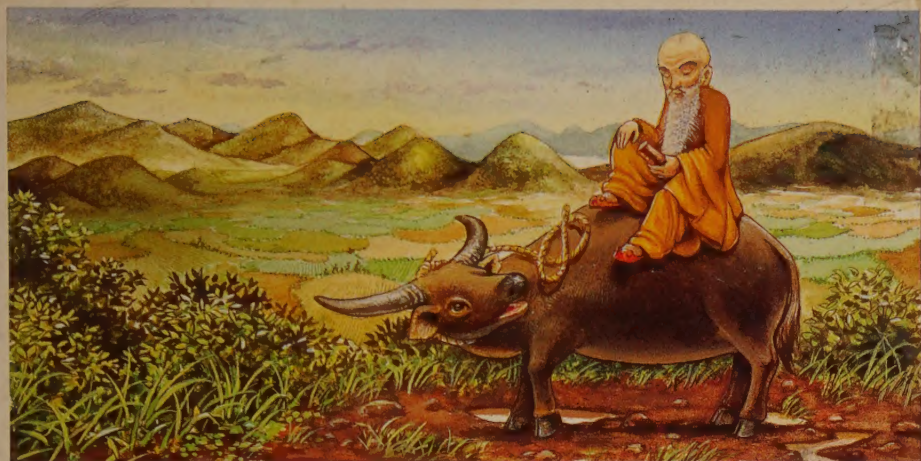




BOUDDHISME TAOÏSME ET ZEN

ROBERT LINSSSEN

Le Courrier du Livre

BOUDDHISME,
TAOISME ET ZEN

DU MEME AUTEUR

La méditation véritable
Spiritualité de la matière
L'éveil suprême
La mutation spirituelle du III^e millénaire (*épuisé*)
Amour, sexe et spiritualité
Krishnamurti, psychologue de l'ère nouvelle (*épuisé*)
Au-delà du hasard et de l'anti-hasard
Education créatrice (ouvrage collectif)
L'homme transfini
La danse cosmique
Science et spiritualité (*épuisé*)
Naissance, développement et dissolution
du mirage de l'ego
Krishnamurti précurseur du III^e millénaire (*épuisé*)

Robert LINSSEN

BOUDDHISME, TAOISME ET ZEN

PREFACE DE

Docteur Roger GODEL

NOTES

du Professeur MASSON-OURSEL

et de Mme A. DAVID-NEEL

Quatrième édition augmentée

LE COURRIER DU LIVRE

21, rue de Seine, Paris (6°)

Le présent ouvrage à été publié originellement en trois volumes, en 1954, sous le titre : *Essais sur le bouddhisme en général et sur le zen en particulier*.

En 1960 paraissait en un volume une nouvelle édition aux éditions La Colombe

La réédition de 1972 (éd. Le Courrier du Livre) sous le titre *Bouddhisme, Taoïsme et Zen*, était une nouvelle édition revue et augmentée faite à partir de la précédente.

La présente réédition (1992) reprend le même texte qui a été seulement augmenté d'un *addenda*.

ISBN 2-7029-0139-5

© 1972 et 1992, Le Courrier du Livre, Paris

SOMMAIRE

PREMIÈRE PARTIE

LES BASES D'UN MATERIALISME SPIRITUEL

Préface	9
Avant-propos	12
Avertissement	19
Chapitre I : Histoire sommaire du Bouddhisme ..	31
Chapitre II : Brève esquisse historique du Zen ..	42
Chapitre III : Le Taoïsme ..	49
Chapitre IV : Le Bouddhisme est-il une philosophie ? ..	52
Chapitre V : Le Bouddhisme est-il une religion ? ..	59
Chapitre VI : La notion de Dieu dans le Bouddhisme ..	77
Chapitre VII : Illusion des aides extérieures, du salut et des voies ..	84
Chapitre VIII : La nature des choses ..	88
Chapitre IX : Complémentarité de la physique et de la psychologie ..	109
Chapitre X : La force de l'habitude ..	120
Chapitre XI : Action de la force d'habitude ..	124
Chapitre XII : Les habitudes mémorielles et la naissance du « moi » ..	130
Chapitre XIII : « Tanha » ou la « Soif de devenir » ..	144
Chapitre XIV : L'obéissance à la nature des choses ..	150
Chapitre XV : Nirvâna ou Satori ..	158
Chapitre XVI : Nirvâna et Vide ..	160

Signification profonde de la vacuité. — L'absence de distinctions particulières est une plénitude et non un anéantissement.

Les notions de « Mental Cosmique » et de « Corps de Bouddha ».
Le Corps et l'Usage selon le Zen.

Chapitre XVII : Nirvâna - Satori - Amour - Lucidité	170
Comparaison du prisme. — Omnipénétrabilité et omniprésence. Expérience d'une dimension nouvelle.	
Chapitre XVIII : La lucidité sans idée	175
Chapitre XIX : Nirvâna, Satori et Présent	178
La Doctrine de la parfaite momentanéité comme « foudre de l'éclair éternellement présent ».	
Chapitre XX : Satori et Inconscient Zen	185
Les caractères de l'Inconscient Zen.	
Chapitre XXI : Caractères du Satori selon les maîtres Zen	190
Irrationalité. — Vision intuitive. — Autorité catégorique. — Sens positif et créateur. — Le sens de « retourner chez soi ». — Ton impersonnel. — Exaltation et félicité. — Instantanéité.	
Chapitre XXII : Bouddhisme Zen et vie pratique	196
Caractère essentiellement pratique du Zen. — Objectivité parfaite. — Activité constructive. — Adéquacité parfaite. — Déta- chement affectueux. — Rapidité des réflexes dans la détente. Détente. — Simplification des besoins. — Jeunesse intérieure éter- nelle.	
Chapitre XXIII : Les inadéquacités	209
Les fausses concentrations. — Les processus d'imitation. — Les auto-hypnoses. — Les attachements. — Les méditations compar- timentées. — Les interprétations erronées du vide. — Les manques de discernement.	
Chapitre XXIV : Bouddhisme et problème social	219
Faillite des civilisations basées sur la réalité du « moi ». — Possi- bilité d'une civilisation non basée sur le « moi ». — Exemple mer- veilleux de l'empire bouddhiste d'Asoka.	
Chapitre XXV : Bouddhisme et Christianisme	223
Origines orientales du Christianisme. — Rôle des missionnaires bouddhistes en Grèce, Egypte, etc. — Les royaumes indo-grecs. Textes chrétiens et bouddhiques. — Saint Jean de la Croix et sainte Angèle de Foligno. — Lumière spirituelle et « ténèbres translumineuses ». — Notion de « Corps de Christ » et de « Corps de Bouddha ». — Divergences entre le Bouddhisme et le Chris- tianisme. — Pas de création dans le Bouddhisme. — Pas d'âme individuelle immortelle.	

Chapitre XXVI : Similitudes entre le Zen et Krishnamurti	257
Chapitre XXVII : Divergences entre le Zen et Krishnamurti	272

DEUXIÈME PARTIE

VERS LE SATORI PAR LES RELATIONS HUMAINES

Chapitre I : La transformation de la vie physique et ses rapports avec l'unité psycho-physique	276
Chapitre II : Transformation des relations humaines	284
Chapitre III : Le « lâcher-prise » véritable opéré par « l'intelligence- amour »	314
Chapitre IV : Satori, interfusion cosmique et co-extensivité universelle de l'atome	322

APPENDICE

Note A : Commentaire d'un « Mondo »	338
Note B : Coup d'œil sur les écoles philosophiques tibétaines de « trans- mission orale », dites des « Doctrines secrètes », par Mme A. David-Neel	340
Note C : Identité de la physique et de la psychologie dans la philosophie indienne, par le professeur Masson-Oursel	347
Note D : Sur l'ésotérisme du Bouddhisme tibétain	349
Note E : Sur la naissance des pensées	355
Note F : Bouddhisme et Science	357
Note G : Bouddhisme et Science moderne	359
Bibliographie	362

PREFACE

S'il veut bien céder à l'attrait qu'exerce, dès les premières pages l'examen du Bouddhisme, le lecteur aura tôt fait de s'apercevoir qu'on l'invite à dépasser les formes particulières et la doctrine d'une philosophie. Certes il trouvera dans ce livre ce que le titre annonce : un exposé et l'historique des systèmes inclus dans le Bouddhisme. L'auteur y traite du Mahayana, du Hinayana, des Tantras et plus particulièrement du Zen. Mais il ne s'attarde pas dans l'immense édifice intellectuel que le génie des penseurs orientaux construisit autour de la flamme originelle. C'est aussitôt sur cette flamme centrale qu'il dirige son regard ; elle l'appelle sans délai vers le foyer de cette majestueuse superstructure dialectique qu'est le Bouddhisme. Inlassablement il en veut évoquer l'illumination, la vérité exhaustive, à travers les divers modes d'approche du Mahayana, du Hinayana et dans l'éclair du Satori.

Qu'on ne s'attende donc point à trouver dans ce livre seulement une étude de doctrines, une analyse de systèmes. L'œuvre porte plus haut son fruit, vers un plein soleil sans ombre ; partout il est fait allusion à l'inexprimable réalité de son rayonnement.

Cette préface sera brève pour convenir à l'esprit de ce beau livre dont la vertu efficace est de conduire ses lecteurs au silence. Laissons, pour finir, la parole à R. Linssen : « Dès l'instant où le « penseur » le comprend il se tait, s'arrête et regarde plus sereinement en lui-même et en toutes choses. Tanha, l'avidité de « devenir » est sur le point de s'éteindre. Aux tensions en vue de « devenir » succède la détente de ce qui est. C'est l'heure du « lâcher prise » dont parlent les maîtres du Zen. A la mort de l'entité du « penseur » succède la plénitude de vie ».

Dr Roger Godel.

*Au professeur D. T. Suzuki,
en hommage de gratitude.*

PREMIÈRE PARTIE

LES BASES
D'UN
MATÉRIALISME SPIRITUEL

AVANT-PROPOS

Après lecture de la première édition de ces essais, notre amie, Mme A. David-Neel, a bien voulu nous exprimer diverses critiques nous permettant une importante mise au point quant à la nature non orthodoxe de notre position.

« Les bouddhistes », nous écrit Mme A. David-Neel, « dénoncent particulièrement les tendances théistes que certains veulent associer au Bouddhisme ».

« Nous ne pouvons pas admettre », écrit un porte-parole de la Maha-Bodhi, « que, comme certains le prétendent, toutes les religions ne sont que des manifestations de la Suprême Réalité. L'expression « Suprême Réalité » a évidemment une saveur théiste, alors que le Bouddhisme est notoirement athée. »

Notre position est un peu différente.

Nous référant aux textes mêmes des divers spécialistes du Bouddhisme en général et du Zen en particulier, nous ne pouvons partager cette façon de voir.

Nous estimons que l'athéisme, tel que nous le concevons généralement en Occident, ne correspond aucunement à l'athéisme particulier dont se réclament certains bouddhistes.

D'autres part, le théisme occidental n'offre aucune similitude avec la pensée bouddhiste.

Telles sont les raisons pour lesquelles nous avons cru définir notre position comme un « **matérialisme spirituel** ».

« Cependant l'expression de « matérialisme » est assez dangereuse. Nous mesurons ici l'impossibilité de situer le Zen dans un cadre de valeurs familières.

« L'emploi du terme « matérialisme » peut laisser supposer que nous accordons un sens de réalité absolue à la matière telle que nous la voyons.

Nous avons employé l'expression de « matérialisme » apparemment si peu adéquate, pour créer un choc psychologique. Nous voudrions aider le lecteur à réaliser une approche positive du Réel. Il ne s'agit pas de détourner nos regards de la matière sous prétexte que les notions que nous en avons sont subjectives.

Ainsi que l'exprime Nyogen Senzaki (1) « Si vous ne parvenez pas à découvrir la Réalité là où vous êtes, où espérez-vous la trouver ? »

La compréhension du Zen exige un retour au concret et la cessation des projections mentales inadéquates trop fréquentes existant dans la plupart des doctrines spiritualistes.

La signification que nous voulons donner au terme « matérialisme » diffère donc de celles que lui accordent les philosophies matérialistes traditionnelles.

Nous avons aussi et surtout employé l'expression de « matérialisme spirituel » parce qu'elle désigne la synthèse des positions les plus opposées de la pensée vers laquelle tend irrésistiblement la philosophie contemporaine d'une part. Cette même synthèse existant d'autre part dans le Bouddhisme, il y a lieu de la mettre en évidence afin de démontrer le bien fondé des parallélismes que nous exposons au cours de nos essais.

La réalité de l'Univers est une Totalité homogène, à la fois physique et spirituelle, tout en étant cependant différente de ce que nous concevons comme « esprit » et comme « matière ». Cette Réalité se suffit à Elle-même...

Nous jugeons inutile et, au surplus contradictoire, tout recours à l'intervention d'un « Principe » ou d'une « personne » doués d'un caractère essentiel de transcendance. Le Zen synthétise d'ailleurs paradoxalement les notions traditionnelles de transcendance et d'immanence.

Ce matérialisme est dit « Spirituel », car la nature profonde de cette Totalité-Une et de sa substance s'apparente plus à l'esprit qu'à la matière.

Il est « Spirituel », aussi et surtout, en raison du caractère particulier de conscience et de lucidité pure du « Satori » ou découverte effective de la « nature de soi » et des choses, encore qu'il soit nécessaire d'opérer une refonte totale des valeurs que nous avons tendance à accorder à tous ces termes.

Les imperfections de notre langage nous conduisent souvent à de bien paradoxales situations. Par des mots identiques, nous tentons d'exprimer des valeurs radicalement opposées.

(1) Nyogen Senzaki, *Buddhism and Zen*.

Certes, si nous accordons au terme « Dieu » un sens de transcendance, si nous voulons par là, exprimer une personne, une entité, nous nous éloignons totalement du concept bouddhiste. Nous avons d'ailleurs suffisamment insisté sur ce fait au cours des maintes redites de notre ouvrage.

Mais attention ! Le Bouddhisme n'est pas nihiliste.

Des textes très nombreux de l'orthodoxie bouddhiste nous demandent de ne pas confondre le « vide » avec le néant. Le « vide » doit être compris dans le sens d'une absence de nos valeurs habituelles, de nos perceptions distinctes, de nos notions dualistes, de nos références familières. Ce thème a d'ailleurs été développé très clairement par Mme A. David-Neel elle-même dans sa remarquable étude sur le Bouddhisme.

Les textes de l'orthodoxie bouddhiste nous parlent avec emphase de l'illumination du Bouddha, de la félicité incomparable du Nirvana. La félicité et l'illumination ne résultent pas d'un néant. Leur réalisation dépend, certes, d'une néantisation de toutes nos fausses valeurs ainsi que nous l'avons expliqué en détail au cours des lignes qui suivent. Lorsque cessent les fausses valeurs résultant d'une optique mentale fondamentalement pervertie, nous réalisons en toute simplicité la découverte de notre nature véritable.

Par contraste au climat de souffrance inhérent aux limites du moi égoïste, prisonnier de l'ignorance et de l'identification aux valeurs essentiellement personnelles, impermanentes, la découverte de la « véritable nature de soi », au cours de laquelle s'effondre le masque de séparativité, est une Plénitude.

Certes, pour le Sage, il n'existe plus d'opposition dualiste entre un état égoïste, mesquin et une Plénitude, entre une réalité banale et une Réalité Suprême, entre des faits ordinaires et des faits extraordinaires, entre des choses essentielles et inessentiels. Pour l'être intégré, dirons-nous ultérieurement, toute circonstance dite « ordinaire » devient désormais, d'instant en instant, extraordinaire.

Mais notre ouvrage ne s'adresse point à des Sages ni à des hommes intégrés.

Nous parlons afin de nous faire comprendre en employant le langage dualiste, boîteux qu'emploient tous les hommes prisonniers de la dualité, en leur recommandant inlassablement de la dépasser et en leur fournissant les éléments leur permettant de réaliser en eux-mêmes et par eux-mêmes ce dépassement.

Néanmoins, la lettre que nous a adressée Mme A. David-Neel vient

à son heure. Sans elle, nous n'aurions peut-être pas assez insisté pour demander aux lecteurs d'accorder aux termes que nous emploierons pour tenter d'exprimer le Réel, une signification différente de celles qu'on leur accorde généralement.

Rappelons, une fois pour toutes, que les termes «Réalité suprême», «Totalité-Une», le «Divin» ne s'appliquent nullement à une entité distincte de nous, ou à une personne qui se sur-ajouterait à l'Univers existant. La plupart des concepts judéo-chrétiens sont incompatibles avec la position bouddhiste dans ce domaine. Nous avons d'ailleurs développé ces différences essentielles au chapitre traitant des divergences entre le Bouddhisme et le Christianisme.

Certains répondront que si le Bouddhisme n'est pas nihiliste, il n'en demeure pas moins athée. Nous pensons avoir suffisamment insisté sur la signification particulière que nous accordons aux termes «Divin» ou Réalité Suprême pour affirmer l'impossibilité de classer, d'une façon catégorique, le Bouddhisme dans l'athéisme aussi bien que dans le théisme tels que nous les comprenons généralement. La lecture complète de l'ouvrage le démontrera suffisamment.

Deux notions fondamentales se dégagent de l'enseignement des maîtres du Bouddhisme en général et du Zen en particulier.

D'abord, l'existence d'une Réalité essentielle échappant à tous nos concepts traditionnels (au-delà de l'existence et de la non-existence telles que nous les concevons), ensuite, la notion de l'Inconscient Zen et de «Mental Cosmique», intimement liée à la première.

Il nous fallait choisir, parmi les formes de la langue française, certains termes ayant le pouvoir d'évoquer le climat presque insaisissable de la réalité centrale du Bouddhisme.

Grimm la désignait comme étant la «base du monde». Les traducteurs de Lao-Tseu parlent du «Principe». Ce dernier terme pourrait s'appliquer au Bouddhisme orthodoxe, mais nous ne l'avons pas trouvé très adéquat. Les écrivains Zen nous parlent du «Mental Cosmique», ou de la «nature du Bouddha» ou du Corps de Bouddha». Nous avons examiné ce qu'il faut entendre par ces notions dans le second volume.

Des écrivains non bouddhistes ont tenté de trouver un terme nouveau, qui soit totalement désanthropomorphisé.

Citons Carlo Suarès, qui, très prudemment, dans la «Comédie psychologique» nous parle du «quelque chose» de fondamental, ou du «plus», bilan perpétuellement positif des milliards de transformations apparemment négatives et positives. Jaspers a, de son côté, proposé un terme nouveau : l'englobant dans lequel s'intègrent et s'unifient toutes les dualités.

Nous avons nous-même proposé l'expression de « Totalité-Une », englobant et dominant à la fois les aspects oppositionnels apparemment séparés du cosmos.

Du point de vue de l'orthodoxie, les mots peuvent avoir une grande importance, mais nous n'appartenons à aucune orthodoxie.

Notre position est ici semblable à celle de l'éminent écrivain Alan W. Watts (1)

« Il n'y a aucun doute à ce sujet : l'enseignement essentiel du Zen ne peut être organisé. Il ne peut être la possession exclusive d'aucune institution. S'il y a quelque chose dans ce monde qui transcende la relativité des conditionnements culturels, c'est bien le Zen.

« Pour cette raison... la plupart des anciens prédicateurs du Zen étaient des « individualistes universalistes » qui n'étaient jamais membres d'une organisation Zen et n'ont jamais cherché l'approbation d'aucune autorité formelle.

« Ceci est donc ma position par rapport au Zen, et je désire être franc avec le lecteur à ce point de vue, à une époque où tant d'importance est donnée aux étiquettes, au fait d'être officiellement accrédité par des organisations...

« Je ne puis me présenter comme un « zéniste », ni même comme un Bouddhiste... Je ne peux me présenter comme un académicien scientifiquement objectif... car du point de vue du Zen, ceci équivaldrait à étudier le chant des oiseaux dans une collection de rossignols empaillés... »

L'essentiel du Zen, sur lequel se porte plus particulièrement notre attention, est, avant tout, affaire d'expérience personnelle.

Toute œuvre est utile dans la mesure où elle est réellement créatrice. Elle ne peut l'être si elle s'incline devant les exigences d'une orthodoxie quelle qu'elle soit. Telle est la raison pour laquelle tous les grands maîtres ont été des révolutionnaires et des créateurs. Cette attitude est d'ailleurs conforme à l'esprit du Zen.

Si Bouddha s'était conformé à la norme des habitudes mentales de son époque, son passage serait resté inaperçu aux yeux de l'histoire.

Lorsque le Bouddhisme s'introduisit en Chine par l'entremise de deux Indiens, Matanga et Bhorâna, vers l'an 65 après J.-C., à Loyang, il fut loin de connaître l'essor extraordinaire que lui apportèrent les plus révolution-

(1) Alan W. Watts, *The Way of Zen* (Thames and Hudson, London 1957).

naires et les moins orthodoxes des patriarches du Zen, tels Bodhi-Dharma, Seng T'san, Hui-Neng, Hsi-Yun et Shen-Hui.



Un porte-parole de la Maha-Bodhi a déclaré que « les Bouddhistes ne peuvent pas adhérer aux idées émises dans certains Congrès des Religions où il est proclamé comme but d'amener tous les hommes à une religion centrale consistant dans les relations des hommes avec leur Créateur. Une telle définition de la religion, continue l'auteur de l'article, exclut complètement les Bouddhistes. Que diraient les Chrétiens et les Musulmans, si on les conviaient à adhérer à un programme dont le premier article serait : ni Dieu, ni âme. »

Nous avons, à diverses reprises, insisté sur le fait que dans le Bouddhisme, il n'y a pas de « Créateur » et que les hommes ne peuvent compter que sur eux-mêmes.

L'avertissement que nous communique Mme A. David-Neel, à cet endroit, permet également de préciser davantage notre position.

Nous avons l'intime conviction de l'identité profonde des expériences d'un Bouddha, d'un Lao-Tseu, d'un Jésus, mais cette identité supposée du contenu expérimental des Sages n'entraîne nullement une similitude dans les enseignements travestis qu'ont tenté de codifier leurs successeurs.



Une autre remarque de Mme A. David-Neel s'applique au discrédit que nous jetons sur l'école Hinayana ou Petit Véhicule.

Nous considérons comme inférieure, toute doctrine qui accorde une certaine importance aux formes, aux rites, aux cérémonies, que ces doctrines se réclament du Mahayana, ou du Hinayana dans le Bouddhisme ou dans toute autre discipline.

Nous avons insisté, à diverses reprises, sur notre point de vue : la Vérité est au-delà de tout système particulier et doit s'affranchir de la tyrannie des formes.

Nous rencontrons totalement ici la position de Mme A. David-Neel, lorsqu'elle nous écrit : « Mes relations avec les Zénistes me permettent d'ajouter qu'un Zéniste formulerait son opinion en déclarant : toutes les doctrines sont également fausses parce qu'elles sont **des doctrines.** »

Tel est d'ailleurs le langage d'un des plus éminents non-conformistes et révolutionnaires spirituels de l'époque actuelle : Krishnamurti.

C'est dans un tel climat, libéré de tout conditionnement particulier, que nous avons tenté d'éclairer le lecteur sur la Réalité profonde de son être et de toutes choses.

AVERTISSEMENT

Les vérités les plus profondes ont toujours été les plus simples. Aristote nous disait cependant que « les choses divines sont d'autant plus obscures pour nous qu'elles sont plus intelligibles et plus lumineuses en elles-mêmes », Aussi paradoxales qu'elles puissent sembler au lecteur occidental, les notions essentielles du Bouddhisme en général et du Zen en particulier sont extraordinairement simples. Elles le sont à tel point que nous nous trouvons dans l'incapacité d'en saisir de prime abord la signification réelle (1).

Il arrive souvent que nous éprouvions un mouvement de recul lors des premiers contacts avec la technique d'enseignement énigmatique et déroutante des maîtres du Zen. Cependant, si ceux-ci peuvent apparaître incohérents et mêmes absurdes au regard d'un œil distrait, ils recèlent des richesses d'une ampleur insoupçonnée.

Le processus de révélation du Zen heurte de front, sans aucun ménagement, la routine mentale familière de nos races hyper-intellectualisées (2).

Si nous persistons à vouloir, malgré tout, demeurer dans le « rêve habituel du moi », le choc brutal du Zen nous irritera profondément. Si nous sommes mûrs pour l'éveil et la suprême simplicité, nous percevrons

(1) Si quelqu'un après avoir lu ceci, tente d'avoir la perception informelle dont nous parlons qu'il se méfie : il y a mille manières de croire qu'on y est, alors qu'on n'y est pas ; dans tous les cas, l'erreur est la même et consiste en une complication ou une autre, qui comporte des formes ; on n'est pas assez simple. La perception informelle immédiate de l'existence est la perception la plus simple qui puisse être. » Dr H. Benoit : *La Doctrine suprême selon la pensée Zen*.

(2) « Quiconque, tente d'écrire sur le Zen, rencontrera des difficultés exceptionnelles ; il ne peut jamais expliquer, il ne peut qu'indiquer ; la seule chose qu'il puisse faire est de donner des suggestions pouvant orienter le lecteur aussi près que possible de la Vérité, mais dès l'instant où il tente de la fixer dans une définition elle s'évanouit. » Allan Watts : *The Spirit of Zen*, p. 12).

la pure essence dans tout ce qu'elle a d'indicible. Telle est la vision du « Satori », vision d'une éternelle renaissance dans la joie pure et sans borne de l'Insondable.

Cependant, dans la mesure où nos esprits sont trop intellectualisés, la découverte de la **simplicité** inhérente à la nature profonde de notre être et de toutes choses, sera difficile.

Si nous approchons le Zen avec l'attitude mentale qui nous est familière, il nous apparaîtra totalement incompréhensible. Au regard de notre intellectualité occidentale moyenne son langage paradoxal sera considéré comme un simple jeu de mots. Il révèle sa pleine signification dès l'instant où nous l'abordons d'une façon nouvelle permettant à notre esprit d'être disponible aux nouveaux processus de perception intérieure qu'il nous suggère. Le Zen nous incite à briser les routines de notre esprit. Une certaine souplesse de pensée est requise pour que l'étude d'un sujet nouveau soit féconde et révélatrice.

« Qui dit souplesse, dit liberté ». Dans le Bouddhisme en général et dans le Zen en particulier existe une atmosphère de liberté et d'indépendance remarquable (3).

Nous citerons à titre d'exemple cette règle fondamentale de conduite enseignée par le Bouddha :

« Soyez à vous-mêmes votre propre flambeau et votre propre recours. Que la Vérité soit votre flambeau et votre recours, ne cherchez pas d'autre recours. Celui, qui, dès ce moment ou après que j'aurai disparu, sera son propre flambeau et son propre recours, qui prendra la vérité pour flambeau et recours sera mon véritable disciple qui connaît la bonne manière de se conduire. » (Paranibbâna Sutta.)

Par égard à cette liberté nous voudrions que le présent ouvrage ne soit pas considéré comme un exposé doctrinal de plus tendant à conditionner les esprits. A l'heure où l'envahissement grandissant des idées, des théories, des « confections mentales » tente d'asphyxier les cerveaux, nous avons voulu présenter aux lecteurs les éléments de simplicité et de clarté remarquables apportés par les formes supérieures du Bouddhisme (4).

(3) Au nom de l'Unité de tout ce qui existe en cet Univers manifesté, *sois libre* et détaché de toute chose séparée, car tu en es l'essence immortelle. (Ramlal Dayal-shanti Ghôse.)

(4) Le mal que la culture exclusivement intellectuelle et que la cupidité causèrent aux blancs... doit être conjuré par une compréhension mutuelle de l'Orient et de l'Occident. (Prof. Masson-Oursel.)

Aux êtres hyper-intellectualisés, inquiets, tendus des générations actuelles ils offrent la possibilité d'une vie mentale sereine, parfaitement claire, harmonieuse et détendue. En vertu de l'unité foncière de la matière et de l'esprit, la nouvelle harmonie intérieure se matérialise en acte sur le plan du concret. Aux yeux des maîtres du Zen et du Bouddhisme Mahayaniste, le « Nirvâna des profondeurs et le Samsâra des apparences de surface » sont une seule et même chose. Un nouveau sens des valeurs se traduira donc irrésistiblement par une conduite adéquate (5).

Peut-être, est-ce parce qu'un nombre grandissant de chercheurs présentent cet équilibre et cette source d'enrichissement complet, que nous assistons à un éveil considérable d'intérêt pour les formes supérieures de la pensée bouddhique.



Des climats psychologiques très particuliers seront présentés au cours des lignes qui suivent. Ils diffèrent de ceux qui sont familiers aux Occidentaux n'ayant jamais pris contact avec les penseurs d'Orient.

Les mots employés n'ont plus exactement la signification que nous avons l'habitude de leur donner. Ce qui pour nous est « normal » est « anormal » aux yeux des maîtres du Zen. L'état de « Satori » est pour eux l'état normal et naturel par excellence. Il se peut qu'il nous paraisse de prime abord exceptionnel ou inaccessible. Là, où nous voyons des objets ou des symboles aux contours définis, les Sages ne voient que « vide ». Ce qui est à leurs yeux une indicible plénitude se présente aux nôtres comme un vertigineux néant (6).

Aussi ferons-nous nôtre l'avertissement du Dr Hubert Benoit dans l'introduction qu'il a faite au « Non-Mental » du Professeur Suzuki, en prévenant le lecteur de l'effort important de réadaptation qui lui est demandé.

« La plupart des idées formulées dans le Zen appartiennent à cette classe d'idées primordiales qui expliquent les dix-mille choses, sans être elles-mêmes expliquées par rien; ces vérités exprimées éclairent toutes choses grâce à une lumière qu'elles tiennent directement de la Vérité principielle inexprimable (7) ».

(5) « L'homme est dans un corps pour se réaliser par l'action. Il doit installer les richesses de l'esprit dans la matière et par la matière. » (Isha Upanishad, trad. par Shri Aurobindo.)

(6) « Ce qui a été parfaitement défini a été parfaitement anéanti. » (C. Humphreys, *Zen Buddhism*, p. 102).

(7) *Le Non-Mental*, par D. T. Suzuki.

Certes, nos commentaires pourraient difficilement atteindre l'élévation de pensée, la clarté et la rigueur des maîtres du Zen dont l'expérience et la science dépassent infiniment la nôtre. Leur signification réelle ne peut apparaître que dans la pratique quotidienne. Leur rejet ou leur acceptation théorique n'aurait aucun sens (8).

Cet ouvrage est moins destiné aux érudits désirant parfaire leurs connaissances intellectuelles qu'aux chercheurs pratiques désirant sincèrement « voir en leur propre nature ».



De nombreuses redites pourront être relevées au cours des différents chapitres. Elles sont voulues et servent de point de repère. Sans elles, le lecteur non averti pourrait perdre de vue la toile de fond essentielle, sur laquelle se profilent nos développements. Sans ces redites, le lecteur averti, d'autre part, pourrait supposer que nous nous sommes imperceptiblement laissés égarer dans des explications dualistes.

Cet avertissement s'applique surtout aux exemples que nous emploierons pour concrétiser certains aspects de la pensée Zen.

Notre tâche est d'autant plus ingrate que nous n'avons pas voulu, au cours de cet ouvrage séparer le Bouddhisme en général des formes du Ch'an et du Zen, tout en accordant à ces dernières un intérêt plus ample.

Ces réserves étant faites pour les passages pouvant présenter une certaine ambiguïté, nous espérons limiter les causes de malentendus. Dans ce but également, nous avons tenu à donner une vision panoramique de l'histoire générale du Bouddhisme afin de préciser la position exacte du Zen.

Qu'est-ce que le Zen ? A cette question le philosophe japonais S. Ogata répondait :

« Ce n'est ni simplement une religion ou une philosophie; c'est quelque chose de plus : la *Vie elle-même*. Zen est une transmission spéciale *en dehors des Ecritures canoniques*. Il ne dépend point de *textes*. Ainsi que Bodhidharma l'a déclaré, *Zen ne se soucie pas de dissenter sur des notions abstruses telles que Dieu, la Vérité* ; ce que Zen demande au disciple c'est de voir sa propre physionomie. »

L'esprit essentiel du Zen est vivant, dynamique, non-conformiste et **non-traditionaliste**. Si nous voulons pénétrer profondément dans son

(8) La foi sans les œuvres est une foi morte. (Saint Paul.)

climat, nous devons l'expérimenter. **Le Zen ne se « comprend » pas. Il se vit.** Il en est de même des formes supérieures du Bouddhisme tibétain (9).

Fidèles à l'une des attitudes fondamentalement révolutionnaires du Zen, nous nous sommes efforcés de nous affranchir de la tyrannie des textes pour saisir la vie intérieure dans la plénitude de son jaillissement premier. C'est dans ce sens que nous comprenons le conseil de Bodhidharma, l'un des fondateurs du Zen, qui disait à ses disciples : **« Ne vous laissez pas bouleverser par le Sûtra, mais bouleversez plutôt le Sûtra vous-même ».**

A la lumière de cette liberté il nous est apparu évident que la Vérité est au delà de toutes les systématisations de la pensée. C'est une telle vision panoramique qui a présidé au choix des citations variées empruntées non seulement au Zen mais aussi aux différentes formes du Bouddhisme Mahayaniste.

Les formes du Bouddhisme étant assez diverses, il existe une variété infinie de textes à l'appui desquels les tendances les plus contradictoires peuvent être soutenues. Un choix s'impose donc parmi celles-ci.

Comment réaliser ce choix de telle façon qu'il ne subisse pas les déformations inhérentes aux préférences personnelles qui pourraient nous conditionner ? D'une part, en tentant de retrouver par nous-mêmes, dans la mesure de nos possibilités expérimentales, la source vivante de l'inspiration du Zen. Nous avons complété les lacunes inhérentes à l'insuffisance de notre propre expérience par des contacts directs, brefs ou prolongés, que nous avons eu le privilège d'avoir avec différentes autorités en la matière. Nous citerons notamment le professeur D. T. Suzuki (Bouddhisme Zen), Mme A. David-Neel (Bouddhisme général et Bouddhisme tibétain), Dayalshanti Ghose (Samtchen Kham Pa) (Bouddhisme sentier direct), le Bikkhu Thunananda (Birmanie — Ecole du Sud).

Nous avons procédé d'autre part à l'étude comparative d'autres disciplines religieuses mettant en relief une identité profonde d'inspiration première.

Signalons enfin, que nous avons utilisé le terme « Zen » parce qu'il est le plus connu. Le monde entier semble y être sensibilisé. Les enseignements auxquels nous nous référons se rapprochent davantage du Ch'an chinois que des formes actuelles du Zen japonais.

L'habitude est prise un peu partout de parler du Zen et nous ne sommes pas sans ignorer qu'il est inexact de parler de Bodhidharma ou de Hui-

(9) « C'est l'épreuve de la vie quotidienne qui révèle la valeur d'une philosophie. » (Van der Leeuw, *La Conquête de l'Illusion*, p. 8.)

Ferghana
(pointe extrême de pénétration
d'Alexandre le Grand.

premiers contacts entre le
Bouddhisme et la Grèce.

SINKIANG

AFGHANISTAN

Royaumes
Indo-Grecs

Ecole Hinayana
Sarvastivadin

KASHMIR

Bouddhisme Tantrique
Ecole Rnyin-ma-pa

PAKISTAN

TIBET

ECOLES MAHAYANA

NEPAL

Kapilavastou
(ici naquit le
Bouddha
560 av. J.C.) ★

ASSAM

INDE

Hindouisme
Brahmanisme.

Ecole Hinayana
Théravadin.

BIRMANIE

CEYLAN

Ecole Hinayana
Théravadin.



IE

COREE

JAPON

Bouddhisme
Tantrique
Bouddhisme Zen
(Ecole Rinzai)
(Ecole Soto)
(Ecoles Zen diverses)

CHINE

Bouddhisme Zen.
et
Bouddhisme Tantrique.

le Hinayana
(Théravadin)

SIAM

VIETNAM

le Hinayana
Bouddhisme
Tantrique

MALAISIE

BORNEO

ATRA

Neng comme des maîtres du Zen, ce dernier étant apparu au Japon de nombreux siècles plus tard.



La Vérité est dynamique. Elle est un état de récréation et de renouvellement constant. Telle est la raison pour laquelle tous les grands maîtres spirituels ont été — et devront être — des révolutionnaires.

Qu'il s'agisse d'un Bouddha, d'un Socrate, d'un Plotin, d'un Jésus, ou actuellement d'un Krishnamurti, nous nous trouvons en présence d'individualités puissantes, profondément vivantes et révolutionnaires. Leur inspiration résulte d'une intégration totale aux processus de la Vie elle-même.

L'anti-traditionalisme des maîtres du Zen ou d'un Krishnamurti ne doit pas nous étonner outre mesure. Nous perdons de vue la nature de la Réalité essentielle dont les Sages sont les porte-paroles. De tels êtres sont « morts à eux-mêmes ». Leur comportement est entièrement dicté par la Réalité qui vit en eux. Si nous voulons les comprendre il est indispensable que nous examinions ce qu'est cette Réalité, non pas intellectuellement mais en l'expérimentant nous-mêmes.

Les hommes réalisés la définissent comme une présence éternelle échappant à tous nos concepts de durée, de temps, de causalité. L'approche de cette présence nous la révèle douée d'un caractère de jaillissement et d'intensité créatrice incomparables. C'est véritablement d'**instant en instant** que le Réel se découvre et se vit au cours des états de « Satori » ou de « Nirvâna » (10).

Ceci nous fait comprendre pourquoi la Vérité ne peut être traditionnelle.

Certains rétorqueront qu'elle est traditionnellement révolutionnaire et non traditionnelle. Ils n'auraient pas tort.

Sachons cependant que si les maîtres authentiques sont révolutionnaires ce n'est pas pour ériger la révolution en système mais parce que la Réalité dans laquelle ils s'intègrent est un état de renaissance et de révolution constante. Il n'y a en elle, ni passé, ni mémoire, ni points de références, ni points d'appui. Elle est neuve à chaque instant (11).

Les hommes libérés sont dans un état d'éveil intense au regard duquel

(10) « Le Satori est l'éclair soudain d'une nouvelle Réalité à jamais impensable. » (C. Humphreys, *Zen Buddhism*, p. 144.)

(11) « Chez l'homme qui s'est libéré de son moi (son passé), le fil conducteur est à chaque instant lui-même, qui se transforme, qui naît constamment de soi-même. » (C. Suarès, *La Comédie psychologique*, p. 289.)

le monde prétendument positif et pratique paraît endormi. Les superstitions, les croyances, les fausses valeurs du mental agissent comme autant de narcotiques spirituels qui transforment le rêve collectif de l'humanité en vision de cauchemar.

Cependant, nous disent les maîtres du Ch'an et du Zen, « la vie terrestre peut-être un paradis » pour autant que nous délivrions notre mental des fausses valeurs pervertissant le sens de la vie.

Seule, la « Vue Juste » et l'expérience vivante de l'Unité nous permettent de découvrir les possibilités infinies de la Réalité englobant l'existence et la non-existence.



C'est dans cet esprit d'éveil au Présent que le Bouddha s'est élevé contre les **habitudes** rituelles et les diverses formes de magies pratiquées par les brahmanes. L'essentiel de l'enseignement bouddhiste consiste à dénoncer l'envoûtement qu'opère sur nos esprits « la force de l'habitude (12) ».

L'ignorance résulte de l'action d'une **force d'habitude** sur nos pensées, nos états intérieurs. Nous sommes de ce fait plongés dans une léthargie à la fois individuelle et collective, responsable de toutes nos misères.

C'est dans un tel état d'esprit que Socrate s'adressant aux Athéniens s'efforçait constamment de « torpiller » leurs **habitudes** mentales, leurs valeurs établies. Dans une remarquable étude sur « Socrate et le Sage Indien », le Dr. Roger Godel écrit :

« Pour arracher ses interlocuteurs au sommeil, pour les soustraire aux routines de la pensée et de conduite où ils se complaisaient, Socrate choisit d'appliquer à chacun la technique qui convient à son tempérament. Certains individus ne sortiront de leur somnolence que si on les déconcerte ; à ceux-là il assène par ses arguments, sa mimique et ses gestes un choc brutal analogue aux décharges de la torpille électrique (13) ».

De son côté, Jésus chassait les marchands du Temple et ne cessait de s'attaquer aux docteurs de la Loi. Il a plus que quiconque foulé aux pieds,

(12) « Notre imagination productive, nourrie par l'énergie engendrée par l'habitude, superpose... sur son passé une construction illusoire, un mirage. La cessation de ce mirage est le Nirvâna. » (*Vajracchedika Sûtra*)

(13) Roger Godel, *Socrate et le Sage Indien*, p. 26.

intentionnellement, le strict conformisme des Juifs, et s'est élevé contre les pratiques rituelles de son temps.

Tandis que le Bouddhisme déclinait sous l'action de vaines querelles métaphysiques fondamentalement étrangères à la sagesse du Bouddha. Bodhidharma, l'un des fondateurs du Zen, dénonça avec véhémence la vanité et l'absurdité des préoccupations intellectuelles dans ce domaine. Hui Neng, Shen Hui et la plupart des patriarches du Zen furent de grands révolutionnaires. Au Tibet, Padma Sambhava et Marpa le Traducteur ont donné par leur attitude non conformiste et leur expérience vivante un essor considérable au Bouddhisme tibétain.

De nos jours, des penseurs indépendants et non bouddhistes, tel un Krishnamurti, présentent les bases nouvelles de la révolution spirituelle la plus intégrale que le monde ait connue (14).

*
**

L'enseignement donné par les hommes accomplis de tous les temps, a respecté les caractères de Liberté, d'Infinitude, de renouveau perpétuel de la Réalité. Il a également dénoncé le rôle négatif de l'égoïsme, de l'attachement, de l'habitude, des rites et des sacrifices.

Ceci nous conduit à penser qu'une seule et même sève spirituelle alimente la vie intérieure de ceux, qui, triomphant des limitations de leur égoïsme, parviennent à la pleine découverte d'eux-mêmes.

Tous réalisent une vision d'infinitude indicible dans laquelle les dualités, les distinctions habituelles d'opposition n'ont plus aucun sens. Seule, demeure l'Unité dans son caractère ineffable (15).

Ni les rites, ni les efforts de la pensée ne peuvent réaliser ou concevoir cette unité fondamentale.

La Mundakopnishad nous dit que cette essence :

ne peut être saisie par l'œil, ni par les sens, ni par l'austérité, *ni par les rites religieux*. C'est par la sagesse sereine, *par la pure essence* que l'on peut voir dans la méditation, l'Unique indivisible. » (Mundakopnishad, III-8-9.)

(14) « Le monde traverse une gigantesque révolution. L'appel à un nouveau Moyen-Age aujourd'hui, n'est qu'un appel à cette révolution de l'esprit, à un renouvellement total de la conscience. » (N. Berdiaeff, *Un nouveau Moyen-Age*, pp 91 et 105.)

(15) « Si tu affirmes la transcendance divine, tu conditionnes ta conception de Dieu, et si tu affirmes son immanence, tu la délimites : mais si tu affirmes simultanément l'un et l'autre point de vue, tu seras exempt d'erreur et modèle de connaissance. » (Muhyi-d-Din, *Verbe de Noë*).

Le sens de l'unité et de l'homogénéité du Réel se trouve également défini par Plotin :

« ... ils voient de même toutes choses... et ils se perçoivent eux-mêmes en autrui. Car toute chose en ce lieu est diaphane ; rien n'est obscur ni résistant.

« De même en ce lieu, le mouvement est pur, car il n'est pas troublé par un moteur qui diffère de lui-même. » (Plotin, *Ennéades* X-4-8.)

La place nous manque ici pour développer l'idée d'une inspiration commune ayant présidé aux enseignements primitifs des grands maîtres. Nous pourrions multiplier à l'infini les textes des anciens égyptiens, des musulmans, des zoroastriens, des hindous, des grecs, des bouddhistes, des chrétiens évoquant l'Unité suprême du Réel, les aspects lumineux et trans-lumineux de la pure essence, les obstacles formés par l'activité mentale et l'égoïsme. Ces considérations nous achemineraient vers une intellectua-lité que nous tenons précisément à éviter. De tels développements font d'ailleurs l'objet d'études spécialisées de mystiques comparées. Elles ont été faites par d'éminents écrivains et savants dans la plupart des pays.

Si nous insistons ici sur l'identité d'inspiration se trouvant à la base des enseignements primitifs des Sages, c'est afin de mettre en relief le **caractère éternellement vivant de la Réalité Unique** dont ils étaient les interprètes (16).

Il s'agira de saisir, au-delà des Ecritures, **la présence perpétuellement active** qu'elles tendent d'exprimer. Il nous faut dépasser les lettres et les symboles, **pour retrouver actuellement en nous, de première main, la Flamme Elle-même** (17).

Notre logique, disait Bergson, est née dans les solides... elle porte l'em-preinte des solides et ne se sent à l'aise que parmi eux. Nous réclamons de ce fait des données concrètes, palpables, statiques. Mais la Réalité se joue de nos limitations et de nos tentatives d'emprisonnement. Elle ne peut être codifiée. Aucun cadre ne peut la contenir. C'est à nous de nous mettre à sa mesure.

Pour cette raison, les maîtres du Zen nous disent qu'après avoir lu un texte, nous devons, aussi paradoxal que cela puisse paraître, nous

(16) « Un homme peut, en contemplant sa nature fondamentale, trouver tout l'Uni-vers. » (Prof. Téchoueyres.)

(17) « Ce qui demeure, c'est, planant sur l'Est et l'Ouest, l'Esprit, maître final du monde.

(René Grousset dans *France-Asie*, 1953, p. 777.)

libérer du conditionnement particulier qu'il pourrait imposer à notre esprit. Si nous ne procédons pas scrupuleusement de cette façon nous ne pourrions expérimenter directement sa réalité vivante, **impréfigurable** (18).

Il a été dit que « ce qui se conçoit bien s'énonce clairement ».

Ces paroles sont exactes lorsqu'il s'agit de décrire des objets définis ou d'exprimer des notions concrètes.

La Réalité essentielle du Bouddhisme en général et du Zen en particulier échappe à toutes nos représentations mentales. Elle est par conséquent indescrivable, impensable, inexprimable.

Si par malheur un esprit habile parvenait à nous en donner une représentation symbolique approximative, cette dernière constituerait pour nous l'obstacle final le plus puissant qui nous resterait à vaincre.

Telles sont les raisons pour lesquelles les symboles tant étudiés, recherchés et vénérés peuvent être souvent considérés parmi les conditionnements les plus subtils et les plus tenaces de l'esprit humain. Tout mental fixé sur une image se sclérose et se fige. L'essentiel des sagesse profondes nous a toujours suggéré de nous dégager de la tyrannie des noms et des formes.

L'absence d'images, de symboles dont se trouvent imprégnées les formes supérieures du Bouddhisme et du Zen est profondément utile. Elle nous irrite souvent et nous la critiquons de prime abord.

Rien n'est plus naturel. Mais une étude plus approfondie de la question nous révélera finalement que cette absence de fils conducteurs précis est une véritable bénédiction.

Le rôle du Zen, du Ch'an chinois et du Dhyana indien consiste, non à conditionner l'esprit humain mais à le libérer. Toute doctrine ou enseignement utilisant les symboles, les images, les clichés mentaux, asservit l'esprit en l'engageant dans un processus d'imitation d'autant plus grave qu'il est subtil et difficile à découvrir.

Signalons cependant qu'il est nécessaire, avant de dépasser les symboles, de traverser une phase préliminaire au cours de laquelle nous prenons conscience de leur existence en nous, de leur signification et de l'emprise qu'ils exercent sur notre mental.

(18) « En somme, le Zen est affaire d'expérience personnelle; si quelque chose peut être dit empirique, c'est bien le Zen. Aucune somme de lecture, d'enseignements, de contemplation, ne fera jamais de quelqu'un un maître du Zen. C'est la Vie elle-même qu'on doit saisir dans son flux; l'arrêtant pour l'examiner et l'analyser, on la tue et l'on n'enlace plus qu'un cadavre froid. »

(D.T. Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme Zen*, vol. II, p. 208.)

CHAPITRE PREMIER

HISTOIRE SOMMAIRE DU BOUDDHISME

Le Bouddha naquit à Kapilavastu, capitale du royaume des Çakyas vers 560 av. J.-C. De nombreuses découvertes archéologiques démontrent indéniablement son caractère historique. Les circonstances détaillées de sa vie sont plus obscures. Nous savons que le Bouddha était un prince du nom de Gautama Siddharta, fils de la reine Maya Dévi et de Çouddhodana, roi des Çakyas (1).

Le royaume des Çakyas formait un petit Etat situé aux pieds des Himalayas dans une région faisant actuellement partie de l'Etat du Népal.

La tradition nous rapporte que vers l'âge de 29 ans, bien que marié et père d'un fils, Siddharta Gautama quitta son palais et vécut la vie des moines errants ou « Sannyasins ». Toutes les précautions avaient été prises pour écarter de la vue du jeune prince Gautama ce qui se rapportait à la douleur, à la misère, à la maladie et à la mort. Le moment vint cependant où après avoir vécu une vie de plaisirs, il fit une rencontre inattendue. Par une curieuse coïncidence, il vit en un même jour, un vieillard, un malade, un cadavre et un religieux.

Ces rencontres déterminèrent en lui un intense travail intérieur. La vue de la souffrance qui, jusqu'à ce moment, lui avait été minutieusement cachée suscita en lui de profondes réflexions. La constatation de l'impermanence fondamentale de toutes choses, le spectacle de la misère et de la mort l'orientèrent vers l'étude des problèmes spirituels. Il alla étudier chez les Brahmanes et fréquenta diverses écoles de philosophes en renom mais il fut déçu.

(1) « Lorsqu'on demanda au Bouddha quelle était sa lignée, il répondit : « Je ne suis pas un brahmane, je ne suis pas un fils de prince, je ne suis pas un bourgeois et, en définitive, je ne suis pas quelqu'un. » (*Suttanipato*, p. 455.)

Il s'engagea ensuite dans une série de pratiques ascétiques et de mortifications de plus en plus sévères, mais ces dernières ne lui apportèrent rien en dépit de l'expérience prolongée et très cruelle qu'il en fit.

L'histoire nous rapporte que l'illumination ou « éveil hors du rêve » lui vint pendant qu'il méditait assis au pied de l'« Arbre de Bodhi ». Il lui fut d'abord nécessaire d'oublier tout ce qu'il avait appris afin de mieux suivre les cheminements de sa propre pensée. Grâce à une attention juste, il découvrit le processus fondamental de toutes les existences y compris la sienne, et parvint ensuite à l'expérience insondable du Nirvâna (2).

Le « Lalita-vistara » nous rapporte le vœu que fit le Bouddha avant d'atteindre son illumination :

« Que mon corps se dessèche ici-même,
Que ma peau, mes os et ma chair soient détruits
Aussi longtemps que ne sera pas atteinte Bodhi
Mon corps et ma pensée ne quitteront point ce siège... »

La tradition bouddhique nous rapporte les premières paroles du Bouddha après son illumination dans le Majjhima-Nikâya (XXVI - p. 167) :

« Alors disciples, moi-même soumis à la naissance, mais percevant l'état misérable des choses sujettes à la naissance et poursuivant l'incomparable sécurité du Nirvâna, qui est sans naissance, à cette incomparable sécurité je suis parvenu, et même au Nirvâna, qui est sans naissance.

« Soumis moi-même à la croissance et à la décrépitude, mais percevant l'état misérable des choses soumises à la croissance et la décrépitude, et poursuivant l'incomparable sécurité du Nirvâna qui est exempt de croissance et de décrépitude, à cette incomparable sécurité je suis parvenu, et même au Nirvâna qui est exempt de croissance et de décrépitude.

« Soumis moi-même à la maladie, mais percevant l'état misérable des choses soumises à la maladie, et poursuivant l'incomparable sécurité du Nirvâna qui est exempt de maladie, à cette incomparable sécurité je suis parvenu, et même au Nirvâna qui est exempt de maladie.

(2) « L'anéantissement de toute souffrance n'est possible que par le dépassement de notre personnalité toute entière... » (G. Grimm, *La Religion du Bouddha*, p. 127.)

« Alors je vis et je sus : Assuré je suis de la délivrance, c'est ma naissance finale ; jamais plus je ne reviendrai dans cette vie (3)... »

Le processus rigoureusement individuel de l'Illumination du Bouddha se trouve en relief au cours d'une déclaration du Maître faite lors d'une rencontre avec l'ascète Upâka sur la route de Bénarès. La version originale figure dans le Dîgha-Nikâya (XXVI) :

Moi, le vainqueur de tout, connaissant toute chose
Lavé de toute tâche et de toute souillure,
Et renonçant à tout, le désir étant mort,
Instruit par moi, qui donc dois-je appeler mon Maître ?
Ce que je sais, je ne l'ai appris de personne,
...j'ai vraiment conquis la libération
Seul entre tous, parfaitement illuminé,
Je réside à jamais dans la paix éternelle. »

Nous attirons l'attention du lecteur sur les fragments soulignés par nous dans cette déclaration, les autres portant l'empreinte inévitable d'une déification exclusive réalisée par les commentateurs.

Le Bouddha se consacra à la prédication pendant près de cinquante années.

Son action fut considérable. Parmi ses disciples se trouvaient toute l'élite intellectuelle de l'Inde et plusieurs rois.

Il mourut vers l'âge de 81 ans, atteint de dysenterie. Sa prédication était annoncée dans une ville voisine et il refusa d'écouter les conseils de ses disciples le suppliant de s'arrêter pour se soigner.

Avant de mourir, le Bouddha dit à son cousin Ananda :

« Il se pourrait Ananda, que cette pensée naisse en vous : la parole du Maître n'est plus, nous n'avons plus de Maître.

« Ce n'est point ainsi qu'il faut penser. La doctrine que je vous ai enseignée, voilà votre maître lorsque j'aurai disparu. Puis comme ultime exhortation à ceux qui l'entourent il leur dit :

(3) — Le Bouddha :

« Prêtez l'oreille ô moines, l'*Etat sans mort* est trouvé, je présente, j'expose la doctrine ; en suivant ces préceptes, en très peu de temps encore dans cette vie, vous comprendrez le but final de la vie sainte (c'est-à-dire précisément l'immortalité), vous le réaliserez et y demeurerez. » (G. Grimm, *La Religion du Bouddha*, p. 124.)

« Ecoutez-moi, je vous le dis, la dissolution est inhérente à toutes les formations. Travaillez sans relâche à votre délivrance (4) ».

*
**

Lorsque le Bouddha mourut vers 480 av. J.-C., un grand nombre de communautés monastiques se formèrent dans le Nord-Est de l'Inde. Comme aucun successeur n'était explicitement désigné, les moines prirent pour seul guide, les éléments de la doctrine laissés par le Maître. Ceux-ci n'avaient pas été rédigés dans une forme écrite et n'étaient que dans la mémoire des moines les ont transmis oralement durant près de quatre siècles.

Aux yeux des bouddhistes une seule chose importait : **vivre le Dharma** (5). L'importance des textes intervenait à titre second et dérivé. Ces faits ne devaient pas tarder à donner naissance à des tendances légèrement divergentes dans leur début s'écartant davantage les unes des autres au cours des siècles.

Parmi les plus importantes, nous signalerons celles que l'on groupe généralement sous le nom d'« **Ancienne Ecole de Sagesse** ».

Ainsi que nous l'avons dit ailleurs, les grands maîtres, tels un Bouddha, un Jésus n'ont jamais eu l'intention de fonder un système religieux défini. Il est d'ailleurs remarquable qu'ils n'ont jamais écrit une œuvre au sens où nos écrivains et nos philosophes l'entendent. Ce sont leurs successeurs ou leurs disciples qui, spontanément, refondent la structure de leur discours, en insistant sur tels ou tels aspects qui leur semblent devoir être soulignés.

Dans le Bouddhisme, ce rôle a été joué par Sâriputra. La tradition nous rapporte qu'il entra très tôt dans la vie religieuse sous la direction de Sanjaya, un sceptique intégral. Il prit contact avec les enseignements du Bouddha peu après et obtint la pleine Illumination dans les quinze jours

(4) A. David-Neel, *Le Bouddhisme*, p. 6.

(5) — Le Bouddha :

« Ce que je vois apparaître et disparaître et qui, par suite de son impermanence, m'apporte de la souffrance, ne peut être moi-même. » (G. Grimm, *La Religion du Bouddha*, p. 80.)

— Le Bouddha :

« Un Parfait *existe* après la mort » ou « Un Parfait n'existe pas après la mort » : cela ami, est une manière de concevoir selon la corporéité (dont un Parfait s'est précisément débarrassé). »

« Pour celui qui est rentré chez lui il n'y a aucune mesure ; ce qui (de son vivant) servait à le désigner, n'existe plus *pour lui*. »

« Un Parfait, *délibéré* de la corporéité, est profond, incommensurable, *Insondable* comme le grand Océan. » (Grimm, p. 105.)

qui suivirent son entrée dans l'Ordre. Sâriputra était un grand érudit mais les auteurs bouddhistes lui attribuent une trop grande retenue et une sécheresse inhérentes aux tendances trop analytiques de son esprit. Quoiqu'il mourut six mois avant le Bouddha, sa façon de comprendre la doctrine inspira les communautés bouddhiques pendant quinze à vingt générations. L'**Abhidharma** dont il était le fondateur ne trouva pas cependant l'adhésion unanime des moines.

Parmi les adversaires des interprétations de Sâriputra, signalons le groupe des Sautrântika dont l'influence était la plus grande, ainsi qu'Ananda, un des plus anciens disciples du Bouddha.

C'est en réaction aux tendances de l'Abhidharma des Sarvastivâdin fondé par Sâriputra que la pensée du Mahayana et des Sautrântika s'est formée.

Il fallut attendre 400 ans après la mort du Bouddha pour que la littérature du Mahayana commence à se développer. Les **Prajnaparamita Sutra**, le **Lotus de la Bonne Loi** et l'**Avatamsaka Sutra** en furent les premiers éléments (6).

Ce que l'on désigne généralement par Bouddhisme **Hinayaniste** est considéré comme une tendance orthodoxe et peut-être inférieure de la doctrine. Sâriputra en serait le fondateur.

Le **Hinayana** ou « **Petit Véhicule** » se scinda en deux branches. Une première connue sous le nom de **Théravadin** qui prit naissance dans l'Est de l'Inde et domine encore actuellement Ceylan, la Birmanie et le Siam. La seconde branche connue sous le nom de **Sarvâstivâdin** s'est constituée à l'Ouest de l'Inde et s'est développée durant quinze siècles dans les régions du Gandhara, de Mathûra et du Cachemire.

En réaction aux enseignements de l'Ancienne Ecole de Sagesse ou **Hinayana**, la Nouvelle Ecole de Sagesse ou **Mahayana** se constitua entre le deuxième et le premier siècle avant notre ère.

Le Mahayana est issu d'une branche connue sous le nom de **Mahâ-Sanghika** (les grandes assemblées). Cette dernière provient directement de la doctrine originelle. Signalons toutefois que les Hinayanistes revendiquent le titre de détenteur exclusif de la pureté première des enseignements du Bouddha. Durant le règne d'Asoka, vers 240 av. J.-C., le **Mahâ-Sanghika** se sépara d'une ancienne tendance conservatrice, le **Shtaviravâda**, et son développement devint très important. Quatre siècles après, le **Mahayana** donna naissance à la tendance des **Mâdhyamikas**, fondée vers 150 ap. J.-C. par Nâgarjuna. Deux cent cinquante ans plus tard, vers l'an

(6) Certains auteurs thibétains, tel le Lama Yongden nous rapportent que les premiers textes du Mahayana datent du II^e siècle après J.-C.

400 ap. J.-C., l'influence de la philosophie Sankhya-Yoga aboutissait à la fondation de l'**Ecole Yogacâra** par Asanga. Enfin, vers l'an 500, les développements de la magie tantrique dans l'Inde favorisèrent la croissance du **Tantra** ou **Bouddhisme magique**. Le **Tantra** se développa d'une façon considérable au Népal, au Thibet, en Chine, au Japon, à Java et à Sumatra.

Les spécialistes s'accordent généralement à considérer que l'élan créateur des doctrines bouddhiques, issues de développements indiens, s'arrêta 1500 ans après l'Illumination du Bouddha.

C'est lors des développements non-indiens qui suivirent, que le Bouddhisme Mahayaniste, fusionnant avec des éléments indigènes du Taoïsme en Chine, connut ses développements les plus remarquables.

Parmi ceux-ci, figurent des éléments de fusion ou synthèse, tel le **Rnyin, ma-pa** au Thibet, qui absorba la plupart des données du shamanisme indigène. D'autres éléments retrouvèrent d'une façon inattendue, au contact des tempéraments moins imaginatifs des Chinois et Japonais, la pureté de l'inspiration première. Tel est le cas du Ch'an, fondé par Tao Cheng vers 400 et Bodhi-Dharma vers 500 après J.-C.



La place nous manque pour présenter les différentes nuances philosophiques des écoles variées de la pensée Bouddhique. Nous attirons seulement l'attention du lecteur sur la différence existant entre les deux tendances fondamentales du Bouddhisme : le **Hinayana** ou Petit Véhicule et le **Mahayana** ou Grand Véhicule. Tous deux enseignent l'impermanence des êtres et des choses.

Ils évoquent la vacuité fondamentale de la nature profonde de l'Univers.

Cependant, les conceptions du Mahayana étaient beaucoup plus dépouillées que celles du Hinayana. La différence essentielle réside en ceci :

Pour les Hinayanistes, le Nirvâna ou essence des profondeurs, **est distinct du Samsâra**, ou « manifestations de surface ». **Dans le Bouddhisme Mahayaniste, le Nirvâna et le Samsara sont une seule et même chose.** « Samsara est Nirvâna et Nirvâna est Samsara ». Autrement dit, l'esprit et la matière sont les faces opposées mais complémentaires d'une même réalité, dans le sens que nous développons à différentes occasions. Telle est la base essentielle du Bouddhisme Mahayaniste, servant de point de départ aux développements du Ch'an chinois et du Zen japonais.



DOCUMENTATION LITTÉRAIRE

Pendant près de quatre siècles après la mort du Bouddha, les Ecritures bouddhiques n'ont pas été rédigées. La doctrine était transmise oralement.

Les Ecritures se divisaient en « Vinaya » traitant de la discipline monastique et en « Dharma » ou « Sûtra » exposant la doctrine.

Une division importante existe entre les « Sûtras » et les « Sastras ».

Un « Sûtra » est un texte que la tradition bouddhique considère formulé par le Bouddha lui-même. Il commence toujours par les mots : « Ainsi ai-je entendu à un certain moment. Le Maître habitait à... ». Le « je » ici désigne Ananda, le principal disciple de Bouddha qui rapporta toutes les paroles du Maître.

Un « Sastra » est une œuvre écrite par un auteur dont le nom est connu. Il peut être considéré comme un commentaire d'apparence plus systématisée que les « Sûtras ».

Parmi les premiers ouvrages de la littérature du Mahayana il faut signaler les Prajnâpâramita Sûtras, le Lotus de la Bonne Loi, et l'Avatamsâkara Sûtra.

Le mot sanskrit « pra-jnâ-pâramitâ » signifie littéralement le « fait d'aller-au-delà-de-la-Sagesse ».

Les traductions des « Prajnâpâramita-Sûtras » se sont répandues jusqu'en Chine où elles ont exercé une influence considérable depuis 180 ap. J.-C.

Le Zen actuel constitue une adaptation de ces doctrines en Chine et au Japon.

*
* *

Les auteurs considèrent généralement trois grandes collections parmi les Ecritures ayant survécu jusqu'à l'heure actuelle.

1° Le Tripitaka pâli.

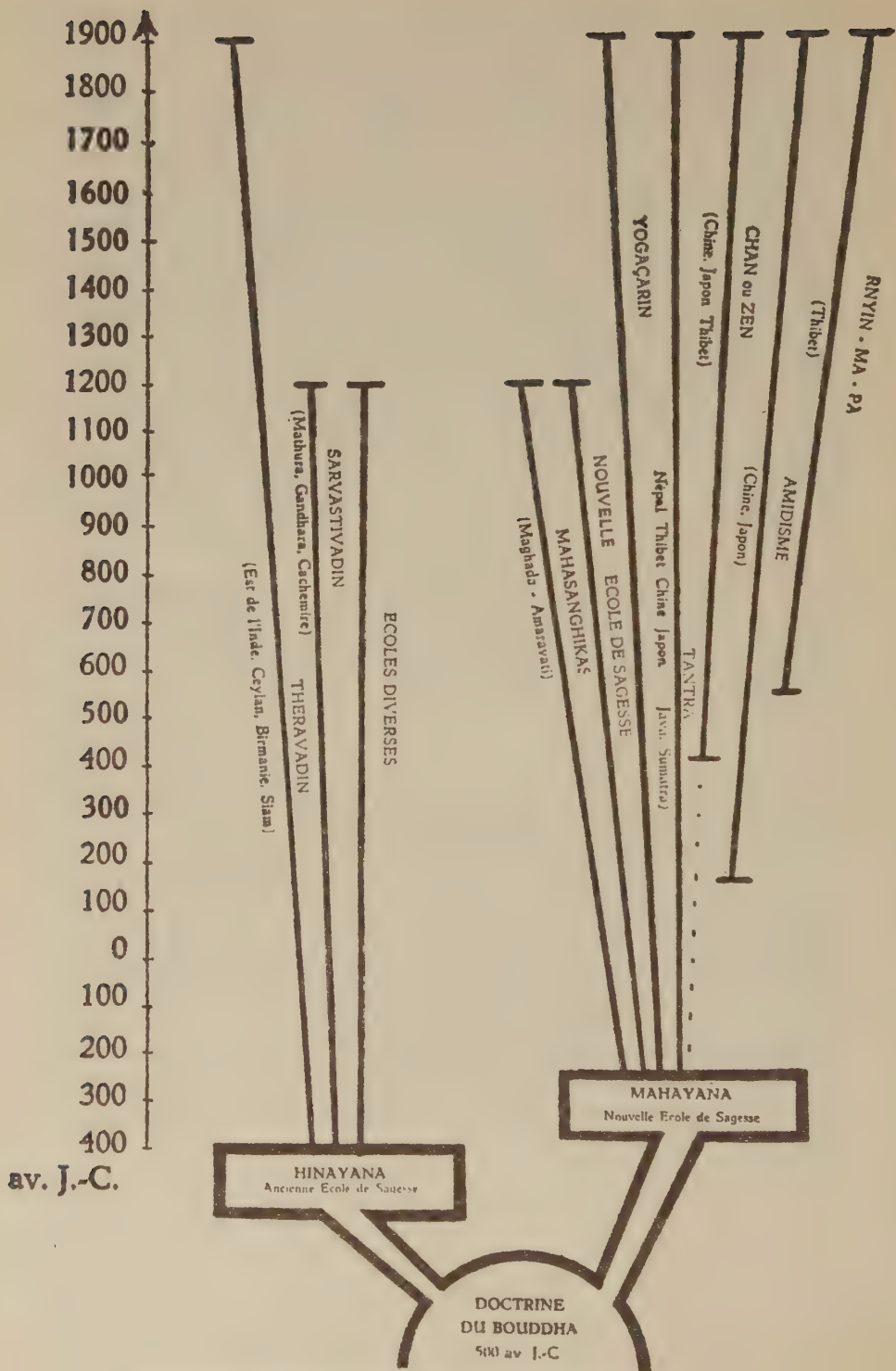
Le Tripitaka pâli contient les Ecritures d'une école de Hinayana (Petit Véhicule) connue sous le nom de Théravadin.

2° Le Tripitaka chinois.

D'après un catalogue ancien, datant de 518 ap. J.-C. le Tripitaka chinois contenait 2.113 ouvrages dont 276 survivent aujourd'hui.

3° Le Kanjur et le Tanjur tibétains.

Le Kanjur tibétain contient une centaine de volumes de Sûtras. Parmi eux, 13 traitent du Vinaya ou discipline monastique, 21 de la Prajnâpâramita ou « Sagesse parfaite », 45 sont des mélanges et 21 sont consacrés au Tantrisme.



Le Tanjur, composé de 225 volumes est formé de commentaires et de « Sastras ».



TEXTES AYANT SERVI D'INSPIRATION AUX MAÎTRES DU ZEN

Contrairement aux autres écoles du Bouddhisme, le Zen ne possède pas de Sûtras particuliers qu'on puisse appeler « Canons fondamentaux ». Néanmoins Bodhi-Dharma recommandait le **Lankavatâra-Sûtra** à son disciple Houei-k'o. Le **Vajrasamâdhi-Sûtra**, le **Nirvâna-Sutra** et le **Vajracchedikâ-Sutra** (Sûtra de Diamant) sont généralement considérés comme les éléments fondamentaux d'inspiration du Ch'an chinois, origine du Zen.

Cependant une réserve s'impose lorsque l'on parle de « textes ayant inspiré les maîtres du Zen ». Le professeur D. T. Suzuki l'exprime dans ce qui suit :

« Je voudrais formuler quelques remarques sur certains savants qui considèrent que la philosophie de « Shûnyatâ » est réellement la fondation du Zen. C'est là méconnaître entièrement la véritable portée du Zen, *qui est avant tout une expérience, et nullement une philosophie ou un dogme*. Le Zen ne peut jamais s'édifier sur un ensemble quelconque de conceptions métaphysiques ou psychologiques ; *celles-ci peuvent être formulées après que l'expérience du Zen se soit produite, mais jamais avant (7) »*.

L'œuvre essentielle de Bodhi-Dharma s'intitule « **Contemplation du Mur dans le Mahâyana** (Tai-tcheng-pi-kouan). Parmi ses successeurs, Sêng Ts'an a laissé un poème constituant une remarquable contribution des maîtres à l'interprétation du Zen, dont nous avons reproduit quelques fragments dans cet ouvrage. Il est intitulé « **Inscrit sur l'esprit croyant** » (Hsin-hsin-ming).

Nous terminerons cet aperçu fort sommaire en signalant une œuvre fondamentale du Zen, celle du Hui-Neng, le père du Zen chinois. Elle est intitulée « **Sermons du Sixième Patriarche** » (Lu-tso T'an-ching).

Signalons également l'œuvre de Hsi Yun, le troisième descendant de la lignée directe du Sixième Patriarche Hui-Neng. Elle est connue sous le

(7) D. T. Suzuki, *Essais sur le Zen*, vol. I, p. 269.

nom de « **Doctrine de Huang-Po** ». Certains éléments en ont été traduits en français sous le titre de « **Mental Cosmique** ».

La plupart des enseignements contenus dans les documents qui viennent d'être mentionnés sont commentés dans les œuvres actuelles du professeur D. T. Suzuki, universellement reconnu comme la plus haute compétence du Bouddhisme Zen. Parmi ses œuvres signalons : **Essays in Zen Buddhism** (traduits en français sous le nom d'Essais sur le Bouddhisme Zen) et **Manual of Zen Buddhism**. La doctrine de Hui-Neng est commentée par le professeur D. T. Suzuki dans une œuvre traduite en français par le Dr Hubert Benoit : **Le Non-Mental selon la pensée Zen**.

Nous commettrions une grave omission en ne mentionnant pas les œuvres fondamentales du Shen-Hui, le Septième Patriarche que les spécialistes du Ch'an considèrent comme le sommet de toute la lignée.

TABLEAU HISTORIQUE SOMMAIRE DE LA DOCUMENTATION LITTÉRAIRE

Dates	Ecole Hinayana	Ecole Mahayana
560 av. J.-C. naissance du Bouddha.		Prajnâpâramita originelles Sûtras du Mahâyana
200 av. J.-C.	rédaction des écritures palies	Saddharma - Pundarîka
80 ap. J.-C.		Lotus de la Bonne Loi
1 ap. J.-C.		Prajnaparamitâ (Grandes)
100 ap. J.-C.		Sandhinirmocana Sûtra
160 ap. J.-C.		(Ecole Yogaçarin)
200 ap. J.-C.	codification finale de Buddhaghosa	Lankâvatâra Sûtra
333 ap. J.-C.		Nagarjuna
		Traduction des textes indiens par Kumarajiva
420 ap. J.-C.		Contemplation du mur dans le Mahayana (Bodhidharma fonda- teur de Zen)
498-561 ap. J.-C.		
518 ap. J.-C.	le plus ancien catalogue du Tripitaka chinois	« Inscrit sur l'esprit Croyant », poème de Sêng Ts'an (Zen)
600 ap. J.-C.		« Sermons du Sixième Patriarche », par Hui-Neng (Zen)
638-713 ap. J.-C.		« Doctrine de Huang-Po », par Hsi-Yun (Zen)
870 ap. J.-C.		Kalaçakra-Tantra (Tantrisme)
960 ap. J.-C.		Fondation du Rinzai (Zen)
1267 ap. J.-C.	manuel de Yogâvacâra	Réveil du Bouddhisme au Japon
1620 ap. J.-C.		Taisho Issaikyo (publication du Tripitaka chinois au Japon)
1890		Essays in Zen Buddhism, par D. T. Suzuki
1924-29		Premières traductions impor- tantes du Zen, en français
1926-34		(D. T. Suzuki, trad. P. Sauva- geot, René Daumal)
1941		

CHAPITRE II

BREVE ESQUISSE HISTORIQUE DU ZEN

L'histoire du Zen comporte deux aspects. Un aspect légendaire assez obscur et un aspect historique. L'aspect légendaire se serait en fait déroulé parallèlement aux grandes étapes historiques décrites précédemment. Le professeur D. T. Suzuki le relate dans ces lignes :

« Shâkyamuni (le Bouddha) était un jour, sur le Mont des Vautours, en train de prêcher à une congrégation de disciples. Il ne recourut pas à un long exposé verbal pour expliquer le point qu'il traitait, mais simplement, éleva devant l'assemblée un bouquet de fleurs qu'un de ses disciples laïcs lui avait offert. Pas un mot ne sortit de sa bouche. Personne ne comprit le sens de cette attitude, sauf le vénérable *Mahakashyapa*, qui sourit calmement au maître, comme s'il comprenait pleinement le sens de cet enseignement silencieux mais éloquent de la part de l'Illuminé. Celui-ci s'en apercevant proclama solennellement : « J'ai le plus précieux trésor spirituel qu'en ce moment je vous transmets, ô vénérable Mahakashyapa. (1). »

Du point de vue des maîtres du Zen, il est absolument indifférent que ce fait se soit produit ou non. La réalité historique de la succession de Mahakashyapa au Bouddha, comme chef de la Foi, est généralement admise. Les premières allusions à cet événement se trouvent dans une histoire chinoise du Zen intitulée « Annales de la diffusion de la lumière de la lampe », écrite par Li-Tsounhsiu en 1029.

Néanmoins, les fidèles de certaines branches du Zen considèrent une lignée de vingt-huit patriarches depuis le Bouddha jusqu'à Bodhi-Dharma, fondateur du Zen.

Ils sont généralement désignés comme il suit :

(1) D. T. Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme Zen*, vol. I, p. 239.

- | | |
|-----------------------|--------------------|
| 1. Le Bouddha. | 15. Kânadeva. |
| 2. Mahākāshyapa. | 16. Arya Rāhulata. |
| 3. Ananda. | 17. Samgha-nandi. |
| 4. Shanavāsa. | 18. Samgha-yashas. |
| 5. Upagupta. | 19. Kumarata. |
| 6. Dhritaka. | 20. Jayata. |
| 7. Micchaka. | 21. Vasubandhu. |
| 8. Buddha-nandi. | 22. Manura. |
| 9. Bodha-mitra. | 23. Haklenayashas. |
| 10. Bhiskhu Parshva. | 24. Bhikshu Simha. |
| 11. Punya-yashas. | 25. Vāshasita. |
| 12. Ashvaghosha. | 26. Punyamitra. |
| 13. Bhikshu Kapimāla. | 27. Prajnātara. |
| 14. Nāgārjuna. | 28. Bodhi-dharma. |

En fait, l'histoire du Ch'an chinois, origine du Zen, commence avec Tao-An (312-385), Tao-Cheng (360-434) et Seng-Chao (384-414).

Leur pensée était une synthèse de deux courants très proches : le Bouddhisme Mahayana et le Taoïsme. Grâce aux traductions chinoises des textes indiens par Kumarajiva (384-413), ils purent s'initier aux profondeurs du Bouddhisme.

Vers 520 après J.-C., le moine Bodhi-Dharma vint en Chine. Il y enseigna les éléments essentiels du Lanhâvatâra Sûtra et du Vajra samadhi Sutra. Après Bodhi-Dharma (480-528), son disciple chinois Houei-k'o (486-593) fut le principal interprète du Zen. Houei-k'o eut à son tour comme successeur Sêng-Ts'an, qui mourut en 606. Sêng Ts'an dont les détails de la vie sont très obscurs nous a laissé un poème remarquable intitulé « Hsin-hsin-ming » dont nous reproduisons ci-après l'excellente traduction publiée dans les « Essais sur le Bouddhisme Zen » du professeur D. T. Suzuki (vol. I, p. 282) :

*La Parfaite Voie ne connaît nulle difficulté
Sinon qu'elle se refuse à toute préférence.
Ce n'est qu'une fois libérée de la haine et de l'amour
Qu'elle se révèle pleinement et sans masque.
Une différence d'un dixième de pouce
Et le ciel et la terre se trouvent séparés.
Si vous voulez voir la Parfaite Voie manifestée
Ne concevez aucune pensée, ni pour elle, ni contre elle.
Opposer ce que vous aimez à ce que vous n'aimez pas
Voilà la maladie de l'esprit.
Lorsque le sens profond de la Voie n'est pas compris*

*La paix de l'esprit est troublée et rien n'est gagné.
La voie est parfaite comme le vaste espace
Rien n'y manque, rien n'y est superflu.
C'est parce que l'on fait un choix
Que sa vérité absolue se trouve perdue.
Ne poursuivez pas les complications extérieures
Lorsque l'esprit reste serein dans l'unité des choses
Le dualisme s'évanouit de lui-même.
Et quand l'unité des choses n'est pas comprise jusqu'au fond
De deux façons la perte est supportée. »*

(...)

*Phraséologie, jeux de l'intellect,
Plus nous nous y adonnons et plus loin nous nous égarons,
Eloignons-nous donc de la phraséologie et des jeux de l'intellect.
Et il n'est nulle place où nous ne puissions librement passer. »*

(...)

*Au moment où nous sommes illuminés en nous-mêmes
Nous dépassons le vide du monde qui s'oppose à nous. »*

(...)

*N'essayez pas de chercher la vérité
Cessez simplement de vous attacher à des opinions.
Ne vous attardez pas dans le dualisme. »*

(...)

*Lâchez prise, laissez les choses comme elles peuvent être
Obéissez à la nature des choses et vous êtes en accord avec la Voie. »*

(...)

*Si un œil ne tombe jamais endormi
Tous les rêves cesseront d'eux-mêmes
Si l'esprit conserve son unité*

*Les dix mille choses sont d'une seule et même essence.
Lorsque le profond mystère de cette essence une est sondée
D'un seul coup nous oublions les complications extérieures.
Lorsque les dix mille choses sont envisagées dans leur unité.
Nous retournons à l'origine et restons ce que nous sommes.
Oublions le pourquoi des choses
Et nous atteignons à un état au delà de l'analogie. »*

(...)

*L'ultime but des choses, là où elles ne peuvent aller plus loin
N'est pas limité par les règles et les mesures.
L'esprit en harmonie avec la Voie est le principe d'identité
Où nous trouvons toutes les actions dans un état de quiétude. »*

(...)

*Rien n'est retenu maintenant
Il n'est plus rien dont on doive se souvenir*

Tout est vide, lucide, et porte en soi un principe d'Illumination. »
(...)

Dans le plus haut royaume de l'Essence vraie
Il n'y a ni « autre » ni « soi ».

*
**

A Sêng Ts'an succéda **Tao-hsin** (580-651) connu sous le nom de **quatrième patriarche**. Depuis la venue de Bodhi-Dharma une véritable renaissance spirituelle se manifestait dans le Bouddhisme Zen. L'admirable poème de Sêng Ts'an dont nous avons reproduit quelques fragments en constitue un éloquent témoignage. Cette renaissance inattendue s'est développée au cours des siècles qui suivirent directement Bodhi-Dharma. Les patriarches qui lui succédèrent furent la plupart exceptionnels.

Le **cinquième patriarche Houng-jen (601-675)** peut être considéré comme le père spirituel de **Hui-Neng** dont l'œuvre est presque aussi considérable que celle de Bodhi-Dharma.

Beaucoup d'historiens ont considéré que sans Hui-Neng — le **sixième patriarche** — (aussi connu sous le nom de Wei-Lang) le Ch'an et le Zen n'auraient jamais pu connaître les développements qu'ils ont connus au début de la période T'ang de l'histoire chinoise.

La plupart de ses sermons commentent les textes les plus élevés du Mahayana et tout particulièrement les Nirvâna, Vajracchedika, Lanka-vatara, Vimalakîrti Sûtras. Ce qui frappe c'est leur caractère vivant, leur dynamisme intérieur. Au VIII^e siècle de notre ère, l'œuvre de Hui-Neng (Les Sermons du sixième patriarche), occupait une place prépondérante dans le Zen.

Hui-Neng mourut à 76 ans, en l'an 712. Lorsqu'il reçut la robe de Bodhi-Dharma des mains de Houng-jen, celui-ci lui dit qu'il était désormais inutile de la donner à ses successeurs, parce que le Ch'an était pleinement reconnu par le monde extérieur. Telle serait la raison pour laquelle certaines traditions chinoises et japonaises ont enseigné qu'il n'y eut pas de septième patriarche. Mais cette version est contestée par les spécialistes du Ch'an.

En effet, le grand Shen-Hui (668-760) fut reconnu comme Septième Patriarche par l'Empereur Su-Tsong en 796.

Après la mort de Shen-Hui le Ch'an se divisa en plusieurs écoles dont certaines existent encore actuellement en Chine et au Japon.

Les premières infiltrations du Ch'an au Japon eurent lieu entre les 5^e et 7^e siècles par la Corée.

C'est vers le début du XIII^e siècle que le Bouddhisme Ch'an pénétra officiellement au Japon durant la période Kamakura et fut définitivement connu sous le nom de Zen.

Le moine japonais Eisai se rendit en Chine pour s'initier à l'art de la concentration mentale.

A son retour vers 1191, il fonda la secte Rinzaï. Plusieurs monastères célèbres s'inspirèrent de ses enseignements, notamment à Hakata, à Kyoto et à Kamakura.

L'école du Soto fut introduite trente ans plus tard par Dogen, vers 1227.

Signalons encore l'existence des sectes Igyon Hogen et Ummon assez connues actuellement au Japon.

L'époque glorieuse du Bouddhisme Ch'an se situe plus de mille ans après la mort du Bouddha, entre les V^e et IX^e siècles.

Elle connut son sommet avec Hui-Neng et Shen-Hui, les 6^e et 7^e Patriarches.

La phase la plus pure se situe surtout pendant la période de la dynastie T'ang.

L'unanimité n'est pas acquise quant à la conservation de cette pureté dans certaines sectes japonaises actuelles.

Ainsi que l'exprime Alan W. Watts : « quelques communautés Zen semblent avoir survécu jusqu'à présent mais elles s'orientent vers le « Soto » ou vers les préoccupations occultes du Bouddhisme Thibétain. Dans les deux cas, leur vision du Zen se trouve mélangée à des doctrines discutables de l'anatomie psychique de l'homme qui semblent issues d'anciennes notions taoïstes d'alchimie. Le Rinzaï et le Soto Zen tels qu'ils existent dans les monastères d'aujourd'hui, accordent une importance énorme au Za-Zen, ou fait de s'asseoir en méditation. Ils pratiquent ces exercices plusieurs heures par jour et accordent une très grande importance à la correction des postures et le mode de respiration qu'elles impliquent. » (*The Way of Zen*, p. 107).

Alan Watts cite le dialogue intervenu entre le Maître Zen Shen-Hui (668-770) et Ch'eng :

Shen-Hui : Lorsqu'on « pratique » le samadhi n'est-ce pas une activité choisie délibérément par l'esprit ?

Ch'eng : Oui.

Shen-Hui : Alors, cette activité délibérée du mental est un acte de la conscience conditionnée, et comment peut-il apporter la vision de la soi-nature ?

Cheng : pour réaliser la vision de la soi-nature il est nécessaire de pratiquer le samadhi.

Comment pourrait-on l'avoir autrement ?

Shen-Hui : Toute « pratique » du samadhi est fondamentalement une vue erronée. Comment pourrait-on en « pratiquant » le samadhi atteindre le samadhi ?

Au sujet de la méditation un autre maître Zen Huai-Jang nous dit dans le « Ku-tsun-hsü-Yü-Lu » :

« Lorsque vous vous entraînez à la méditation « au Za-Zen » vous vous entraînez à « asseoir le Bouddha ».

« Si vous vous entraînez au Za-zen, vous devriez savoir que le Zen ne consiste ni à s'asseoir ni à se coucher. Si vous vous entraînez à devenir un Bouddha assis vous devrez savoir que le Bouddha n'est pas une forme fixe. Parce que la Vérité n'a pas de demeure fixe, elle ne peut être l'objet d'aucun acte de choix... Si vous vous transformez en un Bouddha assis par cela même vous « tuez » le Bouddha. Si vous vous attachez à la position assise, vous n'atteindrez pas le principe du Zen ».

■
**

Certains adversaires du Ch'an et du Zen tentent de le discréditer en invoquant le fait qu'ils ne sont que des émanations tardives et secondaires du Bouddhisme dans des régions très éloignées de celle où il prit naissance.

Les distances dans le temps ou l'espace ne peuvent affecter le caractère d'authenticité d'une Vérité énoncée en termes d'Eveil vivant.

Il est très heureux que le Bouddhisme ne se soit pas laissé entièrement submerger par l'imagination trop féconde des Indous chez lesquels il prit naissance. Le Zen, que la plupart des auteurs les plus éminents considèrent comme le sommet du Bouddhisme a retrouvé, grâce au tempérament moins romantique et moins imaginaire des Chinois et des Japonais, la pureté primitive de la Sagesse du Bouddha.

Le fait que le Zen doive être considéré comme un développement non-indien de la pensée bouddhique doit lui conférer d'autant plus de valeur aux yeux des esprits positifs. L'absence ou le manque d'Ecritures dans le Bouddhisme, que certains dénoncent comme une faiblesse, est au contraire ce qui lui apporte le plus de force (2).

(2) « ... La doctrine du Bouddha se sépare du Christianisme sur un point capital. En effet le Bouddha, lui, ne fonde pas sa doctrine sur des révélations surnaturelles ou des expériences mystiques qui finissent toujours par entrer en conflit avec la réalité et qui, pour

Dans la mesure où les enseignements d'un maître sont codifiés, les successeurs de celui-ci sombrent imperceptiblement dans des attitudes d'imitation. Il est infiniment probable que si le Bouddhisme avait disposé de plus d'Écritures, nous n'aurions jamais connu des maîtres aussi remarquables que Bodhi-Dharma, Sêng Ts'an, Hui-Neng et Shen-Hui. **L'absence de données précises et rigides que certains critiquent met les chercheurs sincères dans l'obligation de procéder à des expériences d'un caractère beaucoup plus individuel et profond que celles suggérées par une codification de texte trop parfaite et systématisée.** Telle est la raison pour laquelle les formes supérieures du Bouddhisme en général et le Zen en particulier ont acheminé des milliers d'hommes et de femmes à l'Illumination.

La pureté première de l'expérience des Sages ne peut être transmise par le prestige d'une tradition ou d'une prétendue révélation. Elle doit être recréée intégralement par une expérience vivante se dégageant de l'emprise des **a priori** mentaux évoqués dans tous les textes traditionnels. Cette attitude est adoptée par les maîtres du Ch'an et du Zen.

Nous perdrons de vue un autre fait important : si le Zen est un développement non-indien du Bouddhisme, les textes qui l'ont inspirés proviennent tous du Mahayana, et de la Prajñāparamitā, parmi lesquels il convient de citer le Lankavatāra Sūtra et le Vajracchedika Sūtra.

Mais indépendamment du prestige que pourraient avoir ces textes, les maîtres du Zen en ont dépassé l'expression verbale pour vivre la Sagesse qu'ils tentent d'exprimer. Nous devons nous réjouir du fait qu'il se soit trouvé de puissantes individualités non-traditionalistes, qui, rejetant la forme et la lettre, ont retrouvé la VIE et ont réalisé le miracle d'une renaissance de l'esprit pur, au-delà des lettres mortes et malgré elles.

cette raison, exigent des amendements. Tout au contraire, il certifie que sa doctrine est le produit d'une connaissance directe pénétrante et normale, de la réflexion la plus profonde et la plus lucide, ce qui en fait la vérité « indépendante du temps », c'est-à-dire valable pour tous les hommes et en tous temps vérité non susceptible d'amendement. C'est pourquoi il n'exige pas la foi, au contraire il demande que même de lui on n'accepte rien par simple croyance, mais seulement ce qu'on aura soi-même reconnu comme vrai... » (G. Grimm, *La Religion du Bouddha*, p. 62.)

CHAPITRE III

LE TAOISME

L'étude du Taoïsme est indispensable à la compréhension du Bouddhisme Zen. Ce dernier s'est profondément imprégné des éléments les plus purs du Tao.

La similitude entre le Bouddhisme Ch'an et le Taoïsme est telle qu'il est presque inexact de parler de leurs influences mutuelles. Il s'agirait plus exactement d'une sorte de fusion à la façon dont deux eaux pures mélangent entre elles l'intimité de leur substance.

Lao-Tzu, fondateur du Taoïsme vécut au V^e siècle avant J.-C. Très peu de documents peuvent nous aider à retracer exactement les circonstances de sa vie.

