette fatigue collante, cet indicible mal et le poids de notre propre peau. Lorsque avec ses tribulations et ses crispations le joli Samsāra, cycle de la renaissance et souffrance, nous revient en pleine tronche, on sait alors qu'on n'y est pas ou qu'on s'escrime à faire semblant de ne pas y être et de s'y oublier, ce qui revient au même. On ne rencontre jamais l'enfant intérieur, et même si certains vous le vendent ou le

promettent, laissez-les donc et passez votre chemin. L'enfant intérieur advient malgré nous, parce que nous n'y sommes plus vraiment et lui laissons place, préséance et souveraineté. Il faut surtout se garder de faire de cet enfant un désir de plus, un objet, une recherche ou une fierté.

# Bouddha au visage de soleil, Bouddha au visage de lune

---

*L'illustre maître Ma est souffrant. L'intendant s'enquiert de sa santé : « Comment vous portez-vous ces derniers temps ? »  
Le maître répond : « Bouddha au visage de soleil, Bouddha au visage de lune. »*

Cette très courte histoire nous vient du *Recueil de la Falaise bleue*, une antique compilation de koans chinoise. Ici, maître Ma ne cherche pas à déguiser la réalité de son mal, à en travestir les signes. Sa réalisation est celle du passage d'un état à un autre état, d'un moment de lui-même à un autre moment de lui-même. Cette vérité est commune à tout et à tous. Rien de ce qui est manifesté ne demeure inchangé, les fleurs, les montagnes, les continents, tout bouge merveilleusement, un mouvement dont Michel de Montaigne s'enchantait jadis dans le chapitre 13 des *Essais* :

*Le monde n'est qu'une perpétuelle balançoire, toutes choses s'y balancent sans cesse, la terre, les rochers du Caucase, les pyramides d'Égypte, par un mouvement général et par un mouvement propre. La constance elle-même n'est en fait qu'un mouvement plus languissant (...) je ne peins pas l'être, je peins son passage.*

Incessantes fluctuations du monde et du moi. Nous ne sommes que passage, changement. Et le maître zen comme le philosophe de la Renaissance de pointer l'absence de stabilité et de solidité de cette réalité qu'on tient pour évidente et que l'on questionne si peu. Mieux encore, nous nous empressons souvent d'envisager situations et choses comme permanentes, refusant d'entrevoir leur possible transformation ou disparition. Nous voulons croire que tout cela ne peut avoir de fin. Et une fois le bonheur évanoui, nous feignons de nous en attrister et de nous plaindre. L'une des premières réalisations de celle ou celui qui s'engage dans la pratique du zen sous la forme du recueillement assis (zazen) est de contempler les mouvements aberrants des pensées et la cascade de sensations qui semblent sans logique ni cohérence se succéder, prêtant attention à son propre corps-esprit assis face au mur dans le maintenant et l'ici. Le débutant est souvent dérouté face à ce chaos fragile qu'on appelle le moi, il se découvre incapable, tout du moins dans un premier temps, de stabiliser son esprit et d'apaiser son corps. L'expérience de la nature flottante du monde, de l'impermanence est primordiale dans notre école. Tout commence ici, dans la pleine reconnaissance de la qualité transitoire de notre existence, la totale acceptation de ce corps fluctuant et mouvant.

Mais maître Ma dit plus que la fluctuation qui trouble le visage et l'apparence des choses, il affirme dans un seul souffle, dans un seul trait de pinceau qui trace six idéogrammes, l'unité du monde de la réalité absolue et du monde phénoménal. Soleil ou lune, c'est toujours Bouddha. S'il y a une virgule dans notre langue qui sépare les deux segments de la phrase, les deux visages de l'existence, il n'y en a pas dans la langue d'origine. Un seul trait : ainsi se pense, s'exécute et se lit une calligraphie chinoise ou japonaise, un seul trait de pinceau dont le flux est discontinu mais ininterrompu, sans

frontière ni délimitation intérieure. Les deux aspects, les deux visages apparemment contradictoires sont ici appréhendés ensemble. Dans des commentaires restés célèbres, le grand patriarche du zen Hakuin rugit en ces termes : « Beaucoup succomberont s'ils adhèrent à la vue selon laquelle la vacuité est Bouddha au visage de soleil. » Ce qui doit être cultivé est en effet étranger à la stase et ne peut être saisi et fixé. Demeurer dans et sur un seul côté est illusoire. Les deux aspects doivent être évoqués et dépassés conjointement.

Cette réalité était jadis exemplairement vécue par les moines errants. Beaucoup de jeunes et moins jeunes pratiquants rêvent aujourd'hui de la vie de ces *unsui* (nuages et eau vive) qui de temple en temple, de monastère en monastère voyageaient à la recherche d'un maître et de leur visage originel. Il y a malheureusement ici une perception romantique du périple dit spirituel. Pratiquer la mendicité en plein hiver avec de minces robes et des sandales de paille n'a rien de vraiment idyllique. Et aussi exotique que cela puisse paraître, la vérité n'exige pas d'adopter un tel mode de vie mais d'en vivre pleinement l'essence où que nous soyons. Il n'est pas nécessaire de revenir aujourd'hui à ce style de vie ancien pour réaliser l'essence du chemin. Par contre, il importe de réaliser l'essence de cette déambulation, la vertu d'une telle errance sous nos propres pas. Quoi que vous fassiez, il vous suffit d'abord de ne plus résister à l'impermanence, de l'accueillir sans la juger ni la déplorer. Au Japon, les fleurs de cerisier sont aimées pour le fait qu'elles passent, qu'elles ne se donnent que fugitives, que le moment même où le vent les disperse et les évanouit, créant un tourbillon de pétales, est le moment le plus beau, d'une ineffable splendeur. Ainsi de notre vie, fleurs de cerisier dans le vent, une vie qui peut accepter la maladie, l'infortune, l'échec. Cela ne signifie pas pour autant se résigner,

baisser les bras, se laisser aller, mais comprendre combien ces moments sont aussi précieux et, plutôt que de les fuir ou refuser, les vivre pleinement tels quels. Ne pas choisir ou élire un séjour, être nuage flottant ou eau vive, c'est ne pas laisser prise aux choses, c'est abandonner toute saisie et attache. Habiter le cœur de la discontinuité, s'abandonner à l'éphémère, consentir à l'évanescence même.

L'illusion consisterait ici à, contre vents et marées, vouloir demeurer dans un état, fixer une position ou s'identifier à un aspect, soleil ou lune, santé ou maladie, bonheur ou malheur. Ce que dit ce koan, c'est la vérité du passage, la beauté du passage. Ainsi le célèbre maître Shunryu Suzuki avait coutume de répéter que nous sommes tous à la fois Bouddhas et absolument ordinaires, Bouddhas au visage de soleil, Bouddhas au visage de lune. Nous ne pouvons manifester l'un à part de l'autre. Cette vérité intrépide était clamée par un karmapa du passé, chef spirituel de l'école tibétaine Kagyu, lorsqu'il assénait que le Samsāra (le monde illusoire) n'est autre que le Nirvana (l'extinction), que le cycle infernal des renaissances peut être reconnu et vécu comme expression de la liberté ultime. Ainsi l'identification ou la culture de l'un par rapport à l'autre est égarement. L'attachement à l'éveil est aussi illusoire et périlleux que l'ivresse trouvée dans l'usage des poisons. L'absolu et le relatif ont un seul et même corps.

Laissons les derniers mots à un moine très populaire et très aimé, le poète et maître Ryokan (1758-1831), qui vécut solitaire dans un ermitage presque toute son existence, composant poèmes et calligraphiant. Nous sommes en 1830, il a posé ses vieux os et son corps malingre et élancé dans un ermitage reculé. Ses journées sont entrecoupées par des tournées de mendicité et de rares visites. Il ne trouve même plus la force de jouer avec les enfants comme il le

faisait volontiers jadis. Après un difficile été, le vieux moine Ryokan entreprend une longue correspondance avec la très jeune et très belle nonne Teishin. Ils s'aiment. Est-ce platonique ou pas ? Qu'importe. C'est probablement soleil et lune et au-delà. Il écrit ce court poème :

*Les feuilles d'érable tombent  
Et montrent tantôt un côté  
Tantôt l'autre*

Vous aurez reconnu la parole de maître Ma. Deux visages, deux faces d'une même feuille-vie dans le vent. La vie, la mort. C'est bientôt l'hiver 1831 et Ryokan, hâve, décharné, peine à se lever. Dehors, les arbres aux bras secs et givrés. Son grand corps squelettique est malade, la dysenterie et de fortes diarrhées l'ont épuisé. Il se vide inexorablement. Des tranchées lui mordent le ventre. La nuit, après le zazen, il laisse son regard flotter et s'apaiser en contemplant la lune. Sentant la mort approcher, il trace sur un fin papier de riz de sa calligraphie gracile un poème d'adieu à ce monde. Son écriture ressemble aux traces d'un oiseau qui sautille dans la neige, aux griffes amoureuses de la pluie sur les vitres, elle dit ceci :

*Quel souvenir vais-je laisser ?  
Les fleurs printanières  
Les coucous de l'été  
Et les feuilles d'automne*

Ainsi Ryokan rêve-t-il du passage, contemplant dans l'apparente succession des saisons, dans l'évanescence tremblante et belle du



monde le corps réel de la réalité. Il dit encore à sa manière ce Bouddha-personne ordinaire, ce soleil-lune, comme un seul souffle, discontinu et libre. Il ne cherche pas à fuir sa condition mortelle, il ne s'empêche pas davantage d'aimer cette très belle jeune fille, il n'est en quête d'aucun refuge ou promesse d'un ailleurs meilleur, n'en appelle à aucun dieu ni paradis, il ne redoute plus l'enfer et n'entend se poursuivre que dans la totale dépossession de lui-même, laissant à la mort le soin de parachever ce que des années d'assise silencieuse ont déjà entrepris. Ce dépouillement qui consiste à laisser l'univers s'exprimer, se manifester à travers nous. Réaliser l'existence parfaite dans l'existence imparfaite. Ne plus s'asseoir, mais laisser toutes choses nous asseoir. C'est l'essence même de la Voie, le cœur du zen assis, du zazen.

# Le *dharmakāya* de Caoshan

---

*Caoshan s'enquiert auprès du moine De : « Le vrai corps du Dharma est comme le vaste ciel. Vide, il reflète les formes tout comme le ferait l'eau. Que diriez-vous pour expliquer ce principe ? » De dit : « C'est comme un âne qui regarde dans un puits. – Vous avez saisi mais vous n'avez exprimé que les trois quarts. » De demande alors : « Que diriez-vous, maître ? » Caoshan répond : « C'est comme un puits qui regarde l'âne. »*

Le titre de ce koan mérite une courte explication. Le *dharmakāya* est le corps absolu, le corps originel et ultime des Bouddhas, le corps dont ils émanent et vers lequel ils retournent, il est hors de l'espace et du temps. Les autres corps sont le *sambhogakāya*, le corps de félicité, et le *nirmānakāya*, le corps de manifestation. Une métaphore nous permettrait de mieux les comprendre : si le corps absolu était le soleil, le corps de félicité serait l'ensemble de ses rayons et le corps de manifestation les plantes et créatures touchées par eux.

Ce dialogue, extrait du *Shinji Shobogenzô*, fait écho à un échange et poème fort connu. On le trouve aussi mentionné dans *Le Livre de la Sérénité* dont il est le cinquante-deuxième koan. Dongshan Liangjie (807-869) demande à maître Yunyan avant de le quitter : « Si l'on me presse de décrire cette réalité, que dirai-je

alors ? » Et Yunyan de répondre : « Juste cela. » Cette réponse, abrupte et directe, invite à ne plus vivre dans la conceptualisation, à se dégager des rets et filets de l'intellectualisation, à rencontrer l'immédiateté des manifestations sans aucun filtre ni commentaire mental. Plutôt que de suivre les circonvolutions et les méandres du flot des pensées, on est invité à communiquer directement avec la qualité crue du monde, le monde tel qu'il est. Les expériences ne sont plus soumises au bavardage intérieur et à l'interprétation, elles sont vécues directement, sans être filtrées par l'intellect, pour ce qu'elles sont. C'est déjà une manière de relâcher l'effort inutile, de se détendre et goûter à ce que la vie déploie et présente. Comme le dit très poétiquement le célèbre adage zen : « Les montagnes bleues sont d'elles-mêmes montagnes bleues, les nuages blancs d'eux-mêmes nuages blancs. » Emportant avec lui la précieuse parole de Yunyan, Dongchan chemine dans une forêt et, alors qu'il traverse une rivière calme, il se penche et contemple son reflet. C'est alors qu'il s'exclame : « Je vais seul partout et partout je le rencontre, cela est bien moi mais je ne suis pas cela. » Plus tard, en traçant le long poème du *Samādhi du Précieux Miroir*, il y enchâssera cette réalisation :

*C'est comme devant le précieux miroir : forme et reflet se regardent. Vous n'êtes pas cela mais cela est vous.*

Il est vrai que les textes traditionnels convoquent souvent l'image du miroir afin de décrire l'attitude juste et éveillée. L'esprit, telle une surface réfléchissante, fait apparaître alors toutes les formes qui passent devant lui sans pour autant être touché et altéré par aucune. La danse des phénomènes et de la conscience n'implique ici nul heurt, ou sentiment de rupture. Une pleine liberté sans traces et

sans mobiles se déploie. Maître Seun Sahn, célèbre maître de la tradition coréenne et fondateur de l'école Kwan Um, dirait ici : « Si votre esprit est clair comme l'espace, vide comme un miroir, alors, quand une montagne surgit, seule la montagne est réfléchié ; si de l'eau apparaît, seule l'eau est reflétée. » Un tel esprit n'est pas empreint de passivité, ni engourdi, c'est un esprit clair, vigilant et détendu, adoptant une vision panoramique, sans choisir ni repousser quoi que ce soit. Alerte, éveillé, il se contente de laisser passer formes et métamorphoses sans les évaluer ou les juger, sans les choisir ou les repousser. Maître Dogen va même plus loin dans son « Genjokoan », premier chapitre du *Shobogenzô*, et rappelle que c'est comme la pleine lune se reflétant dans une seule goutte de rosée sur un brin d'herbe : la réalisation ne brise pas l'être, pas plus que la lune ne perce l'eau ; l'éveil, symbolisé par l'astre nocturne, imprègne la conscience sans l'altérer, la conscience en retour ne souille ni n'altère la perfection sereine originelle.

Caoshan éprouve ici la profondeur de la compréhension de De, son élève. Pour ce faire, il brandit une question. Éprouver, dans le zen, n'a absolument pas le sens de vérifier, mesurer ou évaluer, il ne s'agit pas de s'assurer que le disciple a compris quoi que ce soit mais plutôt de l'inviter à manifester l'éveil sur-le-champ, dans l'instant tel quel, à l'incarner au sens le plus fort du terme : à le faire chair, sang, os et moelle. Ainsi aucune réponse particulière n'est attendue, aucun savoir ne doit être produit. La question est une invitation à être, non à capitaliser et compter des notions ou réciter un quelconque catéchisme. La dimension déroutante du propos ne doit pas nous égarer, le ridicule apparent des échanges ne vise ici pas au non-sens le plus délirant, mais à la plus radicale et primordiale absence, l'abandon de toute espèce de repère : l'oubli de ce que l'on sait ou croit savoir. Le maître zen américain Bernie

Glassman, héritier de Taizan Maezumi, non conformiste au possible et fondateur du prestigieux ordre du désordre, une confrérie de clowns, se confiait au sujet de la pratique du koan lors d'un entretien en ces simples termes :

*La pratique est si simple, vraiment : quoi que vous pensiez avoir compris, laissez-le tomber. J'ai travaillé sur l'essence de « ne sais pas » trois fois et ce avec trois enseignants différents. À chaque fois j'ai dû me débarrasser de ce que j'avais cru saisir les fois précédentes et présenter une réponse fraîche. J'étais invariablement pris en défaut quand ma réponse venait de ce que je croyais savoir. C'est en fait très difficile de laisser tout surgir en n'interférant pas avec la réponse telle que vous l'imaginez ou la souhaiteriez, de laisser tout surgir sans essayer de comprendre<sup>1</sup>.*

Ce non-faire, ce non-agir, *wuwei*, terme qui nous vient de la philosophie taoïste, ne renvoie pas à l'art de la flemme, d'écouter l'herbe pousser ou de s'affaler mollement sur son sofa. Ni apathie ni indolence et encore moins pure inertie, le non-faire est une disposition par laquelle on consent à ce que la pure action jaillisse sans que nous intervenions pour autant.

Cette réceptivité active est aussi le fruit d'une réalisation fondamentale, celle de l'unité et de l'interdépendance de toutes les existences. Je ne peux en effet agir qu'en laissant faire et agir le monde à travers moi. « C'est comme un âne qui regarde dans un puits » : la vérité ultime de l'assise est comparée à un puits dans lequel le soi-même, l'âne, irait plonger son image. La réponse de De exprime bien trop d'intention, une surabondante volonté de se projeter. Cela n'est pas sans réveiller le souvenir de la reine pourrie

et rance de nos vieux contes de fées qui, anxieuse, interroge son miroir ; cette séduisante mégère est une jolie représentation de la crispation égocentrée que tout oppose à sa rivale Blanche-Neige, insouciant et bienveillant. Le maître propose le mouvement inverse, le puits contemplant l'âne, une dynamique que Dogen aborde dans son *Shobogenzô* et qu'il réaffirme en de nombreuses occasions :

*Aller au-devant des dix mille existences et les pratiquer est illusion. Les dix mille existences qui s'avancent et pratiquent, voilà la réalisation. Ceux qui s'éveillent au sujet de l'illusion sont des Bouddhas, ceux qui s'illusionnent sur l'éveil sont des êtres ordinaires.*

On invite alors le monde à nous enseigner et se manifester à travers nous. Selon Dogen il s'agit de s'oublier, et cet abandon des agendas, des buts et visées, c'est manifester l'univers et l'éveil tel quel. On ne peut et ne saurait revendiquer la réalisation, en clamer la possession, il s'agirait là d'un contresens total. C'est en se défaisant de toutes nos attentes, de nos espoirs et surtout de nos chères vues et conceptions dont le jeu incessant nous tient lieu de monde que nous pouvons enfin recevoir la réalité de nos existences. Pratiquer la voie du Bouddha, c'est en effet quitter le train-train quotidien de l'illusion égocentrée. Il ne s'agit pas de renoncer à l'action, mais d'abandonner l'interaction avec le mouvement naturel et légitime de la nature, de sa propre nature et de celle de toutes choses. Cela consiste à relâcher toute saisie et contrôle, à ne plus infléchir le cours des choses, à ne plus se projeter sur le monde ou lui dicter ses volontés. Dans le passage suivant, il est fait référence

à l'abandon du corps et de l'esprit, expérience vécue par Dogen lui-même alors qu'il pratique en Chine :

*Alors que Dogen pratiquait sous la direction de Tendo Nyojo, une nuit, durant une méditation, Nyojo s'adressa à tous en ces termes : « Abandonner le corps et l'esprit est le cœur de la pratique du zen. » Entendant ces mots, Dogen réalisa sa vraie nature et se leva pour se rendre dans la chambre de l'abbé et offrir de l'encens. Nyojo lui demanda : « Pourquoi offrez-vous de l'encens ? » Dogen répondit : « Le corps et l'esprit sont abandonnés. » Nyojo ajouta : « Le corps et l'esprit ont abandonné l'abandon du corps et de l'esprit. » Dogen répondit : « Il peut s'agir d'une compréhension passagère, ne m'approuvez pas sans raison. – Je ne vous approuve pas sans raison », répondit Nyojo. Dogen demanda alors : « Pourquoi pouvez-vous dire que vous ne m'approuvez pas sans raison ? – Vous avez abandonné le corps et l'esprit. » À ces mots, Dogen se prosterna et Nyojo dit alors : « Vous avez abandonné l'abandon lui-même. »*

L'invitation est de laisser tomber les habitudes, les conditionnements, de surgir véritablement à chaque instant neuf et frais, de manifester l'homme « dépourvu de rang » selon l'expression de Lin-Chi. Ce n'est qu'à travers l'abandon de toutes les vues, y compris l'abandon de l'abandon lui-même, la prosternation sans objet que se réalise la véritable liberté. Dogen ne retient rien devant Nyojo, il lâche tout, ne souhaite même pas recevoir quoi que ce soit. C'est ce à quoi nous invite la pratique du Bouddha-Dharma : plutôt que de simples vacances, une merveilleuse vacance d'où jaillit, fraîche, intacte et toujours renouvelée, la vraie vie.

Dans l'ermitage d'An'yoin, temple abandonné et laissé aux herbes folles et aux insectes où il prend refuge et retraite au lendemain de son retour de Chine, Dogen trace d'un pinceau alerte et vif son « Bendowa » mais aussi quantité de petits poèmes qui ont survécu au passage du temps. Celui-ci date de cette époque, un jour de pluie après que le moine Dogen a interrompu son assise :

*Me contentant d'écouter  
Sans tenter d'en rien saisir  
Les gouttes de pluie  
Joyaux dégoulinant des gouttières  
Sont moi-même*

L'expérience directe des phénomènes comme expression du soi-même, sans qu'il soit possible de distinguer l'un de l'autre, simple contemplation-absorption qui coule comme une eau claire, translucide et joyeuse, sans source ni océan. Se déposséder de soi au point de se retrouver simplement dans une pluie, le vent, un bruit, une saveur, une couleur, le ciel nuageux ou clair. Les gens qui pensent que zazen consiste à souffrir des genoux, se martyriser le dos et la nuque, en se faisant rouer de coups de bâton, n'ont malheureusement pas même entrevu cela. Les dimensions militaire, martiale, brutale du zen sont éminemment japonaises (on les retrouve dans toute la société nippone, des dojos au monde de l'entreprise). Ces formes n'ont plus lieu d'être aujourd'hui. S'asseoir est pur amour, inconditionnel et universel.



# La grande compassion selon Ungan

---

*Les huit points du compas, brillants et clairs. Sans obstacles, les dix directions. La brillante clarté partout secoue la terre. La fonction merveilleuse et miraculeuse se manifeste en tous temps. Dites-moi : comment est-ce possible ?*

*Ungan interroge Dogo : « Comment le Bodhisattva de la grande compassion s’y prend-il pour user de ses nombreuses mains et de ses multiples yeux ? » Dogo fait alors cette réponse : « Il en va comme d’un homme qui va chercher son oreiller derrière lui au beau milieu de la nuit. » Et Ungan de dire : « Je comprends. – Que comprenez-vous exactement ? » s’enquiert Dogo. « Que tout son corps est couvert de mains et d’yeux. » Dogo rétorque : « Vous l’avez bien dit, toutefois vous n’en comprenez que les trois quarts. – Que diriez-vous alors, frère aîné ? » Dogo répond : « Tout le corps de part en part n’est que mains et yeux. »*

*Un seul trou pénètre l’espace  
et les huit directions resplendent, claires  
Sans formes et dépourvu du moi,  
le printemps se conforme à la loi  
Ne rencontrant nul obstacle, libre,  
la lune traverse le ciel*

*Yeux purs, clairs tels des bijoux  
et des bras vertueux  
« Tout le corps de part en part », est-ce mieux que  
« tout le corps en est couvert » ?  
Mains et yeux se déploient librement devant vous  
Partout se manifeste la grande fonction.  
Quel obstacle pourrait ici se dresser ?*

Ce koan est le cinquante-quatrième du *Livre de la Sérénité* et son importance est telle que Dogen lui consacre un chapitre entier dans son *Shobogenzô*. Il y est question de Kannon, dont le nom sanskrit est Avalokiteshvara, plus connu au Japon comme Kanzeon, « celui ou celle qui veille sur le monde et écoute tous les pleurs du monde ». Cette déité révérée dans presque toute l'Asie est celle de la compassion inconditionnelle qui se tourne vers quiconque réclame son secours. Toute une partie du *Soutra du lotus* lui est dédiée et bien évidemment la dévotion populaire fait de cette figure providentielle une instance surnaturelle aux pouvoirs illimités et triomphants, dont elle divinise l'essence, réifie la présence diffuse et lumineuse. Tantôt assise sur un lotus et portant robe blanche, elle est Guanyin, figure féminine et protectrice chère à la vieille Chine, tantôt elle apparaît sous des traits masculins menaçants, déité à tête de cheval, figure courroucée aux trois faces et aux huit bras : Kannon a mille visages, sa statuaire élaborée décline de nombreuses formes, dont l'une des plus invoquées est Senju Sengen Kannon, la Kannon aux mille yeux et bras dont chaque main est dotée d'un œil ouvert sur le monde pour répondre au mieux à la multitude des êtres qui souffrent, les bras étant eux-mêmes ornés d'une variété d'instruments qu'elle déploie dans l'espace dans un geste solaire et radieux.