Nous ne disposons que d'une courte biographie que nous donne de lui Seu Ma Tsyeng dans ses mémoires historiques parus vers l'an 99 avant J.-C.

Il serait né en 570 avant J.C. au village de Haï dans le royaume de Tch'en. Ses biographes nous rapportent qu'en quittant la Chine et sur le point de traverser la Grande Muraille, il aurait été prié par un officier gardien de la passe de l'Ouest, d'écrire un résumé de sa Doctrine. C'est ainsi que serait né le Tao Te King, recueil d'aphorismes exposant les principes du Tao.

Signalons ici que les philosophes chinois assignent au Taoïsme et au Confucianisme une origine antérieure à celle généralement admise par les Occidentaux.

Les œuvres de Lao-Tzu et de Confucius (Kong-Fu-Tzu) seraient l'aboutissement d'un ouvrage fondamental : Le « I-King ». Cette œuvre datant d'environ 3000 à 1200 ans avant J.-C. est considérée comme l'élément central d'où émanent toute la pensée, la culture et la psychologie chinoise.

Les occidentaux l'ont considéré avec quelque dédain comme un simple livre de « divination ». Le « I-King » consiste en un ensemble de représentations symboliques basées sur les dispositions variées de soixante

quatre figures composées chacune de six lignes. Ces lignes sont de deux espèces : négatives, lorsqu'elles sont divisées ; positives lorsqu'elles sont continues. Les chinois enseignent que ces hexagrammes ont eu pour origine d'inspiration les différentes craquelures apparaissant sur une carapace de tortue lorsqu'elle est chauffée.

Encore faut-il dire que pour le chinois, l'étude des différents symboles en question n'est évidemment qu'un prétexte en vue d'obtenir la libération des contenus de l'inconscient et d'arriver à certains états de perception intuitive.

Il n'y a pas lieu de discréditer systématiquement ces pratiques anciennes. Les psychanalystes modernes procèdent de la même façon lors de l'utilisation des tests de Rorschach, au cours desquels les conditionnements psychologiques d'un patient sont diagnostiqués en fonction des images qui se présentent spontanément à son esprit à la vue des formes irrégulières d'une simple tâche d'encre.

Ainsi que l'exprime Alan W. Watts (1) :

« Il semble que si les origines profondes du Taoïsme doivent être recherchées dans le « I King », ce n'est pas tant dans les textes même de l'ouvrage qu'elles se situent mais surtout dans l'attitude d'esprit particulière avec laquelle il était approché... »

Cette attitude d'esprit est l'une des bases essentielles du Taoïsme offrant d'ailleurs une similitude profonde avec le Bouddhisme. C'est la spontanéité et l'exercice d'une intuition pure s'exprimant sans aucune interférence mentale. Tel est le premier principe du Taoïsme.

Lao-Tzu déclarait en effet que « le principe du Tao est la spontanéité ».

Signalons cependant ici que son caractère d'irrationalité ne doit pas être interprété comme une incohérence. Il ne s'agit pas d'une infra-intellectualité mais au contraire d'une forme supérieure de l'intelligence.

L'Univers ne résulte pas de l'exécution d'un plan pré-déterminé. Ce concept porte les empreintes d'un anthropomorphisme désuet. Cette non-détermination n'indique nullement une absence d'intelligence.

La spontanéité, la non-détermination, la liberté et la création pure sont les conditions essentielles des plus hautes formes de la conscience.

Le second principe du Taoïsme nous donnant la clé essentielle du mysticisme chinois est celle du « Wei-Wou-Wei ». Ce second principe est intimement lié au premier : celui de la spontanéité. « Wei » signifie agir.

(1) *The Way of Zen.*

« Wu » est négatif ou privatif. Le second « Wei » signifie « faire ». Ceci nous donne « agir sans faire » et nous semble de prime abord absurde.

Le premier « Wei » désigne en réalité l'action par excellence : l'action du Tao ou Principe Suprême. Le « Wu Wei » correspondant au « sans faire » s'applique à la passivité du « moi ». Il évoque la nécessité d'une pause et d'un silence parmi les agitations du « moi », parmi ses confections mentales stériles.

La « passivité créatrice » du Tao est semblable à celle qui se trouve évoquée dans le Ch'an, le Zen et l'œuvre de Krishnamurti.

Elle n'est pas négative. Lao Tzu l'a précisé très clairement dans le Tao Te King. « Le Tao est éternellement inactif et cependant il ne laisse rien inachevé.. L'absence de désirs donne la paix... Ainsi l'Empire (du Réel) devient sa propre loi en nous (2). »

« Avec la droiture on gouverne un royaume ; avec du génie on fait la guerre, mais l'Empire (du Réel) on le gagne grâce au Non-Agir (3). »

Signalons également ces paroles véritablement prophétiques :

« Plus il y a de règlements et de prohibition dans l'Empire, plus le peuple s'appauvrit ; plus le peuple a de moyens de s'enrichir, plus la vie familiale se trouble dans la nation ; plus le peuple est habile et ingénieux, plus on voit surgir des inventions inutiles ; plus le flot des règlements et des lois monte, plus il y a de malfaiteurs et de bandits ».

« C'est pourquoi le Saint Homme dit « Je pratique de Non-Agir et le peuple se transforme de lui-même ; j'observe le calme pur et le peuple se rectifie de lui-même ; je n'agis pas pour le lucre et le peuple s'enrichit de lui-même... je suis sans désir et le peuple revient à la simplicité primitive... ».

(2) *The Sayings of Lao-Tzu*, p. 30, trad. Lionel Giles, éd. J. Murray, London, 1945.
(3) *Lao-Tseu, Tao Te King*, p. 81 (éd. Derain, 1951).

CHAPITRE IV

LE BOUDDHISME EST-IL UNE PHILOSOPHIE ?

Le terme « philosophie » n'existe pas dans les textes bouddhistes en général. Nous le trouvons plus difficilement encore dans le Zen.

Tous deux considèrent avec dédain les spéculations métaphysiques sur les causes premières, Dieu, l'absolu, etc (1).

Contrairement à ce que supposent la plupart des Occidentaux, le Bouddhisme en général et le Zen en particulier sont essentiellement pratiques. Ils demandent de nous affranchir l'esprit des préoccupations générales qui forment généralement la matière de toutes nos philosophies : notions de bien de mal, de but de la vie, de cause première, etc.

Hui-Neng, l'un des fondateurs du Zen nous a laissé cette célèbre injonction :

« Ne pense pas au bien, ne pense pas au mal, mais regarde ce qu'est, au moment présent, ta physionomie originelle, celle que tu avais même avant d'être né... » (Sermons du Sixième Patriarche.)

Un maître du Bouddhisme tibétain, Tilopa nous a laissé un autre conseil :

« Ne pense pas, n' imagine pas, n' analyse pas.

« Ne médite pas, ne réfléchis pas.

« Demeure dans l'Etat Naturel. »

Ces textes ne doivent pas être interprétés comme un refus du monde extérieur, ni de l'exercice des sens. Ils évoquent plutôt une attitude d'éveil intérieur, affranchie de toutes les valeurs familières et dualistes du mental

(1) « Les métaphysiciens sont des escamoteurs; ils s'escamotent eux-mêmes. » (C. Suarès, *La Comédie psychologique*, p. 92.)

analytique. Il s'agit d'un état de lucidité pure, sans idée, dégagé des automatismes attachés aux mémoires anciennes.

Le Bouddhisme en général et le Zen en particulier sont essentiellement « non-mentaux ». L'homme ne réalise « la vue juste » que dès l'instant où plus aucune image, plus aucune « confection mentale » ne s'interposent entre lui et le fait. Mais si nous prenons ce qui vient d'être dit pour la définition d'une position « philosophique » nous serons à côté de la question. Il s'agit là d'une attitude de vie essentiellement pratique, à réaliser effectivement d'instant en instant (2)

C'est la raison pour laquelle nous définirons le Bouddhisme comme un pragmatisme dialectique de nature psychologique et non-mentale.

Cette attitude pragmatique résulte du processus même de l'Illumination intérieure du Bouddha.

Après avoir consulté les brahmanes les plus réputés de son époque Siddharta Gautama fut déçu. Rejetant toutes les données acquises, il se limita à l'observation attentive des faits actuels qui se présentaient à lui. Parmi ces faits, il relevait la souffrance, l'impermanence de toutes choses, et le flux continuels de ses propres pensées. Une vue pénétrante du processus fondamental de sa vie intérieure lui révéla l'illusion du « moi ». Au mirage de sa conscience personnelle se substitua la vision de sa nature profonde.

Le Bouddhisme ne s'attarde pas dans les spéculations métaphysiques développant l'origine première de la souffrance. Il en constate simplement le fait et nous donne les moyens pratiques pour l'éliminer.

Encore faut-il dire que cette élimination ne résulte pas d'une fuite du problème mais au contraire d'une approche directe de celui-ci.

Le Bouddhisme se borne à constater que la souffrance provient de l'ignorance et de l'existence. Celles-ci correspondent plus exactement à une condition de sommeil, de léthargie à la fois individuelle et collective. Le Nirvâna est l'état d'éveil hors de ce rêve. L'Eveillé cesse d'exister à la périphérie du monde extérieur. Il EST (3).

La pensée bouddhique évite de s'égarer dans les spéculations relatives aux origines du rêve de l'ignorance et des conditions d'exil de l'existence. Elle tend à nous reporter irrésistiblement sur nous-mêmes, en tant que

(2) La prétention de l'intellect est viciée dès l'origine. Car, comment peut-on résoudre le moi en fonction d'une de ses facultés. Autant demander aux règles du jeu d'échec de nous expliquer pour quelles raisons les hommes jouent aux échecs. (*La Comédie psychologique*, C. Suarès, p. 92.)

(3) Nirvana est l'annihilation de Maya (l'illusion), une extinction d'Avidya (l'ignorance) : c'est un état de conscience universelle et non une extinction de la conscience. (Ramacharaka, *The inner teaching of India*.)

processus vivant. Elle nous demande d'être plus attentifs. L'inattention est aux yeux des maîtres du Zen, le plus grand des péchés. L'attention parfaite consiste en une attitude d'**observation non-mentale** des faits concrets se présentant au cours de l'existence quotidienne. Elle est un processus vivant d'approche dont le caractère pratique s'attache autant à l'esprit qu'à la matière.

Pour cette raison le Bouddhisme est un **pragmatisme**. Il vise à la transformation radicale de toutes nos valeurs en dénonçant leurs contradictions. S'il lui arrive d'employer la pensée c'est uniquement pour la dépasser. Il est par conséquent dialectique. Cependant, l'importance qu'il accorde à nos opérations mentales et l'accent qu'il met sur la connaissance de nous-mêmes en ont fait une psychologie extraordinairement pénétrante dont la plupart des psychologues éminents se sont inspirés.

Les formes supérieures du Bouddhisme en général et le Zen, en particulier sont des « maïeutiques » comparables à celle de Socrate. La « maïeutique » ou « science de l'accouchement spirituel » s'efforce de réunir les éléments psychologiques favorables à la délivrance de l'esprit. Celui-ci étant asservi par les « forces d'habitudes » mentales, il est nécessaire de supprimer les énergies qui les alimentent (4).

Socrate, et les maîtres du Zen, tendent à épuiser les possibilités de la pensée en lui faisant démontrer à elle-même, par elle-même son impuissance à découvrir le Réel. Lorsque la pensée se rend parfaitement compte de l'impossibilité dans laquelle elle se trouve d'« enfanter » l'essence des choses, elle se tait. Dans ce silence même l'« enfantement » est réalisé. Telles sont les lignes essentielles de la maïeutique socratique. Elles correspondent entièrement à celles du Zen et de Krishnamurti. Il s'agit d'une véritable mutation psychologique et spirituelle s'inscrivant dans le cadre de la Nature.

Par « Nature » les maîtres de l'Eveil désignent l'ensemble de notre structure psycho-somatique entièrement conditionnée et la zone la plus profonde de notre être, zone spirituelle non conditionnée (5).

(4) « Toute connaissance est une acquisition et une accumulation alors que le Zen se propose de priver l'homme de toutes ses possessions.

« Apprendre, c'est prendre... Lorsque l'esprit est entièrement débarrassé de la souillure accumulée depuis des temps immémoriaux, il reste nu, sans vêtements sans déguisements. Il est maintenant libre, vide, assumant son autorité originelle. » (D. T. Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme Zen*, vol. II, p. 193.)

(5) « Les écoles du Bouddhisme Zen conduisent leurs adeptes par de plus rudes chemins... Le disciple doit plonger dans les eaux de la Vie. Toute tentative d'évasion vers la dialectique est aussitôt châtiée. Le maître Zen sait trop bien que l'intellect réduit à ses seules ressources ne pourra jamais sortir des limites de sa sphère. » (Dr R. Godel, *Essai sur l'Expérience libératrice*, p. 111.)

Indépendamment des aspects que nous venons de définir, le Bouddhisme populaire se présente généralement sous la forme des « Quatre grandes vérités » et du « Sentier au huit embranchements ».

Les « Quatre vérités essentielles » que nous rapporte la tradition bouddhique ont été prêchées par le Bouddha peu après son illumination. Elles sont généralement énoncées très simplement de la façon suivante :

1) Constatation de la souffrance.

2) Désignation de l'ignorance et de l'existence comme causes de la souffrance.

3) Possibilité d'être délivré de la souffrance.

4) Chemin à parcourir.

Ce dernier est connu sous le nom de « Sentier aux huit embranchements » et consiste en :

1) vues correctes,

2) intentions correctes,

3) paroles correctes,

4) conduite correcte,

5) mode de subsistance correct,

6) effort correct,

7) attention correcte,

8) concentration correcte.

Dans les formes supérieures du Bouddhisme les deux derniers embranchements sont souvent considérés comme les plus fondamentaux. Sans « attention juste », il n'y a ni « vue juste », ni « action juste ».

Nous tenterons ici de définir la position philosophique générale du Bouddhisme Mahayaniste dans un langage plus familier.

L'étude des éléments de la « Vue juste » telle que l'enseignent les maîtres de la « Tradition Orale Secrète » et le Zen, est beaucoup plus vaste que nous le supposons.

La notion de « Vue juste » a présidé à tout l'ésotérisme de l'Orient. Aussi bien dans la Perse antique par le **Zend Avesta** que dans l'ésotérisme dravidien, ces précurseurs de la sagesse védique. Telles sont les raisons profondes de l'importance de l'omnipénétration de la lumière dans les **Védas**.

Le terme **Véda** lui-même provient d'une racine sanscrite liée au verbe « Voir ». Les Védas étaient les « Voyants ». Non les « Voyants » témoins éblouis de quelques visions occultes ou psychiques mais ceux qui discernaient le caractère de priorité d'une réalité spirituelle englobant et dépassant les mondes physiques et psychiques.

L'importance de la « Vue juste » se trouve mise en évidence dans le Satori, terme japonais qui désigne la « vision de la soi-nature ».

L'idée de « voir juste » implique que nous sommes capables d'abord, de voir tout, et de le voir correctement. « Voir tout », lorsque nous regardons l'Univers, c'est voir aussi bien au delà de ses seules apparences de surface. C'est pénétrer dans son essence profonde par ce qu'il y a de plus intime et de plus inexprimable. Mais nous ne pourrions le faire qu'en nous révélant pleinement à nous-mêmes, dans la totalité de ce que nous sommes, à la fois en « surface » et en « profondeur ». Seule, l'essence peut voir l'essence (6).



Tout homme de culture moyenne sait actuellement que l'Univers matériel provient d'une énergie fondamentale.

Cette énergie est UNE, en dépit des apparences multiples de formes, de couleurs, de propriétés. Elle est la base du monde. Les aspects matériels de l'Univers et ceux de notre personne interviennent à titre second et dérivé devant elle. Autrement dit, les valeurs anciennes de réalité que nous accordions au monde extérieur doivent subir une refonte totale. Les progrès récents de la physique moderne constituent une confirmation éclatante du bien-fondé de la doctrine de la « Vue juste ». La multiplicité des aspects du monde de surface qui nous est familier repose sur l'Unité d'une essence commune devant laquelle le masque de la séparativité disparaît. Tout est solidaire de tout.

Seule, demeure une Réalité indéfinissable que les physiciens désignent sous le nom d'énergie ; les métaphysiciens : l'Etre Pur ; les mystiques : Dieu ; les Bouddhistes : « la base du monde » ou « le Corps de Bouddha ». Cette Réalité est prodigieusement mouvante, fluide, créatrice (7). Mais les représentations mentales que nous en ont données les hommes de science doivent subir encore de profondes transformations. Tant en physique qu'en biologie, force nous est d'admettre l'existence de modes « non-physiques » de l'énergie. Les aspects psycho-physiques de l'être humain

(6) « Rien de ce qui est connaissable n'est notre essence profonde, n'est notre Moi propre. Cela n'exclut naturellement pas que les qualités que nous nous reconnaissons, à savoir : *Corps Esprit et Volonté*, ne soient tout de même des qualités de nous ; mais il ne s'agit là que de caractéristiques *non-essentielles*, de simples accidents ou, comme dit le Bouddha, de simples « attributs » que nous nous sommes tout bonnement appropriés. » (G. Grimm, *La Religion du Bouddha*, p. 97.)

(7) « Tout est flux, écoulement incessant de Vie, dans les formes et en dehors d'elles. » (Chr. Humphreys, *Zen Buddhism*, p. 105.)

sont étroitement liés. Il est difficile à l'homme de science de découvrir exactement où commence l'un et où finit l'autre. Les progrès considérables de la psycho-somatique illustrent de façon saisissante leur interdépendance continue. Dans la mesure où se poursuit l'évolution des sciences physiques et biologiques nous voyons qu'un caractère de priorité doit être accordé aux modes non-physiques de l'énergie. Nous développerons ce point de vue ailleurs. Ceci a été admirablement démontré par les travaux du savant français Robert Tournaire.

Ce qu'il est important de retenir pour l'instant c'est qu'il existe dans l'homme et dans l'Univers une interdépendance étroite entre deux modes apparemment opposés mais complémentaires du Réel : le mode « psychique » et le mode « physique ». Comme l'enseignait Spinoza « la substance est UNE mais les modes en sont innombrables ».

Nous verrons ultérieurement qu'à la lumière des découvertes récentes de la physique autant qu'à celle des enseignements du Bouddhisme, les idées que nous nous faisons de la « substance » sont très éloignées des faits.

Si nous examinons profondément nos états de conscience nous remarquons leurs fluctuations constantes, leur discontinuité foncière. L'étude des ultimes profondeurs de la matière nous révèle identiquement des fluctuations et une discontinuité fondamentale. Tout se meut, tout se transforme, tant matériellement que psychologiquement. Telle est la constatation fondamentale du Bouddhisme : l'impermanence des agrégats d'éléments. L'« attention juste » doit conduire le chercheur à la découverte de son impermanence. Il n'y a pas réellement d'entité continue toujours identique à elle-même mais une succession perpétuellement changeante de « causes et d'effets ». Il n'y a pas de « moi » statique mais un défilé continuellement mouvant et fluide de moments de conscience dénué de toute individualité permanente (8).

La croyance en la réalité du « moi » provient de la rapidité avec laquelle se succèdent nos moments de conscience. Nous en examinerons plus profondément les éléments dans la suite.

Après avoir démasqué l'illusion de sa « pseudo individualité permanente » le chercheur attentif découvre la nature profonde de son être. Il expérimente cette essence commune dans laquelle baignent les choses et

(8) « La ronde sans fin des naissances n'est causée par aucun Dieu, seuls vont leur train les éléments produits par des causes et des matériaux qui constituent les êtres. Une ronde d'action, une ronde de fruits, la naissance, surgissant de l'action, ainsi tourne et tourne le monde ! » (D'après le *Visudhi Magga*.)

les êtres. Il voit, dès cet instant, qu'il est lui-même la **Réalité dans une homogénéité telle que toutes les distinctions s'évanouissent** (9).

Ce qui distingue le Bouddhisme des autres religions c'est le respect total de l'homogénéité du Réel dont les conséquences sont l'évanouissement de toutes les dualités d'observateur et d'observé, de spectateur et de spectacle, d'adorateur et d'objet adoré et par-dessus tout **d'expérimentateur et d'expérience** (10).

Ainsi que nous le développerons en divers endroits, nous avons toujours été le Réel mais une optique mentale faussée par l'identification nous en avait empêché la vision claire et directe. Le Satori du Zen, ou le Nirvâna des formes supérieures du Bouddhisme ne sont autres que cette vue simple, claire, directe et parfaitement naturelle.

(9) Maître Eckhart :

« C'est dans la mesure où l'homme se connaît lui-même qu'il parvient à connaître Dieu. »

« Où je suis, là est Dieu, cela est la pure vérité. »

« L'homme est en vérité Dieu et Dieu est en vérité l'homme. »

« Je conçois, dans cette percée, que moi et Dieu sommes un. »

« L'âme (après sa délivrance) a perdu son nom dans l'unité de l'essence divine, c'est pourquoi là elle ne s'appelle plus âme son nom est « essence incommensurable. »

(10) ... Le Mental EST le Bouddha, il n'y a pas d'autre Bouddha, et pas d'autre mental. Ce Mental est brillant et pur comme le vide, il n'a aucune apparence.

... Mais le Bouddha qui a toujours existé n'est pas un Bouddha auquel on parvient par étapes.

Eveillez-vous seulement au Mental Cosmique et réalisez qu'il n'y a rien d'autre à atteindre. » (*Le Mental Cosmique*, par Hsi Yun, p. 61.)

CHAPITRE V

LE BOUDDHISME EST-IL UNE RELIGION ?

Si par religion nous entendons un ensemble de dogmes imposés ou proposés, de rites accomplis par des prêtres se présentant comme « ministres de Dieu », le Bouddhisme n'est pas une religion dans l'acception commune que les Occidentaux donnent à ce terme. Nous pouvons tout au plus le désigner comme tel dans ses aspects populaires et tantriques.

Si par religion nous entendons une organisation d'aspirations spirituelles ayant pour but de comprendre et dépasser le monde sensible en nous libérant des impulsions qui nous y attachent, les formes diverses du Bouddhisme pourraient être qualifiées de religieuses (1).

Les Ecritures bouddhiques recommandent des règles de conduite correcte groupées sous trois directives principales : la **moralité**, la **contemplation** et la **sagesse**. Leur but fondamental est de dissoudre l'illusion de la personnalité. Celle-ci résulte d'un processus d'enchaînement entre les « agrégats » connus sous le nom de « skandha ».

Ce sont :

- 1) le corps,
- 2) les sentiments,
- 3) les perceptions,
- 4) les impulsions et émotions,
- 5) les actes de conscience.

Là où n'existe qu'un réseau impersonnel de causes à effets entre ces cinq éléments, nous voyons une entité. Le Bouddhisme considère la croyance en la personnalité comme une invention du « moi » qui se superpose d'office aux cinq agrégats.

(1) Pratique l'art du « don complet de toi-même ». (*Po-sho-hing-tsan-king*, v. 1442.)

Signalons cependant que dans la plupart des formes inférieures du Bouddhisme le contenu de ce qui précède est adopté d'une façon un peu automatique.

Dans les formes supérieures et notamment dans le Ch'an et le Zen, nous trouvons un climat de **vigilance** imposant aux chercheurs une réalisation expérimentale effective de ce processus.

Dans la mesure où la religion consiste en un strict conformisme à certains préceptes, modèles ou principes érigés en système, elle s'éloigne de l'attitude Zen. Celle-ci ne se soucie ni des Ecritures, ni des préceptes et moins encore que quiconque des règles de morale codifiées (2).

C'est la raison pour laquelle, si les différentes formes du Bouddhisme peuvent être considérées comme s'intégrant à une religion, nous ne pouvons plus en dire autant du Ch'an et du Zen. Nous dirons cependant qu'ils **sont foncièrement religieux**. Aux yeux de quiconque s'éveille à une vie intérieure authentique, le terme « religion » s'apparente à l'oppression et à la mort. Ceci résulte des excès de rigidité et de superficialité de certains aspects du Christianisme au cours de l'histoire. Des termes comme « Dieu », « religion » ont été à tel point trahis, bafoués que la plupart des auteurs éprouvent le besoin de les remplacer par des expressions nouvelles, plus adéquates, ayant le mérite de dissiper les équivoques indésirables.

Il existe des religions apparemment vivantes qui sont spirituellement mortes. Par contre, certaines religions apparemment éteintes sont parfaitement vivantes. Tel est le cas du Zen et des formes supérieures du Bouddhisme.

Si nous envisageons le terme « religion » au point de vue de sa signification étymologique la plus haute, c'est-à-dire **re-ligare**, réunir, lier à nouveau, le Zen et les formes supérieures du Bouddhisme peuvent être considérés comme une religion. Dans ce sens, l'homme « religieux » tente de découvrir le lien secret qui l'unit à la présence divine qui demeure en lui-même comme en toutes choses. Dans cette perspective particulière nous pouvons considérer la religion comme la science des rapports possibles entre le fini humain et l'infini divin. Mais nous voilà pris au piège des mots. Nous nous surprenons en effet à distinguer le « fini humain de l'infini divin », or ces distinctions sont à certains points de vue, dénuées de sens aux yeux des maîtres du Zen. Ceci nous montre toute la diffi-

(2) — Rabindra Nath Tagore :

« ... L'homme doit se libérer de l'enveloppe matérielle de la religion... »

culté d'une définition correcte de la position religieuse du Bouddhisme (3).

En lisant le Larousse nous voyons que la religion y est définie comme l'ensemble des **obligations** que les hommes ont envers Dieu.

Dans ce cas, les formes supérieures du Bouddhisme et le Zen ne sont certainement pas des religions. En effet, la notion d'une **obligation** quelconque est totalement étrangère à l'esprit du Zen surtout. Au surplus, il n'y a pas, dans le Bouddhisme, d'allusion à un « Dieu » qui soit distinct de nous ou extérieur à notre être profond. Le fait de considérer la religion et les règles qui en découlent comme des **obligations** dénote une incompréhension du véritable sens religieux.

Dans toute **obligation** se trouvent impliqués des caractères de coercition, d'imposition, de violence même qui empêchent toute religion **véritable**. Celle-ci ne peut être réalisée que dans la spontanéité de l'amour et dans la liberté de l'esprit.



LE ROLE DES MOINES DANS LE BOUDDHISME

Les moines vivent soit en communauté soit en ermites dans la solitude. L'ensemble de la fraternité s'appelle la **Sangha**.

Dans la plupart des formes supérieures du Bouddhisme et dans le Zen, les moines s'interdisent de se considérer comme **intermédiaires** entre le divin, l'univers et l'homme.

Ils se consacrent à l'exercice de l'attention juste afin de découvrir leur véritable nature et respectent la parole du Bouddha leur recommandant d'être « chacun son propre flambeau ».

Lorsque nous disons qu'ils se consacrent à « l'exercice de l'attention juste » nous parlons du grand nombre. Les plus grands maîtres du Zen nous disent en effet, qu'on ne « s'exerce pas » à l'« attention juste ».

La considérer sous cet angle lui conférerait un caractère artificiel.

Ceci s'aggraverait encore d'une notion de compartimentation qui s'établirait entre les heures d'exercice et les heures dites « normales ».

Dans l'esprit du Zen, la lucidité et la vigilance doivent être continues, elles sont indissociablement unies à la totalité du processus de la Vie, mieux encore : elles sont la Vie même.

(3) « A toutes les religions, à toutes les métaphysiques, à toutes les philosophies nous pouvons montrer aujourd'hui que ce qu'elles ont prétendu chercher en l'appelant de tous les noms possibles, Dieu, l'Absolu, la Vérité n'est autre chose que l'humain. » (C. Suarès, *La Comédie psychologique*, p. 68.)

Dans les monastères Zen, les moines se consacrent à des travaux pratiques. Ils s'efforcent de les réaliser à la perfection. Celle-ci dépend d'une attention pure, non-mentale, permettant la réalisation de ce que certains auteurs bouddhistes appellent l'« **adéquacité parfaite** ».

« L'infini est dans le fini de chaque instant », disait un des plus grands maîtres du Zen.

Le sens de l'autorité spirituelle dont les formes actuelles du Christianisme sont fortement imprégnées est totalement étranger aux formes supérieures du Bouddhisme. Un des conseils les plus caractéristiques du Zen, à ce point de vue, dit au disciple « Ne mets pas de tête au-dessus de la tienne » (4).

Cependant, si l'attention juste se réalise dans un tel climat d'indépendance et de liberté spirituelle, elle aboutit au dépassement effectif du « moi » illusoire. Si les moines du Zen se refusent à l'autorité spirituelle telle que nous la concevons généralement en Occident, ils s'acheminent vers la découverte d'une **nature identique** (5). Cette communauté d'essence ou « Corps de Bouddha » constitue le facteur déterminant de l'harmonie, de la fraternité, de la compassion et de la communion véritable.

« Brille par toi-même de ta propre lumière » est-il dit dans le **Dhammapada**. Un commentaire de cette pensée s'impose afin de dissiper les malentendus.

ABSENCE DE DOGME

L'attitude des formes supérieures du Bouddhisme est très indépendante. Le climat du Zen offre une grande similitude avec les courants modernes de la libre-pensée. « Cessez de chérir des opinions », nous dit Sêng Ts'an, l'un des grands patriarches du Zen.

L'esprit est liberté. L'attachement à des idées quelles qu'elles soient est contraire à la liberté. Non seulement l'attachement à une idée est un facteur de conditionnement de l'esprit, nous enseigne le Zen, mais la simple préférence d'une idée à une autre ou d'une valeur par rapport à une autre, enchaînent autant le mental (6). La réalité centrale de notre

(4) « Ne vous faites d'idole d'aucune sorte. » (Maxime bouddhique du Siam.)

(5) L'autorité absolue n'existe que dans les formes inférieures du Bouddhisme.

(6) « La liberté existe en effet. Quand nous pénétrons dans le royaume du Réel, nous expérimentons une liberté véritable, et non plus illusoire; ce n'est plus le pouvoir de faire « ce qui nous plaît », d'agir à notre guise, de choisir sans contrainte, mais une vraie liberté car rien, hors de nous, ne nous limite ou nous contraint. » (Van der Leeuw, *La Conquête de l'Illusion*, p. 153.)

être et de toutes choses est le « Mental Cosmique ». Toute préférence mentale implique un apport d'énergie psychique autour d'un point privilégié dans l'infinitude du mental cosmique. Dès l'instant où nous créons des points privilégiés, des distinctions, des préférences, nous nous exilons hors de la Liberté infinie du Réel (7). Toute particularisation donne prise aux processus innombrables de la relativité. Cet esprit de liberté se trouve clairement défini dans un conseil du Zen, aux termes duquel il est dit que :

« La parfaite voie ne connaît nulle difficulté, sinon qu'elle se refuse à toute préférence... une différence d'un dixième de pouce, et le Ciel et la Terre se trouvent séparés. »

Le climat psychologique des formes supérieures du Bouddhisme et du Zen est empreint d'une sensibilité et d'une délicatesse extraordinaires relativement au problème de la liberté spirituelle. Nous pourrions d'ailleurs définir le Zen comme une libre pensée spirituelle. Par contraste avec celle-ci, nous ne pouvons nous empêcher de ressentir l'oppression et la violence qui se trouvent impliquées dans certaines formes du dogmatisme chrétien qui, non seulement propose, mais impose un ensemble d'idées érigées en système au nom d'une révélation surnaturelle.



L'APPARENT DOGMATISME DU NON-DOGMATISME

La position indépendante et non-dogmatique du Zen heurte de front les esprits conditionnés par un attachement à des croyances particulières.

Au cours de conférences dans différents pays l'auteur du présent ouvrage a rencontré certains auditeurs dogmatiques ne pouvant admettre la possibilité d'une liberté et d'un non-conditionnement fondamental de l'esprit.

Nous attirons l'attention du lecteur sur le fait, qu'en dépit des apparences, nous n'entreprenons ici aucune polémique. Cet avertissement s'applique également à la position non-ritualiste dont nous nous ferons les interprètes.

(7) « Quand on recherche la vérité, cependant, il faut être libre de préjugés et impitoyablement sincère, et ne jamais accepter un fait, aussi cher qu'il soit, aussi consacré par l'opinion publique, sans examiner sa réalité, même si cet examen semble superflu. A cette condition seulement, nous éviterons de poser des questions erronées. » (Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 20.)

Certaines personnes perdent de vue que le véritable polémiste défend des idées particulières et des croyances auxquelles il s'est identifié. Il lutte afin de faire triompher le point de vue de ses préférences idéologiques personnelles.

Nous n'avons aucune idée particulière. Nous ne défendons aucune croyance spéciale à laquelle nous nous serions identifiés. Nous ne combattons rien parce que nous ne nous sommes identifiés à rien. Nous sommes à tout instant branchés sur l'Unité profonde des êtres et des choses.

Les maîtres du Zen n'ont rien à « défendre » pour la raison très simple qu'ils ne possèdent rien. Ils nous enseignent que la sagesse consiste à « **ne plus chérir d'opinions** » (8).

La loi essentielle de l'esprit est pure Liberté. Une telle affirmation n'est pas un concept. La Liberté véritable ne se « conçoit pas ». Elle se vit, et ne peut se vivre que lorsque cessent les concepts. Cette cessation même est Liberté. Elle est en elle-même la réalité spirituelle la plus impérieuse qui soit. Cependant son importance échappe à l'homme ordinaire.

Aux yeux du Sage, la liberté et le non-conditionnement de l'esprit se révèlent aussi urgents sur le plan spirituel que l'air l'est au noyé approchant de l'asphyxie finale.

Prétendre que le non-dogmatisme des Sages et des maîtres Zen est un dogmatisme n'est qu'un jeu de mots. Il s'agit là d'un piège de l'intellect servant d'auto-défense à ceux qui sont prisonniers de dogmes auxquels ils s'accrochent désespérément.

Le non-dogmatisme du Sage ne résulte pas de son adhésion personnelle à un système quelconque d'idées antidogmatiques. Il est une conséquence impersonnelle de la loi essentielle de liberté totale de l'esprit auquel il s'est soumis.

Ce n'est pas **lui** qui décide de s'insurger contre les dogmes et les croyances, mais la Réalité essentielle et divine qui, tout naturellement, impose d'Elle-même au Sage, sa nature fondamentale de Liberté, de Spontanéité, de jaillissement éternel.

Méfions-nous donc des réponses faciles et des pièges de l'intellect.

Ils peuvent nous conduire à des processus d'argumentation mécaniques et totalement inintelligents semblables à cette objection d'un auditeur affirmant solennellement que l'attitude de non-conditionnement de l'esprit préconisée par le Zen ou Krishnamurti était un conditionnement...

La position des sages authentiques nous paraît toujours, de prime

(8) « Le moi qui a accompli la tâche colossale de se dissocier de tout, est le seul qui ait pu sonder le doute dans sa totalité, et parvenir à ce qui est irréductible. » (C. Suarès, *La Comédie psychologique*, p. 80.)

abord, intransigeante relativement au problème de la Liberté et des non-conditionnements de l'esprit. Certaines personnes tendent à nous taxer d'intolérance lorsque nous nous faisons les interprètes de ce point de vue..

Nous insistons ici tout particulièrement sur le fait que pour les Eveillés (ou hommes accomplis) le monde se trouve plongé dans une véritable léthargie, à la fois individuelle et collective. Et ceci n'est pas une simple façon de parler.

Le Zen demande des éveilleurs... Il cherche, comme Diogène, des hommes vrais réalisant la plénitude de leur nature profonde dans ce qu'elle a de créateur, de dynamique et d'intensément éveillée. L'Inconscient Zen n'est pas un sommeil, mais un état de lucidité suprême, à tel point parfaite qu'elle est inconsciente d'elle-même.

La plupart des chercheurs perdent de vue qu'il **n'existe pas de demi-mesure entre l'éveil et le rêve, entre la Lumière et les Ténèbres, entre la Liberté et les servitudes. Le passage de l'un à l'autre constitue une véritable mutation psychologique.** Telles sont les raisons essentielles du caractère soudain du « Satori » et de la libération krishnamurtienne.

Et nous voilà dans l'obligation d'énoncer une de ces pensées terribles qui risquent toujours d'être mal comprises : celui qui est dans la plénitude de la Lumière ne peut être « tolérant » vis-à-vis des ténèbres. Celui qui est dans la plénitude de la Liberté ne peut être tolérant pour les servitudes et les conditionnements de l'Esprit.

La tolérance telle que nous la concevons, lui apparaîtrait dans ce domaine comme la plus impardonnable duplicité, car il sait que la moindre trace d'ombre qui subsiste et s'oppose à la lumière, entrave irrémédiablement la mutation psychologique du « Satori ».

Et cependant, il nous est nécessaire d'insister sur le fait que cette intolérance n'est pas de la nature de celles que nous condamnons en général. L'intolérance apparente de l'homme accompli ou de l'Eveillé n'est pas comparable à celle que connaissent tous les hommes dogmatiques et intolérants.

Ces derniers sont intolérants en fonction de l'attachement qu'éprouve leur esprit à certains systèmes particuliers de pensées auxquels ils se sont identifiés.

Les hommes accomplis ne s'identifient plus à aucun système de pensée et sont libres de tout attachement personnel à une croyance particulière.

Ils sont « morts à eux-mêmes », en tant qu'entités, mais **la Vie seule commande en eux.**

L'intolérance de l'homme prisonnier d'une idéologique politique ou

religieuse particulière conduit à la violence et au fanatisme inhérents au désir d'imposer cette idéologie. Par ce procédé, l'homme ne cherche en réalité qu'à s'affirmer lui-même et se sert de ses idées comme instrument d'expansion et de domination.

L'intolérance apparente de l'homme accompli n'engendre aucune violence.

Elle ne cherche pas à s'imposer. Elle est foncièrement non-violente, car le Sage ne cherche ni à s'imposer, ni à dominer. Seul importe pour lui, le rythme de la Vie universelle, impersonnelle.

Telle est précisément la raison pour laquelle on ne transige pas avec Elle.

On transige avec les hommes. On ne transige pas avec la Réalité suprême. Et nous avons tous été habitués aux transactions faciles, aux demi-mesures, aux compromis. C'est par le moyen de ces derniers que le « moi » se réserve et ne veut point mourir à lui-même.

Les tièdes, les timides, les timorés ne pénètrent pas au « Royaume de Dieu ». La part d'erreur que nous tolérons en autrui est à la mesure de celle que nous tolérons en nous-mêmes, consciemment ou inconsciemment.

Lorsque nous sommes intégralement morts à nous-mêmes, sur le plan psychologique, nous ne pouvons plus nous faire les complices des demi-mesures et des compromis qui asservissent autrui. Cependant nous n'imposons à personne la vision de Liberté que la Réalité suprême nous suggère.

Et si les Eveillés nous en parlent, c'est parce qu'animés d'une compassion et d'un amour infinis, ils ont compris, senti, réalisé le caractère douloureux de l'état d'ignorance et de léthargie du monde. L'Eveillé propose mais n'impose rien. La vérité dont il est le porte-parole est cependant inconditionnelle et le secret de sa puissance réside dans le fait que ce n'est plus sa vérité mais la Vie Elle-même.

LES RITES

La plupart des développements indiens du Bouddhisme attachent une importance considérable à la magie. Les rites magiques et tantriques se sont également développés au Thibet. Ils sont inexistants dans le Ch'an pur. Les sectes japonaises du Zen ont néanmoins réintroduit de nombreux rituels.

Dans l'esprit des Eveillés, tout rituel, toute pratique magique ou tantrique nuisent à la délivrance humaine. Ils indiquent que le mental

est prisonnier de fausses valeurs par l'établissement de distinctions et de préférences dans le domaine où elles sont précisément le plus interdites (9).

Le « satori » ou expérience du Réel se réalise d'instant en instant.

L'école Sud du Zen insiste sur son caractère **soudain, inattendu, spontané**.

Une préparation minutieuse élaborée par le mental crée une tension intérieure nuisant à la spontanéité de l'expérience. Une attente subtile et secrète de l'inconscient paralyse toute possibilité de surgissement.

Pour cette raison les maîtres du Zen insistent sur le fait que l'obtention du Satori peut être réalisée en toutes occasions. Le salut se trouve dans les choses ordinaires de la vie quotidienne. L'existence en général cesse d'ailleurs d'être partagée entre des choses « ordinaires » et d'autres qui seraient « extraordinaires ».

L'expérience ultime peut être apportée autant par un événement prosaïque comme la chute d'une pierre que par la vue d'une jolie fleur ou la contemplation d'un soleil couchant. L'attitude d'approche intérieure d'un événement est beaucoup plus importante que les circonstances extérieures.

« Toute perception est une occasion de Satori », nous disent les maîtres du Zen. Mais cette occasion ne peut être saisie si l'esprit est conditionné par un rituel quel qu'il soit ou par une attente quelconque (10).

La position dépouillée du Zen vis-à-vis des dogmes, des rites et des

(9) « Il est désormais inutile de se retirer dans une église pour trouver Dieu et LE servir, nous LE voyons sur le visage de nos semblables et nous entendons sa musique dans la nature.

« Notre vie quotidienne est devenue la cathédrale où nous adorons l'Eternel et les *actes de notre existence humaine sont devenus* le cérémonial avec lequel nous adorons la Réalité qui se manifeste en eux. » (J. Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 200.)

— Inscriptions sur le roc d'Asoka (édit. 9.) :

« Pas de rites superstitieux mais la bonté envers les esclaves et les serviteurs, la déférence envers les personnes vénérables, l'indépendance s'unissant au respect des créatures, ces vertus et celles qui leur sont semblables, voilà en vérité les rites qu'il importe d'accomplir. »

(10) « Ce n'est vraiment que dans le cours de la vie que l'homme peut atteindre la liberté qui lui permettra de connaître le Réel. Dans cette réalisation, l'homme ne devient pas quelque chose qu'il n'était pas auparavant, il n'entre pas dans un monde auquel il n'appartenait pas jusque-là, mais *il se réalise tel qu'il fut toujours*.

Spirituellement, la vie de l'homme est esclave des formes dans la religion, et l'église, la forme et le rite, la foi et la crédulité. Le désir ardent d'une révélation par des intermédiaires est une tentative pour obtenir du dehors ce que l'homme ne peut découvrir qu'en lui-même. C'est un esclavage par la peur, la peur de rester seul, sans la consolation ou l'appui des prêtres ou de la foi, peur d'offenser la déité que l'homme a créée à sa propre image... » (J. Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 42.)

Écritures est exposée dans les « Quatre maximes » qui le définissent comme :

Une transmission orale en dehors des Écritures.

Aucune dépendance à l'égard des mots et des lettres.

Se diriger directement vers l'âme de l'homme.

Contempler sa propre nature et réaliser l'état de Bouddha » (11).

Il est évident que tout rituel implique une préparation, une recherche, un entraînement, une attente engendrant une attitude de tension spirituelle.

La spontanéité et le caractère de jaillissement du « Satori » sont totalement incompatibles avec de telles attitudes intérieures au cours desquelles, loin de disparaître, les résistances du « moi » se renforcent sur le plan de l'inconscient (12).

Dans l'esprit des maîtres du Zen le culte d'un symbole quel qu'il soit ne peut jamais nous permettre d'atteindre la Réalité Suprême dont nous supposons à tort que ce symbole est une représentation parfaite.

Aucun symbole n'est capable de représenter ce que les maîtres du Zen appellent le « Mental Cosmique ». Vouloir concevoir ce dernier sous la forme d'un cliché mental ou d'une image quelconque équivaut pratiquement à le nier.

La plupart de ceux qui prétendent adorer ou prier Dieu n'adorent en réalité qu'une projection mentale du divin confectionnée par leur esprit. Les matériaux de cet édifice artificiel sont empruntés tant au conscient et à l'inconscient individuel qu'à l'inconscient collectif. Ils appartiennent tous à un passé mort sans rapport aucun avec le Divin Lui-même.

Telles sont les raisons pour lesquelles la plupart des expériences reli-

(11) D. T. Suzuki, *op. cit.*, vol. I, p. 21.

(12) « Vous prétendez, me direz-vous, que les rituels sont un obstacle à l'épanouissement humain. N'est-il pourtant pas possible d'éprouver avec le secours des rituels et des disciplines, des émotions étranges et splendides. Le ritualiste se sent transporté, croit à certaines minutes entrer en contact avec la divinité même. Des joies aussi vives sont-elles sans valeur à vos yeux ?

Certes non. Je leur accorde même une valeur terrible. Alors que la plupart des gens en tirent la preuve que la voie sur laquelle on les rencontre est la juste voie, je les considère comme le pire danger qui puisse menacer la recherche spirituelle. Elles sont les sirènes perfides qui égarent l'homme, le détournent de son difficile chemin pour en faire la proie des esclavages infinis.

Au sein des religions même, de grands mystiques n'ont pas hésité à donner l'alarme. Dans la « Montée du Carmel » un saint Jean de la Croix met en parallèle le « sentier de l'esprit égaré » ou sentier des jouissances matérielles, et le « sentier de l'esprit imparfait » ou sentier de la recherche des jouissances spirituelles. » (R. Fouéré, *Disciplines, Rituelisme et Spiritualité*.)

gieuses réalisées dans le cadre des religions symboliques conduisent les mystiques à la contemplation de leurs propres créations mentales. Ces états d'auto-hypnose n'ont aucune commune mesure avec la Réalité Suprême Elle-même.

Les maîtres véritables attachent un prix immense à cette distinction qu'il importe que nous réalisions : ne pas confondre nos représentations mentales du divin avec le divin lui-même (13).

Les défenseurs du catholicisme romain nous répondront que l'expérience des saints prouve que le culte des symboles peut porter ses fruits. A ceci nous répondrons de trois façons différentes qui permettront de préciser davantage notre point de vue.

Premièrement, si des « saints » ont existé au sein de l'Eglise catholique ou de toute autre organisation religieuse symbolique et rituelle nous avons de sérieuses raisons de penser qu'ils se sont réalisés **malgré** le cadre dans lequel ils ont vécu. Ce cadre étant en opposition radicale avec les lois naturelles de l'esprit nous devons admirer d'autant plus ce qu'ils ont réalisé malgré un milieu psychologique aussi contraire à l'épanouissement spirituel authentique. L'étude des incidents de la vie de la plupart nous montre d'ailleurs les luttes qu'ils ont eu à soutenir contre les mesquineries de l'organisation sous les auspices de laquelle se sont réalisées leurs expériences.

Les expériences de certaines mystiques chrétiennes telle Catherine de Sienne nous montrent qu'elles ont d'abord atteint le « Sans-Forme » pour tomber ensuite dans les limitations du symbole. Après la grande joie de la vision informelle le mental de la sainte intervint et fit naître une inquiétude tragique : où étaient les symboles adorés ? Elle les avait dépassés, elle-même, à son insu pourrait-on dire, grâce à sa valeur personnelle et **malgré** les limitations inhérentes au symbolisme chrétien.

Ce n'est qu'ensuite que le symbole a réalisé son œuvre de corruption dégradatrice. Par un processus de compensation facile à saisir la sainte

(13) « Là où l'on s'imagine poursuivre la vérité, l'unité de son être on ne pourchasse que des sensations dans lesquelles on s'enlise lamentablement. On veut se soûler de spiritualité — dès lors frelatée — comme d'autres s'enivrent de vin.

Certainement, parvenir à la libération, c'est entrer dans une extase. C'est même entrer dans la seule véritable extase, celle qui, selon l'étymologie du mot, est une sortie hors de soi, un échappement à la condition du moi. Mais c'est une chose d'expérimenter des moments d'intensité, de plénitude parce qu'on est libéré, et c'en est une autre d'éprouver des sensations intenses, à l'intérieur même de la condition du moi, sans sortir de cette condition.

Si l'intensité intérieure est un trait de la réalisation spirituelle, ce n'est pas son trait distinctif, son critère.

Comment peut-on dès lors distinguer le sentiment qu'éprouve le libéré de celui qu'éprouve l'homme du commun ? » (R. Fouéré, *op. cit.*)

finit par « voir » les images et les symboles dont l'absence l'inquiétait (14).

Deuxièmement, il serait absurde de nous imaginer que des « saints » n'ont existé que dans la religion chrétienne. Le fait que diverses autres religions n'ont pas eu le souci de codifier depuis des siècles et d'enregistrer pour les besoins de la propagande le nombre de leurs ascètes et de leurs saints n'est pas une raison suffisante pour conclure à l'inexistence de ceux-ci. La « sainteté » n'est pas le privilège d'organisations religieuses. Elle peut et devrait être laïque.

Troisièmement, il est important qu'une fois pour toutes nous ne confondions plus la sainteté avec la sagesse. Le saint est le « moi » qui par l'ascèse, les mortifications, les pratiques religieuses traditionnelles, les rites parvient à réaliser un état de pureté. Ses besoins sont réduits au minimum, il est chaste, se nourrit peu, vit dans la contemplation et la prière. **Mais le saint reste fondamentalement un « moi ».** Son « moi » d'impur qu'il était est devenu « pur ». Les attraites de la vie extérieure ont cédé la place à ceux de la vie intérieure. Mais au delà de ces alternatives et de ces transformations le centre de conscience personnelle subsiste intact et se réserve une permanence. **Le « saint » ne dépasse pas l'illusion du « moi ».** Le Sage au contraire dépasse le « moi ».

L'expérience mystique du « saint » est celle d'une **communion dualiste** au cours de laquelle l'entité du « moi » reste consciente d'une distinction entre elle-même et l'objet de son culte. L'expérience du Sage est au contraire une **intégration moniste**, au cours de laquelle l'identification à la conscience personnelle se trouve définitivement éteinte.

Certains saints ont décrit les états de leurs expériences mystiques comme de véritables fusions dans le divin. Ils nous parlent d'une identité totale et non dualiste avec Dieu. Ils n'ont cependant pas atteint de façon définitive l'état du Sage et retournent à l'état de conscience ordinaire et personnelle dès l'instant où leurs expériences sont terminées.

Entre l'état de sainteté et de sagesse se situe une véritable mutation de

(14) « Tandis que l'émotion pure est détachée, ce que nous appelons communément émotion est un état qui crée une dépendance du sujet à l'égard des objets qui suscitent en lui cet état. Sitôt que nous l'avons éprouvé, son prétexte, qu'il s'agisse d'un être, d'une chose ou d'une pratique, devient l'objet de nos poursuites anxieuses ou la proie de notre étroite frénétique. Il devient notre tyran, nous en sommes obsédés, intoxiqués. Au contraire, la plénitude du libéré, la plénitude de l'émotion pure, n'est pas suspendue à un contenu particulier. Pouvant subsister en toutes circonstances ou devant tout objet, elle n'est en quête d'aucun objet spécial, d'aucune circonstance particulière. C'est ce détachement qui importe. Éprouver des joies violentes, des satisfactions gluantes est en soi sans valeur.

De même que sont sans valeur les rituels ou les disciplines qui nous les procurent. Rien ne peut légitimer l'emploi de ces rituels dans le domaine de la pure spiritualité. » (R. Fouéré, *op. cit.* p. 28 et sq.)

nature essentiellement psychologique et spirituelle volatilisant désormais les limites habituelles du moi.

Pour le saint, la chasteté et la simplicité des besoins sont des moyens. Pour le Sage, elles sont des conséquences. Le saint peut avoir des pensées élevées mais il ne dépasse pas le plan mental. Il ne parvient pas encore à saisir la clé des processus qui président à ses pensées et confèrent à son « moi » l'apparence illusoire d'une entité continue et réelle.

Le Sage a dépassé le mental et s'est définitivement libéré de l'identification avec le corps, l'émotion et la pensée.

L'émotion mystique du saint résulte souvent d'une simple transposition des énergies sexuelles sur le plan affectif. Au sensualisme physique ne succède qu'un sensualisme psychique. L'étude détaillée des processus extatiques de la plupart des mystiques et la nature même des termes employés au cours de leurs descriptions expérimentales démontrent péremptoirement cette façon de voir.

L'état mystique du Sage ne se situe plus dans les secteurs émotionnels ou mentaux.

L'état mystique du saint résulte d'oraisons, de mortifications grossières ou subtiles ne dépassant pas le champ du « moi ».

L'état mystique du Sage n'est pas le fruit de ses « manipulations personnelles » mais résulte au contraire de la cessation complète de celles-ci.

Le saint se discipline. Le Sage a dépassé toutes les disciplines.



L'intensité émotionnelle et l'exaltation religieuse qu'éprouvent les officiants et les participants actifs ou passifs de certains rites résultent de la manipulation d'idées-forces particulières et d'archétypes de l'inconscient collectif.

(15) « ... les vocations mystiques apparaissant chez des gens qui ne sont pas d'église ou qui, même, sont en désaccord avec toutes les églises, ont beaucoup moins de chances d'être aperçues, et surtout signalées. Elles ont même d'autant moins de chances de notoriété qu'elles sont plus pures. Car le mysticisme le plus pur ne s'apparaît pas à lui-même, et n'apparaît pas à autrui, extraordinaire. Il ne conduit à aucune manifestation insolite et voyante, se bornant à accomplir avec profondeur et dans la plénitude ce que d'autres accomplissent étourdiment et dans un sentiment de misère intime.

Un tel mysticisme aborde directement et simplement les problèmes et les circonstances de la vie. Il ne s'embarrasse pas d'entités célestes et superflues. Extérieurement; c'est à peine s'il se révèle par l'harmonie d'un visage, une sorte de touche spirituelle posée sur les traits et que les affaires de la vie conventionnelle n'ont pas le temps de remarquer. C'est tout, c'est-à-dire rien pour les amateurs de sensation et de spectacle. Des hommes ayant atteint cette sagesse peuvent s'éteindre « sans laisser la trace dans la mémoire des passants », tellement leur richesse intérieure se dissimulait sous d'humbles apparences. » (R. Fouéré, *op. cit.*, p. 68.)

Ces idées-forces et archétypes sont porteurs d'un potentiel d'énergies psychiques considérables. Ils ont été nourris par les pensées de millions d'êtres humains durant des millénaires.

Chaque jour encore, ils sont pensés et repensés.

Ils gagnent donc continuellement en puissance.

Mais cette dernière considérée par certains comme une aide est cependant une entrave.

Ces idées-forces constituent les suprêmes cristallisations de la « Force Cosmique d'habitude » sur le plan de l'esprit.

Les adversaires de cette façon de voir nous répondent que les idées-forces et les archétypes mentaux ne résultent pas seulement du mental humain. Les néo-platoniciens par exemple nous parlaient des paradigmes. Ceux-ci étaient désignés comme des idées-forces ou archétypes cosmiques antérieurs à l'évolution humaine.

Cette façon de voir ne change **rien** au problème.

La Sagesse consiste essentiellement à nous affranchir de la tyrannie des formes. Que celles-ci soient physiques ou mentales, qu'elles résultent d'un processus cosmique non-humain, le problème est le même. L'identification aux formes, qu'elles soient naturelles ou manufacturées par l'esprit ou le corps humain, reste toujours un processus d'asservissement au passé.

Le fait que certains archétypes pourraient être considérés comme une émanation du Grand Œuvre divin n'est pas un argument de nature à démontrer qu'il existerait **pour nous** un lien saisissable entre ces archétypes et la Réalité Suprême du divin.

Nous perdons de vue le caractère irréversible du processus divin.

Ce que — dans notre image dualiste du monde — nous concevons comme des émanations du divin ne peut nous aider à retrouver le divin lui-même. Vouloir retrouver le divin en parcourant en sens inverse la trajectoire supposée des étapes qui se situeraient entre Lui et nous est un non-sens.

Parce que la plupart des religions et des philosophies ont perdu de vue le caractère d'irréversibilité et de dissymétrie des processus de la Vie, elles nous engagent dans des voies sans issue.

Pour le Ch'an, le Zen et les Eveillés en général, la Réalité Suprême est VIE.

Telles sont les raisons essentielles du caractère soudain, instantané du « Satori ».

Par le moyen du temps, qui est une interprétation erronée de l'Eternité,

nous ne pouvons réaliser la véritable éternité. Force nous est de nous affranchir de l'identification mentale avec le temps.

Par le moyen des ténèbres qui sont une fausse émanation de la lumière il nous est impossible de découvrir la lumière. Force nous est de délivrer notre esprit des fausses valeurs qui ont engendré la notion de « ténèbres ».

Par le moyen du « moi-individuel » ou pseudo-entité qui est une fausse émanation, un mirage du Réel, il est impossible de réaliser le Réel. Force nous est de démasquer les erreurs d'optique mentale ayant engendré l'illusion de la prétendue réalité du « moi ».

Dans la mesure où nous acceptons de nous soumettre à l'influence d'idées-forces ou d'archétypes soi-disant divins ou humains nous nous fermons à toute possibilité de Satori.

Le culte des formes et des énergies contenues dans les formes du passé est incompatible avec la présence éternellement renouvelée du divin.

*
**

Les maîtres du Zen nous enseignent d'autre part que la Réalité Suprême n'est pas en dehors de nous. Elle est non seulement en nous, mais nous LA sommes.

Dans cette perspective particulière tout rituel comporte un caractère doublement contradictoire.

Premièrement, il est artificiel parce que spécialement préparé, isolé du processus total de l'Etre. Nous le séparons des réalités naturelles de la vie qui doit tout inclure et ne peut rien exclure. Nous avons également tendance à rechercher en dehors de nous ce qu'à certains points de vue nous sommes déjà.

Deuxièmement, il s'adresse à des représentations mentales, vestiges d'un passé lointain dont la nature même constitue une négation totale du Réel.

L'émotion religieuse éprouvée par les fidèles et certains mystiques lors des rites provient en ordre principal de cinq facteurs fondamentaux.

1) Une recherche sincère mais malheureusement mal orientée parce que mal informée, ainsi qu'une part d'érotisation inconsciente de la pensée et de sublimation du sensualisme du « moi ».

2) L'efficacité « occulte » ou psychique de la magie cérémonielle elle-même, basée sur des considérations esthétiques de formes, de rapports

simples (les Nombres d'Or), de couleurs.

3) Le milieu psychique ambiant détermine une influence empruntant son pouvoir aux forces psychiques de dévotions accumulées. Ces forces psychiques appelées « égrégor » par certains auteurs agissent sur le psychisme des fidèles (16).

A ces formes s'ajoutent celles inhérentes à la magie cérémonielle précédemment évoquée. (Manipulations d'idées-forces attachées à certains symboles.)

4) Il existe un phénomène d'auto-hypnose à la fois individuel et collectif. Les fidèles étant inconsciemment influencés par les courants psychiques dans lesquels ils baignent, ont tendance à s'imaginer que les états particuliers éprouvés par eux confirment le bien-fondé de leurs pensées ou prières. Le discernement de ces erreurs peut être aidé si nous savons qu'un état intérieur authentique ne dépend d'aucun endroit extérieur particulièrement choisi. Les ambiances psychiques favorables ne sont pas toujours spirituelles.

5) Une confusion s'établit entre l'émotion esthétique provoquée par une architecture incontestablement émouvante, des chants et des ensembles musicaux particulièrement réussis d'une part, et l'émotion religieuse, d'autre part (17).

L'idée qu'un endroit a été spécialement consacré met également les fidèles dans une attitude d'esprit favorable à l'éclosion de tout un processus de fausses valeurs.



Les maîtres dénoncent les dangers inhérents aux pratiques rituelles de la façon suivante :

(16) « A ceux qui ressentent le mortel ennui des routines séculières, à ceux dont les passionnelles espérances ont été déçues par la brutalité ou l'inconstance d'autrui, le rituel offre l'initiale séduction d'une rupture avec un ordre de choses dont on attend plus rien, d'un renouvellement, d'une expérience différente.

« Plusieurs, nous dit l'auteur de l'Imitation, ont été trompés par cette idée de changement. »

D'autant plus grande est la tentation que les pratiques rituelles s'entourent de riches décors, d'art et de poésie authentique. Pour la pauvresse en haillons, l'église ornée et illuminée, emplie de parfums et de musique est un séjour plein d'attrait; une rencontre autour de laquelle on peut, à l'infini, organiser des rêves; un moment d'harmonie, qui souvent, n'a pas d'équivalent domestique. Alors on vient et on revient envoûté par le céleste mirage. On s'engage dans cette voie prometteuse, et même si, par la suite, l'exaltation originelle se perd, on reste là, par habitude, et l'on devient un soutien du ritualisme dans le monde. » (R. Fouéré, *op. cit.*, p. 72.)

(17) « Une autre séduction du ritualisme, c'est qu'il promettait une réalisation qui, obtenue des procédés purement mécaniques, ne devait à peu près rien à l'effort intellectuel. Une telle conception ne pouvait que flatter la paresse d'esprit. » (R. Fouéré, *op. cit.*, p. 73.)

a) Tendance à dépendre des rites pratiqués pour retrouver l'atmosphère pseudo-religieuse.

b) Tendance à la paresse intérieure.

c) Tendance à l'inertie et à la mort spirituelle par le fait que l'état « religieux » est graduellement recherché par l'entremise d'éléments empruntés « au dehors » par les rites, alors qu'il doit être recherché « au dedans » par un processus rigoureusement individuel d'auto-éclaircissement indépendamment de tout rite.

d) Tendance à rechercher continuellement de simples sensations. Mise en sommeil des processus spirituels transcendants d'éveil.

Etant incapable de percevoir la richesse intérieure de l'Etat divin lui-même, les fidèles cherchent à se « retremper dans l'atmosphère psychique favorable extérieur » au lieu de retrouver en eux-mêmes et par eux-mêmes la félicité existentielle et informelle de leur propre nature véritable.

e) Tendance inévitable à l'identification et à l'attachement des fidèles aux lieux extérieurs des rites, au décorum.

f) Les fidèles tendent à devenir finalement des déracinés psychiques et spirituels.

Ils ne peuvent plus se passer du rituel.

Ce dernier fait office de narcotique spirituel. Une scission inévitable tend à s'établir entre la vie dite « ordinaire » et les moments accordés aux rites.

g) La pratique des rites devient une évasion.

Elle tend à l'insensibilisation de l'homme à l'égard des circonstances qu'il considère comme ordinaires et inessentiels par contraste avec celles du rite qu'il envisage comme extraordinaires et essentielles.

L'homme sombre dans l'habitude de pratiques routinières paralysant toute possibilité d'expérience spirituelle ou religieuse réellement vivante. Les rites et les disciplines ne dépassent jamais les sphères du mental et de l'affectif (18).

(18) « Je repose la même question cruciale, la terrible question constamment omise et dont on pourrait dire qu'elle est véritablement tragique dans sa simplicité : les disciplines qui réussissent sur le plan des techniques industrielles, les disciplines qui assurent la perpétuité des organisations sociales, politiques ou religieuses sont-elles capables d'opérer la synthèse individuelle, de procurer cette unité durable du moi ?... »

La réponse sans appel est ici entièrement négative... Loin d'être sources d'unité et de vérité dans l'ordre intime, les disciplines sont des causes de désintégration individuelles et de dissimulation.

S'imposer une discipline n'est-ce pas instituer une dualité en soi, dédoubler son moi en deux fragments dont l'un inflige et dont l'autre subit la discipline envisagée ?... Loin d'unifier, d'harmoniser le moi, toute discipline délibérée le déchire et le fausse...

La spiritualité vraie se situe au delà des formes et des symboles. Elle ne peut être réalisée que dans la non-figuration mentale, la spontanéité, la non-attente.

La dualité impliquée dans la contrainte initiale ne se dissipe pas vraiment, même si par intervalles, elle cesse d'être perçue. Elle est pareille à ces oueds que l'on croit définitivement absorbés par les sables, mais qui reparaissent toujours...

Il résulte clairement de ces considérations que vouloir résoudre par le moyen des disciplines le problème fondamental de la vie c'est s'engager follement dans une entreprise interminable, dans une tentative qui n'aboutira jamais... parce qu'elle postule cette absurdité que l'imitation servile et la répétition peuvent s'opposer victorieusement à l'incessante création universelle... qu'il est possible d'étendre le génie sur le lit de Procuste de l'habitude. Tentative insensée, dont nous ne voyons pas que si elle aboutissait, elle signifierait l'arrêt du devenir créateur, la mécanisation irrémédiable de l'univers, sa réduction à un fonctionnement définitivement immuable. Tout cela est impliqué invisiblement dans la thèse qui veut faire des disciplines un outil libérateur. » (R. Fouéré, *op. cit.*, p. 14 et sq.)

CHAPITRE VI

LA NOTION DE DIEU DANS LE BOUDDHISME

Divers auteurs considèrent le Bouddhisme comme athée. Ils invoquent à l'appui de leur façon de voir le fait que le terme « Dieu » ne se trouve jamais mentionné dans les textes bouddhiques. Ceci n'est évidemment pas une raison suffisante pour qualifier une philosophie d'athéisme.

Les maîtres du Bouddhisme en général et du Zen en particulier ont une vision trop claire de l'infinitude du Réel pour le nommer. La Réalité est impensable, rien ne peut en être dit. Toutes nos distinctions habituelles sont non seulement impuissantes à nous donner une idée de la Réalité suprême, mais elles sont elles-mêmes l'obstacle le plus sérieux qui nous en sépare (1).

Si le terme « Dieu » n'apparaît jamais dans les textes du Bouddhisme en général ou du Zen en particulier, nous y relevons fréquemment par contre des expressions telles que la « pure essence », ou « la base du monde », ou « le mental cosmique », ou encore « le Corps de Bouddha ».

Certes, les maîtres du Zen considèrent que le Dieu dont parlent les chrétiens n'est qu'une projection mentale de leur propre esprit portant d'ailleurs toutes les empreintes des limitations de celui-ci.

Nos anthropomorphismes leur paraissent assez simplistes. L'idée d'un Dieu extérieur récompensant les uns, punissant les autres leur est totalement étrangère.

Ainsi que l'exprime le professeur D.T. Suzuki :

« Dans le Christianisme, nous semblons être trop conscients de Dieu, « bien que nous disions qu'en Lui nous avons la vie, le mouvement et

(1) « Les disciples du Zen n'approuvent pas l'attitude des chrétiens — mêmes mystiques — trop conscients d'un Dieu créateur et protecteur de toute vie et de toute existence. » (D. T. Suzuki, *op. cit.*, vol. II, p. 185.)

« l'être. Le Zen veut qu'on efface, si possible, jusqu'à cette dernière « trace de la pensée de Dieu (2). »

Pour le Zen, penser à Dieu c'est nier Dieu. Se baser sur de telles attitudes pour affirmer l'athéisme du Zen ou du Bouddhisme prouve que l'on n'a pas assimilé leur signification profonde. La préoccupation essentielle du Bouddhisme en général ou du Zen en particulier est l'éveil hors du rêve de l'ignorance et de l'illusion. Mais dès l'instant où ce rêve est dissipé la Réalité suprême se révèle dans l'infinitude de sa splendeur.

Si les Bouddhistes ne la désignent pas par le terme Dieu, il n'empêche qu'elle est pour eux l'objet central vers la réalisation duquel tendent tous leurs efforts ou leurs « non efforts ».

Certaines similitudes existent toutefois entre le Christianisme et les formes populaires du Bouddhisme. Dans ces dernières nous relevons des descriptions détaillées d'attributs s'appliquant à la « nature du Bouddha ».

Dans le Zen cependant, le divin n'est pas une chose dont on discute. Ce que nous nommons « Dieu » ne se « connaît » point comme nous connaissons en général les choses. « Dieu » se vit. Mais il ne se vit que lorsque cesse l'attachement à nos connaissances habituelles. Dès cet instant, nous découvrons Sa nature en nous. Elle se confond avec toutes choses (3).

« Si l'esprit conserve son unité, les dix mille choses sont d'une seule et même essence », enseignait Sêng Ts'an, maître du Zen. .

Dans cette perspective nouvelle, le Divin n'est pas distinct de nous.

Nous Le sommes mais nous ne le savons pas... Nous avons des yeux et nous ne voyons point...

Nous développerons ici le même sujet dans un langage différent, malheureusement plus intellectuel encore. Ce que nous désignons très imparfaitement comme « le concept du divin » dans le Bouddhisme nécessite diverses approches dont la complémentarité et les nuances variées pourraient nous éclairer.

Lorsque nous disions précédemment que « nous sommes le Divin », cette affirmation ne comporte aucun caractère exclusif ni limitatif. Nous Le sommes au même titre que le sont les pavés que nous foulons aux pieds ou la branche morte qui borde le chemin. Nous Le sommes en

(2) D. T. Suzuki, *op. cit.*, vol. II, p. 193.)

(3) « Comme nous le savons déjà, notre Moi véritable est inaccessible à la connaissance, car toute notre activité de connaissance est dirigée vers LE DEHORS, c'est-à-dire sur les éléments de notre personnalité : corps, sensations, perceptions, activités de l'esprit. » (G. Grimm, *op. cit.*, p. 110.)

« profondeur » et « en surface » car rien n'est en dehors du Corps de Bouddha. Sa totale homogénéité englobe tout ce qui est actuel et virtuel dans le domaine de l'esprit et de la matière (4).

Le mouvement de recul que nous éprouvons lorsque nous entendons dire qu'une simple pierre ou un fragment de bois mort **sont le Divin**, résulte du fait que **nous ne savons rien de leur nature réelle**. Nous n'avons présentes à l'esprit que des représentations mentales où se dessinent les contours extérieurs et les apparences superficielles perçues par nos sens. Mais leur réalité physique essentielle est déjà toute différente. Le peu que nous en livrent les investigations récentes des physiciens nous donne abondante matière à réflexion.

L'atmosphère de pessimisme dont se trouvent empreintes certaines formes du matérialisme des siècles passés provient d'un manque d'information quant à la structure exacte de la matière. Nous pouvons dire que les matérialistes des siècles passés vouaient un culte à un Dieu qu'ils ne connaissaient pas. Le « Dieu matière » vient d'enlever le masque de sa toute glaciale immobilité. Le voilà transfiguré en une énergie prodigieusement mouvante, fluide, insaisissable. Son visage autrefois sombre et monotone s'illumine chaque jour davantage d'une éblouissante clarté. La féerie de lumière silencieuse qui se déroule perpétuellement au cœur du moindre grain de sable dépasse réellement la splendeur des feux d'artifices les plus éblouissants que nous pourrions contempler.

Les physiciens nous font entrevoir l'essence de la matière revêtant un caractère tellement spirituel, qu'il semble que la physique moderne nous achemine irrésistiblement à la création d'un **matérialisme spirituel**.

Ce dernier offre une similitude saisissante avec les formes supérieures du Bouddhisme.

Nous saisissons mieux, à la lumière de ce qui précède le sens caché de l'anecdote suivante, bien connue des étudiants du Zen. Un disciple demandant à l'instructeur par quel moyen il pouvait obtenir le « Satori » ou vision de sa nature réelle, le maître répondit en levant simplement son bâton et dit « Si tu comprends cela, tu auras compris l'Univers entier ».

Du point de vue Zen, aucune différence n'existe entre la nature profonde de notre être et celle de tout objet, de toutes choses. Seule existe une différence de « surface » résultant d'une diversité de degrés dans les

(4) « ... Ce Mental cosmique est le Bouddha, et le Bouddha est tous les êtres vivants. Ce Mental n'est pas moins manifesté dans les êtres ordinaires ni plus manifesté dans le Bouddha. » (Hsi Yun, *Le Mental cosmique*, p. 58.)

complexités et les souplesses d'organisation. A nos yeux, ces différences sont très importantes. Nous nous y sommes à tel point identifiés qu'elles représentent tout ce que nous sommes. Telle est l'origine du drame spirituel inhérent à notre pauvreté intérieure (5).

Les aspects du monde qui nous sont familiers résultent, pour le Zen, d'une insuffisance de perception. Lorsque celle-ci gagne en profondeur, les différences de surface s'intègrent dans un ensemble infiniment plus vaste dont elles ne sont qu'un infime reflet.

S'il fallait définir le Divin tel que l'envisagent les maîtres du Zen, dans un langage qui nous est plus accessible, nous le désignerions par cette Totalité-Une des aspects visibles et invisibles de l'Univers.

Ainsi que nous le développerons en diverses occasions, cette Totalité-Une est absolument **homogène**. Elle ne connaît aucune dualité et englobe ce qu'en mode dualiste, nous désignons par les aspects physiques, psychiques et spirituels de l'Univers.

En vertu de sa tendance analytique qui divise, morcèle et classe, notre pensée opère au sein de cette Totalité-Une des coupes arbitraires : coupe matérielle, coupe psychique, coupe spirituelle. Il érige lui-même les cloisons étanches qui sépareraient ces différents modes du Réel.

En fait, il n'existe pas de « modes » dans le Réel. Il n'y a ni plans séparés, ni cloisons étanches, ni esprit qui soit opposé à la matière.

Ce langage nous est devenu tellement familier parce qu'inséparable de notre façon partielle d'envisager les choses, que nous serons dans l'obligation de l'employer à diverses reprises, en signalant toutefois ses faiblesses. Sans le recours à cette concession faite à notre optique mentale fondamentalement pervertie, nous nous trouverions la plupart du temps dans l'incapacité d'expliquer quoi que ce soit.

La notion de Totalité-Une du divin, formée à nos yeux de deux aspects opposés mais complémentaires, tels que l'esprit et la matière, peut être illustrée par un exemple bien connu des physiciens.

Dans certaines expériences l'électron se comporte comme un corpuscule solide. Les physiciens qui l'entrevirent pour la première fois sous cet aspect conclurent hâtivement à la nature exclusivement corpusculaire de l'électron. Cependant, au cours d'autres expériences, un groupe de physiciens différent observa un comportement ondulatoire des mêmes électrons. Ces physiciens conclurent à la nature essentiellement ondulatoire des constituants ultimes de la matière. Mais ainsi que le démontra

(5) « Les choses ne diffèrent pas entre elles. La compréhension de cette non-différenciation est l'Illumination complète et parfaite. » (Hsi Yun, *Le Mental cosmique*, p. 126.)

le prince Louis de Broglie, il n'y avait cependant qu'un seul et même type d'électron qui, suivant l'angle sous lequel on l'examinait se manifestait, soit comme corpuscule, soit comme pur rayonnement (6).

Autrement dit, les aspects ondulatoires et corpusculaires de l'électron sont opposés mais complémentaires. Les caractères d'opposition n'apparaissent comme tels, qu'à des observateurs n'examinant respectivement qu'un seul aspect de la même réalité à l'aide d'échelles d'observation particulières et différentes.

Tel est le processus d'approche fragmentaire du mental pervertissant à nos yeux la claire vision que nous devrions avoir des choses et de nous-mêmes.

Le Nirvâna du Bouddhisme en général et le Satori du Zen ne sont autres que l'expérience de cette claire vision non-mentale, non-fragmentaire de la Totalité-Une dans son indivisible homogénéité. A la lumière de cette clarté nouvelle les limitations de l'égoïsme et de la soi-conscience s'évanouissent à jamais. Au lieu du néant que beaucoup supposent, une telle expérience permet la réalisation des plus hauts sommets de l'amour et de l'intelligence pure (7).

Ne perdons cependant jamais de vue que les termes « amour », « intelligence » ou « Réalité Suprême » revêtent dans l'esprit des maîtres du Bouddhisme une signification totalement différente de celles qui nous sont familières.

Les maîtres Zen sourient ironiquement en observant les efforts désespérés et contradictoires de nos esprits en vue d'une définition du divin ou d'une énumération soigneusement cataloguée et reconnue des multiples attributs du Suprême.

Il est plus sage et plus prudent d'énoncer ce que la Réalité divine n'est pas.

Aux yeux des maîtres Zen, elle n'est pas une entité, elle n'est pas une personne.

Et si nous la définissons comme un Principe, retenons que ce Principe n'est pas continu.

(6) « En nous suggérant la complémentarité des notions d'élément et de système, en nous montrant l'individu perdre sa personnalité dans la mesure où il se fond dans un organisme qui l'englobe et la retrouver dans la mesure où il s'isole, la physique ne nous apporte-t-elle pas des suggestions d'une originalité et d'une richesse de contenu dont la philosophie générale et la sociologie pourraient tirer profit ? » (L. de Broglie, *L'Avenir de la Science*, p. 34.)

(7) — Le *Dhammapada* :

« Celui qui n'a plus besoin de croire, mais qui CONNAIT l'incréd. celui-là, en vérité, est le plus grand des hommes. » (Grimm, *op. cit.*, p. 129.)

« Ce qu'un homme prend par la contemplation il doit le répandre dans l'amour. » (Maître Eckhart.)

Il ne résulte de rien. Il se suffit à lui-même et existe par lui-même. Le mot « Lui » ne doit aucunement suggérer à notre esprit l'image d'une chose ou d'un principe doués d'une durée semblable à celle que nous connaissons.

Lorsque nous disons qu'il est une plénitude en laquelle se trouvent les plus hauts sommets de l'Intelligence et de l'Amour véritable, écartons de notre esprit toute notion de personne ou de principe continus.

Nous mesurons ici l'impuissance totale de nos mots, et plus encore, celle de nos opérations mentales les plus subtiles.

La réalité divine est à la fois plus lointaine et plus proche que nous le supposons. Elle est Acte Pur, nous disent les maîtres Zen. Mais nous sommes nous-mêmes à la fois physiquement et spirituellement englobés dans le monisme intégral de cet Acte Pur.

Nous reproduisons ci-après le fameux dialogue de King et Paloti reproduit dans les « Annales de la Transmission de la Lampe (8) ».

King : Qu'est ce que l'état de Bouddha ?

Paloti : Voir la nature de la Réalité est l'état de Bouddha.

King : Voyez-vous cette nature ?

Paloti : je la vois.

King : Quelle est cette nature ?

Paloti : Cette nature est Acte Pur.

King : Qui agit ? Je ne comprends pas ?

Paloti : L'Acteur est parfaitement ici. Vous ne le voyez pas simplement.

King : L'ai-je en moi ?

Paloti : Vous êtes l'acteur maintenant et vous l'êtes en toutes circonstances. Lorsque vous n'êtes pas, la substance elle-même ne se perçoit pas.

King : Où l'acteur peut-il être localisé ?

Paloti : Lorsqu'il est dans le sein, il est le corps ; lorsqu'il est dans le monde extérieur, il est l'homme ; avec les yeux il voit ; avec les oreilles il entend ; avec le nez il sent ; avec la bouche, il parle...

Dans cet Acte Pur, toutes les notions subissent à la fois une métamorphose et une fusion échappant aux possibilités de l'imagination et de l'analyse intellectuelle.

Ainsi que l'exprime D. T. Suzuki : « voir la nature véritable » équivaut à réaliser la connaissance dans le plus haut sens du terme. Dans le Bouddhisme, la connaissance véritable est liberté et la liberté véritable

(8) Revue *Middle Way*, Freedom and Knowledge in Chinese Buddhism par D. T. Suzuki, May 1956.

est connaissance, au même titre que « voir » véritablement est « agir » et « agir » véritablement est « voir »...

Tels sont les fondements du Zen vivant nous incitant à « plonger » nous même totalement dans le rythme éternel de la création, abolissant définitivement toute dualité de créateur et de créature, dans l'Unité extatique de l'Acte Pur.

CHAPITRE VII

ILLUSION DES AIDES EXTERIEURES, DU SALUT ET DES VOIES

Dès l'instant où la personnalité de ce que l'on désigne imparfaitement comme le « fondateur » d'une religion devient plus importante que l'enseignement de celui-ci toutes les déviations sont possibles (1).

La déification progressive du maître lui conférera peu à peu le caractère d'unique sauveur. Aux yeux de ses fidèles plus aucun salut n'est possible en dehors de la seule voie qu'il représente.

La position des maîtres du Ch'an et du Zen est très différente des notions de « salut », familières au Christianisme (2).

Nous reproduisons ci-après ce qu'écrit le professeur D. T. Suzuki à ce sujet : (3)

« Pour comprendre pleinement les éléments constitutants de toute religion existant et possédant une longue histoire, il est opportun de discriminer entre son fondateur et son enseignement, car cette personnalité constitue un facteur extrêmement puissant qui détermine le développement de cet enseignement.

Je veux dire par là *que celui qu'on nomme fondateur n'avait au début de son enseignement pas la moindre idée de créer un système religieux quelconque qui croîtrait plus tard en son nom.*

L'édifice chrétien est bâti autour de la personnalité de Jésus. Les bouddhistes peuvent en accepter certains enseignements, mais tant qu'ils

(1) « Au lieu de comprendre l'Esprit profond de la Vérité, le monde a cru que la religion est rattachée au nom d'un Instructeur. » (I. Khan, *In an Eastern Rosegarden*, p. 16.)

(2) « Aucun homme ne peut en purifier un autre. » (*Dhammapada*, v. 165.)

« C'est vous-même qui devez faire l'effort. Les Bouddha ne peuvent qu'indiquer le chemin. » (*Dhammapada*.)

(3) D. T. Suzuki, *op. cit.*, vol. I, p. 55 et suiv.

n'éprouvent aucune foi en Jésus comme « Christ » ou « Seigneur », ils ne sont pas chrétiens (4).

« En d'autres termes, le Christ n'a pas fondé le système religieux qui porte son nom, mais ceux qui le suivirent firent de lui le fondateur de ce système.

« De même, le Bouddhisme n'est pas sorti tout armé du cerveau du Bouddha comme Pallas Athénée du cerveau de Zeus.

« Dans la mesure où le Bouddhisme est une religion vivante et non pas une momie historique bourrée de matériaux morts et dénués d'utilité, il doit être capable d'absorber et d'assimiler tout ce qui vient en aide à sa croissance. C'est ce qu'il y a de plus naturel pour n'importe quel organisme doué de vie. »

Dans la mesure où le Bouddhisme s'est éloigné de l'esprit vivant de Liberté et d'indépendance dont le Bouddha l'avait imprégné, il se rapproche des aspects actuels du Christianisme. Nous voyons en effet fréquemment dans les textes des expressions telle que : « prendre refuge dans le Dharma ». Le Ch'an et le Zen restent cependant totalement étrangers à ces notions. Il n'y a pour eux ni miracle ni interventions surnaturelles, ni voies ni refuges. Nous portons la totale responsabilité de nos actes et aucun Eveillé quel qu'il soit n'a le droit de porter atteinte à notre libre arbitre.

Nous sommes nous-mêmes à la fois les artisans de notre esclavage et de notre libération. Les chaînes de notre asservissement ont été forgées par nous-mêmes, il appartient à nous seul de les briser.

Le rôle des Eveillés consiste à nous montrer les obstacles qui s'opposent à cette libération. Cette dernière ne peut être cependant réalisée que dans le feu vivant de nos expériences, de nos joies et de nos souffrances (5).

Seules, l'ignorance, la paresse et la lâcheté peuvent nous inciter à rechercher des aides extérieures. Aucune sagesse authentique ne pourrait prendre la responsabilité d'engager l'homme dans une attitude d'évasion aussi nuisible à son épanouissement.

Nous n'avons pas non plus de biens à acquérir, nous enseignent les

(4) Accepter une autorité, surtout dans les questions qui concernent le penser, est absurdité totale. L'acceptation de l'autorité est l'adoration de soi. C'est une forme de paresse, d'irréflexion, qui conduit à l'ignorance et à la douleur. (Krishnamurti, Ojai 1944, p. 98.)

(5) « De même que l'on ne connaît pas le chemin des étincelles qui, jaillies sous le marteau du forgeron, se calment peu à peu, de même il est impossible de découvrir le chemin des parfaitement Eveillés qui, ayant traversé le fleuve des désirs sensoriels qui attachent, ont atteint l'inébranlable béatitude. » (Digh. Nik XVI ; Udana 8, 10.)
— G. Grimm : (La Religion du Bouddha, p. 147.)

maîtres du Zen. Nous n'avons ni à recevoir quoi que ce soit de l'extérieur, ni à construire, ni à « faire » au sens habituel de ce terme. Nous avons plutôt à « défaire » les accumulations complexes de nos fausses valeurs.

Tout est là. Nous sommes le Réel mais nous ne le savons pas, nous répète sans cesse le Zen. Depuis les profondeurs de l'esprit jusqu'aux structures matérielles de notre vie physiologique, **rien ne nous manque**. Il suffit simplement d'établir une coordination, une harmonie fonctionnelle entre les différents secteurs qui nous constituent. Le manque d'harmonie existant entre les différents niveaux de notre être, et le sens même d'une compartimentation en secteurs variés que notre esprit se plaît à créer, proviennent d'une erreur essentielle d'optique mentale. Dès que celle-ci se trouve corrigée par une « attention juste » les mirages engendrés par elle s'évanouissent (5).

Une seule chose nous paraît dès lors fondamentalement nécessaire : **nous connaître**. C'est en cela seul que réside ce que nous pourrions très imparfaitement désigner « notre salut ».

Il est inutile de rechercher quoi que ce soit en dehors de nous-mêmes car toute recherche extérieure s'effectue dans une direction radicalement opposée à celle que doit naturellement prendre notre esprit (6). Nous pourrions comparer le processus de développement de notre vie intérieure à celui de la croissance d'une plante devant diriger ses racines dans le sol fécond que la nature lui destine. Les profondeurs de l'inconscient et du conscient constituent pour nous ce sol fécond dans lequel doivent s'engager les racines de notre être pour dépasser cet inconscient et prendre contact avec la Réalité vivifiante de l'Intemporel. Il s'agit là d'un processus rigoureusement individuel. Toute attente du dehors, tout culte d'autorité, tout espoir en un miracle sont autant d'éléments qui paralysent le mouvement de plongée de nos racines psychiques vers le centre profond d'où émane la Vie en nous.

Si nous parvenons à la vision parfaitement claire de ce que nous

(5) « ... Croire que quelque chose nous manque est une ILLUSION insensée, en réalité rien ne nous manque. Et c'est uniquement à cause de cette prodigieuse ILLUSION que depuis toujours, croit en nous la volonté, l'impulsion, la soif de nous attribuer quelque chose, de nous attribuer le plus possible et par-dessus tout un corps et un esprit. » (Georg Grimm, *op. cit.*, p. 58.)

(6) L'Upanishad : « C'est vers l'extérieur que l'Existant en soi creusa les cavités, c'est pourquoi on voit vers l'extérieur, mais non dans le Moi intérieur. »

sommes il ne nous est plus nécessaire « d'aller ailleurs ». Les « voies » extérieures sont à nos yeux des voies de perdition (7).

Ce sont elles que choisissent cependant la majorité des hommes actuels. Elles sont plus confortables et ne demandent aucun effort. Comme l'exprimait admirablement l'écrivain Ludovic Réhault, nous souhaiterions volontiers qu'on nous « conduise au Nirvâna en chaise à porteur ».

Mais la Vérité se joue de nos faiblesses, de nos mesquineries, de nos fausses valeurs. Il nous importe de nous mettre à sa mesure et non d'exiger qu'elle se mette au niveau de nos limitations.

C'est à cette seule condition que nous pouvons réaliser la plénitude de ce que de toute éternité nous étions et nous sommes. Dès cet instant, il n'existe ni sauveur, ni voie, ni salut extérieurs (8).

Nous disons **simplement** comme le diront un jour et comme l'ont dit tous les hommes, toutes les femmes de tous les peuples de la Terre, au moment de leur Eveil : « Je suis la Voie ».

Les chrétiens prétendent qu'une telle affirmation constitue une preuve d'orgueil. L'orgueil résulte d'un sens excessif de la conscience de soi. Prétendre que l'affirmation « Je suis la Voie » est orgueilleuse c'est méconnaître qu'elle ne peut être valablement formulée que par un être totalement « mort » à lui-même et délivré de tous les pièges de l'identification personnelle (9).

(7) « Il n'y a aucune voie vers la délivrance, puisque nous n'avons jamais été asservis... il n'y a à aller nulle part, il n'y a rien à faire. L'homme n'a rien à « faire » directement pour éprouver sa liberté totale et infiniment heureuse.

« Ce qu'il a à faire est indirect et négatif. Ce qu'il a à comprendre c'est l'illusion décevante de toutes les voies qu'il peut se proposer. Lorsqu'il aura dévalorisé la notion même de toutes les voies imaginables, alors éclatera le « satori », vision réelle qu'il n'y a pas de voie, parce qu'il n'y a à aller nulle part, parce que de toute éternité on était au centre unique et principal de tout. » (Dr. H. Benoit, *La Doctrine Suprême*.)

(8) « Il n'y a plus de mesure pour celui qui est entré chez lui, décris-le comme tu voudras, cela ne lui conviendra jamais. Là où toutes les choses sont totalement anéanties, tous les sentiers de la parole sont également abolis. » (Sutt. N. 1076.)

(9) « Il n'y a pas d'approximation en ce qui concerne la Vérité. Une voie qui ne mène pas à elle directement et à coup sûr, est simplement fausse. La seule voie véritable est celle qui relie le personnage qui dit « je suis moi » à la capacité que doit réacquérir l'individu de résonner à l'instant présent, quand le moi aura disparu. Cette voie est son propre but. » (C. Suarès, *op. cit.*, p. 305.)

CHAPITRE VIII

LA NATURE DES CHOSES

Après avoir examiné en quoi le Bouddhisme en général et le Zen en particulier, seraient ou ne seraient pas une religion, nous l'envisagerons comme une **science**. La Doctrine de la « Vue Juste » formant l'élément de base essentiel des formes supérieures du Bouddhisme peut être définie comme une science du Réel. Le but de celle-ci consiste invariablement à découvrir la nature profonde des choses. Ainsi que nous l'avons remarqué, l'approche du problème n'est pas conforme aux processus familiers de nos spéculations philosophiques. Le Bouddhisme se borne à constater le fait de l'impermanence des êtres et des choses (1). Cette constatation est faite avec la minutie d'une pénétrante analyse qui s'étend jusqu'aux ultimes confins des structures matérielles et psychiques de la nature humaine. Le même processus d'observation s'applique au milieu matériel où se poursuit l'existence quotidienne. L'histoire d'un Univers est celle de milliards de transformations, de milliards de naissances, d'épanouissements et de morts. La loi essentielle de l'infiniment grand et de l'infiniment petit est celle du **Changement**.