Il ne faut toutefois pas se méprendre au sujet de la signification réelle de cette présence dynamique, vous aurez peine à la trouver dans un lointain paradis usant de pouvoirs mystérieux pour soulager les maux et les détresses. Il serait plus juste de voir en Kannon un aspect de notre psyché, une représentation de notre nature intrinsèquement compatissante et dansante. Ainsi, les mille bras de Kannon sont aussi nos mille activités journalières, autant de possibilités de mettre en œuvre le Dharma et de pratiquer la bienveillance. Cette pratique est celle de *mettā*, l'une des dix *paramita* originelles ou perfections<sup>1</sup> qui, dans le Theravada, l'école des Anciens, fait l'objet d'une méditation particulière dans laquelle le pratiquant commence avec lui-même pour peu à peu étendre sa compassion à toutes les existences. Toutefois, cette aspiration à étendre sa bienveillance à tous les êtres sans distinction émane d'une impulsion, d'une volonté individuelle. Or, ici, ce qui est décrit n'est pas le simple fonctionnement de l'énergie compatissante surgissant d'une volonté mais bel et bien la manière dont elle est manifestée par celui qui aspire à mettre les enseignements en pratique. L'analogie, la saisie d'un oreiller en plein sommeil est une action automatique voire prosaïque car elle puise au quotidien de chacun, s'inspire d'un geste des plus simples. Et déjà nous sommes invités à comprendre que l'action des Bodhisattvas est de nature bien ordinaire, l'extraordinaire surgit du quotidien lui-même. Une vieille parole de sagesse qui nous vient des sources du ch'an chinois en témoigne avec une éloquence épurée :

*Il n'y a rien à saisir ni à rejeter  
Sans aller ni venir  
Revêtu des seules montagnes bleues  
Sans la moindre poussière*

*Suprême pouvoir et merveilleuse activité  
Je puise de l'eau et ramasse du bois !*

L'action compatissante et éveillée ne saurait être distinguée des tâches et activités quotidiennes, aujourd'hui nous pourrions la traduire par le fait de conduire les enfants à l'école, régler les factures ou aller au supermarché.

Mais revenons à ce qui est au cœur de ce koan. L'homme qui en pleine nuit saisit l'oreiller le fait inconsciemment, spontanément. Il ne prémédite guère son geste pas plus qu'il n'en est le spectateur attendri ou stupéfait, son mouvement s'élève sans l'ombre d'une hésitation car la peur ou l'espoir n'en entachent pas le déroulement. Ce faire instinctif, cette manière de se donner entièrement à ce que l'on prend et embrasse, est l'action compatissante et bienveillante telle qu'elle est comprise dans le bouddhisme. Il ne s'agit pas de faire sa BA, de jouer au scout, de manifester la vertu admirable d'un bon Samaritain, l'action est dépourvue d'intention et surgit sans connaître ni contempler sa source, l'amour ici est inconditionnel car inconditionné, sans même se savoir et reconnaître il se donne en ignorant toute espèce de contrepartie, il se jette sans compter ni attendre une quelconque rétribution, un mérite d'aucune sorte. On se souviendra par exemple de la réponse fracassante du vieux Bodhidharma faite à l'empereur Wu qui s'inquiétait des effets que sa pratique et sa dévotion au Dharma avaient pu engendrer : « Aucun mérite », s'entendit-il répondre. L'amour comme pure gratuité, gaspillage total, perte et endommagement absolus, cet amour ne saurait être recueilli, il n'a rien de pieux, il est aux antipodes de toute espèce de sainteté et répugne à se répandre en effluves, et comme la tradition aime à le dire, celui qui pratique doit ôter toute trace de cette sale odeur de zen, de ce relent nauséeux et entêtant de

sainteté, cette suave douceur qui trop souvent embaume les cœurs transportés. La bienveillance est dans le zen une action sur laquelle on ne revient jamais et dont on ne fait ni commerce ni spectacle. Comme le dit le célèbre adage, il s'agit de « faire le thé et partir ». Faire le thé n'a d'autre objet que faire le thé, autrement dit on ne fait pas le thé pour quelqu'un et ce dans l'espoir de voir son geste reconnu et apprécié, on ne fait même pas le thé pour qu'il soit bu, on se contente de faire le thé ; et quand on part, on se contente de partir, c'est-à-dire que l'on ne se retourne pas... Une anecdote relate la réponse éloquente faite par le maître zen Philip Kapleau à un disciple qui l'interrogeait au sujet de l'existence réelle de Kannon : « Si vous souhaitez rencontrer Kannon face à face, il vous suffit d'accomplir une action désintéressée. » L'œil et la main s'ouvrent sans attachement, tel est le champ de manifestation du Bodhisattva de la compassion, dans et à travers l'action qui surgit librement, sans qu'il soit nécessaire de la préparer ou de s'y investir, une action qui va de soi, fraîche, non conçue ou fabriquée, un geste pur dépourvu de pensée. Un jeune élève demanda à un maître contemporain, Kobun Roshi, comment aider le mieux des jeunes handicapés. « N'essayez pas, n'y pensez pas ! » fut sa seule réponse et pour cause, nous touchons ici à *mushin*, ce qui est sans pensée, sans intention. N'être que mains et yeux est précisément la totalité de cette action dépourvue de motif, d'objet et de sujet, une action qui resplendit de la lumière naturelle de l'unité de toutes choses. Il n'y a plus là de place pour les petits calculs et les comptabilités égocentriques, cette aspiration à se donner suppose l'abandon de toute espèce de territoire, il n'y a plus rien à gagner ou à défendre.

Kannon est à contempler dans une totalité où toute dualité s'évanouit : celui qui souffre et celui qui le secourt, celui qui donne et

celui qui reçoit, ce qui agit et ce qui s'apaise. Un amour qui ne rachète ni ne rejette rien, un amour des plus exigeants car il demande que nous ne jouissions pas de son jaillissement et n'en contemptions même pas les fruits. Un amour qui ne se conçoit que dans l'oubli le plus radical : celui de nous-mêmes. Le terme *muga* en japonais, *anatta* en sanskrit, qui désigne l'absence de moi, ne décrit pas seulement notre condition première – nous n'avons ni essence ni identité – mais il caractérise la nature de l'action véritable, détachée de toute préoccupation intéressée.

Maurine Stuart, merveilleuse maître zen américaine bien trop méconnue en Europe, exprime avec la clarté chaleureuse qui la caractérise la signification de Kanzeon en ces termes :

*Avec nos consciences ordinaires, nous mettons subtilement en œuvre le non-faire lui-même en revenant à ce à quoi nous sommes occupés dans la vie : nous lever le matin, mettre nos vêtements, nous laver le visage, aller au travail, en revenir, descendre les escaliers. Toutes ces actions sont de merveilleux moments de non-faire pourvu que nous les accomplissions librement, avec fluidité et sans penser à nous-mêmes. Quand, trop attentifs à notre personne, nous nous séparons de l'action entreprise, nos manières se raidissent et paraissent si peu naturelles, notre esprit se complique. Alors que si nous nous contentons de marcher, de nous asseoir, d'aller travailler ou de nous laver, c'est alors un unique trésor, une seule action.*

*Le Bodhisattva Kannon déploie bras et têtes en abondance afin de pouvoir répondre à tout besoin. Cet esprit du Bodhisattva en chacun de nous s'incline avec humilité et gratitude quand nous nous libérons davantage, plus éveillés*

*et plus conscients de ce qu'être un ami véritable veut dire. Personne ne nous pousse à faire quoi que ce soit, c'est spontanément que nous accomplissons ce qui doit être fait. Nous trouvons cet unique trésor en nous-mêmes. Cette sagesse innée s'élève dans les moindres actions de notre vie<sup>2</sup>.*

# Le mont Sumeru d'Ummon

---

*Je ne cesse d'admirer l'activité inventive d'Ummon. Il a passé toute sa vie à ôter clous et cales pour les autres. Pourquoi ouvre-t-il parfois sa porte pour tout aussitôt encoller le sol ou creuser un piège au beau milieu de la route ? Examinons l'histoire qui suit.*

*Quand tu ne fabriques plus même la plus infime pensée, y a-t-il matière à trouver une erreur ou non ? Ummon répond alors : « Mont Sumeru. »*

*N'entretenir aucune pensée, Mont Sumeru  
L'offrande dharmique d'Ummon n'a rien d'offensant  
Acceptez-la et elle vous emplira les mains  
Mettez-la en doute et vous ne pourrez la mesurer  
Vastes océans bleus, les nuages blancs tout à leur aise  
Entre eux pas même l'épaisseur d'un cheveu  
L'imitation du chant du coq ne trompe personne  
Dans l'incertitude vous ne franchirez pas la barrière*

Le mont Sumeru est une montagne mythique considérée comme centre de l'univers dans les représentations de la cosmogonie bouddhiste et hindouiste. Elle se dresse au centre d'un mandala, entourée de plusieurs cercles de montagnes vertigineuses et d'océans immenses. Cet axe sans réalité physique, apparemment



une pure spéculation métaphysique, est une métaphore de l'essence et de l'origine des choses. Ummon lâche le nom de cette montagne dans un échange vif et énergique avec son disciple. Ce faisant, il coupe court à toute hésitation, à tout atermoiement en pointant non pas un lieu distant et ardu à rejoindre, mais en exprimant avec intrépidité, avec force la coïncidence de l'ici avec l'ici.

Se soucier de se tromper ou pas, de comprendre ou pas, de défendre sa peau à tout prix : toutes les défenses ou tous les modes d'agression n'ont plus ici du tout de sens. Nous passons en effet notre temps à étiqueter les choses, les objets, les êtres, nous jugeons et jugeons constamment ce que nous rencontrons, mesurons et comparons, recouvrant la réalité d'une géographie tout artificielle, lui substituant notre propre interprétation, et nous ne rencontrons finalement pas les autres mais les étiquettes que nous leur avons attribuées. Chacun existe alors dans un univers entièrement élaboré par ses soins, un tissu chatoyant, une tapisserie composée méticuleusement, jour après jour, et dont la matière, parfois héritée de notre éducation et culture, parfois déduite de nos précieuses expériences, empêche de percevoir directement le réel. Autrement dit, nous prenons des vessies pour des lanternes.

Si nous ne rencontrons bien évidemment personne, nous ne nous rencontrons que trop rarement car c'est aussi cela que permet ce jeu incessant : différer le moment d'une véritable intimité avec soi-même. La musique, le brouhaha, les bavardages, les avis sur tout et n'importe quoi, l'occupation permanente (il ne faut surtout pas s'ennuyer), le boulot, les querelles et les intrigues, l'argent et le sexe, les écrans, les jeux et les jouets nous divertissent et, chemin faisant, anesthésient douleur et douceur. Toutes ces constructions mentales, ces fictions tissent un univers que nous tenons pour le réel. Voilà en somme ce que l'enseignement du Bouddha nomme

Samsāra, un cycle infernal dans lequel nous sommes piégés, condamnés à une errance dans laquelle les souffrances se répètent. Dans la tradition cet univers reçoit une belle et claire représentation à travers Bhavacakra, la roue de la vie. La figure courroucée de Yama tient cette roue des existences cycliques dans sa gueule et l'étreint de tout son corps, toutes griffes dehors. Ce gardien de l'enfer qui représente le temps et l'impermanence mord à belles dents dans cette roue qui est nôtre. Nous y sommes condamnés à la traversée ad libitum et ad nauseam des six mondes qui la composent. Au moyeu de la roue, les trois poisons dont toute l'illusion découle : ignorance, attachement et aversion. Le premier monde est celui des enfers, espace dans lequel on nuit à autrui ; le deuxième est celui des esprits affamés où l'on séjourne tant que l'on désire plus que de raison ; ensuite vient le monde animal dominé par l'instinct ; puis le monde humain ; enfin le monde des demi-dieux ivres de puissance et celui des dieux ivres de plaisirs et d'ivresse. Cette réincarnation constante, passage d'état de conscience en état de conscience, changement d'humeur et de conditions, caractérise la roue de la vie qui est notre fait, une construction que nous devons à notre propre auto-illusion. Chaque jour qui vient, nous migrons d'état en état, un nombre incalculable de fois. Nul dieu ne nous a ici condamnés, nulle autorité n'a décidé de notre vie, c'est bel et bien notre petite création. Nous sommes la source de tous les tourments que nous passons notre temps à déplorer.

La réponse d'Ummon fracasse cette comédie, balaie par sa crudité, son immédiateté toute espèce de construction : « Mont Sumeru. » Quand nous faisons face à la majesté d'une montagne, notre champ de vision est totalement occupé, empli par sa forme. Le mont Fuji, les Alpes, la chaîne himalayenne, le Kilimandjaro ou les monts appalachiens s'élèvent, et voilà la totalité du paysage comme

absorbée par cette apparition. Ce n'est pas tant que le ciel, l'étendue des terres, les vols des oiseaux, des insectes ou même notre propre respiration se soient évanouis, c'est que l'évidence de ce corps à laquelle nous sommes soudainement sensibles s'étend bien au-delà de sa réalité physique. Mont Sumeru. Il n'y a plus dès lors d'avant ni d'après, pas davantage de devant ou de derrière, il y a la montagne et seulement la montagne sans plus de dehors ni de dedans. La montagne a avalé espace et temps. Comment serait-il possible de distinguer ces insectes, ces herbes, d'extraire ces rochers, ces cailloux, de se saisir de ces herbes, fleurs, arbres, ou même d'isoler ces nuages ou ces oiseaux ? Dans chaque molécule ou atome de matière qui compose la montagne nous devrions pouvoir la rencontrer : nous devrions voir l'insecte-montagne, l'oiseau-montagne, l'herbe-montagne ou encore le nuage-montagne. La même remarque pourrait être faite au sujet d'un tableau, d'un visage ou d'une expérience, car dans tout, absolument tout de ce qui est vécu, il existe un moment où la totalité de l'univers est manifestée en un seul point, où le temps s'effondre en un instant tangible. Mont Sumeru.

Plus rien à rejoindre ni à atteindre, dans Mont Sumeru nous sommes débarrassés de la saisie et de la recherche. *Mushotoku* est un terme propre au zen qui exprime très exactement cette manière de vivre, sans but et sans recherche d'un profit quelconque. Et c'est précisément ce que Mont Sumeru pointe : soi-même. Le maître tibétain Trungpa entretenait ses disciples du Bouddha-Dharma sans références. Par là il entendait désigner un lieu autosuffisant, dont l'épanouissement ne tendait vers nul ailleurs, dont la dynamique ne puisait à aucune antériorité. Un lieu dégagé même des catégories du relatif et de l'absolu, de la confusion et de l'éveil. Un lieu vidé de toute espèce d'espoir. Tel quel, ainsi, sans métaphore ou

symbolique. Le mont Sumeru n'est autre que ce que nous sommes au-delà de nos manipulations, de nos peurs ou de nos espoirs, il est l'intrépide existence, nue, fulgurante et insouciant.

La recherche du mont Sumeru est semblable à la quête du Graal : où que vous alliez, quelque terre que vous fouliez, quels que soient la méditation, la prière ou le chant que vous entonniez, rien, absolument rien ne vous y conduira. Les chemins ne peuvent y mener, car les chemins sont le mont Sumeru lui-même, la voie n'est autre que votre corps-esprit abandonné au chemin, le va-et-vient de votre souffle. L'égarément et l'illusion ne s'y appréhendent plus de manière séparée. L'absolu et le relatif dansent et s'effondrent l'un dans l'autre. Nous sommes ici comme un flocon de neige virevoltant dans un brasier.

Pour rencontrer le mont Sumeru, pour enfin le vivre, il suffit de cesser d'entretenir les pensées aussitôt qu'elles surgissent et de les considérer pour ce qu'elles sont : des formations mentales dépourvues de réalité. Contempler les pensées sans s'identifier à aucune d'elles est source d'une grande liberté et joie. Asseoir le corps-esprit et le laisser prendre la forme d'une montagne, suivre la respiration ou simplement rester présent à ce qui est, c'est réaliser Mont Sumeru, revenir au monde tel qu'il est. Seulement être.

Mont Sumeru est cette expérience non pas lointaine dans le temps, fruit d'un paradis perdu qui fut heureux et béni, mais originelle car débarrassée des conditionnements et interprétations qui s'interposent et empêchent la vue directe et totale de ce qui est. Afin de se défaire des vieilles habitudes, de l'attachement à soi-même et à ses illusions, le bouddhisme invite par exemple le pratiquant à s'asseoir dans une attitude dépourvue d'attente et sans objet ou encore à s'adonner à la prosternation qui, loin d'être un acte de vénération ou de soumission, est une excellente école pour vivre

l'expérience de Mont Sumeru et retrouver la fraîcheur d'être. Un célèbre poème du maître Dogen intitulé « Raihai » (Dévotion) exprime cette intimité sans bords, cette vision nue :

*Un héron blanc  
Se cache  
Dans un champ de neige  
Où même l'herbe hivernale  
Est invisible*

Cette prosternation sans objet, pas même devant un Bouddha, est l'acte de laisser la blancheur retrouver la blancheur, la lumière se mélanger d'elle-même à la lumière. Le champ de neige, forme éveillée de l'univers phénoménal, devient alors demeure, refuge et corps pour le héron qui s'y ébat. Il y disparaît dans sa forme distincte et y trouve un vaste corps enneigé auquel il se mélange.

# Une invitation pour le patriarche

---

*Grâce au cœur dynamique de ce qui existait avant même qu'on ait su quoi que ce soit au sujet de ce kalpa<sup>1</sup>, une tortue aveugle se tient devant le brasier. Grâce à la parole transmise hors des écritures, une demeure surgit sur le bord d'un mortier. Dis-moi, y a-t-il quoi que ce soit à recevoir, préserver, lire ou réciter ?*

*Attention ! Le seigneur de l'Inde de l'Est a invité le vingt-septième patriarche Hannyatara pour un léger repas. Le seigneur l'interroge : « Pourquoi ne lisez-vous pas de soutras ? » Le patriarche répond alors : « Quand il inspire, ce pauvre disciple de la Voie ne demeure pas dans le monde des skandha, et quand il expire, il n'est pas piégé par ce qui l'entoure. Ainsi je fais toujours tourner mille milliards de milliards de rouleaux de soutras. »*

*Le nuage rhinocéros chahute avec la lune  
et s'illumine de sa clarté  
Le cheval de bois s'ébat dans le printemps,  
vif et sans entraves  
Sous son sourcil deux froids yeux bleus  
Quel besoin y aurait-il de lire et percer les soutras ?  
La vaste blancheur de l'esprit  
est au-delà des kalpa interminables*

*La force du héros se fraie un chemin  
à travers toute enclave  
La cercle primordial fait tourner  
des actions merveilleuses  
Quand Kanzan oublie la route d'où il vient  
Jittoku lui donne la main pour la retrouver*

Si le Bouddha historique avait depuis le sermon de Bénarès enseigné sans relâche, prêchant les laïcs comme les moines de sa communauté, aucun enseignement n'avait été consigné. Après sa mort, le sangha, la communauté des disciples, s'est réuni afin de restituer sous forme de textes les précieuses paroles et les préserver de l'oubli. Ainsi naquirent les soutras. L'étymologie du mot enseigne sur sa nature : fil, ficelle ; ainsi d'aphorismes et de paroles sages réunis et ficelés. Le canon pāli ne fut toutefois rédigé que quelque cinq cents ans après la mort du Bouddha Shakyamuni, les enseignements ayant été préservés par la récitation et la mémorisation. Ces enseignements furent ensuite complétés par toute une floraison de soutras qui apparurent à partir du 1<sup>er</sup> siècle avant notre ère avec le soutra de la *Prājnāpāramitā*, premier d'une longue série dont le plus connu est probablement le *Soutra du lotus*.

Dogen raconte que son maître Nyojo, après son discours de prêche devant un donateur coréen qui lui avait aussi demandé de chanter les écritures, en guise de récitation brandit son chasse-mouches et traça un cercle dans l'espace en disant : « Aujourd'hui je viens de faire tourner l'ensemble du canon pour vous. » Sur ces mots il jeta sur le sol son chasse-mouches, descendit de sa chaise de cérémonie et prit congé. Bien sûr, il faut comprendre que le crin de cheval blanc représente la vacuité et le manche le monde de la forme. Mettre en mouvement le chasse-mouches c'est

symboliquement représenter le contenu du soutra de la *Prajñāpāramitā*, soutra du cœur, essentiel au bouddhisme Mahāyāna. Il est également possible de voir dans ce geste une simple et directe expression de la nature telle quelle des choses, le maître pointant la réalité débarrassée des opinions et jugements qui ordinairement la voilent. Dans un célèbre texte le moine Dogen exprime sa vision du soutra : « Nous recevons et prêchons les soutras grâce aux montagnes, aux rivières et à la terre. De même, nous les recevons et prêchons grâce au soleil, à la lune et aux étoiles. » Dogen ira même jusqu'à intituler l'un des plus poétiques chapitres de son *Shobogenzō* : « Sansuigyo », littéralement « Soutra des montagnes et des rivières ». Ce chapitre s'ouvre sur une phrase tonitruante, qui claque avec le fracas d'un torrent assourdissant :

*Les montagnes et les rivières d'aujourd'hui sont la réalisation des paroles des Bouddhas éternels.*

Bien sûr, Dogen joue avec les montagnes, comme il l'affirme dans un paradoxe apparemment illisible à la fin de ce même texte : « Ces mots ne signifient pas que les montagnes sont montagnes, ils signifient que les montagnes sont montagnes. » En effet, la montagne est aussi pour Dogen la forme du zen assis, zazen, le corps-esprit assis. On constate que l'abbé d'Eiheiji n'a pas de vision exotérique de ces soutras ; il ne les considère pas seulement comme des paroles de sagesse prononcées il y a plus de mille cinq cents ans par un homme dans l'Inde ancienne, autrement dit il ne nourrit pas à leur égard une dévotion aveugle, un attachement mêlé de piété et de dévotion qui lui inspirerait un respect mêlé de crainte. Il les conçoit de manière ésotérique et les perçoit comme contemporains de son existence ; mieux, il les voit non comme des



rouleaux calligraphiés mais comme présence vivante en chaque être sensible, de même qu'il perçoit les existences sensibles comme manifestations de ces enseignements et n'exclut aucune forme : toute forme est alors reconnue comme existence sensible, goutte d'eau, roc, brin d'herbe.