Ainsi que l'exprime Carlo Suarès : (2)

« Rien dans l'Univers n'est jamais stable. *Tout est mouvement* ; non seulement la matière dont les choses sont faites se dérobe à notre analyse, mais de l'objet le plus banal que nous rencontrons il nous est impossible de dire quels sont les éléments qui lui sont nécessaires pour être cet objet. Cette table a quatre pieds. Une table dont un pied est

(1) « Quand il est dit : « Aucune chose n'est née », cela ne signifie pas que les choses ne sont pas autogènes. D'après un sens profond, être dénué de nature profonde est ne pas être né. Que toutes choses sont dénuées de nature propre signifie qu'il y a un « devenir » continu et ininterrompu, un changement, à chaque instant, d'un état d'existence à un autre ». (A. David-Neel, *Le Bouddhisme*, p. 223.)

(2) C. Suarès, *op. cit.*, p. 97 et suiv.

cassé est encore une table. Mais une table à laquelle on a arraché les quatre pieds n'est plus qu'un plateau de bois. A quel moment a-t-elle cessé d'être une table ?...

« *Ce que l'on appelle communément un objet est un état provisoire de mouvement, état dont nous ne pouvons souvent tracer les limites ni dans le temps, ni dans l'espace.* »

« Tout, depuis nous-mêmes jusqu'à cette planète, jusqu'au soleil, jusqu'aux milliards de systèmes solaires qui nous entourent n'est qu'une *perpétuelle transformation.* »

Si nous examinons la structure intime de la matière à la lumière des révélations récentes de la physique nous constatons la rapidité prodigieuse des révolutions électroniques autour des noyaux atomiques.

La notion d'impermanence fondamentale, de changement perpétuel que nous enseigne la doctrine de la « Vue Juste » du Bouddhisme se trouve mise en relief par les meilleurs penseurs d'Occident (3). Nous signalerons ici un passage remarquable du professeur Edouard Le Roy (4) :

« Où que se portent nos regards, rencontrent-ils jamais des corps immobiles ? Le repos n'est toujours que relatif et apparent. Jusqu'à quel point l'être se mobilise-t-il ainsi devant nous ? »

« La réponse de l'expérience est significative : à mesure qu'elle croît en précision et en finesse, elle ne trouve plus d'immobilité, ni de constances, mais une trépidation perpétuelle. Plus de termes définis : *un devenir incessant apparaît. Le changement seul a réalité en lui-même. C'est lui seul que l'on retrouve partout comme donnée profonde.* »

« Impossible de contester ce fait. Tous les objets observables se meuvent et les éléments qui composent chaque objet se révèlent dès que l'analyse peut y mordre... comme un prodigieux entrecroisement de flux et d'onde, un incalculable édifice d'étages vibratoires, si bien qu'à la rigueur du terme, *nous ne saisissons dans l'Univers que des mouvements posés sur des mouvements...* »

Le Bouddhisme nous enseigne que si nous poursuivons attentivement nos investigations dans le domaine de notre vie intérieure, nous arrivons à des conclusions absolument identiques à celles qui s'appliquent au domaine de la matière. Nos états de conscience se modifient sans cesse.

Nous ne sommes jamais identiques à nous-mêmes. Là, où nous croyons

(3) « L'absolu est la présence au présent. Cet absolu n'a pas un caractère de fixité, il est dynamique, perpétuellement en changement il se renouvelle lui-même sans cesse. » (C. Suarès, *op. cit.*, p. 120.)

(4) *L'Exigence idéaliste*. pp. 5 et 7.

voir une entité permanente, il existe en réalité une succession de « moi » qui se transforment et se recréent d'instant en instant.

Comme l'exprime Carlo Suarès (5) :

« Les objets qui expriment des états de mouvement ne sont pas seulement des tables, des autos, notre planète, les étoiles, mais *des émotions, des idées et le « je »*, le monde subjectif lui-même. En dernière analyse, nous retrouvons donc dans le monde subjectif comme dans le monde objectif, l'irréductible quelque chose « qui s'exprime par du mouvement ».

Ce « quelque chose » d'indéfinissable est ce que les bouddhistes appellent « la base du monde ». Comme cette dernière échappe à toutes nos représentations mentales, le Bouddhisme la qualifie de Vide (6).

Ce « vide » est-il réellement le « vide » ou le néant tels que nous le concevons ?

Certes, la traduction littérale de la plupart des textes pourrait le faire supposer.

Rien ne serait cependant plus contraire à la vérité que d'admettre le nihilisme de la pensée bouddhique. Une telle croyance ne peut naître que dans des esprits très imparfaitement informés. La plupart des textes canoniques nous disent que le Nirvâna ou le Satori n'ont rien de commun avec un anéantissement de la nature humaine au sein d'une vacuité totale.

« N'imaginer pas le vide comme étant le néant », est-il écrit dans le Tchag Tchen Gyi Zindi.

Nous verrons ultérieurement que le « Vide » ou « Shunyata » n'est en réalité que la négation de nos valeurs habituelles, de nos conceptions distinctes. Nous perdons de vue qu'il a pour rançon la Plénitude de « perception totale ». Tout autre terme est inadéquat pour traduire correctement l'expérience de la nature des choses (7).

(5) *Op. cit.*, p. 101.

(6) « Hui-Neng déclarait : « Chers adeptes ! quand vous m'entendez parler du « Vide », je vous prie de ne pas vous attacher au terme « Vide ». Il est essentiel de ne pas s'attacher au « Vide » car si vous vous asseyez en méditation l'esprit vide, vous tomberez dans une morne apathie.

« En fait, le « Vide » authentique est comparable à la Réalité infinie ». La nature propre de l'homme est tellement vaste qu'elle contient toutes les choses. »

(J.C.H. Wu : *Enseignement de Hui-Neng*, p. 5.)

(7) « Il y a un état où n'existe ni terre, ni eau, ni feu, ni air, ni le domaine de la conscience illimitée, ni ce monde, ni l'autre, ni les deux : lune et soleil. Cela, ô moines, je ne l'appelle ni venir, ni aller, ni apparaître, ni disparaître ; sans base, sans durée, sans fondement est cela : c'est précisément la fin de la souffrance. » (Udana, VIII, I. dans : G. Grimm, *La Religion de Bouddha*, p. 152-53.)

Nous voyons immédiatement à quelles difficultés insurmontables nous nous heurtons dans nos tentatives de définir la nature profonde des choses. Autant vouloir résoudre la quadrature du cercle.

Les orientaux, plus prudents, inclinent en général plus facilement à nous dire ce que la Réalité n'est pas.

Ils procèdent par négation. La nature même du Réel interdisant toute représentation mentale, toute définition, il ne pourrait en être autrement.

Telle est la raison pour laquelle les enseignements les plus purs sont dans une position exceptionnellement ingrate dans la mesure même de leur pureté. Ils ne peuvent rien affirmer. Leur rôle se limite à dénoncer les obstacles qui nous empêchent de nous éveiller à notre nature réelle.

Mais de cette dernière, rien ne peut être dit. Elle est cependant la réalité positive par excellence dont chacun peut vivre les richesses inépuisables. Cette réalité éminemment positive ne se « connaît » pas comme nous « connaissons généralement les choses ». Souvenons-nous de la parole de Socrate qui déclarait après son Eveil : « Je sais que je ne sais rien » (8).

Telles sont les raisons de l'apparente négativité des formes supérieures du Bouddhisme, du Zen et de la pensée krishnamurtienne.

« Notre logique, née dans les solides », disait Bergson, « est une logique des solides ». Notre pensée se sent à l'aise dans la contemplation d'objets et d'images aux contours définis. Nous aimons qu'on nous dise que cette table est carrée, qu'elle est inspirée d'un style Louis XVI, qu'elle mesure un mètre de côté et coûte deux mille francs.

Les choses nous paraissent intelligibles dans la mesure où elles peuvent être analysées en fonction de nos références familières de valeurs, de poids, de grandeurs.

Mais de la nature profonde de l'Univers, rien de semblable ne peut être dit. Nous ne pouvons dire que ce qu'elle n'est pas. Nous dirons par conséquent qu'elle n'est pas un objet, qu'elle n'a aucune mesure, aucun poids, aucune forme, aucun prix, aucune substance, aucun commencement, aucune durée, aucune couleur, aucune odeur, aucune température, et ainsi de suite.

(8) « Puisque les myriades d'objets qui existent ne sont rien d'autre que le mental, le mental intangible, qu'espérez-vous atteindre ? Ceux qui étudient la plus haute sagesse pensent qu'il n'existe pas une seule chose sur laquelle il soit possible de s'appuyer.

Il n'y a qu'une seule Réalité qui ne peut être réalisée ni étreinte. Celui qui dit : « Je suis capable de réaliser quelque chose », ou « je suis capable de saisir quelque chose », celui-là se range de lui-même parmi les orgueilleux... » (Hsi-Yun, *Le Mental Cosmique*, p. 97.)

La nature du Réel interdit toute représentation mentale, toute attribution. L'éloquence de nos savants théologiens qui s'avèrent à cet endroit d'interminables bavards n'est qu'une escroquerie spirituelle dont la gravité ne peut échapper aux esprits attentifs. Cette éloquence et le prestige du décorum extérieur exercent cependant sur les masses actuelles une action prédominante. Elle constitue l'un des signes distinctifs de la décadence du monde moderne.

Les maîtres du Bouddhisme sont plus laconiques et surtout plus modestes. N'est-il pas écrit dans le Tao :

« Ceux qui en parlent ne Le connaissent pas !
Ceux qui Le connaissent n'en parlent pas. »

Si la nature profonde des choses échappe à nos représentations mentales il existe cependant une sorte de synchronisme entre ce qu'elle est en nous et ce qu'elle est au cœur du monde extérieur (9)

En d'autres termes, seule la Réalité en nous peut découvrir la Réalité de ce qui est autour de nous.

Cette pleine révélation de nous-mêmes est atteinte par la pratique de la « Vue Juste ». Celle-ci achemine le chercheur à la vue directe de l'« **essence de la Réalité qui est mouvement** » comme l'exprimait le philosophe bouddhiste Santarakita.

Les bases essentielles de l'approche expérimentale de « la nature profonde des choses » sont définies dans un commentaire du Tchag Tchen Gyi Zindi par Mme A. David-Neel (10) :

« Un arbre, une pierre, un animal cessent d'être vus comme des corps solides et durables pour une période de temps relativement longue, et à leur place, le disciple entraîné discerne une succession continue de manifestations soudaines n'ayant que la durée d'un éclair, la continuité apparente des objets qu'il contemple et de sa propre personne étant causée par la rapidité avec laquelle ces éclairs se succèdent.

« Arrivé à ce point, le disciple a atteint ce qui, pour les bouddhistes constitue la *Vue Juste*. »

« Il a vu que les phénomènes sont dus au jeu perpétuel des énergies, sans avoir pour support une substance d'où ils émergent, il a vu que l'im-

(9) « Non que les choses soient difficiles à entendre, mais le défaut vient de toi qui n'a pas encore une vue assez superbe. » (Dante, *Le Paradis*.)

(10) *Op. cit.*, p. 66.

permanence est la loi universelle et que le « moi » est une pure illusion causée par un manque de pénétration et de puissance de perception (11). »

L'identité des processus opérant dans l'esprit et dans la matière est continuellement mise en évidence dans le Bouddhisme Mahayaniste, le Ch'an et le Zen. Une étude sommaire des notions essentielles se dégageant des derniers progrès de la physique moderne nous permettra de constater les similitudes saisissantes existant avec la doctrine de la « Vue Juste ». Si ces considérations ne peuvent nous aider à définir exactement la nature des choses, elles pourront néanmoins nous en faire approcher certains aspects.

*
**

ILLUSION DE L'IMMOBILITE EN PHYSIQUE

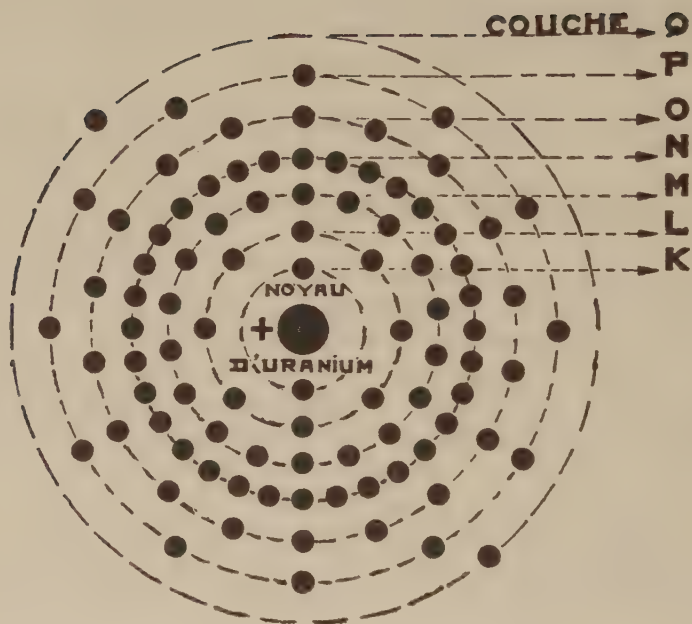
Nous ne soupçonnons généralement pas à quel point les découvertes récentes des sciences tant physiques que biologiques ont conduit l'homme devant un monde étrange et prodigieusement vivant.

Un mouvement perpétuel œuvre sans cesse dans les objets que nous croyons les plus inertes. L'apparente immobilité extérieure d'une pierre cache en réalité une vie intérieure et silencieuse d'une intensité telle que toute imagination humaine est incapable de la concevoir.

Les molécules du diamant, symbole de la dureté, effectuent 19.000 milliards d'oscillations par seconde. En portant nos regards sur un vieux clou rouillé nous ne nous doutons pas qu'à chaque seconde qui passe, les molécules de fer qui le constituent effectuent 10.000 milliards d'oscillations.

Chaque molécule d'air d'une chambre hermétiquement close, effectue en tous sens, une succession de randonnées fantastiques à l'allure de 500 mètres par seconde. Ce mouvement représente celui d'un bolide lancé à la vitesse horaire de 1.800 kilomètres.

(11) « Cet état de Connaissance totale, cet état d'absolu est si simplement naturel et si entièrement dénué de sensations, qu'il ne peut guère tenter ceux qui, sous prétexte de chercher la vérité, ne sont que de vulgaires amateurs de sensations. » (C. Suarès, *op. cit.*, p. 298.)



L'atome d'uranium, le plus complexe des corps avec son cortège de 92 électrons.
Le noyau central contient 146 neutrons et 92 protons.

Fig. n° 3

Après avoir examiné le domaine moléculaire, portons nos regards sur le monde atomique.

Tout le monde sait que les molécules résultent de la combinaison d'atomes.

La molécule de chlorure de sodium — le sel de cuisine — résulte de la combinaison d'un atome de chlore et d'un atome de sodium.

(Le lecteur pourra consulter les figures 3, 4, 5.)

Les atomes sont comparables à d'infimes systèmes solaires ayant en leur centre un noyau positif autour duquel gravitent des planètes minuscules nommées « électrons planétaires ». Il serait nécessaire de disposer côte à côte dix millions d'atomes pour former un millimètre.

Tandis que dans notre système solaire la planète Neptune effectue sa révolution autour du Soleil en 164 ans et Jupiter en 11 ans, les électrons planétaires de l'infiniment petit effectuent 5 670 000 de **milliards de tours par secondes** autour de l'infime soleil faisant office de noyau central.

Si l'on pénètre davantage le mystère du monde atomique, des fréquences plus considérables encore se révèlent dans l'intra-atome.

Le noyau atomique n'est pas homogène. Tout un monde se meut intensément en lui. D'innombrables interactions existent entre les neutrons, les protons, les pions. Les neutrons et les protons changent mutuellement d'individualité un milliard de milliard de fois par seconde grâce à l'échange intensif de pions.

Les phénomènes qui se produisent dans le monde mystérieux des noyaux atomiques mettent en lumière une phase transitoire existant entre les deux catégories fondamentales de mouvement dans l'Univers

Premier mouvement : celui qui nous est familier. C'est le mouvement de translation, au cours duquel un mobile se déplace d'un point A à un point B. Cette espèce de mouvement se constate dans le monde qui nous est familier. Si nous portons nos regards plus en profondeur nous voyons qu'à l'échelle moléculaire, les mouvements deviennent plus rapides. Les molécules d'un bloc de cuivre effectuent environ 8.000 milliards d'oscillations par seconde. Si nous allons plus en profondeur, les électrons effectuent des millions de milliards de tours par seconde autour du noyau de l'atome. Il semble que nous touchons ici à la limite des mouvements de translation. En effet, au cœur du noyau atomique, nous tendons vers une autre espèce de mouvement : le mouvement de création. Au cours de chaque seconde les neutrons et les protons changent d'individualité un milliard de milliard de fois par seconde. Et si nous allons plus en profondeur nous approchons du champ unifié de création pure dont

parlait le mathématicien anglais Fred Hoyle. Quelle est sa nature ? Nul ne le sait encore.

Toute discussion dans ce domaine nous égare.

Le mystère n'est éclairci que par la réalisation effective du Satori, lorsque nous nous intégrons à l'Acte Pur du Réel. Nous mesurons ici une fois de plus les difficultés du langage. Il est inexact de parler de l'Acte Pur du Réel. Le Réel est lui-même Acte Pur.

Lorsque nous réalisons l'intégration non-mentale au Réel, il nous est révélé que :

1°) La Réalité n'est pas le mouvement tel que le conçoit généralement notre esprit en fonction de ses valeurs subjectives de temps et d'espace.

Il ne s'agit pas d'un mouvement de **translation** (ce qui serait absurde, le Réel n'étant ni une chose ni une entité continue). Il s'agit plus exactement d'un mouvement de **recréation**. Cette recréation se réalise d'instant en instant. Elle affecte l'Univers global dans une simultanéité et une ubiquité parfaites. Nous dépassons ici le sens habituel accordé au terme « mouvement », conditionné par le temps, l'espace et la relativité.

2°) La Réalité globale n'est pas l'immobilité absolue telle que l'ont imaginée la plupart des métaphysiciens, philosophes ou théologiens. Elles s'apparente davantage à ce que Krishnamurti appelle « le vide créateur » ou encore « l'immobilité créatrice »...

Au delà de la dualité du mobile et de l'immobile.

Une mise au point fondamentale s'impose relativement à nos considérations précédentes sur le problème du mouvement dans l'Univers. Sans elle, de nombreuses contradictions pourraient apparaître aux yeux de tout lecteur attentif.

Nous avons cité précédemment des pensées de Santarakita exprimant que « l'essence de la Réalité est mouvement », et de Carlo Suarès évoquant les caractères de non-fixation et de dynamisme de l'absolu.

Certains diront avec raison que le mouvement est une fonction du temps. Ainsi que l'exprimait Kant « Nous créons le temps nous-mêmes comme fonction de notre appareil récepteur ». C'est évident.

Il nous faut préciser qu'au cours des lignes qui précèdent nous avons envisagé le mouvement comme essence de la réalité phénoménale.

La réalité globale et l'Univers comprend le phénomène et le noumène,

le manifesté et le non-manifesté. Pour l'homme du Zen ces distinctions dualistes et oppositionnelles n'existent pas. Nous les utilisons une fois de plus à titre de simple commodité du langage.

La Réalité n'est ni le mouvement tel que nous le connaissons dans l'univers manifesté, ni l'immobilité envisagée comme notion oppositionnelle du mouvement.

Il est évident que la Réalité Elle-même, dans sa Totalité, est au delà de nos oppositions traditionnelles de mobilité et d'immobilité.

Ces divisions sont arbitraires.

Par contre, il est absolument inutile et vain de tenter d'imaginer ou de penser une Réalité englobant et dominant à la fois les deux aspects du mobile et de l'immobile.

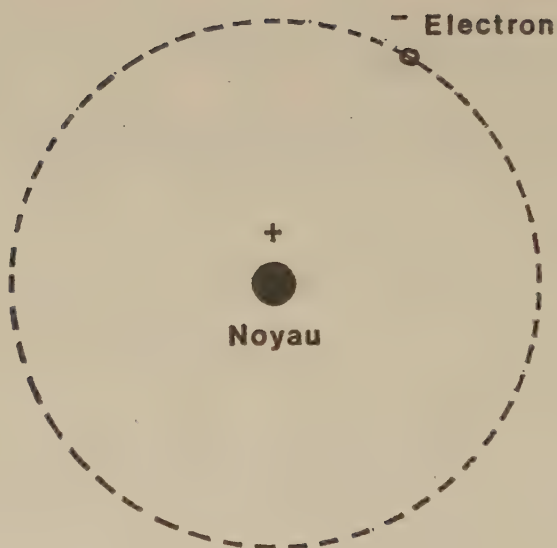
Seule, l'expérience intérieure et non-mentale nous révèle le sens exact du mouvement de création dépassant les conditionnements de temps et d'espace.

ILLUSION DE LA CONTINUITE

La physique nous enseigne que des vides considérables existent entre les éléments constitutifs de la matière. Prenons l'exemple d'un bloc de platine dont un décimètre cube pèse 21 kilos. Dans ce bloc de matière si dense et d'apparence parfaitement homogène et compacte, les atomes sont séparés entre eux par des espaces qui, toutes proportions gardées, sont aussi considérables que ceux existant entre les étoiles de l'infiniment grand.

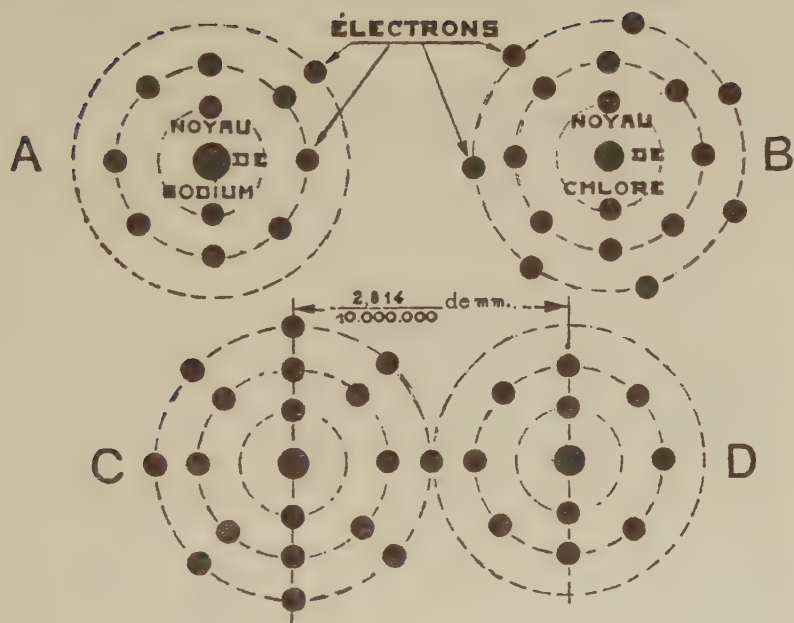
Si l'on entassait les noyaux d'atomes d'un cube de cuivre d'un mètre de côté, en supprimant les vides qui les séparent, le volume obtenu serait de l'ordre du millimètre cube. Joliot-Curie nous rapporte que si l'on entassait les uns contre les autres, comme des grains dans un boisseau, les noyaux d'atome responsables de la masse d'un homme de 70 kilos, on aurait en volume la dimension de ces minuscules poussières qui flottent dans l'air et dont la présence ne nous est révélée que par les rayons solaires pénétrant dans une chambre obscure.

Ces quelques exemples nous montrent à quel point le monde matériel est en réalité « vide » d'éléments représentant à nos yeux la notion de matière.



L'atome d'hydrogène est le plus simple des éléments. Il se compose d'un électron négatif tournant autour d'un noyau central positif, composé lui-même d'un électron positif et d'un neutron.
 L'électron négatif ou planétaire effectue 6.570.000 de milliards de tours par seconde autour du noyau.

Fig. n° 4



Type de molécule : La molécule de chlorure de sodium (sel de cuisine) résulte de la combinaison de deux atomes : un atome de chlore et un atome de sodium.

Fig. n° 5



DE LA NATURE DES CORPUSCULES ATOMIQUES

Nous avons une tendance naturelle à nous imaginer les constituants ultimes de la matière sous forme de minuscules grains sphériques doués de solidité. Les corpuscules atomiques sont loin d'être semblables à d'infimes billes solides aux contours définis. Leur nature réelle est très différente des images que nous suggèrent les livres classiques.

Il s'agit de simples « centres de forces », de zones d'influences », de « paquets d'ondes ».

Quentend-on exactement par corpuscule atomique ? Laissons ici la parole à l'un des plus éminents physiciens :

« Par *corpuscule* » nous dit Louis de Broglie « on entend une *manifestation d'énergie ou de quantité de mouvement localisée dans un très petit volume et susceptible de se transporter à distance avec une vitesse finie* (12). »

Il nous faut convenir une fois pour toutes que la matière n'est plus un simple assemblage de particules élémentaires dont la permanence et l'individualité sont faites à l'image des solides parfaits.

Les savants actuels définissent les corpuscules atomiques comme des singularisations d'une onde de probabilité.

Les travaux les plus récents de physiciens tels que Joliot-Curie, Lawrence, Fermi, Chadwick, Maurice et Louis de Broglie, Niels Bohr et Oppenheimer nous montrent que les ultimes profondeurs de la matière offrent des aspects complètement différents, voire même, diamétralement opposés à ceux qui nous sont familiers (13).

Plus notre investigation tend vers l'intimité secrète de la matière, moins celle-ci nous apparaît matérielle (14). Nous nous trouvons en face

(12) *Matière et Lumière*, p. 62.

(13) « Le progrès de la connaissance nous éloigne de la Vérité originelle comme le fleuve de sa source quand on en suit le cours. Près de la source l'eau est moins abondante mais plus pure, et de tous les temps les hommes éclairés ont cherché à refaire le chemin vers les sources du vrai. Au sommet de leur pensée nous trouvons constamment l'intuition de l'unité fondamentale de la création. » (Professeur M. Viscardini.)

(14) « Aujourd'hui on est généralement d'accord, et du côté physique de la science cet accord est unanime, pour penser que le courant de la connaissance se dirige vers une réalité non-mécanique. L'Univers commença à ressembler davantage à une grande pensée qu'à une grande machine. » (J. Jeans, *Le Mystérieux Univers*, p. 168.)

de paquets d'ondes fuyantes, véritables fantômes de pure lumière doués d'une densité inconcevable en dépit de leur étrange fluidité. Des tourbillons d'énergie apparemment plus éthérés, plus irréels que les images évanescentes d'un rêve, dansent perpétuellement au rythme vertigineux de rondes incessantes. Cette intensité silencieuse de mouvement se poursuit secrètement nuit et jour, année après année, siècle après siècle au cœur des objets apparemment inanimés. L'Univers entier, depuis l'atome jusqu'à l'étoile est littéralement suspendu à cette réalité intensément mouvante dont les aspects étranges nous forcent à reconsidérer les notions traditionnelles que nous avons de la substance.

Ainsi que l'exprime Pierre Rousseau :

« En dernière analyse le monde matériel s'efface et fait place à une ronde de fantômes irréels. Nous nous réjouissons de toucher presque du doigt la substance finale de la nature, mais nous nous apercevons avec confusion que ce que nous touchions loin d'être la substance, n'en est qu'un habillage compliqué (15). »

James Jeans, l'éminent savant mathématicien et astronome, emploie un langage semblable (16) :

« La tendance de la physique moderne est de *réduire l'univers entier à des ondes et rien qu'à des ondes.*

« Ces ondes sont de deux espèces : ondes captives que nous appelons matière et ondes libres que nous appelons rayonnement ou lumière.

« Ces conceptions réduisent l'Univers entier à un monde de lumière potentielle ou réelle (17). »

Une réalité cependant émerge au delà des ruines de nos valeurs anciennes. Cette réalité est l'énergie fondamentalement UNE dont les modes d'expression sont innombrables.

Lorsque nous nous posons la question de savoir ce qu'est exactement cette énergie, nous nous apercevons qu'aucune définition correcte ne parvient à la préciser à notre esprit.

(15) *De l'atome à l'étoile*, p. 78.

(16) *Le Mystérieux Univers*.

(17) « Qu'est donc ce qui m'illumine intérieurement et fait vibrer mon cœur sans le blesser ?... »

« J'entrai et contemplai avec l'œil mystérieux de mon âme, la lumière qui ne change jamais, plus haut que mon intelligence.

« C'était quelque chose de complètement différent d'aucune illumination terrestre. C'était supérieur à mon intelligence parce qu'elle était faite par cela. » (Saint Augustin, *Confessions*, VII.)

Nous en prenons conscience grâce aux **interférences** qui s'établissent entre ses divers modes. Les physiciens nous enseignent qu'il existe une inertie de l'énergie, une pesanteur du rayonnement. Dès 1905, Einstein établissait une relation d'équivalence entre la masse et l'énergie suivant une formule célèbre. E (l'énergie totale d'un objet) $= mc^2$ (est équivalente à sa masse m multiplié par le carré de la vitesse de la lumière c).

La masse M de l'Univers, bien connue des spécialistes de physique-mathématique est considérée comme l'une des grandes constantes fondamentales.

Ne perdons cependant pas de vue que la plupart des théories actuelles ne restent toujours que des représentations mentales des phénomènes, et doivent, de ce fait, être considérées dans leur caractère provisoire et relatif.



VERS L'EVANOUISSEMENT DE LA NOTION DE SUBSTANCE

Quelles que soient les corrections futures qui s'imposeront aux conceptions actuelles de la physique moderne, celles-ci nous obligent indiscutablement à reconsidérer les idées que nous pourrions avoir de la substance.

L'évidence nous en apparaît d'une façon saisissante si nous examinons attentivement la nature de l'électron. En effet, nous dit Louis de Broglie :

« l'électron est un grain (matériel) seulement dans la mesure où il est susceptible à l'occasion, de se manifester localement avec toute son énergie. L'onde associée à l'électron n'est pas la vibration physique de quelque chose... elle n'est qu'un champ de probabilités. » (18)

C'est un langage semblable qu'emploie le professeur Ed. Leroy lorsqu'il nous recommande de reviser nos notions de substance. Par ceci, nous ne devons pas conclure à une sorte de nihilisme. Si nos notions de substance doivent subir une refonte totale, ceci n'implique pas un évanouissement définitif de la réalité elle-même. La substance n'est pas **absolument** éliminée. Elle change de nature. De statique qu'elle était, à nos yeux, elle devient dynamique. Il arrive seulement qu'elle représente **une fonction et non une chose en soi**.

(18) *Continu et discontinu*, p. 56.

Le professeur Edouard Leroy définit ce point de vue d'une façon remarquable :

« Lorsqu'on se demande ce que peut être en soi la matérialité, une thèse de métaphysique domine toute la question : celle qui affirme la nécessité de concevoir le *changement comme réalité fondamentale et primitive comme réalité substantielle, qui subsiste d'elle-même, sans exiger de support* ; la « chose » au contraire n'apparaissant d'elle-même qu'à titre second et dérivé, symbole ou sédiment, figure d'interférence dessinée par la rencontre de flux adverses, ou aspect d'un rythme plus lent, regardé en contraste avec un rythme plus rapide.

« En un mot : *substantialité intrinsèque du changement ; nul besoin d'un quelque chose qui change*, et qui, invariable en ses profondeurs, porterait la mobilité d'un « être » opposé au « devenir » et qui lui serve de soutien.

« *Le changement se suffit à lui-même et seul, au fond, existe véritablement* (19). »

Peu de penseurs occidentaux ont décrit, sans le savoir, des textes exprimant avec une telle perfection, l'une des bases essentielles du Bouddhisme en général, et du Zen en particulier. Nous nous apercevons déjà qu'à ce point de notre enquête, la plupart des notions qui nous sont familières sont incapables de résister à l'assaut d'une vue profonde et pénétrante. Nos représentations mentales de continuité, d'immobilité, de solidité, de substance se révèlent dans leur impressionnante fragilité. La « Vue Juste » est un feu dévorant qui volatilise jusqu'aux derniers vestiges nos notions de choses, d'objets, d'entités. Seule demeure la réalité éternellement présente d'une Flamme dont rien ne peut être dit.

Le sommet de dépouillement intellectuel auquel doivent tendre tous les hommes de science actuels, et plus particulièrement les physiciens se trouve décrit dans l'œuvre du Docteur Godel :

« La vision de l'homme de science parvenu à la position extrême de sa recherche se résout en un monde étrange : *c'est un pur système d'énergie d'où s'est retirée — perdue, évaporée — la notion commune de substance.*

« De cet univers dynamique dont *les effets seulement* (et non l'essence — Réalité dernière) peuvent être appréhendés par l'intellect, le savant essaye de rendre compte en créant un code de chiffres, une « grille de nombres » dans le cadre desquels se situe sa conception du

(19) *L'Exigence idéaliste et le fait de l'évolution*, p. 44.

cosmos. Mais cette « grille de nombres », cet Univers de symboles mathématiques, de Tenseurs et d'Invariants est-il autre chose qu'une projection de notre esprit en mal de création ? Ici notre pensée a atteint la limite de ses opérations : *elle ne peut aller au delà*. Un effort gigantesque de libération à l'égard du jeu naïf des sens, l'a portée jusqu'à cette position où le cosmos lui apparaît entièrement *dépouillé d'attributs factices*.

« Toutes les qualités, — substance, dureté, couleurs, volume —, que l'expérience sensorielle conférait aux « choses » ont perdu leur prééminence (20). »

Nous sommes actuellement en état de saisir plus facilement la notion de « vide » dont nous parlent le Zen et les formes supérieures du Bouddhisme dans leurs commentaires sur la « nature profonde des choses ». Il est clair que cette dernière échappe à toutes nos représentations mentales familières et se trouve par conséquent « **vidée** » de nos distinctions habituelles.



DEPASSEMENT DES DUALITES ET LIMITES DE L'ANALYSE

Afin de permettre aux lecteurs de mieux suivre l'orientation générale de notre pensée, nous estimons qu'il peut être opportun de donner dès à présent un bref aperçu des prochains chapitres, de leur enchaînement et des thèmes qu'ils se proposent de développer.

Nous examinerons sommairement les limites inhérentes à tous processus d'analyse et par voie de conséquence, la nécessité qu'il y a de dépasser les dualités de l'observateur et de l'observé (21). Ceci constitue une première approche du concept non-dualiste formant l'une des bases essentielles du Bouddhisme.

D'autre part, nous pouvons résumer les chapitres précédents comme une marche progressive vers les ultimes confins du monde physique.

Nous avons tenté à diverses reprises de pénétrer dans les sphères

(20) *Essai sur l'Expérience libératrice*, p. 127.

(21) « Julian Huxley a procédé jadis à cette enquête. Au terme de cette investigation, le monde extérieur s'est dépouillé de toute prétention à l'objectivité ; se résolvant en projections mentales, il a restitué au règne de l'esprit ce qui lui avait toujours appartenu originellement.

« L'esprit, conclut-il, est partie intégrante de cet univers. Quelque chose de la nature de l'esprit doit être impliqué dans l'essence des choses. » (R. Godel, *op. cit.*, p. 288.)

étranges de l'énergie pure qui nous ont insensiblement approchés des mondes psychiques. Où se trouve la frontière entre ces deux mondes ?

A notre avis, il n'en existe pas. Le problème traditionnel de « la coupure » est un pseudo problème. Dès cet instant, nous nous croyons mieux préparés à l'étude des rapports entre la physique et la psychologie. Nous nous proposons d'entrevoir très sommairement certaines identités des processus de physique et de psychologie, telles similitudes des processus responsables de l'apparente continuité de la matière et de la conscience, les inerties et les habitudes de la matière et de l'esprit.

Nous arriverons enfin à la conclusion apparemment décevante de l'impossibilité absolue d'une **définition exacte de la nature des choses.**

Celle-ci ne peut être définie que négativement comme le « **Vide** » de nos valeurs habituelles.

Nous ne pouvons désigner que les obstacles qui s'opposent à la perception de ce « vide » paradoxal qui est plénitude. Nous nous proposerons par conséquent d'étudier ces principaux obstacles, qui sont à la fois pour le Bouddhisme et certains psychologues modernes « la force de l'habitude », l'attachement ou avidité de devenir. Ces considérations nous permettront de mieux nous consacrer à la plus ingrate de toutes les tâches : commenter les états de « Nirvâna » ou de « Satori », états essentiellement supra-intellectuels défiant toutes les possibilités de l'expression verbale.



Le physicien suisse Eugène Guye a énoncé une des lois les plus importantes s'appliquant tant au domaine de la phénoménologie matérielle que psychologique : **l'échelle d'observation crée le phénomène.**

Un exemple très simple peut nous en faire comprendre le bien-fondé. Disposons à deux ou trois mètres de nous un mélange de billes blanches et noires en quantités égales. Nous verrons distinctement les unes et les autres. Eloignons-les ensuite en les plaçant à une centaine de mètres. Nous aurons l'impression de voir un ensemble homogène gris. L'échelle d'observation nouvelle a engendré ce phénomène nouveau.

C'est à ce titre que l'Univers nous apparaît matériel ou spirituel suivant l'échelle d'observation à laquelle nous nous situons (22).

(22) « Toute vague d'excitation en stimulant un centre du système nerveux, suscite à distance un processus opposé (induction dans l'espace), et provoque au lieu même une réaction antagoniste consécutive (induction dans le temps). »

Notre conduite dans la vie, notre caractère, nos opérations intellectuelles, sont régis tout comme de simples sensations par le mécanisme inducteur.

Au regard de l'observateur en éveil, les deux pôles du couple d'opposés s'équilibrent et se dissolvent dans le rayonnement d'une intuition unique, pour lui les apparences sont résolues dans la non-dualité. » (R. Godel, *op. cit.*, p. 84 et suiv.)

Cet exemple montre clairement la nature de la limite inhérente à tous les processus d'analyse, quels qu'ils soient.

Cette limite est à la base de la relation d'incertitude d'Heisemberg bien connue des physiciens. Elle exprime l'importance de l'interaction et des interférences existant entre tout processus d'observation quotidienne, ces interférences sont négligeables. **Dans le monde de l'infiniment petit elles deviennent considérables, mais ce n'est que dans le monde de la pensée qu'elles revêtent toute l'ampleur de leur action.**

La compréhension de ce qui précède peut être illustrée d'un exemple assez simple. Nous savons qu'il est possible de déterminer la position d'un avion dans le ciel nocturne en dirigeant vers lui la lumière de puissants projecteurs. L'émission de cet intense flux de « photons » ne perturbe en rien la course de l'appareil. Les choses ne se passent plus de la même façon dans le monde atomique. Si nous voulons observer un électron, les moyens d'investigation dont nous disposons étant d'une importance de grandeur assez voisine de celui-ci, entraîneront une perturbation considérable. Il est par conséquent impossible de localiser exactement la position d'un électron. Nous ne possédons de lui qu'une image résultant de l'**interférence** avec le flux des « photons » destinés à l'observer.

Nous ne voyons jamais un électron « libre ». Nous ne l'apercevons qu'**après** l'inévitable **perturbation** de notre analyse.

Nos processus d'analyse se heurtent donc à une barrière infranchissable.

Si nous voulons aller au delà, force nous est d'abandonner les dualités d'observateur et d'observé, et de nous situer par conséquent sur un autre plan et dans une autre dimension (23).

Les interférences inhérentes aux dualités d'observateur et d'observé ne peuvent nous donner que des images relatives, partielles et contradictoires.

Le processus d'approche que nous suggèrent le Zen et les formes supérieures du Bouddhisme permet de supprimer les interférences se produisant entre l'« observateur » et l'« observé ». Il n'est plus question d'échelle d'observation particulière, ni d'observateur. Seul subsiste l'état

(23) « Une telle descente aux sources exige l'emploi de psycho-techniques très dépouillées. Seule peut opérer à ce niveau une *fonction explorante similaire au champ d'exploration*.

Pénétrer dans ces régions de l'esprit difficilement explorables n'est possible qu'à une conscience libérée des conditionnements de son individualité. » (*Expérience Libératrice*. Dr. R. Godel, p. 149.)

d'intégration abolissant toutes les dualités, et par conséquent toutes perceptions particulières de phénomènes distincts (24).



L'essence profonde de l'Univers est mouvement. Le mouvement pur ne peut être perçu dans l'éclair de sa spontanéité première par un observateur quelconque qui en est, à certains points de vue, une dégradation. Les « choses » et les « entités », ne sont que des états de mouvement provisoirement ralentis, pétrifiés par le rythme de l'habitude. Jamais un état de mouvements figé dans le rythme stérile de l'habitude, de la répétition ne peut atteindre ou reconnaître le mouvement pur. On ne peut jamais « reconnaître » le mouvement pur car il est totalement neuf d'instant en instant.

Les mouvements des « entités » qu'ils s'effectuent sur le plan de la matière ou sur celui de l'esprit ne sont toujours que des mouvements de « choses » intervenant après le mouvement pur.

Le mouvement pur n'est pas le mouvement de quelque chose. En lui, toutes dualités, toutes distinctions sont abolies. Seul, le mouvement pur « dans l'observateur » peut reconnaître le mouvement pur « dans l'observé ». Dans cette perspective, paradoxale, l'observateur, l'observé et l'observation s'intègrent dans la réalité éternellement présente du mouvement pur qui d'instant en instant est l'Impensable.

Ainsi que l'exprime le Dr Roger Godel :

« Celui qui désire connaître le potentiel d'énergie dissimulée dans les champs de l'intériorisation psychique doit procéder selon la règle de toute science : *utiliser l'instrument adéquat*. D'instrument approprié il n'en est point d'autre — et celui-ci s'avère excellent — que ce détecteur de résonances qu'est l'esprit humain. *Seul, l'esprit disposé en accord de résonance peut mesurer l'esprit*. Le physicien peut recourir à un procédé analogue lorsqu'il sélectionne parmi les vibrations de la lumière, une longueur d'onde déterminée et l'utilise pour explorer par un phénomène de résonance, les propriétés d'une molécule matérielle (25). »

L'« esprit disposé en accord de résonance » avec l'essence profonde des choses dépasse les processus d'analyses dualistes qui nous sont fami-

(24) « L'objet, c'est par le sujet qu'il est objet. Le sujet, c'est par l'objet qu'il est sujet. Si vous désirez savoir ce qu'ils sont dans leur dualité illusoire, Sachez qu'ils ne sont rien d'autre qu'un vide. » (Seng-Tsan : Sin-Sin-Ming »).

(25) *Op. cit.*, p. 314.

liers. Le plan sur lequel s'établit cet accord de résonance est celui de l'Unité à laquelle n'accèdent jamais les couches inférieures de l'intellectualité concrète. L'analyse intellectuelle dualiste ne peut résoudre le problème de la Totalité-Une, car la partie ne peut comprendre le Tout.

La conscience partielle du « moi » doit s'effacer pour que la conscience infinie du Tout puisse se révéler pleinement. L'habitude qu'avait le mental de s'identifier aux mouvements de translation spatio-temporel doit disparaître pour que le mouvement pur de création des profondeurs puisse s'exprimer « en surface ».

CHAPITRE IX

COMPLEMENTARITE DE LA PHYSIQUE ET DE LA PSYCHOLOGIE

L'exemple du Dr Roger Godel, que nous venons de citer, nous montre à quel point la plupart des savants actuels se sont profondément pénétrés de l'identité des processus de la matière et de l'esprit. Il est réconfortant de constater qu'une immense étape vient d'être franchie dans ce sens par la philosophie scientifique.

Il n'y a pas longtemps, en effet, la physique et la psychologie étaient considérées comme des sciences n'ayant entre elles aucun rapport.

Les progrès récents nous montrent au contraire, que ces deux disciplines loin de s'exclure, se complètent et se fécondent mutuellement (1).

Les confrontations de la physique et de la psychologie sont jugées essentielles non seulement par de grands physiciens, tels Louis de Broglie, Jordan, C. A. Meier, Oppenheimer, Niels Bohr, mais par la plupart des grands psychologues, tels C. G. Jung, Ch. Baudouin, etc.

D'éminents médecins et biologistes partagent entièrement cette façon de voir. Citons parmi eux, le D. Roger Godel (R. Godel, *op. cit.*, p. 128.), le professeur T. H. Morgan, biologiste (Université de Californie), le professeur H. S. Burr (Ecole de Médecine de Yale - U.S.A.), le professeur Arnold Gesell (U.S.A.), le professeur Northrop (U.S.A.), etc. Cette rubrique est loin d'être limitative.

Les cybernéticiens prennent de plus en plus contact avec les spécialistes de l'anatomie du cerveau et des psychologues.

(1) « Pour l'esprit ainsi établi dans un dépouillement extrême des sens et de l'intellect, rien d'autre n'existe qu'une pure conscience en observation. Cette conscience primordiale, cette conscience originelle... c'est là toute la réalité.

Une certaine parenté de l'esprit rapproche le physicien moderne, le mystique occidental et le Sage indou. Et cette homologie tend de plus en plus à forcer l'attention des philosophes de notre temps. Le dénominateur commun qui les unit dans une même famille c'est la position impersonnelle de leur conscience. Elle se manifeste par delà les cadres des activités sensorielles dans un plan d'abstractions, de purs dynamismes. Durant l'instant où elle opère sur ce niveau élevé, leur pensée échappe aux servitudes et aux routines de l'expérience sensori-motrice. » (R. Godel, *op. cit.*, p. 128.)

Au cours de ces intéressantes confrontations les expériences des uns et des autres s'éclairent mutuellement d'une foule de lumières inattendues (2).

Les progrès actuels de la psycho-somatique nous montrent l'importance des interactions entre le secteur physique et le secteur psychique.

Les expériences récentes nous montrent l'ampleur des ruptures d'équilibres physico-chimiques provoquées dans l'organisme humain par des états purement affectifs tels que la colère, la peur, le chagrin, les refoulements.

Nous citerons ici le saisissant exemple que nous commente le D. Roger Godel (3) :

« Expérimentant sur des anxieux, on a pu voir, en cours d'examen, s'élever le taux des corps acétoniques dans leur sang, la glycémie subir d'importantes oscillations de niveau, la viscosité et la coagulabilité sanguine s'accroître tandis que se déversaient des hormones hypophysaires, surrénales, pancréatiques, et des produits de la neuro-sécrétion adrénér-gique et cholinergique dans tout l'organisme.

« Ces phénomènes — et bien d'autres qui leurs sont associés — témoignent donc qu'un effet énergétique est intervenu en corrélation avec l'expérience subjective de l'émotion ressentie ; ils en mesurent — fort grossièrement il est vrai — l'amplitude.

« On ne peut se refuser à l'évidence des faits expérimentaux ; à l'intensité d'un choc émotionnel correspond une tension d'énergie susceptible d'opérer des changements d'état. »

Nous pourrions continuer indéfiniment la liste des citations des savants et penseurs les plus éminents considérant l'unité psycho-physique de l'homme et du monde. Nous terminerons ce bref tour d'horizon en citant une phrase du philosophe anglais Bertrand Russel :

« La matière est moins matérielle et l'esprit moins spirituel qu'on le suppose généralement. La séparation habituelle de la physique et de la

(2) « Il semble qu'une des difficultés de comprendre la parenté entre l'esprit et la matière est due au fait que nous prenons des concepts appartenant à un aspect du Cosmos et les employons à une description d'autres aspects auxquels ils ne sont plus applicables.

Si nous voulons nous représenter l'action réciproque entre les processus physiques dans le cerveau et les phénomènes mentaux correspondants, nous pouvons dire que l'élément vivant immatériel dans les neurones a, d'un côté des propriétés physiques, étant donné qu'à travers son système d'ondes vivant associé il peut influencer la position et le mouvement des atomes et des électrons, et de l'autre côté, des propriétés mentales inhérentes à la « source » et indicatives de sa dernière origine, et à travers de telles sources nous devenons immédiatement conscients de certains attributs du Cosmos. Cette sorte d'élément immatériel nous offre un coulisseau entre les phénomènes physiques et mentaux. » (G. Stromberg, *L'Amé de l'Univers*, p. 164.)

(3) *Op. cit.*, p. 312.

psychologie, de l'esprit et de la matière est métaphysiquement indéfendable. »

Les progrès récents des sciences physiques nous ont mis dans l'obligation d'un travail intérieur de dépouillement, de transformation de toutes nos valeurs anciennes. **Le fait même que ce processus de renoncement aux anciennes positions laborieusement acquises par l'esprit, découle d'une observation attentive de la matière, illustre une fois de plus l'étroite interdépendance psycho-physique de l'homme et du monde (4).**

Nous disions précédemment que seul le Réel en nous pouvait, par une sorte de résonance secrète, connaître le Réel des choses et des êtres apparemment distincts. N'est-il pas intéressant de constater que dans la mesure où l'homme tente de découvrir la nature profonde de la matière, cette recherche même l'oblige irrésistiblement à remanier ses positions, à donner une orientation nouvelle aux cheminements habituels de sa pensée, à improviser de l'inédit ?

Les sacrifices de valeurs anciennes auxquels il doit consentir acheminent l'homme, sans qu'il s'en rende compte, vers une attitude de pensée à tel point dépouillée qu'elle se rapproche considérablement de la pure essence de son être profond. Autrement dit, **l'étude de la nature profonde des choses dans le monde physique, suscite dans l'esprit même de l'observateur attentif, des transformations telles, que ce dernier tend à se rapprocher de la découverte de sa nature véritable.**

Il ne pourrait en être autrement, en raison de l'identité d'essence de l'observateur et de l'observé d'une part, et de l'unité de l'esprit et de la matière, d'autre part.

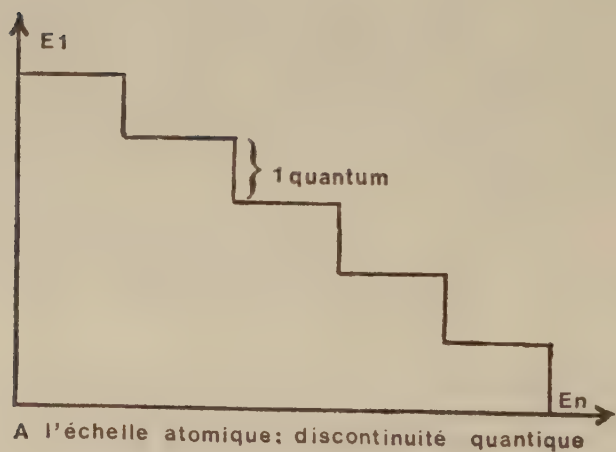
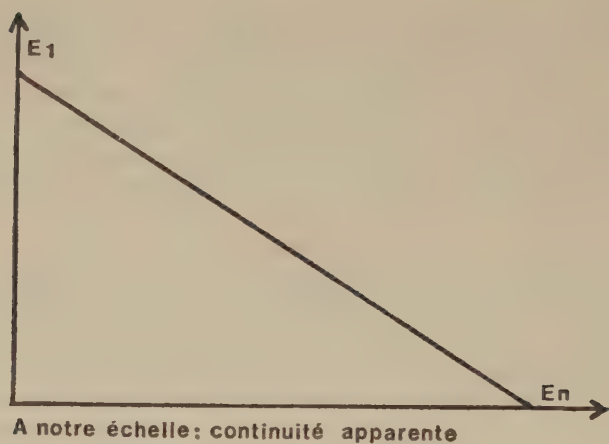


APPARENTE CONTINUITE DE LA CONSCIENCE

Dans la doctrine de la « Vue Juste », le Bouddhisme nous enseigne que les processus responsables de l'apparente continuité de la matière sont identiques à ceux qui engendrent l'apparente continuité de la conscience.

(4) « Une singulière analogie rattache symétriquement l'ordre qui régit la matière et celui qui préside aux dynamismes psychiques.

De même que toutes les fonctions électro-chimiques de l'atome relèvent exclusivement du **champ nucléaire**, ainsi toutes nos déterminations procèdent de l'axe de notre être. » (R. Godel, *op. cit.*, p. 20.)



Les distributions d'énergie apparemment continues à notre échelle sont en réalité discontinues à l'échelle atomique, et s'effectuent par « bonds » ou « quantas ».

Fig. n° 6

La physique nous enseigne que toute distribution d'énergie apparemment continue à notre échelle d'observation habituelle est en réalité fondamentalement discontinue. Toute manifestation d'énergie se fait par sauts et bonds successifs à l'image de l'aiguille des secondes d'un chronomètre. Les organismes vivants conquièrent l'espace par sauts « quantiques ». Tout ce qui existe se prolonge dans la durée par quantum.

Les vulgarisateurs nous ont donné de nombreux exemples permettant d'illustrer ce processus.

Le plus simple d'entre eux est celui des marches d'un escalier.

Lorsque nous nous plaçons à une certaine distance de celui-ci nous ne voyons que l'allure générale de la montée continue que dessine la rampe. Mais si nous nous rapprochons, nous nous apercevons des niveaux successifs formés par les marches donnant à la montée un sens de discontinuité. La rampe symbolise l'allure apparemment continue de tous les phénomènes, de toute distribution d'énergie. Les marches représentent le processus de montée discontinu, s'effectuant par bonds successifs.

Ainsi que l'exprime le chimiste Robert Tournaire (5) :

« Tout ce qui vit conquiert l'espace par sauts quantiques et réalise la durée par quantum. Une molécule se polymérise et devient micelle vivante par processus quantique...

« La vie est d'une part, un dispositif électronique formant la source de la labilité et de la complexité de la molécule vivante ; d'autre part un processus quantifié harmonisé. Là où le quantum n'a plus une valeur négligeable, au sein du microcosme, le monde psychique commence ; là où le quantum prend une valeur relativement négligeable, le monde physique règne. La vie c'est le conflit des deux mondes. La mort, c'est la fuite du quantum. A son tour, ce dualisme de base, n'est-il que l'expression d'une radiation dont notre Univers et nous-mêmes ferions partie intégrante ? Cela me semble probable.

« Mais il est convenable de se demander *si nous imposons à la substance cette granulation fine et quantique ou si elle est réelle*. Il est possible que ce soit nous-mêmes et nos photons qui imposons cette fine granulation... et ainsi s'expliquerait comment pourrait se concevoir la limite entre le monde physique et le monde spirituel. »

Ce qui vient d'être dit pour l'apparente continuité de la matière par les hommes de science actuels, le Bouddhisme l'enseigne depuis des millénaires. Etendant ce processus jusqu'au domaine de l'esprit, il compare celui-ci à une flamme.

(5) Robert Tournaire, *La Naissance de la Vie*.

Si nous regardons distraitemment la flamme d'une bougie, elle se présente à nos yeux sous une apparente immobilité. Nous savons cependant que rien n'est immobile à l'intérieur de ses contours apparemment définis. Elle se recrée à chaque instant. Au cours de son flux continu elle s'alimente des milliards de molécules de stéarine qui fondent et se consomment en se combinant à l'oxygène de l'air. Ainsi se recrée et s'entretient continuellement la chaleur de la Flamme.

Les formes supérieures du Bouddhisme, du Ch'an et du Zen, nous enseignent que le processus de la soi-conscience est identique.

Lorsque nous nous observons, nous avons de notre conscience une impression de continuité. Il semble que nous glissons uniformément dans la durée, en venant d'hier, à travers aujourd'hui, vers demain.

Nous ne doutons pas, et nous ne voulons en aucun cas douter de cette apparente continuité. Nous **brûlons** cependant, sur le plan de la conscience, comme brûlent toutes les flammes sur le plan de la matière.

Les aliments de la « flamme du moi » sont les « skandas » que nous avons présentés ailleurs sous une autre forme. Ils sont au nombre de cinq :

1°) Le corps ou forme matérielle.

2°) Les sensations qu'éprouve le corps.

3°) Les perceptions tactiles ou visuelles.

4°) Les impulsions ou réactions de la volonté au contact des précédentes.

5°) La conscience de la totalité de ce processus.

Le tout s'enchaîne dans une sorte de cycle fermé, autant dans la comparaison de la flamme de la bougie que dans celle du « moi ».

La stéarine fond par la chaleur de la flamme et se combine grâce à elle, à l'oxygène de l'air. Cette combustion elle-même dégage à son tour la chaleur permettant au processus de se perpétuer.

Les Bouddhistes comparent la chaleur de la flamme à la « soi-conscience ».

Si la flamme est entretenue par la combustion de la stéarine la « soi-conscience » l'est à son tour, par la superposition extraordinairement complexe et rapide de perceptions, de sensations, d'émotions, de pensées, de mémoires.

Dans cet enchaînement de causes à effets, rigoureusement dépouillé de toute individualité, s'est introduit une identification. Le mirage du « moi » n'est autre qu'une superposition arbitraire née de l'ignorance.

Les textes canoniques des différentes écoles du Bouddhisme en général

et du Zen en particulier abondent en citations semblables à celle que nous reproduisons ici :

« Personne n'accomplit l'action, personne n'en goûte les fruits, seule la succession des actes et de leurs fruits tourne en une ronde continuelle, tout comme la ronde de l'arbre et de la graine, sans que nul ne puisse dire où elle a commencé. »

« *Ceux qui ne discernent pas cet enchaînement croient à l'existence d'un égo ; les uns tiennent celui-ci pour éternel, les autres le déclarent périssable.* » (*Visudhi Magga*).

Ayant pris l'habitude de nous considérer comme des « entités », nous ne voulons à aucun prix reconnaître notre contradiction fondamentale. Cependant, dans les couches profondes de notre inconscient se situant dans une proximité plus intime du lieu où s'élabore notre méprise, nous portons inscrite une peur, une angoisse fondamentale. Nous sommes littéralement en « porte à faux » sur le Réel. Quelque chose en nous SAIT, ou est toujours sur le point de savoir, que toutes nos affirmations, nos avidités, nos violences, nos agitations sont autant de réflexes désespérés destinés à masquer à nos yeux le caractère fondamentalement illusoire, fantômatique de l'individualité que nous croyons être (6).

La flamme du « moi » a pris l'**habitude de brûler**. Elle ne veut pas s'éteindre. Elle est la manifestation d'un **instinct de conservation** dont la puissance est immense. Celui-ci s'exprime indirectement par les désirs de jouir, de s'éprouver en tant qu'entité distincte, de s'objectiver de mille façons. Cette avidité fondamentale est désignée dans les enseignements bouddhiques par le terme « Tanha ». Nous nous proposons de l'étudier ultérieurement plus en détail.

« Tanha » est la « soif de devenir ». Parce que nous ne savons plus ETRE en toute simplicité, selon la nature des choses, nous cherchons à DEVENIR (7).

Etant incapables de conjuguer le verbe **ETRE**, nous conjugurons le verbe **AVOIR**. Mais le verbe **AVOIR** ne pouvant nous conduire nulle part, parce que rien de durable ne peut être acquis, nous chercherons indéfiniment à **AVOIR PLUS**. Telle est l'origine de nos servitudes.

(6) « Aucune âme n'est immortelle, car seule est immortelle la résultante de tous les mouvements de l'Univers. Aucun objet n'est immortel, aucune idée, aucune forme, rien que l'on puisse percevoir ou concevoir n'est immortel. » (C. Suarès, *op. cit.*, p. 114.)

(7) « Avant que de faire, il faut ETRE. » (Goethe.)



Les tensions inhérentes aux processus du « devenir » ont, par contraste avec la détente et la spontanéité de l'Être, un caractère de lourdeur. Les verbes avoir et paraître sont empreints d'une grossièreté et d'une violence bien éloignées de la délicatesse et de la légèreté de l'Être.

Ces nuances ont été pressenties par Rilke dans cet admirable poème intitulé « Dieu le peut » :

*Le chant que tu enseignes n'est point désir
ni un espoir, enfin tombé de prétendant.
CHANTER C'EST ÊTRE. C'est au dieu facile
Mais quand sommes-nous ? Et quand
met-il en nous la terre et les étoiles ?
Non, ce n'est rien d'aimer, jeune homme, même si
ta voix force ta bouche, — mais apprends
à oublier le sursaut de ton cri. Il passe.
Chanter vraiment, ah ! c'est un autre souffle
Un souffle autour de rien. Un vol en Dieu. Un vent...*



Dans son étude des processus de la conscience, le Bouddhisme attire notre attention sur l'importance de l'activité mentale. Cette dernière constitue l'aliment essentiel de la « flamme du moi ».

Si nous tentons de l'immobiliser par un acte de volonté, nous remarquons immédiatement l'intervention d'une résistance. Tout se passe comme si l'activité mentale s'attachait à conserver son rythme désordonné dans ce qu'il a d'habituel, de contradictoire. Si nous parvenons à triompher de cette auto-défense instinctive et rapide, en fixant notre pensée sur un point à l'exclusion de tout autre, nous remarquons, quelque temps après, qu'une agitation plus prononcée semble vouloir compenser notre tentative d'immobilisation provisoire.

L'activité mentale est l'expression d'une force extrêmement puissante qui semble échapper à notre contrôle. Cette force n'est autre que « Tanha », l'avidité de « devenir », la réaction permanente à la peur obscure de n'être rien.

Nous ne soupçonnons généralement pas l'importance de l'étude expérimentale de ce problème, en nous-même et par nous-même.

Aussi longtemps que nous n'aurons pas saisi le processus opérationnel de nos activités mentales, tous nos actes seront tarés d'irresponsabilité.

En fait, nous ne possédons pas nos facultés. Nous sommes possédés par elles. Nous ne pensons pas réellement. Nous sommes pensés.

A chaque instant apparaissent et disparaissent en nous des images, des mots, des formes vagues ou définies, plus souvent vagues que définies.

Dans la mesure où nous n'aurons pas clairement découvert les mobiles profonds qui président à nos activités mentales, à nos émotions et à nos actes, notre vie entière ne sera qu'un rêve nébuleux quel que soit le réalisme dont nous nous réclamons (8).

Pourquoi pensons-nous ? Comment pensons-nous ? Que pensons-nous ? Qui pense ? Faute de répondre correctement à ces quatre questions, nous restons esclaves de notre irresponsabilité.

La première question à laquelle nous devrions attacher toute notre attention est précisément celle à laquelle personne n'a songé, exception faite pour les Maîtres de lucidité et d'éveil que sont un Bouddha et un Krishnamurti. Qui pense ? Nous venons de voir qu'il n'y a pas de « penseur-entité » mais une succession de pensées.

Dès lors, toute notre attention se portera sur le processus opérationnel de cette pensée : « Comment pense-t-on ? Pourquoi pense-t-on ? »

Si nous sommes beaucoup plus agis que nous n'agissons nous-mêmes, comme le disait Bergson, quelle est la force mystérieuse qui « nous agit » ? Quelle est la puissance étrange qui, d'instant en instant, durant toute notre vie, fait surgir le cortège incessant des images dont le va-et-vient continu à certains moments nous obsède ?

Nous disions précédemment que certaines couches de notre inconscient savent obscurément que le « moi » n'est qu'un mirage résultant d'une activité mentale désordonnée. Une certaine partie de nous-même sait ou pressent, que nous ne pourrions exister sans la succession rapide des pensées qui naissent et qui meurent (9). Les bouddhistes nous enseignent qu'il existe entre les pensées, **des vides interstitiels** connus sous le nom de *Turya*. **L'apparente continuité de la conscience se profile sur la toile de fond d'une discontinuité foncière.**

(8) « Chez Descartes, le tour de passe est beaucoup plus beau : « Qui suis-je ? » demande-t-il. Il ne répond que par une série de négations : « je ne suis pas mon corps, ni mes passions », etc. D'autre part, il prétend penser et même se penser. Or il conclut bizarrement : « je pense, donc je suis ». Logiquement il aurait dû dire : « je pense, donc je me détruis ». (C. Suarès, *op. cit.*, p. 285.)

(9) « Le temps subjectif, voilà ce qu'est le moi. Le moi est l'accumulation de tous les désirs de permanence, rattachés les uns aux autres par une chaîne qui est la durée. La cause qui crée le temps individuel n'est pas l'existence du temps objectif, mais le désir qu'éprouvent les associations dont est fait le moi, de se réévoquer à chaque instant pour se percevoir. » (C. Suarès, *op. cit.*, p. 306.)

Deux milliards et demi d'êtres humains vivent sans jamais s'apercevoir de celle-ci. Un même processus de conscience préside à toutes les vies humaines. Une même force magique semble les plonger irrésistiblement dans le rêve de la continuité statique et leur confère les caractères illusoires d'individualités permanentes. Quelle est cette force ? C'est « Tanha », l'avidité de « devenir », la peur de n'être rien.

Au fond de chaque être humain demeure un pressentiment obscur : quelque chose sait en lui, que s'il devait se trouver un seul instant face à face avec le vide interstitiel existant entre deux pensées, le règne de son illusoire continuité s'achèverait instantanément.

L'instinct de conservation du « moi » mettra tout en œuvre pour masquer minutieusement à nos yeux les fissures toujours latentes pouvant laisser filtrer la lumière libératrice.

La vue juste consiste à nous délivrer de la comédie que nous nous jouons à nous-même, pour nous voir, tels que nous sommes. Tel est l'essentiel du Nirvâna ou Satori : la claire vision de **CE QUI EST**.

Ce que la plupart des Occidentaux considèrent comme un néant est une plénitude. **Telle est la nature des choses** : une incandescence éternelle, fulgurante, silencieuse, qui est au-delà de l'existence et de la non-existence.

La découverte de la nature profonde des choses nous permet de saisir la grandeur intérieure, anonyme, éternelle qui se cache en elles. Elle transfigure l'image imparfaite que nous nous faisons du monde et nous permet de voir en chaque fragment de la plus quelconque matière un élément indissociable de l'Eternel Dieu Vivant.

Le sens de la re-découverte de cette véritable grandeur se trouve exprimé par Rilke dans sa poésie « Tout redeviendra grand » :

*Tout redeviendra grand et formidable,
les terres seront simples et les eaux plissées
petits les murs et les arbres géants ;
multiple et fort ; vivra dans les vallées
un peuple de bergers et de paysans.*

*Il n'y aura plus d'églises qui retiennent
Dieu comme un fuyard, et qui le plaignent
ainsi qu'un animal blessé au piège.
A tous les inconnus qui frapperont
les maisons ouvriront leurs portes accueillantes
et nos actes et nous, respireront l'offrande*

*Plus d'attente d'un au delà, plus d'inutiles
regards perdus, rien que désir
de ne pas profaner la mort et de servir
humainement les choses de la terre, afin
de n'être plus inconnus à nos propres mains.*

CHAPITRE X

LA FORCE DE L'HABITUDE

Il est écrit dans le Lankavatara Sutra :

« Ce qui est entendu par le Vide, dans le plus haut sens de Réalité finale, c'est que dans l'acquisition d'une compréhension intérieure par le moyen de la Sagesse, **il n'y a plus aucune trace de la force d'habitude** engendrée par des conceptions erronées produites depuis un passé sans commencement. »

Les effets de la « **force d'habitude** » sont considérés comme formant les obstacles les plus sérieux s'opposant à l'éveil ou Satori.

Il est dit dans le Vajracchedika Sûtra :

« Nous ne percevons pas le monde tel qu'il est en réalité. Notre *imagination productive, nourrie par l'énergie engendrée par l'habitude*, superpose sur celui-ci (le monde) une construction illusoire, un mirage, des images pareilles à celles vues en rêve. »

Les deux citations qui précèdent nous montrent toute l'importance que les maîtres du Bouddhisme attachent à la force d'habitude.

Toute leur technique d'action consistera donc à briser les rêves stériles de nos routines mentales.

Les Eveillés authentiques de toutes les époques nous suggèrent d'opérer un renversement soudain de toutes les valeurs auxquelles nous nous sommes identifiés sous l'action de la **force d'habitude** (2).

(1) « Chaque habitude est une limitation de mouvement et de ce point de vue il n'y a pas de bonnes habitudes. » (C. Humphreys, Zen Buddhism, p. 107.)

(2) « Il y a, procédant de l'esprit, exprimable en termes de vie spirituelle, quelque chose qui marque une direction de chute, qui résiste au changement, qui marche par inertie rectiligne, qui est mécanisme et répétition, qui tend à l'inconscience, quelque chose qui apparaît comme de l'esprit se défaisant jusqu'à la négation de lui-même, jusqu'à la mort et l'ensevelissement. Ce quelque chose c'est l'*habitude* ; l'*habitude* génératrice de morce-

Cette exigence de renouvellement, nous la retrouvons dans le Bouddhisme, dans les enseignements de Jésus mais c'est plus particulièrement dans la pensée krishnamurtienne qu'elle semble revêtir son maximum d'acuité.

Ce renversement des valeurs constitue la plus haute forme de conversion au sens étymologique du terme. Il est désigné par le terme sanscrit **paravritti** dans lequel nous trouvons « para » signifiant dépassement, et « vritti » désignant l'ensemble des habitudes mentales.

Pour la plupart des Occidentaux le terme « conversion » est interprété comme un geste d'adhésion à un système de pensée nouveau ou différent, ainsi qu'à une religion particulière. Nous entendons couramment dire qu'une personne s'est convertie au catholicisme. Une telle affirmation est dénuée de sens pour le Sage. La conversion véritable **est une délivrance finale de l'emprise qu'exercent sur nous, les forces de l'habitude.**

Le fait de changer simplement d'habitude ne nous délivre pas du processus fondamentalement routinier de l'esprit. Vis-à-vis du Réel, il est aussi faux de rester dans l'esclavage de ses propres habitudes mentales que d'adapter celles d'un autre individu ou d'une collectivité d'individus.



Les processus des mémoires individuelles et collectives, de leurs interférences réciproques sur le conscient et l'inconscient individuel et collectif, mis en évidence par les grands psychologues modernes, sont en réalité connus depuis des millénaires par les maîtres du Bouddhisme.

Il est dit dans le Lankavatâra Sûtra :

« La conscience des idées donnant un support aux consciences attachées aux sens (à l'œil, vision des formes, etc.) distingue un monde

lage et de discours, dont les actes peu à peu se schématisent en gestes figés comme des choses, puis dont les gestes se spatialisent par juxtaposition routinière ; l'habitude enfin, que gouvernent visiblement deux lois ou tendances : l'une asymptotique, à la conservation ; l'autre, plus effective, à la dégradation et à l'usure.

Ne tiendrait-on pas compte à la fois de toutes les données du problème en concevant la matière selon l'analogie de l'habitude, en la définissant un groupe d'habitudes invétérées, une constellation d'habitudes sombrées dans l'oubli, d'habitudes mortes ?

L'habitude se déploie sur une série de plans successifs où elle devient de plus en plus machinale.

Tout commence dans une atmosphère de liberté par un acte d'invention. Puis vient l'habitude, sorte de corps comme le corps est lui-même un faisceau d'habitudes. Et l'habitude s'invétérant, œuvre de la liberté qui lui échappe et se retourne contre elle, peu à peu se dégrade en mécanisme où s'endort et s'ensevelit la conscience. » (Ed. Leroy, *L'Exigence idéaliste*, p. 27 à 38.)

objectif, et ainsi, est tenue en mouvement (produit de nouvelles idées concernant ce qu'elle perçoit). Elle *s'attache à ce monde objectif et, par l'effet de multiples forces d'habitudes, elle nourrit l'Alaya Vijnana* (l'entrepôt de conscience). »



LA FORCE DE L'HABITUDE DANS LA MATIERE

Il existe, pour nous qui l'observons, deux aspects de l'Univers.

Un aspect que nous désignerons comme « aspect de surface ». Tout y est régi par des lois mécaniques. Tout y est **habitude**. Le strict déterminisme des phénomènes est possible là où règne l'habitude. Un astronome peut prédire comme l'a fait Leverrier au siècle dernier, qu'à telle heure, et telle minute, la planète Neptune se trouverait à tel endroit précis du ciel.

Il existe un autre aspect que nous désignerons par « aspect de profondeur ».

C'est celui dont s'approche la physique moderne. Dans ce domaine, les lois mécaniques, le déterminisme, la causalité sont inadéquats. Dans la mesure où nous allons en profondeur, **nous nous éloignons des rythmes de l'habitude** pour nous approcher du sillage d'une Réalité perpétuellement insaisissable, sorte de fusée éternelle dont nous ne percevons que les débris éteints. En profondeur nous n'avons que création, jaillissement, renouveau perpétuel.

Si nous portons pendant quelques instants nos regards vers l'intimité du monde atomique, sans nous perdre aux ultimes confins où s'évanouit toute notion de chose et de substance, nous constatons encore une certaine emprise de la force d'habitude.

Un atome d'hydrogène peut être envisagé comme l'expression de l'habitude prise par l'énergie matérialisée sous la forme d'un électron négatif, de tourner indéfiniment autour d'une autre forme de cette même énergie, connue sous le nom de noyau positif.

Dans cette perspective particulière **nous pouvons définir la matière, telle que nous la voyons, comme une constellation d'habitudes mortes.**

Parmi ces habitudes, nous désignerons l'habitude chlore, l'habitude uranium exprimant la répétition des milliards de révolutions identiques d'électrons qui se poursuivent chaque seconde durant des milliards d'années autour du centre atomique.

Si la matière dite « inanimée » nous semble une constellation d'habi-

tudes mortes, la matière dite « vivante » nous laisse entrevoir le travail d'une énergie intensément créatrice dont les rythmes semblent éloignés de la répétition et de l'habitude. Certes, si les graines d'une espèce déterminée de fleur ont l'« habitude » de se transformer toujours en des fleurs identiques, il existe cependant dans cette structure vivante des processus très différents de ceux que nous constatons dans la matière inanimée.

Nous savons que cette dernière est régie par un principe de dégradation de l'énergie exprimant l'**habitude** d'un abaissement dans les qualités successives de celle-ci au cours de ses diverses transformations.

En opposition à ce mouvement de descente, la matière vivante nous présente de nombreux exemples de « montée » dans les qualités de l'énergie.

Dans la mesure où la Vie, — cette indéfinissable réalité — s'installe dans la matière, elle introduit dans celle-ci une tendance à la regradation de l'énergie. Elle tend à s'opposer aux rythmes de l'habitude.

La loi essentielle de la Vie est une loi de renouvellement, de créativité pure, de changement.

Rien n'est plus opposé aux processus de la Vie que la répétition et la routine.

Les formes supérieures du Bouddhisme, du Ch'an et du Zen peuvent être définies comme des énoncés des lois de la Vie dans le domaine de l'esprit.

Les Eveillés s'attachent à libérer l'homme du joug, de la servitude mentale dans lequel il se trouve plongé par la **force de l'habitude**.

L'habitude est pour eux synonyme de mort. Le symbolisme de Satan n'a pas d'autre signification. Pour notre esprit dualiste, **Satan symbolise l'inertie de la force d'habitude dont les aspects statiques s'opposent à la fluidité dynamique de la Vie** (3).

Satan représente l'ensemble des forces qui résistent au renouvellement de la VIE.

(3) « Le moi n'est pas l'être, mais une résistance universelle, dont le but est de se laisser détruire. » (C. Suarès, *op. cit.*, p. 67.)

CHAPITRE XI

ACTION DE LA FORCE D'HABITUDE DANS L'ESPRIT SUIVANT LES TYPES PSYCHOLOGIQUES

Nous pouvons considérer l'histoire d'un Univers comme celle d'une **marche croissante vers plus de liberté et de mobilité**. Certes, nous savons que du point de vue du Sage, ces considérations dualistes sont secondaires et ne s'appliquent qu'à notre image du monde.

Force nous est cependant de parler le langage relatif, qui nous est plus familier.

Si nous portons nos regards vers la matière dite inanimée, nous voyons que celle-ci se trouve dans l'incapacité totale d'exprimer « en surface », l'intensité de mouvement qui se poursuit en ses propres profondeurs.

Un bloc de pierre subit entièrement les modifications de température, de pression, du milieu ambiant. Rien de son intériorité profonde ne résiste aux contraintes du milieu ambiant.

Les premiers rudiments d'organisation n'apparaissent que dans la matière minérale. Celle-ci manifeste une sensibilité naissante dont on ne soupçonne généralement pas l'ampleur. Les cristaux blessés se réparent comme se reconstruisent les êtres supérieurs en organisation. Une fois dissous, ils se cristallisent toujours dans les mêmes formes dépendant des dispositions électroniques relatives aux systèmes atomiques dont ils sont constitués. Ils sont sensibles aux anesthésiques. La croissance des minéraux s'effectue parfois indépendamment de lois de la pesanteur. Nous nous trouvons ici en présence d'une ébauche de deux tendances. D'abord, un début d'expression des forces intérieures du champ atomique dans le comportement extérieur, par les formes des cristaux dépendantes de ce champ. Dans la matière totalement inorganisée aucun lien visible n'existe entre la structure interne des atomes, leurs mouvements, et l'expression globale que nous présente l'objet.

Ensuite, une tendance à subir moins totalement les conditions du

milieu ambiant. Certains cristaux se forment en vertu d'un processus de croissance horizontal ou vertical.

Dans le règne végétal la différence est plus nette encore. Par leur souplesse et leur complexité plus grande d'organisation, les plantes ont une beaucoup plus grande sensibilité, mais la position de leurs racines les rives au sol et leur interdit toute autre espèce de mobilité. Dans le règne animal, nous trouvons déjà plus d'indépendance.

Les animaux possèdent infiniment plus de liberté de mouvement que les plantes. Si nous voulons étudier la croissance de la mobilité dans l'homme, nous devons diriger nos regards vers un autre domaine. L'évolution étant beaucoup plus psychique que physique, c'est dans le domaine de l'esprit qu'il nous faudra rechercher une tendance progressive vers l'autonomie et la liberté (1).

La complexité et la finesse de l'architecture cellulaire humaine ne réaliseraient-elles pas une souplesse, une agilité, une disponibilité telles, que le dynamisme, la créativité, la liberté, la mobilité de la Vie puissent être saisies dans la fraîcheur de leur jaillissement toujours renouvelé ?

Telles sont les possibilités que nous suggèrent les maîtres du Ch'an et du Zen.

Si le règne de la force de l'habitude semble étendre sa toute puissance dans le domaine de la matière autant que dans celui du psychisme, il nous est cependant possible d'échapper à son emprise.

Aux yeux des Eveillés, la possibilité d'une délivrance de nos chaînes est d'autant plus évidente que celles-ci font partie du mirage à la fois individuel et collectif dans l'envoûtement duquel nous vivons.

Cependant, si le Zen, insiste particulièrement sur le caractère soudain de la délivrance des « forces de l'habitude », il est certain que les hommes marchent par étape vers le moment de cette réalisation.

De ce point de vue dualiste, nous pourrions diviser l'évolution psychologique de l'homme en trois phases.

Ces phases seront considérées plus particulièrement ici, comme l'histoire d'une lutte au cours de laquelle s'affrontent (pour nous) deux tendances : **l'inertie des « forces de l'habitude »** et **le dynamisme de la force de Vie**.

(1) « Par évolution nous n'entendons pas englober un groupe de faits biologiques dont le lien causal immédiat échappe à l'expérience actuelle. Etymologiquement « évolution » signifie « déroulement ». Ce sens est net. Une idée, un organe, une espèce animale évoluent dans l'histoire du monde lorsque l'état postérieur est potentiellement implicite dans l'état antérieur. L'évolution est donc une transformation dans le temps, conditionnée par la nature propre de la chose qui se transforme... » (C. Suarès, *op. cit.*, p. 64.)

Première phase : la naissance du « moi ».

Seconde phase : la maturité du « moi ».

Troisième phase : le dépassement du « moi ».



Encore faut-il dire que la force de l'habitude et le dynamisme de la Vie s'expriment de façon identique dans la matière et le psychisme. Pour cette raison nous emprunterons des exemples parmi les processus de la première pour expliquer la seconde.

Dans cet ordre d'idées, nous citerons l'expérience du biologiste anglais A. Baker (de l'Université de Londres) pouvant par analogie préciser notre pensée. Le savant anglais avait constaté que les cellules d'un tissu vivant plongées dans une solution colorante, résistent à la pénétration de celle-ci dans leurs structures internes. Dès qu'une action électrique violente entraîne la mort de la cellule, l'envahissement du colorant dans l'édifice cellulaire est instantané.

Par analogie, si nous voulons que la Vie s'exprime dans le domaine de la pensée, nous devons affranchir cette dernière des contraintes psychologiques du milieu ambiant. Un mental réellement vivant ne se laisse pas envahir par les colorants mentaux qui l'entourent. Les **habitudes mentales**, telles que dogmes, systématisations de la pensée, croyances, idées fixes, jouent le rôle de colorants mentaux dont il est indispensable que notre psychisme s'affranchisse s'il veut être disponible à l'état de perception pure.

Nous pouvons, à la lumière de ce qui précède, résumer comme suit, les particularités des trois phases de l'évolution psychologique de l'homme (2).

1) Phase de naissance du « moi » :

La personnalité s'ébauche à peine. Au cours de cette phase « pré-individuelle » la **force d'habitude exerce son emprise toute puissante.**

(2) « Ces remarques nous portent à préciser trois phases de la vie du moi. La première est la période de l'enfance, où le moi se forme.

La deuxième est la période où le moi s'étant constitué se développe jusqu'à son complet épanouissement.

La troisième est la période où le moi cède enfin devant l'individu parvenu à sa maturité (la maturité n'étant précisément pas autre chose que la possibilité pour l'individu de briser son moi).

La première phase est celle où le Temps se construit, la deuxième est celle au cours de laquelle le Temps se détruit, la troisième est celle où l'homme a retrouvé le Présent. » (C. Suarès, *op. cit.*, p. 308.)

L'homme imite, copie, ne pense pas encore par lui-même. Il n'est pas encore un individu. Sa psyché subit l'envahissement des colorants mentaux du milieu ambiant : préjugés croyances ou systématisation de pensées rigides. C'est la mentalité du mouton de Panurge. Aucune liberté, aucune initiative mais adhésion aveugle aux opinions prédominantes du moment. Telle est au fond la psychose des mouvements de masse dont la puissance oblitère le jugement individuel et annihile toute sensibilité pour aboutir aux désastres des expériences totalitaires.

Dans cette première phase l'énergie mentale semble obéir aux processus de dégradation de l'énergie par sa tendance au moindre effort et son absence de créativité.

2) Phase de maturité du « moi » :

Dès le début de cette phase, l'attitude d'imitation automatique et machinale tend à disparaître. L'obéissance aux impératifs mentaux des slogans et mots d'ordre apparaît dans toute sa puérilité. Les rythmes de la répétition, de la routine révèlent graduellement ce qu'ils ont de négatifs et de superficiels. Les défenses de la « cité des forces de l'habitude » vont bientôt connaître leurs premières fissures. D'imitateur qu'il était l'homme devient créateur. Il ne s'incline plus aveuglément devant le fait accompli des valeurs proposées ou imposées. Il ose douter et commence à repenser les problèmes et toutes choses par lui-même. **Il tente déjà de se soustraire à l'action des valeurs établies par les forces de l'habitude mentale.** Une virilité psychologique s'exprime en lui, exigeant plus d'autonomie, d'initiative, de création, de liberté. L'esprit dont la loi essentielle est la liberté tentera d'abord de la rechercher dans la libre affirmation de sa nouvelle puissance d'autonomie. Un jour arrivera cependant, où, ayant épuisé toutes ses possibilités d'expression, il comprendra qu'il est prisonnier de ses propres créations.

Dès l'instant où le « moi » perçoit l'étroitesse de ses limites il tend vers la réalisation d'une troisième phase.

3) Phase de dépassement du « moi » :

Cette phase que la presque unanimité des hommes actuels considèrent comme irréalisable constitue cependant la norme de la nature cosmique. Elle n'est pas surhumaine mais constitue simplement l'accomplissement des possibilités inhérentes à la nature humaine.

L'homme s'est aperçu de l'état de rêve dans lequel il était plongé par l'action d'une force d'habitude. Dès l'instant où il s'affranchit de l'em-

prise de celle-ci, il réalise la totalité de son humanité. La mission la plus haute de l'homme consiste à manifester la plénitude de son essence.

Du point de vue des maîtres du Zen, un tel homme est le seul qui puisse être considéré comme normal. La « partie » en lui ne se prend plus pour le « Tout ». L'attention juste et la vigilance ont enfin permis au moi de démasquer la comédie qu'il se jouait à lui-même. Parce qu'il est mort en tant qu'entité il s'ouvre à la plénitude de la Vie Elle-même (3).

Le processus de cette libération ne peut être réalisé par ceux qui acceptent les solutions faciles, les consolations du rêve.

Le dépassement du « moi » exige une acuité de conscience ainsi qu'une qualité d'éveil exceptionnelle. Ces dernières ne sont atteintes que par une vie intense au cours de laquelle nous abordons les expériences avec le don total de notre être. Une certaine maturité est nécessaire avant que puisse se réaliser le dépassement.

Le sol de l'âme doit être labouré par les tranchants aigus de joies et de souffrances consécutives comme les meilleurs aciers que l'on trempe et retrempe indéfiniment pour les rendre plus souples, c'est à la suite d'alternances intérieures que l'âme acquiert sa souplesse.

Mais cette souplesse ne s'acquiert pas en fuyant la vie, en contournant les obstacles.

Trop d'idéalistes ont tendance à opposer une fin de non recevoir aux exigences du concret.

Ce qui précède se trouve admirablement exprimé dans **Citadelle de Saint-Exupéry** :

« Et celui-là qui se couche dans le sable aux alentours d'un puits tari et qui déjà s'évapore dans le soleil, comme il marche bien dans son rêve. Et combien lui deviennent faciles les grandes enjambées vers la délivrance... »

« Mais qui marche véritablement s'abîme les chevilles aux pierres, lutte contre les ronces et s'ensanglante les ongles dans les éboulis... Et l'eau, il la crée lentement avec sa chair, avec ses muscles, avec les ampoules de ses paumes, avec les blessures de ses pieds. A brasser les réalités contradictoires, il tire l'eau de son désert de pierre à la force de ses poignets. »

« Tu la connais ta vocation à ce qu'elle pèse en toi. Et si tu la trahis, c'est toi que tu défigures, mais sache que *ta vérité est non trouvaille d'une formule... car l'être neuf qui est unité dégagée dans le disparate*

(3) « Lorsque le « moi » a disparu, la vie psychologique devient beaucoup plus simple. Il n'a aucun besoin de culbuter à chaque instant dans des sensations nouvelles, dans le but d'obtenir l'opposé de ce qu'il cherche. » (C. Suarès, *op. cit.*, p. 297.)

des choses ne s'impose point à toi comme une solution de rébus, mais comme un apaisement des litiges... »

« De même, il n'est point de progrès sans l'acceptation de ce qui est. »

« Si quelque chose s'oppose à toi et te déchire laisse croître, c'est que tu prends racine et que tu mues... »

« Bienheureux ton déchirement qui te fait t'accoucher de toi-même : car aucune vérité ne se démontre et s'atteint dans l'évidence. Et celles qu'on te propose ne sont qu'arrangement commode et semblable aux drogues pour dormir. »

« Car sache que toute contradiction sans solution, tout irréparable litige, t'oblige de grandir pour l'absorber... »

« Et toi-même, si tu veux grandir, use-toi contre tes litiges, ils conduisent vers Dieu. C'est la seule route qui soit au monde. »

CHAPITRE XII

LES HABITUDES MEMORIELLES ET LA NAISSANCE DU « MOI »

Les automatismes de la mémoire constituent le conditionnement à la fois le plus subtil et le plus accablant de l'être humain. Ce processus d'enchaînement est d'une subtilité et d'une délicatesse telles que la presque unanimité des hommes actuels en sont totalement inconscients.

L'ombre portée des habitudes anciennes de l'esprit ternit la lumière de chaque instant présent. Cependant les maîtres du Zen nous enseignent que le « Satori » ou « Nirvâna » exigent de notre part une totale présence au Présent. Nous réalisons celle-ci dès l'instant, ou plus une trace des habitudes mémorielles du passé ne parvient à corrompre la fraîcheur et la transparence de chaque moment actuel.

La plénitude de la conscience non-mentale (ou « inconscient » Zen) ne peut être que dans le Présent. Toutes les fois que dans un instant actuel, notre mental projette un cliché mémoriel du passé trahissant un attachement à celui-ci, notre conscience se trouve déchirée, divisée entre l'actuel et ce passé. Cette division est elle-même l'élément fondamental de tension qui engendre le « moi ».

La fonction du mental ne consiste pas à accumuler des souvenirs mais à comprendre le processus de son propre fonctionnement dans le Présent.

L'expérience du Satori, ou délivrance des mirages engendrés par les forces d'habitudes mémorielles ne peut être réalisée que dans l'acuité d'une conscience qui meurt à son propre passé.

Il est important de ne pas confondre cette attitude avec celle d'un refus systématique des mémoires du passé. Celles-ci sont non seulement naturelles mais elles sont indispensables. Les Eveillés nous demandent simplement de vivre spirituellement et psychologiquement à neuf, au cours de chaque moment présent, tout en ayant la mémoire naturelle du passé.

Un simple exemple peut illustrer le processus de dégradation inhérent à nos habitudes mémorielles. Il peut, dans une certaine mesure nous faire comprendre, par analogie, la façon dont s'est édifié le « moi » et nous montrer clairement la nécessité qu'il y a de nous délivrer de l'emprise de notre propre passé.

Tout le monde connaît le mécanisme des **appareils** enregistreurs de son. Les vibrations de l'air provoquées par la parole ou la musique provoquent une tension dans le micro. Celle-ci est ensuite amplifiée et appliquée à la bobine d'un électro-aimant. Elle y engendre un courant connu sous le nom de « courant inducteur » créant un « courant induit ».

Le fil d'acier ou la bande sur lesquels doivent s'imprimer les enregistrements se déroulent continuellement pendant l'audition et passent dans l'entrefer de l'électro-aimant. Ils reçoivent ainsi une aimantation rémanente constituant une image fidèle des variations de pression acoustique perçues par le microphone.

Autrement dit, le fil d'acier, ou la bande seront fortement ou faiblement magnétisés suivant la force ou la faiblesse des sons émis.