Nous ne savons que trop à quels excès mène la dévotion fanatique accordée à des textes fondateurs censés avoir recueilli la parole inspirée ou les enseignements spirituels de guides ou d'êtres d'exception. L'Orient et l'Occident furent et sont encore ensanglantés par l'aveuglement superstitieux de zéloteurs à la religiosité obsessionnelle. Pour le moine Dogen qui n'a pas simplement une perception théorique et érudite des enseignements mais les a réalisés et vécus dans chaque cellule de son corps, les soutras ne sont pas simplement un ensemble de signes destinés à éclairer le chercheur, ils sont à reconnaître et à vivre à chaque instant, ils sont vivants dans la réalité traversée et reconnue. Cette réalité est pour lui celle des montagnes et des vallées, des oiseaux, des poissons, des champs et des forêts, une nature qui surabonde tout autour de Kyoto, sa ville natale, ou alors qu'il parcourt la Chine à la recherche d'un maître authentique.

Nous pourrions à notre tour nous égarer et entretenir une vision romantique de cette présence naturelle des soutras, ne la reconnaître que dans la lumière qui baigne les arbres, les jolies fleurs, le mouvement de la mer, celui des planètes et des galaxies... Nous oublierions alors que si le quotidien d'un moine du XIII<sup>e</sup> siècle puisait dans une nature omniprésente, il n'en est plus de même aujourd'hui. Ce que Dogen révérait était la vie ordinaire, telle quelle, et non simplement les paysages bucoliques et enchanteurs. Poète, être cultivé et raffiné, il était bien sûr sensible à la beauté naturelle mais son enseignement concernant les soutras pointait l'expérience

directe et nue de l'univers quotidien. Eh bien, pour nous, le plus ordinaire, le plus immédiat est le soutra lui-même : éplucher les légumes, sortir les ordures ménagères, préparer le repas, prendre le métro, se rendre au boulot, ouvrir le courrier, conduire les enfants à l'école, travailler, se détendre sur le canapé, lire le journal, se torcher le derrière même... tout sans exception est le soutra originel que l'on déplie encore et encore. Le plus trivial, le plus anodin est alors l'étude même du sage.

Ainsi « le cheval de bois s'ébat dans le printemps » resplendissant, la vie s'abandonne au présent qu'elle traverse et rencontre, sans obstacles et sans retenue. La « vaste blancheur » ou le « cercle primordial » désignent cet esprit originel, le visage que nous avons avant la naissance de nos parents, la lumière de l'esprit du Bouddha qui suffit à elle-même. On laisse alors spéculation, érudition, théorisation, conceptualisation pour entrer dans le monde de la non-pensée, au-delà de la pensée. Gnose et commentaires sont ici superflus car le quotidien, dans son essence, est l'enseignement précieux. Tout, absolument tout est sacré.

Quand Hannyatara répond au seigneur indien, il n'affirme pas autre chose. L'inspiration libre et sereine, quand elle pénètre le corps-esprit, n'éprouve aucune nécessité d'être prisonnière de l'univers transitoire, les *skandha* ou cinq agrégats<sup>2</sup> qui collaborent à notre existence tangible sont reconnus sans que pourtant l'attention s'y arrête, durant l'expiration le monde extérieur est rencontré sans que pour autant on s'y fixe, sans être piégé par le dedans et le dehors. L'acte de respirer est la plus belle illustration de l'enseignement, les trois sceaux du Dharma étant exprimés ici : le sceau de l'impermanence car le souffle change et se transforme, mouvement et métamorphose constants ; le sceau de l'absence d'ego car il est aisé de constater le manque de solidité et réalité

durable de ce moi ; enfin le sceau du Nirvana car la libération est possible ici, dans le détachement et la liberté de la non-dualité, ni un ni deux. Voilà pourquoi dans cette simple respiration l'entièreté de l'enseignement du Bouddha est proclamée et pratiquée.

On a souvent, pour reprendre les célèbres mots de Bodhidharma, voulu voir dans le zen une « transmission hors des écritures », une absence d'attachement aux mots et aux lettres, le fait de pointer directement l'esprit, la contemplation de sa propre nature et la réalisation de l'état de Bouddha. Mais cela ne fait pas pour autant de cette tradition un courant iconoclaste. Plus subtilement, l'enseignement d'Hannyatara éclaire la sentence de Bodhidharma : la voie est ici réalisation du corps-esprit comme soutra vivant ; les écritures devenues vivantes se confondent avec la pratique et la vie elle-même.

## Le plus intime selon Jizo

---

*Le discours le plus profond tourne en dérision ce qui va par trois et met en pièces ce qui se mesure par quatre. La large voie du ch'an compte sept chemins verticaux et huit horizontaux. Alors que vous ouvrez la bouche pour parler avec assurance, que vous faites un pas en avant avec décision, vous feriez mieux de remiser votre besace et votre bol et briser votre bâton : dites-moi, qui est cette personne ? Prêtez grande attention à cet échange. Maître Jizo s'enquiert auprès de Hogen : « D'où venez-vous ? » Hogen répond : « Mon pèlerinage ne connaît nulle destination. – Pourquoi accomplissez-vous ce pèlerinage ? – Je ne sais pas », répond Hogen. « Ne pas savoir est ce qu'il y a de plus intime », observe Jizo. À ces mots, Hogen s'éveille profondément.*

*À cet instant, toute recherche menée, c'est comme avant. Libéré des plus infimes obstacles, on en vient à ne plus savoir. Ce qui est court est court, ce qui est long est long. Cessez élagages et greffes. En harmonie avec ce qui est en haut et ce qui est en bas, tout est égal et satisfait. La générosité ou l'épargne d'une famille sont investies selon les circonstances. Les champs et les terres excellent, nos pas vont où ils le désirent. La question de trente années de pèlerinage : une franche offense faite à une paire de sourcils.*

Voilà ce que proclame le vingtième cas du *Livre de la Sérénité*. Il nous arrive si souvent de rencontrer quelqu'un pour la toute première fois et, bien sûr, inévitablement, inexorablement et très machinalement, nous feignons l'attention et l'intérêt en questionnant ce nouveau venu ou cette nouvelle venue sur ses origines, son voyage, son passé ou ses racines. Par politesse, par convention, nous lui demandons d'où il ou elle vient, de quel pays, de quelle région, de quel patelin, de nous parler de son parcours, de ses goûts, nous attendons qu'il ou qu'elle éclaire sa présence et la justifie par l'exposition d'un passé. C'est comme si nous parcourions le même sempiternel formulaire imaginaire en cochant case après case. Dis-moi ce que tu fus, je te dirai qui tu es. La carte de visite en est l'expression la plus épurée et directe, un état civil agrémenté d'une profession et d'un domicile, une boîte mail et un téléphone complètent l'ensemble. Et nous rangeons cette carte parmi d'autres, dans une collection de personnes justement étiquetées, épinglées. Chasse aux papillons. Chacun se retrouve dans une boîte. Entomologistes des relations humaines, nous sommes passés maîtres dans le classement des profils, la classification des espèces. Ici Jizo poserait donc une question que nous croyons avoir mille fois posée. Or il n'en est rien. Quand Jizo pose la question : « D'où venez-vous ? », il n'interroge en aucun cas le passé de celui qui lui fait face, il se moque de connaître l'histoire de cet homme, n'a aucune espèce d'intérêt pour ce qu'il pourrait raconter de son passé, de ses aventures, échecs, succès et autres babioles. Non pas qu'il le méprise, non, c'est tout le contraire. Jizo regarde cet homme pour la première fois. Et dans cette première fois il lui demande d'exprimer sur-le-champ d'où il vient. Autrement dit, il le prie de coïncider avec le présent de la rencontre. Car l'homme ne vient de

nulle part si ce n'est de l'ici-maintenant, plein, rond comme un fruit juteux ou un vin de Bourgogne.

Qu'importent les voyages, les errances, les amours, les conquêtes et les défaites, qu'importe le tissu de notre histoire, ouvrant les yeux ici nous pouvons être neufs, frais, au-delà de notre roman, de notre fiction familiale ou personnelle. Jizo s'adresse à celui qui n'a même pas le nom de Hogen, Hogen est un nom reçu du maître de Hogen comme d'autres noms viennent des parents, du rêve des parents – sommes-nous jamais notre nom, sommes-nous le mauvais rêve des uns ou des autres ? Il ne s'agit pas ici de faire le récit des origines, Jizo n'attend rien d'autre de celui qui est en face de lui que celui qui est en face de lui. Il n'attend pas davantage que le dévot lui réponde, la crasse ou patine religieuse dont il se couvre ne l'intéresse guère, la puanteur du zen, cette odeur pestilentielle de sainteté, l'indiffère. Il entend faire la rencontre la plus intime qui soit, celle qu'à défaut d'autres mots nous pourrions nommer l'être-ici. Cette question « D'où viens-tu ? », nous pouvons nous la poser à nous-mêmes, à toute heure du jour et de la nuit, quelle que soit l'activité à laquelle nous nous adonnons. Cette question permet de nous ramener vers la présence libre de tout bavardage et croyance, elle secoue la torpeur de l'habitude, déchire les voiles de la rêverie. Hogen répond en mettant en avant son pèlerinage dont il semble déprécier la valeur. Il n'a pas vraiment entendu la question de Jizo, il est piégé par l'idée qu'il a de lui, captif de la petite image pieuse qu'il se fait de lui-même. Il est à côté de la plaque. Et même s'il met en avant l'absence de but, le détachement de toute espèce d'intention, c'est toujours couvert du masque religieux qu'il s'avance. Voilà pourquoi Jizo choisit de questionner Hogen une deuxième fois, il veut pêcher le gros poisson, ferrer la proie qui fraie dans ces eaux

troubles et confuses, découvrir le visage originel sous les parures et les habits du pèlerin.

Il jette alors l'hameçon du pourquoi, et la réponse la plus profondément vécue, la moins préparée et convenue jaillit d'elle-même : « Je ne sais pas. » Réponse de Bodhidharma à l'empereur Wu, réponse qui pourrait être exprimée comme suit : « Ne sais pas » ou encore « Pas savoir ». Car la présence du pronom « je » que nous imposent les protocoles grammaticaux est ici tout à fait inutile, voire elle constitue un contresens total. Il n'y a plus de conscience de soi dans cette réponse. Il ne s'agit pas du tout d'un aveu d'impuissance, d'un échec à répondre correctement. Dans la perspective intellectuelle et dualiste, cet aveu est le pire, cette réponse est la plus calamiteuse et honteuse qui soit. Ici, elle est véritablement illuminante. Le poisson du non-moi a mordu à l'appât de Jizo, le corps de la vacuité frétille dans l'espace. Ne pas savoir c'est être absolument détaché de toute préoccupation, intention ou idée. C'est vivre comme un vaste ciel d'un bleu serein dans lequel nuages, vents, tempêtes, pluies et neige, avions, soleil, lune, étoiles se manifestent librement, passent et se succèdent sans que ce ciel soit altéré. Ou encore comme un miroir reflétant les couleurs et les choses qui passent devant lui sans en être touché. Conformément aux mots de Dogen dans le « Genjokoan » : « L'éveil est semblable à la lune qui se reflète dans l'eau. La lune n'est pas mouillée ni l'eau brisée. Et bien que la lumière de la lune soit large et vaste, elle se reflète dans une simple et petite flaque d'eau. La totalité de la lune et le ciel tout entier sont reflétés dans la rosée sur l'herbe, et même dans une seule goutte d'eau. » Telle est la nature de « ne sais pas ». Libre de toute entrave ou de toute catégorisation, riche de tous les potentiels et possibles. Lors d'un *mondo*, entretien avec mon élève Myozan Kodo, je lui avais lancé cette même question : « D'où viens-

tu ? » Et il avait fièrement pointé son coussin de méditation près du mur, juste à côté de lui : « De là ! » avait-il répondu. Je lui avais rétorqué : « C'est encore trop loin ! » et nous avons alors tous deux éclaté de rire. On ne vient en effet jamais que de ce maintenant-ici sans avant ni après.

Alors Jizo rend à Hogen ce qu'il lui a donné. Il lui donne à réaliser combien le pèlerin, le religieux, le pratiquant, le disciple du Bouddha sont autant d'identités dénuées d'existence propre, il lui donne à contempler Hogen au-delà d'Hogen, Hogen sans Hogen, la source vibrante et jaillissante qu'il manifeste à son insu, le plus spontanément du monde. Maître Deshimaru, qui apporta la pratique du zazen en Europe en 1967, aimait à répéter trois mots qu'il avait enchaînés comme un collier de trois perles : naturellement, inconsciemment, automatiquement. Par ces trois directions il pointait la condition normale du corps-esprit, une condition pour la réalisation de laquelle il n'a pas à travailler : elle surgit d'elle-même (*naturellement*), sans l'ombre d'une préméditation, réflexion ou calcul, non intelligible (*inconsciemment*) et fonctionnant d'elle-même (*automatiquement*).

L'esprit du débutant, *shoshin*, est une des formes de ce « ne sais pas ». Cet esprit est débarrassé de toute espèce de préconception ou de sentiment d'achèvement ou de complétude, il n'est ni encombré du poids et de l'épaisseur de l'expérience ni empli d'une attente précise, il se tient entièrement ouvert et libre d'accueillir ce qui advient. Aux yeux de Shunryu Suzuki, l'esprit du débutant contient un grand nombre de possibilités, alors que celui de l'expert n'en contient que peu. Il est aisé de comprendre combien connaissance et savoir-faire sont des obstacles, et conditionnent fortement tous ceux qui s'en réclament, les empêchant de vivre avec ouverture et fraîcheur. Le cœur du débutant est compatissant,



véritablement aimant, ne serait-ce que parce qu'il ne dresse plus de barrière entre soi et les autres, entre soi et l'univers. Les paroles de Mumon Roshi accordées à un journaliste britannique de la BBC l'illustrent à merveille : « Quand je suis assis et pratique zazen, je disparaiss et tout disparaît, ce qui veut dire que soi-même et le monde se fondent et ne font plus qu'un. Alors quand je vois une fleur, cette fleur n'est autre que moi, quand je vois la lune, je suis la lune même. Toutes les choses deviennent le soi-même, il n'y a pas de plus grand amour que celui-là. »

Ainsi de ce visage originel et intime que Jizo pointe avec malice et compassion, rendant un trésor merveilleux à celui qui se croyait pauvre et mendiant. Une fois les identités révoquées, une fois les histoires que l'on se raconte et les buts que l'on se donne abandonnés, la source se révèle d'elle-même. Ce grand et vaste « ne sais pas » en est l'expression. C'est ce qui est actualisé sur notre coussin de méditation et lorsque nous allons libres et détachés par le monde.

# Yakusan s'assoit sur la chaise haute

---

*Les yeux, les oreilles, le nez et la langue sont distincts. Le sourcil se trouve au-dessus de l'œil. Le forgeron, le fermier, tous les arts et les métiers rendent service et en cela chacun est parfaitement à l'aise. Comment le maître zen s'y prend-il ? Prêtez grande attention. Cela faisait bien longtemps que Yakusan n'était monté s'asseoir sur la haute chaise. L'intendant du monastère s'adressa à lui en ces mots : « Les moines réclament depuis longtemps des enseignements pour les guider, pourriez-vous, pour le bien de tous, donner un enseignement ? » Alors Yakusan fit retentir la grande cloche et les moines se réunirent. Yakusan s'assit sur la chaise, y demeura silencieux quelque temps, en descendit et rejoignit ses quartiers. Plus tard, l'intendant lui dit : « Il y a quelque temps vous avez accepté de donner un enseignement pour le bien de la communauté, pourquoi n'avez-vous prononcé pas même un seul mot ? » Yakusan répliqua : « Vous trouverez des enseignants pour les soutras, des doctes pour les commentaires, mais pourquoi embêtez-vous ce vieux moine ? »*

*S'occupant du caprice d'un idiot avec des notes fausses, Ryoshi et Tsuifu ne contemplant tous deux que l'ombre du fouet. Un nuage balaie le vaste ciel, une grue se blottit dans*

*la lune. Un froid pur pénètre les os. Ici nul ne peut plus dormir.*

Ce septième koan du *Livre de la Sérénité* expose merveilleusement l'enseignement ineffable qui ne dépend ni des mots ni de leur rejet. Yakusan y décoche la flèche du silence et pourfend les oreilles sourdes de ses moines. Qu'est-ce enfin que le silence même ? Pour beaucoup, faire silence serait trouver une cabane dans les bois, s'abreuver de chants d'oiseaux, se rassasier des pluies, s'enchanter des mélodies du vent ; le silence serait donc la suppression pure et simple des bruits gênants, des sons du monde moderne et de ses divinités technologiques, il serait le fruit de la recherche d'un environnement sonore naturel. Il va sans dire qu'une telle perception est bien naïve, le silence n'a que peu à voir avec ce à quoi on l'associe bien volontiers : la nature, la solitude des grands espaces et autres déserts. Cette quête de l'apaisement vous conduira plus sûrement à l'exaspération qu'au silence lui-même. Pour trouver le silence il faut simplement faire corps avec lui, devenir ce silence même, alors tout vacarme vous sera harmonieux et apaisant. Une image est souvent conviée pour décrire l'esprit en proie à la confusion et à l'illusion, cette image est celle du singe qui se débat et transforme l'esprit en un capharnaüm sans nom. L'esprit serait donc comme un singe qu'il faut calmer, apaiser. Mais quel problème y a-t-il avec le singe ? Précisément la tentation de le calmer est souvent une immense source d'irritation : plus vous voulez l'apaiser et plus il vous agace. C'est pourquoi j'aime assez la méthode inspirée par l'image du vieux grand-père et du bac à sable.

Dans le bac, une ribambelle d'enfants plus bruyants les uns que les autres, ils crient, ils geignent et se disputent leurs pelles et leurs seaux, ils pleurent et tambourinent l'espace de leurs petits pieds et

mains ; non loin de là, assis calmement sur un banc, un vieux grand-père observe la scène avec un calme joyeux, une malice bienveillante, sans essayer de remettre de l'ordre dans la fosse aux apprentis fauves, laissant cette bande de petits animaux se chamailler. Si l'on me demandait ce qu'est l'un des aspects essentiels de la pratique, ce serait cela, rien que cela. Ne pas s'irriter au sujet de l'irritation, ne pas essayer de fixer les choses. S'amuser gentiment du tralala, du capharnaüm et des cris des singes débraillés de la jungle intérieure. D'autres méthodes préconisent l'utilisation d'un mantra, d'une parole répétée. De fait, ce faisant, vous occupez le singe, vous lui donnez des cacahuètes à mâcher. Dans le train, dans la rue, au boulot, entre deux phrases, deux portes, deux inspirations, j'use d'ailleurs parfois du mantra de Jizo que j'aime beaucoup, non pour le mantra mais pour ce que représente Jizo. En fait si c'est Jizo que je révère, je fais dans la bondieuserie bouddhique, Jizo est alors la porte qui me mène à la porte, alors que, bien plus, il est la porte qui ouvre sur un jardin sans fin. Le mieux encore à mes pauvres yeux est le mantra sans mantra de la vie ainsi, telle quelle. *Nyoze*, ce qui est ainsi. Le bleu du bleu. Le froid du froid. Ce qui mouille vraiment dans la pluie, et brûle, brûle sans mesure dans le soleil. Arrive un moment où on se fiche d'atteindre l'éveil et de sauver sa peau. Ce moment-là est le mantra sans mantra.

Ce moment sans mantra, sans aucune parole ni distraction, c'est l'enseignement de Yakusan, intrépide et sans aucune solennité. Il s'assoit sur sa chaise et incarne la plénitude des enseignements, il devient l'enseignement lui-même, renvoyant chacun à chacun. La réponse qui est faite aux moines avides de directives et d'orientation désarçonne l'esprit en proie à l'appétit. Les moines veulent leur pitance, ils quémangent des friandises, des sucreries pour distraire

leur ennui. Or l'ennui est ici extrêmement fécond. Yakusan fait exactement comme le Bouddha sur le mont des Vautours lorsque, en guise de tout sermon, il saisit une fleur et la fait tourner entre ses doigts. Seul alors son disciple Māhākashyapa sourit et cet épisode est désormais pris en exemple pour illustrer la transmission des enseignements dans le zen. Cet épisode que nous avons déjà rencontré en chemin fait l'objet de tout un chapitre dans le *Shobogenzō*, « La fleur d'Udumbara », il est très souvent considéré par les doctes et savants comme une élucubration tardive du zen chinois, une affabulation sans réalité aucune. Comme ils s'égareront faute de s'être vraiment rencontrés, car au moment même où vous lisez ces lignes, le Bouddha tourne une fleur dans ses doigts. Vous êtes et le Bouddha et la fleur. Dogen va jusqu'à citer le poème de son maître Nyojo, d'une beauté inégalable :

*Quand les yeux de Gautama sont pulvérisés  
Fleurs de prunier dans la neige, une seule branche  
Deviennent des buissons épineux, ici,  
en tous lieux, à cet instant précis  
Le vent rieur du printemps souffle follement*

Et Dogen ajoute : « Avec la chute des fleurs de prunier tombent et s'évanouissent notre corps et notre esprit. » Telle est la transmission-réalisation de notre école. Et le geste de Yakusan, son silence radieux, incarne au sens propre, rend vivante dans sa chair la fleur qui tourne dans l'espace, la fleur de prunier virevoltant avant de toucher la neige et s'y confondre.

L'action de monter et de descendre, l'action de revenir dans ses appartements constituent un enseignement vivant. Le Dharma c'est laisser l'être s'écouler et fleurir en agir. Une dynamique débarrassée

de toute espèce d'attachement à ceci ou cela donne vie à l'espace. L'image du nuage qui clôt le koan dans la strophe finale nous le rappelle, c'est le libre jeu du relatif (nuage) et de l'absolu (ciel) qui est l'essence du Dharma : laisser flotter les pensées dans l'esprit, les laisser dériver sans les rejeter ou les alimenter. La métaphore de la grue, la blancheur du monde phénoménal et de la lune qui représente ici l'éveil primordial, l'illumination ultime, nous viennent tout droit d'un fabuleux poème de Dongshan Langjie, le chant du *Samādhi du miroir précieux*, un texte essentiel du ch'an :

*C'est comme de la neige amoncelée  
dans un bol d'argent  
Un blanc héron dérobé par la claire lune*

La libre danse de la forme et de la vacuité, du relatif et de l'absolu est ici présentée et brandie dans une merveilleuse étreinte. Une étreinte dans laquelle elles se confondent. Et c'est depuis cela que Yakusan déploie l'enseignement lumineux du silence. Lorsque la vérité de la pratique trempe les os, l'éloquence est l'être-là, une présence qui va et vient.

Le maître zen Shunryu Suzuki avait coutume de dire : « Vous devriez être comme un oiseau blanc dans la neige. » C'est la même idée. Le couvercle et la boîte coïncident parfaitement. Dans cet état, rien n'est particulièrement audible ou visible, mais l'ineffable est exprimé car, selon les mots de Dogen, « si vous pratiquez l'ineffable, vous devenez l'ineffable ». Devenir l'ineffable c'est n'avoir plus souci de le manifester, il s'exprime de lui-même. Ainsi Yakusan se laisse-t-il vivre par lui plutôt que de l'exprimer. Ce silence est le même que celui de Vimalakirti qui, sommé de s'expliquer dans un célèbre koan sur la nature de la non-dualité par le Bodhisattva Manjushri,

demeure silencieux. Ce n'est bien évidemment pas le silence embarrassé de la personne ignorante ou que la confusion empêche, c'est un silence souverain et tonitruant qui secoue l'espace et l'ensemence de sa plénitude.

# Le bol de Joshu

---

*Quand la nourriture se présente à vous, emplissez votre bouche. Quand le sommeil vient, fermez les yeux. Et quand vous vous lavez le visage, frottez votre nez. Si vous ôtez vos sandales de paille, vous touchez vos pieds. Si en de tels moments vous vous égarez, saisissez votre lumière et cherchez dans la nuit profonde. Comment allez-vous rencontrer ceci ?*

*Attention ! Un moine qui vient juste d'entrer au monastère s'enquiert auprès de Joshu : « S'il vous plaît, maître, instruisez-moi. » Joshu rétorque : « Avez-vous fini votre riz ? » Le moine répond : « Je viens de le finir. » Et Joshu lui dit alors : « Alors, allez laver votre bol ! »*

*Quand le riz est terminé, il faut laver le bol. Alors, immédiatement, l'esprit-source se rencontre. Alors l'hôte du monastère est rassasié. Dites-moi : y a-t-il un quelconque éveil dans ceci ou pas ?*

Le bol est un objet hautement symbolique dans le bouddhisme. Large récipient destiné à recevoir les offrandes et la nourriture lors des tournées de mendicité et ce depuis le temps du Bouddha, c'est aussi une représentation de l'être, crâne ouvert, la possibilité de tout recevoir et laisser passer sans concevoir d'attachement. Ce bol jouait un rôle primordial dans la Chine ancienne, puisque avec le



*kesa*, la robe rapiécée, il symbolisait la transmission de maître à disciple. Ce bol encore aujourd'hui permet enfin de recevoir la nourriture et fait l'objet d'un rituel élaboré durant les retraites de méditation. Il devient alors le lieu d'une merveilleuse manifestation : ici, l'univers tout entier est invité et sa manifestation n'est permise que par votre pratique dans le maintenant-ici. Dites-moi ce qui rend possible le fait de goûter le bol de riz ou de contempler la Voie lactée la nuit, ce qui fabrique les saveurs et couleurs, odeurs et sons, tout ici advient grâce à votre participation joyeuse. L'univers-*tenzo* (cuisinier) vous nourrit et vous le lui rendez bien en déployant son festin devant vous. C'est le cœur de l'enseignement de Daihatsu Duvauchelle, notre *tenzo*, notre merveilleuse cuisinière. Elle transmet l'univers dans la cuisine que nous mangeons, elle jette dans sa marmite la nuit et le jour, le chaud et le froid, les couleurs des feuilles et des herbes, le ciel et ses nuages, la cuisine est cuisine de l'univers où les montagnes, les rivières, les champs, les lacs, la terre et la lumière sont cuits, nous les recevons sans préférence ni choix, dans l'émerveillement simple, et nous rendons l'univers au *tenzo* et l'univers au *tenzo*-univers. Vous mangez la blanche céréale le matin, la nuit venue vous la reconnaissez dans le firmament éclairé.

Cette très fameuse histoire est le trente-neuvième cas du *Livre de la Sérénité*. Il faut imaginer le vieux Joshu avec ses robes rapiécées vaquant à ses occupations et donnant à comprendre le sens ultime de notre existence. Vivre pleinement, complètement, sans rien ajouter ni soustraire à cette vie de tous les jours. S'essuyer le derrière, manger, marcher, travailler, boire, conduire, bâiller, éternuer ou rire, toutes nos actions sont autant de merveilleuses manières de vivre la Voie et de l'actualiser, de la rendre réelle et tangible. Le vieux maître Kodo Sawaki aimait à répéter avec malice

et provocation qu'on ne mange pas pour déféquer. Cette histoire illustre très exactement ce point.

Nous vivons toujours dans l'anticipation ou la commémoration, croyant aller quelque part et venir d'un point précis dans l'espace et le temps. Les mots « hier », « aujourd'hui », « demain » nous emplissent la bouche et notre langue au système verbal élaboré ne fait que renforcer cette impression d'un cheminement avec ses étapes et ses moments. La vie est perçue comme une somme d'expériences que nous traversons et emmagasinons. Et à bien des égards nous sommes ce dont nous nous souvenons de nous-mêmes, il suffit pour le reconnaître de voir la tragédie des amnésiques ou des personnes atteintes d'un Alzheimer avancé, les proches sont plongés dans le plus grand désarroi face à des visages et des corps désertés de leur identité. Et si nous osions vivre sans prendre appui sur le passé, sans espérer de l'avenir ? Nous vivons dans l'illusion d'une continuité, le mirage d'une vie linéaire dans laquelle ce que nous sommes a vécu et vivra. Cette projection incessante qui nous amène à construire châteaux de sable et châteaux en Espagne, innombrables mirages, ou au contraire à nous enliser dans les marécages de la nostalgie, ressassant les paradis perdus ou les blessures originelles, confère une épaisseur et substance au moi. Nous sommes prisonniers de l'espoir et la peur, ces deux épouvantails brandis par les institutions religieuses afin de mener leur monde par le bout du nez. Le christianisme par exemple a fondé tout son message sur la promesse du Royaume en Christ et la terreur des enfers et de la damnation. De la promesse de la grâce ou de l'éternel tourment. D'une Genèse, une gestation du temps, vers une eschatologie, une fin des temps. Le bouddhisme populaire n'a pas non plus négligé d'instruire les foules sur les vilaines renaissances ou les tortures promises à ceux et celles qui

remettraient en cause la vérité professée par les moines. Le Tibet féodal encourageait au nom du bouddhisme une misère et une exploitation éhontées d'un peuple rendu à l'état de gueux par des maîtres avides et paresseux. Nombre de maîtres zen, toutes écoles confondues, ont apporté leur soutien à l'effort de guerre de l'Empire du Soleil levant et encouragé le sacrifice de millions de personnes pour la prétendue grandeur du Japon durant la seconde guerre mondiale. La collusion du politique et du spirituel, entre les fantômes du châtement et l'esquisse d'un futur glorieux : toujours la même sempiternelle technique d'assujettissement des consciences. Nous n'avons pourtant même pas besoin de ces marionnettes religieuses et de leur théâtre d'ombres pour succomber aux apparences, nous sommes dans l'auto-illusion permanente et générons les mêmes attentes et frayeurs. De l'incessant chaos, ce flux tourmenté dans lequel on serait bien en peine de pouvoir reconnaître une identité, de cette impermanence nous bricolons un moi, et à coups de documents, photographies, objets, souvenirs, relations, liens familiaux ou amicaux, émotions, traces diverses et petits mots répétés sans cesse – moi et toi, mien et tien, nôtre et leur –, nous distribuons arbitrairement l'univers indifférencié sur un mode binaire, les paires d'opposés nous permettant de faire du rangement, d'ordonner et construire de toutes pièces un lieu habitable pour un être bien particulier : moi-même.

Le bol de Joshu, c'est ce qui doit être fait, sans plus se soucier de ceci ou cela, de l'avant ou de l'après. Se contenter de la tâche à accomplir, sans pour autant en faire tout un plat, c'est-à-dire sans sombrer dans les excès de la Pleine Conscience et de ses avatars qui semblent préconiser la concentration minutieuse et l'observation de l'activité. Ce conseil est à rebours du sens réel de la pratique dans laquelle il s'agit de s'oublier dans l'activité et non de

reconstruire subtilement un sujet qui se dissocierait de son action. Plutôt que d'éplucher minutieusement une carotte ou un navet, de biner le jardin ou peindre le mur, la pratique consiste à se donner à une activité en préservant une vue panoramique, sans restreindre le champ de vision, agir simplement sans s'empressement d'inviter un observateur par la porte de derrière. La morne et sérieuse solennité n'est évidemment pas de mise ici, l'activité est vécue comme une danse, une joie simple de ne plus ressasser les histoires, les contes et les fictions qui constituent le tissu de notre esprit. Au lieu d'être le spectateur béat de sa BA, on plonge dans l'activité comme dans une onde, on s'y adonne de bon cœur, avec franchise et enthousiasme.

Le conseil initial donné dans l'adresse aux moines n'est pas sans rappeler cette très fameuse phrase de Dogen : « Retournez-vous et illuminez l'intérieur de votre lumière. Le corps et l'esprit tombent spontanément d'eux-mêmes et votre visage original apparaît. » Le corps et l'esprit qui tombent et c'est l'attachement à ce moi illusoire constitué par l'imbrication et le jeu des agrégats qui vole en éclats. Le pratiquant est clairement invité à ne plus être le jouet des distractions extérieures physiques et mentales, à ne plus s'identifier aux émotions, pensées, volitions, corps, et il est alors conduit à entrer dans sa nuit afin d'y découvrir son visage véritable, le visage d'avant la naissance de ses parents. Un visage qui n'appartient pas à la conception illusoire de l'espace et du temps, un visage toujours frais, présent, radieux. De fait, Dogen décrit ici l'expérience première et ultime de *shikantaza* (seulement s'asseoir), ce zen assis qu'il préconisait comme pratique-réalisation de la vraie Voie.

# Un pas du haut du mât de cent pieds

---

*L'épouse dans la famille de Ba de Kincha Danto avait un esprit très particulier. Elle battait des gâteaux de millet dans un vase d'émeraude. Qui pourrait faire preuve d'un plus grand entrain ? Si vous ne vous jetez pas dans une vague qui suscite l'émerveillement, comment prendre un poisson qui pourra vous satisfaire ? Et que dire de cette phrase : sortez en faisant une grande enjambée ?*

*Maître Chosha chargea un moine d'interroger l'ermite E Osho : « Qu'est-ce qui se passait avant votre rencontre avec Nansen ? » Après un long silence, E répliqua : « Rien de spécial. » Le moine rapporta cette parole à Chosha qui dit alors : « Il y a un homme qui se tient tout en haut du mât de cent pieds. Bien qu'il ait atteint un certain degré de réalisation, ce n'est toujours pas ça. S'il avance d'un pas supplémentaire, alors les dix directions du monde deviennent instantanément son corps tout entier. » Le moine demanda : « Comment faire pour faire ce pas ? » Chosha répondit : « Les montagnes de la province de Ro, les eaux de la province de Rei. – Je ne comprends pas », dit le moine et Chosha ajouta : « Les quatre océans et les cinq lacs sont sous la juridiction du monarque. »*

*Le rêve de l'homme habillé de bijoux est brisé par les coups du corbeau. Contemplez la vie tout autour, tout se vaut. Vent et tonnerre apportent des nouvelles et réveillent des créatures qui hibernaient. Pêchers et pruniers sans mots, et sous eux, les traces des pas des hommes. Quand vient la saison, laboure la terre. Qui, au printemps, a peur dans les champs de riz de s'embourber jusqu'aux genoux ?*

Nous sommes tous dans cette position où nous nous demandons comment faire un pas de plus. Comment avancer ? L'invitation de Chosha est claire : où que nous soyons, quelque périlleuse ou confortable puisse être notre situation, il faut faire ce pas supplémentaire. Et nous ne savons pas où cela nous conduit. Il n'y a pas ici de police d'assurance ou de visite organisée. Ce lieu vers lequel nous allons et depuis lequel nous agissons, ce lieu est notre vrai corps, notre vraie vie. Au-delà de nos peurs, de nos hésitations, de notre croyance en ceci ou cela, au-delà de ces chimères que nous chérissons, de ces rêves que nous déroulons, il y a la réalité du pas. Un pas en avant. Et le vide dessous ?

Nous laisser tomber ? Non, plutôt laisser tomber tout ça. Laisser tomber quoi ? Je regardais un jour un documentaire à la télévision japonaise consacré à un grand sculpteur de déités bouddhistes d'aujourd'hui. Il sculpte des blocs de bois de toutes tailles et les transforme en formes vacillantes de la lumière. Déités courroucées, gardiens musculeux et intimidants, Bouddhas paisibles, il attaque sans hésiter le bois avec ses ciseaux pour révéler peu à peu la forme qui y dort. À la manière de Michel-Ange, il dit ne pas avoir grand-chose à faire, si ce n'est débarrasser le bois de ce qui est en trop pour faire apparaître le Bouddha qui y réside. Eh bien, de la même manière, ce koan nous invite à attaquer l'espace et sculpter

notre matière même, nous débarrasser du futile et de l'encombrante matière que nous croyons si essentielle. Nous avons depuis des lustres, depuis la plus petite enfance, établi des mécanismes de défense, des stratégies pour faire face aux problèmes, nous avons accumulé un grand nombre de notions sur le monde et nous-mêmes, ayant adopté ce que nos parents, maîtres, amis et pseudo-ennemis nous avaient inculqué. Nous nous pensons comme ceci ou comme cela. Nous cartographions le monde et prenons cette construction mentale pour le réel. Nous croyons qu'on peut avoir tort ou raison, et bien sûr, nous sommes plutôt persuadés d'appartenir à la deuxième catégorie. Faire un pas supplémentaire signifie quitter la maison, quitter la maison c'est abandonner préjugés et idées. Faire le ménage, débarrasser l'espace, retrouver ce que nous sommes bien avant que l'espoir ou la peur ne déroutent notre perception des autres et de nous-mêmes. Révéler le Bouddha que nous sommes.

La réponse du maître à comment faire ce pas est vraiment intrépide. Encore une fois, comment et pourquoi sont des fausses questions, elles ne permettent en rien de répondre adéquatement à la situation. Modalité et finalité sont des expressions de l'esprit dualiste. L'action sans pourquoi ni comment est le non-faire, *wuwei*. Elle ne réfléchit ni n'objective sa nature, elle s'exprime d'elle-même.

Ce koan est assez proche d'un autre cas assez impénétrable tiré de la fameuse *Passe sans porte* :

*Maître Kyogen dit : « C'est comme un homme pendu tout en haut d'un arbre en mordant une branche, ses mains ne se raccrochent à rien, ses pieds sont dans le vide. Quelqu'un sous l'arbre lui demande : "Quelle est la signification de la venue depuis l'ouest de Bodhidharma ?" S'il ne répond pas, il*

*échoue. S'il ouvre la bouche, il perd la vie. Que feriez-vous à sa place ? »*

Maître Kyogen est familier de ceux qui étudient les koans, il est celui qu'Isan, son maître, questionna en ces termes : « Quel est votre visage originel bien avant la naissance de vos parents ? » Il est aussi celui qui, en balayant la cour du temple, envoya un caillou cogner sur un bambou ; au son de ce caillou, Kyogen réalisa l'éveil. Cette situation tout à fait exceptionnelle d'un homme pendu par les dents à une branche semble inextricable. Des variantes indiquent qu'il est au sommet d'un arbre, d'autres précisent d'un arbre poussant au bord d'un précipice. En plus ce koan présente un koan dans le koan : comment manifester la bouddhité, exprimer la vérité de la Voie sur-le-champ ? Car tel est bien le sens de cette question dans la question, la venue de Bodhidharma. Ce dernier est un sage indien, un barbare à la barbe rouge, aux manières étranges, au regard féroce, venu en Chine apporter la pratique de l'assise nue et les enseignements du Bouddha et confronté à l'empereur Wu. Comprendre la signification de sa venue, c'est ipso facto saisir l'essence des enseignements et réaliser le Dharma, la vérité ultime.

Plusieurs questions peuvent être formulées : où se trouve cet homme ? Qui est ce quelqu'un qui le questionne ? Qui est cet homme pendu ? Quand cette scène se déroule-t-elle ? Si nous ouvrons notre cœur et notre esprit à ce koan, nous comprendrons aisément que cet homme pendu, désespéré, pressé de répondre dans une situation des plus inconfortables n'est autre que nous-mêmes, ici et maintenant, dans chacune des situations que nous rencontrons. Bien sûr, ces situations de la vie de tous les jours ne semblent pas aussi périlleuses que celle à laquelle ce malheureux doit faire face. Néanmoins l'urgence est la même : manifester sur-le-



champ notre nature véritable et vivre en accord avec elle. Tant que nous mordons à l'hameçon des situations, que nous nous prenons le pied dans le tapis, tant que nous imaginons que nous n'y sommes pas ou qu'au contraire nous y sommes tout à fait, eh bien, nous continuons à nous débattre les pieds dans le vide et sans vraiment savoir quoi faire. Nous imaginons une possible réponse hors de notre situation même, un sauvetage et un sauveteur possibles (combien de personnes ont attendu et attendent encore, et ce depuis des millénaires, la venue du Messie, du Maitreya, le Bouddha du futur providentiel ?) alors que nous sommes cela, nous sommes la réponse au koan même : l'homme pendu n'a rien à faire car quoi qu'il fasse ou dise ou ne dise pas, il est cela. Ainsi nous pouvons toujours inventer toutes les combines et astuces pour sortir ce malheureux de cette fâcheuse posture et condition, ce sera peine perdue. La chute ? Que croyez-vous, elle est plus qu'inévitable, elle se produit à l'instant même. Nous sommes en chute libre entre naissance et mort certaine. Dans l'intervalle, ce que nous appelons le moi. Si nous collons à cette peau, jouons ce rôle qui dure quelques dizaines d'années, l'issue est forcément fatale, tôt ou tard un accident vasculaire, une saleté ou tout simplement le temps qui passe auront raison de notre pauvre peau. Nous sommes déjà morts, faits comme des rats.

Qui sommes-nous vraiment alors ? Sommes-nous simplement quelques centimètres de peau, de chair, d'organes et d'os ? Où commence et où finit notre vrai corps ? Sommes-nous un état civil, un nom, un prénom et une date de naissance ? Ou notre nature est-elle bien au-delà de ces considérations, mesures et documents administratifs ? Lorsque l'homme pendu par la mâchoire réalise la nature de son vrai corps, il n'a plus à tomber et plus personne ne tombe. Ce koan nous invite à vivre la réalité de l'absolu dans le

relatif de notre vie même, sans dépendre de l'absolu ni être piégé par les phénomènes.

# La cuvette de maître Chu

---

*Laver les bols et remplir la bassine sont tous deux les portes du Dharma et l'affaire du Bouddha. Transporter le bois et puiser l'eau sont vraiment de merveilleuses activités et de surnaturels pouvoirs. Pourquoi ne peut-on pas se débarrasser de ce qui brille en remuant la terre ?*

*Attention ! Un moine questionna maître Chu : « Quel est le corps originel de Vairochana ? » Le maître répondit : « Allez me chercher la cuvette » et quand le moine l'apporta Chu ajouta : « Maintenant, remettez-la en place. » Le moine le questionna de nouveau : « Quel est le corps originel de Vairochana ? » Le maître dit : « Le vieux Bouddha est parti depuis bien longtemps. »*

*Un oiseau prend son envol. Un poisson s'ébat dans les eaux. Ayant oublié rivières et lacs, il attend les nuages et le paradis. Un seul fil de doute, et ils sont séparés par des dizaines de milliers de lieues. Combien comprennent et retournent la bienveillance ?*

Tout d'abord, essayons de clarifier la nature de Vairochana (Daïnichî en japonais). Ce Bouddha est primordial, il est souvent représenté avec l'index de la main gauche enserré par les doigts repliés de la main droite, un *mudra*, geste rituel symbolique très particulier qui exprime l'union des éléments et de la conscience. Ce

Bouddha est considéré, notamment dans les écoles ésotériques, comme la représentation de la luminosité et de la vacuité. Son corps est le même que celui de tous les éveillés. La question du moine signifie donc : comment rencontrer, réaliser la vérité originelle ? Son problème étant qu'il associe cette vérité à un avant et un ailleurs, antériorité et lointain hantant son esprit. D'ailleurs le koan rappelle des enseignements du ch'an : puiser l'eau, couper du bois comme accomplissements de la Voie. Ce poème de P'ang Yün auquel il se réfère et que nous avons déjà cité est très éloquent :

*Chaque jour, rien de spécial  
Je me contente de me saluer  
Il n'y a rien à saisir ni à rejeter...*

Aujourd'hui nous dirions simplement qu'il s'agit d'accomplir les tâches du quotidien qui nous semblent parfois éreintantes et fastidieuses, irritantes et dispendieuses. J'ai appris que l'un de mes maîtres, Francis Taïgan Baudart, un homme d'une grande sagesse et d'une pratique profonde, avait décidé de consacrer tout son temps de travail dans le centre zen de Lanau où il séjournait aux poubelles et au tri de ces dernières. Il y mettait toute son ardeur et tout son cœur, traitant ces ordures avec un immense respect. Cet homme qui avait été un chef d'entreprise important se retrouvait avec plaisir manutentionnaire à l'aube de ses quatre-vingts ans. Tel était pour lui le plus important : mener à bien sa tâche, faire ce qu'il y avait à faire. Car c'est là le premier niveau de cet enseignement, il s'agit de danser pleinement avec le réel, avec ce qui est, et s'occuper des choses qui ont besoin de notre attention. La compassion active n'a plus dès lors une forme idéalisée ou fabriquée, elle ne s'ornement pas de bons sentiments, de bonnes actions savamment distillées, de

vertus de scout, elle consiste à prendre soin du monde, à communiquer directement avec ce qui se présente, avec ce qui va et vient, les objets et les gens. Plus éloquent que toute espèce de discours sur ce qu'est l'amour désintéressé ou l'absence d'ego, cet homme frêle et déterminé plongeait toute son énergie à recevoir, recueillir et chérir les déchets des autres. Il enseignait alors plus qu'un abbé avec ses prêches et son bâton recourbé, il était le Dharma sans même se soucier d'un quelconque Dharma. L'activité de Bouddha n'a pas conscience d'elle-même, elle ne passe pas son temps devant un miroir dont elle interroge le reflet, elle est une action directe et immédiate, tranchante mais douce, implacable et tellement bienveillante. Sans jamais se prendre au sérieux, et avec un malicieux humour empreint de délicatesse, Francis désarmait par sa simplicité et sa truculence, sa chaleur et l'imprévisible qu'il brandissait si souvent devant les gestes et les actions surfaits et frelatés. Le deuxième niveau, qui n'est du reste guère dissociable du premier, est que s'occuper du monde c'est recevoir l'enseignement du Bouddha lui-même. Quand vous vous occupez des poubelles, elles deviennent votre maître, de même le jardin à bêcher, la vaisselle ou la lessive à faire, la nourriture à préparer, tout, absolument tout est vécu comme le corps réel du Bouddha. Laver son bol, c'est prendre soin du corps du Bouddha. Le poète Ryokan, qui avait un grand amour pour son bol de mendicité qu'il ne cessait d'égarer et de retrouver, qui bien qu'ébréché et en fort mauvais état représentait à ses yeux la beauté la plus ineffable de l'enseignement des Bouddhas, écrit ceci dans un tanka resté célèbre :

*Violettes et fleurs de pissenlit  
Mêlées ensemble dans mon bol de mendiant  
Sont offertes à tous les Bouddhas*

## *Qu'ils soient ici, là, là-bas*

Le bol est l'accueil de ce qui va et vient sans jugement. Dans la pratique de la mendicité rituelle, le moine porte un bol et accepte tout ce qu'on lui donne, nourriture, argent, quolibets ou insultes. Sous un large chapeau de paille qui fait qu'il n'est pas vu et ne voit pas ceux et celles qui donnent ou refusent de donner, il chemine dans la culture du détachement. Quand ce n'est pas l'argent ou la nourriture qui tombe dans son bol, ce peut être la pluie, la neige ou les pétales de cerisier. A priori, une vie est pleine de ces passages et visites, bonheurs, naissances, retrouvailles mais aussi crises, maladies, séparations, de belles violettes et de vilaines et rustres fleurs de pissenlit, beautés d'une couleur et carnation exquises mêlées à des fleurs banales et sans grand intérêt. C'est quelquefois joyeux ou triste, heureux ou malheureux, et chaque jour présente son lot de passages. C'est le cœur même de l'impermanence, *mujo*, et c'est cette impermanence qu'il importe que nous rencontrions, consolions, sur laquelle il importe que nous nous penchions. Voilà ce qui requiert notre travail et notre attention, l'inépuisable quotidien et le splendide ordinaire.

C'est la danse de l'univers à laquelle nous devons notre vie, nous sommes dansés par lui, avalés par lui et manifestés par lui, et dans ce tissu de processus où il n'y a pas de repères, pas de références, pas d'identité, pas de centre, cette danse est sacrée dans toutes ses manifestations, y compris les plus difficiles. C'est comme l'affirme le maître souffrant répondant à son intendant soucieux « Bouddha au visage de soleil, Bouddha au visage de lune ». Violettes et fleurs de pissenlit. Ces situations de la vie quotidienne sont donc notre véritable maître. Il est important de comprendre ce mélange des fleurs belles et parfumées et des fleurs

plus modestes, toutes perçues comme indifférenciées dans l'accueil qui leur est réservé, de traiter les choses avec un esprit égal et empreint d'équanimité.