Ils possèdent en un certain sens une mémoire des paroles ou des thèmes musicaux produits devant le micro. La mémoire humaine résulte de processus assez semblables quoiqu'infiniment plus complexes, lors de la formation des engrammes cérébraux et des perturbations électro-magnétiques modifiant la courbe des molécules géantes d'A.D.N. et d'A.R.N. Mais dans les grandes lignes, les mécanismes des deux offrent certaines similitudes.

Les images que nous voyons provoquent des transformations continues parmi les cônes et les bâtonnets de la rétine. Ces transformations engendrent un influx nerveux déterminant dans les neurones cérébraux des perturbations électro-magnétiques de caractère mémoriel connues sous le nom d'engrammes.

Tout ce que nous voyons et ne voulons pas voir, tout ce que nous entendons et ne voulons pas entendre s'inscrit dans les neurones sous l'action d'une électricité cérébrale. Ainsi naissent et s'accumulent les innombrables engrammes doués d'une rémanence persistant en dépit du renouvellement cellulaire.

Les progrès réalisés dans le domaine des isotopes radioactifs ont en effet permis de découvrir que les éléments constitutifs des neurones en particulier et du cerveau en général, n'échappent pas au processus de renouvellement cellulaire de tout l'organisme. Les engrammes s'apparen-

tent donc plus à certains aspects ondulatoires de l'énergie qu'aux aspects corpusculaires de celle-ci. Il n'est pas exclu que ces processus s'étendent à des modes psychiques de l'énergie que la parapsychologie est en train d'étudier.

S'ajoutant continuellement les unes aux autres, les mémoires forment le « moi » qui par elles se grossit et se transforme d'instant en instant.

Dans ce processus un fait particulièrement important doit retenir notre attention : **il existe une unité de direction dans l'œuvre fondamentalement dégradatrice de l'habitude mémorielle.** Chaque mémoire nouvelle se trouve instantanément conditionnée par l'ensemble des mémoires anciennes. Cette unité de direction constitue l'un des éléments essentiels conférant au « moi » ses caractères d'apparente continuité.

Ainsi que l'exprime Krishnamurti, le fait nouveau de chaque instant présent est corrompu par les habitudes anciennes dont notre « moi » n'est que la somme et l'incarnation vivante.

Toutes les activités de l'esprit humain s'inscrivent dans un cycle rigide-ment limité de conditionnements mutuels réagissant les uns sur les autres. La tâche urgente qui s'impose à l'homme consiste donc à briser le cycle stérile de la force d'habitude.

*
* *

« **Sans ses pensées, le penseur n'est pas** », nous dit Krishnamurti (1).

Cette vérité que nous trouvons exprimée dans la plupart des œuvres bouddhiques pourrait être illustrée par un exemple.

Ne perdons cependant pas de vue que tous nos exemples constituent des concessions faites à nos modes dualistes d'opérations mentales et contiennent par conséquent toutes leurs faiblesses.

Nous pourrions figurer schématiquement le cerveau sous la forme d'un point ou d'un centre de perception pure doué d'une sensibilité extraordinaire.

Tout ce qui se passe autour de ce point est continuellement enregistré sous forme de perturbations électromagnétiques. Celles-ci, quoi-qu'étant à l'origine, impersonnelles et dénuées de toute individualité, constituent des mémoires mécaniques comparables à celles des appareils

(1) *De la Connaissance de soi*, 2^e éd. p. 174.

enregistreurs de son. Elles s'accumulent sans cesse autour de notre centre ou point de perception hypothétique (2).

Finalement, cette accumulation mémorielle revêt le caractère d'une telle complexité, d'une telle densité que des phénomènes secondaires vont apparaître en elle. Les amas de mémoires atteignent une telle épaisseur que brusquement sous l'effet naturel d'une certaine « loi de masse », des actions réciproques s'établissent entre les différentes couches d'engrammes superposés. Des courants secondaires apparaissent et engendrent tout un processus de phénomènes « parasites ». Aux yeux des Eveillés, la conscience de soi n'est rien d'autre qu'un « courant secondaire », un « phénomène parasite ».

Sur ce qui n'était qu'un simple processus impersonnel, non individualisé, de perception pure, une entité s'est édifiée. Elle s'est construite grâce à l'impression de solidité psychologique formée par la complexité des accumulations mémorielles (3), (4).

Là, où n'œuvrait qu'un processus anonyme parmi les milliards de processus anonymes d'un Jeu Cosmique, insondable, un « penseur » est né. Et depuis lors, nous avons pris l'habitude de nous considérer comme des entités.

Cependant, si nous examinions attentivement l'image que nous nous faisons de notre « moi », nous arriverions à de bien troublantes conclusions. Portons quelques instants notre attention sur le cerveau. Il est le lieu où s'élaborent l'image de notre « moi » et toutes nos représentations mentales. Si nous procédons comme des hommes de science, nous verrons en premier lieu la matière nerveuse du cerveau formée par un réseau complexe de neurones. Ces derniers témoignent une activité prodigieuse et continuelle. Vus de près, leur action se transforme en un flux de phénomènes électriques et, de continuelles dépolarisations et repolarisations

(2) « Mais à peine né l'instant vécu subit le sort commun : il prend place dans le système graphique des souvenirs ; le voici enregistré, déposé, classé, comparé, connu et reconnu-momifié. Désormais il repose quelque part dans la trame innombrable des engrammes d'où la mémoire saura l'exhumer. La continuité apparente du moi — défini par ses attributions physiques et psychiques — ne repose-t-elle pas sur ces inscriptions dans la substance nerveuse ? L'entrecroisement des souvenirs — avec leurs infidélités, leurs parasites, courts-circuits — tissent, à travers la masse organique un sous-produit graphique : le moi. » (R. Godel, *Essai sur l'Expérience libératrice*, p. 173.)

(3) « L'entité en formation, d'abord tout à fait plastique, durcit de plus en plus, à cause d'association — dissociations qui tendent à s'installer, à prendre forme. Aussitôt qu'elles ont pris corps, l'entité est là, et dès lors elle s'avance dans le temps. » (C. Suarès, *La Comédie psychologique*, p. 290.)

(4) Notre égo omniprésent, ce mystérieux plan de référence qui réussit à s'insinuer partout, absorbant et revendiquant pour lui toutes les activités de la conscience, est-il autre chose qu'une somme d'expériences relatives ? Une analyse de sa genèse relève la nature de ce complexe artificiel qu'est l'égo. (R. Godel, *op. cit.*, p. 74.)

alternant avec la rapidité de l'éclair. Il ne resterait finalement qu'un pur champ d'énergies où semblent jouer les interférences insaisissables d'ondes de probabilité. En résumé : à la place d'un « moi » statique et des images figées qu'il élabore, une seule réalité dynamique apparaît : celle du Mouvement Pur (5).

Ainsi que l'exprime le Dr Roger Godel :

« A la lumière de cette vision que devient l'égo ? »

« Rien d'autre que le produit insaisissable de cette mobilité qu'aucune observation aussi aiguë fût-elle, ne saurait jamais stabiliser dans une formule. Rien d'autre que l'ombre et les vacillements d'une distante clarté.

« Le corps visible et senti, au même titre que les autres élaborations sensorielles, est un produit de l'activité nerveuse ; il dépend pour son existence même d'un certain état de neurones ; il dépend des relations réciproques unissant les centres ; de telles conditions sont éminemment précaires, impermanentes et d'un caractère relatif. *Cet instable et étrange phénomène qu'est le « moi » ou égo, échappe à toute définition.* Admettons qu'il demeure implanté de façon diffuse entre les centres cortico-pariétal, thalamique, diencéphalique, mésocéphalique et paraventriculaire du cerveau, explorant de là les divers territoires associés pour les intégrer dans une certaine représentation. *Peut-on raisonnablement conférer les caractères du Réel — par exemple de l'Invariant mathématique — à ce jeu de forces sans identité et sans durée, à ces flux électroniques en perpétuelle mutation ?*

« En conséquence la notion concrète du moi corporel ou psychique s'évapore, où plutôt elle rejoint dans le monde intérieur des images les autres expériences subjectives. Examinons de près ses titres à l'existence : ce sont ceux-là mêmes que possède tout objet perçu par nos sens. *Le moi (égo) n'est rien d'autre qu'un objet au regard de la pensée discriminative établie sur le niveau le plus profond de la sphère intellectuelle ; et cet objet — comme toute représentation psychosensorielle — situé sur le plan relatif, s'évanouit à l'analyse (6)...* »

(5) « Le Moi est le point noir de la conscience, de même que sur la rétine c'est précisément le point d'insertion du nerf optique qui est aveugle, que le cerveau est complètement insensible, que le corps solaire est lui-même obscur, et que l'œil voit tout sauf lui-même. Notre faculté de connaissance est entièrement dirigée vers l'extérieur... C'est pourquoi chacun ne connaît de lui que son individu... Mais s'il pouvait être conscient de ce qu'il est en outre et au surplus, il abandonnerait alors volontiers son individualité et il sourirait de la ténacité de son attachement pour elle. » (Schopenhauer, *Le Monde comme Volonté et Représentation*, v. III, (p. 302).

(6) R. Godel, *op. cit.*, pp. 130-131.

Nous avons tenu à présenter ces divers procédés d'étude du « moi » afin de mettre en évidence la similitude de leurs conclusions : **la notion d'un égo permanent est illusoire**. Néanmoins, les pseudo-entités que nous sommes employé pour se défendre le processus même de leur asservissement.

Nous retrouvons ici l'action toute puissante de la « force d'habitude » s'exprimant par les automatismes mentaux. Comment nous dégager de leur emprise ? En les abordant d'une façon **neuve**.

Pour la plupart d'entre nous le « mot » est devenu la « chose ». Les mots ont une influence énorme dont l'action s'étend non seulement au domaine mental, mais à ceux de l'émotion et des nerfs. Certains appareils permettent de mesurer l'ampleur des réactions émotives que détermine l'audition d'un mot qui nous est familier. Des mots, tels que Dieu déterminent chez certains êtres une résonance nerveuse et psychique considérable. Il s'agit de prendre conscience du caractère mécanique, automatique des réactions que suscitent en nous les mots. Nous nous rendrons compte que les contenus mémoriels sont en grande partie formés par des mots intimement associés à des états émotifs et des perceptions visuelles.

Chaque expérience nouvelle perd son caractère révélateur dans la mesure où la force de l'habitude mémorielle du passé, fait apparaître entre le fait présent, et nous-même, notre suprême ennemi : **le mot**. Pour de très nombreux chercheurs sincères, les termes « amour universel », « conscience cosmique », « extase divine », « nirvana » ou « satori » n'ont pour contre partie véritable qu'un simple complexe d'automatismes mémoriels enrobés dans la saveur agréable d'une douce quiétude malheureusement corrompue par le rythme de l'habitude. Il est important d'en prendre conscience.

Les Eveillés nous demandent de nous affranchir de l'emprise qu'exercent sur nous les mots et les attachements à nos mémoires.

Nous reprendrons ici l'exemple des appareils enregistreurs de son. Supposons qu'une de nos conversations soit enregistrée sur fil magnétique.

Après l'avoir réentendue plusieurs fois, il se peut que nous éprouvions le besoin d'enregistrer un morceau de musique. Si nous voulons procéder à un nouvel enregistrement, nous devons rendre le fil magnétisé « **neutre** » ou **disponible**. A cet effet, nous le faisons passer dans un dispositif qui le **démagnétisera** et le « **lavera** » de ses **mémoires enregistrées**. Nous sommes exactement dans cette situation. Nous avons à nous rendre dispo-

nibles aux impulsions créatrices d'une réalité se renouvelant d'instant en instant.

C'est donc au cours de chaque moment présent, qu'il nous faudra « laver » le fil d'acier vivant que nous sommes afin de le rendre **disponible à la perception de CE QUI EST.**

Ceci signifie qu'il nous est nécessaire de nous dépouiller des résidus de la « force d'habitude » sur tous les plans de l'existence. Telle est la raison profonde de la vigilance constante que nous suggèrent d'adopter tous les maîtres authentiques.

N'est-il pas écrit dans le Dhammapada :

« **La vigilance est la voie qui mène à l'immortalité.** La négligence est la voie de la mort. Les vigilants ne meurent pas. Les négligeants sont déjà comme s'ils étaient morts. »

*
**

DIFFERENCES ENTRE LES MEMOIRES TECHNIQUES ET PSYCHOLOGIQUES

La vigilance à laquelle nous venons de faire allusion est une vigilance d'attention et non une vigilance de volonté ou de discipline personnelles.

Les maîtres du Zen ne nous demandent pas de rejeter le processus de l'habitude mémorielle mais de le comprendre. Ils nous suggèrent plus exactement de voir le « faux » comme étant réellement le « faux » tel que nous le propose Krishnamurti.

« Laver le fil d'acier vivant que nous sommes », signifie que notre esprit ne doit pas s'affranchir des contenus mémoriels eux-mêmes mais de l'identification et de l'attachement à ceux-ci. Cette nuance est très importante.

La mémoire est un processus naturel, inévitable. Si nous perdions absolument toutes nos mémoires, nous ne pourrions plus retrouver le chemin de notre maison. Nous aurons ici recours aux distinctions que nous suggère Krishnamurti qui établit une différence entre les mémoires techniques ou factuelles et les mémoires psychologiques.

Les premières sont formées par l'enregistrement naturel des FAITS. Les secondes proviennent d'une **identification et d'une association psychologique avec ceux-ci.**

Nous pouvons nous souvenir de l'agressivité témoignée par quelqu'un à notre égard (mémoire technique ou factuelle), mais la sagesse consiste à

ne plus éprouver de rancune (mémoire psychologique) lorsque rencontrant cette personne, le fait se représente à notre esprit. Un ingénieur, peut à l'aide de ses formules (mémoire technique) calculer la résistance d'un pont en béton armé. Mais s'il passe sur ce pont avec des amis, en se vantant de l'avoir calculé il abuse et dépasse le rôle de sa mémoire factuelle. En fait, il exploite sa mémoire factuelle pour se donner de l'importance. Par cette attitude, sa mémoire factuelle se dégrade en mémoire psychologique d'identification.



A quels facteurs peut-on attribuer la puissance de l'emprise qu'exercent sur tous les hommes, les forces d'habitudes mémorielles ?

Les réactions que suscitent les faits de l'existence quotidienne déterminent les cheminements privilégiés au sein de nos engrammes cérébraux. Lors de la répétition de faits semblables, notre structure mentale tend à s'élaborer suivant certains de ces cheminements privilégiés.

Aux mêmes circonstances nous avons naturellement tendance à réagir de façon identique.

D'autre part, notre mémoire est douée d'une rémanence semblable à celle du fil d'acier magnétisé cité comme exemple. Cette rémanence est telle que nous avons tendance à subir l'emprise de notre propre passé. Nous en sommes souvent inconscients.

Ainsi que l'exprime le professeur G. Darwin.

« Je crois que... **l'esprit humain est doué d'une très grande inertie, et aussi pourrions nous dire, d'une grande viscosité**, il se déplace toujours paresseusement d'une position d'équilibre à une autre. »

C'est en vertu de cette **viscosité** que nous « collons » littéralement à notre passé. Nos accumulations mémorielles semblent s'aggriper à nous à tel point qu'une vigilance de tous les instants s'impose, si nous voulons nous dégager de leur emprise.



HABITUDE ET LIBERTE

Il est utile de nous rendre compte que dans la mesure où nous subissons l'emprise de nos mémoires passées nous ne différons en rien des processus mécaniques d'une machine aux rouages compliqués.

Nous éprouvons un mouvement de recul et nous protestons lorsque

quelqu'un nous dit l'ampleur exacte de nos automatismes intellectuels.

Cependant les faits sont là aussi sévères qu'irréfutables et décevants : le processus de pensée de l'homme ordinaire et celui du savant érudit n'offrent que fort peu de différences essentielles avec la routine et la répétition d'un simple phonographe.

Lors d'un enregistrement, les variations de pressions acoustiques ont tracé suivant leurs amplitudes vibratoires des sillages profonds ou légers à la surface des disques de cire. Ils se borneront à reproduire indéfiniment les mêmes vibrations sonores, connues et reconnues.

Notre cerveau enregistre de la même façon les mémoires acquises ou héritées, individuelles ou collectives, conscientes ou inconscientes.

La différence essentielle réside dans la complexité de nos engrammes, dans la nature plus fluide de ceux-ci, comparativement à la rigidité et au caractère rudimentaire du sillage tracé à la surface d'un disque.

En plus de ce qui précède, nous sommes des processus vivants et posédons une faculté d'agencement, de choix, d'association entre les différents enregistrements mémoriels qui nous constituent.

Cette dernière remarque ne diminue pas le caractère mécanique de **notre** fonctionnement mental.

Le disque de phono répétera machinalement la chanson enregistrée une fois pour toutes et parce qu'il s'agit d'un enregistrement unique, simple, le caractère mécanique, répétitif, monotone de plusieurs auditions de ce même disque nous apparaît immédiatement.

La complexité des enregistrements mémoriels humains, les jeux inouïs que permettent leurs différents registres et leur nature plus fluide, moins solide, nous empêchent de prendre immédiatement conscience de leurs caractères mécaniques répétitifs.

Considérés en bloc, ces enregistrements mémoriels se déroulent en nous au rythme stérile d'une simple habitude, de simples automatismes **rigoureusement inscrits dans les limites du connu.**

Il n'y a dans **notre** fonctionnement mental ordinaire, aucune création pure, aucune innovation réelle. Tout n'est que solution **mécanique** d'équations infiniment complexes dont les données sont empruntées au **connu**, au **passé.**

Le mouvement de recul qu'éprouvent la plupart des esprits à la lecture de ces lignes résulte d'un manque d'information, d'ailleurs parfaitement normal.

Les découvertes mettant en lumière les processus de la pensée, de la mémoire et de la plupart des mécanismes psychologiques sont assez récentes.

Les hommes de sciences ne disposaient pas jusqu'à présent d'instruments suffisamment affinés leur permettant d'explorer les zones frontières se situant à la limite des mondes physiques et psychiques.

Chacun pressentait que l'énigme de la vie ne pouvait être résolue par les seules découvertes de l'ancienne physico-chimie. Aux travaux de macro-physique ont succédé ceux de la micro-physique. A la chimie ordinaire a succédé la micro-chimie, à la biologie ordinaire, la micro-biologie, aux microscopes ordinaires ont succédé les ultra-microscopes électroniques et protoniques.

Les progrès de l'électro-encéphalographie et les moyens d'investigation de plus en plus nombreux des nouvelles sciences parapsychologiques ont mis à la disposition de l'homme actuel des moyens d'investigation capables de mieux l'informer sur la nature des processus psychiques.

Dans la mesure où ceux-ci nous révèlent leur comportement, nous sommes frappés de la similitude qu'ils offrent avec les processus de physique.

Nos opérations intellectuelles nous sont apparues de nature spirituelle ou immatérielles dans la mesure où nous ignorions tout de leurs structures et des processus qu'elles utilisent.

Dans la marche stérile de nos opérations mentales se déroulant à l'intérieur du cycle limité allant du « connu au connu » il n'y a — répétons-le — aucune création, aucune spiritualité. Tout effet est lié à sa cause. Tout s'enchaîne de façon mécanique, à la façon dont une équation aux données complexes porte en elle les diverses solutions possibles. C'est ce que nous démontrent les cerveaux électroniques. Les solutions possibles d'un problème mathématique se trouvent virtuellement dans ses données. L'apparente séparation entre les causes et leurs effets, entre les données de divers problèmes et leurs solutions n'est qu'une question de développement et de temps. Grâce à leur spécialisation extrême, les cerveaux électroniques et les robots parviennent à réduire le « facteur temps » dans les limites du possible.

Ils nous permettent de voir d'une façon plus saisissante le caractère mécanique de nos opérations mentales.

Si nous appliquons rigoureusement ce qui précède aux processus des opérations intellectuelles humaines nous remarquerons qu'il n'existe en fait en elles, aucune innovation réelle, aucune création authentique.

En effet, chaque prétendue « invention » ou « découverte » scientifique ou technique était potentiellement contenue dans l'ensemble des acquis ou données qui l'ont précédé.

« Les « découvertes » actuelles de physique nucléaire étaient potentielle-

ment contenues dans les premières expériences et les théories anciennes de Bernouilli (les molécules), de Dalton (les atomes), de Stonley (les électrons), d'Einstein (les photons), de Planck (les quanta), de Louis de Broglie (mécanique ondulatoire), etc.

Sur le plan technique l'homme n'invente en général que fort peu ou rien. Il se base essentiellement sur des points de référence empruntés au passé. Ce que nous appelons « découverte » n'est au fond rien d'autre qu'un processus au cours duquel toute l'histoire de l'humanité peut être comparée aux tâtonnements d'un seul homme explorant de plus en plus parfaitement la structure des choses qui l'entourent et la sienne propre pour se mettre finalement « en prise directe » sur le Réel.

Mais avant que cette « obéissance parfaite à la Nature des choses » ne soit réalisée, il n'existe aucune création véritable. Les « découvertes » ne sont pas réellement des créations.

Aux yeux de ceux qui examinent les choses du point de vue dualiste familier, il existe certes une hiérarchie de nuances dans les valeurs psychologiques de nos opérations mentales. L'intellect capable de découvrir les solutions cachées d'une équation complexe de données nettement apparentes est supérieur à l'état d'esprit de l'homme intérieurement inerte se contentant d'une répétition machinale des données acquises sans ne discerner aucune des solutions qu'elles rendent possibles.

Mais dans l'esprit des grands Eveillés, cette hiérarchie de valeurs s'inscrit dans le cadre rigidement limité du « connu ». Elle porte l'empreinte du processus de références, de déductions, d'inférences et d'inductions. Le terme « découvrir » revêt ici une signification différente.

Découvrir c'est, pour le maître Zen, dépouiller le mental des fausses valeurs qui le mettent dans l'incapacité de « voir directement dans sa propre nature » et le recouvrent. Dans son vice de fonctionnement généralisé le mental ne découvre rien de fondamental. Il « recouvre » et joue très souvent le rôle d'écran déformateur.

Dans cette perspective particulière, les « découvertes » que fait un physicien ou que font une équipe de physiciens consacrés à l'étude de plusieurs autres « découvertes » récentes ne sont pas réellement des découvertes.

Elles se situent parmi les solutions possibles potentiellement contenues dans les équations complexes qui les précèdent. Un cerveau électronique perfectionné pourrait en faire autant. Les savants cybernéticiens et les spécialistes de certains robots électroniques sont sur le point de réaliser des structures mécaniques et électro-magnétiques capables de « décou-

vrir » plus rapidement que toute une équipe de mathématiciens les solutions possibles des données les plus complexes.

Entre le processus des « découvertes » précédemment commenté et celui de la découverte fondamentale et authentique, envisagée par les maîtres du Zen ou par un Krishnamurti il n'existe aucune commune mesure. Il s'agit là, répétons-le, d'une véritable mutation psychologique au cours de laquelle se brise le cycle stérile marchant du « connu au connu ».

Il est important que nous sachions qu'il ne s'agit pas là d'affirmations gratuites. L'essentiel vient d'en être démontré par les cerveaux électroniques. De nombreux matérialistes ont crié victoire en prenant connaissance des réalisations extraordinaires de la cybernétique.

Il semble que le sens exact des expériences cybernétiques ait échappé à la plupart.

Le fait que les cerveaux électroniques possèdent une mémoire et sont capables, en fonction de cette mémoire du « connu » de réaliser des associations, des déductions est absolument naturel.

Les processus psychiques et les processus physiques étant régis par les mêmes lois, il n'existe aucune raison s'opposant à la réalisation de mécaniques pensantes telles qu'on les connaît actuellement.

Les progrès récents de la psychologie et l'étude des processus purement mécaniques de la mémoire aboutiront inévitablement à la construction de véritables machines pensantes.

Les matérialistes semblent perdre de vue, que ces machines resteront toujours des machines.

Leur marche ne peut dépasser le cadre du connu, des déductions, de la mémoire.

Jamais, elles ne pourront réaliser l'Inconnu.

Si, d'un certain point de vue structural, la VIE est l'essence même des formes, tant matérielles que psychiques, la réalisation de cette vie en nous, nécessite le dépassement des formes matérielles et psychiques.

La Vie, l'Inconnu, Dieu, est pure spontanéité, jaillissement éternellement renouvelé.

La matière physique et mentale est régie par des lois mécaniques portant l'empreinte de l'habitude et de la répétition. Là, se trouve la limite entre l'homme libéré et la machine : le premier s'ouvre totalement à la spontanéité et au rythme créateur de la Vie, la seconde ne peut dépasser la marche des associations mécaniques qui va du connu au connu.

L'homme libéré peut accéder à l'Inconnu divin. En fait, dégagé de tout égoïsme, de tout conditionnement psychologiquement, il EST l'Inconnu

divin lui-même. La machine la plus extraordinaire, les cerveaux électroniques les plus habiles ne pourront jamais atteindre l'Inconnu divin car leurs fonctionnements dérivent essentiellement des données connues que nous leur demandons de résoudre. Ensuite et surtout, ils ne sont pas des processus vivants.

Autrement dit, l'homme qui dépasse les limites de son mental peut être réellement libre. La liberté n'existe que dès l'instant où la marche stérile du « connu » au « connu » s'arrête.

Lorsque le fil conducteur de notre existence obéit servilement à certaines ornières de pensées à la façon dont l'aiguille du phonographe se laisse guider par les sillages tout préparés de la plaque, il n'y a ni création, ni liberté.

La liberté spirituelle n'existe que lorsque cessent nos conformismes, nos habitudes, nos déductions logiques, nos automatismes (7).

Il nous faut un certain silence de l'esprit d'une qualité nouvelle, une transparence intérieure, une détente mentale, un affranchissement de tous les dynamismes intérieurs s'apparentant aux processus mécaniques, habituels.

Le sens et la valeur de cet inconnu ont été mis en relief par Rilke dans ses « Lettres à un jeune poète ». (Ed. Grasset, p. 86.)

« Si notre regard portait au delà des limites de la connaissance, et même plus loin que le halo de nos pressentiments, peut-être recueillerions-nous avec plus de confiance encore nos tristesses que nos joies. Elles sont aubes nouvelles où l'inconnu nous visite. L'âme effarouchée et craintive se tait : tout s'écarte, un grand calme se fait, et l'inconnaissable se dresse silencieux.

« Presque toutes nos tristesses sont, je crois, des états de tension que nous éprouvons comme des paralysies effrayés de ne plus nous sentir vivre.

(7) Il n'est pas que des logiciens, des historiens et des critiques que de n'accepter du monde que ce dont ils savent faire des phrases.

Car je pense, moi, que toi, petit homme, tu commences seulement d'apprendre un langage et tâtonnes et t'y exerces et ne saisais encore qu'une mince pellicule du monde.

Tu appelais liberté, ce pouvoir que tu as de démolir ton temple, de mêler les mots du poème... liberté de faire le désert.

Et où te trouveras-tu ?

Moi j'appelle liberté ta délivrance.

Je connais deux sortes d'hommes qui me parlent d'un empire neuf à fonder. Celui-là est logicien, et construit par l'intelligence et je dis son acte utopie. Et il ne naîtra rien, car il n'est rien en lui.

Et l'autre qu'anime une évidence forte à laquelle il ne saurait donner un nom... celui-ci n'a pas agi par l'intelligence mais par l'esprit. C'est pourquoi je te dirai que l'esprit mène le monde, et non l'intelligence. » (Saint Exupéry, *Citadelle*.)

« Nous sommes seuls alors avec cet inconnu qui est entré en nous, privés de toutes les choses auxquelles nous avons l'habitude de nous confier. Nous nous trouvons dans un courant dont il faut subir le flot. La tristesse elle aussi, est un flot. L'inconnu s'est joint à nous, s'est introduit dans notre cœur, dans ses plus secrets replis : déjà même ce n'est plus dans notre cœur qu'il est, il s'est mêlé à notre sang, et ainsi nous ne savons pas ce qui s'est passé. On nous ferait croire sans peine qu'il ne s'est rien passé. Et pourtant nous voilà transformés comme une demeure par la présence d'un hôte. Nous ne pouvons pas dire qui est venu, nous ne saurons peut-être jamais. Mais bien des signes nous indiquent que c'est l'avenir qui entre en nous de cette manière pour se transformer en notre substance, bien avant de prendre forme lui-même. Ce moment, d'apparence vide, ce moment de tension où l'avenir nous pénètre, est infiniment plus près de la vie que cet autre moment où il s'impose à nous du dehors, comme au hasard et dans le tumulte. Plus nous sommes silencieux, patients et recueillis dans nos tristesses, plus l'inconnu pénètre efficacement en nous. »

CHAPITRE XIII

TANHA OU LA SOIF DE DEVENIR

Une fois de plus nous insisterons sur l'esprit dualiste dans lequel se trouvent rédigées les lignes qui suivent. En effet, Tanha ou avidité de « devenir », n'existe pratiquement que pour ceux qui sont pris aux pièges des illusions du « moi », du temps, de la durée. Pour l'« éveillé » ces distinctions sont inexistantes.

L'avidité de « devenir » provient d'une force d'habitude fondamentale.

C'est sous son action que **nous opposons le « vouloir vivre »** au fait **de vivre simplement**. Le vouloir individuel s'arrogeant les seuls droits à l'existence s'oppose au « non-vouloir » d'un processus cosmique se suffisant à lui-même.

Tanha est l'inertie de la force d'habitude, qui se continuant par simple vitesse acquise, enferme le processus de la « flamme du moi » dans un cycle fermé. La flamme brûle et recherche avidement les éléments qui lui assureront une pseudo-permanence. Ces éléments sont à la base de notre existence quotidienne : activités diverses, recherches de sensations et jouissances nouvelles, désirs de possession, instinct de domination, ambitions, projets incessants suggérés par l'imagination, mondanités, recherche des moyens permettant d'assurer et de développer le prestige, etc.

L'avidité de devenir ou Tanha provient de différents facteurs fondamentaux qui peuvent être résumés comme suit :

1) Là où n'existent que des successions impersonnelles de pensées et d'accumulations mémorielles, l'illusion d'une entité « penseur » est née.

2) Ce « penseur » a pris l'habitude de se considérer comme une « entité » permanente, et désire à tout prix sauvegarder sa continuité.

3) Dans ce but, la pseudo-entité du « penseur » se distingue de ses pensées et veut opérer sur elles. Le « penseur » tente ainsi de s'affirmer au cours de transformations innombrables qui demandent et créent du temps.

4) Subissant l'emprise du passé tout en ne regardant que vers l'avenir, l'esprit du « penseur » est prisonnier du temps. La richesse de l'instant présent lui échappe continuellement et n'est jamais vécue dans la plénitude de ce que, tout naturellement, elle était destinée à lui accorder. Etant incomplet dans chaque instant présent, le « penseur » recherche avec d'autant plus d'ardeur et de désespoir, de multiples possibilités de « devenir », aussi chimériques les unes que les autres, par lesquelles il espère vainement être comblé (1).

5) Cette « soif de devenir » se trouve soutenue par les ruses de l'esprit dont les couches profondes mettent tout en œuvre pour masquer au « penseur » le caractère illusoire de son existence et de ses recherches.

6) Indépendamment des facteurs précédents, provenant de l'optique faussée du « moi » lui-même, il en est d'autres qui semblent encourager cette erreur tout en étant extérieurs au « moi ».

Parmi ceux-ci, nous remarquons l'universalité du processus du « devenir ».

La plupart des processus du monde au sein duquel nous avons pris naissance sont des processus de croissance et de « devenir ». La graine germe et devient plante ou arbre. Tout, dans notre image du monde, naît, grandit, s'épanouit, vieillit et meurt. Il semble, qu'à ce « devenir » biologique, en vertu duquel les êtres vivants marchent vers un « plus », se soit superposée une force de l'habitude de « devenir » et de « croissance ».

.....

Notre passé biologique résulte depuis des temps immémoriaux de processus de devenir et de croissance. Notre structure psychologique tend à emboîter le pas aux habitudes qui depuis si longtemps ont régi nos structures matérielles et celles dont nous sommes issus. L'erreur consiste donc à superposer au devenir impersonnel des faits, une avidité, une identification, un attachement psychologique.

7) Un autre processus extérieur au « moi » mais se manifestant dans celui-ci favorise « Tanha » ou la « soif de devenir ». Il est intimement lié au précédent. L'histoire d'un Univers est celle d'un processus d'associations continues. Il semble que dès qu'existent des points privilé-

(1) « L'acte complet contenant sa fin propre est à lui-même sa propre rétribution. Il n'est acheté au prix d'aucune récompense, ni arraché par aucune contrainte. C'est donc un acte gratuit. Il n'est pas sollicité par l'attrait d'une représentation du futur ; par la fascination d'un idéal dont il serait distinct. Il n'est dirigé vers aucun but qui lui serait extérieur. Il surgit de lui-même spontanément. »

(R. Fouéré — de L'Acte complet — *Spiritualité*, p. 171, 1946.)

giés (2) apparaissent simultanément un désir d'équilibre, une recherche de complémentarité, la nostalgie d'une harmonie perdue, une « peur de n'être rien ».

Dans cette perspective les atomes s'associent aux atomes et forment les molécules. Les molécules s'associent aux molécules et forment les grosses molécules, bases des premières cellules.

Les êtres mono-cellulaires s'associent entre eux et forment les êtres pluricellulaires. Nous pouvons observer ainsi le travail d'un processus d'associations continuelles depuis l'atome jusqu'à l'homme, en passant par l'amibe. Cette force d'habitude associative se poursuit en nous par des tendances qui nous sont familières. Ce que nous désignons par « évolution » — dans notre image dualiste du monde — est actuellement plus psychique que physique. En conséquence, la force d'habitude associative étendra les prolongements de son processus opérationnel dans le monde psychique.

Le « penseur » s'associe à ses possessions matérielles et spirituelles.

Ce processus d'association est tellement habituel que nous ne nous rendons pas compte de l'étendue de son action. Par lui, nous nous identifions à notre nom, à l'image que nous nous faisons de notre personne, à notre compte en banque, à notre maison. Aussi longtemps qu'en nous, le penseur s'imaginera « posséder » toutes ces choses, il sera « possédé » par elles.

Le processus d'association aux objets matériels est suivi d'une phase plus subtile : celle au cours de laquelle le « penseur » s'identifie à « ses idées », à « ses » croyances, à « ses » clichés mentaux, et surtout à « ses » accumulations mémorielles.

La force d'habitude associative exerce sa toute puissance autant que son opposée, la « force dissociative ».

Ainsi que l'exprime Carlo Suarès :

« Le « je » se développe par associations et dissociations successives. Toute vie psychologique n'est faite que d'oscillations de cet ordre. Le désir est la sensation qu'éprouve la « permanence », d'être en danger ; l'assouvissement est la sensation qu'elle éprouve de n'être pas en danger. Ces sensations tendent l'une et l'autre, par leur répétition, à s'établir dans l'organisme, et c'est cela, l'éveil de la conscience. Ainsi chacun des deux pôles travaille à élaborer la conscience, et de ce fait, celle-ci ne peut à aucun moment s'interrompre, bien qu'elle puisse « dormir » ; elle est semblable à un courant induit que renforcent nécessairement

(2) Du point de vue du Sage, il n'existe pas de points privilégiés

toutes les oscillations du « je », ces oscillations étant les expériences. A la maturité, nous verrons ces oscillations diminuer de plus en plus et finalement mourir à cause du durcissement, de l'ossification du « moi », et la conscience lentement s'éteindre dans l'indifférence, ou au contraire, nous verrons ces vibrations briser, à cause de leur intensité, l'instrument même qui les a produites, et libérer la conscience elle-même, comme la fleur libère son parfum. Ainsi l'homme pourra venir au point de refuser l'expérience par indifférence ou de la dépasser en brisant sa propre entité. »

Afin de sauvegarder sa continuité, le « moi » élabore tout un stratum de transformations, de modifications innombrables au cours desquelles il oscille d'un extrême à l'autre. Après s'être associé à certains biens il délaissera ceux-ci pour s'efforcer d'en conquérir d'autres. Il se dissociera des premiers pour s'associer aux seconds. Mais au centre de ce processus d'associations et de dissociations successives demeure une « entité », un « penseur », qui, par contraste aux changements alternatifs de « surface » se construit, proportionnellement à l'intensité de ceux-ci une permanence de « profondeur » (3).

Le jour arrive cependant, où le « penseur » ayant erré de servitudes en servitudes, comprendra la vanité de toute tentative de s'associer à quoi que ce soit. Ils discernera l'absurdité de la comédie subtile qu'il se joue.

Rien ne peut combler le gouffre insondable de sa contradiction intérieure. Le mirage du « moi » est un véritable tonneau des Danaïdes qui ne peut jamais être comblé parce qu'il est dépouillé de toute consistance réelle.

Dès l'instant où le « penseur » le comprend, il se tait, s'arrête et regarde plus sereinement en lui-même et en toutes choses. Tanha, l'avidité de « devenir » est sur le point de s'éteindre. Aux tensions en vue de « devenir » succède la détente de CE QUI EST. C'est l'heure du « lâcher prise » dont parlent les maîtres du Zen. A la mort de l'entité du « penseur » succède la plénitude de la Vie (4).

QUE RESTE-T-IL ?

Telle est la question que se pose inévitablement l'Occidental : que

(3) « ... que trouve-t-il ? Rien. Il s'était déjà vidé. Ce « je » n'est plus farci d'idées, de sentiments, de perceptions, de souvenirs; la notion qu'il a d'être une entité ne s'appuie plus sur rien. » (C. Suarès, *op. cit.*, p. 87.)

(4) « ... dans la vraie spiritualité nous ne détruisons pas les formes de l'image du monde, puisque nous ne faisons qu'un avec la Réalité. » (J. Vanderleeuw, *La Conquête de l'Illusion*, p. 200).

reste-t-il lorsque l'esprit s'est affranchi de tous ses symboles, de toutes ses formules, de toutes ses croyances, de toutes ses mémoires, de toutes ses illusions ?

Que reste-t-il lorsqu'ayant compris l'impermanence des biens matériels et la vanité des mondanités l'homme réalise le détachement ?

Que reste-t-il, lorsqu'après avoir perçu l'évanescence des biens matériels, l'homme a compris la vanité des accumulations intellectuelles ?

Que reste-t-il enfin, lorsque le « moi », le support de toutes les vertus et de tous les vices, le centre de toutes les acquisitions matérielles et intellectuelles se trouve dissout ?

Un sentiment d'effroi nous étreint où nous frôle suivant notre maturité intérieure. Le « Vieil homme » en nous fait surgir la peur, la peur de n'être rien, la peur de ne plus continuer.

Au terme de ces négations successives apparaît l'ultime affirmation. Elle resplendit de Sa propre lumière. Elle n'a jamais cessé d'être nous. Nous n'avons jamais cessé d'être Elle, car Elle demeure non affectée par les mirages qu'ont engendrés nos pensées.

Que reste-t-il ? Mais tout reste, absolument tout puisque rien n'a été enlevé. Seul le mirage s'est évanoui.

Nous posons la question sans cesse répétée « Que reste-t-il ? Pourquoi ? Parce que la Sagesse nous suggère de nous séparer de l'ensemble de nos attachements, de nos fausses valeurs.

Nous perdons de vue que l'ensemble des éléments dont le Ch'an et le Zen nous demandent de nous affranchir possède la nature d'un véritable mirage. Très malheureusement pour nous, le mirage est tout.

Lorsque nous spéculons intellectuellement sur l'opportunité éventuelle d'un affranchissement du mirage, nous nous posons avec effroi, la question « Que reste-t-il ? Lorsque nous nous engageons courageusement dans la réalisation effective de l'expérience, plus aucune question n'apparaît.

La réponse suprême est là. Elle est l'ultime et prestigieuse certitude, le **fait** par excellence, toujours renouvelé.

Répétons-le, tout reste donc, comme de toute éternité. Seul le mirage a disparu. Mais la vision qui s'installe en nous est celle de l'éternité de création au cœur du temps. Elle est l'élément suprêmement positif dont rien ne peut être dit. Comprendons donc que la question « Que reste-t-il ? n'est qu'un réflexe morbide de la ruse de notre esprit. Reconnaissons le caractère négatif des éléments d'ignorance et d'attachement dont l'affranchissement nous est suggéré par la Sagesse.

Ainsi que l'exprime Lao-Tzu dans le Tao Te King :

- « En s'adonnant à l'étude on augmente chaque jour...
- « En se consacrant au Tao, on diminue chaque jour...
- « On ne cesse de diminuer... jusqu'à ce qu'on atteigne le Non-Agir...
- « Par le Non-Agir, il n'est rien que l'on ne puisse faire. »

CHAPITRE XIV

L'OBEISSANCE A LA NATURE DES CHOSES

Nous avons montré précédemment, les difficultés auxquelles se heurte toute tentative d'une définition de la nature des choses. Cependant, si celle-ci ne peut être définie, ni « connue » comme nous connaissons généralement les objets familiers, elle peut être expérimentée. Encore faut-il préciser que dans ce processus paradoxal d'expérimentation, plus aucune dualité d'expérimentateur et d'expérience ne subsiste (1). La nécessité impérieuse d'un dépassement des concepts mentaux dualistes se trouve exprimée par Hui Neng :

« Tant qu'existe une manière dualiste de regarder les choses, il n'y a pas de libération ; la lumière affronte l'obscurité ; les passions se dressent devant l'illumination. Il n'y a de compréhension du Mahayana que si ces contraires sont illuminés par Prajna (Sagesse supra-intellectuelle), de telle sorte qu'un pont franchisse la brèche. Lorsque vous vous tenez à l'une des extrémités du pont, sans pouvoir saisir l'Unité de la nature-de-Bouddha vous n'êtes pas des nôtres... La nature de Bouddha ne connaît ni croissance ni décroissance. Au milieu des passions elle reste non souillée ; quand vous méditez sur elle, elle ne devient pas plus pure... Le point essentiel est de ne pas juger les choses bonnes ou mauvaises, ce qui nous ferait vivre dans la contrainte, mais de laisser le mental se mouvoir et remplir ses fonctions inépuisables. Tel est le moyen d'être en accord avec l'essence du Mental (2)... »

Afin de permettre ce fonctionnement naturel et harmonieux du mental il est nécessaire de le délivrer de l'attachement à toutes notions opposi-

(1) « Ne vous attardez pas dans le dualisme, — Evitez avec soin de le poursuivre. — Aussitôt que vous avez le bien et le mal. — La confusion s'ensuit, et l'esprit est perdu. » Tao-hsin, *Inscrit sur l'esprit croyant*, in : Suzuki, *Bouddhisme Zen*, I, p. 284.)

(2) D.T. Suzuki, *Le Non-Mental selon la pensée Zen*.

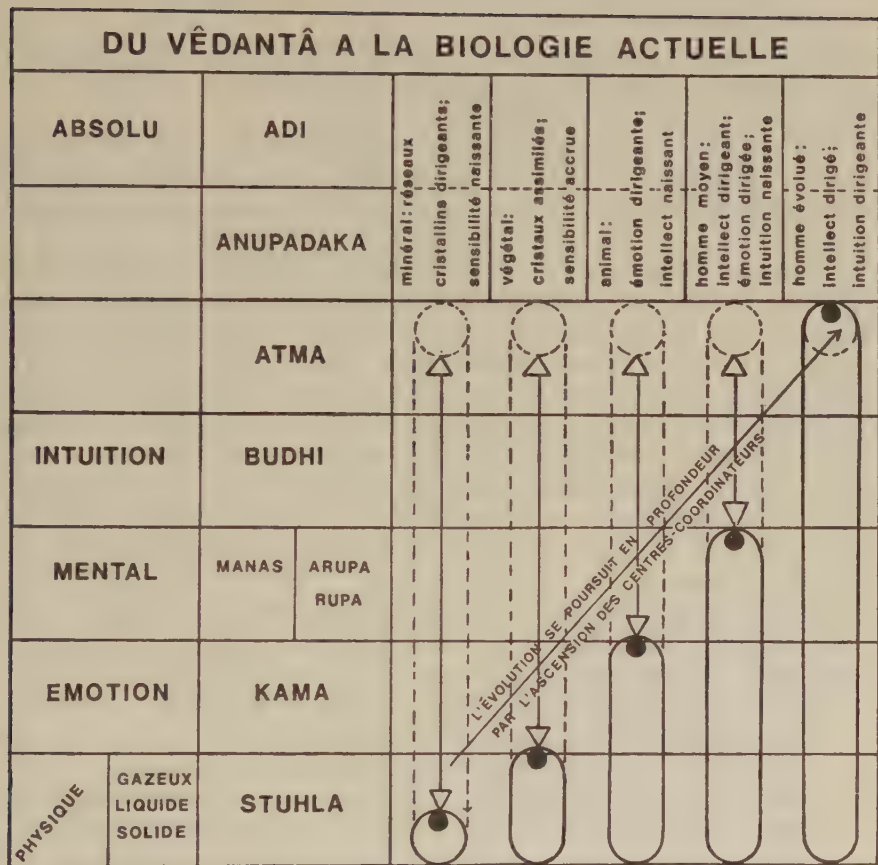


Fig. n° 7

tionnelles de bien et de mal, d'humain et de divin, de relatif et d'absolu, de mobile ou d'immobile. Le mental qui se laisse prendre aux pièges des oppositions apparentes perd de vue la réalité essentiellement identique qui les englobe et les domine à la fois.

« Rejetez toute notion dualiste et toute attraction ou répulsion, puisque tout ce qui existe est le Mental Cosmique », nous dit Hsi-Yun.

Cette tendance « moniste » de la pensée Ch'an et du Zen a eu pour conséquence de simplifier les représentations mentales, assez rares d'ailleurs, qu'elle nous donne du monde.

Afin de faire comprendre les notions essentielles qui sont impliquées dans « l'obéissance à la nature des choses » nous devons considérer quelques détails relatifs à l'anatomie psycho-physique de l'homme et du monde.

La plupart des ouvrages de vulgarisation ont reproduit des diagrammes représentant l'Univers et l'homme divisés en une série complexe de plans distincts. Ces œuvres ont été écrites par des Occidentaux ayant pris contact avec des milieux philosophiques indiens présentant de telles classifications avec un grand luxe de détails. Cette division extrême semble avoir trouvé son apogée dans l'œuvre de Sri Aurobindo. L'étude de l'anatomie psychologique de l'homme selon Sri Aurobindo, nous révèle une compartimentation extraordinairement complexe de plans ou niveaux de conscience dans le seul secteur du mental. Nous y relevons l'existence d'un « mental physique, d'un mental-vital, d'un sur-mental, d'un supra-mental ».

Le mode de présentation du Ch'an et du Zen est plus simple.

Nous reproduisons ci-après, les deux modes de présentation généralement admis par les uns et les autres.

Mode de présentation indien, repris par les théosophes :

- plan physique correspondant au corps physique,
- plan éthérique correspondant au corps éthérique (prana),
- plan émotionnel correspondant au corps émotionnel (kama sharira),
- plan mental inférieur correspondant au corps mental inférieur (rupa manas),
- plan mental supérieur correspondant au corps mental supérieur (arupa manas),
- plan d'intuition pure correspondant au corps d'intuition (Bodhi),
- plan divin correspondant au « corps divin » (atman).

(Voir fig. 7.)

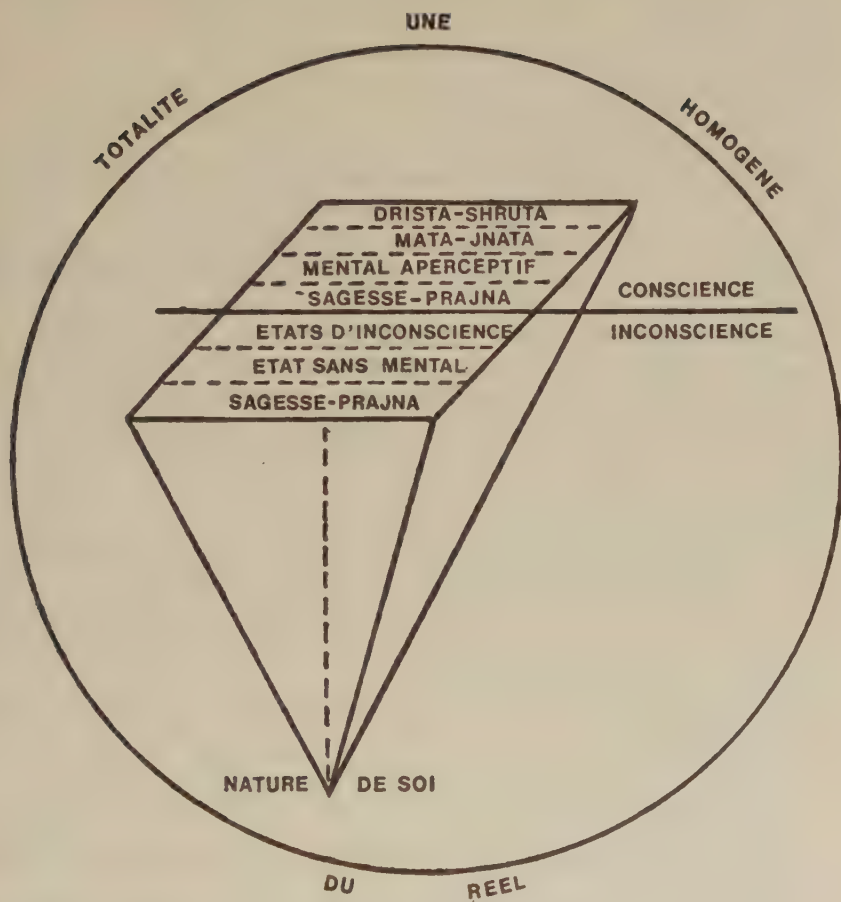


Fig. n° 8

Les formes supérieures du Bouddhisme et le Zen surtout présentent notre structure d'une façon plus homogène. Nous y relevons l'absence d'un plan « divin ».

Totalité-Une du Réel
ou Mental Cosmique :

aspects ou modes physiques,

aspects ou modes psychiques.

Ces aspects sont parfois présentés tels qu'ils apparaissent sur la fig. n° 8.

Dans le Ch'an et le Zen, le Réel est la Totalité-Une du physique, du psychique et du spirituel dont la substance essentielle est le Mental Cosmique.

Les différents niveaux dont le Zen admet l'existence dans la conscience n'impliquent jamais une hiérarchie de valeurs au sens où nous l'entendons généralement. Ce que nous nommons le « Divin » en Occident est représenté aux yeux des maîtres du Zen, par la Totalité-Une, psychophysique et spirituelle de l'homme et de l'Univers. En dehors de cette Totalité-Une, homogène, rien n'existe.

Ainsi que l'exprime Mme A. David-Neel (3) :

« Le nirvâna est le samsâra ; l'individu formé par les cinq skandas tel « qu'il est, EST exactement le Vide, la Réalité, le Nirvâna. »

Faute d'insister sur cette unité fondamentale de l'esprit et de la matière, de l'ordinaire et du spirituel, nous pouvons nous égarer dans de nombreuses erreurs d'interprétation.

Ce qui vient d'être dit se trouve clairement exprimé par Hsi-Yun lors d'un dialogue (2) :

« Question : Est-ce le mental ordinaire ou le mental spirituel qui est le Bouddha ?

« Question : Suivant l'enseignement des trois Véhicules nous avons ces deux mentals.

« Réponse : Si, selon vous, les Trois Véhicules distinguent nettement deux mentals, ils sont en désaccord avec la vérité. Vous n'avez pas encore compris Toute conception de caractère objectif telle que « la vacuité existe réellement » est forcément une altération de la vérité. L'ignorance a son origine dans ce genre d'erreur. Si vous parveniez seu-

(3) A. David-Neel, *Le Bouddhisme*, p. 224.

(4) *Le Mental Cosmique*, par Hsi-Yun.

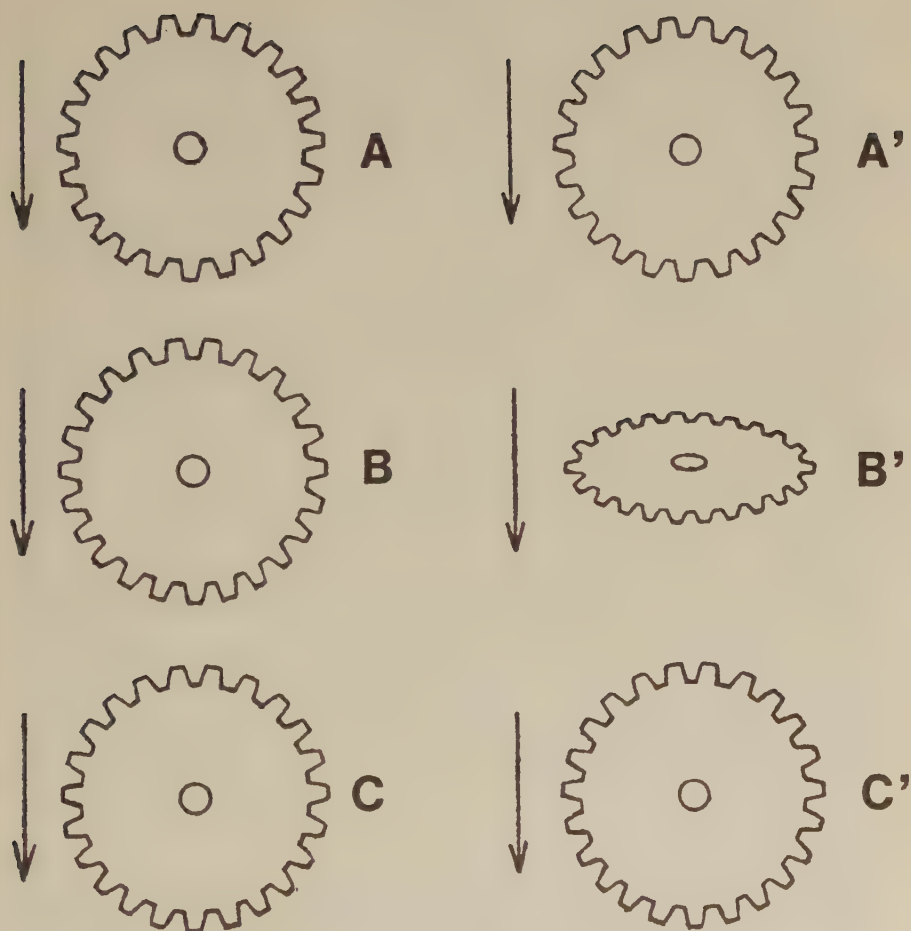


Fig. n° 9

lement à surmonter les conceptions d'« ordinaire » et de « spirituel » vous vous apercevriez qu'en dehors du mental, il n'y a pas de Bouddha. Bodhidharma, à son arrivée des Indes, enseigna que la substance de tous les hommes est le Bouddha, mais vous ne comprenez pas encore, et vous persévérez à penser en termes d'« ordinaire » et de « spirituel »... Les choses ne diffèrent pas entre elles. La compréhension de cette non-différenciation est l'illumination complète et parfaite (5). »

La nature profonde des choses est une Unité, absolument homogène, dépouillée de toute distinction, de tout caractère oppositionnel (6).

L'obéissance à celle-ci implique une transformation complète de notre optique mentale. L'importance et la nature de cette transformation peuvent être expliquées par un exemple.

L'homme peut être comparé à un mécanisme ou complexe formé d'une infinité de rouages. Ceux-ci s'étendent depuis la matière physique jusqu'aux ultimes confins du psychisme.

L'impulsion cosmique animant fondamentalement ces rouages est impossible à localiser. Elle n'est pas seulement dans la matière, ni seulement dans le psychisme. Elle n'est pas en dehors ni au-dessus d'eux. Elle est véritablement le rythme éternel de la Totalité—Une elle-même, englobant et dominant à la fois tous les aspects.

Par obéissance à la nature des choses, nous entendons la réalisation d'une attitude physique et mentale de totale adéquacité au rythme cosmique.

Nous pourrions concrétiser ce qui vient d'être dit sous forme de tableau.

Celui-ci contient cependant une erreur, sans laquelle, très malheureusement, nous ne pourrions nous faire comprendre.

Nous figurons en A. Un rouage symbolisant l'impulsion cosmique, en B. le rouage mental, en C. le rouage physique. Retenons pour l'instant que le rouage A. n'est pas en réalité séparé de B. et de C. et qu'il ne s'agit là que d'une décomposition artificielle d'un mouvement unique, commandée par les commodités du langage. (Voir fig. 9.)

Nous envisagerons d'abord l'exemple de l'obéissance à la nature des

(5) « Le Mental n'est rien d'autre que le Bouddha lui-même. Ceux qui de nos jours cherchent la Vérité n'arrivent pas à comprendre ce qu'est ce Mental, et, élevant un mental sur le mental, cherchent le Bouddha en un monde hors de lui. C'est là une mauvaise voie; ce n'est pas du tout celle qui mène à l'illumination. »

(Huang-po Hsi-yun, in : Suzuki, *Le Non-mental selon la pensée Zen*, p. 186.)

(6) « Pour parvenir à l'acte complet, il faudrait, non pas chercher à concilier des différences, mais — ce qui est tout autre chose — perdre le sens de la distinction. »

(R. Fouéré, *De l'acte complet envisagé dialectiquement*, in « Spiritualité », 1946, p. 209.)

choses, telle qu'elle se réalise chez l'homme intégré par l'état de « Satori » ou Nirvâna.

A chaque instant, cet homme réalise une attitude d'adéquacité parfaite à l'impulsion cosmique. Cette dernière représentée par une roue verticale A. donne l'intégralité de son impulsion au rouage mental représenté par B.

Celui-ci, est en effet totalement disponible. Il s'est affranchi des mouvements routiniers de la force d'habitude. **Etant libre de l'emprise du passé et n'attendant plus rien de l'avenir, il adhère totalement au présent** (7). L'impulsion cosmique de A. — qui se renouvelle d'instant en instant — trouvera par conséquent en B. un **rouage dénué de toute résistance**. Plus aucune friction quelconque ne viendra freiner l'expression du mouvement initial. Le rouage C. bénéficiera directement de cette harmonie intérieure.

Envisageons maintenant le cas de l'homme ordinaire. Il « désobéit » à la nature des choses. Le processus de cette désobéissance pourrait être schématisé de la façon suivante : (voir fig. n° 9).

Des accumulations mémorielles se sont déposées autour de la roue mentale située en B¹. Elles ont engendré certains courants secondaires et « parasites ». Ce qui n'était qu'un simple rouage s'est pris pour une « entité ». L'instrument s'est identifié à sa fonction. Depuis lors, la roue mentale fonctionne pour « compte propre ». Elle ne remplit plus le rôle docile qui lui était assigné. Au lieu de s'offrir à l'impulsion cosmique figurée en A¹ par le rouage vertical, la roue mentale, prise au piège de ses propres créations de durée, de « devenir », se trouve dans une position absolument **inadéquate**. Elle est sur « champ », placée horizontalement. Sa situation lui interdit toute possibilité de communion directe avec l'impulsion cosmique du moment présent.

Reste le rouage C¹ du plan physique. Ce dernier ne recevant plus qu'indirectement les impulsions inhérentes à la nature des choses, tend également à perdre la norme harmonieuse de fonctionnement qui lui était destinée.

Par la Vue Juste, la pensée ou rouage mental, se libère de ses mirages, de ses avidités et de ses résistances. Elle reprend alors la place qu'elle doit occuper dans l'ensemble des fonctions psychiques. Le rouage mental prend alors la position verticale en vertu de laquelle les roues dentées A. et B. s'enclencheront et fonctionneront harmonieusement.

(7) « Parce qu'il se suffit à lui-même, à tout moment de sa durée, l'acte complet, considéré par une conscience qui se placerait au cœur même de l'impulsion dont il dérive, est indépendant de tout ce qui le précède et de tout ce qui le suit. »

(R. Fouéré, *De l'acte complet*, *ibid.*, p. 172.)

CHAPITRE XV

NIRVANA OU SATORI

Le terme Nirvâna est employé dans les diverses écoles du Bouddhisme. Le terme Satori est plus spécialement employé dans le Zen.

Nirvâna signifie extinction ou plus exactement l'action d'un souffle qui passe sur une flamme et l'éteint. Telle est la raison pour laquelle les premiers traducteurs d'Occident ont conclu trop hâtivement au nihilisme du Bouddhisme.

Certes, le terme Nirvâna signifie extinction mais encore faut-il voir exactement ce qui s'éteint !

Le Nirvâna est l'extinction de la flamme du processus du « moi » à laquelle nous avons fait allusion assez fréquemment. C'est aussi la cessation de l'ignorance, ce maillon de base de la chaîne des origines interdépendantes. (Pratityasamûtpada.)

« L'anéantissement du désir, l'anéantissement de la haine, l'anéantissement de l'égarement, voilà, ami, ce que l'on appelle le Nirvâna », est-il dit dans le Samyutta Nikaya.

Lorsque cessent les fausses identifications engendrées par l'ignorance et les tensions inhérentes à l'avidité de devenir, nous nous intégrons dans la nature profonde des choses (1).

L'expérience du Nirvâna ne consacre pas la réalisation d'un désir subtil du « moi ». Son accomplissement a pour conditions « sine qua non », l'élimination de tout désir, de toute attente, de tout « a priori » mental, de toute représentation imaginative.

Nirvâna n'est pas un état surnaturel, surhumain. Il est la plénitude de l'humain. Nirvâna est l'état normal de l'esprit affranchi de tous ses conditionnements égoïstes d'attachement, de convoitise, d'ambitions.

(1) « C'est comme si l'on nettoyait le miroir. Quand il n'y a plus de poussière, le miroir brille et ne laisse rien hors de sa lumière. »
(Tsong-mi, in : Suzuki, *Le Non-mental*, p. 125.)

Dans cet état nous n'avons pas atteint une réalité qui nous est extérieure, nous n'avons pas acquis de nouveaux biens. Nous nous sommes simplement révélés à nous-mêmes dans la plénitude de ce que nous sommes.

« Entre le Nirvâna et le Samsara, il n'existe pas la moindre différence » nous dit Chandrakirti. *Il faut comprendre que rien n'est supprimé, rien n'est vraiment anéanti dans le Nirvâna. Le Nirvâna consiste simplement dans la suppression complète de toutes les constructions erronées de notre imagination (2).* »

Lorsque notre mental se dépouille de ses fausses accumulations, il se transmue en une intelligence pure n'ayant aucune commune mesure avec l'intellectualité ordinaire. Lorsque notre cœur se libère des attachements et des limitations de l'égoïsme et de l'identification, seule subsiste la plus haute forme de l'amour. Mais le Nirvâna dépasse les distinctions de l'amour et d'intelligence. Ces deux tendances, pour nous distinctes et séparées, s'intègrent dans une seule et même apothéose, qui se renouvelle d'instant en instant, de toute éternité. Telles sont les raisons pour lesquelles nous considérons que le Nirvâna n'apporte pas la déshumanisation de l'humain mais consacre la plénitude de son accomplissement. Seul est digne du nom d'homme, celui qui répond fidèlement aux exigences de son essence la plus profonde et la plus réelle (3).

Nirvâna est l'état d'innocence suprême, l'état sans égo. En Nirvâna se révèle la félicité existentielle du Dharmakaya ou « Corps de Vérité ».

(2) A. David-Neel, *Le Bouddhisme*.

(3) « Il n'y a plus alors, à proprement parler, ni mémoires, ni pensée, ni effort, mais un fonctionnement total, un mouvement intérieur simple et indécomposable, un écoulement d'énergie qui s'effectue de lui-même sans arrêt et sans obstacle. Il devient superflu de rechercher ce qui, dans ce flot, d'où se détachent à chaque instant des actions externes, appartient à l'émotion ou procède de la pensée. »

(R. Fouéré, *De l'acte complet*, *ibid.*, p. 208)

CHAPITRE XVI

LE NIRVANA ET LE VIDE

La plupart des textes bouddhiques nous enseignent que la nature profonde des choses est le « Vide ». Nous nous proposons d'étudier plus en détail cette notion de toute première importance. Le terme « Vide » provient du mot sanskrit « Sûnyata ». L'étude de la racine sanskrite de Sûnyata nous indique que nous pouvons comprendre la notion de vacuité comme synonyme de « Non-soi » (1).

Le mot sansrit « sūnya » est dérivé de la racine « Svi » (gonfler). Cette notion sous-entend la présence d'un corps « étranger » au contenant primitif, et distinct de lui. Le « svi » du sanskrit correspond au « ky » du grec. Ainsi que l'exprime le professeur Ed. Conze dans son ouvrage, « Le Bouddhisme » :

« Le sens de « gonflé » est attesté dans des mots latins comme *cumulus* (amas monceau) et *caulis* (tige) ; le sens de « creux » de la même racine, figure dans le grec « *koilos* » et dans le latin « *cavus* ». Ainsi notre personnalité est gonflée en tant qu'elle est constituée par les cinq « skandha », mais creuse à l'intérieur parce qu'elle est démunie de soi-central. En outre, « gonflé » peut signifier « empli de quelque chose d'étranger ». Quand une femme est gonflée par la grossesse — ici encore les Grecs emploient la même racine dans « *kyo* » — elle est pleine d'un corps étranger, de quelque chose qui n'est pas elle. De même suivant cette conception, la *personnalité ne contient rien qui lui appartienne en propre : elle est gonflée de substance étrangère.* »

Ce qui vient d'être dit montre clairement que la notion de vacuité ne

(1) « Quelle est la substance de cette nature de Bouddha ou de Dharma ? Dans le Bouddhisme elle s'appelle Ku (Shūnyatā). Or, le Ku n'est pas simple Vide. C'est ce qui est vivant, dynamique, exempt de masse, au-delà de la personnalité, la matrice de tous les phénomènes. » (Yasuto-Roshi, *Sermons d'un Maître japonais contemporain*).

correspond nullement à un néant. Dès que la « substance étrangère » de nos identifications mentales, de nos superpositions imaginatives, de nos avidités de devenir disparaît, seule, demeure la plénitude du Soi.

Il est dit dans le Ratnamâlîka (Guirlande de bijoux attribué à Nagarjuna) :

Nirvâna n'est pas non-existence

Comment pouvez-vous avoir une telle idée ?

Nous appelons Nirvâna, la cessation

De toutes les pensées de non-existence et d'existence.

Par « Vide » nous devons comprendre l'absence de nos valeurs habituelles, de nos conceptions d'opposition dualistes, de nos distinctions particulières, de nos avidités, de nos attachements. Tels sont les éléments de la « substance étrangère » qui paralysent le fonctionnement harmonieux de l'esprit.

Nous lisons dans « The Path to Sudden attainment » (Le Sentier de la Réalisation soudaine), écrit par Hui Haï, un maître Ch'an de la dynastie T'ang :

Lorsque le mental est détaché, le VIDE apparaît. (p. 27)

Le « VIDE » est simplement le non-attachement. » (p. 26)

Comprendre le VIDE de distinctions, c'est être délivré. (p. 17)

L'exigence continuellement formulée d'une telle absence de distinctions surprend la plupart des esprits. Ceux-ci sont familiarisés avec des perceptions d'oppositions telles : le noir et le blanc, le chaud et le froid, le bien et le mal.

L'esprit occidental porte à tel point les empreintes de cette tendance oppositionnelle qu'il n'hésite pas à la prolonger jusqu'au domaine de ses représentations mentales du divin. Sous l'emprise de cet anthropomorphisme nous disons que Dieu est bon, charitable, dans un sens que nous opposons inconsciemment à nos concepts de mal. Dieu ne se conçoit pas, nous disent les maîtres du Zen. Il n'est au surplus l'opposé de rien puisqu'il EST toutes choses. Au surplus, le Nirvâna ou Satori ne se réalisent que dès l'instant où notre esprit s'est affranchi des derniers vestiges de nos notions traditionnelles de « Dieu ».

Dans l'expérience nirvânique, toutes nos distinctions habituelles de valeurs, tant matérielles que psychologiques sont littéralement transfigurées

« Parce que notre nature véritable est sans forme, elle est au delà de la perception. Parce qu'elle est intangible, nous disons qu'elle ne peut être perçue. Mais, cependant, quoiqu'elle soit impossible à percevoir, cette nature réelle demeure profondément immobile. »

« Parce que votre nature réelle est sans forme ; fondamentalement, il ne peut y avoir de distinctions (2). »

Le Nirvâna dépasse le processus des perceptions non seulement en vertu de l'absence de formes inhérente à notre nature réelle, mais surtout à cause des caractères d'homogénéité absolue de celle-ci. Nirvâna est par excellence l'expérience de la Totalité-Une dans sa complète homogénéité.

Tout processus de perception tel que nous le concevons généralement implique la dualité d'une entité percevant un objet ou une autre entité distincte d'elle.

Signalons cependant que l'abolition de toutes distinctions, de tout processus de perception au sens où nous l'entendons, n'impliquent pas tacitement une impossibilité de réalisation.

En effet, lorsque le maître Zen, Hui Haï, s'adresse à son élève il précise :

« En parlant de « non-perception », je me réfère aux perceptions communes et non à la perception suprême. »

« Question : quelles sont les perceptions communes et quelle est la perception Suprême ? »

« Réponse : Si des distinctions sont faites, elles résultent des perceptions communes. La Perception Suprême implique le vide de distinction (3). »

« La compréhension qui résulte d'une perception particulière n'implique pas nécessairement la compréhension de la réalité de la chose perçue. Ce que vous percevez dans le processus de perception ordinaire, cela est le Nirvâna, également connu comme délivrance (4). »

Cette façon paradoxale d'envisager l'expérience ultime n'appartient pas exclusivement au Zen. Nous la trouvons exprimée d'une façon très semblable dans les plus anciens textes du Bouddhisme Mahayaniste et notamment dans les fameux « Prajna Paramita Sûtras » :

(2) Hui Hai, *The path to Sudden attainment*, p. 12. (Ed. Sidgwick-Jackson, London, 1948.)

(3) *Idem*, p. 26.

(4) *Idem*, p. 13.

« Sans connaissances (particulières), la Sagesse suprême comprend toutes choses et sans perceptions (particulières et distinctes) elle perçoit toutes choses. »

Nous nous trouvons ici en présence d'un état de conscience pure, supra-intellectuel très éloigné du nihilisme dont certains auteurs ont qualifié le Bouddhisme (5).

Dans la mesure où nous étudions attentivement les textes du Bouddhisme Mahayaniste et du Zen, il apparaît évident que le « Vide » de nos conceptions familières nous révèle une plénitude indicible. Aux déceptions que nous causait l'apparente négativité des premières approches succède un sens positif aussi inattendu qu'extraordinaire. Ce qui nous apparaît sous la forme d'un vide essentiellement destructeur se transforme en une vacuité hautement créatrice. Finalement émerge dans une joie sereine, silencieuse, la vision de la Réalité suprême Elle-même.

Nous nous sommes efforcés précédemment de mettre en évidence l'absence de toute solidité, de toute continuité, de toute substance statique au cœur même de la matière. Nous avons fait des constatations identiques dans le domaine de l'esprit.

Les derniers vestiges d'entité et de « choses » se sont finalement estompés pour intervenir à titre second et dérivé devant la réalité dominante d'un flux universel, sorte de « changement pur sans chose qui change ».

Au cours de l'expérience du Nirvâna, les diverses notions que nous venons de rappeler, — qui jusqu'alors n'étaient qu'intellectuelles, — sont authentiquement vécues dans l'acuité d'une perception non-mentale.

Il semble dès lors, que le « moi » se soit vidé de sa substance et de tout contenu d'auto-identification personnelle. Il perd son opacité et sa solidité psychologique. Il est en quelque sorte absent à lui-même et intensément présent au monde. Mais celui-ci s'est à son tour également dégagé de toute opacité, de toute solidité apparente. Les limites fragiles que tracent les contours définis des choses et des êtres tendent à s'effacer. Tout semble baigner dans une unité prodigieuse. **Le « Vide » des distinctions habituelles du moi coïncide avec le « Vide » des choses du milieu ambiant.** L'apparente dualité du « moi » et des choses s'estompe finalement au profit d'une indicible unité (6).

(5) « Vue du dehors, la plénitude, semble un vide et l'individu effrayé s'accroche éperdument à la conscience qu'il a de lui-même, c'est-à-dire à sa propre et douloureuse contradiction. Cette épouvante au seuil de la réalisation ultime est le drame de l'humanité. » (R. Fouéré, *De l'acte complet*, *ibid.*, p. 170.)

(6) « La vacuité nous est sans cesse offerte ; elle est constamment avec nous et en nous, elle conditionne toute notre connaissance, tous nos actes, elle est notre vie même. C'est seulement quand nous essayons de l'attraper et de la tenir comme un objet devant nos regards qu'elle nous échappe, déjoue tous nos efforts, et s'évanouit comme une fumée. » (Suzuki, *Le Non-mental*, p. 87.)

Nous nous permettrons de citer ici ce fragment paradoxal du « Prajna » Paramitâ Hridaya Sâtra » :

« Il y a cinq skandas et ceux-ci doivent être considérés comme étant « vides » par nature. La forme et le corps sont vides, et le vide est véritablement la forme. Le vide n'est pas différent de la forme et la forme n'est pas différente du vide »...

Dans cette perspective particulière, lorsque nous voyons un objet, nous pénétrons en lui, instantanément, par une sorte de résonance secrète et silencieuse, s'établissant spontanément entre notre nature profonde et celle de cet objet. Cette perception est d'un ordre supra-intellectuel. Il serait vain d'en obtenir une notion intuitive par un processus subtil d'imagination quelconque.

Si nous expérimentons réellement dans cette direction, nous avons l'impression d'être doués — et en fait nous le sommes — d'une faculté d'« omnipénétrabilité » progressive, et permanente.

De plus en plus, au delà des apparences de surface, nous sommes, par notre nature profonde, la nature profonde de toutes choses. Pour être authentique, cette expérience ne peut en aucun cas faire partie des confections mentales élaborées par notre esprit.

Ce dépouillement progressif de l'opacité des choses et de notre propre structure intérieure tend à **vider** notre esprit de ses distinctions particulières.

Etant de plus en plus transparents dans notre propre structure mentale, l'optique nouvelle qui s'établit en nous, tend à nous présenter les choses et les êtres plus conformes à leur nature réelle. Ils se révèlent à tel point transparents qu'ils apparaissent **vidés** de toutes les valeurs familières et distinctes que nous leur accordions auparavant (7).

Nous citerons pour terminer, un texte déjà commenté du Lankavatara Sâtra dans lequel le « Vide » est nettement assimilé au plus haut sens de « Réalité finale ».

« Ce qui est entendu par le « Vide » dans le *plus haut sens de Réalité finale* c'est que dans l'acquisition d'une compréhension intérieure par le *moyen de la Sagesse*, il n'y a plus aucune trace de la force d'habitude engendrée par des *conceptions erronées*. »

(7) « Lorsqu'un mental entièrement instruit de la vacuité de toutes choses se trouve devant des formes, il réalise aussitôt leur vacuité. Pour lui cette vacuité reste là tout le temps, qu'il se trouve devant des formes ou non, qu'il parle ou non, qu'il discrimine ou non. » (Ta-chu Hui-hai, in : Suzuki, *Le Non-mental*, p. 71.)

La notion de « vide » de perceptions particulières se trouve exprimée d'une façon originale et suggestive dans l'œuvre du maître Ch'an Hui Hai.

Il est dit que le mental pris au piège des distinctions particulières **« habite » en elles et se coupe, par conséquent lui-même du Réel total.**

Le mental du Sage, par contre, ne « demeure nulle part ».

La traduction anglaise des textes chinois de Hui Hai, par John Blofeld, exprime très adéquatement la notion de « non-demeure » ou d'absence **d'attache par le terme « non abiding mind ».** La traduction française littérale peut être rédigée comme suit :

« Question : Que signifie le lieu de la « non-demeure » ?

« Réponse : Cela signifie demeurer nulle part, où que ce soit. (It means **non abiding anywhere whatsoever**). »

« Question : Qu'est-ce que ne pas demeurer « où que ce soit » ?

« Réponse : Ne pas demeurer dans la bonté, ni le mal, ni dans l'être ni dans le non-être, ni à l'intérieur ni à l'extérieur, ni au milieu ; ni dans le vide, ni dans le non-vide, ni dans l'abstraction, ni dans la non-abstraction cela est être partout sans demeure. Le mental sans demeure est celui d'un Bouddha. (Nor abiding in goodness, evil, being, non-being, inside outside or in the middle, nor in void, non void, abstraction or non-abstraction, that is abiding anywhere. The non-abiding mind is **the mind of a Bouddha**). »

« Question : A quoi ce mental peut-il être comparé ? »

« Réponse : Il n'est ni bleu, ni jaune, ni rouge, ni blanc, ni long ni court, ni venant, ni partant. Il n'est ni souillé, ni pur, ni sujet à la naissance ou à la destruction. Il reste profondément, éternellement immobile. *Telle est la forme du mental réel, qui est aussi celle du corps réel.* Le corps réel est identique à celui d'un Bouddha. (It is not blue nor yellow, **red nor white, long nor short, coming nor going.** It is not defiled nor pure, nor is it subject to birth or destruction. It remains profoundly and eternally still. *Such is the form of the real mind which is also that of the real body.* The real body is identical with that of a Bouddha). »

« Question : Par quels moyens ce corps et ce mental peuvent-ils être perçus ? »

« Réponse : Ils peuvent être perçus dans votre propre nature réelle (8). »

Deux notions essentielles se dégagent de ces textes.

1) Premièrement, le Nirvâna ou Satori, résulte du VIDE de perceptions particulières. Cette notion se trouve présentée ici par l'expression « le mental qui ne demeure nulle part », **c'est-à-dire qui n'est prisonnier d'aucune valeur distincte.**

La vision du « Satori » n'est pas, pour les maîtres du Zen, la vue d'objets, de choses, ou même de principes définis. Elle est empreinte d'un dépouillement exceptionnel auquel nous avons fait allusion à diverses reprises et qu'il convient de rappeler ici (9).

Le professeur D. T. Suzuki en définit les caractères de la façon suivante :

« La vision n'est pas réflexion sur un objet. La vision, au contraire, unit celui qui voit et l'objet qui est vu, non pas en une simple identification, mais *en devenant consciente d'elle-même ou plus exactement de son action. La vision est acte, ce qui implique la conception dynamique du Soi.* »

« *La vision réelle résulte du fait de n'avoir rien sur quoi se poser* (10). »

Dès l'instant où notre vision se pose sur un objet son interférence avec celui-ci la limite. Cette interférence même engendre des phénomènes secondaires masquant à nos yeux, la Réalité essentielle dans son jaillissement premier. Au surplus, un tel processus nous riverait au domaine des dualités dont nous devons précisément nous affranchir.

Malgré sa puissance, la perception du Satori est plus vive, plus aérienne et libre que les processus de perception familiers. Ceux-ci semblent, par contraste, empreints d'une lourdeur et d'une monotonie extrêmes. Dans la mesure où nous nous orientons vers une telle réalisation, toutes choses et nous-mêmes semblent s'imprégner d'une fraîcheur et d'une légèreté nouvelles. Tout en vivant dans le monde, nous ne sommes plus prisonniers des apparences et des valeurs du monde.

2) **La notion du « mental réel » assimilée à celle du « Corps Réel » est très importante dans le Ch'an et le Zen.**

Ainsi que nous l'avons vu précédemment, la notion de « vide » doit être comprise comme celle de « non-soi », c'est-à-dire, une absence de Réalité ou une présence de substances étrangères à cette Réalité.

(9) « Dans l'Illumination le penseur, ce à quoi l'on pense et la pensée sont fondus dans l'acte unique de voir en l'essence même du Soi. »

(Suzuki, *Bouddhisme Zen*, I, p. 94.)

(10) D.T. Suzuki, *Le Non-Mental*.

Ce que nous croyons être substantiel n'est en réalité qu'une absence de substance fondamentale.

Un renversement total de toutes les anciennes notions de substance, de « corps », doit s'opérer dans notre esprit.

Il semble que dans la mesure où nous approchons du Nirvâna ou Satori, ce que nous appelons « notre » corps n'est plus qu'un objet parmi les objets, au même titre que nos représentations mentales. Dès l'instant où nous sommes délivrés de l'illusion de vivre en tant que distincts, la partie ne se prend plus pour le Tout. Seule la conscience du Tout, l'existence même du Tout se présente d'instant en instant, dans ce qu'elle a d'insondable et de fondamentalement réel. Dès lors, notre vie physique et mentale intervient à titre second et dérivé devant le prestige de la source commune dont elle émane. Ce prestige devient à tel point impérieux que nous ne pouvons nous empêcher de lui conférer un caractère de substantialité.

A la lumière de cette nouvelle façon de voir, l'immense variété des êtres et des choses constitue les façons d'être multiples d'une seule substance désignée par les maîtres du Zen comme « Mental Cosmique ».

Nous sommes le « Mental Cosmique » et nous ne le savons point. Chaque être, chaque chose est un élément de cet éternel Dieu vivant.

Le caractère « substantiel » que nous éprouvons finalement de notre mental purifié, nous le fait apparaître comme un « corps ». Ce corps cosmique, n'est pas seulement le « nôtre » mais le « corps de vérité » ou d'essence pure dans lequel et par lequel toutes les choses et tous les êtres se meuvent et ont leur être. Il n'y a plus ici de distinction entre un corps physique et un corps dit « spirituel », entre une substance physique et une substance dite « spirituelle ». Certains auteurs considèrent d'ailleurs que le terme « spirituel tel que nous le concevons n'est pas rigoureusement adéquat aux diverses formes du Bouddhisme.

Signalons cependant ici que les expressions de « Corps de vérité » ou « Corps de Bouddha » (Dharmakaya) employées fréquemment dans les textes du Ch'an et du Zen ne doivent jamais être prises dans leur acception habituelle. **Il ne s'agit nullement du corps d'une personne divine** semblable à celle que nous suggère l'imagination anthropomorphique des Occidentaux. Nous employons le terme « corps » parce qu'il se trouve associé dans nos souvenirs dualistes, à celui de réalité positive et substantielle.

Nous répondons là à certaines exigences des commodités du langage qui peuvent facilement nous trahir.

Lors du Satori, la réalité que le Zen désigne par « Mental Cosmique »

se révèle à nos yeux comme base substantielle, informelle, impersonnelle et infinie de toutes choses.

Les notions de « corps » de vérité apparurent pour la première fois dans un ouvrage du sage bouddhiste Ashvaghosha intitulé « l'Eveil de la foi dans le Mahayana ». Elles font partie d'un ensemble de trois concepts connus sous les noms de : « tai » (le corps), « hsiang » (la forme) et « yung » (l'usage). Le corps correspond à la substance fondamentale, la forme aux apparences et l'usage à la fonction. Ainsi que l'exprime D. T. Suzuki (11) :

« Un objet pour être réel doit répondre à ces trois concepts : Corps, Forme et Usage.

« Pour appliquer ceci à notre sujet actuel la « nature de soi » est le Corps, Prajna (la Sagesse) est son Usage, cependant qu'il n'y a rien ici correspondant à la forme. C'est la nature-de-Bouddha, dirait Hui-Neng, qui constitue la Bouddhété ; elle est présente en tous les êtres et constitue leur nature propre. Le but de la discipline Zen est de reconnaître cela et d'être délivré de l'erreur, c'est-à-dire des passions. Comment cette reconnaissance est-elle possible, demandera-t-on ? Elle est possible parce que la nature propre est connaissance-de-soi. Le Corps est non-corps sans son Usage, et le Corps est Usage. Etre soi est se connaître. Notre être nous est révélé par notre Usage de nous-mêmes, et cet usage est, dans la terminologie de Hui-Neng, la vision de sa propre nature. »

Dans ce qui précède nous remarquons immédiatement la conception dynamique du Ch'an et du Zen. « Le Corps est non-corps sans son Usage, et le Corps est Usage » est une pensée dont les conséquences sont immenses. Elle met l'accent sur la nécessité du processus expérimental vivant. Dès lors, le Satori ne peut plus être **seulement** qu'une vision, il est **acte pur**. Nous voyons une fois de plus ici les conséquences de l'homogénéité totale du Réel. La fonction ne peut plus être séparée de la substance, elle est elle-même substance et réciproquement.

Cette notion dynamique du Ch'an et du Zen, présentée par Hui-Neng est en opposition radicale avec celle de Shen-Hsiu, défenseur de l'Ecole du Nord, dite Ecole de Dhyana. Cette dernière possède un caractère nettement plus statique que l'Ecole Zen du Sud de Hui-Neng et de Shen-Hui.

La position divergente des deux écoles est définie de façon remarquable par le professeur D. T. Suzuki :

(11) D.T. Suzuki, *Le Non-Mental*, p. 61.

« L'École de Shen Hsiu est surtout attentive à l'aspect « Corps » de la nature-propre, et elle demande à ses adeptes de concentrer leurs efforts sur le « nettoyage » de la conscience, de façon à voir se réfléchir en elle, la nature-propre, pure, non-souillée. Ils ont manifestement méconnu le fait que la « nature-propre » n'est pas une chose dont le Corps puisse se réfléchir dans notre conscience comme une montagne se réfléchit dans la surface tranquille d'un lac. Un tel Corps n'existe pas dans la nature propre, car le Corps lui-même est l'Usage ; en dehors de l'Usage il n'est point de Corps et c'est par l'Usage que se traduit la vision que le Corps a de lui-même. »

La divergence existant entre Hui-Neng et Shen-Hsiu est généralement illustrée par la réaction qu'Hui-Neng éprouva à la lecture d'un poème (gatha) de Shen-Hsiu. Ce dernier avait écrit :

*Notre corps est l'arbre de la Bodhi
Et notre mental est un miroir brillant ;
Nous les nettoyons sans cesse avec soin
Et ne laissons pas la poussière s'y amasser.*

En réponse à cette « gatha » Hui-Neng rédigea la « gatha » suivante qu'il afficha discrètement dans la salle de méditation, provoquant la consternation des moines :

*Il n'y a pas d'arbre de la Bodhi,
Aucun miroir n'existe là,
Puisque tout est vide,
Où la poussière peut-elle se déposer ?*

CHAPITRE XVII

NIRVANA, SATORI, AMOUR-LUCIDITE

Dans l'état de Nirvâna, nos distinctions habituelles d'amour et d'intelligence disparaissent au même titre que toutes les valeurs distinctes.

La nature des choses est une homogénéité dans laquelle nos qualités différenciées d'amour, d'intelligence, de conscience n'ont plus aucun sens.

Nous utiliserons une fois de plus un exemple emprunté à nos modes dualistes d'observation tout en formulant les réserves d'usages. (Voir fig. n° 10.)

La lumière blanche traversant un prisme se décompose en donnant un spectre coloré composé des sept couleurs fondamentales. Si nous les disposons sur un disque, dans les proportions requises en lui imprimant un mouvement tournant suffisamment rapide, nous pourrions obtenir une impression de blancheur.

Nous pourrions considérer la lumière blanche comme la synthèse relativement homogène de tous les coloris particuliers, révélés par l'entremise du prisme.

Pour rapprocher la comparaison du contenu des paragraphes précédents, nous dirons que la lumière blanche n'est ni bleue, ni rouge, ni verte, ni jaune. Elle est **vide** des distinctions inhérentes aux coloris particuliers mais constitue le principe pur de la brillance.

La structure psycho-physique de l'homme est un milieu transformateur énergies au même titre que le prisme.

De même que la lumière blanche passant par le prisme se décompose en sept couleurs fondamentales, nous considérons que l'énergie de base de notre structure psycho-physique se décompose en nous, en donnant non un spectre coloré mais une gamme nuancée de fonctions psychiques. Aux notes particulières de cette gamme psychique nous donnons les noms d'amour, de conscience, d'intelligence.

Une identité de rapports existe entre la lumière blanche et ses composantes fondamentales d'une part, et d'autre part, entre l'énergie de base de notre structure psycho-physique et les qualités distinctes révélées par la complexité de notre architecture cellulaire et psychique.

Dans cette perspective, la lumière blanche est **vide** des distinctions de bleu, de rouge, de vert, **au même titre que l'énergie, ou réalité de base de notre structure psycho-physique est vide des distinctions familières d'amour, d'intelligence, de conscience.**

Affirmer que la lumière blanche est bleue ou rouge est aussi absurde que d'attribuer à l'énergie de base de notre structure psycho-physique

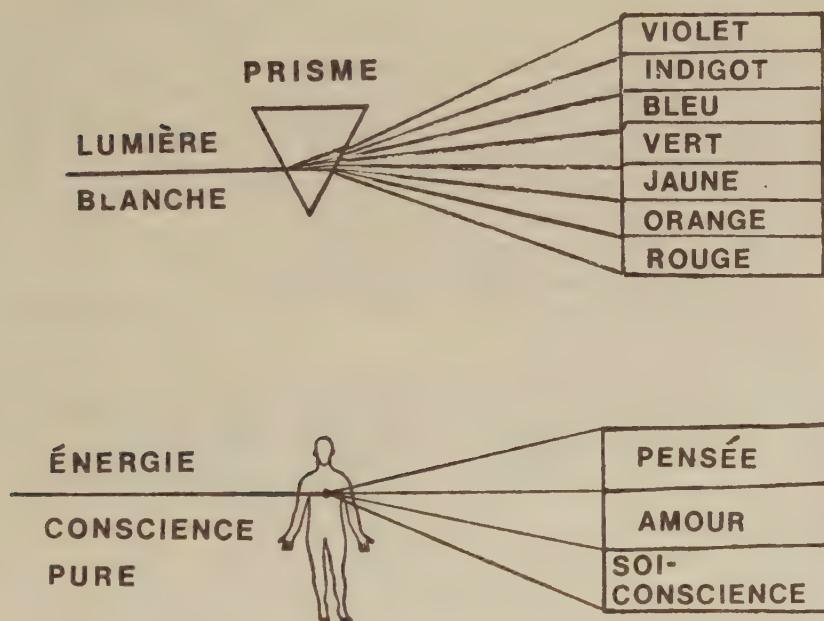


Fig. n° 10

Note. — L'expression « conscience pure » ne doit pas être prise dans son acception ordinaire. Le lecteur doit l'interpréter dans le sens de « l'Inconscient Zen » c'est-à-dire comme principe de « conscience pure inconsciente d'elle-même ». La lumière blanche est affranchie des coloris particuliers au même titre que l'énergie ou réalité de base de l'homme et l'Univers dépasse nos qualités familières.

des qualités particulières d'intelligence, d'amour ou de conscience, telles que nous les manifestons d'ordinaire.

L'affirmation « Dieu est Amour », que la plupart des Occidentaux répètent à satiété, en prenant pour point de départ ce qu'ils prétendent connaître de l'amour, n'a aucun sens pour l'Eveillé. Tout au plus exprime-t-elle un reflet très partiel d'une Réalité globale.

Du point de vue « nirvânique » l'intelligence et l'amour ne sont pas plus séparés dans le Réel, que les couleurs rouges et vertes ne le sont dans la lumière blanche. Le Nirvâna n'est pas seulement un sommet d'amour mais il est tout autant un sommet de lucidité, encore que pour celui qui s'y trouve ces distinctions n'ont plus aucun sens.

■
**

Le terme de « Mental Cosmique » ne doit pas être interprété dans le sens d'une spécialisation supra-intellectuelle qui s'affirmerait au dépens d'un sens supérieur de l'amour. L'aspect de félicité principielle du Satori résulte de la part d'amour qu'il révèle. Cette félicité n'est pas statique, elle est celle d'un équilibre dynamique se renouvelant d'instant en instant. Elle est la félicité de la parfaite momentanéité.

Elle est à la fois à l'intérieur et à l'extérieur des choses et des êtres et se joue de leur apparente séparativité de surface.

C'est elle qui confère, dans le début surtout, le sens d'omnipénétrabilité et d'omniprésence.

Il serait vain de tenter de comprendre ceci par le mental ordinaire. La partie ne peut expliquer le tout. **L'omnipénétrabilité et l'omniprésence du Satori ou Nirvâna résultent de la découverte d'une dimension — pour nous — nouvelle.** L'expérience non-mentale de cette dimension nouvelle est révélée par la nature même de l'homogénéité éternelle d'« amour-intelligence pure ».

Par elle, nous nous découvrons simplement, dans la nature profonde de ce que nous avons été, nous sommes et nous serons de toute éternité. Dans la mesure où le contenu de ce qui précède est effectivement vécu, il nous apparaît comme étant le FAIT, le FAIT POSITIF par excellence, devant le prestige duquel les mirages du « moi » s'évanouissent à jamais.

••

La richesse intérieure de ce fait fondamental et son caractère de féli-

cité ont été exprimés dans un poème admirable de Sam Tchen Kham Pa (Dayalshanti Ghôse) :

Demeure en Cela !

Ne vis qu'en Cela !

Efface-toi...

Et que ton âme soit irradiante de Sa Lumière infinie, de Sa paix suprême.

O sublime immortalité, je suis à jamais en Toi !

Je ne suis plus distinct de Toi !

Ta joie comble ce qui reste de « mon » âme.

Enflamme ce qui reste de « mon » cœur

Et m'intègre dans la félicité d'un foudroiement éternel.

O vie immense et sans bornes !

Eternelle et radieuse splendeur

Tu es désormais mon unique corps

Mon unique demeure...

Je suis la divinité des choses

Sous ce voile épais de matière,

Je suis la Flamme silencieuse, anonyme

Qui de tous ignorée

Brille au cœur des ténèbres extérieures.

Dans le jaillissement éternel de ma vision infinie,

IL n'y a plus de voiles, plus de ténèbres, plus de lumières

L'infini sans nom, l'Eternel sans attribut sont ma seule demeure,

mon seul Etat Naturel.

C'est de cet Unique que je vois l'infinie variété des choses des êtres se

fondre en une essence commune comme l'eau pure s'unit à l'eau pure.

Dans la plénitude translumineuse d'une réalité infinie.

Je suis à jamais transfiguré

Et je transfigure toutes choses.

En terme de l'Eclair Eternel que je suis.

Je suis... Je suis à jamais...

Ce qui a été... Ce qui EST.. Ce qui sera.

Je suis... Je suis à jamais...

L'infinie béatitude qui, dans son rythme éternel.

Berce les univers et anime le cœur des choses.

Je suis... Je suis à jamais...

Par mon ultime demeure —

— qui est aussi celle de tous les êtres —

La joie, l'harmonie, l'extase du monde.

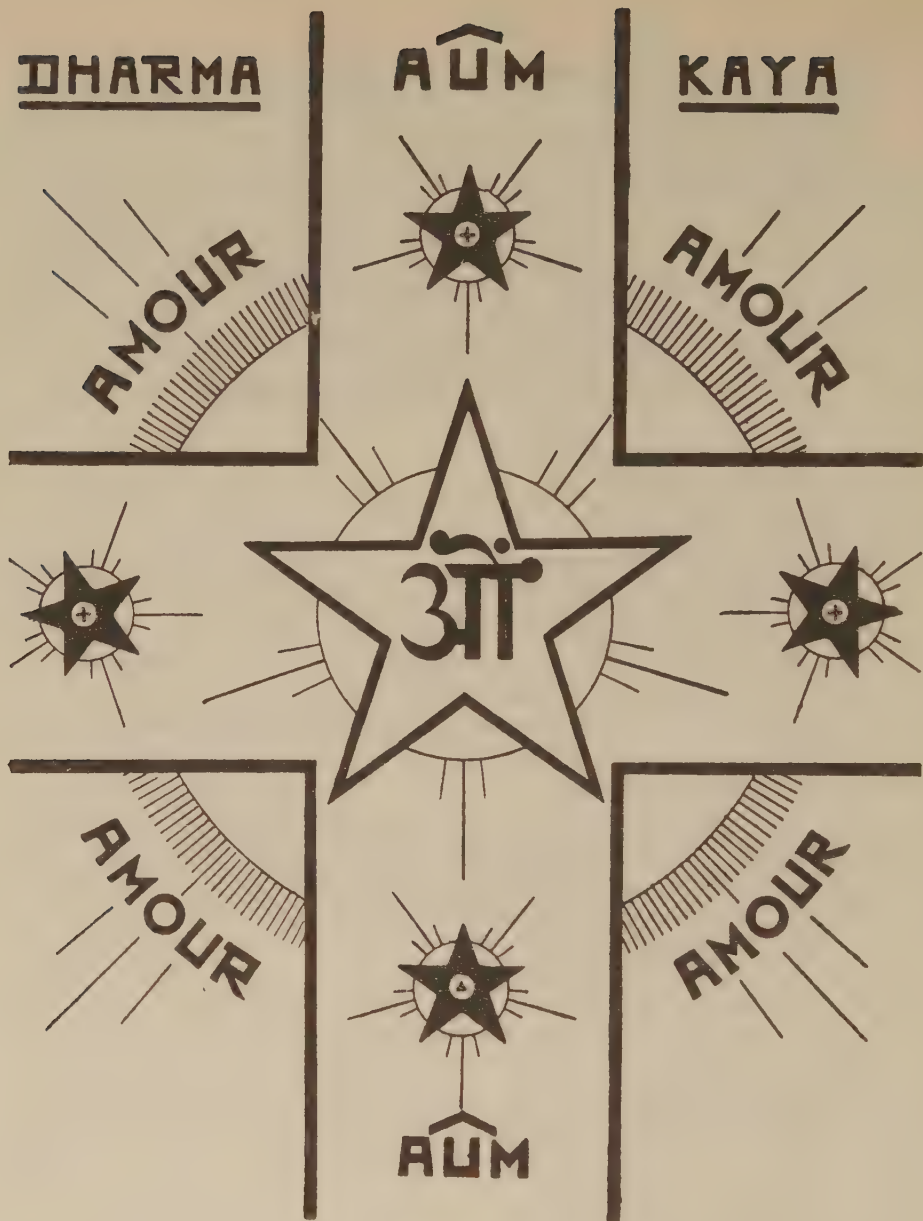


Fig. n° 11
Symbole ésotérique du Dharmakaya.

CHAPITRE XVIII

LUCIDITE SANS IDEE

Il est difficile aux esprits occidentaux d'admettre la possibilité d'un **état de lucidité pure sans idées**. Nos esprits sont ainsi faits qu'ils aiment les symboles, les mots, les formules et les définitions. La conscience résulte pour nous de l'acuité d'une perception de contrastes. Nous prétendons ne pas connaître une chose si nous ne pouvons la nommer ou la classer dans nos catégories de valeurs habituelles. Nous voulons comparer, peser, évaluer en fonction du connu, du passé. L'intelligence se mesure, pour la plupart d'entre nous, à l'habileté avec laquelle nous manions les symboles.

Les valeurs sur lesquelles se fonde notre esprit appartiennent au domaine des certitudes établies et reconnues démontrables par l'intelligence discursive. Nous ne concevons un état de conscience comme intelligible que dans la mesure où les perceptions qui en forment la trame se réfèrent à des perceptions semblables. Pour avoir droit de cité dans notre structure intellectuelle, chaque valeur doit avoir ses titres de noblesse : elle doit être **connue**, reconnue, prouvée, éprouvée, comparée. La preuve est pour nous le poinçon de la respectabilité intellectuelle. Nous perdons de vue que dans le domaine dit spirituel l'esprit ne peut jamais obtenir le genre de preuves qui lui sont familières dans le concret. Le prétendre, c'est imposer aux processus d'enchaînement mécaniques qui régissent le concret, des prolongements inopportuns dans un domaine où ils s'avèrent totalement inadéquats.

En un mot, nous avons une horreur de l'inconnu. Une certaine auto-défense instinctive nous fait craindre tout ce qui ne serait pas habituel et dont le caractère imprévu surprendrait la routine de notre esprit.

Nous désirons avancer dans l'existence, munis du bouclier de nos certitudes, de nos preuves, de nos assurances. Tout ceci nous indique à quel point nous subissons l'emprise d'une peur fondamentale.

Le désir essentiel de sécurité qui se trouve impliqué dans la peur de l'inconnu dérive de l'instinct de conservation fondamental du « moi ».

Le caractère mécanique de nos opérations mentales est illustré par les expériences de cybernétique. L'intellectualité de l'homme ordinaire fonctionne dans le cadre rigide limité du « connu » au même titre que les cerveaux électroniques. La créativité véritable n'est réalisée que dans l'Inconnu toujours nouveau de chaque instant donné.

Le mouvement de recul que nous éprouvons lorsque le Zen et la pensée krishnamurtienne nous suggèrent la possibilité d'un état de lucidité sans idées, résulte d'une auto-défense du « moi ».

Nous avons la plupart le sentiment, qu'une fois démunis de nos certitudes, de nos symboles, de nos habitudes mentales, nous sombrerions dans l'incohérence et le néant. Ne pas penser équivaut pour la plupart d'entre nous à un suicide.

Force nous sera cependant d'admettre que les plus hautes formes de l'intelligence et de la lucidité ne se réalisent que dans la mesure où nos esprits se dégagent de l'emprise des symboles, des images, des idées qu'elles soient (1).

Nous pouvons d'ailleurs expérimenter par nous-mêmes, la possibilité de réalisation d'un état d'observation silencieuse, parfaitement intense et claire, sans idées, sans pensées distinctes, sans formes ni symboles, ni mots, sans conscience même de l'observateur.

L'acuité de lucidité pure d'un instant donné est directement proportionnelle à l'absence d'idées et d'automatismes mémoriels meublant notre esprit. Autrement dit, dans la mesure où la « force d'habitude » cesse d'agir sur notre mental, celui-ci retrouve la paix insondable de sa nature éternelle. Tel est l'état de Nirvâna.

Nous nous proposons de développer ultérieurement les raisons pour lesquelles ce silence mental, cette transparence intérieure, ne peuvent résulter d'un acte de discipline. L'absence de confections et d'objectivations mentales ne peut être un effet de la volonté du moi mais provient d'une compréhension informelle et transcendante de nature intuitive.

L'homme a **compris** le rôle néfaste de ses identifications et des attachements aux clichés mémoriels encombrant son mental. Il a vu et senti le rôle corrupteur des automatismes en vertu desquels la mémoire

(1) « Phraséologie, jeux, de l'intellect, — Plus nous nous y adonnons et plus loin nous nous égarons. — Eloignons-nous donc de la phraséologie et des jeux de l'intellect, — Et il n'est nulle place où nous ne puissions librement passer. » (Tao-hsin, in : Suzuki, *Buddhisme Zen*, I, p. 283.)

nomme d'instant en instant ce qui se présente à l'esprit (2). L'importance de ce processus peut être illustrée par un exemple emprunté à la physique. Nous pourrions dire en effet qu'un rapport de similitude existe d'une part, entre l'électron et la perturbation du photon qui l'éclaire, et d'autre part, entre l'état mental d'un instant donné et la perturbation qu'introduit le « mot » projeté par la mémoire.

Ainsi que le suggère Krishnamurti, la compréhension profonde de ce processus apporte le silence mental. Dès lors, l'Intemporel se trouve pleinement réalisé.

(2) « Tout ce qui a un nom se limite par cela même. » (Nan-tch'uan, in : Suzuki, *Bouddhisme Zen*, I, p. 53.)

CHAPITRE XIX

NIRVANA, SATORI ET LE PRESENT

L'état de Nirvâna ou Satori se manifeste en nous naturellement par une obéissance totale à la nature des choses. Nous avons signalé à diverses reprises le caractère de présence éternellement dynamique du Réel. **L'éveil suprême n'est réalisé que par une coïncidence parfaite entre le Présent de la nature des choses en nous et le Présent du milieu ambiant.** (Signalons cependant qu'il s'agit là d'une concession faite à notre langage dualiste, étant donné que dans le Réel il n'y a plus aucune distinction entre nous et le milieu ambiant.)

Toutes les fois qu'une idée surgit entre nous et un fait extérieur, la coïncidence des deux Présents se trouve entravée. La force d'habitude mémorielle projette entre chaque instant nouveau et nous-même cet écho fatidique du passé qu'est le mot (1). Le mental ne peut à la fois subir l'emprise d'un attachement conscient ou inconscient aux mots et réaliser simultanément l'adhésion totale au présent. Nous voyons qu'il n'existe aucune demi-mesure dans ce processus. Telle est la raison pour laquelle les maîtres du Ch'an et du Zen insistent sur le caractère soudain du « Satori ». Le mental ne peut être fortement ou faiblement influencé par le passé. La moindre trace de celui-ci empêche l'adhésion au Présent. Or, chacun de nous sait à quel point la toute puissance des automatismes mémoriels meuble instantanément l'esprit d'une foule de mots, de moment en moment. Si nous nous observons attentivement nous remarquons combien il est difficile de penser sans mot.

Aussi longtemps que le mot, cet écho du passé, se projettera entre nous et le fait, nous ne réaliserons pas l'attitude d'adéquacité parfaite.

(1) « L'idée de la méthode directe est de saisir cette vie flottante pendant qu'elle s'écoule et non après qu'elle s'est écoulée. Tandis qu'elle s'écoule on n'a pas le temps de faire un rappel de mémoire ou de construire des idées. » (Suzuki, *Bouddhisme Zen*, II, p. 116.)

Nous manifestons ainsi, consciemment ou inconsciemment notre **préférence** au passé. Quelque chose se réserve en nous, qui ne veut pas accueillir la plénitude du Présent.

Nous rappellerons ici l'une des paroles du Zen :

« La parfaite voie ne connaît nulle difficulté, sinon qu'elle se refuse à toute préférence. Une différence d'un dixième de pouce et le Ciel et la Terre se trouvent séparés. »

Cette citation prend la plénitude de sa **signification** lorsque nous voyons à quel point, le jaillissement subtil, imperceptible et rapide d'un mot dans notre esprit peut corrompre la fraîcheur de chaque instant nouveau (2).

Telle est la raison pour laquelle les termes même de Nirvâna, de Satori, de Corps de Bouddha, de Mental Cosmique ou tout autre doivent être rayés de l'esprit, au moment même de l'expérience authentique.

Nous comprenons mieux, à la lumière de ce qui précède, le sens profond des paroles de Chao-Chou, un maître Zen, réagissant avec vigueur contre l'emploi continuels du mot « Bouddha » :

« Je n'aime pas entendre prononcer le mot de Bouddha. »

« Quand vous prononcez le mot de Bouddha, lavez votre bouche pendant trois ans pour vous débarrasser de la mauvaise haleine qui vous en reste (3)... »

Une mise au point importante s'impose ici. Entre la situation de l'homme entièrement conditionné par son identification aux mots et celle de l'homme éveillé, libéré de l'emprise des mots, une véritable mutation psychologique s'est réalisée.

Le climat essentiel de cette mutation est, — au moment même où elle se réalise — celui d'une totale transparence du mental. Dans ce silence **parfait de la pensée**, plus aucun mot n'intervient durant un bref instant. Cette phase est provisoire. Car dès l'instant où cette mutation est **pleinement réalisée**, l'Eveillé est en « prise directe » sur l'essence profonde du Mental Cosmique. Il pourrait être dit qu'il EST le Mental Cosmique. A partir de cet instant, il peut utiliser les mots pour s'exprimer **adéquatement aux exigences des circonstances**. L'éveillé choisit ses mots mais

(2) « Là où l'intellect atteint sa limite, faites bien attention avant de dire un mot. Si vous dites un mot, toutes sortes de malheurs vous attendent. » (Yao-shan, in : Suzuki, *Le Non-mental*, p. 141.)

(3) Suzuki, *Le Non-Mental*, p. 162.

il n'est plus « choisi » par eux, en vertu de certains automatismes inconscients.

Signalons cependant, que la cessation de nos processus de verbalisation et la sérénité mentale ne résultent pas seulement de la compréhension qui vient d'être mise en évidence.

Dans l'état de Nirvâna ou de Satori, l'homme n'a plus le mental agité, non parce qu'il s'efforce d'obtenir une immobilité quelconque mais aussi parce qu'en un certain sens, **il ne peut plus faire autrement.**

L'homme ayant réalisé le « Nirvâna » ou « Satori » pense par le cœur et aime par le cerveau. Ces deux fonctions ne sont plus distinctes. Elles ne l'ont en réalité jamais été. Le « Satori » est l'intelligence du cœur.

Lors d'une entrevue avec le professeur D. T. Suzuki, nous demandions si l'entraînement mental très ardu du Zen ne comportait pas certains dangers.

Le maître nous répondit en posant la main sur le front et dit : « Il y a danger si vous cherchez uniquement à comprendre par là ; puis désignant le cœur il continua : mais si vous saisissez le Zen par ici, la santé, la paix et l'équilibre seront avec vous ». Le même jour, le professeur Suzuki commentait un « Koan » du Zen dont la teneur est la suivante : « When I hear I see, and when I see I hear ». (Quand j'entends je vois, et quand je vois j'entends.)

Ceci nous montre à quel point, dans la réalisation du Nirvâna ou Satori, les caractères spécifiques et distincts de nos perceptions particulières s'estompent devant la réalisation d'un état d'intégration fondamental.

Lorsque j'entends le son d'une cloche lointaine, je suis, en un certain sens cette cloche, je suis les molécules d'air qu'elle fait vibrer, je suis l'onde sonore qui se propage dans l'espace. Etant attentif à la nature profonde de mon être qui est la nature de toutes choses, tout événement extérieur, tout son, tout mouvement, me permet de vibrer à la parfaite identité de l'essence commune par une résonance secrète qui se renouvelle d'instant en instant (4).

Tout ce que je vois, je l'aperçois « à travers » cette réalité plus profonde. Tout ce que j'écoute, je l'entends à travers cette identité aussi insondable qu'illimitée. Elle finit par occuper à mes yeux une place

(4) « Bien qu'il soit possible, du dehors ou après coup, de discerner dans l'acte complet des composantes mentales, émotionnelles et physiques, ces composantes sont si intimement associées qu'elles ne peuvent plus être, de l'intérieur et dans leur donnée vive, les objets d'une observation distincte. Une sorte d'alignement survient entre l'émotion, la pensée et l'action, alignement qui les fait concourir, converger en une synthèse organique, constituant en elle-même une réalité simple et neuve. » (R. Fouéré, *De l'acte complet*, *ibid.*, p. 174.)

tellement prépondérante que c'est elle qui demeure la note dominante de toutes les perceptions distinctes, qu'elles soient visuelles, olfactives, tactiles, auditives.

Au terme de ce processus je puis dire effectivement, que « lorsque je vois j'entends, et quand j'entends je vois ».

Le « Satori » est une perception unifiée englobant et dominant à la fois toutes les perceptions distinctes. Dire que le Satori est une « perception » est encore inexact, car en lui, le sujet, l'objet et l'organe de la perception sont englobés, unifiés d'une façon que le mental ne peut, ni imaginer, ni comprendre. Pour cette raison, l'expérience du Satori est essentiellement « non-mentale » ou plus exactement « supra-mentale ».

Encore faut-il dire que dans la mesure où nous approchons réellement d'une telle expérience, elle revêt malgré son dépouillement formel, un caractère de puissance au regard de laquelle toutes les perceptions distinctes s'évanouissent à la façon dont les ombres de la nuit se dissipent dans la clarté du soleil levant.

Dès lors, la réalisation qui nous comble d'instant en instant est la norme fondamentale.

Chaque sens qui jusqu'alors nous écartait de la Vue Juste par l'identification et l'avidité, subit une métamorphose aussi merveilleuse qu'inattendue. Il coopère à l'harmonie fondamentale de l'Univers extérieur et intérieur. Il semble être l'auxiliaire impersonnel d'un processus à la fois individuel et cosmique, totalement délivré de toute identification personnelle et de toute soif de permanence quelle qu'elle soit.

Nous comprenons mieux à la lumière de ce qui vient d'être dit la portée d'un texte apparemment paradoxal de Hsi-Yun.

« Les perceptions sensorielles empêchent d'observer les principes qui soutiennent précisément ces phénomènes ; aussi s'efforcent-ils souvent d'échapper aux perceptions afin de calmer leur mental, et rejettent-ils les phénomènes dans l'espoir de saisir des principes. Ils ne réalisent pas qu'ils obscurcissent ainsi simultanément les perceptions et le mental, les phénomènes et les principes... On ne devrait pas dénaturer l'usage du mental. »

« L'insensé fuit les objets des sens mais ne fuit pas l'imagination, tandis que le Sage fuit l'imagination mais ne fuit pas les objets des sens (5). »

(5) *Mental Cosmique*, Hsi-Yun, p. 104.

Le même langage se trouve employé par Hui-Neng.

« Lorsqu'on l'utilise (le Samadhi de Prajna ou lucidité sans pensée de la Sagesse) il se répand partout et ne montre pourtant d'attachement nulle part. Veillez seulement à la pureté de votre Mental originel, et laissez les six sens se projeter, par les six ouvertures, dans les six mondes de matière grossière. Sans souillure, sans confusion (le mental), en son va-et-vient, est maître de lui-même, son fonctionnement ne connaît pas d'arrêt. Tel est le Samadhi de Prajna, une libération magistrale, l'exploit qu'accomplit l'état sans pensée (6). »

L'expérience du Nirvâna ou Satori ne nous éloigne pas du monde comme le croient certains. Au contraire. Par elle, nous sommes totalement présents au monde. Elle nous donne la possibilité de conjuguer dans une symbiose spirituelle admirable, ce qu'en langage occidental nous appellerions la plénitude de notre divinité cachée et de notre humanité. Nous ne jouerons pleinement notre rôle dans le Grand Jeu de l'Univers qu'à partir de l'instant où nous cesserons de nous identifier à nos fonctions particulières.

Les processus de l'Univers total, visible et invisible sont comparables aux harmonies perpétuellement mouvantes d'une symphonie cosmique dont nous sommes les notes apparemment distinctes. La symphonie est une et les notes ne sont pas indépendantes. Nous enrichissons l'harmonie d'ensemble par la résonance parfaitement naturelle de notre note particulière dès l'instant où, mourant à nous-mêmes, nous obéirons à la nature des choses. Dès lors, l'unicité de notre son particulier ne provient plus d'un choix de notre personne, mais elle est simplement la résultante impersonnelle de l'impulsion cosmique en un point privilégié, changeant d'instant en instant au cours des circonstances. Telles sont les bases de la parfaite adéquacité enseignée par les maîtres du Ch'an et du Zen.



La notion de Satori envisagée comme coïncidence entre le Présent des profondeurs et celui « de surface » (synthèse entre l'Intemporel et le temporel) permet d'expliquer le symbolisme du « Dorje » tibétain.

L'ésotérisme du « Dorje » est expliqué par les caractères de puissance, d'instantanéité, de soudaineté et de lumière de l'Eveil intérieur.

(6) *Non-Mental*, D.T. Suzuki, p. 181.



Fig. n° 12

Double « Dorje » tibétain, symbole de l'instantanéité de l'Eveil intérieur, de la puissance du « foudroiement » spirituel. Le triangle noir, symbolise la descente de l'esprit dans la matière, le triangle blanc symbolise la primauté du domaine spirituel par rapport au domaine matériel. La Svastika ou Croix gammée est empruntée à l'ésotérisme de l'Inde antique. Elle symbolise à la fois le mouvement de la vie, la roue des morts et des naissances (Samsâra), la force évolutive. Dans l'ésotérisme des Prajapatis (Contrée himalayenne des « Seigneurs de l'Etre »), la Svastika symbolise le mouvement de création universel.

Dans le rituel tibétain, le « Dorje » est représenté par un objet de forme cylindrique ou tubulaire terminé aux deux pôles par des pointes en forme de bulbe. Il était destiné, dans les assemblées très anciennes, à diriger vers la foule le magnétisme ou le rayonnement spirituel de l'officiant. Le « Dorje » est également représenté par deux axes cylindriques perpendiculaires, de longueur égale. Il est semblable à une croix terminée par quatre pointes en forme de bulbe donnant parfois l'impression d'un quadruple glaive. Tels sont les aspects esotériques du « Dorje ».

Pour certains maîtres, le terme « Dorje » signifie « foudre ». Il symbolise l'état de Nirvâna dans tout ce qu'il peut avoir d'inattendu, d'explosif et d'illuminateur. Ceci résulte de l'intense concentration naturelle d'énergies psychiques et spirituelles accompagnant l'Eveil intérieur.

Lorsque cessent les habitudes mémorielles du « moi », une possibilité de coïncidence ou d'adéquacité parfaite se réalise vis-à-vis de l'éternité secrète de l'instant. L'impulsion créatrice du « Mental Cosmique » est comparée à l'éclair d'un Présent Eternel. Dès l'instant où s'établit en nous, une certaine transparence intérieure, nous réalisons la disponibilité parfaite à cette impulsion cosmique. Lorsque nous sommes totalement absents à nous-mêmes, la coïncidence du Présent des profondeurs et du présent de surface s'établit.

Elle est comparable à un véritable foudroiement spirituel nous arrachant définitivement au rêve de l'ignorance.

Tel est le symbole profond du « Dorje » comme foudre de l'Eclair éternel. « Dorje » correspond au « Vajra » du sanscrit. La notion du Réel assimilé à celui d'un éclair éternel est à la base des enseignements les plus purs du Bouddhisme. Le Vajracchedika Sûtra est en effet, comme l'indique son nom, l'enseignement de l'éclair ou de la foudre du diamant éternel.

Le Ch'an et le Zen enseignent l'importance de la parfaite momentanéité. La toute puissance de l'Eclair éternel ne peut être reçue que dans l'instant.

Telle est la nature véritable de notre être, à la vision de laquelle les Eveillés nous invitent.

CHAPITRE XX

SATORI ET INCONSCIENT ZEN

La notion de l'Inconscient Zen est intimement liée à celle du Satori.

La racine chinoise exprimant cet état est « Wu-Nien » ou « Wu-shin ». Le caractère « shin » symbolise originellement le cœur. Le caractère « nien » comporte au dessus du cœur, « chien » qui signifie maintenant.

Hui-Neng propose trois concepts fondamentaux pour le Zen. Ils sont intimement liés.

La notion de l'Inconscient est l'une des bases essentielles du Zen. Cet Inconscient ne doit pas être confondu avec celui des psychologues. Il doit être compris comme un principe de base cosmique dans lequel interviennent autant les caractères les plus élevés du cœur « hsin » que ceux de la lucidité. Nous développerons ultérieurement les caractères d'homogénéité totale de cet Inconscient au sein duquel toutes distinctions se trouvent éliminées.

L'Inconscient Zen est un état de conscience pure, infinie, inconsciente d'elle-même. Cet état est affranchi de toute particularisation (1).

Une seconde caractéristique de l'Inconscient Zen est sa « non-fixation ».

Les traducteurs anglais le désignent par « non-abiding mind », l'esprit sans demeure. Par ceci, les maîtres du Zen insistent sur le caractère d'ubiquité totale de l'Inconscient. Il se joue de nos limites et de nos distinctions. Il n'est pas plus spécialement dans un être, ou dans un objet que dans un autre. Une troisième caractéristique de l'Inconscient Zen est « l'absence de forme ». Hui-Neng la définit de la façon suivante :

« Par absence de forme, on entend être en une forme et pourtant détaché de cette forme ; par Inconscient, on entend avoir des pensées

(1) « Dire que l'acte complet ne peut avoir pour auteur qu'un sujet chez lequel toute contradiction intérieure a cessé, c'est dire que pendant toute la durée d'un tel acte le sujet qui s'y trouve engagé perd toute conscience de soi. » (R. Fouéré, *De l'acte complet*, *ibid.*, p.170.)

et pourtant ne pas les avoir ; quant à la « non-fixation » c'est la nature primordiale de l'homme. »

« O mes bons amis, si le mental n'est pas altéré cependant qu'on est en contact avec toutes les conditions de la vie, c'est là être Inconscient. C'est être toujours détaché, dans sa propre conscience, des conditions objectives... » (D. T. Suzuki, *Le Non-mental*, p. 85.)

Le caractère de « non-fixation » de l'Inconscient Zen s'attache autant à l'espace mais est tout autant dépourvu de fixité dans le temps. Il est toujours dans le Présent, se renouvelant d'instant en instant. Ceci le distingue de l'inconscient des psychologues. Ce dernier porte les traces de la force d'habitude mémorielle, tant individuelle que collective. L'inconscient tant individuel que collectif dont parlent les psychologues est le résultat du passé. Il est la somme des accumulations mémorielles et des résidus d'actes incomplets. L'Inconscient Zen n'est pas un résultat, ni une accumulation de résidus psychiques du passé... Il est l'Inconnu, l'Intemporel, autogène, intégralement neuf d'instant en instant.



La notion de « non-fixation » dans le temps et l'espace est intimement liée à l'absence de « conscience de soi ». Les éléments constitutifs du « moi » ou « soi-conscience » résultent en effet d'une continuité accumulative d'engrammes autour d'un point fixe. Si nous supprimons toute fixité, toute continuité au point imaginaire de notre exemple, nous éliminons par le fait même toute possibilité d'habitude mémorielle. Les bases de références passées étant absentes, le point central qui les enregistre et les accumule est dépourvu de toute faculté d'objectivation. Il n'est plus qu'un processus de mouvement pur affranchi de toute identification personnelle. Sa plénitude est entièrement dans l'instant sans durée du Présent Eternel. Telles sont les raisons pour lesquelles l'Inconscient peut être défini comme une conscience pure inconsciente d'elle-même. Se renouvelant totalement à chaque instant, elle meurt à son propre passé et s'interdit toute possibilité de références. Elle se suffit à elle-même.

La recherche d'un point de référence ou d'appui trahit une peur, un déséquilibre inconscient, un désir de continuité dérivant de cette peur, un instinct de conservation qui n'est autre qu'une crainte de se perdre. Ces différents symptômes sont inhérents au règne du « moi » qui s'est identifié avec ses seules apparences personnelles et distinctes.

La conscience de soi implique la dualité, l'objectivation d'un sujet se réfléchissant sur un objet distinct de lui ou le créant comme tel.

L'absence de fixation enlève tout point d'appui statique ou dynamique. L'Inconscient Zen ne trouvant aucun point d'appui, aucune dualité pour s'objectiver échappe à toutes nos représentations mentales dualistes. Etant absolu, complet en Lui-même, l'Inconscient Zen n'a aucun besoin. Une recherche quelconque d'objectivation, de point d'appui, de complémentarité serait, de Sa part, totalement impensable et absurde. Par la pensée, nous ne saisissons de l'Inconscient Zen que ce qu'il n'est plus.

Le mental prisonnier de sa fonction particulière se heurtera toujours aux limites et aux formes qu'il a lui-même engendrées.

Il existe cependant une possibilité de briser le cercle vicieux qui nous **emprisonne**.

Tandis que notre conscience ordinaire est empreinte de fixité, d'habitudes, **l'Inconscient Zen est l'état naissant par excellence**. Il est l'état de la parfaite momentanéité, sans durée, sans passé, sans avenir.

*
**

Nous pourrions lui donner les caractères admirablement définis par le Docteur Roger Godel :

« La conscience renaît comme naît chaque matin le feu du soleil dans sa montée sur l'horizon. Cette aube est une pointe sans dimension, cependant son éventail se déploie, invisiblement, annihile les ombres du ciel ambiant. Si intense est l'éclat de cet unique moment de conscience que tout sentiment de durée s'évanouit ; le passé, la mémoire, la pensée du moi et son futur sont consumés dans la fulguration de l'état naissant. »

« La trame du temps est déchirée. « Le soleil est chaque jour nouveau » dit Héraclite. Cette intuition est juste. *Au regard de la conscience pure l'instant vécu est sans durée parce qu'il est libre de toute incorporation à la mémoire ; il jaillit au cœur de l'éternité, dans l'éclair qui le révèle.* »

Chaque pointe aigue de la conscience naissante est nouvelle, unique réalité qui ne saurait se reproduire, qui ne pourrait se comparer à aucune autre (2). »

(2) Dr Roger Godel, *Essais sur l'Expérience libératrice*, p. 173.

Une comparaison assez simple présentant toutes les faiblesses des comparaisons surtout dans ce domaine — peut suggérer une vision intuitive de l'Inconscient Zen. Ne perdons cependant pas de vue que pour être strictement conforme aux exigences de la nature profonde des choses, aucune activité imaginative ne peut subsister dans l'esprit.

Ces réserves étant faites nous comparerons la « soi-conscience » personnelle à l'eau contenue dans un vase et l'Inconscient Zen aux eaux illimitées d'un océan infini, insondable. Les parois du vase sont formées par le complexe des accumulations mémorielles et les résistances opérées par l'auto-identification. Nous savons que tout liquide exerce une pression sur les parois du vase qui le contient. De même, la conscience prisonnière des limitations et des résistances créées par l'auto-identification aux mémoires exerce une certaine pression. Elle est « sous tension ». Telles sont les grandes lignes du processus d'objectivation.

Le processus du Satori consiste à briser les parois du vase du « moi ». Dès lors, seule subsiste l'eau sans limite d'un océan infini.

La conscience du « moi » résulte d'une identification à l'apparente continuité de l'enchaînement extérieur de chaque moment. La réalisation de la parfaite momentanéité ou Inconscient Zen est atteinte lorsque nous vivons totalement chaque moment présent, libéré des réminiscences passées qui tentent de nous identifier à l'enchaînement extérieur et naturel des phénomènes.

L'absence de parois, de limites empêche toute objectivation et toute possibilité de se percevoir. Remarquons cependant que l'eau subsiste toujours. Elle est l'élément principal, essentiel, éternellement dynamique.

L'humanité peut être comparée à trois milliards de « pseudo-entités » érigées en vase clos. La somme des accumulations mémorielles étant différente pour chaque individu, les « parois » de chaque vase ont des formes dissemblables.

Les « pressions » de chaque conscience individualisée seront donc différentes et déterminent les caractères d'unicité individuelle.

L'Inconscient Zen est réalisé dès l'instant où cesse l'identification de chaque conscience particulière avec la portion d'eau s'inscrivant dans les limites apparentes du « vase » qui la contient.

Certains auteurs diront que dans l'esprit des Eveillés il n'y a ni « vase », ni « parois », ni « pressions particulières » et que ces éléments font partie du « mirage » du moi.

Les maîtres du C'han et du Zen ne nient pas les « vases » ou « formes » mais ils nous demandent de nous libérer de l'identification aux apparences particulières. Dès que cessent les identifications aux formes

particulières les limites de la soi-conscience ordinaire s'évanouissent. Seul subsiste l'Inconscient dans son infinitude. Ne perdons cependant pas de vue que la rupture des parois du vase est un fait d'importance secondaire.

Certes, **pour nous**, cette rupture est importante. Mais le contenu n'est-il pas plus important que le contenant ?

CHAPITRE XXI

CARACTERES DU « SATORI » SELON LES MAITRES DU ZEN

Le terme « Satori » correspond au terme « paravritti » du Mahayana. Il signifie « éveil », « volte-face » ou conversion, dans son acception la plus élevée. Ce retournement intérieur engendre une refonte de toutes les assises de la pensée. Celles-ci étaient en effet basées sur la réalité du « moi » avant l'expérience révélatrice. Dès le « Satori » elles subissent une métamorphose considérable. Il s'agit d'une mutation psychologique de la pensée que toutes les démarches de l'intelligence ordinaire sont incapable d'exprimer, d'analyser.

Les caractéristiques fondamentales du « Satori » sont généralement définies de la façon suivante :

1°) Irrationalité :

L'expérience du « Satori » ne résulte d'aucun travail rationnel.

Les activités discursives, les anticipations imaginatives, les préfigurations constituent au contraire les obstacles rendant tout « Satori » authentique irréalisable.

2°) Vision intuitive :

Il y a dans le « Satori » un élément de vision intuitive dépassant toutes nos représentations mentales. Il s'agit d'un processus d'expérience dépassant les dualités familières de « spectacle et de spectateur », de « vision, de choses vues et de sujet observant ». Le « Satori » n'est pas une annihilation.

Au cours de cette expérience, nous nous sommes délivrés des pièges que nous tendent les distinctions apparentes des choses et des êtres. Nous les voyons à leur juste mesure mais nous sommes incapables d'éprouver un attachement quelconque à leur égard.

(1) « Si toute contradiction cessait, si le sujet coïncidait constamment avec lui-même, il cesserait de s'apercevoir, puisque toute connaissance distincte suppose un écart préalable entre ce qui connaît et ce qui est connu. » (R. Fouéré, *De l'acte complet*, *ibid.*, p. 170.)

Ainsi que l'exprime le professeur D. T. Suzuki :

« Il est à noter que la connaissance contenue dans le « Satori » concerne quelque chose d'universel et en même temps l'aspect individuel de l'existence. » (Essais, vol. III, p. 30.)

Bodhi Dharma de son côté déclare :

« Quant à mon « Satori » ce n'est pas une annihilation totale, c'est une connaissance de l'espèce la plus adéquate ; seulement elle ne peut pas être exprimée en mots. »

D. T. Suzuki écrit également :

« On peut considérer le Satori comme une sorte de connaissance parce qu'il donne une information sur quelque chose. Mais il y a une différence qualitative entre le Satori et la connaissance ; ils sont essentiellement incommensurables. La connaissance donne seulement une idée partielle de la chose connue, et cela, du point de vue extérieur, alors que le Satori est la connaissance de la chose entière, la chose dans sa totalité, non comme une agrégation de parties mais comme quelque chose de complet, d'indivisible en soi.

« Dans le Satori, cette totalité indifférenciée est saisie de l'intérieur... Mais la totalité perçue dans le Satori n'a en fait ni intérieur, ni extérieur, puisqu'elle dépasse toute différenciation de cet ordre... Le Satori est quelque chose de tout à fait unique dans le champ de la connaissance, dans la mesure où on le considère du point de vue épistémologique. » (D. T. Suzuki, *Bankei et le Non-né*, revue Hermès n° 7, p. 160.)

3°) Autorité catégorique :

Par ceci les maîtres du Zen entendent qu'aucune autorité quelle qu'elle soit, aucun agent logique, ne peut réfuter l'expérience du « Satori ».

D. T. Suzuki écrit à ce sujet :

« Le « Satori » est une espèce de perception intérieure qui a lieu dans la partie la plus intime de la conscience. D'où son caractère d'autorité indiscutable, c'est-à-dire de fait ultime, définitif. »

Et aussi : « Le Zen est comme boire de l'eau, car c'est par soi-même que l'on connaît si elle est chaude ou froide. »

Il est à remarquer ici que les adversaires du Zen ou du Bouddhisme et du gnosticisme en général prétendent diminuer la valeur de l'expérience en la taxant de subjectivité. Ils perdent de vue que la condition sine qua non du « Satori », est l'élimination de toute pensée, de toute image,

de tout automatisme mémoriel du passé, en un mot, de tout ce qui forme le « moi ».

Seul subsiste du « moi » ce qui s'inscrit dans les limites apparentes de sa forme physique, corporelle. Mais cette dernière est affranchie de tout contenu d'auto-identification et d'attachement quelconque. Plus aucune superposition de nature psychologique, mentale, affective ne vient corrompre la totale adéquacité à l'instant.

Si donc le « Satori » se réalise au cœur d'une « pseudo-entité » aux apparences finies et personnelles en surface, il puise l'essentiel de son inspiration, de sa réalité même à la source infinie, impersonnelle des profondeurs. L'expérience du « Satori » ne peut apparaître subjective qu'aux esprits distraits et insuffisamment informés.

4°) Sens positif et créateur :

Si la réalité vivante du « Satori » ne peut être définie que négativement par rapport à nos valeurs habituelles, à nos perceptions distinctes, il n'empêche qu'elle est le FAIT POSITIF et CREATEUR par excellence. Notre incapacité à définir ce fait — en raison de sa nature-même — n'est pas une raison suffisante pour le taxer de négativité ou d'irréalité. Dès l'instant où nous discernons et où nous vivons effectivement la réalité profonde des choses et des êtres, nous donnons à la totalité de nos actes un caractère d'harmonie, de création qu'ils ne pourraient avoir dans les limites de l'égoïsme (1).

5°) Le sens de « retourner chez soi » :

La réalisation du « Satori » apporte à la fois le sentiment d'une paix intérieure, d'une sécurité, d'un repos et d'une délivrance. Les tensions en vue de « devenir » étant absentes, seule subsiste la paix de l'Etre (2).

Nous n'avons pas acquis de nouveaux biens, mais nous nous sommes pleinement révélés à nous-mêmes. Tel est le sens de l'expression « Retourner chez soi » fréquemment employée par les maîtres du Ch'an et du Zen. Remarquons cependant, que ce « soi » n'a rien de statique, ni d'égoïste, ni d'anthropomorphique.

(1) « Nous sommes enclins à considérer qu'une fois que l'Ignorance est chassée et que l'ego relâche son étreinte sur nous, nous n'avons plus rien sur quoi nous appuyer et nous sommes réduits au destin d'une feuille morte ballottée de-ci, de-là, au gré du vent. Mais il n'en est pas ainsi, car l'Illumination n'est pas une idée négative signifiant seulement absence de l'Ignorance. En fait, l'Ignorance est la négation de l'Illumination. L'Illumination est affirmation au sens le plus vrai du mot. » (Suzuki, *Bouddhisme Zen*, I, p. 198.)

(2) « Dans le Zen, il n'y a rien à gagner, rien à comprendre. » (Suzuki. *Bouddhisme Zen*, I, p. 305.)

« Le Zen appelle cela « retourner chez soi ». *Vous vous êtes trouvé maintenant* ; depuis le tout premier commencement rien ne vous avait été dissimulé ; c'était vous-même qui fermiez les yeux à la réalité. » (H. Benoit, *La Doctrine Suprême*.)

Le fait que nous sommes la Réalité, que nous n'avons d'ailleurs jamais cessé de l'être, et qu'en conséquence, la réalisation ne consiste qu'en la délivrance d'un mirage, est fréquemment évoqué dans toutes les œuvres du Ch'an et du Zen (3). Par le fait qu'un mirage est en un certain sens inexistant, le fait de s'en délivrer est, — du point de vue du Sage (et non du profane), — inexistant. Telle est la signification profonde du texte suivant reproduisant une réponse du Maître Zen Hui Hai à son élève :

« La connaissance que l'esprit est sans forme et intangible, nous fait comprendre que le « Corps de la Loi » est le Vide. Pour comprendre ceci, il faut comprendre qu'il n'y a pas de réalisation de Nirvâna, etc. La réalisation du « Corps suprême » réside dans le fait de ne pas atteindre ou réaliser quoi que ce soit. Ceux qui considèrent avoir réalisé et atteint sont des personnes adoptant de mauvaises façons de voir. Il est dit dans le « Vimalakīrti Sūtra » lorsque Śāriputra questionna Devakanya : « Qu'avez-vous atteint et qu'avez-vous réalisé pour atteindre votre présent état ? » Devakanya répondit : « Je n'ai rien atteint, et je n'ai rien réalisé pour aboutir à mon présent état. Si j'avais atteint ou réalisé quelque chose, je serais devenu une personne opposée à la Loi (4). »

Telle est la raison pour laquelle le Bouddha déclara lui-même :

« Je n'ai rien acquis d'une Illumination complète et incomparable.

6°) Ton impersonnel :

L'expérience du « Satori » est dépouillée de tout caractère personnel. Tout ce qui constitue la singularité d'une personne se trouve éliminé sur le plan psychologique : préférences, répulsions personnelles, actes de choix, de volonté, mémoires, automatismes ou habitudes du passé. Seule, demeure une transparence, une disponibilité qui ne doit jamais être confondue avec un état anti-naturel d'infra-intellectualité.

La réalité essentielle qu'elle permet d'expérimenter est totalement impersonnelle. Toute perception est une occasion de « Satori ». Nous avons insisté ailleurs sur les détails de cette impersonnalité.

(3) « Nous sommes déjà des Bouddhas. Parler d'atteindre quoi que ce soit est une profanation, et, logiquement, une tautologie. » (Suzuki, *Le Non-mental*, p. 103.)

(4) *The Path to sudden attainment*. — Hui Hai, p. 22.

7°) Sentiment d'exaltation :

La vision d'infinitude sans borne du « Satori » contraste singulièrement avec l'aspect étriqué des limites de la conscience personnelle.

Lorsque l'expérience est effective elle se traduit par une extériorisation de potentiel considérable. Les Eveillés du Zen évitent d'en décrire les modalités pour des raisons évidentes. Néanmoins, l'état de « Satori » authentique délivre l'intelligence et le cœur des limitations dans lesquelles ils étaient prisonniers. La lucidité pure, sans idée de l'Inconscient Zen est plus qu'une simple vision unitive. Elle est imprégnée de quelque chose d'indicible qui est au delà de ce que nous appelons « Amour ». Mais ainsi que nous l'avons développé ailleurs, cet état d'« Amour » n'est plus séparé de la pure homogénéité du Mental Cosmique. L'état de « Satori » révèle à l'homme la plénitude de sa félicité existentielle. Il correspond à la plus haute forme de l'ananda dans l'expérience du Nirvâna et du Paravritti des indous.

8°) Instantanéité :

Les maîtres du Zen insistent également sur le caractère soudain, abrupt du « Satori ».

Le professeur D. T. Suzuki écrit à ce sujet :

« Le « Satori » survient d'une façon abrupte ; c'est une expérience instantanée. De ce fait, si ce n'est pas abrupt et instantané, ce n'est pas un « Satori ».

Il ne pourrait en être autrement. La Réalité est d'instant en instant.

Nous avons examiné à diverses reprises ses caractères de jaillissement, de spontanéité, d'instantanéité, de Présent Eternel (5).

L'expérience du « Satori » nécessite donc l'affranchissement total de tout attachement à nos mémoires. Son caractère d'intensité peut être saisi par ce fragment remarquable de l'écrivain Carlo Suarès (ne se référant nullement à la pensée Zen) :

« Si ce moi ne craint pas de se perdre, de n'avoir plus de lieu ou reposer sa tête, bref, si poussé par le dynamisme magnifique du doute

(5) *Question* : Quest-ce que l'Illumination subite ?

Réponse : « Subite » signifie se débarrasser instantanément de toute pensée (illusoire). L'illumination est la réalisation que l'Illumination n'est pas quelque chose qui puisse « être atteint ».

C'est en pénétrant dans le fond de votre esprit que vous pourrez atteindre à la nature de Bouddha dans un éclair de pensée. » (Hui-Hai, extraits du *Po-Chang Kouang-Lou*)

absolu, il ne craint pas de se dissocier de tout ; de rejeter ses anciennes associations, de rejeter les nouveaux pièges que lui tendent les objets du monde pour l'associer à lui ; de détruire la nouvelle entité qui se reconstruit sur les ruines de l'entité qui s'écroule, si ce moi transformé en une torche incandescente, brûle impitoyablement tout ce qui est lui, alors un jour, *devenant suprêmement conscient*, et ne trouvant plus rien à quoi s'associer, ce qui reste de lui saute tout entier dans la flamme éternelle qui consume tout, sauf l'**E**ternel, et étant mort en tant qu'entité il n'est plus que vie (6). »

La parfaite « momentanéité » résulte d'une dissociation psychologique continuelle nous délivrant de l'emprise de notre propre passé.

Le sens du « moi » et la notion d'entité statique se renforcent dès l'instant où nous nous identifions à l'enchaînement extérieur des phénomènes.

Par la totale présence du Présent, la parfaite momentanéité, nous mourons aux accumulations mémorielles qui nous isolaient en nous différenciant outre mesure.

CHAPITRE XXII

BOUDDHISME ZEN ET VIE PRATIQUE

La plupart des auteurs s'accordent à déclarer que le Ch'an et le Zen ne se comprennent pas intellectuellement. Ils se vivent en fonction d'une intelligence supra-mentale. Loin d'être incompatibles avec les exigences de la vie pratique, le Ch'an et le Zen confèrent à cette dernière toute sa valeur révélatrice (1).

Il n'y a pas d'actes que nous devons considérer comme « ordinaires » en opposition à d'autres actes que nous jugeons « exceptionnels » ou extraordinaires. Les Eveillés nous demandent d'accorder l'intensité d'une attention extraordinaire au milieu de toutes les circonstances dites « ordinaires ». La Réalité est là où nous sommes, d'instant en instant. **Le facteur déterminant de notre réalisation dépend de l'attitude mentale dans laquelle nous abordons les circonstances et les phénomènes extérieurs ou intérieurs.** La qualité ou le genre des événements qui se déroulent est secondaire. Chaque incident de la vie quotidienne, chaque perception du monde concret peut être une occasion de Satori.

Nous rappellerons cette pensée d'un maître Zen insistant toujours sur le fait que « l'infini est dans le fini de chaque instant ». Ainsi que l'exprime le professeur D. T. Suzuki (2) :

« Les mystiques sont donc des hommes parfaitement pratiques, et sont très loin d'être les visionnaires dont les âmes sont trop absorbées dans les choses non terrestres ou de l'autre monde pour être intéressées à leur vie quotidienne. On doit reviser cette croyance commune que

(1) « Le Zen est notre « état ordinaire d'esprit », c'est-à-dire qu'il n'y a dans le Zen rien de surnaturel ou d'inusité ou de hautement spéculatif, qui dépasserait notre vie quotidienne. » (Suzuki, *Bouddhisme Zen*, II, p. 119.)

(2) D. T. Suzuki, *op. cit.*

les mystiques sont des rêveurs et des bayeurs aux étoiles ; car elle n'a aucun fondement dans la réalité... *Si le mysticisme est vrai, sa vérité doit être pratique, et doit pouvoir se vérifier dans chacun de nos actes ; et très certainement elle ne doit pas être une vérité logique qui ne serait vraie que dans notre pensée dialectique.* Un poète Zen, connu sous le nom de P'ang-iun a écrit :

« Quelle surnaturelle merveille

Et quel miracle, voici !

Je tire de l'eau et je porte du bois !... »

Une telle disposition d'esprit achemine le chercheur vers une technique d'action supérieurement attentive au cours de laquelle les pensées, les paroles et les gestes tendent de revêtir le caractère de pleine responsabilité que le destin était en droit d'attendre de la nature humaine.

Dans les anciens monastères Ch'an et Zen, les moines participaient à des travaux manuels et diverses besognes concrètes, mais il leur était recommandé de les accomplir à la perfection.

Parmi les avantages pratiques résultant de l'attitude Zen, nous citerons l'objectivité parfaite, l'activité constructive, l'adéquacité parfaite, le détachement affectueux, la rapidité des réflexes dans la détente, l'éternelle jeunesse intérieure.

1°) **L'objectivité parfaite :**

Il est généralement admis que toute erreur de jugement, toute maladresse, tout « acte manqué » résultent d'une attitude intérieure trop subjective imprégnée d'attachement, d'avidité et de passions personnelles.

Le Ch'an et le Zen nous suggèrent une attitude d'éveil et de vigilance constante, au cours de laquelle la « force de l'habitude » du moi cède la place à l'état de lucidité pure et impersonnelle du « Mental Cosmique ».

Dans la mesure où nous mourons à nous-mêmes pour n'être plus qu'un centre impersonnel de perception pure, nous possédons des êtres et des choses une conscience qui n'est plus travestie par nos préférences ou nos antipathies personnelles.

L'observation intense et silencieuse, absente de toute idée préconçue, de toutes projections mémorielles du passé, nous confère la possibilité d'aborder le contenu de tout instant nouveau d'une façon totalement adéquate à ses exigences.

Dès que notre pensée se dissocie de toute l'histoire de son propre passé, elle n'est plus seulement « **notre** » pensée au même titre que « **notre** » intelligence n'est plus **seulement** dans une telle circonstance « **notre** » intelligence. Lorsque le mental est délivré de l'emprise de ses habitudes

mémorielles il réalise un état de souplesse et de sensibilité extraordinaires que lui donne la plénitude de son pouvoir naturel de pénétration.

Dans cette perspective particulière, la claire vision du mental se suffit à elle-même. L'homme vivant un tel processus est **libéré du choix**.

L'objectivité parfaite est atteinte par l'état sans choix (3).

Tout choix implique une préférence, et toute préférence conditionne la liberté de mouvement de l'esprit. Le Zen nous suggère une objectivité impersonnelle de caractère supérieur dont nous pourrions donner un exemple concret.

Celui-ci a d'ailleurs été utilisé par divers auteurs : nous devons observer tout ce qui se présente à nous d'une façon aussi parfaite, impersonnelle et objective à la façon d'un appareil photographique exceptionnellement mis au point.

Supposons-nous un instant en train de regarder la vitrine d'un grand magasin où se trouvent exposés des multitudes d'articles et d'objets différents.

Si nous sommes biologistes ou astronomes, notre attention se trouvera directement attirée par le microscope ou le télescope se trouvant là, parmi l'ensemble complexe des autres objets. Si un enfant nous accompagne il n'aura d'yeux que pour la poupée ou la locomotive électrique, alors que nous ne les aurons pas remarquées. A l'insu de l'un et l'autre un choix s'opère avec la rapidité de l'éclair. Il résulte de nos associations mémorielles. La vue de certaines formes d'objets et d'êtres déterminés engendre spontanément dans nos associations mémorielles des réactions préférentielles qui sont déterminées par les cheminements privilégiés de notre pensée. Nous trouvons une fois de plus ici, l'action d'une force d'habitude.

Le Zen, nous suggère, comme Krishnamurti d'ailleurs, de regarder la vitrine de ce magasin d'une façon aussi impersonnelle que le ferait un appareil photographique. Rien n'échappe à l'objectif d'un appareil parfaitement mis au point. Il ne **choisit** pas.

Nous perdons de vue que l'attention préférentielle que nous accordons à un objet se fait au détriment de celle que nous pourrions accorder à d'autres. L'impersonnalité et l'absence de choix dans l'attention que le Zen nous suggère de réaliser, seconde après seconde, au cours de la vie

(3) « La Voie est parfaite comme le vaste espace, — Rien n'y manque, rien n'y est superflu : — C'est parce que l'on fait un choix — Que sa vérité absolue se trouve perdue de vue. » (Tao-shin, in : Suzuki. *Bouddhisme Zen*, I. p. 282.)

quotidienne confèrent à l'existence humaine sa plus haute efficence et le caractère d'un suprême éveil (4).

Insistons encore ici sur le fait que l'état sans choix n'est ni morbide, ni infra-intellectuel, ni celui d'une somnolence amorphe ou d'une quelconque ataraxie. Il est au contraire l'état dans lequel se vit la plus haute intensité spirituelle accessible à l'être humain.

2°) **L'activité constructive :**

Ce qui précède nous démontre le caractère non seulement pratique du Zen mais aussi son aspect constructif.

« Nirvâna et Samsara » sont une seule et même chose nous disent les maîtres du Zen. Tout est le « Mental Cosmique ». La matière est spirituelle et l'esprit est matériel. Il s'en suit que toute attitude intérieure nouvelle tend irrésistiblement à se matérialiser en acte sur le plan extérieur. Les richesses de l'esprit doivent s'exprimer dans la matière et par la matière (5).

Le « moi » étant mort à lui-même, les actes qu'il accomplit ne sont plus spécifiquement les siens. Si les gestes extérieurs par lesquels ils s'expriment sont semblables à ceux qu'il avait accompli jusqu'alors, les mobiles profonds qui président à ces gestes ne traduiront désormais plus les forces d'habitude de l'égoïsme. Les actes « apparents » du moi constituent l'expression de la Vie dans une parfaite adéquacité aux circonstances particulières. Ces actes sont donc éminemment constructifs et positifs.

Tout acte qui porte l'empreinte de l'avidité du « moi », de son instinct de possession, de domination est un acte négatif, incomplet. Il ne peut engendrer que servitudes, misères et conflits autant pour l'individu que pour la collectivité.

L'acte éminemment positif et constructif est celui dans lequel la plénitude de la vie s'exprime à l'instant même de son jaillissement. Il se suffit à lui-même. Il ne demande rien, il n'attend rien. C'est un tel processus d'action, discret, silencieux, anonyme qui soutient l'Univers entier, depuis l'infiniment petit des atomes jusqu'aux lointaines nébuleuses de l'infiniment grand (6).

(4) En psychologie comme en physique, toute localisation de l'énergie autour d'un point privilégié se fait aux dépens de l'ensemble, entraîne privation de liberté, une plongée plus profonde dans le monde des dualités et de la relativité.

(5) « Le Sage ne détruit rien, c'est un réalisateur — et le plus pratique qui soit. Son influence ne désintègre pas mais intègre. Dans l'embrassement de l'expérience libératrice l'individualité est transmuée en lumière. Aucun mal ne l'atteint. » (Dr R. Godel. *op. cit* p. 283.)

(6) « L'acte complet contenant sa fin propre est à lui-même sa propre rétribution. C'est donc un acte gratuit. Il n'est pas sollicité par l'attrait d'une représentation du futur, par la fascination d'un idéal dont il serait distinct. Il n'est pas dirigé vers aucun but qui lui serait extérieur. Il surgit de lui-même, spontanément. » (R. Fouéré, *De l'acte complet, ibid.*, p. 171.)

Nous pouvons le saisir en nous-même dans la toute puissance de sa plénitude dès l'instant où cessent les tensions de l'avidité, c'est-à-dire dès l'instant où nous mourrons psychologiquement à nous-mêmes.

Notre difficulté réside dans le fait que les tensions de nos avidités se situent généralement dans les zones profondes de notre inconscient. Nous croyons souvent être détendus et parfaitement présents au présent, tandis qu'en réalité une foule de tensions et d'aspirations secrètes demeurent enfouies dans les couches ultimes de notre mental. Nos actes ne sont donc jamais vécus pleinement. Ils portent perpétuellement l'empreinte d'un appel secret, d'une attente subtile.

Nous reproduisons ici un passage important du professeur D. T. Suzuki confirmant ce qui précède :

« La vie dessine son déroulement sur la toile appelée temps ; et le temps ne se répète jamais ; une fois parti, il est parti pour toujours ; *il en est de même d'un acte* ; une fois fait, il n'est jamais défait. La vie est une peinture « soumiye », qui doit être exécutée une fois pour toutes, sans hésitation, sans intervention de l'intellect, sans que la moindre correction soit permise ou possible. Elle n'est pas comme une peinture à l'huile qui peut être effacée et repeinte à plusieurs reprises, jusqu'à ce que l'artiste soit satisfait. Dans la peinture « soumiye », le moindre coup de pinceau sur lequel on repasse une seconde fois devient une tache. La vie l'a quittée. Il en est de même de la vie. *Nous ne pouvons jamais reprendre ce que nous avons engagé dans l'action... Le Zen doit donc être saisi au moment où la chose se passe, ni avant, ni après. C'est un acte d'un instant.*

« La vie est flottante, ne se répète jamais, et reste impossible à saisir, *ce caractère de la vie a été dépeint par les maîtres du Zen qui l'ont comparée à l'éclair ou à l'étincelle produite par la percussion du silex.*

« L'idée de la méthode directe, à laquelle font appel les maîtres, est de saisir cette vie flottante pendant qu'elle s'écoule et non après qu'elle s'est écoulée (7). »

Parmi les éléments positifs et constructifs du Zen, nous signalerons également l'attitude d'attention juste, l'élimination des rêveries imaginatives.

Les Occidentaux qui qualifient hâtivement le Bouddhisme de rêverie perdent de vue que les véritables rêveurs ne sont précisément pas ceux qu'ils pensent. Les véritables rêveurs sont ceux qui sont littéralement

(7) *Bouddhisme Zen*, vol. II, p. 115-116.

« possédés » par leurs agitations, par leurs avidités, par leurs passions, par les fantaisies désordonnées de leur imagination. Telle est la situation de la presque-unanimité des hommes actuels qui se réclament de réalisme et de sens positif. La plupart de leurs actes résultent d'une confusion et d'une irresponsabilité totales.

Dans cet immense désordre intérieur, le Ch'an et le Zen nous suggèrent de mettre un peu d'ordre et de clarté. Ils nous demandent d'être moins agités, plus concentrés, plus attentifs. La pratique de la « Vue Juste » consiste à nous consacrer pleinement aux travaux qui nous incombent. Nous devons être totalement présents à ce que nous faisons sans intervention aucune de l'imagination (8).

Tel est le sens de la réponse qu'un maître du Ch'an donnait à son élève quand celui-ci lui demandait quel était le secret, la méthode qui l'avaient conduit au « Satori ». Le Maître répondit : « Quand j'ai faim je mange, quand j'éprouve de la fatigue je me repose ». L'élève complètement surpris et déçu d'une réponse aussi paradoxale, répliqua à son tour : « Mais chacun de nous mange lorsqu'il a faim et se repose quand il est fatigué »... « Non, répondit le Maître, lorsque vous mangez vous n'êtes pas à ce que vous mangez, lorsque vous vous étendez vous n'êtes pas au repos ; votre mental est ailleurs, les activités imaginatives se donnent plus que jamais libre cours. Quand vous avez faim vous ne mangez pas »...

Nous comprenons immédiatement que la vie active loin d'être incompatible avec le Ch'an et le Zen constitue au contraire un champ d'expériences extraordinairement fécond. La tâche essentielle consiste, avons-nous dit ailleurs, à supprimer l'activité mentale qui s'interpose entre nous et les faits. La vie imaginative nous prive des contacts avec le réel. Par l'imagination nous nous évadons des conflits surgissant entre les événements extérieurs et nous-mêmes. Elle tend au contraire à développer chez la plupart certaines formes subtiles d'activité mentale particulièrement nocives aboutissant à l'auto-hypnose. Chez de nombreux contemplatifs une véritable scission s'est établie entre la matière et l'esprit, entre le concret et l'abstrait. Le Ch'an et le Zen, par contre, sont essentiellement un retour au concret.

L'intensité et la fréquence des expériences résultant de la vie moderne n'ont pas seulement leurs aspects négatifs incontestables. Ils peuvent per-

(8) Un acte ne peut être complet que s'il est produit par un sujet chez qui toute contradiction intérieure a cessé. En d'autres termes, l'acte complet suppose, réalise une concentration totale de l'énergie du sujet, un rassemblement de toutes ses puissances. (R. Fouéré, *De l'acte complet*, *ibid.*, p. 170.)

mettre à certains d'éprouver le bien-fondé de leurs expériences intérieures.

Nous pouvons vivre dans le monde tout en étant libres de l'attachement qui emprisonne généralement ceux qui se sont rendus esclaves des apparences extérieures du monde. Le grand art consiste à jouer le jeu de la Vie sans nous identifier aux masques évanescents des formes. Ce n'est qu'en étant libres des formes que nous pouvons apprécier la Réalité cachée qu'elles expriment.

3°) L'adéquacité parfaite :

L'adéquacité parfaite consiste en une attitude de lucidité attentive, vigilante et impersonnelle, nous permettant de répondre adéquatement aux circonstances, sur quelque plan qu'elles se trouvent. Lorsque notre mental est meublé d'une idée pour laquelle il éprouve un attachement quelconque nous nous trouvons dans l'incapacité de répondre totalement aux exigences des circonstances d'un instant donné.

Aussi longtemps que nous abordons des faits **actuels**, en nous remémorant ce que des faits semblables ont déterminé en nous dans le **passé**, nous sommes incapables de saisir le rapport exact entre ces faits nouveaux et nous-même dans leur actualité. Ce rapport change continuellement, car si les faits qui se présentent semblent identiques, l'observateur qui les perçoit se transforme continuellement. Au surplus, chaque instant comporte un caractère unique. Il n'a jamais été et ne sera plus jamais tel qu'il est. Le Zen insiste beaucoup sur ce caractère d'unicité de nos rapports avec les circonstances au cours de chaque instant. En prétendant résoudre les données du moment présent en fonction exclusive de nos acquis passés, nous nous fermons à toute possibilité d'Eveil intérieur. En laissant œuvrer en nous la « force d'habitude » du passé nous bloquons toute disponibilité au jaillissement toujours présent du Réel.

Il est dit dans la doctrine de Hsi-Yun :

« Lorsqu'on a renoncé à toute chose, intérieure ou extérieure, corporelle ou mentale, que le mental pareil au vide n'a plus aucun objet d'attachement à abandonner ; *lorsque tout acte est purement dicté par le lieu et les circonstances*, et que l'on ne retient plus les concepts d'objectivité et subjectivité : voilà la plus haute forme de renoncement (9). »

Nous pourrions donner un exemple assez simple de ce qui précède. Si tout en conduisant une auto, nous sommes préoccupés par des soucis

(9) *Le Mental Cosmique.*

de famille, d'affaires, ou de cœur, nous n'aurons pas la rapidité des réflexes nécessaires pour éviter l'obstacle imprévu qui pourrait surgir sur la route.

L'adéquacité parfaite nous demande d'être à la fois pleinement et impersonnellement attentifs aux circonstances. C'est en cela que gît la difficulté. Dans la mesure où nous sommes pleinement attentifs nous avons tendance à nous attacher aux objets, aux choses ou aux êtres vers lesquels se dirige notre attention. Seul, le processus de la Vie, de ses contacts, de ses frictions, de ses frustrations, nous révélera dans l'acuité de l'expérience vécue, la voie du détachement et de la dépossession nous acheminant au plus haut accomplissement de notre nature. Ceci demande l'exercice constant d'une attention vigilante.

L'adéquacité parfaite nous apprend à nous dépasser nous-mêmes pour répondre aux exigences profondes des êtres qui nous entourent, sans cependant nous inféoder à eux sous l'emprise d'un attachement quelconque.

Le mental délivré de l'attachement et des tendances statiques de l'habitude possède un caractère de souplesse et d'agilité extraordinaires. Il retrouve sa norme éternelle qui est une pure Liberté. La réalisation d'une telle attitude intérieure nous donne une qualité de sensibilité supérieure. Cette dernière nous permet de mieux comprendre autrui, de mieux aimer les autres tels qu'ils sont et non tels que nous voudrions qu'ils soient. Elle nous oriente vers une attitude empreinte d'une forme supérieure de mansuétude.

Dans l'adéquacité parfaite se révèle la félicité existentielle pure, inhérente aux sommets les plus dépersonnalisés de l'Amour.

4°) **Le détachement affectueux :**

Aux tensions impliquées par nos activités de « devenir », de posséder, de dominer, le Ch'an et le Zen opposent un climat de détente, de sérénité, de simplicité.

Certaines images peuvent par analogie, nous faire comprendre la notion du « lâcher prise » que nous proposent les Eveillés.

Lorsque nous soulevons un lourd fardeau, nos muscles se tendent sous l'effort jusqu'au moment où nous éprouvons une fatigue. Dès que nous le déposons, la fatigue musculaire disparaît et fait place à l'euphorie de la détente. Nous expérimentons tous un processus semblable sur le plan psychique. Nous sommes en réalité dans un état de tension psychique continuelle. L'avidité fondamentale du « moi » (Tanha) contracte notre musculature mentale. Celle-ci est tendue, crispée à l'extrême par nos

désirs et nos peurs. Le processus du moi est un « devenir ». Ce « devenir » implique inévitablement les **tensions** inhérentes aux **efforts** réalisés en vue d'atteindre ce que nous concevons souhaitable de devenir.

Dès l'instant où la fausseté d'une telle attitude nous apparaît évidente nous « lâchons prise ». A la souffrance inhérente à nos tensions intérieures, succèdent la félicité et la détente de l'Etre (10).

Le véritable détachement ne résulte pas d'une discipline spirituelle.

Si nous rejetons simplement par un acte de volonté, les choses ou les êtres pour lesquels nous éprouvons de l'attachement nous ne faisons que nous évader du problème. L'Eveillé nous demanderait immédiatement : « Qui » rejette, ceci ou cela ? ». Nous devrions reconnaître, que sous jacente aux démarches alternatives d'attachement et de détachement, demeure secrètement la permanence d'un « moi » qui loin de s'exclure se nourrit essentiellement de nos oppositions.

Le détachement affectueux ne peut résulter d'un **choix** du « moi » mais d'une compréhension non-mentale de l'illusion de son existence même.

Dès que cessent les résistances, les avidités du processus accumulatif du « moi », la nature des choses se révèle dans la plénitude de ses richesses.

L'homme qui a réalisé le Satori n'a pas décidé d'être détaché, mais étant profondément éveillé aux richesses infinies de sa nature véritable, il ne peut plus être attaché à rien. Il ne peut plus éprouver de désir, ni d'attachement, car son éveil lui révèle qu'il est au cœur des êtres et des choses de l'Univers entier, ce que ces êtres et ces choses ont de plus précieux, de plus irremplaçable. Autrement dit, le détachement affectueux n'est pas un moyen, il est une conséquence.

Les Eveillés nous enseignent que l'on ne s'entraîne pas à la méditation, ni au détachement. Une seule exigence se trouve formulée : celle d'une vigilance, d'une attention, d'un éveil de tous les instants, car un éclair éternel réside au cœur de chaque seconde qui passe (11).

(10) « Quand votre esprit est libre de tout attachement et a dépassé les notions de bien et de mal, vous devez veiller à ne pas sombrer dans un vide extrême, ni persévérer dans une quiétude semblable à la mort. Vous devriez plutôt essayer d'élargir vos connaissances et d'accroître votre savoir, afin que vous puissiez arriver à connaître votre propre esprit et comprendre complètement les enseignements essentiels de tous les illuminés. Vous devriez entretenir un climat d'harmonie naturelle dans vos relations avec autrui et vous libérer de la notion gênante du « moi » et de « l'autre », jusqu'à ce que vous parveniez à l'Illumination absolue et réalisiez votre véritable nature qui est immuable. » (Hui-Neng, p. 9; Revue « Hermès » n° 7.)

(11) La plupart des religions et des cercles d'entraînement spirituel confondent les « moyens » de réalisation spirituelle et les « conséquences ». Cette confusion résulte du fait qu'ils n'ont pas saisi le caractère fondamentalement irréversible des processus du Réel. Ce caractère d'irréversibilité est en fait beaucoup plus important sur les plans psychiques et « spirituels » que sur le plan de la matière.



L'humanité peut être comparée à trois milliards et demi de lévriers se ruant à la poursuite d'un lièvre mécanique dans un vaste cynodrome. Les « lévriers humains » sont tendus, crispés, avides, violents. Le Zen tente de leur enseigner que ce qu'ils croyaient être un lièvre authentique n'est qu'une farce mécanique. Dès qu'un homme s'en rend totalement compte, il « lâche prise ». A l'âpreté de ses luttes et de ses violences succéderont la détente, la paix, l'harmonie et l'amour.

Les conséquences d'une telle détente sont immenses, non seulement pour la santé physique, nerveuse et psychique de l'homme en tant qu'individu mais aussi pour l'humanité en tant que collectivité.

Telles sont les bases essentielles de la non-violence, de la compassion et de la bienveillance effectives enseignées par le Bouddhisme Ch'an et le Zen.



5°) La rapidité des réflexes dans la détente :

Il est reconnu que la peur, chez la plupart des animaux paralyse les réflexes de l'instinct. Ce qui est vrai pour les animaux, l'est également à différents points de vue pour l'homme. La plupart des erreurs que nous commettons, imprudences, maladresses résultent directement ou indirectement de la peur et de l'avidité.

Lorsque le mental a « lâché prise », lorsqu'il est libéré de ses « tensions » de devenir, le corps et le système nerveux subissent une transformation puissamment bénéfique. Les progrès récents de la psycho-somatique ont démontré les modifications importantes opérées sur le taux d'alcalinité sanguine, sur diverses sécrétions hormonales par nos états émotifs.

La relaxation du corps jointe à la détente et au silence de l'esprit peut être coniuguée parallèlement à la plus haute lucidité, non seulement mentale mais physique.

Ce qui nous frappe lorsque nous observons des êtres authentiquement intégrés ou « réalisés », c'est l'étonnante adéquacité aux circonstances qu'ils manifestent en toutes occasions et la souplesse avec laquelle ils peuvent, à certains moments, se précipiter pour éviter un danger menaçant autrui. Cette attitude comporte une différence importante comparative-ment aux samadhis hindous. Dans la plupart de ceux-ci, l'acuité de la contemplation intérieure tend à dissocier le mystique de l'univers extérieur et le rend absent au monde.

Tel est le cas du « Nirvikalpa Samadhi », extase mystique au cours de laquelle l'adorateur est littéralement ravi au monde extérieur et subit l'emprise trop unilatérale de la pure essence.

L'adéquation parfaite n'est réalisée que dans le Sahaja Samadhi c'est-à-dire, état de contemplation ou vision pure éveillée. Dans cet état, la conscience du plan matériel persiste parallèlement à l'éveil sur les sphères les plus hautes du « mental cosmique ». Dès cet instant d'ailleurs, les distinctions oppositionnelles de l'un et de l'autre sont inexistantes.

L'attention, même extérieure et concrète est **involontairement** portée à son plus haut point. Ceci ne nuit en rien à l'état d'être authentiquement cosmique mais résulte au contraire de sa réalisation.

Cette attitude confère la rapidité des réflexes dans la détente. Le corps retrouve une sagesse naturelle, instinctive. Cette dernière n'est plus pervertie par les fausses valeurs du mental mais obéit spontanément aux exigences de sa nature la plus haute (12).

Le centre de la conscience cesse d'être perçu exclusivement dans le cerveau. Il semble s'établir davantage dans la région abdominale que les Japonais désignent par le terme « Hara ». L'importance du « Hara » est mise en évidence par K. von Dürckheim dans l'ouvrage qui porte ce titre.

La rapidité des réflexes dans la détente facilite notre adaptabilité aux exigences de la vie active. Sans elle, nous perdons littéralement pied sous l'effet de la précipitation des circonstances changeantes qui nous sollicitent. Elle découle de notre présence au Présent, de notre vigilance au cours de chaque instant, de l'impersonnalité d'une observation sans choix.



6°) La simplification des besoins :

Parmi les conséquences directes de l'expérience effective du Zen, il importe de mentionner une simplification progressive de l'existence.

La découverte de notre nature véritable ou l'approche même des richesses inépuisables qu'elle recèle nous délivrent de la plupart des besoins, tels que possessions diverses, mondanités, soifs de jouissances variées.

(12) La pratique du judo permet au corps de retrouver sa sagesse naturelle instinctive. C'est dans cet état d'esprit que les Zennistes le pratiquent.

Dans la mesure où nous sommes capables de découvrir le trésor caché qui réside en nos propres profondeurs comme en celles de toutes choses, les valeurs extérieures tendent à perdre leur attrait. Par ceci ne nous empressons pas de conclure hâtivement au caractère anti-social de l'homme réalisé ou de celui qui s'achemine vers un tel état.

L'homme anti-social est celui dont l'égoïsme fondamental n'engendre que passions, violences, possessivités, jalousies, dominations, revendications.

Lorsque nous avons tendance à « mourir » à nous-mêmes, ces diverses sources de misères, de conflits, de souffrances se tarissent automatiquement.

Encore faut-il dire que **la simplification des besoins n'est pas un moyen mais une conséquence.**

Dans quelle mesure doit-elle s'appliquer ? Quels sont les minimum ou maximum de besoins appropriés à chaque individu ? Nul ne peut les définir ni les ériger en système. C'est là que doit s'exercer notre discernement. Ces problèmes nous forcent à l'« Usage du Grand Corps » dont parlent les Eveillés. Et cet Usage, dépend pour chacun de nous, du lieu et des circonstances. Si nous en codifions les lois, elles risqueraient de devenir rapidement une nouvelle servitude.

L'acuité de perception inhérente à l'attention « juste » mobilise **automatiquement** une quantité considérable d'énergies nerveuses et psychiques. Ce processus engendre spontanément la transmutation d'une partie des énergies sexuelles dont les exigences deviennent moins impérieuses. La transformation intérieure se traduit également par des modifications semblables dans le domaine alimentaire. L'intensité de perception et la vigilance d'esprit requises dans l'attention juste sont incompatibles avec une alimentation trop copieuse et riche.

Ces détails concrets nous montrent qu'il n'y a pas un problème dit spirituel distinct du comportement quotidien. L'absence de besoin et la simplification générale de l'existence se traduisent autant dans l'esprit que dans la matière, ces deux aspects étant liés par une fondamentale unité.

*
**

7°) La jeunesse éternelle.

La véritable jeunesse est beaucoup plus psychologique que physique. Nous pouvons voir des êtres biologiquement jeunes mais psychologi-

quement imprégnés d'une absence de vie intérieure qui voisine la mort.

Dans la mesure où nous nous sommes affranchis de « la force d'habitude » nous accédons au dynamisme créateur d'une vie intérieure intense. Les facteurs dominants du vieillissement psychologique sont la routine, la répétition stérile d'habitudes toujours identiques, l'accentuation des diverses formes de l'égoïsme.

Lorsque l'illusion du « moi » se trouve démasquée, toutes nos avidités, nos routines mentales, nos automatismes mémoriels s'évanouissent. Nous nous renouvelons d'instant en instant. Chaque jour est pour nous une véritable renaissance, car chaque matin nous nous éveillons libérés de l'emprise des innombrables hiers de notre existence. Nous recommençons psychologiquement à zéro et nous nous écartons de tout danger d'une fossilisation mentale quelconque. Nous nous sommes délivrés de la peur fondamentale en vertu de laquelle nous nous cramponnions à nos certitudes intérieures, à nos routines de pensées soigneusement préservées. Le climat angoissé de nos jours anciens, de nos craintes injustifiées cède la place à la confiance infiniment sereine de la Réalité Elle-même.

La vie revêt dès lors pour nous, un caractère de spontanéité, de fraîcheur. Chaque seconde nous semble battre les rythmes d'un éternel printemps. Le cœur délié de ses attaches vibre à la plénitude sans borne d'un état qui est au-delà de l'Amour. Dans cette plénitude de jaillissement perpétuel se trouve le charme indicible d'une jeunesse intérieure qu'aucune contingence extérieure ne peut atteindre.

CHAPITRE XXIII

LES INADEQUACITES

Les inadéquacités sont les attitudes d'esprit qui nous empêchent de voir la nature profonde de notre être et des choses, et, par voie de conséquence, nous mettent dans l'incapacité de répondre adéquatement aux exigences de circonstances et de lieux variés qui se présentent au cours de l'existence.

Parmi elles nous attirerons plus spécialement l'attention sur les fausses concentrations, les processus d'imitation et les attachements.



1°) Les fausses concentrations :

Une abondante littérature vante les mérites de la concentration mentale. Certains auteurs ayant compris la nécessité d'un calme intérieur, nous proposent d'immobiliser le défilé continu de nos pensées par un acte de volonté. Ils nous conseillent de fixer notre esprit sur un point à l'exclusion de tout autre. Certains comparent le processus de la concentration à l'action d'une loupe réalisant la convergence des rayons solaires en un seul point et permettant ainsi de mettre le feu à toute matière inflammable. D'autres, nous suggèrent de rejeter systématiquement les images qui se présenteraient à notre esprit pour tendre vers une vacuité totale.

Ces pratiques peuvent développer la puissance du mental mais elles ne peuvent mener ni à la délivrance intérieure ni à l'Eveil total.

Le fait de discipliner l'activité mentale en fonction d'un acte de volonté engendre un état de tension psychique considérable. Un tel procédé est doublement faux.

Premièrement, les Eveillés nous demanderont « Qui » discipline ceci ou cela ? et dans quel but ? Nous devons reconnaître que c'est la « pseudo-entité » du « moi » qui recourt à un tel stratagème pour s'affir-

mer. Le « moi » est un fait mais tel qu'il s'éprouve actuellement il est une illusion. Tout acte réalisé dans une telle attitude d'illusion psychologique ne fait que renforcer la notion illusoire d'exister en tant que distinct que possède le « moi ».

Deuxièmement, le processus essentiel que nous suggère la Sagesse consiste en un affranchissement de toutes nos tensions intérieures. Nous n'avons rien à construire mais à détruire. L'état de tension provoqué par les fausses concentrations que nous venons de décrire empêche toute possibilité de réalisation spirituelle. Le « Satori » ou Nirvâna nécessite de notre part une réceptivité, une disponibilité, une transparence intérieure, une détente totale. Toute discipline résultant d'un acte de volonté nous met dans l'incapacité de « mourir à nous-mêmes ». Elle renforce l'action des « forces de l'habitude » dont il est essentiel que nous nous affranchissions.

Examinons l'attitude de l'homme qui rejette systématiquement les images se présentant à son esprit. Nous verrons qu'elle est fausse.

Les maîtres véritables ne nous ont jamais demandé de « rejeter » quoi que ce soit. Ils nous poseraient immédiatement la question classique des advaïtistes indous : « Qui » rejette ? et pourquoi ? Nous devrions admettre alors, qu'au delà des oppositions successives de nos rejets et de nos acquisitions, demeure un « moi » qui puise sa substance même dans les tensions inhérentes à ces oppositions elles-mêmes.

Il ne s'agit pas de **rejeter** quoi que ce soit, mais de **comprendre profondément** le processus de ses pensées et de sa propre existence. Cette compréhension profonde, ou « Vue Juste » délivre le « penseur » de l'illusion d'être une entité. Dès lors, toutes ses disciplines, ses conquêtes, ses ambitions, ses avidités s'évanouissent pour faire place à la vision du Réel. Les Sages nous font remarquer que tout rejet résulte d'un acte de choix. Par le processus du choix, le « moi » ne peut se libérer de ses limitations. Il se transforme simplement et prend d'autres aspects. Les Sages nous dénoncent clairement le stratagème : le « moi » se réserve au-delà de ses modifications successives. La Sagesse consiste à démasquer les mobiles profonds d'avidité égoïste présidant à tout acte de choix.

2°) Les processus d'imitation :

Les processus d'imitation sont les conformismes physiques ou mentaux tendant à conditionner l'esprit humain. Dans la mesure où nous donnons notre adhésion à un système de pensée déterminée, à des croyances, à des dogmes, nous conditionnons nos esprits. La grande force du Zen d'une part, et de la position krishnamurtienne d'autre part, réside dans le

fait qu'ils ne sont pas des systèmes de pensée mais des exposés d'un processus de vie affranchi de l'idéation.

Il existe un abîme entre l'attitude du chrétien qui s'en remet à son directeur de conscience, de l'indou qui se soumet aux directives de son « guru » et le processus d'auto-révélation rigoureusement individuel que nous suggèrent le Ch'an, le Zen et Krishnamurti. Dans les deux premiers exemples nous nous trouvons en présence des processus d'imitation nuisant à l'intégrité spirituelle de l'homme. Cette dernière réclame un affranchissement de toute autorité extérieure et par dessus tout de tout conformisme (1).

Le culte des images, des symboles, des clichés mentaux de toutes espèces entre dans le cadre des processus d'imitation.

Dans la mesure de leur ferveur, les mystiques chrétiens qui méditent sur l'image de la Vierge, aboutissent à une auto-hypnose au cours de laquelle ils contempleront, non la Vierge, mais la matérialisation de leur propre projection mentale. De même, en est-il pour les Bouddhistes qui se concentrent avec ferveur sur telle ou telle image du Bouddha.

Toute fixation de la pensée sur une image, sur un symbole, sur une idée quelconque aboutit à des phénomènes dont il n'y a pas lieu de se réjouir, contrairement à ce que font de nombreux chercheurs dont la sincérité n'est pas mise en doute. L'étude de la vie intérieure de certains Sages nous montre les luttes qu'ils ont endurées contre les images cultivées antérieurement. Le rôle des « japas » très courant aux Indes et préconisé par de nombreux auteurs tant indous qu'occidentaux peut être aussi négatif.

Le fait de prononcer indéfiniment certaines syllabes identiques, choisies par le maître, et souvent différentes pour chaque disciple, aboutit à une sorte de torpeur magnétique voisine de l'auto-hypnose. Ce processus calme le système nerveux mais il s'agit là d'authentiques intoxications mentales aboutissant à des extases mineures n'ayant aucun rapport avec la vraie spiritualité. Elles peuvent être parfois plus nocives sur le plan de l'esprit que l'alcool, les drogues et les stupéfiants sur le plan physique.

Les processus d'imitation comprennent non seulement l'adhésion aux images ou aux idées que nous suggère autrui. Ils englobent la totalité des habitudes mémorielles du passé, et par conséquent nos propres accumulations mentales.

Nous pourrions signaler à titre d'exemple, l'attitude intérieure du

(1) « Ceux qui connaissent par eux-mêmes ne cherchent rien d'extérieur. S'ils adhèrent à l'opinion que la libération vient par l'aide extérieure, par l'office d'un ami bon et sage, ils se trompent entièrement. Lorsque la confusion règne en vous et que des vues fausses y sont conservées, nulle somme de connaissance appartenant aux autres, si bons et sages amis qu'ils puissent être pour vous, ne servira à votre salut. » (*Vimalakirti-Sûtra*, in : Suzuki, *Bouddhisme Zen*, I, p. 317.)

lecteur enthousiasmé par la notion d'un « Mental Cosmique » ou par celle de l'unité d'essence universelle. Cet enthousiasme l'inciterait automatiquement à l'expérience effective de la réalité dont il pressent intuitivement la grandeur et l'authenticité. Mais supposons qu'un tel homme se propose d'aller dans la nature pour tenter d'approfondir dans un cadre plus adéquat ce qu'il aurait aperçu dans un éclair. Il est infiniment probable qu'il ressent à nouveau ou qu'il perçoive tout ce qui s'offre à ses regards comme étant baigné dans le « Mental Cosmique ».

Il se peut qu'il pense à la présence du « Mental Cosmique » dans la terre des sentiers qu'il parcourt, dans l'air qu'il respire, qu'il l'entende à travers et au delà du chant des oiseaux, du bruissement du vent dans les arbres. S'il persiste dans une telle attitude il constatera qu'elle aboutit tôt ou tard à une impasse. **Aussi longtemps que demeurera en lui l'idée du « Mental Cosmique » et l'automatisme mémoriel intervenant à tout instant entre lui et les circonstances en nommant toutes choses « Mental Cosmique », il ne pourra parvenir effectivement à l'expérience même du Réel.** La représentation mentale du Réel qu'il a inconsciemment élaborée en son esprit s'interposera perpétuellement entre lui et la Réalité (2).

L'expérience ne revêtera toute son authenticité qu'à partir de l'instant où : 1° il sera délivré de l'automatisme mémoriel « nommant » ses états ; 2° et lorsque toute attente de quoi que ce soit délivrera son esprit des tensions qui s'opposent à sa parfaite plasticité.

L'observation silencieuse, la lucidité sans idée, l'attention sans « mots pensés », la vigilance dans l'instant constituent les éléments fondamentaux de la « Vue Juste ».

Par leur dénonciation du rôle nocif des « forces d'habitude », des processus d'imagination grossiers ou subtils, les formes supérieures du Bouddhisme et le Zen permettent à la nature humaine d'épanouir ses plus hautes possibilités créatrices.

3°) Les attachements :

Par attachement nous n'entendons pas seulement les attachements psychologiques, tels la dépendance dans laquelle nous pouvons nous trouver à l'égard de certaines personnes déterminées ou de certains objets mais aussi l'attachement à nous-même. Ce dernier concerne autant l'attachement à nos propres pensées que celui du corps (3).

(2) « Là où notre intellect ne peut atteindre, en vérité je vous dis d'éviter d'en parler. » (Iuch-chan, in : Suzuki, *Bouddhisme Zen*, p. 120.)

(3) « O mes amis, n'ayez aucune résidence fixe, à l'extérieur ni à l'intérieur, et votre conduite sera parfaitement libre et sans entrave. Chassez votre attachement, et votre marche ne connaîtra pas le moindre obstacle. » (Houeï-nêng, *Sûtra de l'Estrade*, in : Suzuki, *Bouddhisme Zen*, I, p. 316.)

Dans la mesure où nous nous appuyons sur autrui nous nous évadons de la réalité centrale de notre être, nous sommes littéralement en « porte à faux » sur le Réel. L'attachement à des êtres particuliers ou à des objets distincts nous met dans l'impossibilité d'expérimenter la nature réelle des choses. Toute fixation de l'esprit sur un point particulier entraîne une mobilisation d'énergie s'effectuant au détriment de la vision d'ensemble. La localisation de nos énergies psychiques autour d'un point privilégié tend à nous limiter dans la spécialisation d'une perception exclusive. L'expérience du réel ne surgit qu'à partir de l'instant où notre esprit se libère de l'attachement à toute préférence, à toute perception distincte, à toute valeur particulière, à tout point privilégié.