Pourquoi Chu dit-il que « le vieux Bouddha est parti depuis bien longtemps » ? Eh bien, tout simplement parce que rapporter une vieille idée, une vieille conception, l'existence d'un principe à une situation, c'est travailler au niveau de la peau, de l'épiderme des choses. Pourquoi s'emparer de Vairochana ? Ressasser des vieux concepts ? Sortir des statues pieuses ? Il suffit d'être pleinement et simplement présent à ce qui est pour voir fleurir ce qui est, les situations bourgeonnent et s'ouvrent alors en pétales à quiconque les traverse, les vit et les honore sans jugement.

Joshu et Chu sont des malins. Ils ont plus d'un tour dans leur sac. Devant eux se tiennent des élèves fougueux, impatients, qui veulent pénétrer la qualité ultime des enseignements. D'où la question pleine de pompe et de solennité que l'un dégorge. La question posée ici comme celle qui figure dans les deux koans appartiennent toutes deux au champ de l'appétit et de la saisie. Le questionneur demande, voudrait saisir un enseignement subtil et profond, entendre une parole sage et illuminée. Il s'imagine vivant hors de la vérité, il se perçoit comme un étranger à l'essentiel. Et Joshu et Chu pointent à l'essentiel puisqu'ils invitent à vivre à partir de là. Cuvette ou bol : élever l'activité. Cela seul suffit.

# Une personne véritable dépourvue de rang

---

*Prenant le voleur pour un fils bien-aimé, confondant le serviteur et le maître. Comment une vieille louche de bois brisée serait-elle le crâne d'un patriarche ? La selle usée d'une mule saurait-elle être confondue avec la mâchoire inférieure du grand-père ? Quand la terre est déchirée et que le toit de chaume est partagé, comment alors reconnaître le maître ?*

*Attention ! Rinzaï s'adresse à l'assemblée en ces termes : « Il existe une personne véritable dépourvue de rang. Elle sort et entre toujours par les portes de votre visage. Vous, les débutants qui ne l'avez jamais rencontrée, regardez, regardez ! » Sur ces mots, un moine s'enquiert : « Que dire de cet homme véritable dépourvu de rang ? » Rinzaï descend alors de son siège et le saisit. Le moine hésite, et Rinzaï le repousse. Cette personne véritable dépourvue de rang, quel bâton à merde il fait !*

*Illusion et éveil s'opposent. Pour le dire plus subtilement, c'est simple : au printemps des centaines de fleurs éclosent grâce au zéphyr, neuf buffles se retournent brusquement. Il est vain de creuser un trou dans la boue, il ne pourra rester ouvert. L'œil du printemps s'est manifestement refermé. Ça file*



*soudainement et jaillit avec fougue. Maître Tendo ajoute :*  
*« Danger. »*

Qu'est-ce que c'est que cette histoire ? Et en quoi cela aurait-il quelque chose à voir avec notre vie ? Cela sonne comme un vieux récit de l'ancienne Chine, impénétrable et abscons. Encore une histoire à dormir debout d'un maître zen qui éructe d'in vraisemblables propos !

L'un des koans les plus essentiels est sans conteste la question « Qui suis-je ? » car chaque fois que vous vous la posez vous n'êtes plus la ou le même, et la réponse n'est jamais identique. Vous seriez bien malin ou naïf de croire être à même de répondre. Cela dit, la plupart des gens s'imaginent pouvoir le faire, ils se contentent alors, comme nous l'avons déjà constaté, de cracher leur état civil, leurs titres, leurs préférences sexuelles, vous font une visite guidée de leurs petites occupations ou vous prennent la main pour vous emmener dans leur jardin secret. D'autres pointent fièrement leur progéniture ou possessions. Peine perdue. Rien ni personne n'y fera. Cette question n'appelle pas de réponse, pas de clôture, pas de truc ficelé et bien calibré. C'est de cette personne insaisissable que Rinzaï entreprend de parler. Les « portes du visage » représentent les sphères sensorielles distinctes, la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher. Rencontrer le monde et se rencontrer implique que cela passe par là, par ces orifices, qui ne sont pas seulement des orifices mais des modalités de communication et d'échange. Une seule radiance, une luminosité primordiale s'exprime grâce à ces canaux, cette luminosité qui n'est autre que la personne dépourvue de rang qui emprunte ces chemins pour advenir au monde sensible et se manifester. C'est votre visage originel, un visage qu'on dit d'avant la naissance de vos parents,

d'avant les conditionnements, d'avant le jeu des paires d'opposés et des limites.

L'absence de rang ne signifie pas que cette personne est sans dignité, sans grandeur, qu'elle est rejetée, mise au rebut ; si nous donnons à cette phrase cette connotation, nous nous égarons. Dépourvu de rang signifie libre de toute espèce d'identification. Ainsi un empereur ou un dignitaire pourraient être qualifiés de la sorte, pourvu qu'ils ne cèdent pas à l'auto-illusion en confondant leur fonction et leur véritable nature. De même la personne de la plus modeste condition peut être dévorée par l'arrogance et prompte à quantité de jugements. Dépourvu de rang signifie détaché, flottant, non captif d'une idée de soi et des autres, existant dans un univers libéré des contraintes et apparences qui caractérisent la plupart des autres univers. À force de feuilleter et mâcher ces koans, nous aurons vite compris que, bien que la réalité soit une et indivisible, elle se trouve absolument éclatée et déchirée par la multiplicité des êtres qui revendiquent leur singularité et cultivent leur variété relative. De plus, piégés par la surface chatoyante des choses, par les jeux des miroirs et échos, par le tissu tactile et les nuages d'effluves et de senteurs, nous en restons généralement à ne considérer que ce qui frappe les sens. Nous formons jugements, évaluons et apprécions ce que nous rencontrons en fonction d'idées et d'opinions reçues ou construites en l'absence de toute fraîcheur. L'univers ainsi perçu est souvent encombré du poids des habitudes, voilé par le filtre de l'expérience, nous ne percevons que très rarement ce qui nous vient mais le construisons de toutes pièces. L'ego est un jeu de Lego. Le passé s'immisce si souvent dans notre jeu et notre danse, nous répétons allègrement les mêmes mots, mimiques, enchaînons les mêmes pas sans même nous en rendre compte. Chemin faisant, faisant chemin, nous répétons les mêmes

itinéraires. Cette propension à inventer le réel en éteint singulièrement les charmes. Nous ne sommes plus du tout sensibles à l'émerveillement et la magie du monde nous échappe totalement. Blasés, éteints, sûrs de nous-mêmes, nous reconnaissons plutôt que nous découvrons, nous étiquetons plutôt que nous dansons. Entomologistes, nous réduisons êtres et objets à des corps dépourvus de vie que nous mettons en boîte, soigneusement épinglés et dûment répertoriés. Taxinomie fastidieuse. Notre univers empile ces boîtes dont la disposition plus ou moins variable rassure notre quotidien.

Et pourtant, la moindre feuille d'arbre, le plus petit caillou, la buée sur la fenêtre, ce coin de ciel, les reflets sur le verre de cette tour ou cette anfractuosité dans le mur pourraient ouvrir un espace d'émerveillement insoupçonné, mais au lieu d'évoluer dans le monde tel qu'il est, nous le traversons dans un demi-sommeil, aveugles à toutes les richesses qui s'y donnent et déploient. Somnambules distraits, ce n'est qu'à de très rares occasions que nous rencontrons vraiment êtres et choses. La pratique artistique a cette vertu première, celle d'éveiller les sens, de les dépoussiérer et de nous amener vraiment à percevoir ce qui est. L'absence de rang signifie aussi que l'activité éveillée n'est plus engluée au miroir narcissique, elle ne s'inquiète guère d'elle-même. D'où la question du moine qui ne comprend pas. Et le moine d'incarner notre ambivalence paradoxale, personne véritable et bâton à merde, les deux aspects sont indissociables, nous sommes effectivement à la fois profondément illusionnés et grandement éveillés. Ces illusions nous sont nécessaires, elles éclairent de leur présence auspiciuse cette transparence et ouverture fondamentale que nous sommes. Mieux, elles deviennent cette lumière même, les illusions deviennent l'éveil est-il souvent répété dans le zen, le Samsāra, cycle infernal

des renaissances, n'est autre que le corps du Nirvana, de l'extinction. « Quand vous vous libérez des vues et de l'attachement aux mots, la réalité se révèle d'elle-même et c'est cela que l'on nomme Nirvana », a coutume de dire Thich Nhat Hanh. Il est donc vain de sortir du monde, de s'en évader ou écarter, de chercher à fuir notre réalité en cultivant le goût des cimes, en cédant à l'appel des hauteurs, inutile de rechercher la vertu, de désirer la sainteté, de s'élever afin de se soustraire à l'attraction fatale des choses et des êtres. C'est dans et par le monde que la réalisation est possible, c'est dans le maintenant-ici, avec notre cortège de problèmes, de heurts, de difficultés et surtout la somme de nos aversions et attachements. Voilà de bien curieux cadeaux qui nous sont offerts afin de clarifier notre regard, d'alléger notre voyage. La dernière image du dressage du buffle, panoptique destiné à cartographier l'itinéraire spirituel, se termine précisément avec le retour dans le monde ; l'éveil ayant été vécu, il s'agit de revenir au point de départ, dans l'agitation des marchés et des villes, parmi toute la confusion. Quand nous sommes assis dans la posture du Bouddha, nous sommes invités à ne rien préférer et ne rien rejeter. Le quarante-cinquième koan du *Livre de la Sérénité* l'énonce le plus clairement possible :

*Le Soutra de l'éveil absolu le dit : « De tous temps, soyez libérés de toutes les pensées illusives. » De plus, on ne doit en aucun cas épuiser les états égarés de la pensée. Alors que vous établissez votre demeure dans l'illusion, n'ajoutez pas de sagesse discriminante. Quand la connaissance n'est pas, ne discriminez pas.*

L'invitation est lumineuse, il suffit là encore de ne pas choisir ou élire, juste d'observer l'illusion qui s'élève sans la juger, la critiquer, se blâmer, la repousser ; tout ce qui surgit et s'élève est librement accueilli et on le laisse passer. On a coutume de dire qu'il faut laisser passer les pensées comme les nuages dans le ciel. Cette absence de fixation, de saisie, cette manière de ne rien entretenir ou nourrir, de ne rien élire ou rejeter est la grande liberté de l'assise véritable. On cesse de lutter avec soi-même, on « se fout la paix », selon le mot fort bien choisi de Fabrice Midal. Mais attention, on ne se jette pas davantage sur les autres en les rendant responsables de tous les maux. On lâche tout. On arrête. C'est la grande trêve. La personne véritable dépourvue de rang est celle ou celui qui renonce à distinguer, trancher, juger ou jauger. Pour la rencontrer authentiquement il suffit de s'asseoir, d'oublier ce que l'on sait ou croit savoir au sujet de nous-mêmes et du monde, d'entrer dans le grand « ne sais pas », d'avalier tout rond le grand koan de la vie et de la mort, de devenir l'expression vivante, en chair et en os, de la question elle-même ; et de tout, absolument tout, laisser passer.

# Le cyprès dans le jardin

---

*Le cyprès dans le jardin. Le drapeau claquant au sommet du mât. Ainsi qu'un seul pétale évoque le printemps sans fin, une goutte d'eau la totalité de l'océan. Le Bouddha âgé de cinq cents ans s'écarte du courant ordinaire. Sans pour autant vous égarer en pensée ou paroles, comment l'exprimeriez-vous ?*

*Prêtez attention ! Un moine demanda à Joshu : « Quelle est la signification de la venue de Bodhidharma de l'ouest ? » Joshu répondit : « Le cyprès dans le jardin. »*

*Les sourcils des talus sont couverts de neige, les yeux des rivières posés sur l'automne. De la bouche-océan sortent des vagues. La voile-langue dérive sur le fleuve. Voici une main qui calme les émeutes, un stratagème de paix. Cher vieux Joshu ! Cher vieux Joshu ! À force de secouer le monastère, il n'a toujours pas pris de repos. C'est vainement qu'il apporte son aide et fiche la charrette dans les vieilles ornières. Sans aucun talent, il comble les ravins et remplit les tranchées.*

Un vieux conte de l'Inde dit l'histoire d'un mendiant errant de ville en ville, de village en village, qui criait, pleurait et geignait d'être si pauvre et si désespéré. Ses intarissables jérémiades irritaient même les pierres et tous le fuyaient, ne souhaitant pas entendre sa voix plaintive écorcher leurs oreilles et gâcher leurs journées. Plus il

se répandait en gémissements et récriminations, moins les femmes et les enfants daignaient l'approcher ou le consoler. Or, au bout de soixante années de ce lamentable manège, il rencontre un vieil homme aux yeux clairs qui lui demande pourquoi il se plaint de la sorte. Le mendiant ressort sa sempiternelle plainte et, larmoyant, s'agenouille devant cet homme providentiel qui semble lui accorder une attention si rare. Et le vieil homme hurle d'un rire si sonore et si franc que la comédie du mendiant cesse sur-le-champ. « Tu te plains de ne rien posséder, d'être dans la plus grande pauvreté ? lui dit le vieillard. D'abord, tu portes bien tes années et l'énergie dont tu débordes pour te plaindre fait plaisir à voir ! » La face du mendiant a perdu toutes ses grimaces et il regarde désormais cet homme avec une surprise mêlée d'incrédulité. « Mais le pire, vieux fou, c'est qu'il y a soixante années, alors que tu dormais dans la poussière au bord du chemin, je me suis approché et j'ai glissé dans ton sac un joyau inestimable de la plus belle eau qui soit, tu ne l'as donc pas trouvé ? » À ces mots, le mendiant plonge la main dans un sac qu'il avait toujours cru vide pour en sortir la plus belle pierre dans la lumière du soleil. L'histoire ne dit rien de ce vieil homme ni même de ce que le mendiant fit de sa découverte. Nous comprenons facilement ici que, riche sans le savoir, se couvrant des oripeaux et haillons de la pauvreté, des ornements du dénuement, le mendiant avait, par sa conduite et ses croyances, vécu une vie dans laquelle il importunait tout un chacun, y compris et surtout lui-même.

Ce quarante-septième koan recueilli par le vieux Wanshi est fort populaire. On le trouve un peu partout, y compris dans la merveilleuse *Passe sans porte*. La question posée par le moinillon est fort classique, elle apparaît dans toute la littérature ch'an, et se réfère à un personnage haut en couleur que nous avons rencontré

en chemin, un prince indien venu apporter, selon la légende, les enseignements du Bouddha dans la Chine d'alors. Après une rencontre mémorable avec l'empereur Wu, il va créer le monastère du Shoriniji, Shaolin, et y enseigner l'assise dépouillée et la réalisation en dehors des écritures. Cette question mérite d'être traduite, en langage d'aujourd'hui elle pourrait être : « Quelle est la vérité ultime ? Quel est ton véritable visage ? Qui es-tu ? » En fait ce pourrait même être un cri, un geste, une mimique, un regard. Cette question, bien malgré nous, sans que nous en ayons conscience, est posée à chaque respiration. Chaque inspiration est la question elle-même. Combien de fois par jour êtes-vous conscient de respirer ? À moins de faire votre séance de cardio hebdomadaire ou de vous presser un peu plus que de coutume pour arriver à l'heure à un rendez-vous, votre respiration est imperceptible. Elle vous est volée. Joyau au fond de votre sac. Il est des trésors auxquels on s'habitue, des êtres aimés qui s'effacent parce qu'on ne les regarde plus vraiment. On passe à côté, ils font partie du paysage, un paysage dont on a fini par se lasser, et l'on se prend à rêver à d'autres visages, d'autres rivages, des ailleurs consolateurs aux promesses mirobolantes, des châteaux en Espagne. Chimères et fictions portatives, petites séances d'un cinéma intime et personnel. Il y a bien longtemps qu'on a cessé de suivre cette respiration qui nous accompagne pour mendier des espaces, se rêver en princesses ou en princes alors que l'on joue les malheureux crapauds.

Dans le jardin du monastère de Joshu, il est dit que se trouvait une multitude d'arbres. Joshu, passant près de l'un d'entre eux, ne trouva rien de plus approprié que d'en pointer la présence en guise de réponse. À moins que... On raconte une fort belle histoire au sujet de ce koan. Maître Shidô Bunan, le grand-père dans le Dharma



du grand Hakuin, voyageait alors sur la route qui menait de Kyoto à Tokyo. À cette époque le voyage était long et périlleux, bandits, accidents, animaux dangereux, de nombreux périls guettaient celui qui s'aventurait hors des villes et des villages. Un voleur qui le suivait avait décidé de s'arrêter à la même auberge et de profiter de la nuit pour le déposséder de son bien. La nuit venue, à la faveur de la pleine obscurité, il fait glisser la porte coulissante de la chambre de Shidô, jette un coup d'œil averti... et à sa grande surprise, là, en plein milieu de la chambre, il voit un jardin avec un magnifique cyprès. Le voleur, totalement ahuri et émerveillé, pense rêver mais une forte voix s'élève et le secoue encore davantage : « Qui est là ?! » À ce moment précis, le voleur voit le cyprès se transformer et prendre la forme du maître assis en zazen. Alors le voleur se répand en excuses et demande au maître de lui enseigner cette merveilleuse méthode qui pourrait lui permettre de se changer en cyprès. Shidô sourit et lui enseigne le zazen et lui confie un koan. De ce jour, l'homme suivit les instructions du maître zen avec diligence et l'histoire dit qu'il s'éveilla à sa véritable nature.

Voilà donc celui qui vole qui finit par recevoir. Voilà le voleur qui devient Bouddha. Voilà un homme qui devient un cyprès. Vraiment ? Ou alors... Ce récit illustre cette réalité mille fois évoquée par les maîtres : il est simple d'être un voleur, il suffit de voler ; il est simple d'être un Bouddha, il suffit de s'asseoir et de tout laisser tomber. Il n'y a pas une essence distincte et préalable à l'existence, je ne suis pas avant de faire, pas plus que je ne suis après avoir fait ou accompli tel ou tel acte, j'advies en faisant. Un point c'est tout.

*Daowu demande à Shitou :*

*« Quel est le sens ultime du Bouddha-Dharma ? »*

*Shitou répond : « Ne rien atteindre, ne pas savoir. »*

*Daowu dit alors : « Au-delà de ceci, y a-t-il autre chose ? »*

*Et Shitou répond : « Le large ciel n'entrave pas la dérive des nuages blancs. »*

Alors, ce cyprès ? Tenez, ce pourrait être l'aspirateur, la voiture dans le garage, le sandwich, l'ordi devant vous et même et surtout mieux que cela, la pleine totalité indivisible, insécable de ce moment précis. Vous dans le maintenant-ici, vous et le monde sans qu'il soit possible de distinguer l'un de l'autre, l'ici du là-bas.

Comment *être* un cyprès ? En prenant sa forme. En revenant à la respiration. En asseyant le corps entre ciel et terre. Zazen. Et au-delà, en comprenant que toutes les manifestations de votre existence sont ce cyprès lui-même. Pas une action, pas une respiration, pas un repos, pas un moment qui ne soit le corps resplendissant du cyprès dans le jardin. Votre vrai corps, si près. Votre visage originel.

## « Je fais toujours attention »

---

*Kyung se coupe la langue et part rejoindre Sekito. Sozan se coupe la tête et ne s'oppose pas à Torei. De vénérables vieillards aux langues réduites ont pu ainsi intimement se rencontrer. Où sont désormais ces moyens de fortune pour le bien des autres ?*

*Un moine interroge Tozan : « Des trois corps, lequel ne tombe dans aucune catégorie ? » Tozan répond : « En cette matière, je fais toujours attention. »*

*Ne pas pénétrer dans ce monde, ne pas se conformer aux apparences. Il y a un secret de famille dans un vase fait de kalpa et de vide. Des canards dans la faible bise, crépuscule d'automne sur la rivière. Un ancien rivage, un navire revient ceint de brumes.*

Un calme jour de printemps, maître Ichu prenait calmement l'air frais assis sur l'estrade bordant le *sodo*, la salle des moines. Il avait apporté du papier de riz et ses pinceaux pour tracer quelques calligraphies. Un disciple laïque s'approcha et avec la plus extrême déférence lui fit cette demande : « Maître, pourriez-vous calligraphier le caractère le plus important dans la pratique de la voie bouddhiste ? » Le maître saisit son plus beau pinceau et après l'avoir plongé dans la pierre circulaire poissée d'encre, il traça librement : « Attention. » L'idéogramme respirait la fluidité et l'aise

dans son exécution et le laïc était fort heureux mais toutefois assez perplexe. « Est-ce là tout ? » marmonna-t-il. Le maître avec un grand sourire reprit une nouvelle feuille pour y tracer cette fois-ci : « Attention, attention. » Le disciple, quelque peu irrité car il avait vraiment l'impression qu'on se moquait gentiment de lui : « N'y a-t-il rien qui soit plus profond, est-ce là l'essence de tous les soutras chantés et des innombrables enseignements du Bouddha ? » Alors le maître avec une grande patience s'exécuta à nouveau, traçant cette fois-ci : « Attention, attention, attention. – Mais enfin qu'est-ce que vous voulez dire par "Attention" ? » Plantant alors ses prunelles claires dans les yeux exorbités du disciple, le maître répondit avec douceur : « Attention signifie simplement... attention. »

Pourquoi la simple attention ? Eh bien, si vous le réalisez pleinement, la vie dans le maintenant-ici est tout ce qu'il y a. Le passé n'est qu'un présent qui se drape de cette apparence, les souvenirs adviennent dans le présent et n'ont rien de passé ; quant au futur, il est une pure projection depuis l'instant, le moment où nous nous tenons, de sorte que le futur est aussi un présent déguisé. En fait, nous ne pouvons nous absenter du présent, nous en négligeons simplement la réalité pour lui préférer d'autres accoutrements dont nous le costumons. Toute la splendide réalité de ce moment, la grande variété des sensations, perceptions est souvent occultée par ces fictions qu'on nomme regrets, remords, souvenirs, projets, rêves... Passé et présent que l'on passe son temps à rejoindre, fuir, chercher ou retrouver. Jeu de cache-cache avec des ombres, car ces lieux sont hantés par les autres. Des autres, des visages, des existences flottantes avec lesquelles nous jouons et qui n'existent pas davantage dans le moment où nous concevons ces images et mirages. À bien des égards, la pratique du bouddhisme consiste simplement à voir et vivre les choses telles

qu'elles sont, débarrassées des rêves et projections que nous leur prêtons ordinairement. Il s'agit de communiquer avec la réalité crue et nue, sans les jeux de l'illusion d'un moi coupé de la totalité. Voilà pourquoi l'enseignement de maître Ichu porte sur cet acte de faire attention. Une attention qu'il ne s'agit pas de décliner avec un « je ». L'un des pièges du courant de la Pleine Conscience est cette hypertrophie de l'observateur qui est invité à être spectateur de sa propre activité. Cuisinant, peignant, jardinant, bricolant, le pratiquant se détache de l'action en la contemplant. En soi, c'est toujours mieux que de faire les choses avec négligence et distraction, mais il y a un réel problème du point de vue de la pratique elle-même. L'attitude juste consiste non pas à renforcer l'idée d'être un observateur de tout le spectacle samsarique, mais de l'inviter à s'effacer. Conformément à l'invitation de Dogen :

*Étudier la voie c'est s'étudier soi-même, s'étudier soi-même c'est s'oublier, s'oublier c'est être éveillé, éclairé, réalisé par l'infinité des existants, des Dharmas, être réalisé par l'infinité des existants c'est abandonner notre corps-esprit et celui des autres. Les traces de l'éveil s'effacent et cet éveil sans traces se poursuit sans fin.*

S'étudier soi-même c'est être capable de couper à travers toutes les épaisseurs des fausses identités : je suis ceci et cela, j'accomplis ceci et je fais cela... C'est prendre toute la mesure de ces histoires que l'on se raconte pour confirmer que l'on existe, de ces comédies que l'on se joue et qu'on voudrait refiler aux autres, c'est se rendre compte qu'on peut vivre plus simplement sans toute cette comptabilité à la petite semaine, ce petit univers minable. On réalise alors que l'on peut participer joyusement et pleinement à la vie

quand la vie est là, à la mort quand la mort est là. Et que pour cela on n'a pas besoin de tout ce fatras. S'oublier c'est abandonner ses petites habitudes, ses petits attachements, ses petites parures, toute une quincaillerie de bazar que l'on trimballe : tensions, douleurs, cicatrices, et on trouve ces traces dans le corps et dans l'esprit, tout un corps de souffrances auquel on s'attache et s'identifie. S'oublier soi-même, c'est aussi voir clairement à travers les cinq agrégats qui nous composent : la forme, les sensations, les perceptions, les formations volitionnelles et la conscience, ces éléments transitoires que nous prenons pour durables voire permanents et auxquels nous nous raccrochons. S'oublier soi-même, c'est laisser là toute volonté de se saisir de ces facettes pour croire en un moi séparé du reste du monde : telle est la source de toutes les souffrances, cette méprise originelle que nous entretenons avec obstination ; nous nous identifions volontiers à ces pensées qui ne cessent de défiler en toute incohérence, à ce corps dont la beauté fragile fane bien trop tôt, à ces rêves et chimères, et nous répétons à qui veut l'entendre des mots vides de sens : moi, je, mon, mien. Ce que le *Soutra du cœur* proclame, c'est le caractère transitoire et vide de ces formations, dont la réunion momentanée confère l'illusion d'une existence distincte et autonome.

*Anatta*, l'absence de moi, est tout simplement la reconnaissance de cette fluctuation instable dans laquelle d'instant en instant je disparais et m'évanouis. Ce moi est une construction à la géométrie variable et constamment recommencée. La pratique de l'assise encourage celui qui s'y adonne à contempler la supercherie, se défaire de toute velléité de l'entretenir et tout simplement cesser de tisser ce qui obstrue la nature véritable. Voilà pourquoi on qualifie souvent le zazen de grand endommagement, de dépossession radicale. Plutôt que de nous donner d'autres jouets, d'autres

marottes et chimères pour tuer le temps, la pratique de la méditation nous ôte tout divertissement. On s'y ennuie ferme. Et rien à en attendre. Hormis qu'elle nous libère de tous les échappatoires et nous ramène à l'essentiel. S'oublier c'est aussi disparaître tout à fait dans l'activité, quoi qu'on fasse, se contenter de ne faire que cela. « Faire le thé et partir », dit un adage zen : ne pas se retourner, ou vouloir à tout prix emporter avec soi actions et réalisations. C'est enfin revenir à personne, être personne, n'importe qui, accepter l'immense soulagement et légèreté de n'être rien. Et n'être pas grand-chose c'est trouver toutes choses, voir alors la séparation d'avec les autres tomber d'elle-même et ne plus se soucier de laisser derrière soi des traces de réalisation. Tout doit être essuyé, balayé, oublié. Inutile de puer le zen, de jouer le jeu de la sainteté, de faire de la gonflette spirituelle. Nishiari Bokusan le disait avec force : « Même un ciel bleu sans nuages doit être battu à coups de bâton. »

L'étude du vrai soi-même, du soi-même qui « réalise le soi-même dans le soi-même », selon les mots délicieux de Sawaki Kodo dans des propos qu'il ramasse sous le titre « Pour vous », cette étude consiste à laisser vivre le soi-même et dynamiquement l'exprimer dans toutes les directions, en s'oubliant en chaque action, de laisser jouer le visage originel, notre visage véritable qui devance désir et séparation, qui apparaît avant le jeu des paires d'opposés et l'identification avec les agrégats.

Mais il est question ici de trois corps. De quoi s'agit-il ? Et pourquoi une telle distinction ? Le jeune moine fait ici référence à une des notions les plus complexes et commentées de tout le bouddhisme Mahāyāna, le très célèbre Trikaya, ou doctrine des trois corps du Bouddha. Le premier est le corps originel de vérité, *dharmakāya*, ce dernier n'est ni dépendant du temps ni conditionné

par l'espace, c'est la nature de Bouddha telle quelle, notre propre nature originelle. Le deuxième est le *sambhogakāya*, le corps de félicité et de lumière, souvent il fait référence aux Bouddhas dans leur paradis. Enfin le corps de manifestation, le *nirmānakāya*, le corps matériel dans lequel les Bouddhas se manifestent dans ce monde. Si nous laissons tomber les « bouddhieseries », c'est-à-dire l'ensemble des métaphores et symboles utilisés pour représenter ces trois réalités, qu'obtenons-nous ? Imaginons que l'enseignement originel soit l'expression artistique de la danse, tel serait le corps originel, son corps de félicité serait le style de danse pratiqué – moderne, classique, traditionnel –, et enfin sa manifestation serait nous-mêmes dans l'action de danser. Prenons le corps originel de compassion et comprenons qu'il a mille expressions, celle du Jizo aimant qui prend les enfants et les êtres perdus et les sauve sans condition, celle du plus sévère et austère Manjushri qui, de son épée, coupe ce qui est deux en un, celle de Kannon attentive à toutes et à tous, qui écoute les pleurs et les souffrances et y répond de mille façons appropriées (Senju Kannon), celle d'Amida qu'il suffit d'implorer pour se retrouver sur-le-champ dans son mandala ; et puis il a notre expression quand nous soignons, aidons, écoutons, conseillons, guidons, opérons, soit mille manières d'incarner la compassion dans la vie quotidienne. Ces trois corps peuvent-ils être ultimement séparés ? Distingués certes, toutefois ils fonctionnent ensemble, et sans manifestation, il n'y a pas de style ni de corps originel. Qui dit corps originel dit forcément manifestation. L'un ne va pas sans les deux autres. Aucune catégorie n'est ici à commenter, seule l'attention sans sujet, libre et déliée est requise. Aucune spéculation métaphysique n'est nécessaire. Dans le chapitre « Koku » de son *Shobogenzō*, Dogen relate l'histoire d'un moine qui s'enquiert de la façon dont on saisit



l'espace, la nature ultime de la réalité. Le maître lui saisit le nez et le lui tord en lui disant : « Maintenant tu sais comment. » Les trois corps sont trois manières de parler d'une même et seule réalité. Du reste, si vous êtes familier de la sainte Trinité chrétienne et de son mystère, vous aurez peut-être reconnu ici le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

## L'absence d'herbes selon Tozan

---

*Un seul mouvement et votre corps est enfoui sous mille pieds de terre. Ne bougez pas d'un pouce et le germe point. Tout ira bien pourvu que vous balayiez ces deux extrémités et l'entre-deux. Plus encore, chaussez des sandales de paille et mettez-vous en pèlerinage pour le vivre.*

*Maître Tozan s'adressa en ces mots à toute l'assemblée : « Voici le début de l'automne et la fin de l'été. Certains d'entre vous se mettront en marche vers l'est, d'autres vers l'ouest. Mais, sur-le-champ, mettez-vous en chemin vers une terre de mille lieues sans herbes. » Après une pause il ajouta : « Mais pour trouver un tel endroit, comment faire ? » Plus tard maître Sekiso dit : « Franchissez la porte, et vous trouverez de l'herbe. » Et maître Taiyo ajouta plus tard : « Ne franchissez pas la porte, et il y a de l'herbe partout. »*

*De l'herbe et partout, vous, dedans et hors de la porte, vous pouvez le constater vous-même ! Dans un buisson de ronces, il est bien plus facile de mettre les pieds. Dans l'obscurité, derrière les stores aveugles, un vieil arbre avec ses branches squelettiques, mettez-vous à l'affût des vents du printemps, préparez-vous à entrer dans les champs incendiés.*

Dans les temps anciens, après les retraites d'été, il n'était pas rare de voir les moines et nonnes partir en pèlerinage et voyage. Au

temps des longues méditations dans la torpeur humide et chaude de l'été succédait le moment de se mettre en mouvement et d'aller par les montagnes et vallées chercher le vrai Dharma. L'exhortation de maître Tozan correspond à cette recherche, mais il est évident qu'il va à contre-courant de ce qui est attendu. Il surprend son auditoire en prêchant la recherche d'un territoire mort, sans végétation, sans arbres ni plantes, un désert bien difficile à trouver. Et quiconque l'entendrait littéralement se fourvoierait sur le sens réel de ce qu'il pointe ici. Les herbes représentent la fertilité, le résultat, la grande abondance que tout pratiquant secrètement attend et guette, car chacun veut acquérir, thésauriser, capitaliser : la pratique doit servir à quelque chose, je dois me mettre en mouvement pour aller vers un ailleurs prometteur et meilleur. Tel est, en tout état de cause, l'état d'esprit de la plupart des débutants ; s'ils entament une pratique spirituelle, c'est pour glaner des effets, bien-être, sagesse, équilibre – le marché spirituel contemporain est empli de ces mirages qui se monnaient fort cher.

Or ici le maître invite à trouver une terre inutile, stérile, sans aucune trace de vie. Qu'entend-il par là ? Justement, son invitation intrépide et folle concerne tous les agendas, buts et espoirs qu'il s'agit de contredire et balayer. Sawaki Kodo, le grand réformateur du zen au xx<sup>e</sup> siècle, le disait sans détour : « Zazen est absolument inutile, cela ne sert à rien ! » Vous perdez votre temps. L'idée, ou plutôt l'enseignement, est ici que la pratique elle-même est la voie. La voie ne conduit nulle part qu'à sa pratique. Il n'y a pas de voie sans pratique ni de pratique sans voie. Que faire ? Si vous franchissez la porte ou si vous restez devant elle, toujours autant d'herbes. Bref, pensées et obstructions occupent tout l'espace, et ce devant et derrière. La voie consiste non pas à franchir la porte mais à devenir la porte elle-même. Ce que Wanshi, dans un autre de ses

textes célèbres, exprime en ces mots : « Le corps émergeant de l'intérieur de la porte. » Laisser le zen assis devenir ce que vous êtes sans plus se soucier du pourquoi ni même du comment. La pratique devient le seul et unique objet d'absorption. Voilà l'essence que ce koan nous propose. Une invitation radicale à abandonner tous les calculs mesquins et les recherches avides, les ambitions innombrables et les désirs les plus spirituels, autant de mauvaises herbes sur le chemin de la réalisation. La seule réalisation qui vaille est de devenir le chemin. Là, il n'y a plus de voyageur, de chemin ni même de destination. Un pas après l'autre, c'est tout.

D'où l'image de l'arbre mort qui, contrairement aux archétypes de notre imaginaire enluminé occidental (nous sommes si accoutumés aux arbres de l'abondance, de la vie, aux fruits et à leurs symboles), convie une impression positive et sereine : l'arbre mort, c'est l'arbre dont l'ego a été vidé, ou plutôt l'arbre ramassé à son épure, réduit à sa simplicité. Un arbre qui ne s'embarrasse plus du poids d'un feuillage (les pensées) et des fruits (les buts et autres desseins que nous poursuivons). Un arbre qui va splendidement à contre-courant d'une idéologie économique ambiante qui fait de nous des *homo faber* toujours sommés de produire et de consommer davantage. À des pays condamnés par une économie imbécile à la croissance perpétuelle. L'absence d'herbes est perçue comme un champ de l'absolue tranquillité, il n'y a plus ici la moindre volonté de manipuler les enseignements pour sacrifier à ce que Chogyam Trungpa appelait si justement le « matérialisme spirituel ». Ce piège de tout chemin intérieur consiste à transposer les bonnes vieilles habitudes de la bureaucratie de l'ego à la voie spirituelle elle-même, ce qui est en soi un comble car cette dernière est censée nous inviter à reconnaître que l'ego n'existe pas. On trouvera ainsi des gens pressés de gagner leur salut, de collectionner les bénédictions, de

condamner moralement les autres, d'imaginer pouvoir tirer profit de cette pratique de multiples façons. L'histoire des Églises et des courants bouddhiques est pleine à ras bord d'exemples innombrables. Ce n'est pas tant que l'on a éliminé les pensées ou les buts, qu'ils n'apparaissent plus, mais comme nous ne nous identifions pas avec ces pensées, ces buts, ils s'évanouissent d'eux-mêmes. Devenir intime avec soi-même c'est laisser le zazen nous asseoir et ainsi être un arbre décharné, nu, ouvert et libre.

Les instructions concernant la pratique laissées par Wanshi peuvent nous éclairer grandement sur la nature de ce paysage vidé de végétation mais empli par l'illumination originelle :

*Le champ de la vaste vacuité existe depuis le commencement. Vous devez purifier, guérir, moudre ou balayer toutes ces tendances dont vous avez fait des habitudes. Alors vous pourrez demeurer dans le cercle lumineux de clarté. La grande vacuité n'a pas d'image, la digne indépendance ne dépend de rien. Il suffit d'étendre et d'illuminer la vérité sans se soucier des conditions extérieures. Ainsi on nous demande de réaliser que pas une seule chose n'existe<sup>1</sup>.*

On ne saurait être plus clair. La terre est nue et dépouillée de sa végétation car à celle ou celui dont le corps-esprit est confondu avec la porte cela suffit, tout est déjà là. Plénitude de l'ineffable que Wanshi relate en ces termes :

*De toutes les poussières s'élève le royaume du samādhi, tous les samādhi atteints à travers un seul, cela est clair comme l'océan. Faites-le tourner comme vous le feriez d'une perle.*

*Laissez tout tomber et sans tension remettez-le en place. Cela est appelé détachement solitaire et glorieux. La nuit, la lune se lève et les eaux brillent, le vent printanier souffle et les fleurs éclosent. Causes, conditions, fruits et rétributions, rien n'est ici considéré comme extérieur. Plus encore, vous devez savoir que lumière et circonstances se sont évanouies.*

Point extrêmement important : l'entrée en matière du koan qui conseille de ne pas bouger pas plus que de se tenir immobile. Position indéfendable en termes de logique occidentale. C'est ici le fameux Ni ceci, ni cela. La négation des extrêmes et du milieu conduit à l'unification de l'être et du monde et la dualité est alors évacuée.

# Le diagramme de Kyozan

---

*Il en va comme d'un homme qui tenterait de peindre la vacuité. À peine se saisit-il du pinceau que tout se brouille. Comment en effet faire émerger un motif ou un modèle ? Comment est-ce possible ? S'il se trouve des règles, mentionnez-les, sinon, illustrez par l'exemple !*

*Un moine interroge Kyozan : « Vénérable, ignorez-vous les symboles ? » Kyozan répond : « J'ai le mien. » Réagissant à ces paroles, le moine circumambule dans le sens des aiguilles d'une montre et demande : « Qu'est-ce que c'est ? » Kyozan trace alors une croix sur le sol. C'est alors que le moine circumambule dans le sens contraire des aiguilles d'une montre et demande à nouveau : « Qu'est-ce que c'est ? » Kyozan modifie la croix pour la transformer en swastika. Le moine trace un cercle dans l'air et tend les paumes vers le haut comme un ashura supportant le soleil et la lune. « Et ça ? » dit le moine. Kyozan trace un cercle autour du swastika et le moine prend alors l'apparence féroce d'un gardien de temple. Kyozan dit alors : « C'est ça, c'est ça ! Préserve-le et protège-le bien ! »*

*Le vide emplissant l'anneau de la Voie n'est jamais comblé, l'idéogramme du sceau de la vacuité n'a jamais été révélé. Il gravite autour de la roue de la libération et de l'axe terrestre. Il s'agit de libérer, d'ouvrir, de pétrir et de réunir, debout et en*

*allant partout. L'activité propage la mystérieuse essence et libère les gerbes d'étincelles dans le bleu du ciel, l'œil embrasse les rayons violets et voit des étoiles au beau milieu du jour.*

Le soixante-dix-septième cas du *Livre de la Sérénité* nous livre un étrange ballet, un échange intense d'une gestuelle égrainant mimiques et symboles qui vont et se répondent. Deux êtres de la Voie conversent en usant fort peu du langage mais choisissant d'étendre le sens et la vérité à la surface du corps ou de l'inscrire à même la terre. Ce dont il est question ici ne relève pas simplement de la trame ésotérique, de cette expression utilisant le symbole et la métaphore, l'enseignement vise la caractérisation de la vie même, l'incarnation de la Voie des Bouddhas. La compréhension de Kyozan est ici éprouvée par le moine et les symboles qu'il trace et modifie dans la poussière de la terre ne sont autres que les symboles reçus et transmis lors des cérémonies secrètes entre le maître et le disciple que l'on nomme *denpo* ou encore *shiho*. Dans la Chine ancienne, cette cérémonie était empreinte de la plus grande simplicité, on se rappellera la simple transmission de la robe et du bol à minuit lorsque Huineng est appelé dans la chambre de son maître. Avec le temps, cette transmission s'est trouvée augmentée d'éléments divers et, aujourd'hui, tout un ensemble de textes et de diagrammes secrets sont confiés au disciple. C'est de ces diagrammes qu'il s'agit ici et de la réalité qu'ils représentent. Ils sont transmis durant la cérémonie dans la chambre du maître généralement tendue de tissus rouges et sont tracés sur une soie ou un papier accompagné d'un texte court. Ces diagrammes sont au nombre de cinq, l'un d'entre eux dessine précisément un swastika entouré d'un cercle.



Quand le moine tourne en cercle dans le sens des aiguilles d'une montre, il exprime la vie ordinaire, telle quelle, cette facilité qu'il y a à vivre, respirer, la vie ordinaire qui suit les rythmes du corps et de l'univers. La croix que Kyozan trace sur le sol est la représentation du corps de l'homme : axe vertical du torse et des membres inférieurs et axe horizontal des bras, la croix se veut une image simple mais éloquente de la position de l'homme dans l'univers, se tenant à la fois dans une station verticale, entre ciel et terre, entre immanence et transcendance, entre relatif et absolu, et aussi en relation avec les êtres et les choses dans un plan horizontal. Quand le moine inverse le sens de son mouvement, il implique alors la pratique de la Voie bouddhique, qui va contre les habitudes, qui cultive effort, dynamisme et mouvement. Le swastika est le fruit du mouvement de la croix dans l'espace, il représente la manière dont l'être se relie et touche les autres autour de lui, l'activité compatissante et altruiste, il est le signe de l'interaction virevoltante et dansante avec le monde, et il exprime aussi la nature interdépendante du centre et de sa périphérie. Détourné par l'idéologie nauséabonde nazie qui aimait à se gargariser d'un occultisme sommaire et grossier, le swastika, avant d'être un sinistre signe dans l'idéologie national-socialiste, est avant tout un symbole hautement spirituel surtout quand son orientation est à gauche car, dans ce cas, il indique le renoncement aux manières ordinaires, et on le trouve dans nombre de civilisations. Au Japon où je réside, il n'est pas rare de voir les touristes se scandaliser d'observer ce symbole sur les plans des villes, qui à leur grande surprise marque simplement l'emplacement des temples. Le swastika symbolise l'amour altruiste et détaché du monde, l'interaction heureuse et l'interpénétration des phénomènes, il n'a aucune signification fasciste. Le swastika inversé est le signe du renoncement,

renoncement aux affaires communes du monde, à la poursuite effrénée de ses propres désirs, il exalte la prise de refuge et la générosité dépourvue de saisie et d'intention. Il est, à bien des égards, analogue au déploiement des mille bras de Kannon que nous avons déjà rencontré en chemin. Comme les textes secrets le stipulent, il s'agit d'imiter la manière dont le prince Shakyamuni abandonne son palais, désobéit à la volonté de ses parents et se soustrait à la destinée voulue par sa naissance, son rang et son sang, et marque ainsi son abandon souverain du monde. Les *asura*, êtres mythologiques et protecteurs du bouddhisme, dont le moine se fait le mime, inspirent à Kyozan le tracé du cercle, qui représente la source spirituelle de l'unique, ce non-deux originel, et en même temps offre un cercle de protection dans lequel le corps de l'homme de la voie s'inscrit. Le cercle affirme que l'identique et le distinct, le semblable et le différent ont une même origine, indifférenciée. C'est un mandala qui est ici tracé. Ce mandala, pourvu d'un centre et d'une périphérie, est à l'image de l'univers et donne à percevoir l'interdépendance des phénomènes. Mais, plus encore, il se veut une illustration vivante de la vie conforme au Dharma, aux enseignements du Bouddha. La vie de l'homme de la voie.

La libre interaction de l'être et du monde est ici proclamée, l'identité du relatif et de l'absolu, de la source et de la manifestation, la dissolution des obstacles et des conditions de l'apparition, la dissipation des trois poisons, ignorance, appétit et colère. C'est avec le corps illusoire que la forme du Bouddha est pratiquée. De fait ce que dessine le moine de son corps, ce qu'incarne Kyozan de son mandala sont l'ultime pratique du Dharma, l'assise nue et dépouillée de saisie, le grand *mudra* du zazen. Il ne s'agit plus ni de recherche ni d'étude, le corps est majestueusement abandonné à la forme de la montagne originelle, l'esprit délié, défait de toute préoccupation et

libéré du souci de lui-même. Le cercle ici renvoie à la rondeur de la lune, cette rondeur dans laquelle le quatorzième patriarche indien de la lignée, Nagarjuna, s'enveloppe et se confond, manifestant le corps réalisé devant ses disciples. Dogen dans son chapitre du *Shobogenzô* sur la nature de Bouddha relate cet épisode durant lequel, après avoir pris la forme de la lune, Nagarjuna dit ce poème :

*Le corps manifestant la rondeur de la lune  
Expression du corps de tous les Bouddhas  
Le Dharma est dépourvu de forme  
Révélé au-delà des sons et des couleurs*

L'enseignement est la conjonction, la rencontre de l'activité humaine, de la relation aux autres – swastika – et de la perfection du corps de l'éveil représenté par le cercle. Conjonction de la méditation et de l'action. Ainsi ce que pointe ce koan n'a rien de mystérieux, il invite à prendre conjointement le chemin vers l'intimité avec soi-même, vivre le visage originel et manifester la compassion sans discriminer, marier la sagesse et l'activité compatissante qui l'une sans l'autre ne sauraient subsister : la sagesse dépourvue de compassion ne serait qu'hautaine et désincarnée, la compassion sans sagesse bien trop mièvre et sucrée.

# La grande Voie n'est pas difficile

---

*Joshu s'adresse en ces termes à l'assemblée : « La grande Voie est sans difficulté, il suffit de renoncer au choix et à l'attachement. Il suffit d'un simple mot pour que choix et attachement s'élèvent et que la clarté surgisse. Ce vieux moine qui vous parle est dépourvu de clarté. Comprenez-vous ? » Alors un moine questionne : « Si la clarté vous fait défaut, que préservez-vous ? – Ça, je ne le sais pas non plus », rétorque Joshu. « Si vous ne le savez pas, comment pouvez-vous affirmer que vous manquez de discernement ? » Joshu répond : « Poser la question ne suffit pas, prosternez-vous et retirez-vous maintenant. »*

*La grande Voie n'est pas difficile,  
ces mots sont directs  
Il y a tellement de sortes d'un et même deux  
est dépourvu de dualité  
À l'horizon se couche le soleil et se lève la lune  
Depuis la balustrade, la perspective des montagnes et  
les eaux glacées  
Un crâne est sans conscience et sans joie  
Le hurlement du dragon dans l'arbre desséché  
ne s'est pas encore dissipé  
Difficile, difficile, choix ou clarté,*

## *à vous de le comprendre*

Ce deuxième cas du *Recueil de la Falaise bleue* relate une autre saillie de notre bon Joshu. Bien campé sur ses guiboles et provocateur à souhait, le voilà qui crache à l'assemblée des moines des mots qu'ils connaissent par cœur. Il s'agit en effet des premiers vers du *Poème sur la foi en l'esprit* de maître Sozan, troisième patriarche de la lignée chinoise du zen, un des poèmes les plus fameux.