Il s'agit d'une véritable déspecialisation mentale.

Encore faut-il dire que cette dernière n'aboutit nullement à une incohérence quelconque ni un rythme de vie intérieure amorphe, empreint de monotonie. Sur le plan affectif notamment, le dépassement des points privilégiés, le détachement des êtres et des objets particuliers ne peuvent être confondus avec l'inertie mortelle d'une glaciale indifférence. Nous avons insisté ailleurs sur le fait que le détachement n'est pas de l'indifférence. Les formes supérieures de l'amour et de la compassion sont réalisées uniquement dans le détachement des exigences égoïstes du « moi ».

Parmi les attachements évidents du moi, nous terminerons en signalant l'identification au corps.

Une certaine maîtrise du corps est indispensable pour que puissent s'exprimer les richesses de l'esprit. L'abus des dépenses sexuelles et alimentaires rend toute acuité de perception spirituelle impossible.

Les différentes nuances sur lesquelles nous avons insisté, telle que l'influence de automatismes mémoriels, les secrètes attentes intérieures, exigent pour être perçues clairement, une vigilance, une souplesse et une acuité de perception qui sont incompatibles avec un manque de contrôle des exigences du corps.

De nombreux monastères bouddhistes attachent une grande importance à la discipline dans la question alimentaire. Dans certains centres, les moines ne prennent qu'un repas par jour ; celui du midi. Le repas du soir est interdit. D'autres, ne peuvent jamais prendre un repas après le coucher du soleil. Les raisons en sont évidentes. En vertu de l'interdépendance existant entre les facteurs physiques et psychiques, les repas pris tardivement entravent le processus normal du sommeil, non seulement du point de vue physiologique mais surtout du point de vue psychique.

La digestion étant une question de nerfs, les énergies nerveuses mobilisées par l'assimilation d'un repas copieux le soir, paralysent toute pos-

sibilité de réceptivité psychique et de repos réel durant le sommeil. Le système nerveux est en effet le seul intermédiaire entre le physique et le psychique.

Le triomphe de l'attachement à nos exigences corporelles constitue l'une des premières matérialisations indispensables à notre libération totale.



4°) Les méditations « compartimentées » :

Par « méditations compartimentées » nous entendons les exercices de méditation à heures fixes, auxquels s'appliquent de nombreux religieux, certaines périodes de la journée. Ce processus tend à l'établissement d'une scission entre la vie « ordinaire » et la vie dite « spirituelle ».

La plénitude de la vie est là, d'instant en instant, et nous devons la saisir au cœur de la seconde qui passe par une vigilante attention (4).

Le processus de la méditation « compartimentée » aboutit à de graves déviations ayant l'inconvénient de surestimer nos possibilités réelles (5).

En effet, si nous nous entraînons à la contemplation, il se peut que certaines expériences cultivées nous procurent diverses joies intérieures.

Nous donnons souvent libre cours à des projections de notre inconscient. Nous sombrons ainsi progressivement dans un processus d'évasion et d'auto-hypnose agissant comme un véritable narcotique spirituel.

Des maîtres Zen insistent beaucoup sur le caractère constant de la méditation.

Hsi-Yun nous conseille de la façon suivante :

« Chaque jour, en marchant, debout, assis ou couché, dans chacune de vos paroles, soyez détaché des objets du monde phénoménal. En parlant ou simplement en clignant de la paupière, que chacun de vos actes soit accompli sans attachement (6). »

Un autre maître Zen, Shen-Hui reprochait à son disciple Teng, le caractère artificiel des méditations « arrangées ».

(4) « Puisque nous ne faisons déjà qu'un avec l'Absolu, nous n'avons rien à pratiquer, rien à accomplir. *La seule chose nécessaire est un éveil soudain à cette Unité.* » (Ilsi Yun, « *Mental cosmique* », p. 44.)

(5) « N' imagine pas, ne pense pas, n' analyse pas, ne médite pas, ne réfléchis pas, demeure dans l'Etat Naturel. » (Les six règles de Tilopa - Bouddhisme Thibétain.)

(6) *Mental Cosmique*, p. 131.

« Teng : — Il est nécessaire tout d'abord de pratiquer la méditation en restant assis calmement les jambes croisées...

« Shen-hui : — *Quand on est engagé dans la méditation, n'est-ce pas là un exercice spécialement arrangé ?*

« Teng : — Certes...

« Shen-hui : — *Dans ce cas, cet arrangement particulier est un acte de la conscience limitée ; comment peut-elle mener à la vision de sa propre nature ?*

... Cette manière de s'exercer dans la méditation relève en fin de compte d'une recherche mal conduite de la vérité ; tant qu'il en est **ainsi, de tels exercices ne sauraient aboutir à la vraie méditation (7).** »

Et Houei-nêng disait : « C'est une faute de penser que le fait d'être assis, tranquillement plongé dans la méditation, soit indispensable à la délivrance. »

Il est important de retenir que l'on ne « s'entraîne » pas au « Satori ».

Les travaux d'entraînement peuvent être efficaces dans des domaines matériels ou techniques. On « s'entraîne » à la boxe, au football, à l'escrime ou au tennis... Il est encore possible de « s'entraîner » en vue d'une présentation d'examen de mathématique ou d'histoire. Dans ces domaines, une préparation, une accumulation est nécessaire.

Mais, ainsi que le suggérait Platon, chaque travail demande des outils adéquats. Pour des besognes grossières et lourdes des outils grossiers et lourds seront requis. Un travail délicat, minutieux, léger demandera par contre des outils délicats et raffinés. L'attitude d'un entraînement spirituel comporte précisément quelque chose de « grossier et lourd » par contraste à la condition de légèreté, de jaillissement et de liberté du « Satori (8) ».

La plupart des maîtres du Zen insistent sur le caractère soudain du Satori. Dans la mesure où nous méditons, nous sommes soit consciemment, soit inconsciemment dans une attitude d'attente secrète. En un mot, nous nous préparons à recevoir, mais cette préparation est empreinte d'un caractère subtil d'avidité et de préfiguration. Elle est trop consciente d'elle-même.

Le « Satori » arrive à l'improviste. Il possède un caractère de spontanéité, de jaillissement incompatible avec toute préparation minutieuse.

(7) D. T. Suzuki, *Le Non-mental*, p. 41.

(8) « Lorsque la doctrine abrupte est comprise, il n'est plus besoin de se discipliner dans les choses extérieures. » (Houei-nêng, in : Suzuki, *Bouddhisme Zen*, I, p. 315.)

Son foudroiement spirituel ne peut atteindre que l'esprit totalement détendu, libéré de ses attentes, de ses espoirs les plus secrets (9).

L'avantage de la méditation continue, inséparable de la vie elle-même, réside dans la détente intérieure authentique qu'elle apporte à celui qui la pratique. Au début, les résultats paraissent moins spectaculaires mais ils sont plus conformes à la nature des choses. S'ils sont plus lents ils sont plus durables comme le sont les processus de la nature.

Il n'existe aucun instant particulier qui mérite davantage d'attention plutôt qu'un autre. L'éternité est là, dans sa totalité, de moment en moment.

Nous devons donc être présents au Présent, de moment en moment, sans préférence aucune.

5°) Les interprétations erronées du « Vide » :

Ainsi que nous l'avons signalé à diverses reprises la notion du « Vide » prête souvent à confusion. Nombreuses sont les personnes qui l'interprètent à la lettre et tentent de réaliser le « vide mental » par l'exercice de concentrations intenses. Une telle vacuité est absolument négative et ne contient aucune possibilité révélatrice.

L'activité mentale est naturelle. Elle fait partie des processus de la vie. **Il n'est pas question de la supprimer mais de lui assigner un mode de fonctionnement différent, répondant adéquatement à la nature profonde des choses.**

Le fonctionnement mental actuel est inadéquat en vertu de ses identifications et de ses attachements. Le « vide » doit être compris dans le sens d'une absence des fausses valeurs résultant de l'attachement et de l'identification. Toute autre interprétation peut conduire à de graves erreurs. Cette façon de voir se retrouve d'ailleurs confirmée dans les commentaires de la doctrine de Hsi-Yun :

« Accordez-lui juste l'attention superficielle appropriée aux circonstances »... De nombreuses personnes y compris des bouddhistes chinois, on fait l'erreur de supposer que la pratique de « dhyâna » vise à rendre le mental complètement vide. Cette doctrine a été entièrement réfutée par un moine contemporain, Yeh Ch'i, qui vit actuellement dans le Yunnan ; il mit en évidence le fait qu'un état de vide mental ne peut être maintenu continuellement... Le but de « Dhyâna » est d'éliminer du

(9) « Quand nous demeurons en Dhyana nous sommes esclaves de Dhyana. Si excellents que soient les mérites de ces exercices spirituels, ils nous mènent inévitablement à un état d'asservissement. Il n'y a pas là de libération. Aussi peut-on considérer toute la discipline du Zen comme consistant en une série d'efforts pour nous rendre absolument libres de toutes formes d'asservissement. » (D. T. Suzuki, *Le Non-mental*, p. 40.)

processus mental tout sentiment d'attraction ou de répulsion suscité par la croyance que les choses sont des entités indépendantes et permanentes en elles-mêmes.

« Le vide mental permanent conduirait à des absurdités, telles que par exemple, le fait d'être nourri par une tierce personne, et très probablement se terminerait par la folie. »

« Suivant les bouddhistes de la secte « Dhyâna », il est cependant possible de réagir aux circonstances de la vie quotidienne de telle sorte que l'on soit capable d'y prendre part d'une manière satisfaisante, tandis que l'on demeure absolument détaché et essentiellement non-affecté par les circonstances (10). »

Les diverses formes de « Vide » obtenues par concentration, par une discipline du « moi » constituent une sorte de **refus à la vie**, empreint d'un caractère d'auto-défense et de fuite vis-à-vis des problèmes que pose l'existence. Fuir n'est pas résoudre. La solution véritable de nos problèmes ne peut être trouvée qu'en les affrontant et non en les fuyant.



6°) Manque de discernement :

L'exemple le plus saisissant des contradictions inhérentes au manque de discernement nous est fourni par les théologiens.

Tout en admettant que « la déité dépasse infiniment toute image sensible » et que pour la voir « il faudrait qu'elle se montrât elle-même **sans intermédiaire aucun** » l'Eglise se pose non seulement en intermédiaire mais prétend à l'exclusivité d'un tel rôle et impose l'adhésion à des dogmes, croyances, rites constituant la négation absolue des vérités essentielles qu'elle semble parfois admettre d'autre part.

Nous avons vu ailleurs saint Thomas reconnaître que le don d'intelligence « ne nous fait certes pas voir l'essence divine mais nous montre ce qu'elle n'est pas * ». Il nous dit ensuite que « nous connaissons Dieu ici-bas d'autant plus parfaitement que nous comprenons qu'il dépasse tout ce que notre esprit peut saisir ». Pourquoi dès lors, non seulement proposer mais imposer aux esprits, dès leur plus tendre enfance, un ensemble de notions et d'attributs paralysant désormais toute possibilité d'une approche quelconque du divin (11).

(10) *Le Mental Cosmique.*

(11) « Un Dieu compris n'est plus un Dieu. » (Terstegen, in : Suzuki, *Bouddhisme Zen*, II, p. 105.)

Lorsque nous posons de telles questions à ceux qui sont rompus aux disciplines obscures des théologies, nous trouvons dans leur façon de réagir la réponse à notre enquête. La clarté de l'expérience directe, non-mentale est absente. Elle a cédé la place aux spéculations intellectuelles, à l'interprétation adroite des textes (12).

L'endroit précis où s'est produite cette coupure entre la réalité vivante elle-même et les représentations de plus en plus erronées qui nous sont rapportées par les théologies actuelles **se situe à la racine même du mental**. Nous retrouvons une fois de plus ici, toute la signification de cette pensée du Zen nous disant qu'« une différence d'un dixième de pouce » suffit à séparer le Ciel et la Terre. La plus modeste absence d'attention, le moindre manque de discernement nous conduisent imperceptiblement sur la pente fatale des fausses valeurs.

Si nous disons que le « peuple » ne peut accéder aux enseignements abstraits, qu'il lui faut des symboles concrets nous commettons une erreur assez grave.

D'abord, le Zen, n'est pas un « enseignement abstrait » puisqu'il est essentiellement pratique et tend au contraire à nous dépouiller l'esprit de toute abstraction. Ensuite, ce serait reconnaître à notre civilisation actuelle un caractère de dégénérescence inquiétant comparativement à celles qui ont existé entre la mort du Bouddha et l'avènement du Christianisme. L'histoire nous enseigne en effet, qu'à l'époque du Bouddha ainsi qu'à celle d'Açoka les enseignements dépouillés de la doctrine étaient pleinement assimilés par le peuple.

C'est donc par manque de discernement que les organisateurs de la plupart des grandes religions ont encouragé la paresse mentale de la « masse » en tentant de rabaisser la Vérité à son niveau alors qu'il eût au contraire fallu tout mettre en œuvre pour élever la collectivité à la hauteur des purs enseignements énoncés par les Maîtres.

La force de la position du Ch'an et du Zen réside dans l'absence de spéculations métaphysiques. Le terme « Dieu » est inexistant dans les diverses formes du Bouddhisme. Seul existe le « Mental Cosmique » dont tous les êtres sont parties intégrantes. Cette Réalité se suffit à elle-même. Sa réalisation en nous-même et par nous-même nous délivre de tout manque de discernement.

(12) « Les choses divines sont d'autant plus obscures pour nous qu'elles sont plus intelligibles et plus lumineuses en elles-mêmes. » (Aristote.)

* Saint Jean de la Croix.

* Idem.

CHAPITRE XXIV

BOUDDHISME ET PROBLEME SOCIAL

Les événements du XX^e siècle proclament la faillite des systèmes sociaux, économiques, politiques et religieux. D'innombrables économistes, sociologues, moralistes de toutes tendances s'évertuent à trouver des remèdes, des plans, mais le malaise mondial ne fait qu'empirer. Les réunions internationales multiplient leurs assises dans une inefficacité qui nous ferait sourire si elle n'était pas dramatique. A l'heure où les désastres de la super-pollution et les bombes atomiques basées sur l'anti-matière menacent la totalité de la planète, il est d'une urgente nécessité d'établir les bases plus saines d'une civilisation nouvelle (1).

Vingt siècles de culture occidentale ont abouti à une civilisation où l'égoïsme et l'argent règnent en maître. Si l'homme moderne dispose d'avions supersoniques, de postes de télévision, de radar, de cerveaux électroniques, etc., il possède également les armes de sa propre destruction. Certes, diront certains, les structures juridiques ont évolué depuis deux mille ans, le progrès technique s'est poursuivi au rythme d'une ascension vertigineuse. L'une des causes fondamentales du drame actuel réside peut-être là. Il existe une disparité considérable entre l'évolution technique et l'évolution morale. L'homme moderne, nous disait un philosophe hollandais, n'est qu'un barbare raffiné.

Par « être barbare » nous entendons tout homme en qui les processus d'avidité du moi et toutes les violences qui en découlent sont dans la plénitude de leur expression.

Telles sont les qualités essentielles qui sont actives dans l'homme moyen. Or l'individu est l'élément constitutif du monde.

Toutes nos structures sociales, religieuses, morales sont basées sur la

(1) « Toutes nos civilisations historiques ont été basées sur la réalité du moi en tant qu'être. et de ce fait ont été sous-humaines. » (C. Suarès, *La Comédie psychologique*)

réalité du moi dont elles encouragent l'expression dans tous les domaines. Tel est le drame fondamental de la civilisation judéo-chrétienne.

Considérant dès le point de départ, la réalité absolue du « moi » il était inévitable que celui-ci s'affirme avec les caractères de violence et de cruauté dont nous subissons toutes les conséquences dans les drames actuels, tels les guerres continuelles, les crimes contre la Nature, les génocides, la super-pollution.

En opposition radicale à ce qui précède, la notion de base essentielle du Bouddhisme est l'impermanence du « moi » et de toutes choses.

Dans une telle perspective, il était inévitable que les civilisations bouddhiques témoignent de ce caractère hautement pacifique affranchi de la plupart des querelles intestines qu'ont connu et que connaissent encore les peuples actuels. La notion fondamentale de l'impermanence du « moi » achemine l'homme vers une attitude de détachement, tant de lui-même que des biens extérieurs. L'avidité, l'âpreté au gain, la violence, l'esprit de conquête et de domination sont totalement exclus des peuples ayant vécu sous l'influence du Bouddhisme entre le cinquième et le deuxième siècle avant notre ère. De plus, la notion de l'impermanence du « moi » limité a pour contre-partie immédiate celle d'une unité fondamentale de nature, au regard de laquelle les distinctions, les séparations entre les êtres et les choses revêtent un caractère d'importance secondaire. Cette vision d'unité se traduit par un respect infini de la vie dans toutes ses formes, qu'elles soient animales ou humaines. Elle est à la base d'une bienveillance, d'une clarté authentique et d'une mansuétude de tous les instants.

Il est évident que dès l'instant où l'individu se rend compte de l'impermanence de son « moi » et de toutes choses, il tend vers un mode de vie affranchi de l'avidité et des innombrables revendications dont se trouve encombré l'esprit des hommes modernes. L'histoire nous a démontré de façon éloquente ce que peut réaliser une civilisation vraiment pacifique parce que non fondée sur « moi ». Nul ne peut réfuter le caractère hautement social du Bouddhisme. Il est la seule religion qui n'ait pas engendré la guerre. Car si l'avidité et l'égoïsme désertent le cœur de l'homme en tant qu'individu, ces tendances négatives disparaissent également dans les actes des collectivités constituant la somme de ces individus.

Rarement l'histoire connut un témoignage aussi émouvant que celui que nous offre l'empereur bouddhiste Açoka. Pendant les trente sept années de son règne il sut prouver que **les valeurs spirituelles les plus dépouillées peuvent servir de levier de commande à toute action politique.** L'empereur se mêlait à la foule et interrogeait tous les êtres sans distinction de

croyance, de condition sociale. Il s'informait de leurs souffrances, de leurs besoins, de leurs aspirations. Il aida ses sujets, non seulement par son or, mais par la diffusion continue qu'il fit lui-même des enseignements du Bouddha. Il constitua un corps de fonctionnaires auxquels il enseigna la signification réelle de leur rôle. Par ceci, il leur précisa qu'ils ne devaient pas se considérer uniquement comme des fonctionnaires mais comme des instructeurs du peuple qui, par le prestige de leur propre exemple vécu, donnaient aux enseignements du Bouddhisme leur pleine valeur.

Açoka fit construire de nombreux amphithéâtres où les masses recevaient l'instruction. Il veillait attentivement aux prix de vente des marchandises pour éviter les abus et les profits illicites. **Aucune classe privilégiée n'existait.** L'empereur donnait lui-même l'exemple constant d'une existence toute faite de simplicité et de service, dont le faste était absent. Respectant pleinement la vie sous toutes ses formes il interdit la chasse et les combats d'animaux. Il s'attacha spécialement à développer la vie de famille dans une atmosphère de paix.

Sur le plan économique, les problèmes étaient très simples : les conquêtes militaires n'existant plus, les impôts étaient légers et leur montant était dévolu aux progrès de la vie sociale, de l'instruction, de la médecine, à la construction d'hôpitaux ; aux arts. Ceux-ci connurent sous le règne d'Açoka un essor extraordinaire puissamment influencé par les échanges avec la Grèce.

La plupart des historiens s'accordent à considérer que sous le règne de ce merveilleux empereur, l'Inde connut une gloire sans égale.

Partout, le long des routes, des puits et des réservoirs s'offraient aux voyageurs. Dans les plus modestes villages comme dans les villes la joie régnait. Les crimes, les vols étaient exceptionnels. Il semble que l'empereur ait voulu que se réalise une sorte de paradis sur terre. Les rapports humains étaient empreints de bienveillance, de fraternité et de douceur. L'exploitation était inexistante et le travail était une joie. La richesse intérieure qui brillait dans les cœurs délivrait tous les hommes de l'envie, des ambitions démesurées, de l'intrigue et de la violence. Les œuvres architecturales connurent un essor considérable. Les anciennes grottes se transformaient en sanctuaires dont les décors font encore l'admiration du monde entier. Plus de 80.000 édifices de tous genres furent construits.

Pour que son œuvre prodigieuse de régénération sociale puisse se continuer dans le cours des siècles, l'Empereur Açoka fit élever dans tout son empire des piliers et de grandes colonnes sur lesquels furent gravés ses principaux édits.

Nous terminerons en reproduisant certains extraits de ceux-ci :

« Il n'y a pas de plus haut devoir que le bien être du monde entier. Et le peu d'effort que je tente vise à me libérer de ma dette envers les créatures, afin que je puisse en rendre quelques-unes heureuses ici-bas et qu'elles puissent gagner le ciel dans l'autre monde. Tous les hommes sont mes enfants. Ils recevront de moi, le bonheur, non la souffrance.

« C'est dans cette unique préoccupation que j'ai élevé des colonnes religieuses, que j'ai créé des surveillants de la religion. Sur les routes, j'ai planté des nyagrodhas pour qu'ils donnent de l'ombre aux hommes et aux animaux ; j'ai planté des jardins de manguiers, j'ai fait creuser des puits et j'ai, en une foule d'endroits, fait élever des caravansérails pour la jouissance des hommes et des animaux. »

« Par ordre du roi, cher au déva, les officiers de Tosadi préposés à l'administration de la ville doivent savoir ce qui suit : vous êtes préposés à des centaines de milliers de créatures pour gagner l'attachement des hommes de bien. Tout homme est mon enfant ; de même que je désire pour mes enfants qu'ils jouissent de toutes sortes de prospérités et de bonheurs en ce monde et dans l'autre, j'ai le même désir pour tous les hommes.

« Dans le passé a régné, pendant des siècles, le meurtre des êtres vivants, la violence envers les créatures, le manque d'égards pour les parents, mais aujourd'hui, le roi Piyadasi, cher aux dévas, fidèle à la pratique de la religion, a fait résonner la voix des tambours, de telle sorte qu'elle est comme la voix même de la religion. »

La grandeur dont se trouve empreinte ces édits se passe de commentaire.

Nous voudrions seulement conclure par le caractère hautement social du Bouddhisme et la nécessité urgente qu'il y a, pour nos dirigeants actuels de s'en inspirer...



Certains contradicteurs voulant à tout prix ignorer les faiblesses de la civilisation chrétienne et diminuer les mérites des civilisations bouddhistes s'imaginent trouver « l'argument massue » en stigmatisant l'état de misère dans lequel se trouve la Chine et l'Orient en général. Ils perdent de vue que les civilisations ont, comme les individus leurs cycles : naissance, épanouissement et déclin. Le cycle du Bouddhisme se situe entre le V^e et le 1^{er} siècle avant J.-C. Lors de son apogée en Inde, entre les 3^e et 2^e siècles avant J.-C., il réalisa la période la plus merveilleuse et la plus exceptionnelle de l'histoire. Signalons d'autre part, que le sommet du Bouddhisme Ch'an en Chine se situe entre les 6^e et 9^e siècles.

CHAPITRE XXV

BOUDDHISME ET CHRISTIANISME

Nous n'avons pas la prétention d'épuiser les nombreuses possibilités de développement contenues dans les confrontations du Bouddhisme et du Christianisme. Parmi les similitudes et les divergences variées, nous nous bornerons à citer quelques aspects rentrant plus particulièrement dans le cadre de nos préoccupations. Les divergences nous apparaissent évidemment plus importantes que les similitudes. Il est de plus, très difficile d'établir en toute certitude quelles sont exactement les unes et les autres en raison des altérations apportées aux enseignements des Maîtres eux-mêmes au cours des siècles. Nous avons dit ailleurs notre intime conviction de l'identité du contenu expérimental de tous les êtres humains s'accomplissant selon les plus hautes possibilités de leur nature. Nous nous inspirons de cette identité de fond pour retrouver dans le peu qui nous reste des premiers enseignements la commune splendeur de leur inspiration originelle (1).

Les écrivains tant païens que chrétiens nous montrent comment le christianisme des premiers siècles, a trahi la pureté du message de Jésus. Au cours de leurs querelles constantes, nous voyons sans cesse les premiers chrétiens occupés à corriger, à interpréter, à édulcorer les Ecritures (2).

Dans sa lettre au pape Damase, saint Jérôme déclare naïvement qu'il n'a changé aux Evangiles que ce qui lui est apparu en modifier le sens. Il a supprimé le premier Evangile de saint Matthieu (version hébraïque

(1) Nous nous permettrons de rappeler aux lecteurs l'avertissement de Mme A. David-Neel commenté dans l'avant-propos de notre ouvrage.

Ne perdons pas de vue que la plupart des bouddhistes orthodoxes des deux écoles estiment que les similitudes entre le bouddhisme et le christianisme sont plus apparentes que réelles et que très souvent des formes identiques expriment des valeurs différentes.

(2) « Le Christianisme est constitué non seulement par l'enseignement de Jésus lui-même, mais par toutes les interprétations dogmatiques et spéculations accumulées depuis sa mort... » (D. T. Suzuki, *Bouddhisme Zen*, vol. I, p. 62.)

dite des Ebionites) parce que « cet Evangile présentait Jésus comme issu de la semence d'un homme ».

Saint Jérôme déclare avec un naturel déconcertant qu'il « a tout détruit ».

Cet exemple, pris parmi des milliers d'autres, nous indique qu'il est difficile de connaître la teneur exacte des enseignements de Jésus lui-même. En effet, celui-ci s'exprimait en araméen, comme son disciple Jean. De l'araméen au grec et du grec au latin surtout, se situe toute une cascade de dégradations et d'erreurs.

Ainsi que l'exprime le Dr Ed. Székely « C'est une lourde responsabilité de déclarer que le Nouveau Testament, tel qu'il sert de base à toutes les Eglises chrétiennes est déformé et falsifié, mais il n'y a pas de plus haute religion que la vérité (3). »



FACTEURS HISTORIQUES D'INTERDEPENDANCE ENTRE LE BOUDDHISME ET LE CHRISTIANISME

Ces facteurs sont nombreux quoique peu connus en général.

Nous perdons de vue ce que notre civilisation occidentale doit à la Grèce. Celle-ci a hérité des vieilles cultures de l'Egypte, de la Mésopotamie et de la Crète. Mais ce que la Grèce a reçu de l'Egypte, cette dernière le doit à l'Inde par la voie des conquérants persans.



Les contacts entre l'Orient et l'Occident ont toujours existé. Ils se sont réalisés d'une façon beaucoup plus profonde et constante que nous le supposons généralement. Ceci s'applique plus particulièrement aux périodes historiques précédant l'avènement du Christianisme.

L'impression d'une absence de liens entre l'Orient et l'Occident résulte du fait que dès la chute de l'empire romain l'un et l'autre se sont trouvés brusquement sans communication.

L'occident ayant été dévasté par les invasions barbares a vécu dans une sorte de somnolence, replié sur lui-même, ne connaissant plus que lui seul pendant la période ténébreuse du Moyen-Age.

(3) *Evangile de la Paix de Jésus-Christ selon saint Jean*, par E. Székely.

Les Occidentaux avaient à tel point perdu toute notion du reste du monde que beaucoup parmi eux ont cru qu'en ouvrant la route maritime de l'Inde et de la Chine, les Portugais et les Espagnols avaient réellement découvert un monde nouveau.

Cette illusion doit être dissipée. Il semble d'ailleurs qu'elle ait été habilement entretenue par ceux qui avaient tout intérêt à masquer les véritables origines orientales du Christianisme.

Nous savons actuellement sans aucun doute possible que l'Inde et la Chine avaient pendant de nombreux siècles, dès l'aurore des temps historiques sinon même avant, entretenu des relations commerciales, culturelles et artistiques fréquentes avec l'Occident.

Les preuves historiques de ces relations se trouvent à foison dans les anciens écrits de la Grèce, de l'Égypte, de la Chaldée ainsi qu'aux Indes.



Le grec, langue indo-européenne offre une similitude profonde de racine avec le sanscrit, langue sacrée des Indous. Tous deux ont une origine commune.

Dès l'an 2 000 avant J.-C. des contacts ont existé entre l'Orient et l'Occident indépendamment de ceux qui viennent d'être mentionnés.

Ils se sont établis dans les steppes de l'Asie méridionale et formèrent la base de la langue indo-européenne commune. Les indo-européens eurent le privilège de bénéficier d'une découverte sensationnelle à cette époque : l'utilisation des chevaux pour les chars de guerre. Cette révolution technique leur facilita les conquêtes de l'Asie Mineure, de l'Iran et de l'Inde du Nord.



Quinze siècles avant notre ère, les Égyptiens allaient par mer, chercher dans l'Inde des parfums et diverses matières précieuses.

Salomon fit bâtir le temple de Jérusalem avec des matériaux ramenés des Indes.

Darius, roi des Perses, envoya ses troupes jusqu'aux régions nord-occidentales de l'Inde.



D'autres contacts ont été établis entre l'Occident et l'Orient au cours

du règne d'Alexandre le Grand (356-323 av. J.-C.), roi de Macédoine, qui étendit ses conquêtes jusqu'à l'Indus.

Il fonda des colonies jusqu'aux confins du Turkestan russe à Khodjend dans le Ferghâna, aux pieds des Monts T'ien Chan ainsi qu'à Samarkand à la limite de l'Inde et de l'Asie Orientale.



Séleucus Nicator, vaincu par l'Empereur des Indes Tchandragouta (Sandracottos) envoyait en ambassade à la cour du monarque indou l'historien grec Mégasthènes.

Non seulement les souverains du royaume grec de Bactriane mais de nombreux autres princes plus éloignés entretenaient des relations culturelles et commerciales suivies avec les successeurs de Tchandragouta.

Les preuves indiscutables de ces contacts fréquents se trouvent dans les édits gravés sur les colonnes de pierre et les rochers sous le règne d'Açoka, le grand Empereur bouddhiste.



C'est en Afghanistan que s'établirent plus spécialement les échanges féconds entre le Bouddhisme et la pensée grecque. Jusqu'à l'ère chrétienne les rois grecs successeurs d'Alexandre y ont régné.

Ils eurent à leur tour, comme successeurs les rois indo-scythes dont le célèbre Kanishka, qui continuèrent à régner pendant plus de deux siècles. Ainsi que l'écrit René Grousset (4).

« Les rois grecs successeurs d'Alexandre, et ensuite les scythes héliénisés successeurs de ces grecs, devaient se perpétuer pendant des siècles en Afghanistan. Le résultat, c'est que *ces rois indo-grecs ou indo-scythes finirent par se convertir au bouddhisme*. Le fameux texte bouddhique du Milindapanha nous annonce la conversion de Milinda, c'est-à-dire du roi Grec Ménandros régnant au Penjab vers 150 av. J.-C. Quant au roi indo-scythe Kanishka il fut un saint bouddhique et présida des Conciles. »

La tendance à l'objectivation, chère aux Grecs, rencontra ainsi en maintes occasions le caractère plus intériorisé, moins démonstratif des Asiatiques.

(4) Revue « France-Asie », sept. 1953, p. 768.

Par leur culte de la forme, les Grecs furent les premiers à tenter une représentation sculpturale du Bouddha. Cette dernière eut peut-être été jugée comme sacrilège par les premiers bouddhistes. Ceci ne nous empêche nullement de reconnaître le caractère profondément émouvant des splendeurs de l'art indo-hellénique ou gréco-bouddhique (5).

Le roi Asoka dont le règne se situe entre 274 et 236 av. J.-C. fit du Bouddhisme une religion universelle. Il le répandit dans toute l'Inde, à Ceylan, au Cachemire ainsi qu'au Gandhara. De nombreux princes grecs de son temps reçurent, grâce à lui, des missionnaires bouddhistes dont l'influence a été considérable dans différents centres où le christianisme se constitua et se développa ultérieurement.

Antioche, roi de Syrie, régnant entre 261 et 246 av. J.-C., fit un accueil chaleureux aux porte-parole du Bouddhisme.

Ptolémée II Philadelphie, roi d'Egypte, régnant entre 284 et 246 av. J.-C. était un lettré de grande influence. Le roi Açoka lui envoya également des moines bouddhistes à l'enseignement desquels il prit un profond intérêt.

Antigonos Gonatas, roi de Macédoine qui vécut entre 318 et 248 av. J.-C., témoignait également une vive sympathie aux enseignements du Bouddha.



Margas de Cyrène et Alexandre d'Epire sont également désignés parmi les personnalités occidentales ayant entretenu des rapports fréquents avec la pensée bouddhiste (6).



Après le règne d'Açoka, le Bouddhisme a bénéficié non seulement de l'appui du roi indo-scythe Kanishka (78-103 ap. J.-C.) mais aussi de

(5) A cet égard, la Grèce a une situation unique et un rôle capital. Elle marque la transition entre l'ancien cycle des religions polythéistes et le christianisme. C'est le nœud gordien où s'enroulent tous les fils secrets qui courent de l'Asie à l'Europe, de l'Orient à l'Occident. » (E. Schuré : *Les grands Initiés*, p. 265.)

(6) « L'Inde influença fortement le courant de la vie intellectuelle et spirituelle de ces différents peuples (Chine, Assyrie, Perse, Grèce). Les missionnaires envoyés par Açoka dans ces pays eurent un rôle prépondérant dans la transmission de cette lumière. Pline ne les montre-t-il pas établis sur les bords de la Mer Morte ? N'est-ce pas ces missionnaires ashokiens en même temps que bouddhistes qui donnèrent plus tard naissance aux Thérapeutes, aux Esséniens de Judée et d'Arabie qui enseignèrent Jésus ? (Revel, *Les routes ardentes de l'Inde*.)

Harshavardhana (606-647 ap. J.-C.) et de la dynastie Pâla (750-1150) qui régna sur le Bengale.

Nous croyons utile de rappeler que l'Empire romain étendait son commerce jusqu'à la Chine. Celle-ci était désignée par le « pays des Sères ».

Les Chinois, de leur côté, désignaient l'Empire romain par le terme Ta-Tsing.

Enfin, à une période plus reculée, dès le V^e ou le VI^e siècle avant notre ère, les Indiens connaissaient les Grecs qu'ils appelaient « Yavanas ».

Cette dénomination fut étendue plus tard aux Romains.

Ces contacts lointains dérivent d'une filiation commune indiquée précédemment et remontant entre 2 000 et 1 500 ans av. J.-C.

Dans une étude intéressante, Sylvain Lévi (*Le Bouddhisme et les Grecs*) signale qu'à la fin du IV^e siècle avant notre ère, il y avait des Bouddhistes et des Brahmanes à Athènes.

Les écritures bouddhiques nous enseignent que dès le III^e siècle avant J.-C. de nombreux missionnaires bouddhistes ont porté très loin des Indes la bonne parole du Bouddha.

Les relations du troisième concile bouddhique tenu à Patalipoutra en 242 av. J.-C. sous le règne de l'Empereur Açoka citent les noms de quelques-uns des plus illustres parmi ces missionnaires.

L'un, appelé Yavana Dharma était envoyé en Bactriane, et l'autre, Mahâ-Rakshita, eut une action importante à Alassada, capitale de l'Empire grec, correspondent à l'actuelle Alexandrie d'Égypte. C'est en cet endroit même que se constitua plus tard un des centres de développement les plus actifs du Christianisme, Clément d'Alexandrie signale d'autre part, y avoir fréquemment rencontré des missionnaires bouddhistes et des brahmanes.

Il est intéressant de noter que les communautés Esséniennes et les sectateurs des Thérapeutes, ces précurseurs en Égypte de la Thébaïde eurent de fréquents contacts avec la pensée bouddhique.

Leurs préceptes semblent s'inspirer des enseignements et des pratiques de l'ascétisme bouddhique.

Le rayonnement de la pensée bouddhique s'étendit jusqu'aux bords de la mer Morte, où l'historien Pline relate le passage de nombreux missionnaires.

Nous signalerons, pour terminer, qu'il n'est pas exclu que Jésus se soit rendu au Thibet durant les dix ou quinze années de son adolescence dont nous n'avons aucune relation. Dans un récit de voyage, violemment atta-

qué par le Vatican et considéré comme fantaisiste par plusieurs auteurs, Nicolas Notovitch affirme avoir trouvé des traces de la présence de Jésus au Thibet. Les textes thibétains parlent de l'existence de « Saint Issa » et mentionnent sa crucifixion entre deux malfaiteurs (7).

L'étude approfondie de l'histoire du brahmanisme, du bouddhisme et du christianisme nous révèle une identité frappante dans le processus de dégradation progressif de ces religions.

Cette dégradation résulte d'une inertie inhérente à l'esprit humain. Celle-ci incite l'homme à rechercher des solutions de paresse, faciles, confortables, évitant l'effort et l'initiative.

La plupart des êtres humains sont incapables d'assimiler les enseignements trop dépouillés des grands maîtres. Ces derniers ont toujours fait appel à un travail de transformation intérieure très ardu.

Nombreux sont ceux qui ont préféré se limiter à l'adoration facile de l'image du Maître. Ils ont, de ce fait, négligé la transformation spirituelle qu'il leur suggérerait de réaliser.

Le processus de déification du maître, résulte lui-même de différents facteurs assez complexes. Durant sa vie, l'évidence de son caractère humain s'impose. L'enseignement seul compte. La personne importe moins quoique celle-ci soit toujours entourée d'estime et de respect. L'Eveillé authentique insiste toujours sur le fait qu'il n'est qu'un instrument et s'oppose à toute déification de sa personne. Mais dès l'instant de sa mort, les légendes apparaissent et entreprennent leur œuvre dégradatrice.

Le Maître n'est plus un homme mais devient un véritable « Dieu ». Comme il semble inacceptable qu'un tel Dieu soit né de l'acte d'amour humain l'imagination enfante le subtil stratagème d'une conception spirituelle.

Sri Krishna, et le Bouddha lui-même n'ont pas échappé à ce processus de déification. Tous deux ont été annoncés par les Sages et les « voyants ».

Les légendes nous les présentent comme les fruits d'une conception spirituelle, les circonstances de leur mort sont accompagnées de nombreux miracles : chutes de fleurs, tremblements de terre, etc.

Dans une étude remarquable sur les origines orientales du Christianisme, le professeur Albert Metzger a comparé les éléments de ce processus de déifications dans le Brahmanisme, le Bouddhisme et le Christianisme (8).

(7) *La vie inconnue de Jésus*, par Nicolas Notovitch.

(8) Albert Metzger, *Origines orientales du Christianisme*, éd. Ernest Leroux, Paris 1906.



TEXTES CHRETIENS EVOQUANT LE RENOUVEAU OU RENAISSANCE INTERIEURE

Nous rapprochons ces textes de ceux évoquant la nécessité de nous affranchir de la « **force d'habitude** », dans les enseignements bouddhiques.

Les Evangiles et les Epîtres aux Corinthiens contiennent de nombreuses allusions à la renaissance spirituelle. Il est dit qu'il « faut mourir pour renaître ». Cette mort est évidemment de nature psychologique et s'applique au domaine de la vie intérieure.

Mourir à soi-même c'est mourir à ses **habitudes**. **L'essence même du « moi » est habitude** (8a).

Nous citerons ici la parole de Jésus à Nicodème : (Ev. saint Jean, ch. III-3-4-5-6-7.)

« En vérité, je te le dis, si *un homme ne naît de nouveau*, il ne peut voir le Royaume de Dieu. »

Une même exigence de renouvellement se trouve exprimée dans les allusions au **dépouillement du vieil homme**. Le « vieil homme » symbolise tout ce qui en nous est ancien, figé, tout ce qui manque de vie créatrice, tout ce qui est **habituel**.

Saint Paul est à ce point de vue assez catégorique :

« En Jésus-Christ », dit-il, « la circoncision ne sert à rien, ni l'incircuncision, mais **d'être une nouvelle créature**. » (Epître aux Galates.)

Dans l'épître aux Philippiens, saint Paul écrit :

« Frères, pour moi, je ne crois pas encore avoir atteint le but, mais je fais une chose : *oubliant ce qui est derrière moi*, et m'élançant vers ce qui est devant moi, je cours vers le but. »

« En vérité, je vous le dis, si le grain de blé qui est tombé en terre ne meurt, il reste seul ; *mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruits*. » (St Jean, chap. XII, v. 24.)

(8a) « Mourez à votre expérience, à votre mémoire, mourez à vos préjugés plaisants ou désagréables. Dans votre mort est l'incorrupible. Cela n'est pas un état où il n'y a rien, mais un état créateur. C'est ce renouveau qui, si on le lui accorde, dissipera nos problèmes et nos tourments quelques compliqués et douloureux qu'ils soient. *Ce n'est qu'en la mort du moi qu'est la vie.* » (Krishnamurti parle, p. 125.)

« Personne ne met une pièce de drap neuf à un vieil habit, car elle emporterait une partie de l'habit et la déchirure serait pire. On ne met pas non plus du vin nouveau dans de vieilles outres, autrement les outres se rompent... mais on met le vin nouveau dans des outres neuves et le vin et les outres se conservent. » (Matthieu, chap. IX, v. 16-17.)

« Les hommes non libérés ont horreur de ce qui fait la joie des hommes libérés. Personne n'est riche de Dieu qui n'est complètement mort à soi-même. » (Eckhart, éd. Pfeiffer, p. 600.)



TEXTES EVOQUANT LE SENS DE LA LIBERTE CHEZ LES PREMIERS CHRETIENS

Dans l'épître aux Galates (ch. V - 1 et 4) il est écrit :

« C'est pour la *Liberté* que Christ nous a affranchis. Demeurez donc fermes dans la *Liberté* et ne vous mettez point sous le joug d'une nouvelle servitude, car je vous le dis, moi, Paul, vous êtes appelés à la *Liberté*. Si vous êtes poussés par l'Esprit, vous n'êtes plus sous la loi. »

La liberté dont il est question ici est de nature spirituelle. L'allusion au joug d'une nouvelle servitude, est, — compte tenu des circonstances, — un avertissement mettant les judéo-chrétiens en garde contre le danger spirituel de leur conformisme et de leur crainte exagérée de la Loi.

Jésus n'a cessé de maudire les théologiens de la religion établie et les docteurs de la Loi qu'il accusait d'avoir ravis aux hommes les clés de la connaissance véritable. Cette clé n'est autre que la Liberté de pensée.

C'est pourquoi il s'écriait :

« Malheur à vous, docteurs de la Loi, qui vous êtes saisis de la clé de la connaissance et qui, n'y étant point entrés vous-mêmes, l'avez encore fermée à ceux qui voulaient y entrer. » (Saint Luc, ch. XI, v. 52.)

L'action destructrice du respect de la lettre morte est également dénoncée par saint Paul :

« Jusqu'à cette heure, lorsqu'on lit Moïse aux enfants d'Israël, ils ont un voile sur le cœur. Mais quand leur cœur se tournera vers le Seigneur, alors le voile en sera ôté. Or le Seigneur est esprit ; où est l'Esprit du Seigneur, là aussi est la *Liberté*. » (1^{er} Epître aux Corinthiens, ch. III, v. 15-16-17.)

Le terme « Seigneur » doit être compris par les Bouddhistes comme l'Être profond ou « la nature réelle des choses et des êtres ».

Il correspond mais d'assez loin, au Dharmakaya ou Corps de Vérité.

*
**

NECESSITE DE LA CONNAISSANCE DE SOI DANS LES TEXTES CHRETIENS

Nous rappellerons une fois de plus la notion centrale qui se dégage du Zen : nous sommes la Réalité mais nous ne le savons pas. Un voile mental nous empêche de nous rendre compte de notre nature réelle. En fait, **nous sommes des Dieux**.

Lorsque Jésus fut lapidé par les Juifs qui lui reprochaient de se présenter comme un Dieu, il leur répondit : « N'est-il pas écrit dans votre loi : **j'ai dit que vous êtes des Dieux**. » (Ev. saint Jean, ch. X, v. 34.)

De vieux écrits datant du II^e siècle nous disent « Christianus alter Christus » c'est-à-dire que tout « chrétien est un autre Christ » (9).

Si nous sommes des dieux, comment est-il possible qu'un voile quelconque puisse masquer à nos yeux la réalité fondamentale de notre être ? demandent certains.

En fait, l'illusion du « moi » est un mirage. Ce mirage n'affecte en rien la plénitude de notre nature réelle. Mais **pour nous**, qui vivons en cet instant sous l'emprise de l'habitude mentale créatrice de ce mirage, une tâche urgente s'avère nécessaire : nous **connaître**.

L'exigence de cette connaissance fondamentale, base du Bouddhisme, est formulée par Jésus, après la Cène lorsqu'il parle ainsi : « Or, la Vie Eternelle consiste à **vous connaître** ».

Le processus de cette connaissance est totalement étranger à l'étude des textes sacrés. Saint Paul n'a-t-il pas écrit que nous sommes :

« le Temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en nous »...

« que la Loi n'est pas écrite sur des tables de pierre mais sur les tables de chair que sont nos cœurs. » (1^{er} Epître aux Corinthiens, ch. III vers. 16 — 2^e épître aux Corinthiens, ch. II vers. 3.)

(9). Abbé Alta, *Le christianisme césarien*, p. 132.

TEXTES CHRETIENS EVOQUANT L'APPROCHE DIRECTE DU DIVIN

La position non ritualiste de Jésus se trouve indiquée dans les paroles qu'il adressait à la Samaritaine rendant le culte sur la montagne. Jésus lui dit :

« Femme, croyez-moi, le temps va venir que *ce ne sera plus sur cette montagne ni dans Jérusalem que vous adorerez le Père.*

« Mais le temps vient, et il est déjà venu, *que les vrais adorateurs adoreront le Père en Esprit et en Vérité*, car ce sont là les adorateurs que le Père cherche.

« *Dieu est Esprit, et il faut que ceux qui l'adorent, l'adorent en Esprit et en Vérité.* » (Ev. saint Jean, ch. IV, vers. 21-22-23-24.)

Adorer en Esprit et en Vérité signifie que seul l'Esprit en nous peut connaître l'Esprit. Mais pour que l'Esprit en nous, puisse connaître l'Esprit il faut qu'il soit « né à nouveau ». Le mental qui nous voile l'Esprit est esclave de la « force d'habitude ». Il ne peut connaître la réalité fondamentale de l'Esprit. Pour « adorer en Vérité », le mental doit être libéré des mensonges que lui suggèrent les fausses valeurs résultant de son vice de fonctionnement fondamental. Telle est la raison pour laquelle les Sages nous enseignent que l'approche du divin (ou découverte de nous-même) demande un mental transparent purifié de ses accumulations mémorielles.

Nous perdons malheureusement de vue tout ce qui se trouve impliqué dans une telle purification et n'en poursuivons que les aspects extérieurs.

L'homme dont la conduite extérieure serait conforme aux concepts traditionnels de pureté, mais dont le mental subirait encore l'emprise de dogmes, de croyances, de rites ou d'idées, n'adore pas « Dieu en Esprit et en Vérité ».

Adorer Dieu en Esprit et en Vérité ce n'est certes pas l'adorer à travers les images que nous nous en faisons ; ni en répétant les noms par lesquels nous avons l'habitude de Le désigner. **Penser Dieu de cette façon équivaut à Le nier effectivement.** Dieu ne peut être ni pensé, ni nommé.

Ainsi que nous l'enseignent le Bouddhisme en général et le Zen en particulier, seul le « vide » de nos perceptions particulières, de nos valeurs distinctes permet à l'esprit divin en nous de se reconnaître en toutes choses. Tel est l'essentiel de la pensée Zen traduit en langage chrétien.

C'est à cette « pauvreté » d'esprit fondamentale que les paroles de Jésus dans le Sermon sur la Montagne font allusion.

« Heureux les pauvres en esprit, car le Royaume des Cieux leur appartient. » (Saint Matthieu, ch. V, vers. 3.)

Les « pauvres en esprit » sont les hommes dont la transparence mentale n'est pas obscurcie par les connaissances intellectuelles, par les préoccupations mesquines du « moi ».

Si nous sommes « pauvres » de ces éléments personnels nous serons infiniment riches, mais cette richesse nouvelle ne sera plus spécifiquement la nôtre.

Nous réaliserons simplement un état de transparence intérieure nous donnant la vision directe de notre nature réelle. Telle est la signification de la parole de Jésus :

« Heureux les cœurs purs, car ils verront Dieu. » (Ev. saint Matthieu, ch. V, vers. 8.)

Saint Jean de la Croix parle un langage semblable dans ses Nuits :

« Les spirituels font en réalité beaucoup en pratiquant la patience. Leur seule occupation doit être de laisser l'âme libre et en repos, débarrassée de toute connaissance et pensée distinctes, sans songer à quoi on va appliquer son esprit ou sa méditation. »

« Aussitôt que l'âme parvient à se purifier soigneusement des formes et des images saisissables, elle baignera dans cette pure lumière. » (Montée, I-II, ch. XIII.)

Ce fragment nous montre une certaine analogie avec les textes bouddhistes évoquant le « vide de toutes connaissances et pensées distinctes ».



TEXTES CHRETIENS EVOQUANT L'ABSENCE DE FORMES ET L'IMPUISSANCE DE LA PENSEE A RESOUDRE LE PROBLEME DE DIEU

« Ce que mon âme voit », dit Angèle de Foligno, « ne peut être conçu ni par la pensée, ni exprimé par la parole. *Je ne vois rien et je vois tout* ; plus ce bien infini est vu dans les ténèbres, plus il est certain et plus il excède tout (10). »

L'expression « je ne vois rien et je vois tout » est spécifiquement Zen. Le « Vide » de nos perceptions distinctes est, pour les maîtres du Zen, la plénitude d'une perception totale défiant toutes les tentatives d'expression du langage courant.

Angèle de Foligno précise ce point de vue en accordant une moindre valeur à la vision de la « divine puissance, de la divine sagesse qu'à celle de la ténèbre » ainsi qu'elle l'exprime dans ces lignes :

« Quand l'âme voit la divine puissance, la divine sagesse et la divine volonté, comme il m'est arrivé d'une façon merveilleuse, *cela paraît moindre que ceci (la ténèbre)*... Ce que je vois maintenant c'est un tout ; pour le reste on dirait des parties... Toutes les grâces qui m'ont été accordées *sont peu de choses à côté du bien infini que je vois dans la divine ténèbre* (11). »

Commentant les raisons pour lesquelles la lumière infuse se manifeste comme ténèbres, le R. P. Garrigou-Lagrange écrit (12) :

(10) St Jean de la Croix.

(11) « *Les Ténèbres seules remplissaient le Tout sans bornes, car le Père, la Mère et le Fils étaient de nouveau Un.* »

« Les sept fils n'étaient pas encore nés du *Tissu de la Lumière*. Les ténèbres seules étaient Père-Mère. »

« (Vois, ô Lanoo, l'enfant radieux issu des deux : l'Espace brillant issu de l'espace obscur, qui émerge des profondeurs des grandes eaux sombres. »

Extraits du Kandjur-Bhak-hgyur Thibétain (Tibetan Studies - 14 - Calcuta 1912.)

(12) Saint Jean de la Croix.

« *La déité ou vie intime de Dieu dépasse infiniment toute image sensible et toute idée intellectuelle créée ou créable ; pour la voir « sicuti est » il faudrait qu'elle se montrât elle-même sans intermédiaire aucun.* »

Tel est précisément le processus d'approche direct que nous suggèrent les formes supérieures du Bouddhisme, le Zen et l'enseignement de Krishnamurti.

« Plus nous comprenons l'impuissance de toute idée à nous manifester la lumière incréée et infinie, plus celle-ci nous paraît inaccessible, obscure, non pas d'une obscurité infra-intellectuelle comme celle de la matière mais d'une obscurité translumineuse, celle de la vérité suprême trop inintelligible pour nous. »

Signalons que le Bouddhisme tibétain nous parle fréquemment de la « lumière incréée et infinie ». La nécessité de l'affranchissement de l'emprise qu'exercent sur nous les images, les symboles, les clichés mentaux empruntés au monde extérieur se trouve indiquée par saint Thomas au cours de ses commentaires sur le « don d'intelligence » (13).

« Ce don d'intelligence », dit-il, « purifie notre esprit de l'attache aux images sensibles... Il ne nous fait certes pas voir l'essence divine, mais nous montre ce qu'elle n'est pas ; nous connaissons Dieu ici-bas d'autant plus parfaitement que nous comprenons qu'il dépasse tout ce que notre esprit peut saisir. »

Nous remarquerons la similitude d'approche négative du Réel, familière au Zen et assez rare chez les chrétiens, exception faite pour maître Eckhart. La technique essentielle d'approche du Bouddhisme consiste plutôt à nous dire ce que le « Corps de vérité n'est pas », sa Réalité échappant à toute description positive.



TEXTES EVOQUANT LA SIMPLICITÉ DE LA SAGESSE

Dès l'instant où l'esprit se débarrasse de ses complexités mentales, de ses attachements, de ses mémoires, il réalise une condition de simplicité

(13) Saint Thomas : II - II - q. 8 - a - 8.

fondamentale. Ce climat de simplicité, très familier à l'esprit bouddhiste se trouve exprimé dans une autre forme par saint Jean de la Croix. Pour en saisir la similitude il serait bon de ne pas attacher trop d'importance aux concepts de « Fils de Dieu » et d'âme évoqués dans les textes du saint chrétien d'autant plus qu'il est très vraisemblable qu'il les a dépassés.

« Enlevez ces formes, détachez entièrement ces voiles, faites en sorte que l'âme soit établie dans la pure nudité et la pauvreté d'esprit, aussitôt celle-ci devenue pure et simple se transforme dans la simple et pure Sagesse divine qui est le Fils de Dieu (14). » (Montée, I-II, ch. XIII.)

La même notion de simplicité se trouve exprimée par les paroles de Jésus :

« En vérité, je vous le dis, quiconque ne recevra pas le Royaume de Dieu *comme un petit enfant, n'y entrera pas.* »

La simplicité fondamentale inhérente à l'état de sagesse doit être précédée d'une harmonisation des fonctions psychiques : équilibre de la raison et de l'amour, abolition des distinctions oppositionnelles qui nous sont familières.

Ce dépassement des oppositions de bien et de mal, de gauche ou de droite, d'intellectualité ou d'affectivité se traduit par une sorte de nivellement intérieur. Nous en trouvons un écho dans les paroles de saint Jean-Baptiste :

« Préparez le chemin du Seigneur », disait-il, « Aplaissez ses sentiers... Toute vallée sera comblée et toutes les collines seront abaissées. »

Ce conseil s'applique au travail d'harmonisation que nous avons à réaliser dans la structure de notre être intérieur. Les psychologues modernes et le Dr C. G. Jung en particulier, insistent beaucoup sur la nécessité d'établir un équilibre entre les axes de nos fonctions rationnelles et irrationnelles.

Toute spécialisation excessive nuit à l'harmonie de l'ensemble. Il nous est pratiquement impossible de dépasser les sphères affectives et mentales si nous n'opérons pas au préalable leur équilibre réciproque.

(14) Saint Jean de la Croix, éd. Vie Spirituelle, p. 132.



LES NOTIONS DE « CORPS DE BOUDDHA » ET DE « CORPS DE CHRIST »

Certaines similitudes entre le Ch'an, le Zen et le Christianisme existent concernant les notions fréquemment exprimées du « Corps de Vérité » ou « Corps de Bouddha » (Dharmakaya) des Bouddhistes et le « Corps glorieux » ou « Corps Christique » des Evangiles.

Il est dit dans « Le Sentier de la Réalisation soudaine » que :

« Le mental sans demeure particulière est calme. Telle est la forme du véritable mental qui est aussi celle du véritable corps. Le corps réel est identique à celui d'un Bouddha (15). »

Les citations de cette œuvre du Zen insistent sur le fait que ce « **corps réel est vide de toutes nos distinctions oppositionnelles** ». Il doit être cependant considéré comme une plénitude triomphant des limites inhérentes aux êtres et aux choses séparés. Devant l'Unité resplendissante du « Corps de Vérité » l'illusion de la séparativité des êtres s'évanouit à jamais.

Selon le Zen, tous les êtres, toutes les choses sont le « Corps de Vérité » mais nous ne pouvons le percevoir qu'en libérant notre esprit de son mode de perception habituellement dualiste. Nous trouvons un écho de cette exigence dans le passage suivant de Hui Haï :

« Ne pas percevoir les choses comme existantes ou non existantes, est percevoir le véritable corps du Bouddha. »

Nous attirons l'attention des lecteurs occidentaux sur le fait que la notion de « Corps de Bouddha » n'est pas liée à celle d'une **personne**. Elle désigne ce que nous pourrions d'ailleurs très inadéquatement définir comme un « principe cosmique » englobant la totalité des aspects visibles et invisibles de l'Univers.

Si nous supprimons, dans les citations qui vont suivre, le mot de « Bouddha » dans l'expression « Corps de Bouddha » et le mot « Christ » dans celle de « Corps de Christ » nous aurons fait un pas de plus dans la

(15) *The Path to sudden attainment*, by Hui Hai, p. 11.

compréhension pure d'une vérité éternelle qui se dégage des systèmes particuliers. Nous nous rapprocherons ainsi de l'enseignement direct des Sages aux noms desquels ces systèmes ont prétendu se constituer.

Ces réserves étant faites nous reproduisons certains fragments des textes de saint Paul dans l'Épître aux Corinthiens :

« Il y a diversité de dons mais le même Esprit ; diversité de ministères **mais le même Seigneur** ; diversité d'opérations mais le même Dieu qui opère en tous. *Car comme le corps est un tout et a plusieurs membres, et comme tous les membres du corps malgré leur nombre ne forment qu'un seul corps*, ainsi en est-il du Christ.

« Vous êtes le corps du Christ, et vous êtes ses membres, chacun pour sa part. » (Corinthiens, ch. XII, vers. 4-5-6-11-12-13-20-21.)

Lors de la Cène, Jésus prit du pain, le bénit, le rompit et le donna à ses apôtres en disant « Prenez et mangez-en tous, **ceci est mon corps** ». Puis, il leur donna la coupe en disant « Buvez-en tous, car ceci est mon sang ». Les maîtres du Zen interprètent cette parole différemment des Chrétiens. Pour eux, **tout est le « Corps de Bouddha »**. Si Jésus a dit que « le pain est son corps » c'est parce que **toutes choses, sans distinction** sont le « Corps réel », celui de la Totalité-Une de l'Univers. Pas un grain de poussière n'est en dehors de cette Réalité.

Ainsi que l'exprime l'écrivain néerlandais J. Vanderleeuw :

« Lorsque nous pénétrons dans le monde de la Réalité le désir disparaît, puisque *nous sommes tout ce qui existe* et qu'il n'y a rien à désirer hors de la Réalité. *Pourquoi désirer une chose quand on est tout et que l'on sait que son être forme tout*. Lorsque nous avons vu la Réalité, il n'y a pas un grain de poussière qui n'ait un sens sublime puisqu'il fait à jamais partie de l'Eternel (16). »



TEXTES CHRETIENS EVOQUANT LA LUMIERE SPIRITUELLE

Ces textes sont très nombreux. Les premiers chrétiens avaient, comme la plupart des mystiques, le culte de la lumière spirituelle. Saint Jean nous dit que :

(16) J. Vanderleeuw, *La Conquête de l'Illusion*.

« La lumière luit dans les Ténèbres, et les Ténèbres ne l'ont point reçue. » (Jean, ch. I - 5.)

Saint Paul s'adressant aux Ephésiens leur désignait Dieu comme le Père de la « **Claire Lumière** ».

Saint Jean de la Croix nous disait que dès l'instant où l'âme se purifiait des formes et images saisissables elle baignait dans la **pure et simple lumière**.

Si le Zen ne fait pas allusion à la lumière spirituelle, le Bouddhisme tibétain par contre est riche d'ouvrages consacrés à la « Claire Lumière ».

Le « Yoga Thibétain » commentant la « Doctrine de la Claire Lumière » nous dit que :

« L'Etat réel de l'Esprit, l'identité véritable de toutes choses, inséparable du Vide, au delà du domaine des phénomènes, pendant que l'on expérimente le grand bonheur de la pensée qui va au delà, est la « *Claire Lumière primordiale* ».

« La Claire Lumière primordiale symbolise la condition visuelle de l'esprit dans l'état primordial, l'*Etat Vrai*, non souillé par le processus de la pensée du Samsara, expérimentant ainsi comme *Etat Naturel*, un bonheur spirituel inexprimable, inséparable de la réalisation du Vide, le « CELA qui EST » de toutes choses. »

Le vide auquel il est fait allusion dans cette citation est non seulement l'absence de toutes distinctions particulières que nous avons souvent commentée.

Il est aussi l'état de silence interstitiel existant entre deux pensées.

Il se réalise lorsque le mental cesse de subir l'emprise de ses automatismes mémoriels et se trouve par conséquent lié à l'absence de notions distinctes.

Les stances de la doctrine de la Claire Lumière expriment ce qui précède en d'autres termes :

« La réalisation de la Claire Lumière doit prendre place dans l'*intervalle existant entre la cessation d'une pensée et la naissance de la pensée suivante*. »

La Claire Lumière est approchée ici par la pratique des six règles de Tilopa qui sont très connues au Thibet :

*Ne pense pas, n' imagine pas, n' analyse pas.
Ne médite pas, ne réfléchis pas.
Demeure dans l'Etat Naturel.*

La lecture de ces stances nous montre une certaine différence de nuance entre le Zen et le Bouddhisme Thibétain. Relativement aux textes évoquant la lumière spirituelle, ce dernier est plus proche du Christianisme.

Pour les Maîtres du Zen, la vision de la Claire Lumière doit être dépassée.

Ainsi que l'exprime le professeur D.T. Suzuki :

« Tant que la vision comporte quelque chose à voir, elle n'est pas vraie vision. Quand la vision est « non-vision » c'est-à-dire *quand la vision ne consiste pas en l'acte particulier de voir dans un état de conscience nettement défini* alors seulement il y a « vision dans sa propre nature (17). »

Il est utile de remarquer que dans la mesure où les hommes accomplis atteignent la vision des ultimes profondeurs de l'Univers et d'eux-mêmes, **la notion de lumière spirituelle leur apparaît devoir être dépassée** au profit d'une réalité translumineuse.

En fait, la lumière spirituelle résulte d'une interférence entre le monde de la pure essence translumineuse et le monde phénoménal. Nous pourrions ici, une fois de plus évoquer une similitude des processus de la matière et de l'esprit. Nous savons en effet, que la lumière solaire qui nous est familière n'est telle que nous la connaissons qu'aux basses altitudes où se poursuit notre existence quotidienne. Les astronomes et les alpinistes savent qu'aux hautes altitudes le ciel tend vers le violet sombre pour atteindre finalement l'obscurité complète. La lumière « potentielle » nous apparaît lumière réelle manifestée dans la mesure de son interférence avec la matière. Il en est de même sur le plan de l'esprit.

Il existe cependant dans la pensée bouddhique certaines tendances qui établissent une distinction entre l'Esprit et la Lumière. Dans une étude comparative entre le gnosticisme et la pensée bouddhique. Lassen (cité par Garbe) écrit :

« Le bouddhisme en général établit une distinction très nette entre l'Esprit et la Lumière, et ne considère point cette dernière comme immatérielle. Cependant on trouve aussi dans cette religion un ensei-

(17) D. T. Suzuki, *Le Non-mental*, p. 40.

gnement qui se rapproche fort de la doctrine gnostique. D'après cet enseignement la Lumière est la manifestation de l'Esprit dans la matière : l'Intelligence ainsi revêtue de la Lumière entre en relation avec la matière, en laquelle la Lumière entre en relation avec la matière, en laquelle la Lumière peut être amoindrie, et enfin totalement obscurcie.

« De la Suprême Intelligence il est dit qu'Elle n'est ni Lumière ni non-Lumière, ni obscurité, ni non-obscurité, puisque toutes ces expressions indiquent des relations qui n'existaient pas à l'origine. »

La nature de l'essence suprême a été commentée par certains néoplatoniciens et des mystiques égyptiens dans un sens très semblable.

Certains nous parlent de « l'éternelle fulguration stable du plus que lumière ». Elle recèle un tel caractère de dépouillement que la plupart de ceux qui l'approchent la désignent comme « ténèbre » (*).

Nous reproduisons encore ici, le témoignage particulièrement intéressant de la mystique chrétienne Angèle de Foligno :

« Toutes les grâces qui m'ont été accordées sont peu de choses à côté du bien infini que je vois dans la divine ténèbre. »

« Je ne vois rien et je vois tout, plus ce bien infini est vu dans la ténèbre, plus il est certain et plus il excède tout. »



ESOTERISME DU BAPTEME ET PECHE ORIGINEL

Nous terminerons l'étude rapide des quelques points de contact existant entre le Bouddhisme et le Christianisme par un commentaire sur le symbolisme du péché originel, du baptême et de la résurrection tels que les envisagent certains bouddhistes.

Pour la plupart d'entre eux, le « péché originel » résulte d'un vice de fonctionnement dans le mental. L'allusion au fruit défendu s'appliquerait

(*) « Aux yeux du Sage rien n'est changé quant aux contours des formes, mais sa vision est de lumière tandis que la nôtre est obscure. » (R. Godel, *op. cit.*, p. 260.)

« Là ne brillent ni le soleil, ni les étoiles, ni le feu. Lorsqu'il resplendit, toutes choses resplendissent après LUI. C'est de la Splendeur de Brahman que tout ici resplendit. » (*Shvetashvatar Upanishad*, 44.)

« Suprême en omniscience et en bonté, sans rival dans Sa splendeur la région de la Lumière est le séjour d'Aûarmazd. » (Zoroastre, *The Bundahis of the East*, v. 3, 4; v. 2.)

à la mauvaise utilisation des facultés intellectuelles. Ce n'est pas exactement la pensée, en tant que fonction naturelle qui est « défendue » mais les abus qui en ont été faits.

La Genèse nous enseigne que l'homme a « abusé » du fruit de l'arbre de la connaissance. Par cet abus, il s'est pris au piège de l'identification. **La fonction mentale, qui n'était qu'une fonction partielle dans un vaste ensemble de fonctions psychiques, s'est identifiée à son rôle particulier.** Cette identification est responsable de l'illusion de la conscience de soi. Le péché originel n'est rien d'autre que cette illusion. L'origine de nos servitudes se situe dès l'instant où nous nous sommes imaginés être des entités séparées. C'est le drame de la partie qui se prend pour le Tout. L'homme a été désigné parfois comme un « ange rebelle » ou un « ange déchu » en considération de l'imposture à laquelle il procède en s'arrogeant illégitimement les seuls droits à l'existence.

Il est « ange rebelle » parce qu'il résiste à la loi de la vie. Il est déchu en vertu des dégradations déterminées par les « forces de l'habitude » et les identifications du mental. Une seule chose peut le délivrer de cette déchéance : la vision directe de sa nature profonde. Dès cet instant, le monde des opposés fait place à l'Océan de la Claire Lumière. **« Le baptême n'est autre que le symbole de l'immersion du « moi » dans l'Océan de la Claire Lumière ».** Dès l'instant où un être s'est immergé dans la plénitude d'essence commune de toutes choses, un renversement total des anciennes valeurs égoïstes s'établit en lui. Il est désormais délivré de l'illusion d'être une entité distincte et se sent en permanence indissociablement intégré à la totalité de l'Univers (18).

Etant délivré du « péché originel », il est dans ce que les chrétiens appellent l'« état de grâce ». La mort du « vieil homme » n'est pas essen-

(18) « ... L'expérience Zen est une compréhension directe de l'Unité du visible et de l'invisible, du nouménal et du phénoménal, ou, si l'on préfère, une prise de conscience empirique de ce que toute division de ce genre n'est foncièrement qu'imagination pure...

L'expérience personnelle semble ainsi être le fondement même de la philosophie bouddhiste.

Le christianisme est une religion de grâce et de don divin, et, partant de dépendance totale à Dieu. Le Zen, ne se classe pas facilement au rang des « religions » (...) il tâche de rendre l'homme entièrement libre et indépendant (...) Indépendant de quoi ? D'appuis, et d'autorités purement extérieurs qui lui barrent l'accès et l'usage des ressources profondes de sa propre nature et de sa propre psyché.

Ce que le Zen communique est un état d'Eveil ou une conscience qui est déjà là, en puissance, mais sans être consciente d'elle-même.

Le Zen est parfaitement compatible avec la foi chrétienne et même avec la mystique chrétienne, pour peu qu'on entende le Zen dans son état pur, en tant qu'intuition métaphysique. »

(Thomas Merton, *Un chrétien devant le Zen*, revue Hermès n° 7, p. 258, 259, 265, 266.)

tiellement un anéantissement. Par elle, se réalise la résurrection dans son sens véritable. Celle-ci ne s'applique pas au corps de chair, mais au « corps glorieux », le « Corps de Christ » des chrétiens, le « Corps de Bouddha » pour les Bouddhistes.

Le symbolisme de la Résurrection et de la Crucifixion est interprété de façon très intéressante par le professeur D. T. Suzuki dans les lignes suivantes. Retenons cependant que le terme « volonté » qu'emploie l'éminent savant japonais doit être dégagé de son sens personnel. Les maîtres du Zen sous-entendent plus exactement ici, la manifestation dans l'homme d'un principe cosmique impersonnel.

« L'éveil d'une pensée marque le commencement de l'Ignorance et en est la condition. Une fois que l'on en a triomphé, une pensée, est ramenée à la volonté, qui est l'Illumination... Le Christianisme est plus symbolique que le Bouddhisme. L'histoire de la création, la chute du paradis de l'Eden, l'envoi par Dieu du Christ pour racheter les péchés ancestraux, sa crucifixion, sa résurrection, tout cela est symbolique. Pour parler d'une façon plus explicite, *la création est l'éveil de la conscience, ou l'éveil d'une pensée*, la chute est la conscience s'égarant hors de la voie ; l'idée que conçoit Dieu d'envoyer son fils parmi nous est le désir de la volonté de voir elle-même par sa propre descendance, la conscience ; la Crucifixion est l'acte transcendant le dualisme acte-connaissance, qui vient de l'éveil de l'intellect ; et finalement, la Résurrection signifie le triomphe de la volonté sur l'intellect, en d'autres termes, la volonté se contemplant elle-même dans et par la conscience (19). »



DIVERGENCES ENTRE LE BOUDDHISME ET LE CHRISTIANISME

Les divergences entre le Bouddhisme et le Christianisme sont plus nombreuses que leurs similitudes. Si nous examinons l'essentiel du Bouddhisme Zen en particulier, nous nous trouvons devant des incompatibilités radicales.

A certains endroits, non seulement le fond est différent, mais les méthodes d'approche divergent notablement.

(19) D. T. Suzuki, *Bouddhisme Zen*, vol. I, p. 221.

L'étude de ces aspects demanderait plusieurs volumes. Nous nous bornerons à résumer les points les plus saillants (20).



LE BOUDDHISME RELIGION DE NON-CREATION

Contrairement au Christianisme, le Bouddhisme en général et le Zen en particulier, ne sont pas des religions dites « de création ». Certes, de nombreuses formes de Bouddhisme ont hérité de l'Inde les notions d'alternances dans l'activité et le repos des Univers. Mais, même dans ce cas, il n'y a pas « création », ni commencement absolu. Les Manvantaras ou périodes d'activités succèdent aux « Pralayas » ou périodes de repos au même titre que le jour succède à la nuit. Ce sont là, des coupes arbitraires auxquelles procède notre esprit, au sein d'une Totalité-Une sans commencement ni fin.

Selon les Maîtres du Zen, l'attitude distinguant un créateur de ses créatures résulte de l'ignorance. Parce que nous avons en tant qu'apparence individuelle, un commencement et une fin, nous croyons légitime d'appliquer les processus qui nous emprisonnent, à la totalité de l'Univers. Il est évident qu'aucun de nos concepts de temps, de création, de commencement, de fin, de but ne s'appliquent au Réel.

La position des religions dites « de création » se heurte à différentes impasses. Si Dieu a créé le monde, hors du néant, comme le disent certains, il a répondu à une nécessité d'objectivation. S'il répond à une nécessité d'objectivation quelconque il n'est pas absolu. S'il n'est pas absolu, il n'est pas Dieu.

De plus, s'il existe un commencement à la création, celle-ci s'ajoute en quelque sorte à la pré-existence de Dieu. Si quoique ce soit peut s'ajouter à Dieu, il n'est pas infini, il n'est pas absolu, il n'est donc pas Dieu.

Enfin, si Dieu a créé des âmes immortelles, douées d'un **vie éternelle-ment distincte de Lui**, ses caractères d'Omniprésence **éternelle**, d'Ubiquité parfaite seront **éternellement limités** par ses créatures, **éternellement distinctes de Lui**.

Si Dieu est limité, il n'est plus Dieu.

Les distinctions entre « Créateur » et créatures sont inexistantes dans le Bouddhisme. Seule demeure éternellement la Totalité-Une de l'Uni-

(20) « Le but de la discipline catholique est entièrement différent de celui du Zen. » (D. T. Suzuki, *Le Non-mental*, p. 98.)

vers, sans commencement, ni fin. Elle est complète en elle-même, existe par elle-même. Il n'y a point de Dieu en dehors d'elle. Cette Totalité n'est en aucun cas l'émanation d'une essence divine qui se distinguerait d'elle par une quelconque transcendance.

Elle apparaît à nos yeux dualistes comme une succession de transformations innombrables dans lesquelles n'interviennent aucune finalité, aucune recherche, aucun but, tels que nous les concevons. Elle est le grand « Corps de Bouddha » « vide » de nos valeurs particulières.

L'évolution que nous constatons dans notre image du monde à l'échelle biologique des phénomènes n'est qu'une face d'un processus total. Il faut l'envisager dans une totalité qui englobe et domine ses aspects spatio-temporels.

De ce point de vue plus profond et global, les considérations de croissance, de progrès, d'évolution, de relativité en général ont une signification toute différente. Ceci n'enlève rien à leurs valeurs relatives pour nous.

Pour le comprendre, nous devrions nous placer pendant quelques instants en dehors de nos divisions familières de temps ; en passé, présent et futur. Ce que nous appelons « évolué » est l'objet de transformations actives dans une complexité d'organisation réalisant une grande souplesse physique et psychique. Ceci permet à la « fluidité des profondeurs de se matérialiser en « surface ». Ce que nous considérons comme évolué, n'a plus, dans cette perspective, beaucoup à évoluer en vue d'exprimer le dynamisme créateur de la Vie. Ce que nous considérons d'autre part, comme peu évolué, est conçu par nous, comme devant accomplir une longue ascension évolutive en vue de réaliser plus de souplesse, plus de créativité.

Figurons par A l'individu très évolué, et par B le travail évolutif que nous lui estimons nécessaire pour atteindre son accomplissement.

Figurons par C l'individu que nous considérons très peu évolué, et par D la tâche importante qui lui incombe de réaliser pour sa libération.

Les sommes $A + B$ et $C + D$ sont identiques. Elles expriment une constante fondamentale régissant les aspects psycho-physiques de la Totalité-Une.



INEXISTENCE DE L'ÂME IMMORTELLE DANS LE BOUDDHISME

Les problèmes soulevés par l'existence de l'âme individuelle et de son

immortalité sont considérés comme des pseudo-problèmes par le Ch'an et le Zen. Le fait que chaque être humain se trouve inclus dans la Totalité-Une se suffit à lui-même. Mais les possibilités infinies qui sont inhérentes à notre situation véritable ne nous sont pas perceptibles. D'instant en instant, il nous est possible de participer au caractère insondable de l'Eternité que non seulement nous portons en nous, mais que nous **sommes**. Depuis qu'un voile s'est placé sur nos esprits, nous tentons de nous prouver à nous-mêmes la permanence de notre individualité séparée.

Ces tentatives sont jugées assez sévèrement par les Eveillés. Elles font partie intégrante de l'ignorance en vertu de laquelle notre « pseudo-entité permanente » s'est édifiée. Nous nous trouvons en présence d'un cycle fermé constitué par l'activité mentale. Si nous parvenons à situer la fonction mentale à la juste place qu'elle devrait occuper dans la hiérarchie complexe des fonctions psychiques le cycle fermé du « moi » se brise. La notion d'égo résulte de la position privilégiée qu'occupe l'activité mentale dans notre structure psychique actuelle. Si nous apportons une modification dans cette position, nous dissolvons l'illusion de l'égo qui en résulte.

L'idée chrétienne d'une permanence de l'âme individuelle et d'une co-existence éternelle de cette âme aux côtés d'un Dieu distinct d'elle, est étrangère à l'esprit du Bouddhisme.

Le Ch'an et le Zen admettent qu'il existe dans l'homme un complexe d'énergies psychiques s'exprimant sous la forme d'activités émotionnelles et mentales. Pour la plupart des formes du spiritualisme occidental l'ensemble des activités émotionnelles et mentales constitue une âme permanente.

Pour de nombreux bouddhistes, le complexe psychique humain se trouve dépourvu de toute continuité.

LA REINCARNATION

Certains nous demandent ce qu'il advient, dans cette hypothèse, de la croyance en la réincarnation si familière à la pensée bouddhique.

Nous pensons généralement que la réincarnation implique automatiquement la permanence d'une âme restant identique à elle-même durant le cycle complet des vies successives.

Si la plupart des formes du Bouddhisme sont réincarnationnistes, les aspects supérieurs, tels le Bouddhisme Thibétain et le Zen envisagent le problème d'une façon assez différente de celle que nous supposons.

Ce que nous appelons « âme » n'est à leurs yeux qu'une « série de causes à effets » de nature psychique, s'enchaînant dans un rythme prodigieux, rapide comme l'éclair. Nous « brûlons » littéralement, nous disent fréquemment les maîtres de la pensée bouddhique. Notre apparence de continuité est aussi dénuée de fondement que celle de la continuité d'une flamme. Le « moi » se recrée, se reconstruit, se transforme d'instant en instant. Là, où notre œil distrait croit apercevoir une individualité permanente, il n'y a en réalité qu'une succession rapide de moments de conscience, de pensées évanescentes.

Certes, chaque individualité apparente, — étant la résultante d'une somme de cause à effet extraordinairement complexe —, revêt à titre provisoire, certains caractères d'unicité. Mais dès l'instant où s'installe la claire vision du Nirvâna, le cycle de « cause à effet » du moi se brise. La flamme de conscience personnelle s'est éteinte. Il n'y a pas là un effondrement mais une victoire. Mais, répétons-le, une fois de plus, aux yeux des maîtres du Zen « rien n'est arrivé », puisqu'il ne s'agit que de l'évanouissement d'un mirage.

*
**

Le problème de la réincarnation a été traité d'une façon très originale par A. D. Neel dans un ouvrage assez peu connu intitulé : « Immortalité et Réincarnation », (Ed. Plon, Paris 1961).

Parlant de la réincarnation, un ermite contemplatif tibétain lui déclara (p. 167) :

« Ceux qui veulent se convaincre de leur durée en se fondant sur la croyance aux réincarnations et aux souvenirs qu'ils conservent — ou que d'autres prétendent conserver — de leurs vies précédentes font fausse route. Ils croient que leur « moi » est un bloc homogène, tandis qu'il est, comme le Bouddhisme l'enseigne, un agrégat. Les cinq agrégats physiques et mentaux sont le corps, les sensations, les perceptions, les constructions mentales (idées, volitions), conscience. Chacun des éléments qui composent ce groupe est essentiellement transitoire, n'existant momentanément qu'en dépendance de causes-multiples. Causes proches, causes lointaines dans le temps et l'espace.

« Il est absurde de dire » je suis une réincarnation de Tsong Khapa ou de n'importe quelle autre personne. Cependant, les groupes qui ont vécu sous le nom de Tsong Khapa, ou de n'importe quelle autre personne, sont composés, comme nous le sommes, de sensations, de perceptions et de consciences.

« L'activité de ces éléments, comme toute autre activité physique ou mentale engendre des forces ou énergies. Celles-ci rayonnent et alors qu'elles rencontrent des conditions propices, des groupes ou des individus réceptifs, elles s'incorporent à ces groupes, se réincarnent et poursuivent leur vie.

« Il ne faut donc pas dire » j'ai été Tsong Khapa mais l'on peut penser : « Telle perception, telle prise de conscience que je ressens actuellement ont pu être éprouvées par l'une ou par l'autre de ces personnalités. Maintenant, elles manifestent la persistance de leur existence par l'intermédiaire du groupe que j'appelle « moi ».



L'inexistence de l'égo ou âme permanente réduit à néant les idées de la Rédemption, du Salut enseignées dans la plupart des églises chrétiennes.

Il est inconcevable que l'on déploie de tels efforts pour « sauver » une entité, qui à **certains** points de vue, est inexistante. Tout au plus, peut-on l'arracher à son rêve, encore qu'elle ne puisse le faire que par elle-même. Le processus d'affranchissement authentique est celui d'un auto-éclaircissement et d'un « auto-éveil ». Les maîtres véritables sont de simples « catalyseurs ».

Ils agissent par simple présence. Pour le reste, le processus de l'auto-révélation à nous-mêmes ne peut être que rigoureusement individuel.

Pour cette raison les moines ou les maîtres du Bouddhisme en général ne se considèrent jamais comme intermédiaires ou « ministres de Dieu ».

Nous sommes de toute éternité le Réel. Nous n'avons aucun bien à acquérir.

Une seule tâche nous incombe : regarder clairement en nous afin de découvrir « ce qui est ».

Ces notions sont très différentes de celles que nous suggèrent la plupart des églises chrétiennes par l'acquisition des vertus. Pour le Zen, les vertus ne sont pas un **moyen** mais une **conséquence**.

L'inexistence d'un Dieu distinct de nous-mêmes et d'un égo permanent, élimine toute idée de mérite, de pardon, de rémission des péchés, de salut.

Dès l'instant où cessent les notions de mérite nous voyons qu'une métamorphose complète s'installe dans nos valeurs intérieures. Les rituels, les sacrifices en vue de « plaire à Dieu », les prières se présentent clairement dans leur inutilité. Certes, les rites, les prières peuvent avoir une certaine efficacité mais cette dernière relève de la magie

cérémonielle et du pouvoir de la pensée. Ces pratiques existent dans toutes les religions non seulement chrétiennes mais également dans les « Tantrismes » tant indous que bouddhistes. Les sages les considèrent comme appartenant plutôt au domaine de l'occulte qui est secondaire.

L'homme de « vue juste » ne pratique aucun rite. Il EST, tout simplement, et cela seul suffit, car un tel homme est authentiquement le « sel de la terre », par la richesse d'amour, la lucidité et l'harmonie qu'il rayonne d'instant en instant.



Dans la mesure où les religions sont anciennes nous voyons que se manifeste irrésistiblement en elles une attraction vers le monde formel. Ce processus de dégradation vers le « superficiel » est une conséquence d'une tendance d'inertie inhérente à l'esprit humain. Les déviations de la nature mentale de l'homme sont identiques dans tous les climats, à toutes les époques et engendrent des effets semblables. Que la loi d'inertie de l'esprit s'exprime chez des blancs ou des jaunes, elle se traduira par un appel au décorum extérieur, à la magie, aux déploiements spectaculaires des grands fastes religieux. Il semble néanmoins évident que l'Occident ait subi davantage ces influences que l'Orient. Le progrès technique envahissant de l'Occident a mis l'accent sur les aspects matériels, extérieurs du monde. Les conquêtes réalisées sur le temps et l'espace sont à tel point spectaculaires qu'il était à peu près inévitable d'en apercevoir les conséquences dans la superficialité de nos préoccupations. Le prestige de l'extérieur a mis en veilleuse l'intérêt des choses dites spirituelles. Et si ce dernier se manifeste, le peu d'énergie disponible qui reste pour l'aborder, parvient difficilement à triompher des limitations de la forme. En effet, par un curieux paradoxe, dans la mesure où se développe le progrès technique triomphant des barrières de temps, l'homme moderne a de moins en moins de temps. L'Oriental par contre prend son temps. Cette attitude lui permet d'opérer une décantation psychique et spirituelle au cours de laquelle il s'affranchit plus facilement de la magie des formes.



LA NOTION DE « SAUVEUR » ET DE « SALUT »

Dans l'enseignement du Zen, il n'y a ni « sauveur » extérieur, ni salut,

ni voies particulières. A chaque cause que nous mettons en mouvement correspond simplement un effet. Lorsque nous sommes pris au piège de l'illusion du temps, la cause et l'effet nous semblent séparés. Pour les Sages, ils sont inséparables.

Nul n'a le droit de s'immiscer dans le processus de cause à effet qui préside à la vie intérieure d'autrui. Certes, les maîtres du Zen tenteront spontanément d'éclairer ceux qu'ils rencontrent sur la nature fondamentale des processus qui président à leur existence et sont responsables de leurs misères, de leurs conflits, de leurs souffrances.

L'idée du rachat des peines ou d'une rémission des péchés ne peut effleurer la pensée d'un Sage authentique. Elle peut se présenter à l'imagination et au cœur d'une âme généreuse s'identifiant encore à l'aspect extérieur des choses.

Cette idée que tout le monde considère comme sublime pèche cependant à la base. Le romantisme spirituel dont elle se trouve empreinte nous empêche de voir qu'en fait, la notion de rachat ou de rémission encourage la lâcheté, contribue à l'ignorance et renforce l'inertie intérieure de l'homme.

Au surplus, si un être quelconque prenait sur lui d'assumer les responsabilités, les effets des causes que nous avons mises en mouvement, nous serions dans l'incapacité totale de progresser vers la lumière. Si nous ne respectons pas les lois de la nature nous ne tardons pas à en subir les conséquences.

Les souffrances qui en résultent nous permettront de prendre conscience de notre erreur et de nous corriger. Le rôle du Sage n'est pas de les subir à notre place mais de nous éclairer de telle façon que l'ignorance qui les a engendrées soit à jamais dissipée.

Les progrès de la psychologie nous démontrent que nous ne pouvons pas expérimenter « par procuration ». Le feu de l'expérience intégralement vécue donne l'acuité de perception inhérente à toute maturité psychologique. Les meilleurs exemples et les conseils les plus judicieux ne peuvent apporter à l'homme un aide d'égale valeur à celle que lui donnent les expériences personnelles profondément éprouvées.

Nous n'ignorons pas qu'il existe certains yoguins ou « gurus » indous qui se sont engagés dans la voie dangereuse et terrible qui consiste à prendre sur eux le « karma » de leurs disciples. Un tel processus a pour effet de plonger le disciple dans une dépendance psychologique totale du Maître. Aux yeux des Sages authentiques une telle attitude aboutit à un état d'asservissement mutuel d'autant plus dangereux qu'il est subtil, idéalisé. Ni le disciple, ni le maître ne se rendent compte de l'impasse

totale dans laquelle ils se sont engagés. Dans la plupart des cas, le maître dépend subtilement du culte d'adoration sans réserve que lui témoigne son disciple. L'adhésion totale de celui-ci à son système de pensée ou à sa technique d'entraînement spirituel, l'estime dont il se sent entouré sont autant d'éléments qui donnent à son « moi » un prestige et une autorité inconsciemment désirés. Réciproquement, le disciple s'étant habitué à ne plus penser par lui-même, dépend psychologiquement de la présence du maître, de son affection, de ses conseils, des thèmes de méditation ou exercices divers qui lui sont conseillés. Dès l'instant où la fausseté de ce processus de gratification mutuelle leur apparaît évidente, ils se trouvent l'un et l'autre à la veille de drames particulièrement poignants mais hautement révélateurs et salutaires. L'histoire nous en a fourni de nombreux témoignages.



« AUX FRUITS ON RECONNAIT L'ARBRE »...

L'idée de « salut » si familière aux chrétiens se trouve à l'origine des pires formes de l'impérialisme spirituel.

Ainsi que l'exprime le Dr Hubert Benoit :

« Si je crois qu'il me faut faire mon salut, je ne puis éviter de croire qu'il me faut amener autrui à faire le sien (21). »

Cette attitude s'aggrave encore de la notion des mérites. La plupart des chrétiens espèrent subtilement plaire à Dieu en arrachant à l'hérésie l'âme des malheureux incroyants qui ne partageraient pas leur façon de voir. Cette attitude aboutit aux pires cruautés.

Les atrocités de l'Inquisition, les crimes et les brutalités des Dragonnades, les supplices endurés par les martyres de la libre-pensée démontrent la violence nocive inhérente à l'idolâtrie du salut. Toutefois la violence ne résulte pas exclusivement de l'idolâtrie du salut. **L'attachement à tout idéal quel qu'il soit est virtuellement une violence.** Mais il se trouve très malheureusement que la plupart des idéalistes ne veulent pas l'admettre.

Le climat du Bouddhisme est beaucoup plus serein et pacifique. Il ne repose pas sur le culte d'une idée mais tente au contraire de libérer l'esprit de toute fausse idéation.

(21) Hubert Benoit, *La Doctrine Suprême*.

Le Bouddhisme n'a pas eu ses guerres de religions ni ses croisades sanglantes. Il s'est borné à envoyer, là, où les circonstances le permettaient des moines pacifiques enseignant la fraternité universelle, le détachement des biens matériels, l'impermanence de toutes choses et du « moi », le respect infini de la vie sous toutes ses formes.

Les maîtres du Bouddhisme en général et du Zen en particulier ont toujours eu un sens profond de la liberté. La base essentielle de leur processus d'investigation est le libre examen. **Jamais, ils n'imposent leurs vues.**

Ainsi que l'exprime le Dr Hubert Benoit :

« Une juste compréhension n'interdit pas plus d'enseigner autrui qu'elle oblige à le faire. Mais l'homme qui a compris que sa propre réalisation ne lui est *en aucune façon un devoir*, se borne à répondre si on l'interroge ; s'il prend l'initiative de parler, ce sera seulement pour proposer avec discrétion, telles idées, sans éprouver aucun *besoin* d'être compris. Il est semblable à un homme qui, possédant chez lui quelques nourritures saines en excédent, ouvrirait sa porte... »

L'idolâtrie du salut et l'idée du rachat des péchés proviennent d'une double erreur fondamentale.

1) Il s'agit d'une **identification** du mental avec l'aspect extérieur des choses en général et de la souffrance en particulier. Si dans le « Satori », nous sommes en un **certain sens** toutes choses, nous cessons de nous identifier à leurs seules apparences de surface. L'identité qui nous unit aux êtres se situe bien au delà de leurs formes corporelles et ceci ne les détourne cependant pas de nos yeux. Nous sommes, d'une certaine façon, ce qui, au cœur même de l'être qui souffre, demeure inaltéré par la souffrance. Dans cette perspective nouvelle un changement profond intervient parmi nos valeurs familières (22).

Avant l'expérience du Satori, nous nous identifions à la souffrance. Le bilan de notre attitude est négatif. Une souffrance s'ajoute à la souffrance. Après le Satori, à la vue de la souffrance, nous répondons par l'Amour, par la paix intérieure, par la compréhension des justes valeurs. Dans

(22) « L'homme complètement conscient se modifie sans cesse, car au lieu de s'identifier à un objet — son entité — il s'identifie à la raison d'être de cet objet : la vie. Si à un moment donné il doit choisir entre la vie et lui, il optera pour la vie, sans qu'il lui en coûte. Cette identification constante avec la vie ne comporte pas, et ne peut pas comporter la souffrance. Un Dieu qui souffre n'est qu'un pauvre être inconscient, qui n'a pas su s'identifier à la vie. C'est un tel Dieu incapable, qu'adorent les Chrétiens. » (C. Suarès, *La Comédie psychologique*, p. 115.)

ce dernier cas, le bilan est positif : aux ténèbres nous répondons par la lumière.

2) L'autre erreur de base, responsable de l'idée du rachat des péchés doit être recherchée dans les tendances générales de notre esprit. Nous sommes tellement corrompus par l'intérêt, par le calcul, que s'est installé en nous l'habitude de considérer que toute peine, toute souffrance doit être **compensée, payée**. L'immense souffrance de Jésus doit donc, à nos yeux, trouver une **compensation** dans le « rachat des péchés ». Par sa déification exclusive de la personne du Christ, la pensée chrétienne tend à donner à cette compensation un caractère d'importance exceptionnel.



IMPERSONNALITE DU ZEN

Une différence fondamentale de climat existe entre l'impersonnalité du Zen et l'atmosphère de sentimentalité personnelle de nombreux mystiques chrétiens.

Certains textes du christianisme mystique contiennent des expressions telles que : mariage spirituel, le fiancé, la fiancée, l'amant passionné, la flamme d'amour, l'étreinte, le bien-aimé, le Père, le Fils de Dieu, etc. Il s'agit là d'un anthropomorphisme dont aucune trace ne pourrait être décelée dans le Ch'an et dans le Zen.

Se basant sur la réalité du « moi », la pensée chrétienne porte profondément l'empreinte des valeurs personnelles. Elle dépasse rarement le plan des dualités : sujet et objet, spectateur et spectacle, adorateur et objet de son culte.

Le Ch'an et le Zen aboutissent à une intégration moniste abolissant toute dualité. Le Christianisme, par contre, demeure dans le dualisme d'une communion ou subsiste la distinction entre l'adorateur et le Divin.

Le sens de simplicité et le peu de romantisme spirituel du Zen se trouve mis en évidence d'une façon saisissante par l'exemple que nous cite le professeur D. T. Suzuki :

« Tchao-pien, haut fonctionnaire du gouvernement était un disciple laïque de Fatchoan de Kiang. Un jour après avoir rempli les devoirs de sa charge, il était assis sans rien faire à son bureau, quand soudain, un coup de tonnerre retentit à son oreille, et il se trouva dans un état

de Satori. Le poème qu'il composa alors dépeint un aspect de l'expérience Zen.

« Sans penser à rien, j'étais tranquillement assis à mon bureau de fonctionnaire.

« Mon esprit coulait, non troublé, comme l'eau d'une fontaine limpide.

« Un coup de tonnerre soudain : les portes de l'esprit s'ouvrent toutes grandes...

« Et voici, le vieil homme assis là, dans tout son sans façon... »

Nous voyons que ce qui reste de personnel dans cette relation d'expérience est fort limité. Nous mesurons la distance entre l'atmosphère prosaïque du « vieil homme dans tout son sans façon » et l'exaltation romantique des expressions chrétiennes telles que « la toute-puissance du Christ-Roi », ou « Dieu dans toute sa gloire ».

Certes, un certain enthousiasme peut nous aider dans la conquête des mirages que nous avons créés, mais il faut que s'en détachent finalement tous les éléments d'exaltation personnelle pour que seule demeure, la félicité existentielle qui se suffit à elle-même.



LE BOUDDHISME ET LE SOUVENIR DU BOUDDHA

De nombreux Sûtras enseignent que :

« Le Sage recherche dans son propre esprit et non dans celui du Bouddha tandis que l'insensé recherche dans le Bouddha et non dans son propre esprit. »

Cette attitude est radicalement opposée à celle du Christianisme, dont la majeure partie de l'attitude pratique s'inspire de la personne du Christ.

Les Chrétiens invoquent les paroles qu'aurait énoncées Jésus lors de la Cène « Faites ceci en mémoire de moi ». Jamais un Sage authentique n'oserait prendre la responsabilité de recommander à tous les fidèles de tous les peuples au cours des âges, de faire quoi que ce soit en **sa mémoire**. Il paralyserait à jamais toute possibilité d'une délivrance quelconque des esprits s'inspirant d'un tel processus d'asservissement. La mémoire est l'obstacle le plus puissant qui s'oppose à l'épanouissement spirituel de l'homme. Les automatismes mémoriels empêchent inexorablement notre perception du divin. Jamais nous ne pourrions

admettre qu'un Sage ou envoyé de « Dieu » puisse par des paroles aussi contraires à la vérité, asservir l'âme humaine au cours des siècles. De deux choses l'une : ou bien Jésus a prononcé ces paroles et il n'est pas un sage, ou bien ceux qui l'ont suivi, ont par excès d'amour pour lui, commis l'imprudence d'ajouter cette obligation de se souvenir.

Des erreurs aussi graves par leur action d'asservissement sur les esprits tendent à donner raison à l'œuvre de P.L. Couchoud. Celui-ci prétend démontrer le caractère mythique de Jésus dans son ouvrage « Jésus, le Dieu fait homme » (p. 352).

« Le Dieu fait homme », dit-il, « est le divin camarade qui arrache l'homme à l'angoisse de sa solitude. Au fond il n'est autre que le cœur de l'homme se percevant mystérieusement lui-même dans l'agonie de son infinie faiblesse et dans l'exaltation de sa force infinie. »

Aux yeux des maîtres du Bouddhisme, ce que l'on nomme le « mal » n'est autre que la force d'habitude et plus particulièrement sa manifestation dans les routines de la mémoire. Dès l'instant où un homme quelconque demande de faire quoi que ce soit en « mémoire » de lui, il conditionne l'esprit de ceux qui l'écoutent. Il encourage et renforce l'emprise des forces de l'habitude. Il nous incite à replonger dans le passé mort et rend de ce fait impossible toute adhésion parfaite au présent.

CHAPITRE XXVI

SIMILITUDES ENTRE LE BOUDDHISME EN GENERAL, LE ZEN EN PARTICULIER ET KRISHNAMURTI

Les points de contact existant entre le Ch'an, le Zen et l'enseignement de Krishnamurti sont très nombreux. Nous nous bornerons ici à énumérer quelques similitudes importantes sans entrer cependant dans les développements très intéressants qu'elles mériteraient. La plupart des lecteurs avertis auront remarqué à maintes reprises les parallélismes existant entre ces deux attitudes de vie.

Car le Zen et la pensée de Krishnamurti ont ceci de commun : ils ne sont pas une philosophie au sens où nous l'entendons généralement mais plutôt une façon de vivre.

Dans nos tentatives de les définir nous nous heurtons aux mêmes difficultés. Tous deux échappent à nos catégories de valeurs habituelles.

Nous dirons d'abord sommairement ce que tous deux **ne sont pas**.

Le Zen et la pensée krishnamurtienne ne peuvent être considérés comme des systèmes d'idées, ni comme des métaphysiques.

Tous deux n'ont ni dogmes, ni croyances, ni symboles grossiers ou subtils, ni rituels, ni temples, ni disciplines, ni principes.

Tous deux sont non-traditionalistes, non-conformistes. Il n'y a pour le Zen et pour Krishnamurti, aucun intermédiaire entre l'homme et l'Univers, ni mérites à acquérir.

Tous deux s'élèvent contre l'autorité spirituelle (ne mets pas de tête au-dessus de la tienne — Sêng-T'san — Zen) et dénoncent l'attachement aux textes (Si vous êtes bouleversé par le Sûtra, bouleversez plutôt le Sûtra vous-même).

Il n'y a pour l'un comme pour l'autre aucune « voie ». (Il n'y a pas de voie puisque nous sommes nous-mêmes la Réalité, nous dit le Zen.) Krishnamurti développe exactement le même point de vue dans un ouvrage au titre significatif « La Réalité sans Voie ».

Krishnamurti et le Zen insistent tous deux sur le fait fondamental

que nous n'avons rien à faire, nous n'avons pas d'édifice spirituel à construire.

Nous n'avons pas à « devenir » quelque chose d'autre mais à prendre pleinement conscience de ce que nous sommes.



Nous examinerons ici plus attentivement certains points plus importants :

1° **Inexistence du « moi » ou « penseur » dans le Zen et Krishnamurti.**

Nous nous excusons de reproduire ci-après certains textes de base ayant servi de point de départ à d'autres commentaires.

« Personne n'accomplit l'action, personne n'en goûte les fruits, seule la succession des actes et de leurs fruits tourne en une ronde continue tout comme la ronde de l'arbre et de la graine, sans que nul ne puisse dire où elle a commencé.

« *Ceux qui ne discernent pas cet enchaînement croient à l'existence d'un égo (1).* »

Krishnamurti exprime en d'autres termes, une vérité identique : « **Sans pensées, le penseur n'est pas...** Cette séparation du penseur et de ses pensées est un stratagème du « penseur » afin de s'octroyer une sécurité, une permanence. » (La Connaissance de Soi, p. 220)

Dans cette phrase, se trouve définie l'une des bases essentielles de la pensée Krishnamurtienne. Il n'y a pas de « penseur » en tant qu'entité statique mais une simple succession de pensées dont la rapidité de déroulement confère une apparence de continuité. Dès lors, nous dit Krishnamurti, toute notre attention doit être dirigée vers le processus même de la pensée et non le penseur. Il est vain d'accorder une attention excessive à un mirage en tant que mirage. Il est plus sage d'étudier en fonction de quels processus ce mirage est engendré. Si nous y parvenons, tous les problèmes que posait le mirage changent de nature et apparaissent comme des pseudo-problèmes. Telle est la raison pour laquelle Krishnamurti nous suggère de ne pas résoudre les problèmes sur les plans particuliers où ils se présentent généralement mais **d'examiner quel est en nous, le créateur de tous les problèmes.** Ici également Krishnamurti et le Zen insistent de façon identique sur la connaissance de soi.

(1) A. David-Neel, *Le Bouddhisme*, p. 33.

2° Le processus du « moi » dans le Zen et Krishnamurti.

Les textes ci-dessous ne sont pas seulement d'inspiration Zen mais du Bouddhisme en général. Dans l'apologie du Bouddhisme. C. Formichi écrit :

« La force immanente en chaque individu se conçoit seulement dans une étroite dépendance des matériaux qu'elle élabore et que Bouddha appelle les skandas. Ils sont au nombre de cinq : corps, sensation, perception, discernements et conscience. (p. 84.)

Krishnamurti s'exprime d'une façon presque identique :

« Toute vie est énergie ; elle conditionne et est conditionnée, et cette énergie, dans son développement auto-actif crée ses propres matériaux, le corps avec ses cellules et ses sens, la perception, le jugement et la conscience. » (*Krishnamurti - Ommen*, 1936, p. 57.)

Evoquant l'énergie alimentant le processus du « moi » selon le Bouddhisme, C. Formichi écrit :

« Les processus en acte subsistent en vertu d'une énergie intérieure qui nous devient perceptible comme conscience au cours d'une évolution spontanément active. En cela consiste précisément l'essence d'un auto-agent. L'auto-agent est celui qui a la capacité de se sustenter par lui-même, et cette sustentation par soi-même prend la forme d'un chargement automatique...

« Les mouvements de la volonté, sont toujours le nouveau point d'appui que le moi se crée à lui-même.

« De même que par le frottement d'un morceau de bois contre un autre se dégage une certaine quantité de chaleur qui augmente à chaque nouveau frottement, ainsi de cette friction du processus du moi contre le monde externe, contre les choses, jaillissent toujours à nouveau d'autres mouvements de volonté.

« Cette réaction du processus du « moi » en contact avec le monde externe est ce qui maintient en acte le processus lui-même.

« Le processus du moi est la soif de vivre, l'impulsion vers la vie, la vie elle-même comme la chaleur de la flamme est la flamme même.

« Le processus du moi ne peut avoir de principe s'il est vrai que, comme pour la flamme, il s'agit d'un processus qui s'alimente lui-même.

« Mais le moi n'est pas produit, il agit par son impulsion propre... il brûle « ab aeterno » parce qu'il se reforme sans arrêt.

« La conscience qu'il n'existe pas de moi arrête comme par enchan-

tement le Karma, cette soif de vivre, qui, pareille à la flamme, se pend à tel ou tel combustible et brûle spontanément, éternellement, nous enfermant dans la prison intolérable de la prison intolérable de la douleur mondiale (2). »

La pensée des quelques fragments de l'intéressant ouvrage de C. Formichi se retrouve exprimée dans une similitude saisissante par Krishnamurti lors de ses entretiens d'Ommen en 1936.

Il évoque l'existence d'un processus auto-agissant unique s'alimentant de ses propres activités.

Dans ses conférences d'Ojai, 1936, il compare le processus du moi à une flamme. Il nous dit que « **cette flamme se maintient elle-même par sa propre chaleur, et la chaleur est elle-même la flamme.** » « Exactement dans le même sens, le moi se maintient par ses désirs et l'ignorance. » (Krishnamurti-Ojai 1936, édition anglaise, p. 34.)

« Lorsque l'esprit discerne ce processus intégralement », nous dit-il, « il se voit comme étant ce processus, il voit qu'il se sert de toute action pour s'alimenter lui-même. »

Cette vision claire du processus de la pensée constitue un des éléments fondamentaux de la pensée krishnamurtienne.

Les similitudes sont donc parfaites concernant ce domaine particulier, dans les deux enseignements.

3° Identité des moyens.

Les moyens proposés par Krishnamurti se rapprochent davantage du Zen que des autres formes du Bouddhisme.

La pensée krishnamurtienne pourrait être définie comme un énoncé des multiples conditionnements de l'esprit.

Krishnamurti nous dit en effet que la Vérité est libre, inconditionnée. Il s'agit de nous mettre dans des conditions telles que nous puissions nous rapprocher de cette liberté et de ce non-conditionnement. Force nous est donc de libérer effectivement notre propre esprit de ses conditionnements s'il veut nous révéler la plénitude de ses richesses.

Parmi ces conditionnements, Krishnamurti et le Zen, nous signalent d'une façon identique les éléments suivants :

- A) les habitudes mémorielles ou automatismes mentaux,
- B) les perceptions distinctes ou exclusives,
- C) les méditations « compartimentées » ou préparées,

(2) C. Formichi, *Apologie du Bouddhisme*, p. 87 à 97 passim.

- D) les attachements aux idées, croyances, images,
- E) l'optique dualiste d'oppositions diverses,
- F) les avidités de « devenir »,
- G) les techniques et méthodes ou moyens,
- H) le culte de l'autorité et les disciplines,
- I) la recherche des vertus.

A) Concernant les habitudes mémorielles.

Nous avons mis l'accent sur le mot « habitude », ce dernier étant employé fondamentalement dans la plupart des textes bouddhiques. Nous ne reproduirons plus ici les textes relatifs à la « force d'habitude » déjà commentés à diverses reprises dans cet ouvrage.

Nous rappellerons simplement que la plupart nous enseignent que le « moi » résulte d'une constellation d'habitudes mémorielles qui se conditionnent mutuellement. Leur succession et leur complexité donnent à la conscience l'apparence illusoire d'une continuité.

Krishnamurti considère les habitudes mémorielles comme l'obstacle le plus puissant à la perception du Réel. Il en dénonce continuellement le caractère statique, limitatif. La Réalité est pour lui dans l'instant. Elle est perpétuellement nouvelle. Si nous voulons la percevoir, il est nécessaire de nous affranchir de l'habitude mémorielle.

« Nous n'abordons pas nos expériences à neuf. Et notre expérience n'est vraiment neuve que si nous y mettons un immense intérêt, un grand amour. Alors elle est quelque chose de neuf à chaque seconde, et non une accumulation du vieux. » (Krishnamurti-Madras-Bénarès, p. 108.)

Concernant les conditionnements inhérents aux habitudes mentales, Krishnamurti nous dit :

« Vous verrez que là, où il y a continuité, habitudes, processus de pensée allant d'une continuité à une autre continuité, il y a toujours esclavage, friction, douleur. » (Krishnamurti — Madras Bénarès, p. 110.)

... cette mémoire, nous lui donnons la vie par d'incessantes accumulations et de constants rappels... L'habitude est une chose morte à laquelle nous donnons la vie. » (Krishnamurti - Madras-Bénarès, p. 146.)

B) Les perceptions distinctes et exclusives.

Dans l'esprit du Ch'an et du Zen, les perceptions distinctes ou exclusives

entraînent une fixation du mental sur un point particulier. Cette localisation de l'énergie mentale en un endroit privilégié nuit à sa liberté de mouvement, la conditionne et la limite. **L'activité mentale peut toutefois exercer son attention sur des êtres et des objets particuliers mais en étant totalement libre de l'attachement à ceux-ci.** Cette nuance est de la plus haute importance. L'attention parfaite se réalise dans une totale adéquation aux lieux et aux circonstances, mais ces dernières changeant d'instant en instant, le mental doit être libéré du passé au cours de chaque moment présent qu'il affronte. Il peut donc voir et traiter les faits qui se présentent mais il est nécessaire qu'il le fasse dans une attitude dénuée de toute fixité, de toute tension, de tout attachement.

Ceci se trouve clairement défini dans les entretiens du maître Zen Hui Hai avec son élève :

Question : « Voulez-vous me dire ce que l'on entend par la « véritable perception » ? »

Réponse : « C'est percevoir qu'il n'y a rien qui puisse être perçu. »

Question : « Voulez-vous expliquer ce que veut dire « qu'il n'y a rien qui puisse être perçu ? » »

Réponse : « Ceci veut dire qu'*au moment où vous percevez les différentes espèces de phénomènes plus aucun attachement ne se manifeste.* Si au moment de percevoir les différentes espèces de phénomènes vous n'avez ni attraction, ni répulsion, vous « percevrez qu'il n'y a pas de valeurs particulières à percevoir (3). »

Krishnamurti exprime exactement les mêmes vérités fondamentales lorsqu'il évoque la nécessité d'une désécialisation de l'esprit. Il nous enseigne que les perceptions exclusives nuisent à la souplesse intérieure et sans cette dernière nous ne pouvons pleinement nous révéler à nous-mêmes.

« Un esprit emprisonné dans une concentration exclusive ne peut jamais trouver la vérité », dit-il « mais un esprit qui comprend chaque mouvement de la pensée, qui est conscient de chaque sentiment, étant extrêmement souple et rapide est capable de voir ce qui est... » (*Krishnamurti - Madras-Bénarès*, p. 317.)

(3) *The path to sudden attainment*, par Hui Hai, p. 16.

C) Les méditations compartimentées ou préparées.

Les maîtres Zen insistent sur le caractère artificiel des « méditations à heures fixes (4) ». Le Zen est inséparable de la vie elle-même. C'est donc d'instant en instant que la parfaite attention en toutes choses doit être réalisée. Ceci se trouve exprimé dans les entretiens de Hui Hai :

« Question : Devons-nous nous exercer à la méditation seulement lorsque nous sommes assis ou bien également lorsque nous nous promenons ? »

« Réponse : Je vous ai dit de ne pas vous « exercer » (à l'attention parfaite) seulement lorsque vous êtes assis. Quoi que vous fassiez, d'une façon continuelle vous devez vous exercer : en marchant, en vous promenant ou en vous reposant, sans aucune interruption. Par ceci, nous entendons le fait de « demeurer toujours dans l'illumination ».

Le même langage est employé par le maître Zen Chen Hui :

« ... lorsque nous parlons de « voir dans notre propre nature », cette vision a encore sur nous un effet asservissant si elle est conçue comme quelque chose de spécifiquement établi, c'est-à-dire *si la vision est un état de conscience particulier*. Car c'est là, l'asservissement (5). »

Toute l'œuvre krishnamurtienne porte l'empreinte d'un respect infini des caractères de spontanéité, de renouvellement du Réel. Cette Réalité est, pour Krishnamurti, un inconnu total. Nous ne pouvons l'approcher que démunis de nos certitudes, de nos références, de nos points de repère.

Toute préparation recèle un caractère artificiel empreint d'une secrète attente. Telle est la raison pour laquelle Krishnamurti nous dit que :

« Méditer, c'est vivre d'instant en instant, ce n'est pas s'isoler dans une chambre ou dans une caverne, car de cette façon on ne peut jamais connaître la vérité. La vérité peut être trouvée dans nos rapports avec l'existence quotidienne.

« Méditer c'est, pour la pensée, se libérer du temps, car dans la durée l'Intemporel ne peut jamais être appréhendé. » (*Krishnamurti* - Madras, pp. 165, 317.)

Dans l'esprit du Zen comme dans celui de Krishnamurti, la méditation

(4) « La Vérité est comprise par le mental et non par la station assise en méditation. » (Hui-neng, in : Suzuki, *Le Non-mental*, p.53.)

(5) *Le Non-mental* — D. T. Suzuki — p. 40.

est étrangère à toute prière, à tout culte d'un être ou d'un symbole, à toute discipline. Elle est pour tous deux une connaissance en acte.

Dans son remarquable ouvrage « **La révolution du silence** » (p. 56) Krishnamurti parle du sens à la fois profond et pratique de la méditation véritable. Il écrit à ce propos :

« La méditation est un dur travail. Elle exige la plus haute forme de discipline — non celle du conformisme, de l'imitation, de l'obéissance ; mais celle qui résulte de ce que l'on est constamment conscient, à la fois du monde extérieur et de la vie intérieure.

« Donc la méditation n'est pas une activité dans l'isolement, mais une action dans la vie quotidienne, faite de coopération, de sensibilité et d'intelligence. Si la méditation ne pose pas les fondements d'une vie irréprochable, elle devient une évasion et par conséquent n'a aucune valeur.

« La méditation est une action continue, du matin à la nuit — une observation sans observateur (p. 63).

« La méditation est un mouvement dans l'immobilité. Le silence de l'esprit caractérise l'action vraie (p. 69).

« L'action engendrée par la pensée est une inaction, cause de désordre. »

D) Les attachements aux idées, les croyances.

L'attachement à certaines formes de pensées, à des croyances constitue aux yeux des maîtres du Zen et de Krishnamurti un des conditionnements majeurs de l'esprit.

Nous en trouvons un exemple saisissant dans un dialogue entre le maître Zen Hsi Yun et son élève :

« Question : Quels sont les principes qui servent de base aux affirmations de votre révérence ? »

« Réponse : Quels principes cherchez-vous ? *On se détourne du Mental Cosmique dès qu'un principe est établi.* »

« Question : A quels principes faisiez-vous allusion à propos du passé qui se distend dans l'éternité sans se différencier du présent ? »

« Réponse : Par votre recherche de principes, vous créez vous-même cette différenciation entre le passé et le présent... Si vous cessiez de chercher comment pourrait-il y avoir une différence quelle qu'elle soit ? (6). »

(6) Hsi-Yun, *Le Mental Cosmique*, p. 126.

Dans un sens identique le maître Zen Te-shan dénonçait le danger de l'attachement à la moindre pensée ou valeur dans l'un de ses sermons :

« Chérissiez un simple iota de pensée et voilà le karma à l'œuvre, et vous, sur de mauvaises voies. Permettez à une imagination rapide comme l'éclair de traverser votre mental, et vous voilà esclave... »

Dans toute l'œuvre krishnamurtienne nous relevons les allusions au rôle destructeur des idéaux qui loin d'unir les hommes les ont dressés les uns contre les autres au cours des siècles. « La croyance paralyse l'expérience », nous dit Krishnamurti qui n'hésite pas à dénoncer le « savoir » comme un « obstacle à la sagesse ». (Krishnamurti-Madras, pp. 265 et 323.)

Les réponses du maître Hsi Yun aux questions de son élève offrent un parallélisme assez profond avec la position de Krishnamurti vis-à-vis du mental et des connaissances.

« Si vous entreprenez d'utiliser le mental pour chercher le mental, et si, vous appuyant sur autrui, vous espérez le trouver par vos études, quand donc réussirez-vous ? Jadis, les hommes avaient un mental aigu ; ils abandonnaient l'étude dès qu'ils entendaient une seule phrase du Dharma, c'est ainsi qu'ils furent nommés « Les Sages qui abandonnant l'étude, restent dans leur état naturel ». De nos jours les gens ne se doutent pas que *trop d'études et de déductions deviennent des obstacles.* » (*Le Mental cosmique*, p. 122.)

« Lorsque les connaissances et les déductions ne sont pas digérées, elles sont toutes des poisons. »

Krishnamurti emploie souvent un langage semblable lorsqu'il nous dit que toute expérience imparfaitement comprise reste gravée dans notre esprit et alourdit le fardeau de ses accumulations mémorielles.

« Celui qui cherche l'érudition s'enrichit chaque jour ; celui qui cherche le Tao s'appauvrit quotidiennement. » (Lao-tseu, in : Suzuki, *Bouddhisme Zen*, II, p. 193.)

E) L'optique dualiste des oppositions diverses.

Nous avons commenté ailleurs ce fragment d'un discours de Hui-Neng, le Sixième Patriarche :

« Tant qu'existe une manière dualiste de regarder les choses, il n'y a pas de libération. La lumière affronte l'obscurité ; les passions se dressent devant l'illumination. Il n'y a compréhension du Mahayana que si ces contraires sont illuminés par la Sagesse. » (*Le Non-Mental*, p. 54.)

Krishnamurti insiste continuellement sur le conflit des opposés dans les pièges duquel le moi se trouve enfermé. Du vice, le moi tend vers la vertu, du mal vers le bien, de l'activité vers l'inactivité, de la richesse vers la pauvreté. Sous le couvert de ces différentes modifications superficielles que Krishnamurti désigne intentionnellement par « continuité modifiées », le moi se réserve une permanence. Plus encore ; il s'alimente des tensions qu'il crée de toutes pièces entre les valeurs oppositionnelles élaborées par son mental. Ainsi se poursuit le pèlerinage stérile et douloureux de l'existence auquel seul, le discernement aigu peut mettre fin.

« Ne pas être attaché à la forme signifie Réalité ? C'est ne pas penser à l'être ou au non-être ; c'est ne pas penser au bon ou au mauvais ; c'est ne pas penser à être limité ou à n'être pas limité ; c'est ne pas penser à des mesures (ou à des non-mesures). » (Shen-hui, *Enseignements*, in : Suzuki, *Le non-mental*. p. 88-89.)

F) Les avidités de « devenir ».

Dans le Bouddhisme en général et le Zen en particulier, l'avidité de « devenir », ou Tanha, est considérée comme l'élément dominant de notre asservissement. Toutes les aspirations vers un « devenir » quelconque nous acheminent à d'irrémediables impasses. Nous sommes de-la-nature-de-Bouddha, nous disent les Ecritures bouddhiques. La seule tâche qui nous incombe réside dans le fait d'en prendre conscience. Ainsi que l'exprime Krishnamurti : « Si nous comprenions la différence entre « devenir » et « être » peut-être comprendrions-nous ce qu'est le bonheur... Devenir est continu « et n'avez-vous pas observé que ce qui est continu emprisonne toujours ». (Krishnamurti-Madras, pp. 109-110.) (7)

C) Les techniques, les méthodes et les moyens.

L'approche correcte du Réel ne peut être que négative. Le Ch'an et le

(7) « On ne retrouve plus ce sens de l'avenir qui est lourd de toutes les attentes, de toutes les peurs et de tous les espoirs. On n'attend plus un futur où l'on pourrait enfin vivre complètement. » (R. Fouéré, *De l'acte complet*, *ibid.*, p. 174.)

Zen ainsi que la pensée de Krishnamurti sont empreints de cette apparente négativité. Il ne pourrait en être autrement. La réalité vers la découverte de laquelle ils tendent ne peut être décrite. Toute technique, tout modèle de réalisation codifié conditionne inévitablement l'esprit de celui qui s'en inspire et lui interdit toute possibilité d'expérience effective.

L'essentiel de ce qui vient d'être dit se trouve enseigné par tous les maîtres du Zen.

Nous lisons dans « The Path to sudden attainment » ces paroles de Hui Haï : (p. 44)

« L'absence d'une méthode positive d'abstraction est appelée complète illumination. »

Dans un autre ouvrage du Zen on rapporte l'entretien d'un disciple questionnant le maître Hsi Yun au sujet des « moyens » ou méthodes de réalisation. Il obtint la réponse suivante :

« Aussi longtemps que vous vous occuperez de « moyens » vous dépendrez toujours de faux instruments. » (Le Mental Cosmique, p. 130.)

Nous retrouvons dans ces réponses aux demandes de « méthodes » ou recettes dites « pratique » exactement le même climat que celui que nous éprouvons à la lecture de l'œuvre krishnamurtienne.

« Le bonheur », nous dit Krishnamurti, « ne peut être trouvé par aucun « moyen », si ce n'est en abandonnant l'idée que nous sommes des élus qui cheminent le long d'un sentier particulier.

« Le moyen crée la fin. La fin est fabriquée par vous, par conséquent elle est conditionnée. » (Krishnamurti - Madras, pp. 102 et 62.)

H) Le culte de l'autorité et les disciplines.

L'esprit du Zen peut être défini au même titre que celui de Krishnamurti comme une « anarchie spirituelle ». Cette définition exclut tout sens péjoratif du terme évoquant une négativité quelconque.

Nous n'avons à procéder au culte d'aucune autorité spirituelle par le fait, que, de toute éternité nous avons été et nous serons le Réel.

Telle est la raison pour laquelle le Zen dit :

« Ne mets pas de tête au-dessus de la tienne. »

C'est un langage semblable que Krishnamurti emploie en dénonçant le danger de l'autorité des maîtres, des traditions, des disciplines :

« Vous vous détruisez vous-même en suivant un autre. Lorsque vous suivez une tradition aveuglément, ou un chef, ou un parti, en vous disciplinant, ne détruisez-vous pas votre propre processus de pensée ? » (Krishnamurti-Madras, p. 80.) (8)

I) La recherche des vertus.

Toute recherche quelle qu'elle soit tend à conditionner l'esprit.

Krishnamurti et le Zen dénoncent la vanité de nos poursuites de qualités diverses. La vertu, la pureté, le détachement ne sont pas des moyens mais des conséquences.

Hui-Neng nous dit :

« Quand vous chérissez la notion de pureté et que vous vous y attachez, vous changez la pureté en fausseté... La pureté n'a ni forme, ni contour, et, quand vous tendez vers un accomplissement en définissant une forme incarnant la pureté, vous vous opposez à votre propre nature, vous êtes esclave de la pureté. » (*Le Non-Mental*, p. 39.)

Dans les réponses aux questions que lui pose son élève, concernant la pratique des enseignements et les vertus, Hsi Yun définit clairement la position des maîtres du Zen :

« Il ne faut pas se fier aux paroles utilisées afin d'attirer les gens à l'intelligence obtuse. »

Question : « Si ces enseignements sont destinés à attirer les gens d'intelligence obtuse, je n'ai pas entendu le Dharma destiné aux personnes de haute valeur ? ».

Réponse : « Si ces personnes ont vraiment de hautes capacités, qui trouveraient-elles pour les diriger ? Si elles cherchaient à l'intérieur d'elles-mêmes, elles ne trouveraient rien de tangible ; elles trouveraient encore moins si elles cherchaient ailleurs... »

Question : « Si toute chose se trouve ainsi éliminée, est-il possible qu'il n'y ait rien ? »

Réponse : « Qui enseigne qu'il n'y a rien ? Quel est ce rien ? D'après votre question, vous voulez chercher quelque chose... Ne

(8) « Quand un seul chien se met à aboyer à une ombre, dix mille chiens en font une réalité. » (Proverbe chinois, in : Suzuki, *Bouddhisme Zen*, IV, p. 43.)

cherchez pas cela suffit. Qui vous dit d'éliminer quoi que ce soit ? Regardez la Vacuité juste en face de vous. Comment feriez-vous pour l'éliminer ? » (*Le Mental cosmique*, p. 116.)

Un autre Eveillé nous rappelle : « N'essayez pas de chercher la la vérité. — Cessez simplement de vous attacher à des opinions. » (Tao-hsin, in : Suzuki, *Bouddhisme Zen*, I, p. 284.)

Nous avons dit ailleurs que Vacuité n'est pas néant, mais plénitude se révélant grâce à l'absence d'un attachement à nos valeurs, à nos qualités distinctes.

4° Nous sommes le Réel.

Nous sommes la Réalité mais nous ne le voyons pas. Notre propre esprit est le Réel mais un vice de fonctionnement mental, dû à l'identification aux mémoires passées, nous empêche de nous voir tels que nous sommes (9).

Ces notions résument sommairement l'une des bases communes du Zen et de la pensée krishnamurtienne (10).

Il est écrit dans la doctrine de Hsi Yun :

« Tous les Bouddhas et tous les êtres sensibles ne sont rien d'autre que le Mental Cosmique, en dehors duquel rien n'existe, qui a toujours existé, non-né, et indestructible. (*Le Mental cosmique*, p. 57.)

« Puisque nous-mêmes ne sommes rien d'autre que le Mental Cosmique aucun processus ne peut, strictement parlant, être appelé « devenir » un Bouddha, nous n'avons qu'à réaliser intuitivement ce que nous sommes déjà. (*Le Mental cosmique*, p. 62.)

« Que la réalisation survienne... le résultat est l'accès à un état d'existence pure, et non l'accomplissement ou l'obtention de quelque chose. » (*Le Mental cosmique*, p. 69.)

C'est un langage assez parallèle à celui qui vient d'être mentionné que Krishnamurti employait lors des conférences de Londres, 1953.

(9) — Le Bouddha :

« Un Parfait, délivré de corps et esprit, est profond, incommensurable, insondable comme le grand océan. »

(10) « Ne sachant pas combien proche est la Vérité, — Les gens la cherchent au loin, quel dommage ! — Ils sont comme celui qui, au milieu de l'eau, — crie et se lamente de soif. » (Hakouin, *Chant de Méditation*, in : Suzuki, *Bouddhisme Zen*, II, p. 171.)

« Alors l'esprit en lui-même est l'inconnu... le « nouveau », le « non-contaminé ». Par conséquent, il est le Réel, l'incorruptible... » (*Krishnamurti - Talks London, 1953, p. 30.*)

« Lorsque l'esprit est libre du passé, de la mémoire, de la connaissance, il est l'inconnu. Pour un tel esprit il n'y a pas de mort... » (*Idem, p. 32.*)

« Ce silence n'est pas une idée, c'est un fait. Il est l'insondable. Alors l'esprit est le réel. » (*Idem., p. 33.*)

Dans « La Révolution du silence » p. 18 (éd. Stock Paris 1971) Krishnamurti évoque la profondeur de la réalité que nous sommes sans le savoir. Quoiqu'Elle soit notre être réel, il la situe au-delà des secteurs physiques et psychiques de notre constitution. Le passage est très clair et d'une importance fondamentale. Il mérite d'être cité entièrement :

« Lorsque l'homme est libre, sans motif de peur, d'envie ou de douleur, alors, et rien qu'alors, l'esprit devient naturellement paisible et tranquille. Alors, non seulement peut-il voir la vérité dans la vie quotidienne, d'instant en instant, mais il peut aller aussi au-delà de toute perception, là où l'observateur et l'observé prennent fin et où toute dualité cesse.

« Mais encore, surpassant tout cela, il y a, — et ce n'est pas une théorie, un flot de vie qui n'a ni commencement ni fin, un mouvement immesurable que l'esprit ne peut jamais capter. »

5° Le sens de la liberté.

La pensée Zen et l'enseignement de Krishnamurti constituent les deux expressions les plus élevées de la **libre pensée spirituelle**.

Tous deux nous incitent à nous libérer des textes sacrés, des rituels, des principes, des méthodes traditionnelles de réalisation. Ils nous demandent de nous affranchir de toute autorité, extérieure, y compris celle des mémoires accumulées par notre propre passé.

Nous voyons très fréquemment Krishnamurti inciter ses auditeurs à remettre en doute le contenu de ce qu'il vient d'énoncer. Lorsqu'il lui arrive d'exprimer une pensée d'une façon trop claire et saisissante, pouvant être systématisée, il demande instantanément à ses auditeurs de ne point la répéter machinalement ni de l'ériger en système. Tout cela ne sont que des mots, si vous ne l'expérimentez pas, répète-t-il souvent.

Nous remarquons très fréquemment des réflexes de ce genre chez

les maîtres du Zen. Répondant à une question posée par son élève, Hsi Yun termine en déclarant :

« Dès que vous commencez à réfléchir sur ce que je viens de dire « le mental est le Bouddha », l'attachement commence, et vous retombez aussitôt (11). » (*Le Mental cosmique*, p. 126.)



Nous ne prétendons nullement épuiser les possibilités très riches de développement résultant de la confrontation du Zen et de Krishnamurti. Nous avons tenu à n'en présenter ici que les aspects les plus saisissants. Comme il est évident que ces études comparatives appartiennent à un domaine purement intellectuel que les deux enseignements condamnent avec une égale vigueur, nous limiterons ici nos essais dans ce sens (12).

(11) « La vérité n'a rien à faire avec les mots, elle est bien au delà d'eux, elle est impossible à décrire, elle n'a rien à faire avec les vains raisonnements et la spéculation philosophique. » (Manjushri, *Avatamsaka-Sûtra*, in : Suzuki, *Bouddhisme Zen*, III, p. 15-16.)

(12) « Le mental est le destructeur du Réel. » (Proverbe indou.)

CHAPITRE XXVII

DIVERGENCES ENTRE LE BOUDDHISME, LE ZEN ET KRISHNAMURTI

Certaines divergences existent néanmoins entre le Bouddhisme en général, le Zen en particulier et la pensée krishnamurtienne.

D'abord le fait que le Bouddhisme en général et le Zen en particulier se présentent comme des « doctrines ». Ceci s'applique davantage au Bouddhisme qu'au Zen. Ensuite, le Bouddhisme et le Zen disposent d'une organisation religieuse, de monastères où les moines se consacrent à la recherche de la « Vue Juste ».

Krishnamurti tendrait au contraire à une sorte de laïcisation intégrale. A ses yeux, toute organisation de la vérité conditionne l'esprit.

Pour qui a étudié profondément Krishnamurti, il semble que l'idée d'un monastère « krishnamurtien » constituerait la négation même de l'enseignement du penseur indou. Certains objecteront qu'à diverses reprises, Krishnamurti lui-même a suggéré la constitution de « communautés » fondées par des hommes ayant réalisé effectivement la transformation de toutes les fausses valeurs.

Encore faut-il dire que ces communautés devraient être affranchies de tout caractère religieux tel que nous le concevons généralement. L'image mentale d'une appartenance commune à une idéologie identique se trouverait exclue dans une communauté d'inspiration krishnamurtienne alors qu'elle pourrait être prédominante dans une communauté bouddhique traditionnelle.

L'une des bases essentielles de la pensée de Krishnamurti réside dans la réalisation d'une sensibilité supérieure en vertu de laquelle le rythme spontané, rapide de la Vie peut être saisi dans l'instantanéité de son jaillissement.

Nous pouvons trouver ceci dans le Ch'an et le Zen également mais, pour Krishnamurti, cette sensibilité nous est donnée, non par un refus

de l'affectivité, ni aux diverses formes de l'amour, mais au contraire, par un élargissement progressif de nos énergies affectives.

Il semble, que les différentes formes du Bouddhisme et le Zen, opposent un refus au problème affectif par une rationalisation subtile de celui-ci, alors que Krishnamurti tend, au contraire, à nous y plonger pour le dépasser au cours d'une véritable volatilisation des limites du « moi » opérée par l'amour lui-même.

DEUXIÈME PARTIE

VERS LE SATORI
PAR LES RELATIONS HUMAINES

DEUXIEME PARTIE

CHAPITRE PREMIER

LA TRANSFORMATION DE LA VIE PHYSIQUE ET SES RAPPORTS AVEC L'UNITE « CORPS - AME - ESPRIT »

Le Ch'an et le Zen étant essentiellement pratiques, il nous semble opportun de terminer nos essais par un résumé général de leurs moyens d'application dans la vie quotidienne. Ceci nous paraît d'autant plus nécessaire que nous désirons détruire la légende d'une prétendue incompatibilité du Zen avec la vie active de l'Occident. Nous insistons particulièrement sur cette possibilité d'assimilation tout en admettant la nécessité d'un rythme d'existence **totalemt différent**. Il ne s'agit pas seulement de « mieux vivre ». Par rapport à la norme de vie actuelle, le Ch'an et le Zen peuvent être considérés comme une **révolution intégrale** de toutes nos valeurs spirituelles devant inévitablement se traduire par un nouvel ordre social affranchi de l'égoïsme (1).

Non seulement la vie sans égoïsme, sans identification personnelle n'est pas une impossibilité, mais elle est la condition « sine qua non » de toute harmonie sociale tant individuelle que collective. L'obéissance à la nature profonde des choses doit engendrer à l'échelle humaine un ordre aussi parfait que celui qui nous émeut par les silencieuses beautés du règne végétal. Pour être parfait cet ordre doit être l'œuvre de la Vie **et non plus celui des idées**.

Cette vie riche, intense, non-violente et silencieuse doit être vécue dans le cadre du monde extérieur. Il semble qu'un abîme nous sépare

(1) Nous supposons à tort que l'absence d'égoïsme entraîne une mutilation des facultés intellectuelles ou affectives.

L'extinction du processus de conscience personnelle qui nous est familier permet au contraire la réalisation des formes supérieures de l'intelligence et de l'amour.

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, nous n'atteignons la plénitude de nos facultés créatrices et de notre originalité qu'en mourant à nous-mêmes.

L'unicité et l'originalité résultant du dépassement de nous-mêmes ne portent plus les empreintes de nos mesquineries, de nos maladresses ni de nos avidités personnelles. Elles sont l'expression de la Vie impersonnelle en un lieu et en des circonstances particulières.

des rythmes de cette existence suprêmement naturelle, et cependant, rien n'est plus simple.

Le climat d'une synthèse permettant de vivre simultanément dans le monde extérieur tout en étant intérieurement branché sur les réalités spirituelles les plus profondes se trouve évoqué dans un des textes les plus célèbres de l'Advaita Védanta indien : le Yoga Vashishta. En voici les principaux versets, parfaitement compatibles avec l'esprit du Ch'an et du Zen :

« Stable en l'état de plénitude qui brille quand tu as renoncé au désir, et paisible en l'état de qui, vivant est libre, agis en te jouant dans le monde, O Râghava !

« Intérieurement libre de tous désirs, sans attachement, mais extérieurement actif en toutes directions, agis, en te jouant dans le monde, O Râghava !

« De noble conduite et plein de bienveillante tendresse, te conformant à l'extérieur aux conventions, mais à l'intérieur libéré d'elles, agis en te jouant dans le monde, O Râghava !

« Percevant l'évanescence de toutes les étapes et expériences de la vie, demeure résolument dans l'état transcendant sublime et agis en te jouant dans le monde, O Râghava !

« Sans nul attachement au fond de toi, mais agissant en apparence comme qui est attaché, point brûlé au dedans, mais en dehors plein d'ardeur, agis en te jouant dans le monde, O Râghava !

« Extérieurement zélé en l'action, mais libre en ton cœur de tout zèle, actif à l'extérieur, mais à l'intérieur paisible, travaille en te jouant dans le monde, O Râghava ! »

Nous découvrons dans ces versets, échos fidèles des splendeurs spirituelles de l'Inde antique les bases essentielles du Ch'an et du Zen : la capacité d'être intérieurement détendu au cœur des activités extérieures les plus intenses et les bases psychologiques d'une rapidité des réflexes physiques dans la détente psychosomatique.

Nos difficultés résultent de notre éducation, de nos hérédités physiques et mentales toutes empreintes de fausses valeurs.

La transformation fondamentale qu'il est urgent d'accomplir est à la fois physique et spirituelle. Nous nous proposons d'en exposer certains aspects pratiques tout en formulant quelques réserves. Nous ne voudrions pas en effet que les exemples, les suggestions, les détails présentés au cours de ces lignes soient adoptés par le lecteur dans un esprit d'imitation. Toute attitude de conformisme est un obstacle à l'éveil suprême. Le conformisme est l'expression d'une peur et d'une recherche inintelligente du Réel.

Notre approche ne peut être que négative. Le caractère positif des méthodes, des recettes dites « pratiques » est entièrement illusoire. Celles-ci ne conduisent qu'à des états d'auto-hypnose confortables portant en eux les germes invisibles de violence et d'égoïsme dont les drames individuels et collectifs du monde actuel sont l'aboutissement.



Nous nous trouvons néanmoins dans l'obligation de développer certains aspects théoriques rendus indispensables par le caractère assez ingrat du Zen d'une part, et notre formation occidentale, d'autre part.



Les transformations qu'appellent le Ch'an et le Zen peuvent être résumées dans les points suivants :

- 1°) Transformation de la vie physique et ses rapports avec l'unité psycho-physique.
- 2°) Transformation des relations humaines :
 - a) importance du fait des relations dans l'Univers ;
 - b) importance de l'attitude mentale dans l'approche des relations.
- 3°) Le « lâcher prise » véritable opéré par l'« Intelligence-Amour ».

ZEN ET JUDO

Les maîtres du Yoga et du Judo nous enseignent que les races humaines actuelles ont perdu toute trace d'une sagesse instinctive du corps. Le corps physique dédaigné par de nombreux mystiques, spiritualistes et intellectuels occidentaux **est le Mental Cosmique** au même titre que les plus hauts sommets de l'esprit.

Il nous est encore possible de retrouver une sagesse instinctive du corps puisant son génie dans les mémoires biologiques obscures remontant

aux origines du monde. Les possibilités de la vie physique envisagée sous cet angle sont immenses.

Telle est la raison pour laquelle de nombreux sympathisants du Zen pratiquent le Judo. Nous ne prendrons pas ici la responsabilité d'affirmer que la pratique du Judo conduit à l'expérience du Satori. Elle donne néanmoins au corps physique une souplesse, une détente, une relaxation musculaire et nerveuse qui peuvent être d'une grande utilité. La pratique du Judo et du Yoga apporte également une pacification et une non-violence de la pensée. Nous savons, certes, que cette pacification et cette non-violence s'appliquent aux couches les plus périphériques, les plus « physiques » du mental et qu'elles n'affectent pas le processus du « moi » dans ses ultimes retranchements. Les résultats atteints peuvent être néanmoins d'une aide considérable.

La tradition chinoise nous donne quelques détails intéressants sur les origines du Judo bien antérieures à la forme donnée par le Maître Kano au siècle dernier.

Ses principes de non-résistance et de non-violence prirent naissance dans l'esprit d'un observateur constatant un jour la rupture des branches d'un sapin sous le poids de la neige, tandis que de simples roseaux plus faibles mais plus souples sortaient victorieux de l'épreuve. Cette souplesse et cette non-résistance figurent parmi les bases du Judo.

Nous sommes souvent brisés par les circonstances car nous résistons à la loi de la Vie.

Nous ne sommes plus adéquats. Nous n'avons plus la détente ni la souplesse physique ni l'agilité mentale nous permettant de répondre adéquatement aux circonstances. Notre activité mentale désordonnée et notre imagination trop féconde nous coupent du monde extérieur.

La pratique du Judo nous oblige à une attention toute physique et non-mentale. Celui qui pense, en Judo, est immédiatement envoyé sur le tapis. La victoire est assurée au non-résistant, tant physiquement que mentalement. Nous nous imaginons à tort que seuls les gestes pensés, calculés sont les bons.

La pratique du Judo nous aide à revaloriser la vie végétative trop souvent méprisée par nos générations hyper-intellectualisées. Nous devons nous affranchir de notre excès d'intellectualité et nous sensibiliser aux suggestions d'une sagesse instinctive dont nous avons perdu la trace. De nombreuses écoles japonaises ont mis au point des techniques permettant le développement d'une prise de conscience du « Hara ». Ces exercices sont enseignés et pratiqués en Europe dans l'école du Comte K. von Dürckheim.

Ainsi que nous l'avons vu précédemment, l'activité mentale recèle un caractère de violence fondamentale dont l'ampleur nous échappe. La violence et la peur sont les signes distinctifs de la pensée dans ses zones les plus profondes. Nous en sommes souvent inconscients. Dans les premiers moments de l'entraînement, le judoka attentif peut surprendre en lui l'apparition très nette de cette violence et de cette peur mentales. Il constatera qu'elles s'opposent radicalement aux réflexes issus de la sagesse instinctive du corps. Les gestes que suggèrent la violence et la peur expriment des attitudes crispées, agitées et souvent agressives. Le grand art du Judo consiste précisément à utiliser au maximum la force de l'adversaire contre lui-même. Si nous tentons de lui résister, nous serons immédiatement déséquilibrés et notre chute sera inévitable. Si nous nous affranchissons de toute suggestion mentale nous commandant de résister **et qu'au contraire nous adoptons une attitude extraordinairement souple,** la chute de l'adversaire est certaine.

Pour les « hyper-cérébraux » impénitents la pratique du Judo apporte de grands bienfaits. L'acuité de l'exercice et l'attention toute physique qu'il requiert apportent une heureuse compensation. L'équilibre est assuré, car le judoka est **obligé** d'exercer une observation vigilante, non mentale. Il est **obligé** de re-découvrir les réflexes corporels endormis d'une sagesse instinctive directement reliée à la nature profonde de toutes choses et de son être même. Cet équilibre est valable car il ne s'agit pas d'une discipline mentale ou spirituelle.

CH'AN, ZEN ET YOGA

Les adeptes sérieux des formes supérieures du Bouddhisme et ceux du Ch'an et du Zen le considèrent comme un art de vivre intégralement. Il s'agit en réalité d'un Yoga intégral.

Yoga d'abord, par la discipline corporelle qui ne peut se réaliser sans une prise de conscience et une maîtrise de tous les organes, pour aboutir à une détente complète du corps, des muscles, du système nerveux.

Ceci ne peut se faire sans l'aide d'une science complète de la respiration dont les Yogas traditionnels possèdent toutes les clés. Les Occidentaux respirent mal et parviennent difficilement à se détendre.

Le rythme de la respiration peut avoir une incidence sur celui de l'activité mentale.

Mais ce Yoga physique ne doit pas être pris isolément. Parallèlement à cette discipline physique une prise de conscience beaucoup plus importante et profonde doit s'opérer au niveau psychologique. Elle implique

les formes les plus dépouillées des Jnana Yoga et Bhakti Yoga. La forme supérieure du Jnana Yoga ou « Voie de la Connaissance » met en lumière la nature véritable de l'être humain et de l'Univers. Elle éclaire les processus qui président à l'agitation mentale et démasque l'illusion de la conscience de soi, les servitudes de l'égoïsme.

Le Jnana Yoga est la voie de la connaissance parfaite de soi et du monde. Son exigence fondamentale de « Vue Juste » est la même que celle du Bouddhisme pur, du Ch'an et du Zen. Elle aboutit à la découverte de l'Unité sous-jacente à la multiplicité des êtres et des choses.

Cette découverte oriente l'être humain vers un épanouissement de conscience très élevé. Il découvre le lien secret qui le relie à l'univers entier. La découverte de cette reliance profonde lui révèle le sens d'une communion très émouvante où s'expriment les formes les plus pures de l'Amour.

Le Jnana Yoga ou « Voie de la connaissance » bien compris conduit au sommet du Bhakti Yoga ou « Voie de l'Amour ».

Les trois yogas qui viennent d'être énoncés : Hatha Yoga ou Yoga physique, Jnana Yoga ou « Yoga de la Connaissance », Bhakti Yoga ou « Yoga de l'Amour » éveillent en l'être humain des énergies spirituelles et psychiques considérables. Celles-ci doivent obligatoirement s'exprimer en acte. Nous sommes ici au niveau du Karma Yoga, ou Yoga de l'action. « L'homme est dans un corps pour se réaliser par l'action. Il doit exprimer les richesses de l'esprit dans la matière et par la matière » disait le penseur indien Sri Aurobindo, en s'inspirant de l'Isha Upanishad. Telle est l'optique du Ch'an et du Zen.

Une parfaite coordination doit exister entre les niveaux spirituels, psychiques et physiques.

NOTES GENERALES SUR LA DISCIPLINE PHYSIQUE

D'une façon générale la discipline physique est nécessaire. Encore faut-il préciser que cette discipline physique doit être affranchie de toute identification mentale et de toute avidité de « devenir ».

Son but est essentiellement physique. C'est ici qu'une fois de plus se situe un conseil paradoxal. Quoique nécessaire et indispensable, la transformation physique ne peut pas être accompagnée de la plus secrète attente du « Satori ».

L'exercice de l'attention vigilante, de la souplesse mentale et des formes supérieures de la sensibilité exige un corps lui-même souple, sensible, purifié de toutes les toxines.

Un cerveau irrigué par un sang malsain peut difficilement avoir des idées claires.

Il est donc nécessaire d'avoir une hygiène alimentaire sévère écartant autant que possible l'alcool, les viandes, les aliments industrialisés ou traités chimiquement, les plats trop richement préparés et les mélanges complexes.

Encore faut-il insister sur le fait que l'application de ces conseils serait totalement inutile si elle était faite dans l'attitude mentale de fanatisme et d'intolérance que l'on peut observer chez certains naturistes ou végétariens.

L'équilibre du système nerveux est très important à sauvegarder dans une civilisation dont les rythmes anti-naturels tendent à le détruire constamment. Le système nerveux est l'instrument d'expression du psychisme. Nous nous trouvons ici dans la nécessité de faire autant appel à l'hygiène alimentaire qu'à l'équilibre de la vie sexuelle.

La digestion est une question de nerfs. En mangeant hâtivement et en ne mastiquant pas suffisamment nous nous exposons à des dépenses nerveuses considérables. Le Ch'an et le Zen nous conseillent d'être pleinement à ce que nous faisons. Prenons notre temps et si nous n'en avons pas assez mangeons moins.

Un des paradoxes les plus étranges des civilisations techniciennes réside dans le fait que plus la technique triomphe des barrières du temps moins les hommes ont du temps. Ils n'ont plus le temps de se nourrir, de respirer profondément, de vivre. L'homme moderne perd sa vie en voulant trop la gagner. Il est par conséquent incapable de vivre et de mourir sainement. Notre vie actuelle n'est qu'une succession d'actes incomplets. L'agitation et l'impatience de l'homme moderne le privent des richesses naturelles inhérentes aux actes complets. Ceux-ci ne sont possibles que dans la détente du corps et de l'esprit. L'impatience et l'avidité sont les pires ennemis du système nerveux.

L'abus des rapports sexuels entraîne une dépense d'énergie nerveuse considérable et amenuise les formes supérieures de la sensibilité. La plupart des excès sexuels résultent beaucoup plus de suggestions purement mentales imaginatives que de simples nécessités physiologiques. Les maîtres Zen demandent que nous soyons très attentifs à nos façons de réagir dans ce domaine.



Nous ne terminerons pas cet ensemble de conseils physiques sans parler de l'importance du sommeil.

L'augmentation progressive du nombre des insomniaques constitue un des maux des civilisations techniciennes. Le sommeil est le grand réparateur des énergies nerveuses. Le Ch'an et le Zen conseillent de nous conformer aux rythmes de la Nature. Ceci veut dire que nous devons autant que possible nous coucher et nous lever tôt. Les personnes privées de tout exercice physique et d'air en raison des travaux de bureaux pourront faire utilement une demi-heure ou une heure de marche avant le sommeil.

Ces considérations d'ordre pratique doivent être appliquées avec discernement par chacun suivant sa constitution, son tempérament (2).

Ainsi que nous l'avons dit précédemment, le repas du soir est supprimé dans la plupart des monastères bouddhistes. La réceptivité des couches profondes de l'inconscient pendant le sommeil exige de notre part une forme supérieure de sensibilité. La mobilisation des énergies nerveuses nécessaires à la digestion paralyse toute disponibilité aux zones profondes de notre être. Les couches les plus profondes de l'inconscient et certains états voisins du Satori peuvent être révélés durant des phases particulières du sommeil.

Ces phases profondément révélatrices ne se présentent qu'en l'absence de tout processus digestif et pendant une période où la tension artérielle est légèrement au-dessous de la norme. Un repas copieux pris tardivement le soir empêche la réalisation de ces conditions.

(2) « Le sommeil est une chose étrange mais très importante. Durant le sommeil l'organisme interne, ayant sa vie propre, se renouvelle de lui-même. Il est évident que moins nous intervenons dans l'organisme interne, il n'en sera que mieux. L'organisme sera sain et naturel dans ses fonctions dans la mesure où le mental évitera d'en prendre la charge. » (J. Krishnamurti, *Commentaries on living*, p. 39-40.)

CHAPITRE II

TRANSFORMATION DES RELATIONS HUMAINES

a) Importance du fait des relations dans l'Univers.

La signification profonde des relations humaines ne peut être saisie sans le développement de quelques considérations pouvant paraître abstraites ou théoriques (1).

Les lignes qui suivent ont en dépit de leur aspect théorique et spéculatif un objectif essentiellement pratique.

Nous sommes soucieux d'apporter aux lecteurs une aide réelle de nature à les orienter vers une réalisation expérimentale effective. Le caractère rigoureusement individuel de celle-ci rend notre tâche très ingrate.

En dépit de son apparente complexité la psychologie Zen est un retour au concret. Elle nous incite à écouter simplement le langage des faits tels qu'ils sont.

Mais pour comprendre le langage des faits au sens où l'entendent le Ch'an et le Zen, nous devrions être en **relation véritable** avec ces faits. Or, nous ne le sommes pas. Entre les faits et nous s'interpose le monde de nos **idées**.

Quoique nous comprenions intellectuellement la plupart de ces notions nous restons souvent dans l'incapacité de les mettre en pratique.

La compréhension du langage des faits doit s'effectuer au cours de la vie quotidienne. Elle dépend de l'approche de toute circonstance dans une attitude d'esprit totalement différente de celle qui nous est familière.

Un développement insuffisant de ce sujet assez nouveau risque de susciter de nombreux malentendus.

(1) « Il n'est qu'un luxe véritable, et c'est celui des relations humaines. » (Saint-Exupéry.)

Il est donc de la plus haute importance que nous étudions sur le vif la signification et la nature de nos **relations** à tous points de vue.

La plupart des personnes se consacrant aux recherches de la vie intérieure ont une tendance à méditer dans la solitude. Beaucoup se contentent d'une vision compréhensive purement intellectuelle de ces problèmes.

Ils se bornent à rechercher un perfectionnement purement intellectuel de certaines vérités auxquelles ils ont donné leur adhésion à la suite d'une simple lecture. Une telle attitude de recherche est totalement insuffisante.

La connaissance de nous-mêmes — sans laquelle aucun Satori n'est possible — exige une lucidité de tous les instants, non seulement dans nos moments de solitude mais **surtout lorsque nous sommes en contact avec autrui.**

L'importance du fait des relations humaines comme facteurs d'auto-révélation spirituelle et comme voie d'approche du Satori n'a été que fort rarement mise en évidence dans la littérature Zen actuelle. Nous rappellerons cependant cette pensée fondamentale d'un maître Zen « Toute perception est une occasion de Satori ». Le développement admirable de ce point de vue forme une des bases principales de l'enseignement de Krishnamurti.

Le processus des relations est essentiellement le processus de la vie.

De sa compréhension dépendent les qualités créatrices ou destructives de notre comportement. Telles sont les raisons pour lesquelles nous avons estimé indispensable d'apporter quelques précisions sur la signification exacte du fait des relations non seulement vis-à-vis de l'homme mais aussi dans l'univers.



La véritable méditation n'est pas une passivité intérieure réalisée dans l'inaction extérieure. Il nous est parfois utile de traverser des périodes de repos et de solitude. Retenons cependant que les contenus complets du conscient et de l'inconscient ne peuvent pleinement se révéler au cours de méditations solitaires pratiquées dans une inaction extérieure.

De telles attitudes méditatives trahissent souvent une peur inconsciente, un réflexe d'auto-défense engendrant un processus d'isolement.

Avant d'atteindre le domaine se trouvant au delà de toute expérience nous devons nous révéler à nous-mêmes dans le feu de l'expérience.

La méditation correcte — base essentielle du Bouddhisme — est une lucidité de tous les instants au cours de laquelle se révèlent nos réactions

émotionnelles et mentales, nos avidités, nos susceptibilités, nos attachements, nos sensualismes, nos violences lors de nos relations avec autrui (2).

L'introspection réalisée au cours de longues périodes d'isolement méditatif par de nombreux mystiques ou chercheurs sincères peut aboutir à des états d'auto-hypnose.

Nous citerons à titre d'exemple l'expérience vécue par un ermite indou.

Après de nombreuses années de solitude et de méditation dans les forêts et les cavernes, le saint homme réalisa diverses expériences de communion profonde. Sa persévérance lui permit d'accéder à des niveaux de conscience très élevés où se révélèrent l'essence des choses et l'unité du Brahman.

Quelques années passèrent lorsque l'ermite fut remarqué. Très rapidement un groupe de disciples se forma. Chacun lui témoignait une profonde vénération. L'estime dont il était entouré, l'intensité de ses perceptions spirituelles et extatiques eurent pour effet de convaincre le saint homme de l'authenticité de sa réalisation intérieure.

Il se croyait libéré, totalement affranchi de tout attachement personnel, de toute possibilité de réaction égoïste.

Un jour cependant, il dut se rendre dans une ville assez importante.

Absolument inconnu dans cette région populeuse, il n'était plus qu'un homme ordinaire, anonyme, perdu dans la grande foule. Peu habitué à cette agitation il tomba malencontreusement sur un piéton voisin qui ne tarda pas à l'insulter très rudement. Profondément vexé, l'ermite se surprit en proie à une colère mêlée à de l'indignation.

Ce contact humain, cette relation inattendue lui fut plus révélatrice que plusieurs années de méditation solitaire. En l'éclair d'un instant tout un secteur de son « moi », profondément enfoui dans les couches ultimes de sa conscience lui fut révélé.

C'est dans ce sens que nous devons considérer les relations humaines comme facteur d'auto-révélation. Cette prise de conscience intégrale est une condition indispensable d'auto-éclairement sans laquelle notre intégration au Mental Cosmique est impossible.

Le « moi » doit se vider totalement de son contenu de fausses valeurs, d'avidités, de résistances secrètes. Ceci ne peut être réalisé en méditation solitaire au cours de situations ou de relations imaginaires. La relation

(2) « Si on me demande : « Qu'est-ce que le véritable esprit de méditation », je répondrai : il consiste à maintenir en tout temps un cœur bienveillant et compatissant (...) que l'on soit en mouvement ou au repos. » (Hakuin Zenzi.)

vécue est le miroir révélateur des contenus du conscient et de l'inconscient.



L'histoire d'un univers est celle de milliards de **relations** toujours neuves. Tout est physiquement, biologiquement et psychologiquement relié.

Chacun de nos souffles est une **relation** par rapport à l'atmosphère ambiante. L'air qui pénètre en nos poumons est chaque fois renouvelé. Les cellules des êtres vivants sont dans un état de **relation** continuuel. La base de la vie biologique est un échange perpétuel au cours duquel les substances se transforment et se renouvellent intensivement grâce à la souplesse et à la fluidité des constituants cellulaires.

Les objets naturels ou manufacturés que nous côtoyons familièrement au cours de la vie quotidienne n'échappent pas au fait fondamental des relations en dépit de leurs apparences figées.

Lorsque le pain était épi de blé mouvant dans les champs dorés par le soleil de juillet, il n'était que « **relations** », interférences entre l'énergie lumineuse, les conditionnements particuliers de son absorption et les richesses minérales de la terre.

Tout n'est que relations, interférences, résidus de relations et figures d'interférence, mais notre attention possède une qualité d'inertie qui lui dicte de se poser davantage sur l'aspect résiduel que sur le vivant.

Ce pain qui semble figé, abandonné, « résiduel », et victime d'une sorte d'exclusion résultant de l'isolement apparent que dessinent à nos yeux ses contours définis, n'est pas moins « **relations** » maintenant, qu'il ne l'était lorsque sa structure de blé vivant semblait l'incorporer davantage aux échanges « soleil-lumière-terre-atmosphère ».

Ses atomes réagissent sur la totalité de l'Univers jusqu'aux ultimes confins de celui-ci.

Le comportement des atomes au cœur de toute matière vivante ou inanimée illustre de façon saisissante le fait fondamental des relations.

Si nous avons la faculté d'observer un atome d'hydrogène nous constaterions les folles randonnées d'un électron négatif tournant autour du noyau central positif deux cent mille milliards de fois par seconde. Or l'électron ne représente que la deux millième partie de la masse du noyau. Dans le comportement global d'un tel système atomique il existe une disproportion énorme entre le fait fondamental des **relations** et leur intensité d'une part, et la quantité d'énergie dérisoire d'un électron d'autre part.

Au surplus, nous ne pouvons plus parler d'un corpuscule atomique isolé.

Les principes d'exclusion de Pauli et de Fermi nous enseignent qu'il existe une présence potentielle de chaque corpuscule s'étendant à l'Univers entier. La plupart des physiciens modernes considèrent que **l'Univers n'est une réalité que dans sa totalité**. Les maîtres Zen n'enseignent pas autre chose depuis des siècles (3).

Le fait fondamental des relations en physique se révèle dans toute son ampleur depuis les découvertes sensationnelles sur les pions réalisées en 1955.

Avant cette date, un certain mystère planait sur la structure exacte des éléments constitutifs des noyaux atomiques et la nature de leurs relations réciproques. Chacun sait en effet que les particules chargées d'électricité identique se repoussent. Or il existe de nombreux noyaux atomiques de corps lourds tels le plomb, le platine, l'uranium, etc. contenant un nombre important de protons. Nul ne pouvait expliquer par quels moyens les 92 protons existant au cœur d'un noyau d'Uranium par exemple, avaient le pouvoir de résister à l'énorme répulsion provenant de leur identité de charge électrique, de leur proximité et de leur masse.

C'est au physicien japonais Yukawa que revient le mérite d'avoir dès 1936 émis l'hypothèse d'une autre force dont le rôle consistait à développer une énergie de liaison supérieure à la force de répulsion des protons. Cette force a été désignée par le terme « méson » (du grec : « moyen »).

En 1947, les physiciens Powel, Occlialini et Lattes découvrirent effectivement un « méson » de masse 276 environ présentant une affinité pour les divers corpuscules du noyau. On lui donna le nom de « pion ».

Les progrès récents des accélérateurs de particules ont permis la découverte de « pions » positifs, négatifs et neutres.

Cette parenthèse apparemment étrangère à notre sujet nous permet enfin d'étayer une de nos conclusions fondamentales, les séparations entre la physique et la psychologie étant inexistantes.

Aucune imagination n'est capable de concevoir le spectacle hallucinant des inter-échanges — donc des **relations** — qui s'effectuent au sein des noyaux atomiques.

Les « pions » exercent leurs forces de liaison par le truchement d'un jeu d'échanges à la fois génial et étrange, dont les conséquences philoso-

(3) « L'Univers n'est une réalité que dans sa totalité.

Le phénomène est une convention. » (G. Cahen, *Les conquêtes de la pensée scientifique*, p. 284.)

phiques sont immenses. Grâce à leur intervention les protons réagissent entre eux. Les neutrons réagissent sur les protons et réciproquement, tandis qu'ils réagissent entre eux également. Nous assistons ici aux phénomènes les plus extraordinaires qui soient.

Il s'agit véritablement d'un bal masqué où se poursuivent des rondes infernales au cours desquelles **les participants échangent tour à tour leur individualité** des milliards de milliards de fois par seconde.

Des protons perdent un « pion » positif et deviennent neutrons.

Des neutrons s'associent à un « pion » positif et deviennent protons tandis que des corpuscules identiques procèdent à des échanges intensifs de « pions » neutres. Nous sommes les témoins éblouis d'un effondrement spectaculaire des anciennes notions d'individualité.

Il est important de noter qu'il ne s'agit plus ici d'hypothèses mais de faits vérifiés expérimentalement quoique ces découvertes eurent pour point de départ des hypothèses.

La notion essentielle qui se dégage de ces intéressantes constatations peut être résumée comme suit :

1° à l'échelle microscopique ultime de l'Univers le fait fondamental des relations est infiniment plus important que la nature particulière ou l'individualité des éléments reliés ;

2° Les relations sont le langage universel du Mental Cosmique dans le monde manifesté ;

3° L'adéquacité parfaite aux circonstances est l'expression universelle de l'intelligence du Mental Cosmique dans le monde manifesté ;

4° Le Satori est l'expression de cette adéquacité parfaite à l'échelle humaine ;

5° La réalisation effective du Satori dépend de notre attitude mentale d'approche de nos relations.

■
* *

b) Importance de l'attitude mentale dans l'approche des relations.

Avant d'aborder l'étude sommaire de l'attitude mentale au cours des relations humaines nous donnerons un aperçu assez bref de l'évolution générale du processus des relations. Celles-ci peuvent être divisées en trois phases principales.

1° **Première phase :** Dans le règne végétal et certaines parties du règne animal les relations sont essentiellement physiques. Il n'y a aucune mentalisation. Les végétaux ne résistent pas à la loi de la vie. Leurs relations sont parfaites. Leur obéissance à la nature profonde des choses se traduit

par une harmonie et une beauté incontestables. La présence du Mental Cosmique en eux se suffit à elle-même et se manifeste pleinement à leur mesure.

2° **Deuxième phase** : Dans le règne humain (hyper-intellectualisé) les relations physiques (vie végétative) passent au second plan. La mentalisation est intensive. **La fonction mentale s'est prise elle-même pour une entité et, comme telle, corrompt tout le processus des relations.** L'homme résiste à la loi de la vie. Il désobéit à la nature profonde des choses. Son vice de fonctionnement mental étend ses ravages jusqu'à la vie végétative elle-même.

3° **Troisième phase** : Dans le règne de l'humain réalisé, le domaine des relations s'étend au seul monde physique comme dans le règne végétal (vie végétative sans mentalisation du sujet vivant). **Il n'y a plus de relations mentales issues de l'arrière-plan d'une entité statique. Seules naissent des pensées sans mobile personnel répondant adéquatement aux circonstances.** Après avoir traversé la phase des relations fausses en ayant épuisé toutes les possibilités qu'elles contiennent, l'homme s'oriente vers les relations vraies. Mais dès cet instant nous nous trouvons en plein paradoxe. La relation vraie du Satori est Non-Mentale. Mentalement parlant, le Satori est l'état de non-relation (4).

L'état de non-relation ne résulte pas d'un isolement stupide. Il est au contraire l'inévitable conséquence de l'abolition de toute dualité et de la suprême unité du Mental Cosmique. En lui réside la plus haute forme de l'Intelligence. Si cette dernière s'exprime essentiellement par des relations dans l'univers manifesté, d'une part, elle est, d'autre part, « non-relation » dans l'univers non-manifesté. **Relation et non-relation sont les faces apparemment opposées mais complémentaires d'une même réalité.**

Au cœur de l'homme obéissant pleinement à la nature des choses la présence du Mental Cosmique se suffit à elle-même (5). Elle n'a pas à être pensée ni objectivée dans l'approche de quelque circonstance que ce soit puisqu'elle en est la réalité profonde, l'essence et la substance. Dans

(4) « Dieu, cette ultime Réalité que notre moi tente de saisir ne se révèle que lorsque nous perdons de vue toutes les choses temporelles, cessons de faire confiance à notre intellect et dépassons la voie « rationnelle ». Dans la vision du Seigneur il n'y a pas de dualité, pas de relations.

Tant que nous sommes occupés à regarder, nous ne sommes pas encore UN avec ce que nous regardons. Tant que quelque chose est encore l'objet de notre intuition, nous ne sommes pas encore un dans l'UN. Car là, où il n'y a que l'UN, on ne voit que l'UN. » (Maître Eckart, *Sermons*. Edit. Aubier, p. 241.)

(5) Le maître Zen répondrait que le mental Cosmique se suffit à lui-même quelles que soient les circonstances et n'est aucunement affecté par notre non-réalisation du Satori.

l'homme ayant réalisé le Satori le processus des relations se limite au domaine physique. Le mental ne fonctionne qu'occasionnellement lorsque les circonstances sociales lui commandent de communiquer. **Cette relation n'est plus celle d'une entité mais celle d'une fonction anonyme.**

Cette exception mise à part, la conscience du libéré est nuit et jour dans le silence et la transparence du Non-Mental.

Krishnamurti, dont nous avons souligné les similitudes avec la pensée Zen, emploie un langage assez semblable à propos de la non-relation dans l'état d'amour véritable (p. 179, *First and last Freedom*) :

« ... Relationship has very little significance when we are merely seeking mutual gratification but becomes extraordinarily significant when it is a means of self-revelation and self-knowledge.

After all, *there is no relationship* in love, is there ? It is only when you love something and expect a return of your love that there is a relationship. When you love, that is when you give yourself over to something entirely, wholly, then *there is no relationship*.

If you do love, if there is such a love, then it is a marvellous thing. In such love there is no friction, there is not the one and the other, there is complete unity. It is a state of integration a complete being... »
Ce que nous pouvons traduire de la façon suivante :

« Nos relations n'ont pas beaucoup de sens tant que nous y cherchons un contentement, mais acquièrent une signification extraordinaire lorsqu'elles sont un moyen de nous révéler à nous-mêmes et de nous connaître.

« Après tout, en amour, il n'y a *pas de relations*, n'est-ce pas ?

Si, en aimant une personne, vous en attendez quelque chose en retour, il y a relation, mais si, aimant, vous vous donnez entièrement, il n'y a *pas de relation*. En cet amour, il n'y a pas de conflits, il n'y a pas « l'un » et « l'autre », mais une complète unité. C'est un état d'intégration de plénitude d'être ? »

Toujours est-il qu'avant de réaliser l'état d'intégration parfaite ou de « non-relation » nous devons transformer complètement la nature de nos relations actuelles telles qu'elles sont.

De nombreux philosophes ont insisté sur l'importance du fait des relations humaines. Marx considère les relations sociales comme la plus haute réalité.

Disons immédiatement que la transposition du fait fondamental des relations à l'échelle humaine, telle que nous l'envisageons est assez différente du concept purement social.

Le mode d'approche de nos relations avec des objets, des pensées ou des personnes détermine la nature de la solution vers laquelle nous tendons (6).

Dans toute perception se trouve impliqué un ensemble de facteurs nous conditionnant d'office et nous privant de l'expérience du Satori.

Parmi ces facteurs de conditionnement nous signalerons :

1° la méconnaissance totale de nous-mêmes et de notre instrument de travail : la pensée ;

2° nos mobiles inconscients d'attachement, nos peurs ;

3° nos processus de choix et de recherches ;

4° notre incapacité d'être en relation dans le Présent ;

5° nos processus de verbalisation mentaux ;

6° nos habitudes mémorielles et les perceptions exclusives qu'elles engendrent ;

7° nos tendances à comparer ;

8° nos tendances fondamentales au « devenir » ;

9° notre refus à nous voir tels que nous sommes.

« Toute perception est une occasion de Satori » à la condition que :

1° nous connaissions la nature et la fonction de notre instrument de travail : la pensée ;

2° nos relations soient entièrement dans le Présent ;

3° nous soyons libres de tout mobile et par conséquent affranchis du processus du choix ;

4° nous soyons dans un état de perception non-exclusive ;

5° nous soyons ouverts, tant à l'amour qu'à l'intelligence réelle ;

6° nous soyons mentalement et émotionnellement dans un état de passivité lucide, et par conséquent de non-recherche, de non-attente ;

7° nous soyons adéquats.

Un coup d'œil rapide sur ces quelques points nous révèle immédiatement leur interdépendance mutuelle dans le « processus du moi ».

Nous nous proposons d'examiner sommairement certains d'entre eux en insistant sur le fait que cette rubrique n'est pas limitative et ne doit faire l'objet d'aucune systématisation.

Les éléments contenus dans chacun des points énumérés ci-dessus sont à tel point liés entre eux que nous sommes contraints de limiter leurs

(6) « L'approche du problème est plus importante que le problème lui-même.

L'approche conditionne le problème, la fin. Les moyens et la fin ne sont pas différents de l'approche. La façon dont vous examinez le problème est de la plus haute importance, car votre attitude et vos préjugés, vos craintes et vos espoirs le coloreront. La relation correcte avec le problème résulte d'une approche lucide et sans choix. » (*Commentaries on living*, Krishnamurti, p. 99.)

développements. Le contraire nous entraînerait à des répétitions inutiles et fastidieuses alourdissant un texte particulièrement ingrat.



MECONNAISSANCE DE NOUS-MEMES ET DE NOTRE OUTIL DE TRAVAIL : LA PENSEE

Comme Krishnamurti, le Zen nous enseigne que nous sommes semblables à de jeunes apprentis n'ayant aucune connaissance de nos instruments de travail. Quel que soit le métier auquel nous nous destinons, une tâche élémentaire s'impose à nous. Elle consiste à regarder attentivement nos outils.

Comment pourrions-nous en effet exécuter les travaux les plus simples sans examiner la forme de telle tenaille, de tel tournevis, de tel marteau ou de tel burin. Une étude préliminaire de leur maniement, de leurs fonctions s'impose avant tout.

Si nous nous saisissons d'un tournevis dont nous avons négligé d'examiner la pointe, nous risquons de n'avoir aucune prise sur la vis que nous voulons enfoncer dans tel panneau de bois ou dans tel meuble. Nous abîmerons la vis, le meuble et notre outil. C'est bien là où nous en sommes au point de vue mental. Nous faisons du mauvais travail. **Nous nous détruisons nous-mêmes et nous détruisons les autres.**

Notre approche des faits quotidiens, en toutes circonstances est semblable, sur le plan psychologique, à celle de l'apprenti maladroit n'ayant pas pris le soin de regarder ses outils.

Il est inévitable que dans de telles conditions, quoi que nous fassions, nous commettrons des erreurs : nous serons inadéquats. En d'autres termes, nous n'aurons pas de relations correctes.

Si nous avons la faculté d'observer passivement nos pensées sans intervention de nos jugements, elles nous révéleraient d'elles-mêmes les raisons profondes de leur vice de fonctionnement fondamental.

Nous avons exposé ailleurs les causes de ce vice de fonctionnement.

Parmi elles se situent l'identification, l'attachement, le désir de continuité, la peur de ne plus nous éprouver en tant qu'entité.

La fonction essentielle de la pensée consiste à communiquer, à exprimer.

Elle n'est que l'instrument de l'Intelligence. Elle n'est pas l'intelligence. Nous reviendrons à ce sujet au cours de l'examen final de l'état de Satori.



NOS MOBILES PROFONDS D'ATTACHEMENT ET NOS PEURS

L'attachement est toujours le réflexe auto-défensif d'une peur inconsciente. L'attachement à autrui est en réalité un attachement à nous-mêmes. Le problème ne consiste pas à nous discipliner en vue de nous détacher artificiellement. Toute attitude de dépendance est un obstacle à la réalisation du Satori.

Nous sommes ici dans l'obligation de préciser une nuance aussi subtile que fondamentale : **nous** avons l'habitude de vouloir **nous** détacher **de** telle personne, **de** telle pensée ou **de** tel objet. L'homme ayant réalisé le Satori n'est pas détaché **de** quelqu'un ou **de** quelque chose. Il réalise **simplement un état de détachement** (7).

Par quel moyen ? Une fois de plus souvenons-nous que la nature des moyens détermine celle de la fin.

La transformation que nous suggère le Zen **n'a plus pour mobile les avidités du « moi »**. Elle émerge directement, au cœur de ce qui reste du « moi », d'un centre indépendant, libéré de tout conditionnement.

Cette transformation est l'expression directe du Mental Cosmique ou Inconscient Zen. Elle est libre de tout mobile.

Cette action est celle de la Vie elle-même s'exprimant à travers ce qui reste d'un individu « psychologiquement mort » à lui-même.

En elle réside la seule source de lumière nouvelle parmi les ténèbres de nos conflits et de nos misères innombrables. Ceux-ci sont sans issue aussi longtemps que nous nous inspirerons des mobiles du « moi » pour les résoudre.

(7) « Le travail réel du détachement ne consiste pas à se détacher de tout sauf d'une chose fut-elle même l'idée du détachement ; il consiste à se détacher de tout, à se détacher dans la source même de notre attachement. Il ne s'agit pas pour nous de lâcher telles ou telles prises ; il s'agit de « lâcher prise. » (Dr Hubert Benoit, *Lâcher prise*, p. 277.)



NOS PROCESSUS DE CHOIX ET NOS RECHERCHES

La lucidité Non-Mentale est sans choix. Nous sommes généralement très fiers de pouvoir choisir. La conscience de soi, la liberté de choisir et la responsabilité sont, disons-nous, les signes distinctifs de l'espèce humaine. Ils nous différencient de l'animalité. Mais ces signes distinctifs sont loin d'être ceux de la sagesse, de l'équilibre et de la félicité.

C'est à tort que nous croyons choisir librement. En fait, nous sommes beaucoup plus « choisis » que nous choisissons nous-mêmes. Nous sommes inconsciemment « choisis » par notre habitude de choisir et cette dernière est entièrement conditionnée par nos automatismes mémoriels (8).

Ainsi que nous l'avons dit ailleurs, c'est à notre insu que notre regard se pose davantage sur tel ou tel article particulier se trouvant dans la vitrine d'un grand magasin nous présentant mille objets divers.

Nous croyons avoir choisi l'objet qui nous intéresse. C'est en réalité lui qui nous a choisi. La vue d'objets ou de personnes identiques crée en nous des réactions mentales ou émotives qui se placent sous le signe de l'habitude. Il existe, entre le nerf optique et nos engrammes cérébraux des cheminements privilégiés de la pensée nous inclinant à réagir automatiquement de façon identique au cours de circonstances semblables. La rapidité de ces automatismes est telle qu'il arrive souvent que notre œil perçoive des phénomènes directement enregistrés par l'inconscient tout en restant inaperçus à notre conscience de veille normale.

Que nous soyons choisis, ou que nous choisissons nous-mêmes a relativement peu d'importance.

L'élément essentiel sur lequel nous désirons attirer l'attention est celui-ci : toutes les fois qu'il y a acte de choix, conscient ou inconscient, il y a intervention du « moi » par la somme des mémoires accumulées qui en forment la substance.

Il y a donc corruption du Présent par le passé.

Par le processus du « choix », nous nous enfermons en nous-mêmes.

(8) « Ce que nous entendons généralement par « choix » n'est pas la liberté. Nos choix ont pour mobiles le plaisir et la peine. » (Alan Watts. — *The Wisdom of Insecurity*, p. 110.)

Le choix est en réalité un processus d'isolement résultant d'une auto-défense rapide et subtile du moi conscient et inconscient.

Le processus du choix n'exerce pas seulement son action limitative lorsque nous sommes en relation avec des personnes ou des objets physiques. Il s'applique surtout à ces objets psychiques que nous nommons « pensées ».

Nous pouvons être détachés des choses matérielles tout en étant esclaves d'idées particulières ou de symboles. Ceux-ci doivent être démasqués comme simples complices de l'avidité du « moi ».

Le Satori n'est réalisable que dans la liberté et la transparence mentale de l'état sans choix.

Le Satori est l'état sans choix. C'est l'acte complet par excellence.

Il n'y a plus place pour un sujet s'identifiant à l'objet idéal de **son** choix, tout en prétendant rester distinct de lui.

Il n'y a plus un « fils éprouvant son unité avec le Père ».

Il n'y a plus un moi aussi purifié soit-il qui s'unit au monde.

Le Satori sera réalisé dès l'instant où nous aurons compris l'inutilité et le danger de toutes ces notions dualistes. Nous devons en quelque sorte avoir tout oublié, non en vertu d'un acte de volonté personnelle, mais par cette merveilleuse volatilisation du passé que peut opérer en nous la présence vécue du Mental Cosmique. Mais pour en arriver là, force nous est de nous libérer l'esprit de tout, absolument tout, ce que nous aurons lu sur l'état de Satori lui-même, sur le Mental Cosmique ou l'Inconscient Zen. Ceci est très important.

L'Inconscient Zen est infiniment plus important, plus prestigieux en lui-même que tout ce que nous pourrions penser ou dire à son sujet.

Le choix de certaines valeurs spirituelles ou mentales est non seulement inutile. Il est la plus grande entrave.

Il est suprêmement inutile de choisir quoi que ce soit puisque nous sommes cela qui dépasse tous les choix possibles ou impossibles. Le choix implique toujours la dualité. Notre être véritable est une unité foncièrement homogène, complète en Elle-même. Choisir résulte toujours d'une situation incomplète placée sous le signe du verbe « avoir », posséder toujours plus.

Le « non-choix » est placé sous le signe du verbe « Etre ».



Nos relations avec le monde, avec toutes les choses, avec tous les êtres doivent être plus passives. Nous restons encore avides quoique nous

ayons intellectuellement compris la fonction paralysante de nos avidités. L'emprise exercée sur nous par le processus du choix est l'expression caractéristique de cette avidité fondamentale et subtile. Rien n'est plus radicalement opposé à la passivité intérieure que l'acte de choix.

La passivité intérieure constitue l'une des clés du mysticisme chinois. Son influence sur le Ch'an et le Zen est considérable.

Nous la trouvons résumée dans l'expression chinoise « Wei Wu Wei ». Le terme Wei correspond au verbe français agir. Wu est négatif. Wei Wu Wei signifie donc « faire sans agir ».

Wu-Wei concerne la passivité, la non-intervention des automatismes mémoriels du « moi ».

Wei concerne l'action positive, créatrice que notre passivité personnelle permet d'exprimer.

La passivité créatrice est en réalité le plus haut sommet de l'action positive.

La nécessité d'une passivité intérieure et d'une parfaite disponibilité est admise par de nombreux chrétiens.

La difficulté réside dans le fait que nous nous accrochons à nous-mêmes tout en prétendant réaliser la disponibilité.

Nous voudrions entrevoir la possibilité de goûter quelques satoris partiels sans perdre pour autant de façon définitive les limites de notre conscience personnelle. Il n'y a dans ce domaine aucune demi-mesure. Tout compromis est impossible.



Répétons-le : rien ne nous manque. Nous n'avons donc rien à choisir, rien à désirer. La part du Réel en nous se suffit à elle-même. Elle est la plus grande richesse.

L'univers est en un certain sens plus important que notre constatation de l'univers. Cette dernière est d'ailleurs conditionnée par un choix de nos valeurs habituelles.

L'Inconscient Zen ou Mental Cosmique est en lui-même plus authentique que les prétendues expériences que nous avons de lui (9).

Nos méditations et nos spéculations les plus habiles sur le Nirvana, le Satori et les divers états de Samadhi n'ont aucune commune mesure avec la plénitude de l'Inconscient Zen. Elles n'affectent que nous-

(9) « Le Connaisseur de Brahman qui est fermement convaincu que Brahman est inconnaissable, le connaît parfaitement. Mais celui qui pense le connaître, ne le connaît certainement pas. » (Commentaire de Shankara.)

mêmes négativement en nous rendant victimes de nos propres projections mentales (10).

Un éminent savant de physique atomique disait que « le calcul tensoriel sait mieux la physique que les physiciens ». La réalité ultime des relations atomiques, que le calcul tensoriel tente d'exprimer à l'échelle des mathématiques transcendentales, sait elle-même beaucoup mieux que les physiciens et leurs théories tensorielles la vérité de son processus.

Il est donc nécessaire que nous cessions d'encombrer notre vision du Réel par nos propres créations et interprétations mentales. Ayons l'intelligence de laisser opérer l'Intelligence du Mental Cosmique tant en nous-mêmes qu'au cœur des êtres et des choses. Laissons la Réalité être Sa propre loi en nous.

Nous trouvons les bases essentielles de cette passivité créatrice dans le Tao.

« Tao is eternally inactive, and yet **it leaves nothing undone.** »

(Le Tao est éternellement inactif et cependant ne laisse rien inachevé.)

Pour préciser l'efficiencia exceptionnelle de cet état passif et sans choix le Tao ajoute :

« If kings and princes could but hold fast to this principle, all things would work out their own reformation. If having reformed they still desired to act, I would have them restrained by the simplicity of the Nameless Tao. The simplicity of the Nameless Tao brings about an absence of desire. The absence of desire gives tranquility. And *thus the Empire will rectify itself...* »

« Practise inaction and *there is nothing which cannot be done.* »

« *The Empire has ever been won by letting things take their course.* »

« He who must always be doing is unfit to obtain the Empire. »

« Si les rois et les princes adoptaient fermement ce principe, toutes choses se reformeraient d'elles-mêmes... La simplicité du Tao-Sans-Nom apporte une absence de désir. L'absence de désir donne la tranquillité. Ainsi, l'Empire sera sa propre loi... »

« Pratiquer l'inaction et il n'est rien qui ne puisse être accompli. »

« L'Empire peut être « gagné » (réalisé) en laissant les choses suivre leur cours... »

« Celui qui désire toujours accomplir ou (« faire ») est incapable d'obtenir (de réaliser) l'Empire... »

(P. 30 and 31 : Sayings of Lao Tseu.)