Nous ne cessons de préférer, de choisir, d'élire, et c'est même le libre exercice de ces choix que nous prenons pour le bonheur. Nous reconnaissons des aspirations et des désirs dont la réalisation demeure souvent, aux yeux de tous et aux nôtres, la marque de la réussite ou de l'épanouissement. Or la satisfaction des désirs ne débouche aucunement sur le bonheur. Nous passons des heures à ruminer et distiller des attentes et projets, nous convoitons tel être ou tel bien et dans cette affabulation de la possession nous nous gargarisons de l'idée ou du nom de ce dont nous allons nous saisir. Il en va immanquablement de ces petites manigances comme des achats auxquels nous nous livrons parfois. Nous avons convoité tel objet pendant de longues semaines, voire de longs mois, l'idée fragile a mûri et nous l'avons nourrie avec assiduité quand dans l'oisiveté et l'ennui nous tirions des plans sur la comète, nous nous sommes distraits de la possibilité de l'acquérir et voilà que vient le jour du passage à l'acte. Une fois l'objet saisi, le compte en banque vidé, la satisfaction ne dure guère. Aussitôt acheté, aussitôt oublié, car l'esprit est déjà tourné vers un autre possible, un autre objet d'un nouveau désir.

Nous alimentons pourtant bien volontiers toute l'épaisseur arbitraire de notre identité grâce à ces choix et préférences qui

constituent à nos yeux la signature de ce que nous sommes, notre ADN existentiel. Le paradoxe pourrait être le suivant : plus nous cédon à ce manège, plus nous nous éloignons de notre identité véritable. Alors que nous nous identifions constamment à cette fluctuation intérieure, ce chaos d'images, ce va-et-vient incessant et entêtant de désirs et de rejets, de jugements et d'opinions, nous ignorons la grande possibilité de vivre sereinement et pleinement et de jouir simplement du fait d'exister. Maître Tenkei Denson (1648-1735) de l'école Soto affirme clairement dans ses commentaires :

*La Voie suprême qui est au-delà et qui est réalisée à la seule condition de revenir à cette vie est fort difficile à atteindre, bien difficile, si difficile. Qu'en est-il de cette clarté et de ce choix ? (...) Comment pouvez-vous finalement comprendre où vous êtes ? Cette Voie suprême ne peut être nulle part ailleurs<sup>1</sup>.*

L'invitation est ici encore de vivre une vie éveillée, de s'éveiller à la vie même plutôt que de poursuivre fantômes et fantasmés. Cesser de préférer ou rejeter, c'est vivre dans le présent de cette vie telle quelle, dans la seule clarté de cette présence à la présence. L'être, l'instant et le lieu coïncident alors toujours parfaitement, il n'y a rien qui ne puisse être traversé ou vécu dans la sérénité joyeuse. Lorsque nous cessons de désirer des ailleurs, de fantasmer des autrement, de nous projeter dans un avenir radieux et salvateur (ou terrifiant, c'est selon), d'espérer qu'êtres et choses rencontrés soient différents ou de colporter tous les poids du passé, de traîner ces casseroles ou ces fragments de paradis perdu, alors la vie toute claire se manifeste d'elle-même. Nous comprenons également que passé et futur ne sont que des formes déguisées du présent,

souvenirs ou désirs se conçoivent dans l'instant tout en assumant une forme illusoire, et une simple phrase comme « Quand j'étais enfant... » surgit dans le seul présent : il n'y a aucun enfant ni temps séparés de l'ici et du maintenant. Il en va de même de tous les jugements, opinions, considérations, avis dont nous colorons la réalité : aucune de ces vues ne saurait être tenue pour réelle. Et pourtant, nous persistons à croire que le monde est comme nous le percevons car nous croyons en la réalité intrinsèque et indiscutable de nos pensées, telle est la racine de notre illusion et la source de bien des conflits. Kodo Inoue, prêtre zen contemporain, l'exprime avec une grande clarté :

*Le zen ne préconise pas un retour à l'enfance mais il met l'accent sur une simple et unique qualité de l'esprit nommée « absence de discrimination ». Ce n'est autre que l'esprit mûr fonctionnant pleinement et sainement, sans illusions ou attachements. Autrement dit, le zen se débarrasse de la pensée égocentrée et retourne à la nature originelle qui est incarnée dans la pensée de l'enfant où toute discrimination est absente. Le moyen de revenir à sa propre nature originelle est shikantaza, juste s'asseoir<sup>2</sup>.*

Dans le koan Joshu confère à la sentence du troisième patriarche un sens tout à fait particulier. Puisqu'il affirme jusqu'au renoncement à la clarté elle-même, préférer la clarté à la discrimination et au choix, cultiver l'éveil et rejeter l'illusion relèverait encore du choix et donc serait source d'égarement. La liberté de Joshu est totale. Il n'est ni attaché à l'idée d'éveil ni même soucieux de le manifester. Pressé de répondre sur l'essentiel, il esquivé la requête d'un « Je ne sais pas non plus », mettant en avant non une

ignorance, mais l'importance de ne pas demeurer en un seul lieu, de ne pas fixer la vue dans un quelconque savoir, de ne surtout pas se réfugier derrière une idée aussi noble et sainte soit-elle, et il invite alors le questionneur à pratiquer en lui demandant de se prosterner et de se retirer. La pratique de la Voie est la seule réponse qui vaille. Ce que Joshu pointe ici est une vérité dynamique et changeante qu'il est impossible de saisir entre les rets et filets de l'entendement ou de la foi, il affirme la vérité de la vacuité comme maître Tenkei aime à le souligner :

*Lorsque Joshu parle de clarté, il désigne la sphère de l'éveil. Le vieux Joshu ne demeure ni dans l'illusion ni dans l'éveil, il ne s'attarde pas davantage dans l'ordinaire ou la sainteté. « Que préservez-vous ? » est un hameçon dont usent les maîtres. Quand Joshu dit ne pas rester dans la clarté, il parle d'un lieu où il n'y a plus aucune trace, en parlant comme s'il y avait quelque chose à trouver, pour accrocher le disciple. C'est ainsi que les maîtres jouent avec la vacuité.*

Durant tout cet échange, la vérité ultime, la grande Voie, est toujours là. Elle est exprimée dans le poème de clôture par le mouvement du soleil et de la lune, les montagnes et les eaux glacées. L'univers tel quel, avant le jeu des projections et identifications, n'est autre que la Voie suprême. Et c'est à nous d'en faire l'expérience directe, non par le truchement des mots ni à travers le filtre des idées et concepts.



# Nansen tue le chat

---

*Donne un coup de pied à l'océan bleu et toute la terre volera comme poussière. Écarte les nuages d'un cri et le vaste ciel sera broyé comme poudre. Et bien que tu te conformes à la loi véritable, cela n'est qu'à moitié satisfaisant. Une fois la grande fonction manifestée, comment la mettre en pratique ? Attention ! Là où vivait Nansen, les moines des salles de l'est et de l'ouest se disputaient au sujet d'un chat. Voyant cela, Nansen se saisit de l'animal et le brandissant prononça ces mots : « Si vous pouvez dire un mot, je ne le couperai pas. » L'assemblée demeura silencieuse. Alors, Nansen coupa le chat en deux. Plus tard, alors qu'il se confiait à Joshu au sujet de cet incident, Joshu retira ses sandales de paille et, les plaçant sur sa tête, sortit. Nansen lança alors : « Si tu avais été là, tu aurais pu sauver ce chat. »*

*Tous les moines présents des deux salles  
se querellaient  
Le vieil enseignant pouvait royalement tester  
le juste et le faux  
En coupant de sa lame aiguisée  
les formes furent effacées  
Tous lui reconnaissent son expertise  
Et la Voie n'est pas encore renversée*

*Tous ceux qui écoutent apprécient grandement.  
Pour avoir fendu la montagne  
afin de libérer la rivière  
Seul Laiu est honoré.  
Et d'avoir fondu la pierre et réparé le ciel  
Revient au seul Joka  
Le vieux Joshu a son propre style  
Et mettre des sandales sur la tête  
est de quelque valeur aussi  
S'avançant parmi les opposés,  
il est encore un miroir radieux  
L'or véritable ne se mélange pas au sable.*

Voilà qui réveille certainement chez beaucoup d'entre nous une blessure douloureuse, celle de l'incompréhension face à un acte barbare et absurde. Quoi ?! Voilà un sage qui, afin de pointer la situation ridicule de moines se querellant, décide de trancher dans le vif d'une chair palpitante et douce ? Pourtant notre propre héritage culturel et biblique recèle une scène analogue à l'issue tout à fait différente en apparence. Il est dit dans le premier livre des Rois que Salomon, recevant deux femmes revendiquant la maternité d'un même enfant, choisit de résoudre le différend en coupant le bébé en deux pour en remettre une moitié à chacune. Alors qu'il s'apprête à trancher l'enfant, une femme s'élançe avec effusion et renonce à réclamer le bébé plutôt que de le voir mourir. C'est ainsi que Salomon reconnaît la mère véritable et lui remet l'enfant. Ici, la mère reçoit ce qu'elle accepte de perdre quand bien même il s'agit de son plus grand bien, et c'est bien en cela qu'elle se donne à connaître. Dans le zen, on pointerait ici que c'est en renonçant que l'on accomplit.

Que dire ici de ce que reçoivent les moines et de la mise à mort d'un chat qui n'est même pas ici épargné ? Comprenons d'abord que la situation des moines est la nôtre. Nous sommes et vivons dans cette dualité, prisonniers de ces paires d'opposés qui se disputent notre vie et notre esprit, soumis à des désirs et aspirations contradictoires, déchirés par d'impossibles choix, nous ne sommes ni dans la réconciliation ni – encore moins – dans l'apaisement. Une querelle perpétuelle qui, même si nous parvenons à la mettre en sourdine, à la taire ou à en refouler la présence, revient régulièrement dans la lumière de nos jours. Cette dispute tout intérieure peut s'immiscer dans notre vie sentimentale, notre vie sociale ou professionnelle, elle n'épargne nul territoire, tous les recoins de notre vie sont touchés par ce désaccord de nous-mêmes avec nous-mêmes, cette entêtante dysharmonie, cette dissonance primordiale. En plus, comme ces moines, les réponses qui se livrent bataille dans nos consciences préoccupées sont des idées, des mots et des concepts que nous générons à foison et que bien sûr nous prenons pour véritables. Tout un théâtre d'ombres nous tient lieu de monde, notre réalité est tissée de ce flux contradictoire et discordant. Bien des « chats » nous occupent ainsi et déclenchent les réactions les plus variables. Que faisons-nous vraiment face à ces situations ? La plupart du temps nous nous perdons en bavardages et babillages, opposant ceci à cela, nos opinions à celles des autres, moi à autrui, et si nous rencontrons un réel problème, plutôt que d'agir, nous nous contentons de critiquer ou de nous plaindre, d'espérer ou de regretter. Cette attitude est aussi celle des moines de ce monastère et c'est pourquoi Nansen brandit le chat. Il brandit la réalité nue, déshabillée du langage. Il attire leur attention sur l'être réel, la chose réelle et non les concepts dont ils discutent. Le chat est devenu des mots, un sujet de dispute,

Nansen rompt cette illusion en présentant à tout l'auditoire l'animal dont ils débattent faussement, car de chat il n'y avait guère jusqu'alors dans leurs échanges, qu'en l'espèce de concepts et de mots. Le voilà donc, en chair et en os.

Toutefois, cela ne suffit pas. Voir un animal sur le point de se faire trucher et considérer le caractère terrible de la chose ne suffit pas. Tout comme voir la pauvreté, l'inégalité, l'exploitation, la souffrance, le désespoir et rester assis sur son derrière ne suffit pas. Regarder ces migrants dans la rue, ces hommes et femmes sans toit ni famille, sans plus rien, ne suffit pas. Nansen a devant lui une bande de lettrés paresseux et bien nourris de bonne cuisine végétarienne, gorgés jusqu'à satiété de bonne conscience et de louables sentiments, absorbés dans la pratique du Dharma, de la voie du Bouddha : y en aurait-il un seul parmi eux qui s'avancerait pour sauver le pauvre animal ? Un seul qui stopperait le bras de Nansen ? Qui parmi nous ne se contente pas de reconnaître la solitude atroce du malheureux venu à notre porte parce qu'il n'a pas d'autre choix ? Qui comprend que celui-là même qui est dans la détresse n'est autre que nous-mêmes ? Qui ? L'hypocrisie politique et suffisante, celle qui se distille dans l'or et les fastes des palais et dans la paperasserie idiote, tolère ces ombres affligées au bout du bout d'elles-mêmes dans le vague espoir que, faute d'aide et de structures d'accueil, elles déguerpiront. Nous, qui le pourrions, ne nous mobilisons que très peu. Le chat de Nansen est aujourd'hui bien vivant. Si l'absorption méditative ne débouche pas sur l'action, si elle n'est qu'une technique de bien-être de plus, alors la « grande fonction » n'est pas mise en pratique. L'enseignement de Nansen est celui qui pourfend tous les visages de la dualité, y compris le plus terrible, celui qui nous condamne à l'indifférence et à l'apathie. « Si vous pouvez dire un mot, je ne le couperai pas. » Nansen

décide de nous inviter à franchir le pas, car ce mot qu'il réclame, cette réaction, cet élan, il devra surgir d'au-delà des concepts, des peurs, des idées, des conceptions, des jugements hâtifs ou longuement mûris, il devra surgir comme la manifestation dynamique de l'activité compatissante et éveillée, sans calcul, sans attente, nu, comme le chat brandi.

Aucun ne bouge. Et Nansen plonge le couteau et tranche dans la chair du chat. Il fait de ce qui était un deux. Mais pas seulement. Ce que tient Nansen c'est l'épée du Bodhisattva Manjushri dont la tradition nous dit qu'elle tranche la dualité pour la rendre à l'unité première. Et le deux, la dualité dans l'esprit des moines, une fois tranché, redevient un.

Le moine Dogen va beaucoup plus loin ; dans son *Shobogenzô Zuimonki* il écrit : « Si j'avais été Nansen, j'aurais dit ceci : "Même si vous parlez, je tuerai le chat, et si vous ne le pouvez pas, je le tuerai quand même." Qui se dispute au sujet du chat ? Qui peut le sauver ? » Ce que Dogen appelle ici, c'est l'action qui dépasse pensée et non-pensée, l'action qui surgit d'elle-même. Sans préméditation ni absence de pensées.

Alors, que faire de cette pantomime de Joshu qui se couvre la tête de ses sandales de paille en sortant ? Que comprendre ici de cet acte ? Qu'il est apparemment un signe de deuil dans la Chine ancestrale, et qu'en cela Joshu témoigne de sa reconnaissance et sympathie face à l'animal trucidé. Que Joshu, facétieux en diable, s'amuse à singer l'aberrante attitude des moines qui marchent sur la tête et ont oublié la place de leurs propres pieds. Qu'il manifeste surtout une action, un mouvement à la simple évocation de l'épisode car Joshu ne reste pas dans la posture de celui qui écoute, goûte et apprécie le récit qui lui est fait, il engage son corps, il y met l'élan de sa vie. Et, oui, Joshu aurait sauvé le chat. Mieux encore, il le sauve

au moment même où il avance, portant ses sandales comme couvre-chef. Le chat ne cesse d'être disputé par les esprits enflammés et prompts à s'en emparer et le rompre. Le chat n'est pas mort. La lame de Nansen est toujours et encore au-dessus de son corps, prête à frapper, prête à tailler. Que faisons-nous alors ? Qui, qui va se lever ici ?

# Vivant ou mort ?

---

*Un jour, Dogo, accompagné de son disciple Zengen, rend visite à une famille chez laquelle ont lieu des funérailles afin d'exprimer sa sympathie. Zengen frappe alors le cercueil et interroge : « Dites-moi, est-ce vivant ou mort ? » Dogo répond : « Je ne vous dirai pas si c'est vivant ou mort. » Zengen interroge à nouveau : « Pourquoi refusez-vous de me dire si c'est vivant ou mort ? – Non, je ne peux vous répondre. » Sur le chemin du retour Zengen revient à la charge : « S'il vous plaît, Vénérable, soyez gentil avec moi ou je vous frapperai ! – Frappez-moi mais je ne vous répondrai pas. » Zengen bat alors Dogo. Quelque temps plus tard, Dogo meurt. Zengen va à la rencontre de Sekisho et lui narre toute l'histoire et Sekisho lui rétorque : « Moi non plus je ne vous dirai pas si c'est vivant ou mort. » À ces mots, Zengen réalise l'éveil.*

Je me souviens avoir assisté au Japon aux funérailles les plus brutales et radicales qui soient. Un ami venait de décéder à la suite d'un surmenage, chose malheureusement fréquente dans ce pays, et la famille s'était rassemblée au crématorium afin de rendre un dernier hommage au défunt. Son cercueil avait été placé sur un chariot et nous le vîmes disparaître dans un énorme ventre d'acier. Tout autour de nous, d'autres chariots avec des prêtres de toutes les

confessions bouddhistes qui célébraient. Le temps de prendre une longue collation, de déguster plats et sushis, d'avaler quelques verres de bière et de saké, et d'évoquer souvenirs et anecdotes au sujet du défunt, nous revînmes au crématorium où une porte coulissa pour qu'un chariot en sorte. Le choc fut indescriptible : en lieu et place du cercueil et du corps, un tas de cendres et quelques os, sans transition, sans ménagement, sans le réconfort du caveau où l'on se débarrasse de la mort pour la parer de l'illusion du sommeil ou d'un soi-disant repos éternel. Au Japon, on n'échappe pas à la face brutale de la mort, une poignée de minutes et ce qui était un corps, un être aimé, une respiration, une voix, une présence, tout cela s'est effondré dans ces restes dérisoires où les baguettes tremblantes des proches et des intimes vont plonger afin de recueillir les os et les placer dans les urnes funéraires. Vivant ou mort ? Il y a trente ans j'avais lu la description saisissante qu'en avait faite Marc de Smedt dans son *Rire du tigre*<sup>1</sup>. Mais là j'y participais aux premières loges et prenais cette gifle en pleine poire.

L'évidence crève les yeux et le cœur et il est pourtant toujours difficile de répondre. Vivant ou mort ? Où donc trouver la frontière ? Nous pourrions aussi à l'invitation de Cioran nous poster devant la glace afin de sentir, palper la dureté de l'os de la mâchoire sous le voile souple de la peau, les arcades sourcilières où vont se loger nos globes oculaires, palper le visage de la mort sous celui de la vie et toucher cette mort du bout des doigts. Vivants ou morts, le sommes-nous ?

Dans ce koan, le premier échange met en présence un disciple entêté et un maître apparemment prudent. L'élève pense que le maître lui cache quelque chose, voilà pourquoi il le frappe. Le maître ne choisit pas de ne pas répondre, sa réponse est la plus profonde qui soit car elle ne tranche pas, ne sépare pas la vie de la mort. La



plupart du temps l'humanité se divise joyeusement en deux groupes, les matérialistes qui ne voient dans la mort que la fin de la vie, l'exténuation d'un être dont la matière ne peut perdurer dans cet état, et les spiritualistes qui avancent avec fougue et foi que la mort est un passage, que vie et conscience se poursuivent. Dogen consacre le chapitre « Shoji » (Vie-mort) de son *Shobogenzô* à cette question fondamentale dans le zen.

*C'est une erreur que de penser que la vie devient mort. Chaque moment comme vie a son propre état et contient son propre passé et devenir. Voilà pourquoi dans le Bouddha-Dharma la vie est comprise comme au-delà de la vie même (...) dans la vie il n'y a rien d'autre que la vie, et dans la mort que la mort. Ainsi quand la vie surgit, contemplez-la et actualisez-la, quand la mort survient, contemplez-la et actualisez-la. Ne les évitez pas, ne les désirez pas davantage.*

Ici, encore une fois, le jeune abbé d'Eiheiji martèle l'unité de la vie et de la mort. On ne saurait les distinguer et affirmer que l'une conduit à l'autre ; inséparables, insécables, vie et mort peuvent être absolument vécues pourvu que nous ne les distinguions pas. En refusant de répondre à la question pressante, obsessionnelle et très tranchée de son disciple, Dogo répond le plus clairement du monde ; avec douceur et amour, avec une tendresse immense pour ce qui est, il expose calmement la non-séparation de cette vie et de cette mort. Et il endure la rage et l'anxiété violente de Zengen : Dogo est devenu entièrement vie-mort et c'est ainsi qu'il reçoit les coups avec une grande patience. Il ne cache rien à Zegen, ne dissimule aucune réponse secrète ou mystérieuse.

Décrivant dans le chapitre « Zenki » la totalité dynamique, ce moment pivotant où la vie-mort est vécue sans qu'aucune séparation ou distinction intervienne, Dogen se lance dans une fascinante évocation d'un homme occupé à manœuvrer un bateau. Il affirme alors qu'à cet instant, il n'est rien qui ne soit pas le monde de ce navire : le ciel, l'eau, le rivage, tout compose et appartient à ce moment du bateau qui navigue. Il ajoute que la vie est ce que j'en fais et que je suis ce que la vie fait de moi. Alors que je navigue, conclut-il, mon corps, mon esprit, toutes les circonstances et le soi-même sont tous parties du bateau. Cette manière de vivre la vie comme un tout fait bien évidemment l'économie de considérations comme dedans ou dehors, près ou loin, mien ou tien, vrai ou faux. Quand nous vivons de cette manière, nous nous abandonnons avec confiance et intrépidité à ce qui nous enlace et embrasse, au-delà des questions et des réponses, du vivant et du mort, nous laissons le soin à l'univers de s'actualiser et vivre en nous. Sur le fronton d'Higashi Hongaji, l'un des temples mères de la congrégation Jodo de Kyoto, est écrite cette phrase merveilleuse : « Maintenant l'univers est en train de vous vivre. » Quand vous marchez, l'univers tout entier marche avec vous, quand vous conduisez, l'univers tout entier conduit. Un célèbre adage zen avance :

*Une fleur éclôt et voilà le monde tout entier devenu un seul printemps.*

Voilà la totalité dynamique que Dogo présente à son élève, l'absolue non-séparation de la vie-mort.

# Le bâton à merde desséché d'Ummon

---

*Un moine demande avec empressement à Ummon :  
« Qu'est-ce que Bouddha ? – Un bâton à merde usagé et  
desséché », répond Ummon.*

On peut difficilement imaginer propos plus lapidaire, expéditif et apparemment outrancier. La première fois que mes chastes oreilles de très jeune adolescent entendirent cette parole, je ne sus qu'en faire. Cette manière de répondre me semblait bien inutilement ordurière. Le Bouddha, ce qui me semblait le plus haut, respectable, digne de vénération et d'adoration, le point culminant de l'existence humaine, son apex en somme, cela pouvait être identifié à un bâton souillé de merde ? Justement. Quarante années plus tard, je dois dire que je me réjouis plutôt devant une telle affirmation.

Dans la Chine ancienne, les toilettes des temples ignoraient évidemment l'usage fort inconsideré que nous faisons du papier. Comme le remarquait un écologiste américain, nous nous débarrassons de nos excréments avec des litres d'eau parfaitement potable et nous nous essuyons avec de la fibre végétale dont le sacrifice coûte très cher à la planète. Les latrines des monastères comportaient à l'époque un bâton dont l'usage consistait à nettoyer le postérieur des traces indésirables laissées par l'exercice quotidien de la défécation. Il va sans dire qu'un tel ustensile peut facilement

être perçu comme l'objet le plus sale, le plus repoussant, le moins digne de respect. Et voilà qu'Ummon le jette à la face ahurie du moine qui le presse d'une question bien pieuse. Ton Bouddha ? Le voilà ! Cela est d'abord destiné à ouvrir les yeux d'un dévot confit en sainteté et bien trop obsédé par les concepts et belles et grandes idées religieuses. Mais cet enseignement contient une charge intrépide, un enseignement d'une puissance difficilement égalée : ce qu'est la vérité n'est à trouver, n'est à réaliser que dans ce qu'il y a de plus trivial, de plus anodin, voire de plus méprisable. Rien n'est à rejeter. Tout, absolument tout participe de la nature de Bouddha. Un chien ou un rat crevé comme a pu dire un autre maître, tout est absolument précieux. Non pas que l'on puisse faire feu de tout bois comme le dit l'adage bien connu, c'est beaucoup plus radical que cela : se torcher le derrière est aussi et surtout la Voie.

Mais allons plus loin dans ce koan, comprenons que son invitation concerne aussi tous les aspects de nous-mêmes, y compris les pires, que nous ne voulons pas assumer. C'est un moment de grande réconciliation avec tout ce que nous estimions étranger à la pratique dite spirituelle : notre égoïsme, notre colère, nos intolérances, nos faiblesses et addictions, nos hontes, nos regrets et remords, tout ce que la culture anglo-saxonne nomme si justement les ombres, tant ces aspects nous suivent et tant nous essayons par tous les moyens de les masquer, de les dissimuler, de les ignorer, de les mettre à distance et de faire comme s'ils ne composaient pas aussi le paysage de notre vie. Eh bien, ce bâton merdeux et usagé est bel et bien tout ce que nous sommes. Et nous n'avons plus besoin de jouer une quelconque comédie face aux autres ou, plus grave encore, face à nous-mêmes. Nous voici sur-le-champ déshabillés, démasqués mais sans amertume ni morale de circonstance. Nous sommes des enfants du Samsāra comme des

enfants du Bouddha et nous acceptons de traverser les aléas de notre vie et toutes ces fluctuations sans pour autant les désavouer ou les démentir. Le corps mouvant et imprévisible du Samsāra est devenu le Nirvana, la vie quotidienne et ses tracas, ennuis, problèmes n'est autre que la Terre Pure. De fait, cela est bien le stade ultime. Maître Yoka Daishi entame son *Chant de l'éveil soudain* par ces mots :

*As-tu jamais rencontré un homme de la voie ?*

*Ayant dépassé action et étude*

*Ne se débattant pas avec l'illusion*

*Ni ne cherchant plus à saisir la vérité*

*Il voit alors dans l'ignorance*

*La conscience primordiale elle-même*

*Et l'illusion de son propre corps*

*Devient le corps de la vérité même*

*Réalisant que le corps de la vérité*

*Est dépourvu d'objet*

*Il est alors la source de toutes choses*

*Et sa propre nature n'est autre que*

*conscience éveillée*

*(...)*

*Aucune faute, ni bonheur, ni perte, ni gain*

*Vous ne trouverez rien de tel*

*dans la véritable nature*

*N'époussetant plus la poussière couvrant le miroir*

*Son éclat est révélé, absolument*

Ces dernières lignes font référence à un échange resté célèbre dans l'histoire du zen. Alors que le cinquième patriarche avait pris la

décision de choisir un successeur, il rassembla ses plus proches disciples et leur demanda de composer un court poème exprimant la vérité, promettant de transmettre le Dharma à celui qui témoignerait de la compréhension la plus aboutie. Le chef des moines écrivit ceci sur le mur du monastère :

*Le corps est l'arbre de l'éveil  
L'esprit comparable à un brillant miroir  
Sans relâche je l'époussette  
Et veille à ce que nulle impureté ne s'y dépose*

Huineng, qui était un laïc et travaillait aux cuisines aux tâches les plus modestes, se fit lire le poème, et y répondit par ces vers qu'il dicta :

*Il n'y a aucun arbre dans l'éveil  
Et pas davantage de miroir  
Puisque fondamentalement rien n'existe  
Où la poussière pourrait-elle se déposer ?*

Le cinquième patriarche convoqua Huineng dans sa chambre à minuit dans le plus grand secret pour lui transmettre sa robe et son bol, puis lui demanda de fuir à cause des jalousies des autres moines. Cela ne manqua pas et une poignée d'entre eux le poursuivirent, furieux et véhéments. Les deux poèmes expriment tous deux la vérité. Le premier expose la voie graduelle et le second la voie immédiate. Les deux voies ne sont en aucun cas contradictoires. Toutefois la voie immédiate prône un chemin débarrassé du souci et de la volonté, elle propose de reconnaître les ombres comme des aspects de la bouddhité, ne plus épousseter ni

passer la serpillière de la bonne moralité et des bons sentiments mais s'emparer des aspects les plus piteux et les plus lamentables de notre vie et les asseoir sur le coussin en tant que Bouddha. C'est cela le chemin du *kesa*, l'habit des Bouddhas vivants, cousu de tissus rejetés et souillés qui, recueillis et teints, sont assemblés pour faire l'habit le plus haut, la robe des éveillés.

Les premiers vers du poème de Yoka Daishi nous invitent dans cet espace où l'illusion et l'éveil ont un seul et même corps : il n'y a plus ici à choisir, à discerner, à juger ou distinguer. Il est difficile aux esprits habitués à concevoir la Voie comme une ascension, une progression du relatif à l'absolu de pouvoir reconnaître qu'il n'y a rien à faire, fabriquer ou purifier, que tout est déjà là, tel quel. Libéré de la nécessité d'échapper aux illusions ou de celle de se réaliser (quel soulagement d'abandonner cet espoir et cette attente !), on retrouve une liberté qui n'est pas pour autant un grand n'importe quoi. Le style de vie émancipé des contraintes de la dualité que certains maîtres du passé ont illustré, baptisé fort à propos folle sagesse, ne doit pas ici nous égarer. Il ne s'agit pas de laisser libre cours aux désirs et fantaisies de toutes sortes, de n'en faire qu'à sa tête. Mais de reconnaître sans les juger les illusions que nous vivons, reconnaître qu'elles ne sont elles aussi que des aspects de la vérité ultime et, sans les manifester pour autant, de revenir au grand détachement. L'acceptation inconditionnelle de cette réalité nous amène non seulement à nourrir plus de compassion à notre égard mais aussi à nous rapprocher des autres et à les comprendre bien mieux. Nous sommes tous des bâtons à merde et, dans le même temps, de merveilleux Bouddhas. Plutôt que de battre notre coulpe, de cultiver amertume, ressentiment et aigreur, de nous engouffrer dans les confessionnaux en cherchant une absolution providentielle, nous nous libérons des entraves et de l'identification à ceci ou cela

et allons, mains ouvertes et esprit libre de toute saisie. Il n'y a pas de pire et plus sévère juge que nous-mêmes, et abandonner ce costume d'opérette nous donne une tout autre vision du monde et de ses égarements.



# Le chien de Joshu

---

*Un moine s'adresse à Joshu : « Un chien a-t-il la nature de Bouddha ? » Joshu répond alors : « Rien<sup>1</sup>. »*

Voici, dans sa plus éloquente simplicité, la première barrière, la première porte que l'élève doit franchir dans un cursus de koans tel qu'il est enseigné et pratiqué dans l'école Rinzaï. Ce « Rien » peut nous paraître vraiment choquant. Comment Joshu oserait-il nier la nature de Bouddha dans une créature, un simple cabot ? Serait-il en plein délire anthropocentrique ? Aurait-il une dent contre nos amis à quatre pattes ? Tout d'abord, si Joshu cogne à la porte de l'esprit du disciple, il le fait directement en réfutant une conception qui prétend que nous aurions tous, le chien y compris, une nature de Bouddha que nous pourrions cultiver, faire croître ou révéler. Ou encore selon l'approche tranchante du moine Dogen dans son célèbre chapitre « Bussho » (La nature de Bouddha) : il faut couper court à toutes les élucubrations fantaisistes et spiritualistes nourries à l'aune de la pensée indienne qui disent que la conscience serait la nature de Bouddha, une conscience, un esprit ou une âme qui ferait l'expérience du monde et dont la qualité irait grandissant jusqu'au dépérissement et la mort pour ensuite transmigrer dans un autre corps. Une telle vue est pour Dogen absolument aberrante. La nature de Bouddha n'est que la totalité de la vie, une totalité qui n'est pas sécable, qu'on ne saurait envisager en distinguant ceci de

cela, le vrai du faux, le Bouddha du non-Bouddha. Car il opère un changement total de paradigme, il secoue le vieil enseignement et les esprits engourdis par les vaines réceptions, son intrépidité consiste à ne plus traduire du point de vue de la dualité : « Tous les êtres possèdent la nature de Bouddha » devient sous son pinceau vivant et dans sa langue qui touche les montagnes lointaines « Tous les êtres *sont* la nature de Bouddha ». Une subversion, un détournement dont il est coutumier puisqu'il prend souvent les koans à l'envers, chamboule et met sens dessus dessous les dits des maîtres du passé. Son œuvre maîtresse, *Le Trésor de l'œil de la Vraie Loi*, déplie tous les koans traditionnels mais en leur conférant un éclairage nouveau, souvent renversant ou incongru. Cette liberté qu'il insuffle dans l'expression écrite vise à manifester une langue éveillée et réveillée. Sa conception révolutionne entièrement la cosmologie des éveillés et leur cohorte : si jusqu'alors la multiplicité des êtres sensibles étaient dépositaires de graines d'éveil, d'une potentialité à se libérer du cycle de la souffrance, ces êtres n'étaient pourtant pas également dotés de cette possibilité ; or, pour le moine Dogen, tous les êtres, sans exception aucune, sont l'éveil lui-même. Il affirme dans le chapitre « Bussho » que « les montagnes, les rivières et la vaste terre sont la mer-nature-de-Bouddha ». Et il va même plus loin, allant jusqu'à réfuter sa première traduction : « Nous ne disons pas de tous les êtres qu'ils sont la nature de Bouddha, nous affirmons plutôt : tous-les-êtres-sensibles-la-nature-de-Bouddha-existence. » Nous aurons remarqué l'absence de verbe. Dépourvue de prédicat, la langue se vide de toute espèce de dualité. L'usage du verbe « être » introduirait une distance de trop.

Joshu répond à une interrogation lourde d'implications car le moine qui questionne pose le problème en termes dualistes : il s'agirait d'avoir ou de ne pas avoir, de posséder ou non. Et Joshu le

renvoie dans les cordes, il tranche net la tentation de saisie, et balaie d'un Rien catégorique toute velléité de joliment ficeler la chose, d'étiqueter la nature de Bouddha ou même le chien. Il faut, pour entendre et comprendre sa parole, se replacer dans la perspective des vues extrêmes, affirmation ou négation, cette polarité incarnant le fonctionnement binaire de l'esprit dualiste qui préside au classement de tout et de tous. Chaque jour nous soumettons en effet le réel, la réalité rencontrée à un saucissonnage en règle, nous découpons l'unité primordiale, segmentons et taillons dans la plénitude première, et nous distribuons et étiquetons ces fragments en fonction de nos préférences et rejets, goûts et dégoûts, de ce que nous croyons bien ou mal, beau ou laid, vrai ou faux, souhaitable ou non. Et le fruit de ce découpage est ce que nous tenons pour la réalité. Or l'espace premier est la nature même du *dharmakāya*, brillant, lumineux et noir comme la laque selon le mot célèbre d'Hakuin, le monde de la réalité telle qu'elle existe sans que le jeu des polarités et moralités l'ordonne, le réorganise. Voilà ce que présente Joshu, voilà ce qu'affirme le moine Dogen. Rien ! Ce Rien brandit la réfutation du oui et du non, de l'affirmation et de la négation, il affirme une réelle émancipation. Conformément à la parole avisée de Huineng, « vous trouverez des gens venant du nord et des gens vivant au sud, mais dans la nature de Bouddha il n'y a ni nord ni sud ». Le Rien de Joshu pulvérise les limites, il ne nie pas la nature de Bouddha du chien, il n'affirme pas la vacuité, il libère le chien et son être de toute conception, de toute stase, et du même coup notre propre esprit. Yunju l'enseignait et avertissait que dans l'étude du Bouddha-Dharma il importait de ne pas se faire piéger l'esprit, de ne pas rester collé à cette étude, englué comme une mouche à une substance sucrée. Le maître zen Seung Sahn, avec simplicité et vivacité, exprime la même réalité :

*Le zen est très simple. Quand vous faites la vaisselle, ne faites que la vaisselle. Il est temps de vous asseoir, asseyez-vous simplement, vous marchez, ne faites que marcher. C'est tout. Rien de spécial. Quoi que vous fassiez, ne faites que cela. Pas d'opposés ici. Vous pouvez penser mais ne vous accrochez pas. Voilà le problème, s'attacher. Ne laissez votre esprit ne s'attacher à rien, alors c'est clair comme l'espace. Et cet espace n'est jamais brisé.*

« Jamais brisé » signifie bien sûr jamais délimité, découpé, fragmenté, mesuré. Il s'agit de pénétrer l'espace vidé de notions, des ceci et cela. L'invitation de Joshu est de vivre la réalité depuis l'esprit de Bouddha plutôt que de le circonscrire de l'extérieur, le délimiter en le qualifiant et en le reconnaissant. Cette manière est intrépide, courageuse, et elle a toujours caractérisé l'approche du zen qui, au lieu de s'appuyer sur l'examen scrupuleux des sutras et enseignements consignés du Bouddha historique, se veut une expérience directe, sans la médiation des lettres, des gloses et des commentaires. C'est ainsi qu'il faut entendre la célèbre sentence de Bodhidharma :

*Une transmission spéciale hors des écritures  
Qui ne s'appuie ni sur les mots ni sur les lettres  
Et pointant directement à l'esprit  
On contemple sa propre nature  
et réalise la bouddhité*

Voilà Joshu invitant le questionneur à respirer et se mouvoir depuis la qualité éveillée elle-même sans la situer ou la nommer. Sauter à pieds joints en elle, avec elle, en tant qu'elle. Une

merveilleuse histoire veut que lorsque le jeune Hakuin n'était encore qu'un jeune apprenti, son maître Dôkyô Etan lui demanda : « Qu'est-ce que tu vois dans le *Mu* (Rien) de Joshu ? » Hakuin avait à peine fini de répondre : « Il est impossible de mettre la main dessus » que son maître l'avait saisi par le nez, en le tordant dans tous les sens et en le sermonnant : « Tu vois bien que je peux mettre la main dessus, pourquoi dis-tu qu'on ne peut le tenir ? »

Maître Hakuin écrit ce poème délicieux qui résume la totalité du koan de Joshu :

*Le singe tente d'attraper  
La lune à la surface de l'eau  
Il n'abandonnera que lorsque  
La mort le prendra  
S'il pouvait lâcher la branche  
Et s'enfoncer dans la profonde mare  
Le monde entier resplendirait  
D'une pureté étincelante*

Ces vers viennent en illustration d'un charmant dessin où on voit un singe, pendu par un bras à une branche, tenter de saisir le reflet de la lune sur l'eau placide d'un étang. Le singe représente ici, conformément à la tradition, l'esprit simiesque et instable du discernement et de l'avidité, la lune est l'éveil, la lumière originelle que l'esprit voudrait non seulement toucher mais réaliser. Ainsi va l'esprit dualiste piégé par les notions de vrai et de faux, d'obscurité et de lumière, de toi et de moi, d'éveil et d'illusion. Le poème d'Hakuin invite celui qui contemple la lune à tout lâcher, lâcher toute espèce de sécurité en abandonnant la branche, lâcher lui-même en plongeant tout entier chair et os et esprit dans les eaux, à

abandonner l'abandon lui-même et à laisser les phénomènes s'avancer plutôt que de les chasser et les cueillir comme des ombres fantomatiques ou des reflets tremblants à la surface de l'onde.

De même, le *Mu*, le Rien de Joshu consiste à laisser là toute forme d'appui, de référence et de saisie, à devenir l'espace tout entier dans une immersion inconditionnelle débarrassée du calcul et de la saisie. Tout ce qui est rencontré devient alors manifestation de l'éveil, lune parfaite à la luminosité claire. Pour le vivre, il suffit de cesser la comédie de la dualité dans laquelle toute notre vie et notre pensée se trouvent empêtrées. Depuis les premières victoires de l'enfant qui prend possession de l'espace et discerne un mien du tien, détermine un territoire, le jouet étant une aventure de la conquête, une précoce initiation à la jouissance des biens, jusqu'au jeu des concepts et des catégories qui infectent l'étude dont on fait grand cas de l'école à l'université, de la vie privée à la vie professionnelle, tout, absolument tout est à l'image de ce singe tout occupé à saisir un reflet à travers la conscience discursive et duelle. Devenir le *Mu* de Joshu c'est, sur-le-champ, inconditionnellement, tomber tous les masques et vivre sans souci ni calcul, sans idées ni conceptions. Bien sûr les pensées continuent à s'élever mais nous n'arrêtons rien, ne figeons plus rien. Le *Mu* de Joshu est l'expérience de la non-séparation du relatif et de l'absolu. Il ne s'agit alors aucunement de devenir quelqu'un de spécial, d'accomplir ou d'atteindre un état particulier mais de réaliser ce qui est depuis toujours là et ne saurait être troublé. Plonger dans l'eau vive, s'immerger totalement dans la vie et l'action.

Le poète et ermite Ryokan, figure très attachante, aimait passer des heures à jouer à la balle avec des enfants des villages. La balle qu'il utilisait alors, *temari*, était confectionnée de ficelles et de bouts de kimonos de soie colorés, il l'emportait toujours avec lui dans la

manche de son kimono ou au fond de sa besace et la considérait, avec son bol brisé, comme son bien le plus précieux.

*Dans les dix directions de l'univers  
Une seule vérité  
Quand nous voyons clairement  
Tous les enseignements sont semblables  
Qu'y a-t-il jamais à perdre ou à gagner ?  
S'il nous arrive de réaliser quelque chose,  
c'était là depuis le commencement  
Si nous égarons quelque chose, c'est caché,  
pas très loin  
Regardez la balle dans ma manche  
Pouvez-vous voir combien elle est précieuse ?*

Le poète Ryokan nous fait ici un immense cadeau, celui d'une balle avec laquelle il joue et qu'il nous lance et nous tend à travers le temps et l'espace, il nous enseigne comment rencontrer *Mu*, pénétrer *Mu*, devenir *Mu*, s'oublier en *Mu*. Quoi que nous fassions, c'est toujours là. Ne pas s'attacher aux allées et venues, au gain et à la perte, au vrai ou au faux, aux idées et concepts que nous avons au sujet de nous-mêmes ou du monde. Jouer à la balle suppose la simple capacité à la lâcher et ne rien arrêter : quand vous n'emprisonnez plus ce que vous êtes, ne confinez plus les autres, n'étiquetez plus le monde, que se passe-t-il alors ? Quand vous prenez la balle et la lancez vers le ciel, que reste-t-il ? Car, si votre attention est fixée sur la balle, si vous ne voyez qu'elle au creux de votre paume, alors une perception des plus limitées caractérise votre style de vie ; en lâchant la balle, en l'abandonnant, vous lui donnez vie ainsi qu'à l'espace, en vous quittant la balle advient et le monde

brille d'une tout autre intensité et lumière. La balle se réalise comme balle en roulant sur le sol ou en traversant l'air et non pas en reposant mollement dans notre main. Il en va de cette joie comme de celle des cerfs-volants : lâcher un cerf-volant déploie le ciel, la mer, les mouettes, les limons, les vagues et les bateaux, jusqu'au paysage tout entier, et il arrive même que ce soit le cerf-volant qui vous fasse alors voler. Quand Ryokan tire la balle de sa cachette pour jouer avec les gosses pouilleux dans la boue des chemins, c'est l'univers qu'il sort de sa manche et auquel il donne vie devant les yeux émerveillés des enfants en guenilles.

C'est à votre tour de lancer ce Rien, de vivre sans plus rien attacher ni contraindre, c'est à vous qu'il incombe désormais de rencontrer et de vivre *Mu*.



## DU MÊME AUTEUR

*Montagnes flottantes.*

*Haïkus d'un moine d'Occident au Japon,*

L'Harmattan, 2015.

*Apprivoiser l'éveil à travers les dix images du buffle*

Albin Michel, 2018

# Table des matières

---

Titre

Copyright

Introduction

Bouddha tourne une fleur entre ses doigts

La sagesse de maître Daolin

Bouddha au visage de soleil, Bouddha au visage de lune

Le dharmakāya de Caoshan

La grande compassion selon Ungan

Le mont Sumeru d'Ummon

Une invitation pour le patriarche

Le plus intime selon Jizo

Yakusan s'assoit sur la chaise haute

Le bol de Joshu

Un pas du haut du mât de cent pieds

La cuvette de maître Chu

Une personne véritable dépourvue de rang

Le cyprès dans le jardin

« Je fais toujours attention »

L'absence d'herbes selon Tozan

Le diagramme de Kyozan

La grande Voie n'est pas difficile

Nansen tue le chat

Vivant ou mort ?

Le bâton à merde desséché d'Ummon

Le chien de Joshu

---

1. Branche du zen créée au xvii<sup>e</sup> siècle par le moine Ingen. Elle mélange des éléments de la Terre Pure (qui vénère le Bouddha Amida et recommande la récitation de son nom, le *nembutsu*) et la pratique des koans ainsi que l'assise silencieuse propres au zen.

2. École chinoise de Linji qui fut apportée au Japon par le moine Myoan Eisai. Elle fut très populaire auprès des intellectuels, aristocrates et samourais et propose l'étude des koans.

3. John Tarrant, *Bring Me the Rhinoceros*, Shambhala, 2004.

---

1. Forme, peinture, dessin, sculpture qui représente l'univers ou un de ses aspects. Particulièrement usé dans les formes tantriques du bouddhisme, le mandala fait l'objet de visualisations, méditations et rituels particuliers généralement associés à tel ou tel Bouddha. Il comporte toujours un centre et un déploiement périphérique. Dans le christianisme, les mandalas abondent aussi : rosaces et labyrinthes des cathédrales en constituent des motifs bien connus.

- 
1. Dans la Chine ancienne, l'usage du papier toilette étant bien évidemment inconnu, un bâton remplissait modestement mais efficacement cette tâche dans les latrines des monastères.
  2. Un célèbre koan, le trente-huitième du *Mumonkan* (*La Passe sans porte*), pose cette énigmatique question : « Un buffle passe par une fenêtre. La tête, les cornes, les quatre pattes, tout passe. Seule la queue ne passe pas. Pourquoi ? »

---

1. Conférence du 9 juin 1997 à San Francisco reprise par le magazine en ligne *The Lion Roar* : « The three tenets of the zen peacemakers. »

- 
1. Les dix *paramita* sont le don, la vertu, le renoncement, la sagesse, l'effort, la patience, l'honnêteté, la détermination, la bienveillance et la sérénité.
  2. Voir *Subtle Sound, the zen teachings of Maurine Stuart*, éd. Shambhala, 1996.



- 
1. Unité de temps propre au bouddhisme.
  2. Forme, sensations, perceptions, volonté et conscience.

---

1. Wanshi, *Cultivating the Empty Field*, éd. Taigen Dan Leighton, Boston, Tuttle, 2000.

- 
1. *Secrets of the Blue Cliff Record, comments by Hakuin and Tenkei*, Shambhala, 2002.
  2. Kodo Inoue, *Records of Traces and Dreams: the Heart Sutra*, ebook.

---

1. Éd. Albin Michel.

---

1. Littéralement « il n'a pas » ou « c'est sans ».