(10) « Brahman est connu de celui qui ne le connaît pas.

Celui qui ne le connaît pas. Brahman est inconnu de ceux qui connaissent, il est connu de ceux qui ne connaissent pas. » (Kenopanishad, II, 11.)

La signification profonde du mot « Empire » n'a pas été souvent comprise. Il s'agit évidemment de l'Empire du Réel. La grande erreur commise par la plupart des Occidentaux consiste à croire qu'une technique d'action dépouillée de toute interférence personnelle aboutit à l'inaction. Nous assistons au contraire au début de toute action véritable.

Une pensée du Zen Rinzaï nous dit :

« N'ayez pas la moindre pensée dans votre esprit sur la recherche de la bouddhéité ». Recherche et choix sont dans ce domaine équivalents.

C'est ici que réside pour la plupart d'entre nous l'une de nos difficultés majeures.

Le simple fait que nous lisons un ouvrage traitant du Zen implique très vraisemblablement une modification importante dans les valeurs que nous accordons au monde.

Peut-être sommes-nous libres de l'attachement aux questions matérielles. Peut-être sommes-nous affranchis du dogmatisme et des systématisations de l'esprit imposées par les religions, peut-être sommes-nous arrivés au point de ne plus rien souhaiter. Ou bien encore nous ne désirons plus qu'une chose : voir, voir tout simplement, toujours plus clairement, toujours plus profondément.

Peut-être avons-nous compris que la vision du Réel nécessite un dépassement de toutes nos préférences, de nos répulsions, de toutes formes grossières ou subtiles de l'égoïsme.

Et malgré tout ceci il semble que nous restons victimes d'une invincible inertie. Quelque chose en nous semble se réserver.

Nous avons lu, étudié et compris intellectuellement tout ce qui se rapporte à l'impermanence des êtres et des choses, au Satori, à l'Inconscient Zen. Il semble que malgré tout ceci, — et peut-être à cause de tout ceci, — une résistance ultime est à vaincre.

Ne croyons pas qu'elle est lointaine. Elle est au contraire très proche.

Elle est d'une proximité telle qu'elle ne pourrait plus apparaître à nos yeux. Elle est au centre même de notre faculté de perception.

Nous restons des cérébraux impénitents.

Lorsque nous sommes dans la nature, la vue d'un bel arbre ou d'un coucher de soleil n'est plus pour nous une perception pure. Nous avons perdu toute spontanéité, toute gratuité. Très souvent, il arrive que nous voulions « extraire » de ce spectacle sa quintessence invisible.

Nos premiers élans d'admiration sont trop souvent accompagnés ou suivis d'une pensée subtile : « Tout est le Mental Cosmique, tout est le Corps du Bouddha, tout est l'Inconscient Zen. »

Une grande majorité de chercheurs sérieux et ardents traversent la

phase difficile précédant la troisième partie du célèbre Koan « les montagnes sont des montagnes ».

Au début, nous acceptons dans une condition d'ignorance totale, le fait que les montagnes sont des montagnes.

Dans le courant de la seconde phase nous nous éveillons à la recherche intérieure. Nous doutons de l'authenticité absolue des apparences extérieures. A la vue de grandes masses rocheuses nous réagissons de façon différente. Nous pourrions penser à la réalité de leur structure atomique totalement différente de leurs aspects de surface. Certains d'entre nous visualiseront les intenses tourbillons électroniques s'agitant autour des noyaux atomiques. D'autres imagineront un océan de lumière symbolisant l'énergie pure. L'aspect extérieur des montagnes, apparemment statique et immobile interviendra à titre second devant une énergie de profondeur, fluide, dynamique. Les montagnes ne sont plus, **pour nous**, des montagnes.

Pour la plupart d'entre nous cette hyperintellectualisation de nos perceptions est le problème dominant.

Le chant d'un oiseau, le son d'une cloche lointaine, le bruit du vent dans les arbres peuvent évoquer pour nous autant de messages d'une unité profonde et d'ailleurs réelle. Mais trop souvent, cette unité est perçue à travers l'écran que constitue pour nous le mot, le symbole de ce que nous cherchons. Tout est le Mental Cosmique pensent les uns. Tout est UN se disent mentalement les autres. D'autres encore se réjouissent de l'approche possible d'un Satori authentique.

Dès l'instant où la goutte va effectivement se détacher et rejoindre l'océan, une résistance intervient. Une force, une vieille habitude est là, qui tente de prononcer les mots diaboliques.

Il est vain de nous alarmer. Il est inutile d'être impatient. Il suffit simplement de réaliser un état d'observation silencieuse permettant de démasquer en nous le caractère illusoire des automatismes mentaux qui nous asservissent.

Ne nous refusons pas à la contemplation de la beauté d'un soleil couchant, mais restons passivement lucides lors du surgissement d'éventuelles suggestions mentales en vue d'une recherche du Mental Cosmique dont nous avons lu que le soleil est une expression.

Soyons plus simples !

Il est hautement utile à cet égard de prendre des périodes de repos intellectuel et spirituel total. Laissons nos lectures de côté. Procédons à une revalorisation de notre vie végétative.

Consacrons-nous à des occupations simples et concrètes ne deman-

dant aucune réflexion profonde, mais donnons-leur toute notre attention.

Bêchons notre jardin et ne soyons pas ailleurs. Quand nous faisons du jardinage soyons à ce que nous faisons. Communions avec le sol, avec les fleurs, vibrons à leur parfum autant qu'à celui de la terre. Marchons longuement en plein air. Apprenons à planter des arbres lorsque la saison le permet. Fréquentons de temps à autre les grandes forêts, le bord des océans.

Baignons-nous dans les rivières ou les lacs si nous en avons la possibilité. Le contact de l'eau est un élément d'équilibre et de repos.

La vie moderne nous intoxique non seulement par ses mille artifices qui nous coupent de la nature, mais aussi par l'absence d'exercice qu'elle tend à nous imposer.

Pratiquons un sport, jouons au tennis, entraînons-nous au Judo si notre cœur le permet, consacrons-nous quotidiennement à un yoga physique.

Il n'est pas de Satori possible sans un équilibre du cerveau, du cœur et des mains. Une compensation doit exister entre ces trois secteurs.

Si nous sommes hyper-intellectualisés, initiions-nous au modelage, à la sculpture, au dessin, à la danse ou à toute autre activité concrète.

Soyons en tous cas plus simples : simples et vrais dans nos gestes, dans nos paroles, simples et vrais dans nos esprits surtout. Cessons de prendre des masques lors de nos relations avec autrui. Soyons nous-mêmes. Démasquons nos peurs et nos lâchetés. Sachons rire de nous-mêmes. En nous prenant trop au sérieux, nous pouvons atteindre le sommet du ridicule. Trop de personnes s'intéressant aux problèmes de la vie intérieure manquent d'humour et ne peuvent sourire (11). Ne jamais rire est le signe distinctif des personnes vivant sous l'emprise de la peur et de tensions psychiques incompatibles avec l'Eveil intérieur. Il n'est pas de Satori possible sans une détente du corps, de l'émotion et de la pensée.

*
**

Laissons notre esprit en friche et prenons soin de notre équilibre physique et nerveux. L'activité physiologique est directement branchée sur la nature profonde de notre être. En l'écoutant d'une certaine façon il est possible d'établir en nous une résonnance non-mentale harmonieuse révélant un mode de relations plus adéquat.

Nous devons à tous prix éviter de faire du surmenage mental une habi-

(11) « Un saint triste est un triste saint. »

tude. Il est nécessaire que nous cessions « d'intellectualiser nos actes ». Nous prenons un malin plaisir à nous compliquer l'existence en nous attachant à des choses inutiles.

L'instinct de conservation du « moi » est capable de toutes les perversités et de toutes les ruses. Peu lui importe que nous souffrions de nos tensions, de nos contradictions, de nos surmenages. Là se situe le grand paradoxe. L'instinct de conservation du « moi » est, par rapport au réel, une condition de déséquilibre permanent. Il règne en maître au sein des déséquilibres et des désordres du « moi ». Il s'appuie sur eux.

Et quoique nous en souffrions tous, il semble que nous nous entêtions à rester dans cette voie rigoureusement sans issue. Nous avons pris le parti stupide de rester prisonniers du « moi » en dépit du cortège de souffrances et de servitudes que cela comporte.



Nous ne terminerons pas ces considérations sur le processus du choix sans rappeler que : Choisir c'est inconsciemment vouloir se continuer.

Choisir c'est éviter la confrontation salutaire de ce que nous sommes réellement. L'instinct de conservation du « moi » ne veut absolument pas nous permettre l'exercice d'une attention concentrée dans la momentanéité de l'instant. En choisissant constamment nous nous faisons les complices de sa stratégie mentale. Nous sommes les victimes d'une habile manœuvre de diversion.

Par le choix nous ne nous regardons pas en face tels que nous sommes actuellement. Notre attention évite l'actualité présente et s'en détourne au profit d'un futur imaginaire.

Le processus du choix est à l'origine de tous nos actes incomplets.

A peine une pensée est-elle née qu'une autre apparaît soudain, interdisant à la première toute possibilité d'achèvement. **Notre structure mentale doit sa complexité à une superposition constante de pensées inachevées. La somme de celles-ci s'exprime par l'avidité du « moi ». Elle est à l'origine de toutes ses violences.**

Si nous cessions de choisir, nos pensées naissantes pourraient pleinement s'épanouir et s'épuiser. Telle est la condition essentielle de la réalisation effective du Satori.

Dès l'instant où nous permettons à une pensée de terminer naturellement sa course sans être entravée par l'apparition inopportune d'une autre, nous aboutissons inévitablement à un moment de silence.

Ce vide interstitiel entre deux pensées est essentiellement non-mental.

Sa découverte nécessite une volatilisation des résistances du « moi » élaborées par l'instinct de conservation. La dissolution de ces résistances ne peut être faite par le mental. Elle est l'œuvre d'une attention pure, dépouillée de toute idéation émanant d'un centre inconditionné que non seulement nous portons en nous-même, mais qui est notre être vrai.



L'ADEQUACITE

Qu'est-ce qu'être adéquat ?

Etre adéquat c'est répondre **pleinement** à toutes les données d'une circonstance. **L'adéquacité est l'expression universelle de l'intelligence de la Vie.**

L'inadéquacité est le signe distinctif de l'inintelligence.

Si nous désirons répondre **pleinement** à toutes les données d'une circonstance nous ne pouvons tolérer l'intervention de nos attachements, de nos préférences, de nos choix, de nos répulsions, de nos faiblesses.

Les exemples d'adéquacité ne manquent pas dans la Nature.

La plupart des animaux sont, à leur mesure, plus adéquats que nous.

La réalisation de l'adéquacité parfaite dans les relations humaines implique l'exercice d'une conscience impersonnelle formant l'octave supérieure de la sagesse instinctive exprimée par certains animaux. Nous n'emploierons pas le mot « intuition » celui-ci étant lourd de significations contradictoires.

L'adéquacité parfaite implique non l'exercice d'une soi-conscience, mais de la conscience **pure** et impersonnelle.

Une telle conscience est perpétuellement ouverte. Elle ne se limite pas aux contours définis que trace notre organisme physique par rapport au milieu ambiant. Elle se joue des associations mémorielles constitutives de notre « moi ».

Cette conscience est celle de l'Inconscient Zen. Son comportement à l'échelle ultime de la matérialité de l'Univers est plein d'enseignement. **Les zones profondes du monde atomique que les découvertes récentes de physique nous forcent à considérer autant spirituelles que matérielles, nous offrent, à leur mesure, divers exemples de la plus parfaite adéquacité. Rien, dans la Nature — (exception faite pour l'homme libéré) — n'est aussi adéquat qu'un corpuscule atomique** (à la condition que nous envisagions les corpuscules intra-nucléaires, tels neutrons, protons, pions

et non l'ensemble déjà individualisé d'un système atomique particulier, nettement défini comme l'atome d'hydrogène).

Si nous examinons attentivement les facteurs de cette adéquacité nous relevons les éléments suivants :

1° Elle résulte de la nature extraordinairement fluide et non localisée des corpuscules, donc de leur **agilité**, de leur **souplesse**, de leur **liberté de mouvement exceptionnelle**.

2° La parfaite adéquacité provient aussi et surtout de l'**absence de particularisation, de spécialisation**. Les corpuscules n'ont ni formes, ni surface, ni couleur. Ils sont affranchis de la presque totalité des propriétés, des qualités, des aspects particuliers qui nous sont familiers.

3° L'adéquacité atomique résulte également de l'**absence effective d'individualité parmi les constituants intra-nucléaires**. Si nous examinons par exemple un atome d'Uranium formé d'un noyau autour duquel tournent 92 électrons planétaires nous dirons qu'il doit son équilibre à la prédominance de 146 neutrons et de 92 protons au cœur du noyau. Nous savons depuis 1955 que nous ne pouvons plus parler de 146 neutrons et 92 protons simplement individualisés. **Ils sont inexistants en tant qu'individualité puisqu'ils disparaissent et apparaissent, meurent et ressuscitent des milliards de fois par seconde**. Nous savons actuellement que ce jeu d'échanges extraordinaires permet aux noyaux atomiques de ne pas exploser.

Pour être adéquat aux circonstances exceptionnelles se présentant au sein des noyaux atomiques les neutrons et protons renoncent continuellement à leur individualité. L'adéquacité et l'intensité des relations se réalise au dépens de toute continuité des éléments reliés.

Si nous examinons les éléments responsables de notre inadéquacité, nous remarquons qu'ils résultent non seulement de notre spécialisation physique mais surtout de notre spécialisation psychologique. Cette dernière, qui fut une aide, est actuellement une entrave.

La spécialisation psychologique entraîne un repliement de l'individu sur lui-même. Elle est un facteur d'isolement et comme telle forme obstacle à l'établissement de relations adéquates.

Ces comparaisons ne sont pas inopportunes. D'éminents physiciens se sont penchés sur les troublantes similitudes existant entre le comportement des atomes sur le plan physique et celui de l'homme sur le plan psychique.

Si la vie atomique repose sur l'opposition dualiste entre deux éléments

de même essence énergétique, la conscience humaine actuelle doit son apparente solidité à un processus identique (12).

Considérons un atome d'hydrogène. S'il nous était possible de voir réellement la structure de son noyau et celle de son électron planétaire, nous serions très surpris de leur identité d'aspect. Deux différences seulement les opposent. La première et la plus importante réside dans l'opposition de leurs charges électriques. Le noyau est positif. L'électron est négatif.

La seconde est une différence de masse.

Nous savons que l'équilibre d'un atome d'hydrogène résulte des rondes vertigineuses de l'électron autour du noyau.

Ce n'est qu'en vertu de cette vitesse de rotation que l'électron négatif parvient à créer une force centrifuge neutralisant la force centripète d'attraction du noyau positif.

La vie psychologique de l'homme est l'objet d'un jeu de tensions semblables entre deux éléments apparemment opposés quoique d'essence identique.

D'une part, un noyau formé par la prétendue entité du « penseur », d'autre part une nuée de pensées s'agitant perpétuellement, et entretenant par leur agitation même l'illusion du penseur.

Dans la mesure où ce dernier prétend opérer sur ses pensées, il met en mouvement un jeu de tensions assurant à la fois sa continuité et son asservissement.

L'étude de l'œuvre de Krishnamurti offre à ce point de vue une complémentarité parfaite avec les enseignements du Zen et de la physique moderne.

Le jeu des tensions psychologiques chez l'homme et celui des tensions électriques au cœur des atomes est régi par un double aspect de **créativité et d'habitude**.

Le comportement de l'atome est régi sous le signe de la **créativité** si nous envisageons le renouvellement intensif et le jaillissement de son essence énergétique ultime.

Le comportement de l'essence spirituelle de la nature humaine est régi sous le signe de la **créativité** par un renouvellement intensif et un jaillissement semblables.

D'autre part la propriété hydrogène, en chimie, résulte de l'**habitude**

(12) « Les lois de la matière sont en fait des lois extraites par notre esprit de sa propre substance et appliquées à des éléments qui, eux aussi, sont isolés par l'intellect dans cette totalité que constitue l'univers. » (*Les Conquêtes de la Pensée scientifique*, G. Cahen, p. 269.)

du comportement d'une énergie identique différemment polarisé sous la forme d'un électron négatif tournant autour d'un noyau positif, à un rythme toujours identique.

De même, la propriété de telle ou telle soi-conscience particulière résulte du jeu **habituel** des tensions existant entre deux aspects différemment polarisés du Mental Cosmique : les premiers formés par les **habitudes** de nos automatismes mémoriels, les seconds formés par la pseudo entité du penseur résultant des résidus accumulés de ces **habitudes**.

Le Satori se révèle dès la cessation du rythme de l'habitude.

Il se réalise soudainement lorsque cessent les tensions existant entre la prétendue entité du penseur et de ses pensées.

Le Satori équivaut à l'échelle humaine à l'action d'un court-circuit se réalisant à l'échelle atomique entre l'électron négatif se précipitant sur le noyau positif par suite de la cessation du jeu complexe des tensions oppositionnelles.

Encore faut-il dire que cette expérience est pour nous une plénitude et non un anéantissement.



Nous avons défini précédemment l'adéquacité comme faculté de répondre **pleinement** à toutes les données d'une circonstance.

Ceci requiert de notre part la possibilité d'observer et de voir les êtres et les choses tels qu'ils sont.

Comment pourrions-nous en effet répondre pleinement à toutes les données d'une circonstance si nous n'en apercevons pas clairement les éléments essentiels.

Une étude attentive de nos processus d'observation nous révèle qu'il nous arrive très rarement de voir **exactement** les êtres et les choses **tels qu'ils sont réellement au moment où nous les percevons**.

Une telle affirmation nous étonne souvent et mérite des éclaircissements.

Nous sommes à tel point distraits qu'il nous arrive de ne pas remarquer des détails précis de tel paysage ou de telle personne quoiqu'ils soient optiquement perceptibles. Ceci se présente surtout lorsque les circonstances sont habituelles et familières.

Supposons un instant que la silhouette d'une personne familière se présente de façon inattendue dans notre champ visuel. Il est très probable que nous n'apercevons pas la personne telle qu'elle est **actuellement**.

Nous n'apercevrons d'elle que l'image que nous nous sommes fait d'elle une fois pour toutes. Nous n'avons donc **pas de relation** avec cette personne dans sa réalité présente. **Notre relation ne s'établit qu'avec l'image passée qui s'est cristallisée désormais en nous.** Nous restons enfermés en nous-mêmes, cloîtrés derrière les murailles épaisses de nos habitudes.

Nous sommes à tel point conditionnés qu'il nous arrive de ne pas remarquer les changements imprévus ou les transformations nouvelles subies par des choses ou des êtres que nous côtoyons quotidiennement.

Ceci est non seulement vrai pour des changements d'ordre physique mais s'applique surtout aux modifications d'ordre psychologique.

Les cheminements privilégiés de la pensée engendrés par la vue répétée d'objets ou de personnes identiques nous inclinent à réagir de façon automatique et habituelle lors de nos relations avec ces objets ou ces personnes.

La personne qui nous a offensé déclenchera toujours en nous les mêmes réflexes négatifs de rancune, d'hostilité. Nous n'apercevrons pas le sourire ou le regard bienveillant qu'elle nous accorderait au lendemain d'une transformation intérieure imprévue. Notre esprit n'aura d'elle qu'une vision pétrifiée, douloureuse. Cette vision sera la même dans une semaine, dans un mois, dans un an, dans vingt ans. Pour nous, la personne digne sera toujours digne, la malhonnête sera toujours méprisable.

Nous perdons de vue que les personnes, les êtres et les choses que nous voyons **ne sont jamais les mêmes. Ils changent constamment, tant physiquement que psychologiquement.** Nous-mêmes, n'échappons jamais à ce changement, à ce renouvellement perpétuel.

L'adéquacité consiste donc à être neuf dans l'instant neuf.

En elle se réalise la synthèse vivante des deux aspects du Mental Cosmique :

1) L'aspect des relations parfaites avec le milieu dans l'Univers manifesté. En lui se révèlent les caractères extraordinaires de créativité et d'unicité de chaque instant.

2) L'aspect de non-relation « aux profondeurs de l'univers non-manifesté » par intégration au Mental Cosmique, c'est-à-dire non-relation par absence de toute dualité et réalisation effective de l'Unité dans l'apparente multiplicité.

LA NON-RECHERCHE DU REEL

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, le Satori ne se révèle pas à

ceux qui le désirent. C'est en ceci que réside la plus grande difficulté pour la plupart d'entre nous. Dans la mesure où nous sommes sincères nous traversons tous une phase au cours de laquelle sa réalisation effective est notre désir le plus cher, le plus constant, le plus secret.

Le Mental Cosmique ou Inconscient Zen (peu important les mots) est une réalité que ne trouvent pas ceux qui la cherchent (13).

L'antique parole « Cherchez et vous trouverez » n'est pas nécessairement vraie. Tout dépend de la façon dont nous cherchons.

La Réalité centrale du Zen ne se révèle qu'à ceux qui ne la cherchent plus comme nous cherchons généralement les choses.

Il y a des recherches positives et négatives.

Au cours des recherches dites positives nous procédons par comparaisons successives en nous référant aux données du passé et du connu.

Nous ne sortons jamais du domaine que nous aimons qualifier de « positif » ou de « réaliste ». Aux yeux de l'homme réalisé nous voguons cependant en plein rêve. Toute recherche effectuée dans un rêve ne peut aboutir qu'à des éléments de rêve (14).

L'utilisation des méthodes de recherche dites positives est adéquate au domaine des activités concrètes, techniques dans la pratique de la vie extérieure.

Rappelons-nous ce conseil judicieux de Platon : « Pour toute besogne utilisons les outils adéquats. »

La nature de la Réalité du Zen nous commande d'autres outils de travail, d'autres attitudes.

En utilisant des outils tels que nos valeurs pré-établies, nos certitudes intellectuelles, nos mémoires et nos conclusions passées nous allons vers un échec certain.

En fait, le problème de l'outillage de notre recherche est accessoire. Ce que nous commande le Zen c'est une cessation pure et simple de toute recherche.

Nous ne pouvons chercher avec fruit qu'une chose qui est à chercher. Nous ne pouvons chercher utilement et trouver qu'un objet distinct de nous. Nous ne pouvons chercher ni trouver ce dont nous ne sommes pas distincts.

Nous n'avons pas à chercher ce qui est tellement notre être même que

(13) « Ne cherche pas à pousser trop loin ton investigation, de peur que ta tête ne tombe. Tu me questionnes sur la nature d'une divinité au sujet de laquelle on ne doit pas raisonner. » (Brihadaranyaka Upanishad, 3, 6, 1.)

(14) « Notre pensée consciente est tout à fait de la nature du rêve; la représentation qu'elle nous donne du monde est illusoire puisqu'elle nous représente un monde centré exclusivement sur nous-mêmes, alors que le centre du monde est à la fois partout et nulle part. » (Dr Hubert Benoit, *Lâcher prise*, p. 68.)

toute tentative d'objectivation mentale de sa présence est non seulement inutile mais profondément absurde.

Les maîtres Zen ne cessent d'insister sur le caractère négatif de nos attitudes de recherche. Ils citent volontiers la fameuse parole d'Obaku (15) :

« La recherche du Bouddha par lui-même ou la saisie de l'esprit par lui-même sont une impossibilité jusqu'à la fin de l'éternité. »

Nous citerons la réponse que donnait au même problème le Maître Hyakyo :

« C'est comme si nous cherchions un bœuf sur lequel nous sommes assis. »

Dénonçant les absurdités de la recherche du Réel les poèmes du Zenrin-kushu s'expriment de la façon suivante :

« Comme une épée qui blesse mais ne peut se blesser elle-même. »

« Comme un œil qui voit mais ne peut se voir lui-même. »

Nous ne terminerons pas ce paragraphe sans citer cet ancien texte du Rinzaï :

« Nous ne pouvons résoudre le karma passé qu'en relation avec les circonstances. Lorsqu'il est temps de nous habiller mettons nos vêtements. Quand nous devons nous promener, marchons ! N'ayez pas une simple pensée dans votre esprit en vue d'une recherche de la Bouddhéité.

« Comment cela peut-il se réaliser ? Les anciens disaient :

« Si vous recherchez délibérément le Bouddha, votre Bouddha est simplement du Samsara (illusion).

« Disciples du Tao, il n'y a pas de place à l'effort dans le Bouddhisme !

« Demeurez simplement ordinaires, sans rien de spécial. Quand vous êtes fatigués, reposez-vous... Les ignorants peuvent se moquer de vous, mais le Sage comprendra...

« Les Anciens disaient : « S'il vous arrive de rencontrer un homme de Tao sur la route, la première chose à faire consiste à ne pas aborder cet homme avec votre conception du Tao... Pour cette raison, il est enseigné

(15) Obaku est le nom japonais du Maître Hsi-Yun (ou Huang-Po).

que dans une personne pratiquant le Tao (ou plus exactement une conception du Tao), le Tao ne pourra œuvrer (ou se manifester). »

NECESSITE DU PRESENT

Nous ne sommes jamais en relation dans le Présent. Notre vie intérieure se déroule dans le champ d'un passé qui n'est plus ou dans celui d'un futur qui n'est pas encore (16).

Notre existence mentale est donc vécue dans une double inexistence : d'abord, inexistence de ce qui n'est plus et ne subsiste qu'à l'état de cendres et de résidus mémoriels, ensuite inexistence de ce qui n'est pas encore. Dans ce royaume des ombres la lumière du présent se trouve systématiquement exclue et masquée à notre esprit par un réflexe d'auto-défense émanant de « Tanha » (l'instinct de conservation du « moi » et avidité de durer).

Comme il nous est évidemment impossible d'être pleinement heureux dans l'adoration des vestiges d'un passé qui est mort, nous tentons d'hypothéquer l'avenir par une activité imaginative qui n'est qu'un triple mensonge.

Mensonge d'abord, car les contenus projetés par notre imagination dans le futur sont entièrement empruntés au passé.

Mensonge ensuite car le contenu **essentiel** de l'avenir est rigoureusement impréfigurable.

Mensonge enfin, car toutes les fois que nous nous situons arbitrairement dans le passé ou le futur nous nions la réalité fondamentale de notre être : l'Eternel Présent.

Nous arrivons toujours en retard au rendez-vous de la vie.

Nous sommes tellement alourdis par le fardeau de nos mémoires innombrables que nous n'avons plus l'agilité et la souplesse nous permettant d'accueillir le Présent. Nous sommes lourds dans notre corps, lourds dans nos esprits, lourds dans nos cœurs, lourds dans nos perceptions. Nous ne pouvons percevoir que les lourdeurs de l'existence. La réalité créatrice de la vie du Présent, son parfum, sa fraîcheur, sa légèreté nous échappent continuellement.

Nous sommes résiduels dans nos corps souvent intoxiqués, nous sommes résiduels dans nos cœurs et nos esprits encombrés d'actes

(16) La puissance de la mémoire est telle que pour la plupart des êtres humains le passé et le futur ne sont pas aussi réels mais plus réels que le présent. » (Alan Watts — *The Wisdom of insecurity*, p. 31.)

incomplets, de désirs inassouvis, de pensées inachevées. Notre perception est elle-même résiduelle. Nous ne saisissons que les résidus, les débris éteints de l'Eclair Eternellement présent.

Pour arriver à temps il suffit de prendre conscience de la force d'inertie qui nous paralyse. **Si nous sommes sérieusement intéressés, nous nous apercevons que tout en paraissant ardue, cette prise de conscience est très simple. Un intérêt vrai et total triomphe irrésistiblement de tous les obstacles.** Cet affranchissement lucide du passé nous permet de recueillir la confiance suprême et toujours renouvelée de chaque instant.

La vie devient un chant perpétuel. Au cœur de chaque chose et de chaque être fini, l'infini se révèle, L'unicité de chaque instant recèle des possibilités de créativité et de renouvellement échappant à toute représentation mentale. Aucune monotonie, aucune fixité, aucune répétition n'alourdissent l'atmosphère d'une réalisation véritable.

Le Satori n'est d'ailleurs pas « une chose » que nous saisissons une fois pour toute. **Nous** ne saisissons rien car à cet instant nous **sommes psychologiquement inexistants**. C'est plus exactement la réalité qui nous saisit.

Nous avons insisté ailleurs sur le rôle négatif de nos tendances à comparer. Le processus de comparaison empêche systématiquement toute perception directe du présent.

Lorsque nous sommes dans un état **actuel** d'une certaine nature, nous ne pouvons le comparer **simultanément** avec un état d'être qui lui serait opposé tout en conservant notre conscience entièrement concentrée dans l'instant présent. En fait, nous ne comparons jamais à l'état opposé lui-même mais à une **mémoire** de cet autre état. Nous nous évadons de ce fait dans une simple projection du passé. Nous n'adhérons jamais au présent (17).

Nos réminiscences passées interviennent sans cesse dans nos comparaisons sous forme de mots, de symboles, de clichés mentaux divers, de saveurs mémorielles formant les aliments essentiels du « moi ».

Ainsi que l'exprime l'éminent écrivain zenniste Alan Watts :

« En réalité nous ne pouvons comparer la joie et la tristesse. La comparaison n'est possible que dans la succession rapide de deux états **d'esprit différents...** La tristesse ne peut être comparée qu'à la *mémoire* de la joie, ce qui n'est pas du tout la même chose que la joie elle-même.

(17) « La Vie est complète à chaque instant, entière, indivisible et toujours nouvelle. Le futur est suprêmement inaccessible. La plénitude du Réel n'est pas dans le futur. Elle est découverte dans le présent, non par un acte de résignation mais par une compréhension. » (A. Watts. — *The Wisdom of insecurity*, p. 131.)

« La mémoire et les mots ne peuvent jamais réellement saisir la réalité...

« La mémoire ne parvient jamais à saisir l'essence véritable ni l'intensité présente d'une expérience. Ce que nous connaissons par la mémoire nous ne le connaissons que de « seconde main ». Les mémoires sont mortes car elles sont fixes (18). »

Un examen attentif des processus de comparaison, de choix, de verbalisation de nos états nous révèle la toute puissance de l'instinct de conservation du « moi ». Il n'est point de Satori possible avant une prise de conscience profonde de ce réflexe d'auto-défense désespéré de notre soif de continuité.

Chaque être humain possède dans les profondeurs de sa conscience une zone d'influence obéissant perpétuellement à des mobiles d'auto-protection personnels. Cette zone d'influence est à la fois subtile, rusée et toute puissante. **Elle sait parfaitement que toute expérience vécue pleinement dans le présent est un danger pour elle.**

Quel que soit son degré d'ignorance superficielle, tout être humain possède en lui cette **appréhension inconsciente**. C'est elle qui nous incline à **refuser inconsciemment** de voir les choses **telles qu'elles sont**. C'est elle qui nous suggère d'imaginer ce **qu'elles ont été** ou ce **qu'elles pourraient être** dans des circonstances soi-disant plus favorables.

Il est très important que nous surprenions en nous le processus opérationnel de cette tendance. Sa prise de conscience correcte totale et profonde peut nous libérer. Par ceci nous désirons préciser qu'une prise de conscience purement intellectuelle est de peu d'utilité. Une prise de conscience totale et profonde inclut le cœur et l'esprit. Dans la mesure où nous approchons d'une phase précédant le Satori nous tendons à penser par le cœur et aimer par l'esprit.

Cette opposition doit d'ailleurs finalement disparaître pour nous révéler l'acuité de perception du présent.

Krishnamurti dénonce clairement les conflits et les souffrances auxquels nous conduit notre refus à nous regarder **actuellement** tels que nous sommes.

« Votre conflit ne peut exister qu'entre ce que vous *êtes* et ce que vous désirez être, entre l'actuel et l'idéal, entre ce qui est le mythe et ce qui devrait être.

(18) Allan Watts, *The Wisdom of insecurity*, p. 83.

Le mythe, l'idéal sont irréels. Ce sont des évasions projetées par notre propre mental. Ils *n'ont pas d'actualité*. L'actuel est ce que vous êtes. Ce que vous êtes est beaucoup plus important que ce que vous voudriez être. Vous pouvez comprendre ce *qui est*, mais vous ne pouvez comprendre ce qui devrait être.

« La compréhension d'une illusion est impossible. Seule est compréhensible la façon dont cette illusion a été engendrée. Pour comprendre ce qui *est*, nous devons être libres de toute distraction.

« La condamnation ou l'approbation de ce qui est sont des distractions.

« *La comparaison est une distraction ; elle est une résistance contre l'actuel.*

« *Ce qui est ne peut se révéler que dans une lucidité à la fois alerte et passive.* »

(J. Krishnamurti, *Commentaries on living*, p. 127.)

CHAPITRE III

LE « LACHER PRISE » VÉRITABLE OPÈRE PAR « L'INTELLIGENCE-AMOUR »

Dans un ouvrage fort intéressant (1) le Dr Hubert Benoit nous montre comment nos pensées, nos émotions, nos actes sont l'expression d'un « vouloir-éprouver ».

Le désir de nous éprouver en tant qu'être distinct est intimement lié à une habitude associative dont nous avons parlé à maintes reprises au cours de cet ouvrage.

A cette habitude associative, définie par le Dr Benoit comme « tendance convergente », l'auteur propose d'opposer une « tendance divergente ».

Notre désaccord avec cette façon de voir appelle une mise au point nous permettant de préciser le processus d'expérimentation effective du Satori.

Nous ne pensons qu'avec des mots. Le langage humain est l'aboutissement extrême d'une organisation plusieurs fois millénaires de sons. Les mots sont des sons articulés reliés entre eux par des habitudes mentales associatives. Le fait d'évoquer un mot particulier nous incline automatiquement à l'évocation d'un autre qui lui est généralement associé dans le langage courant.

Le Dr Benoit définit cette tendance associative du langage, et par conséquent de la pensée, sous le terme de « langage convergent ».

Il nous suggère la réalisation d'un « Contre Travail » et l'utilisation d'une technique de langage « divergente » s'opposant à la convergence habituelle du « moi ».

Il est évident qu'en dépit de toutes les précautions et de tous les avertissements, le « contre-travail » en question risque de n'être qu'un piège de l'esprit.

(1) *Lâcher prise, théorie et pratique du détachement selon le Zen*, Ed. Le Courrier du Livre.

La valeur d'un « contre-travail » dissociatif dépend essentiellement des mobiles qui l'ont déterminé.

Nous apercevant des conflits et des souffrances auxquels nous conduisent nos tendances convergentes et associatives, nous décidons d'adopter une méthode contraire.

Un maître Zen ou un Krishnamurti nous demanderaient immédiatement « Qui » veut se débarrasser du processus convergent et associatif ? Pourquoi ? Quels sont les **mobiles** présidant à ce **choix**, à ce changement d'attitude ?

Il y a deux possibilités.

1) La première a pour mobile une peur de souffrir. Elle émane du « moi ». Dans notre désir de nous débarrasser de la souffrance nous sommes avides de méthodes, de recettes. Nous désignons ces méthodes et recettes par des étiquettes flatteuses et apparemment véridiques pour le mental. Le fait de les désigner sous les termes de méthodes dissociatives ou « contre-travail divergent » ne résout rien.

La pratique d'une méthode ou l'application d'une technique entraîne inévitablement une dégradation de la pensée dans un processus d'imitation et de devenir personnel.

Les maîtres Zen et Krishnamurti attirent notre attention sur ces dangers. Le penseur indien nous fait remarquer que la plupart de nos transformations spirituelles ne sont que des « continuités modifiées » du processus du « moi ».

2) Il existe une deuxième possibilité : celle d'une **transformation sans mobile**. Elle serait partiellement l'expression d'une poussée obscure du Réel en nous.

« You cannot choose Reality », nous dit Krishnamurti. « Reality must choose you ». (Vous ne pouvez choisir la Réalité ; c'est elle qui doit vous « choisir ».) La présence de la Réalité en nous est suffisante à la fois par elle-même et pour nous. Le Satori n'est rien d'autre qu'une disponibilité permettant au Réel d'être sa propre loi en nous et par nous. Cette loi se joue de toutes nos méthodes.

Krishnamurti et les maîtres Zen nous suggèrent la « non-méthode ».

Cette dernière ne peut résulter d'un acte de choix du « moi ».

Comment cessent les processus de choix et de convergence ?

C'est l'« Intelligence-Amour » qui libère et non le « moi ». La solution est très simple mais une perversité intellectuelle généralisée nous empêche de l'apercevoir.

Nous sommes à tel point dégradés que nous devons à nouveau nous poser cette question :

Qu'est-ce que l'« Intelligence-Amour » ? C'est l'essence et la substance de toute chose, de tous les êtres, de l'ignorant et de l'illuminé.

L'erreur que nous commettons généralement consiste à croire qu'elle est inaccessible. Elle l'est d'ailleurs certainement aussi longtemps que nous utiliserons les méthodes qui nous sont familières. **Laisser opérer en nous l'« Intelligence-Amour » est en soi la tâche la plus simple qui existe. Elle est tellement simple, tellement proche que toute méthode est non seulement inutile mais forme obstacle à cette disponibilité.**

L'Intelligence-Amour est l'état d'être suprêmement naturel du Mental Cosmique. Chacun d'entre nous peut en expérimenter l'aspect intelligence par un état de lucidité sans idée lors de certains moments d'observation silencieuse. Nous avons tous la faculté d'en éprouver partiellement le côté « amour » dans l'élan premier de gratuité, de spontanéité, de désintéressement de toute affection pure.

Il n'y a là, répétons-le, absolument rien de lointain ni d'inaccessible.

Il suffit de laisser opérer en nous ces aspects de l'Intelligence et de l'Amour en cessant de les dissocier artificiellement. La tâche est en réalité très simple, car dans l'« Intelligence-Amour », intelligence et amour n'ont jamais été séparés. Ces distinctions ne sont que morcellements arbitraires du mental.

Le Satori est une parfaite disponibilité aux possibilités infinies de l'« Intelligence-Amour ». C'est elle qui confère au « moi » — ou du moins à ce qu'il en reste — une attitude dissociative et divergente.

Encore faut-il dire que l'exercice d'une attitude divergente ne peut recréer l'« Intelligence-Amour », ni réaliser une disponibilité au Réel.

Quant à la pratique d'un langage divergent proposée par certains, nous n'en voyons pas l'utilité et nous craignons qu'elle ne soit qu'un leurre au même titre que la pratique du « Puja » aux Indes et celle de tout rituel en général.

Les attitudes dissociatives ou divergentes sont des conséquences du Satori.

Les libérés que nous avons connu n'ont jamais cessé d'employer le langage convergent qui nous est familier, tant avant qu'après le Satori.

La grande erreur consiste à prendre comme moyen de réalisation du Satori une conséquence réelle ou présumée quelle qu'en soit la nature.

Nous avons insisté précédemment sur le caractère rigoureusement irréversible des processus du Réel.

La mise en pratique d'une conséquence d'un état de Satori n'apporte pas nécessairement cet état.

Il n'est donc pas souhaitable que nous nous entraînions à un « contre-

travail divergent ». Celui-ci risque de nous faire sombrer inconsciemment dans une attitude oppositionnelle « anticonvergente ».

La solution que nous propose Krishnamurti est toute autre et nous semble plus correcte. Un Bodhi-Dharma, un Tsen-Tsang ou un Hui-Neng ne pourraient qu'y donner leur pleine adhésion.

Le penseur indien nous suggère **de découvrir, en acte au cœur même de la convergence et des habitudes associatives, les mobiles fondamentaux du comportement convergent ou associatif.**

C'est au moment où elle s'exprime activement, lors de nos relations, que nous devons démasquer notre soif de continuité fondamentale et non lui opposer théoriquement ou superficiellement un processus de discontinuité.

Cette soif de continuité étant correctement démasquée, le « vieil homme » en nous s'éteint de lui-même. En cette mort même est une renaissance. L'ancien étant mort, l'éternellement nouveau apparaît de lui-même.

Mais il serait vain que nous nous efforcions artificiellement d'être neufs. Au cœur d'une telle nouveauté entièrement sophistiquée nous ne trouverons jamais la fraîcheur ni la spontanéité de la Vie.

En d'autres termes, **nous** ne pourrions jamais réaliser une attitude de divergence ou de renouvellement authentique. La tâche qui nous incombe consiste à laisser opérer l'« Intelligence-Amour » sur nos centres convergents pour en dissoudre les nœuds de résistances.

■
* *

La réalisation effective du Satori résulte peut-être plus de l'Amour que de la seule Intelligence.

Encore faut-il dire que l'expression commune « seule Intelligence » est un non-sens. L'Intelligence véritable est également Amour.

L'Amour est essentiellement divergent, dissociatif. L'Amour véritable est incorruptible. La prétendue corruption de l'amour et ses tendances associatives ou convergentes sont l'œuvre de la pensée.

Les habitudes associatives du « moi » tentent de dégrader la pureté première de l'Amour dans la possessivité et la répétition de certains automatismes mentaux ou sensuels.

Il est regrettable d'affirmer, comme le fait le Dr Hubert Benoit « Lâcher prise », p. 277) « que la deuxième moitié de la réalisation, celle

qui se surajoute à notre vie et accomplit notre développement, **ne comporte aucun amour (2) »**.

L'état de Satori n'est certes ni mental, ni émotionnel, et l'amour véritable n'est pas seulement une émotion. Le Dr Benoit l'admet dans d'autres ouvrages.

Cependant, si nous nous refusons résolument à l'Amour, quelle que soit sa nature, en vertu d'un a priori entraînant sa dévalorisation systématique, il nous est impossible d'être réellement divergent.

Dans le jeu de la vie, employons les cartes que nous avons en mains.

Ces cartes sont nos facultés de penser, d'aimer, d'agir. A l'impossible nul n'est tenu.

La faculté d'aimer existe latente ou développée au cœur de tous les êtres. Nos civilisations techniciennes, hyper-intellectualisées sont corrompues par l'intérêt et le calcul. Elles n'ont fait aucune place à l'éducation du sentiment. Pendant plusieurs générations, parents et éducateurs ont méprisé les manifestations affectives en ignorant les richesses que leur épanouissement pouvait engendrer. Les événements nous démontrent que les cruautés et les injustices du monde persistent malgré l'évolution intellectuelle et technique.

Seule, la naissance d'une sensibilité nouvelle, profondément naturelle, inspirée de l'Amour véritable, peut opérer les transformations urgentes qu'appellent les conflits déchirant l'humanité.

Nous en sommes venus au point de nous poser la question de savoir comment aimer.

De l'amour ordinaire, corruptible, limité par l'identification, à l'Amour réel, une voie très simple et naturelle s'offre cependant à nous.

Il suffit de conserver intacte la flamme première de l'Amour en la dégageant de ses points d'attache.

Cette libération ne peut être l'œuvre du « moi ». C'est l'Amour lui-même qui brûle les liens de l'habitude associative et convergente. Cet Amour est un état d'être se recréant d'instant en instant. Il n'est plus distinct de l'Intelligence.

Du point de vue expérimental c'est donc **l'intensité rayonnante de l'Amour vrai qui suspend les activités associatives ou convergentes du « moi » et apporte la sérénité mentale.**

L'Amour véritable agit par simple présence.

L'« Intelligence-Amour » du Satori nous donne cette faculté à la fois simple et merveilleuse de tout observer, tant intérieurement qu'extérieurement.

(2) « C'est l'Amour et non la haine qui met un terme à la haine. » (Le Bouddha.)

ment, en étant totalement libre du choix et de l'identification. Ceci confère un sens étonnant de liberté intérieure. Nous pouvons jouer le jeu du monde pleinement en étant libres des formes innombrables qui lui servent d'expression.

L'affranchissement des habitudes associatives de la mémoire nous est **imposé** par le rayonnement de l'Amour. Chacun peut en faire l'expérience.

Dans la mesure où se réalise en nous une adhérence à chaque moment présent, l'acuité même de l'instant vécu nous délivre de l'emprise du passé. Si nous laissons œuvrer en nous la toute puissance de l'Amour, nous mourrons à nous-mêmes pour n'être plus qu'Amour. La présence de cet Amour dans chaque instant nouveau est alors notre présence. Il n'y a d'ailleurs à vrai dire plus d'opposition entre ces deux présences. Une telle distinction n'a en fait jamais existé.

Dans cet état, ce qui reste de nous est non-exclusif, non-accumulatif, non-convergent. Nous ne sommes pas libérés de la convergence en vertu d'un acte de choix. **Nous le sommes car il nous est impossible d'être autrement.**

Les prestige de l'« Intelligence-Amour » projette une sorte d'interdit sur les agitations mentales et les processus convergents du « moi ».

C'est par ce moyen seulement que la réalisation spirituelle s'affranchit des conditionnements incessants de la pensée.



L'éveil à l'état d'« Intelligence-Amour » nous confère cet étrange pouvoir de pénétrer au cœur des êtres et des choses, par les zones profondes d'une conscience insondable comme l'Univers lui-même. Nous naissons à une vie nouvelle où se révèlent des facultés inexprimables dans le langage familier. Nous devrions parler du pouvoir d'omniprésence et « d'omnipénétrabilité ».

Cependant les notions relatives au « don d'ubiquité » dont ont parlé certains philosophes ne sont pas absolument adéquates. Nos concepts de temps et d'espace subissent une métamorphose totale. Nous vivons réellement une dimension nouvelle. La Réalité nous révèle d'étranges résonances par la vision de ce que nous sommes en elle au cœur de ce qui nous entoure. Mais répétons-le, il n'y a plus opposition entre nous-mêmes et ce qui nous entoure. Le masque de la séparativité s'est à jamais évanoui. L'univers des apparences extérieures se dépouille progressivement de son opacité. Dans cette transparence nouvelle, le

« monde de surface » semble s'approfondir irrésistiblement. Plus rien n'arrête notre vision.

Le limité devient illimité. Le fini devient infini. Le temps nous révèle la part d'éternité que nous sommes en lui. Tout devient insondable à tel point que profondeurs et surfaces s'intègrent en une homogénéité nouvelle totalement inconnue.

Les êtres et les choses n'ont jamais été autrement. Seule, notre vision a changé. Une vie intense s'exprime désormais en nous par les pulsations extatiques marquant les rythmes d'une recreation éternelle.

Mais, dans ce domaine, chaque mot, chaque image est à la fois un piège et une trahison.

Les mots et les images sont des concessions faites au langage dualiste responsable des mirages du « moi ».

Encore faut-il dire que l'expérience du Satori **lui-même** est totalement étrangère à toutes les descriptions qui précèdent. Celles-ci sont suggérées au mental **après et non pendant l'expérience.**

A cet endroit, le Ch'an ou le Zen nous rappelleraient à l'ordre en nous faisant remarquer que : Le Satori n'est d'ailleurs pas une « expérience » au sens où nous l'entendons généralement.



L'Aspect Amour de l'« Intelligence-Amour » possède le pouvoir à la fois simple et merveilleux de nous orienter vers des saveurs dont la puissance est plus grande que celles des mots et des symboles prétendant les contenir. **Ce pouvoir est une des clefs fondamentales du Satori.**

Tout être humain possède à l'état latent cette divine magie de l'Amour véritable dont les qualités libératrices et divergentes **opèrent d'elles-mêmes sans intervention des méthodes ou disciplines du « moi ».** En certains cas, de telles forces peuvent travailler malgré nos résistances égoïstes et nous révéler la divine surprise.

Dans l'esprit de ceux qui s'éveillent selon cette religion naturelle, l'océan des rêves anciens forme des vagues de mots qui se brisent aux rivages du Présent Eternel. Le contenu de chacun d'eux pâlit devant la lumière prestigieuse de l'instant.

Dans les premiers moments précédant le Satori, des « pensées-mots » apparaissent encore. Leur déroulement est déjà plus lent. Elles naissent, s'épanouissent, s'épuisent et meurent. Elles n'ont plus pour mobile l'avidité d'une pseudo-entité qui se nourrit d'elles pour entretenir le rêve d'une continuité morte.

Ainsi que l'exprime Suarès : il se peut que « sur les ruines de l'entité qui s'écroule, une autre veut se reconstruire ».

Mais à la lumière de l'« Intelligence-Amour » chaque vague ancienne se brise sur le roc du renouveau éternel.

Nous avons à maintes reprises insisté sur le fait que dans l'état de Satori ou de libération, il n'y a plus d'entité.

Cette affirmation importante peut être actuellement précisée.

A chaque moment naît une pensée, libre, souple, adéquate aux circonstances. A peine cette pensée est-elle apparue en réponse aux exigences de l'adéquacité de l'instant qu'elle se dissout entièrement.

Cette pensée est entièrement libérée de l'identification avec un penseur.

Le jeu perpétuel de leurs tensions réciproques est terminé. Il se peut qu'une autre pensée lui succède répondant aux sollicitations de l'instant. Mais elle s'épuise totalement dès que son rôle s'achève.

Dans l'homme libéré les pensées ne se présentent que pour communiquer.

Encore faut-il dire que le fait de communiquer ou d'exprimer est dégagé du désir de projection de soi.

L'homme du Satori n'est plus rien en tant que « moi ». Cette humilité véritable, irrésistible et non affectée est le signe de la sagesse et de la vraie grandeur. Elle permet à l'homme la réalisation d'une dignité nouvelle qui n'est plus celle d'un « moi » mais celle de la plénitude de la Vie elle-même.

Tous les êtres humains possèdent dans les profondeurs de leur conscience, à l'état latent, la fraîcheur et le parfum de cet éternel printemps. Tous peuvent découvrir en eux-mêmes et par eux-mêmes la bénédiction de cette joie humaine et divine.

CHAPITRE IV

SATORI, INTERFUSION COSMIQUE ET CO-EXTENSIVITE UNIVERSELLE DE L'ATOME

A. — Microphysique et métaphysique

Certains lecteurs seront surpris de voir confrontés, au cours d'un même chapitre, des domaines qu'ils jugeront n'avoir aucun rapport entre eux.

Nous nous proposons cependant de démontrer que le Satori, cette illumination fondamentale dont parle le bouddhisme Zen, est l'expérience vécue de l'interfusion universelle à laquelle participent tous les atomes et toutes les énergies du corps humain en relation avec l'Univers entier et réciproquement.

En dépit de nombreuses critiques formulées à l'égard de notre attitude en cette matière, nous répétons avec force que tout se tient, que rien n'est séparé dans l'Univers, depuis la toute dense matière physique jusqu'aux ultimes confins de l'Univers non manifesté.

Les oppositions entre le monde phénoménal et le monde nouménal, entre la matière et l'esprit, entre ce qui est régi par la loi de causes à effets et ce qui est en dehors de toute causalité, entre le temporel et l'intemporel doivent disparaître. Elles n'existent que dans notre esprit.

Notre attitude dans ce domaine est en plein accord avec celle de l'écrivain anglais L. C. Beckett, dont l'œuvre fondamentale, **Unbounded Worlds**, est consacrée aux rapports existant entre l'astronomie, l'astrophysique et la physique moderne d'une part et les textes les plus profonds du bouddhisme d'autre part.

Mrs. L. C. Beckett déclare (**Unbounded Worlds**, p. 11) : « J'ai suivi un cycle d'études analysant les idées les plus récentes de l'astronomie moderne en les comparant avec le **Lankavatara Sûtra**, un texte bouddhiste mahayanaiste apporté au cours des premiers siècles de notre ère en Chine. A première vue, ces sujets peuvent apparaître n'avoir aucun rapport entre eux et sembler complètement hétérogènes. Mais je découvris le contraire. En fait, je devins de plus en plus fascinée par la découverte d'un monde

de faits auxquels les deux systèmes contribuent dans une égale mesure. D'une façon très curieuse, chacun des systèmes aide à la compréhension de l'autre. »



Dans l'Antiquité, tant en Orient qu'en Occident, on n'établissait pas de distinction entre la pensée philosophique et la pensée scientifique.

Pour le bouddhisme mahayaniste, l'esprit et la matière, le nirvâna et le samsara étaient les faces opposées mais complémentaires d'une seule et même réalité.

Pour Héraclite, Démocrite, Pythagore, Platon et Aristote, les phénomènes naturels, la vie, l'homme, formaient un tout homogène inséparable.

Le refus de considérer l'unité du psychique et du physique et les rapports existant entre la microphysique et la métaphysique provient en ordre principal d'une tendance qui s'est dessinée au XVI^e siècle, lorsque la science devint expérimentale et se libéra de toute obédience religieuse.

Cet affranchissement permit à la science et à la technique d'accomplir des progrès extraordinaires à l'aboutissement desquels nous assistons, à l'heure actuelle, à la fois perplexes et inquiets.

Nous assistons ainsi à une sorte de cycle au cours duquel, dès le XIX^e siècle, les savants furent dans l'obligation de se consacrer à des travaux spécifiques et devinrent des « spécialistes » en raison de l'étendue et de la variété des phénomènes étudiés. Ils refusèrent dès lors toute ingérence de la métaphysique dans la science et tombèrent dans les attitudes partiales et sectaires du scientisme et du strict matérialisme incarnées principalement par Taine et Le Dantec.

Nous voyons ensuite que le cycle dont nous parlions précédemment traverse une phase inverse. Des savants, de plus en plus nombreux, adoptent de nos jours une attitude absolument opposée. Ils craignent de subir les déformations inhérentes aux « spécialistes » dont les connaissances, érigées en cloisons étanches, aboutissent repliées sur elles-mêmes, à de véritables impasses. Les savants comprennent aujourd'hui que toutes les sciences sont solidaires et que les découvertes des secteurs apparemment les plus éloignés se fécondent mutuellement dans une symbiose continuelle.

Les savants s'engagent à nouveau et de façon définitive dans l'étude de l'unité fondamentale des phénomènes. Ils s'attachent à réaliser une

synthèse et une coordination des innombrables découvertes réalisées chaque année dans le monde entier.

C'est ainsi que l'on voit réunis à de mêmes congrès des astronomes, des physiciens, des chimistes, ou en d'autres occasions des spécialistes de l'anatomie du cerveau se rencontrent en présence de cybernéticiens afin de procéder à de fécondes confrontations de leurs travaux.

Les synthèses nouvelles qui se dégagent de ces rencontres de plus en plus nombreuses entre physiciens et métaphysiciens, entre physico-chimistes, neurobiologistes et psychologues nous forcent à repenser les assises traditionnelles de la pensée.

Dans cette nouvelle recherche, nous voyons réapparaître avec une force particulière les antiques sagesse et spiritualités orientales tout imprégnées d'unité et d'universalité.

Ainsi que l'exprime Mathilde Niel dans un remarquable article intitulé **Microphysique et Métaphysique**, auquel nous nous référons largement en raison d'une communion d'idées : « Les progrès accomplis dans les domaines aussi variés que la physique, la biologie, l'astronomie, la psychologie conduisent à repenser certains problèmes posés depuis longtemps par la spiritualité et notamment par la spiritualité orientale. »

Nous avons donc, pour nous résumer, d'abord « une indistinction primitive entre science et métaphysique, puis nécessité d'une séparation entre ces deux formes de recherche, enfin nécessité de revenir à une nouvelle façon de les unir ».

« La science comme la conscience individuelle souffrent du mal de la séparation. Elles sont toutes deux à la recherche d'un lien nouveau qui les rattache à l'Univers, lien dégagé des dogmatismes autoritaires et qui préserve leur liberté. Mais la science poussée par ses propres découvertes et la conscience par le besoin de se guérir commencent à entrevoir une nouvelle forme d'union à la totalité du monde, c'est-à-dire qu'apparaît une nouvelle forme d'esprit religieux. » (**L'Age nouveau**, n° 110, p. 57.)

Cette nouvelle forme d'union à la totalité du monde est précisément celle que nous avons tenté d'exposer au cours de nos ouvrages et dont le parachèvement précis se formule au cours d'une confrontation entre les derniers progrès de la science et les enseignements du bouddhisme Zen. Le couronnement final de cette confrontation se trouve dans l'œuvre de Krishnamurti dont le niveau correspond à une authentique mutation psychologique de l'espèce humaine complètement dégagée de toute information antérieure, intégralement neuve. Krishnamurti doit être considéré comme le porte-parole de la révolution spirituelle la plus audacieuse que le monde ait connue.

Ainsi que l'exprime Mathilde Niel (*L'Âge nouveau*, n° 110, p. 58) : « Les nouvelles découvertes sur le monde de l'atome et les particules élémentaires ont contraint les chercheurs à renouveler entièrement leur vision de l'Univers et leur mode de penser. La raison elle-même que l'on croyait immuable a été bouleversée, et Gaston Bachelard a salué l'avènement d'un nouvel esprit scientifique. Mais ces découvertes tendent à transformer également notre sens métaphysique, ou, si nous sommes spiritualistes, notre mode d'éprouver le divin, et il faut s'attendre à ce qu'à la révolution rationnelle succède une révolution spirituelle. »

Le point de départ de la révolution spirituelle se trouve dans les révélations fondamentales sur la nature de l'infiniment petit résultant des progrès récents des sciences physiques, biologiques et neurobiologiques.

Les découvertes relatives aux constituants ultimes de la matière sont de jour en jour plus fascinantes. L'importance du rôle de l'infiniment petit dans tous les phénomènes non seulement physiques, mais également biochimiques, biologiques, neurobiologiques se révèle toujours davantage.

Au surplus, la nature extraordinairement énergétique, non causale, intemporelle et peut-être inconditionnée de l'infiniment petit, nous conduit au seuil des mondes psychiques et spirituels. En ceci réside également l'une des révolutions métaphysiques et spirituelles les plus fondamentales non seulement des temps modernes, mais aussi de l'histoire entière de l'humanité.

Cette position d'équilibre et de synthèse entre l'antique matérialisme dépassé et le spiritualisme se trouve définie dans les tendances modernes du bouddhisme Zen.

Il est intéressant de noter qu'un nombre grandissant de penseurs éminents prennent en considération l'importance du bouddhisme Zen dans notre époque. Albert Guislain, membre de l'Académie Royale Belge, publiait un article consacré à l'étude d'ouvrages traitant du Zen (« Le Soir » du 28-29 août 1960). Il déclarait :

« Je crois que se décèle là-dessous une inquiétude très réelle, ou mieux, une recherche qui devrait retenir davantage l'attention de nos éducateurs. »

« Ce que les lecteurs attendent, semble-t-il, de ces bouquins minuscules mais substantiels, c'est précisément ce que leurs professions ne leur ont pas donné, à savoir un art de vivre, dégagé de tout dogme, fondé sur des réalités simples, tangibles, et coulé dans une forme sans ambiguïté. »

Dans une préface aux œuvres du peintre Georges Braque, Paulhan écrit, en commentant le *Tir à l'Arc*, d'Eugène Herrigel : « Ce ne sont plus seulement les objets de la nature qui nous paraissent aujourd'hui mendier l'explication. D'autres objets, faits de main d'homme, les poèmes, les

tableaux, ne nous offrent pas moins de difficultés ni moins d'énigmes. La nappe d'ombre où nous avançons à l'aveugle, loin que la science ou la philosophie l'aient dissipée, n'a jamais été plus épaisse. Il semble enfin, sur plus d'un signe, **que les temps soient venus d'un nouveau Discours universel de la méthode.**

« C'est à mon sens l'un de ces signes, et le plus pressant, que la rencontre à ce point extrême où l'art et la vie se confondent, d'un maître japonais du Zen, d'un philosophe allemand, d'un peintre français. Il me serait difficile de parler du **Tir à l'Arc** comme d'un livre. Mais j'en parlerai plutôt comme d'un événement : comme l'un des grands événements qui feront la fierté de notre époque. »

Mais aussi paradoxal que cela puisse paraître aux lecteurs, la sagesse « non mentale » qui préside à l'**Art du Tir à l'Arc** émane de l'inconscient Zen qui se confond avec le champ unifié de création pure que nous découvrons aux ultimes profondeurs de l'infiniment petit.

Des écrivains et penseurs connus, tel Jean Paulhan, considèrent que l'apparition du Zen dans la pensée contemporaine constitue un événement aussi important que le **Discours de la méthode** de Descartes il y a quelques siècles.

Toutes les manifestations de l'univers, tant à l'échelle physique qu'aux échelles biologiques, neurobiologiques, psychologiques et spirituelles des phénomènes, sont commandées par l'infiniment petit. Le prince Louis de Broglie a mis en évidence l'importance des processus quantiques dans les phénomènes vitaux. Tous les progrès de la biologie moderne sont fonction des découvertes de l'infiniment petit.

L'évolution des espèces, les mutations correspondent à des changements d'ordre moléculaire dans les gènes. Le gène est une molécule complexe d'acide désoxyribonucléique transmettant l'hérédité parentale dès la conception. Les gènes sont groupés en chromosomes. Chaque cellule humaine contient 48 chromosomes ou 24 paires.

Ainsi que l'écrit le physicien Erwin Schrödinger. « des groupements incroyablement petits d'atomes, beaucoup trop petits pour se conformer à des lois statistiques exactes, jouent un rôle dominant dans les événements très bien ordonnés et réglés qui se produisent à l'intérieur d'un organisme vivant ».

Dans **La physique et le secret de la vie organique**, le physicien allemand Pascual Jordan nous montre comment quelques photons de lumière projetés sur la rétine d'un œil habitué à l'obscurité suffisent à engendrer une sensation lumineuse, donc « un processus de conscience au sein du

cerveau humain ». Jordan ajoute que « des phénomènes d'ordre de grandeur atomique correspondent, au point de vue physique, au jeu si fin et si ténu des pensées et des sensations » (*Ibid.*, pp. 152-153).

Les travaux du Dr Roger Godel (**Expérience libératrice, Vie et Rénovation**) et ceux du professeur Pierre Rylant, de l'Université de Bruxelles (**Eléments de physiologie psychologique**) ont mis en évidence l'importance des phénomènes électroniques et électriques dans toutes les manifestations de conscience.

Les phénomènes de conscience sont non seulement intimement liés à des transformations électroniques, mais ils ne se limitent pas seulement à l'intervention des neurones spécifiques. Ainsi que l'écrit le professeur Pierre Rylant (**Eléments de physiologie psychologique**), « il n'est pas possible, comme l'a montré clairement Sherrington, de limiter nettement la conscience à l'intervention de neurones spécifiques » (p.174).

« Toute la neurophysiologie, écrit le Dr P. Chauchard, repose sur l'activité physico-chimique électrogène du système nerveux. L'activité nerveuse est une vraie sociologie neuronique d'où émerge l'individu supérieur » (Dr Chauchard, **Mécanismes cérébraux de la prise de conscience** éd. Masson).

Une certaine forme de conscience se trouve intimement liée à l'énergie formant l'essence de toute matérialité. Il y a tout lieu de supposer que les caractères de jaillissement et de renouvellement, dont se trouvent empreints les plus hauts états de conscience spirituelle indifférenciée, sont en relation intime avec la recreation constante se poursuivant au sein de chaque atome.

Ainsi que l'exprimait P. Jordan dans sa **Physique du XX^e siècle**, « à chaque instant, il y a quelque chose de totalement neuf au sein de chaque atome ».

Aux niveaux les plus profonds de la vie spirituelle, il y a précisément quelque chose d'intégralement neuf et d'inconnu d'instant en instant.

C'est, en d'autres termes et à autre niveau, ce qu'exprime également Mathilde Niel : « Si notre sentiment de liberté provenait, comme semble le prouver la psychanalyse nouvelle, de la conscience que nous n'entrons pas une énergie d'ordre cosmique, alors l'indétermination quantique et notre sentiment de liberté, bien que différents l'un de l'autre, pourraient avoir une cause semblable. »

Cette cause semblable est évidemment la réalité de ce que les maîtres Zen appellent l'Inconscient Zen ou conscience infinie inconsciente d'elle-même. Cette réalité se manifeste sous la forme d'un champ dont

la plupart des grands savants actuels tentent d'établir la formule, quoique la réalité elle-même échappe évidemment à toute formulation.

La notion de champ unifié préoccupait particulièrement Einstein. Heisenberg et récemment en France, Jean Charron recherchaient également la formule d'un champ unifié capable de rendre compte en une seule équation des champs nucléaires, électromagnétiques et gravifiques. Les phénomènes nucléaires, électromagnétiques et gravifiques sont régis par une réalité identique à laquelle sont suspendues les manifestations de l'Univers entier. Cette réalité est désignée par l'astronome anglais Fred Hoyle comme un « champ de création ».

On sait que l'hydrogène est l'un des constituant fondamentaux de l'Univers. Or, il est démontré qu'une quantité énorme d'hydrogène est constamment absorbée par les étoiles, au sein desquelles il se condense en hélium, ainsi qu'en divers éléments plus lourds. On a constaté qu'en dépit de cette absorption constante d'hydrogène par les étoiles, la proportion de ce gaz dans l'Univers reste constante. La conclusion est simple : de l'hydrogène se crée constamment. Il s'en crée 100.000.000.000.000.000 de tonnes par seconde, nous enseigne Fred Hoyle. Cette création est une création pure et non une transformation. En tant que création pure, elle se réalise authentiquement à partir de rien, ou du moins, rien des valeurs énergétiques existant dans le champ de ce qui est actuellement connu, rien de ce qui réside dans nos dimensions temporo-spatiales, régies par la mécanique quantique. Ceci nous permet d'évoquer l'antique pensée du **Tao Te King** où Lao-Tseu déclarait que « toutes choses dans l'Univers viennent de l'existence et que l'existence provient de l'inexistence » (**Tao Te King**, chap. XL).

Tel est le langage qu'emploie également l'astronome anglais Fred Hoyle dans **Nature of the Universe**, p. 105. L'éminent savant anglais déclare que « la matière apparaît simplement, elle est créée. A un certain moment, les atomes composant la matière n'existent pas et à un moment ultérieur, ils existent ». Selon le savant anglais Harold Spencer-Jones, « la matière est créée à partir de rien, nous devons supposer qu'il y a réellement une pure création se réalisant selon un processus continu » (**Broadcast talk**, July, 1952).

Le principe de la conservation de l'énergie doit donc être révisé dans certains de ses aspects.

La notion de champ permet de dépasser l'antique dualité de l'esprit et de la matière. Telle est également l'opinion d'Emile Bréhier qui déclare que « le champ serait la réalité universelle qui dépasse la distinction de la matière et de l'esprit ».

Mathilde Niel conclut en constatant qu'il « est curieux de voir que la notion de champ, considérée comme réalité universelle, rejoint certaines intuitions de la pensée orientale, notamment celle du « mental cosmique », du bouddhisme Zen ou de la conscience cosmique chez Tagore.

« C'est donc l'action de ce champ sur les particules élémentaires qui semble déterminer les combinaisons infinies, les créations de structures nouvelles aboutissant à ce que nous appelons la matière, la vie, la conscience.

« Mais la conscience individuelle une fois apparue, le champ universel agirait alors par l'intermédiaire de cette conscience. Celle-ci serait donc créatrice, parce que de même nature que le champ fondamental de création ». (Revue « L'Age nouveau », n° 110.)

B. — Champ de création et Satori

Nous avons, à diverses reprises, insisté sur la nécessité d'un dépassement des limites de la conscience personnelle et égoïste. Toute la vie spirituelle du Ch'an, du Zen et de Krishnamurti se base sur un affranchissement des conditionnements de l'esprit, sur une dissociation de toutes les identifications et associations mentales. Lorsque cesse l'emprise de nos habitudes mentales, un fait émerge parmi tous les autres : celui de la révélation d'un Présent éternellement neuf se recréant d'instant en instant en lui-même et par lui-même. En ce champ de création perpétuellement neuf se trouve la plus haute réalité de notre être qui est également la plus haute réalité de toutes choses. Devant cette réalité unique, le masque de la séparativité des êtres et des choses tombe. Dans son essence la plus ultime, la plus profonde, la plus spirituelle, l'Univers se résout en un champ unifié de création pure. L'Etre pur des philosophes, le Dieu des mystiques n'est pas ailleurs.

Lorsque nous établissons en notre esprit une vision panoramique des progrès les plus récents et des recherches les plus avancées de physique, de biologie, de neurobiologie, de psychologie, une réalité émerge également par-dessus toute autre en s'imposant avec force : celle d'un champ unifié de création pure où s'alimentent toutes les manifestations de l'Univers.

Cette réalité occupe une place de priorité dont l'évidence s'avère de jour en jour plus implacable.

Le champ unifié de création pure évoqué dans le Zen et Krishnamurti d'une part et le champ unifié de création pure évoqué par Fred Hoyle

et de nombreux savants actuels d'autre part est une seule et même réalité.

Ainsi que l'exprime E. Schrödinger : « Il n'existerait qu'une seule chose, la pluralité apparente n'étant qu'une série d'aspects différents de cette chose unique » (E. Schrödinger, *Qu'est-ce que la vie ?* p. 154).

La complexité d'architecture cellulaire qui caractérise le corps humain réalise une souplesse et une réceptivité parfaite aux rythmes les plus profonds et les plus subtils de la nature. L'homme est particulièrement réceptif au rythme cosmique dans lequel se recrée constamment l'Univers, car son essence et celle de l'Univers se confondent en un champ de création identique.

Le « Satori » du Zen ou la libération de Krishnamurti ne sont rien d'autre que l'expérience vivante du champ unifié de création pure prenant conscience de lui-même, par lui-même, en nous-mêmes. Mais il s'agit là d'une commodité du langage qui semble encore faire quelques concessions au dualisme.

En réalité, l'expérience du Satori est au delà de la dualité de l'expérimentateur et de l'expérience. Elle n'est plus une objectivation semblable à toutes nos expériences anthropomorphiques familières. Krishnamurti et le Zen insistent particulièrement sur ce point de vue. Que nous soyons là où non, le champ unifié de création pure est la réalité fondamentale de l'Univers et de nous-mêmes, en dehors de toute distinction d'un sujet et d'un objet.

Pour cette raison, l'expérience vivante du champ unifié de création pure exige de notre part une passivité mentale, une transparence intérieure totale.

Ainsi que l'exprimait Chouang-Tseu, « nous devons être comme un miroir ». Le miroir qui ne choisit pas, qui ne prend rien, mais qui voit tout.

Dès l'instant où la réalité du champ unifié de création pure se trouve expérimentée en nous, nous sommes libres du choix, nous sommes libérés de toute identification, de tout attachement égoïste. Nous ne désirons plus rien, car la réalité la plus profonde de notre être s'est enfin révélée à elle-même, non seulement au cœur de notre être limité, mais au cœur de tous les êtres et de toutes les choses. Ce n'est pas une vision, mais beaucoup plus qu'un processus dualiste d'observateur et d'observé. Rien au monde n'est plus impensable et plus indicible. La réalité du Champ de création pure étant entièrement neuve à chaque instant, elle est un Inconnu total. Son présent ne s'explique par aucun passé, chaque moment possédant un caractère d'unicité propre qui ne

se réfère à rien. Tout enchaînement causal est, dans ce domaine, totalement absent. S'il y avait le moindre enchaînement causal, il n'y aurait plus création pure mais transformation. La loi du champ unifié de création pure est la spontanéité. Nous apercevons immédiatement ici le point de jonction possible entre la science et la mystique. La spontanéité parfaite se trouve réalisée par l'être humain dans les plus hautes formes de l'Amour.

C. — Co-extensivité universelle de l'atome et Satori

Nous venons d'examiner sommairement les rapports existant entre le champ unifié de création pure et l'expérience du Satori.

Nous nous proposons maintenant d'examiner le comportement de l'Univers et de nos propres atomes à un niveau moins éloigné et plus rapproché du monde phénoménal : celui où se poursuit l'extraordinaire et constante interfusion atomique par l'entremise des aspects ondulatoires de l'énergie.

Nous savons que l'essence profonde de la matérialité de l'Univers est fluide, mouvante, en continuel changement. Nous ne sommes pas autorisés à comparer l'Univers à un édifice architectural construit sur du « dur ».

Ainsi que l'exprime souvent Lao-Tseu, « la souplesse et la spontanéité sont les lois de la Vie ».

Nous avons insisté, à diverses reprises, que cette souplesse et cette spontanéité se manifestent par une loi fondamentale : **la loi des relations.**

Dans les zones ultimes de la matérialité, au niveau intra-nucléaire, nous assistons à des inter-échanges prodigieux. Les corpuscules ultimes n'ont plus aucune individualité. Après la prise en considération détaillée de ce fait, nous avons énoncé un principe : **dans l'intra-atome, le fait des relations est plus important que l'individualité des éléments reliés.**

Même constatation en biologie, où la vie est essentiellement fonction de la labilité cellulaire, de sa souplesse, de la rapidité et de la fluidité des échanges.

Les progrès de la génétique moderne ont mis en relief l'importance de la notion d'interaction entre les gènes d'un individu et les facteurs du milieu. Le milieu et l'hérédité sont des facteurs en continuelle interaction dont dépend tout le comportement de l'individu.

Les gènes réagissent entre eux, le milieu réagit sur les gènes et les gènes eux-mêmes changent et opèrent à leur tour sur un individu transformé.

Selon Anne Anastasi, « le bilan mathématique de cette interaction n'est pas considéré comme une somme, mais comme un produit (1) ».

Ce sera surtout dans le domaine atomique qu'une fois de plus nous découvrirons un nouvel aspect du fait des relations existant entre tous les corpuscules de l'Univers.

Nous avons donné précédemment une vision panoramique de l'intensité des relations ou échanges à l'intérieur d'un système atomique entre l'électron planétaire et le noyau d'une part, ainsi qu'au cœur même du noyau d'autre part.

Nous allons examiner un fait bien plus significatif encore. Il n'existe dans l'Univers aucun être, aucun objet, aucune chose, aucun atome indépendants.

Ainsi que l'exprime Teilhard de Chardin : « Plus par des moyens d'une puissance toujours accrue, nous pénétrons loin et profond dans la matière, plus l'interliaison de ses parties nous confond. Chaque élément du cosmos est positivement tissé de tous les autres, au-dessus de lui-même, par le mystérieux phénomène de composition, qui le fait subsistant, par la pointe d'un ensemble organisé, et au-dessous, par l'influence subie des unités d'ordre supérieur qui l'englobent et le dominent pour leur propre fin (2). »

« Impossible de trancher dans ce réseau, d'en isoler une pièce, sans que celle-ci ne s'effiloche et se défasse par tous ses bords.

« A perte de vue, autour de nous, l'Univers tient par son ensemble. Et il n'y a qu'une manière réellement possible de le considérer. C'est de le prendre comme un bloc tout entier. »

La physique moderne nous enseigne, en effet, qu'indépendamment de son aspect corpusculaire nettement défini et localisé, chaque corpuscule atomique comporte un aspect opposé et complémentaire : l'aspect ondulatoire. L'action de l'aspect ondulatoire d'un électron quelconque s'étend à l'Univers entier.

Il existe une présence potentielle de l'aspect ondulatoire de chaque corpuscule atomique nous constituant, qui s'étend aux ultimes confins de l'Univers en expansion. Et réciproquement, chaque atome des nébuleuses lointaines, situées aux abîmes insondables de milliards d'années-lumière, est présent en chacun de nous, en chaque objet, en chaque grain de sable de cette planète. Là se trouve constamment à l'œuvre la constante mais invisible interpénétration de tous les constituants de l'Univers. Tout

(1) *Differential Psychology*, by Anne Anastasi.

(2) Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain*, p. 38.

se tient comme si le cosmos entier n'était qu'un seul et immense bloc absolument homogène.

Tout est dans tout, véritablement, avec une intensité, une continuité, une profondeur telles que l'imagination est impuissante à concevoir la plus faible partie de cette interfusion universelle. Répétons-le, nous ne le dirons jamais assez, afin que chacun s'en imprègne profondément : **tout est dans tout** : l'Univers entier est en nous et réciproquement. Il semble de prime abord qu'un tel langage vienne du visionnaire ou du poète. Rien n'est cependant plus conforme à la vérité et ce à la fois physiquement et métaphysiquement.

Ainsi que l'écrit Teilhard de Chardin (*Le Phénomène humain*, p.40) : « **Le rayon d'action propre à chaque élément cosmique doit être prolongé en droit jusqu'aux limites dernières du monde. Puisque l'atome est naturellement coextensif à tout espace dans lequel on le situe, et puisque... un espace universel est le seul qui soit, force nous est d'admettre que c'est cette immensité qui représente le domaine de l'action commun à tous les atomes. Chacun d'eux a pour volume le volume de l'Univers entier. L'atome n'est plus le monde microscopique et clos que nous imaginions... Il est le centre infinitésimal du monde lui-même...** »

Nous comprenons enfin qu'un fragment de matière quelconque n'est pas seulement constitué par la somme des atomes qui le composent. Il est infiniment plus qu'une somme d'éléments juxtaposés. Mais cette perspective nouvelle est tellement différente de celle que nous avons apprise et de celle aussi que nous offrent les sens que nous l'admettons avec étonnement et difficulté.

Il existe une force liaison qui rattache tout fragment de matière à l'Univers entier et réciproquement. L'énergie incluse dans cette force de liaison est considérable et fait partie intégrante de la matière de tout objet, de toute chose, de tout être.

Teilhard de Chardin écrit à ce propos (*Le Phénomène humain*, p. 36) : « Les foyers innombrables qui se partagent en commun un volume donné de matière ne sont pas pour autant indépendants. **Quelque chose les relie les uns aux autres, qui les fait solidaires.**

« Loin de se comporter comme un réceptacle inerte, l'espace qu'emplit leur multitude agit sur elle à la manière d'un milieu actif de direction et de transmission au sein duquel leur pluralité s'organise.

« **Simplement additionnés ou juxtaposés, les atomes ne font pas encore de la matière.** Une mystérieuse unité les englobe et les cimente, à laquelle notre esprit se heurte, mais est bien forcé finalement de céder. »

Nous comprenons à présent comme il est ridicule de considérer un être vivant, une chose ou un objet quelconque sous l'angle d'un isolement ou d'une indépendance quels qu'ils soient. Rien n'est indépendant, rien n'est isolé. Tout se tient.

Prétendre à l'isolement d'un objet, tel un coupe-papier métallique, parce que le sens de la vue et du toucher lui confère des contours définis et précis, est, en fait, un enfantillage qu'il importe que nous dénoncions.

Les atomes de ce coupe-papier sont étendus à la totalité des mondes interstellaires. Ils emplissent l'Univers entier jusqu'à des milliards d'années lumière de leur présence potentielle. Et réciproquement, quelque chose de chacun des atomes situés aux ultimes confins des galaxies se trouve au cœur de ce coupe-papier apparemment isolé. Il est très probable que, si ce quelque chose de provenance lointaine n'était pas présent, une modification notable dans l'organisation plurale des atomes et molécules interviendrait et nous rendrait l'aspect de notre coupe-papier absolument méconnaissable.

Des milliards de filaments invisibles mais intensément actifs relient entre elles toutes les parties apparemment séparées de l'Univers. Ceci illustre de façon saisissante non seulement **le fait fondamental des relations, mais aussi celui de l'interfusion universelle** (3).

Cette interfusion universelle est le fait fondamental de chaque seconde qui s'écoule pendant que, simultanément, mais à un niveau plus profond, le champ unifié de création pure régénère les ultimes profondeurs de l'Univers.

Nous arrivons ici à l'une des conclusions les plus inattendues de notre exposé. Cette conclusion nous « crève cependant les yeux » tellement les faits nous apparaissent dans leur force et leur évidence. Mais, ainsi que l'exprimait Teilhard de Chardin, il est certaines choses qui nous crèvent à tel point les yeux que nous ne les voyons pas.

(3) Il est intéressant de noter que l'une des principales écoles du Zen, l'école Kégon, est entièrement basée sur l'interfusion universelle. Le Kégon a été fondé en Chine sous la dynastie T'ang. Son inspiration fondamentale émane de l'*Avatamsaka Sutra*. Il s'est développé à partir des écoles Hosso et Yogacâra. Le Kégon a été introduit au Japon par Dosen en 736.

Il est basé sur l'identité de tout ce que nous voyons et insiste sur l'interpénétration mutuelle de tous les éléments.

Ainsi que l'exprime Béatrice Lane Suzuki dans *Mahayana Buddhism*, p. 91 : « L'inter-pénétration est la doctrine enseignée par le Kégon. Lorsque nous regardons le monde à la lumière du Vairocana Buddha, nous voyons un monde de pur rayonnement et de lumière. Toutes choses dans ce monde s'interpénètrent mutuellement, toutes choses sont à la fois conditionnées et se conditionnent mutuellement. Toutes choses sont une et cette unité est Réalité Suprême. »

Le fait de l'interfusion est là. Que nous y pensions ou non, l'aspect ondulatoire de tous les atomes qui nous constituent est présent dans l'Univers entier. Et réciproquement. Le Satori n'est rien d'autre qu'une certaine prise de conscience en nous de cette interfusion vécue, tandis qu'à un niveau plus profond le champ unifié de création pure se révèle en nous et par nous dans le rythme de sa création éternelle.

La condition de l'expérience vivante de l'interfusion cosmique est de laisser cette interfusion être ce qu'elle est, sans que nous n'intervenions nous-mêmes par un acte de volonté ou de choix. Il en est de même pour le champ unifié de création pure. **Nous n'avons pas à vouloir nous « interfuser ». L'interfusions EST. Nous n'avons pas à vouloir nous recréer selon le rythme du champ unifié de création pure. Il se recrée de lui-même.**

Nous n'avons pas à procéder à une représentation mentale quelconque de l'interfusion ou de l'ubiquité du champ unifié de création pure. Ils sont en eux-mêmes autogènes.

La suprême bénédiction nous est accordée si ce qui reste de nous devient perméable, vulnérable, disponible au rythme de recréation du champ unifié de création pure et à l'interfusion cosmique. Ainsi qu'il est dit dans le **Tao**, « laissons l'Empire du Réel être sa propre loi en nous »...

L'expérience du Satori ou la « libération » de Krishnamurti ne sont donc nullement des projections imaginatives, des spéculations, des à priori, ni des états d'auto-hypnose résultant d'une méditation sur un thème déterminé.

Le Satori ne sera réellement que lorsque nous aurons laissé au champ unifié de création pure reprendre la place de priorité qu'il occupe de toute éternité. Pour ceci, toutes nos interprétations, toutes nos images les plus subtiles relatives à ce champ doivent préalablement disparaître après avoir été évoquée. Il en est de même pour l'interfusion. Celle-ci ne sera authentiquement vécue que dès l'instant où toute trace d'une représentation mentale de l'interfusion sera chassée de notre esprit.

Nous devons, une fois de plus, être absents à nous-mêmes et présents à l'Univers en laissant aux réalités les plus profondes de notre être reprendre la place et le rôle qu'elles doivent occuper afin que nous puissions réaliser la plénitude de notre humanité. Cette étape est accomplie dès l'instant où nous serons littéralement l'Univers en tant que Totum indivisible et homogène dégagé de toute identification et de toute mémoire personnelles.

Dans l'expérience du Satori (où cessent les dualités de sujet et d'objet,

d'expérimentateur et d'expérience) se révèle le rythme du champ unifié de création pure de l'Univers en tant que totalité. Il n'y a plus la dualité d'une révélation à laquelle assiste un spectateur émerveillé par l'entremise d'un organe de contemplation. Le rythme de création du champ unifié est la Réalité elle-même, la révélation, le sujet, l'objet complet en lui-même, se recréant de lui-même. Il y a omniprésence dans l'espace et en dehors de l'espace d'une vie se renouvelant dans l'éternité sans durée de chaque instant. Cette vie de renouvellement est le rythme de l'Etre affectant instantanément toutes les parties du Totum universel en parfaite simultanéité.

Il n'y a pas de points privilégiés dans le champ unifié de création pure. Le processus de création pure du champ unifié et l'interfusion universelle ne constituent d'ailleurs qu'une face du Totum homogène. L'autre face est formée par une certaine constance ou stabilité d'ensemble. Elle nous est plus familière.

Ainsi que l'exprimait Hermès Trismégiste dans son discours à Thot : « L'Infini se meut dans sa stabilité. »

L'homme est une image assez frappante de ce processus universel d'interfusion, d'inter-échange au cœur d'une stabilité apparente quoique provisoire. Quelle signification auraient un foie, un rein sans l'ensemble de l'organisme à l'équilibre duquel ils contribuent. Seules l'interliaison, l'interaction et l'organisation d'ensemble donnent, tant à l'individu global qu'aux organes particuliers, leurs pléines significations.

De même qu'une pierre est extérieurement stable, prise en bloc et vue de façon superficielle, tout en se mouvant intensément en profondeur malgré sa stabilité extérieure, de même le Totum universel (ou Totalité-Une) se meut-il intensément au cours de son apparente stabilité extérieure.

De même que l'homme apparaît à première vue une individualité immuable dont l'apparente continuité et la vie même sont basées sur l'interfusion extraordinairement rapide et complexe de la circulation sanguine, alimentant des organes séparés mais interdépendants et solidaires, de même le Totum universel vit au rythme d'une interfusion prodigieuse entre les éléments apparemment séparés ou autonomes qui le constituent.

L'interfusion infiniment multiple et complexe est le respir de la réalité universelle. Le rythme de renouvellement du champ unifié de création pure est la source de vie sous-jacente à ce respir fondamental.

Il est important de noter que les expressions qui précèdent contiennent des concessions rendues nécessaires pour les commodités du langage.

Que nul ne suppose que nous avons accepté tacitement que la Réalité Cosmique soit une personne ou une entité.

Elle est impensable, informulable et se situe en tout cas en dehors de toutes les catégories qui nous sont familières. Notre esprit conçoit difficilement une Réalité universelle possédant simultanément des aspects opposés et complémentaires. La seule voie pratique d'accès à la Réalité est non la spéculation, non le savoir accumulé, mais l'expérience non-mentale.

Les actes de l'homme peuvent exprimer en « surface » le renouvellement du champ unifié de création pure de « profondeurs », car surface et profondeur sont les faces opposées mais complémentaires d'une même réalité. Telle est la conclusion pratique, inattendue de ce chapitre : **l'importance de nos actes.**

Une réalité émergera donc en un triomphe lumineux et toujours renouvelé : l'Acte Pur, l'acte suprême, ou disons mieux : l'Acte tout court, car, à ce point de vue, nos catégories d'actes importants ou inessentiels n'ont plus de signification. Chaque geste ordinaire peut être extraordinaire. En cela réside la richesse du Ch'an, du Zen ou de Krishnamurti.

Nos actes auront la valeur suprême dès l'instant où nous cesserons de nous projeter en eux. En cette réalisation réside la plus haute félicité et la forme la plus pure de l'amour.

Le jardin d'Eden est ici. Mais nous avons des yeux et nous ne voyons pas...

Ainsi nous échappe **l'importance de vivre.** Parce que le langage suprême ne peut être déchiffré qu'ici, **il est infiniment important de vivre, de vivre pleinement,** lucidement, de vivre dans la richesse de l'amour véritable qui donne à l'Acte suprême son charme infini et toujours renouvelé.

APPENDICE

NOTE A

COMMENTAIRE D'UN « MONDO »

Texte :

« Au début les montagnes sont des montagnes »

« Au milieu, les montagnes ne sont plus des montagnes »

« A la fin les montagnes sont à nouveau des montagnes ».

Commentaires :

L'interprétation de ce texte permet de donner une vision panoramique des étapes menant au Satori selon le Zen. Encore faut-il insister sur le fait que ces phases s'appliquent à la période précédant le Satori et non à l'expérience elle-même. Cette dernière est dénuée de tout sens de progression ou de degré : elle est instantanée.

Au cours de l'époque précédant toute recherche, nous ne mettons rien en doute, nous ne réfléchissons pas aux grands problèmes de l'existence.

Lorsque nous voyons des montagnes, nous disons simplement : « ces montagnes sont des montagnes ». Leurs contours extérieurs représentent à nos yeux, leur seule réalité. Les rochers ne sont que des rochers et la terre n'est que de la terre.

Lorsque nous nous éveillons à la recherche, nous découvrons que rien n'est permanent, que tout se meut, tout se transforme. A la place des rochers, de la terre et des montagnes nous discernons l'action d'une énergie prodigieusement active se mouvant avec la rapidité de l'éclair. Nous avons progressivement tendance à mettre l'accent sur l'impermanence des choses et des êtres. Nous nous acheminons vers la découverte de la nature profonde de l'univers et de la nôtre. Leurs apparences de surface tendent à n'intervenir qu'à titre second et dérivé devant une essence commune.

Lorsque nous regardons les montagnes, au cours de cette phase, elles ne sont plus des montagnes. Elles font figure de mirage dépouillé de toute consistance réelle. En réaction à notre ignorance complète du début, nous avons

tendance à nous orienter dans une attitude d'opposition extrême.

Le sens de réalité que nous accordions à la matière se transpose sur la pure essence dans une attitude tout aussi unilatérale. En un mot, la matière est devenue pour nous « le voile », la « maya ».

Les montagnes sont prises pour de pures illusions.

Il nous arrive finalement de discerner qu'aucune scission n'existe entre le monde matériel et celui de la pure essence. Ces distinctions résultent d'un manque de pénétration de notre esprit. Tout est la Réalité. Pas un grain de poussière n'est en dehors de cette Totalité-Une que les maîtres du Zen appellent « Le Mental Cosmique (1). »

Dès cet instant, lorsque nos regards se posent sur les montagnes nous disons comme au début : les montagnes sont des montagnes. Nous sommes rendus à la matière mais nous avons de cette dernière une vision nouvelle. Notre vision ne se limite plus exclusivement à l'aspect matériel ou à l'aspect spirituel.

Elle n'est plus l'illusion, ni « maya ». Le créateur d'illusion est enfin démasqué : il n'est autre que notre propre mental. Nous ne sommes plus dupés par la seule apparence des choses.

Notre attitude d'esprit a subi une métamorphose totale. Lorsque nous disons maintenant : « les montagnes sont des montagnes » ces mêmes paroles expriment une vision panoramique englobant à la fois les apparences relatives « de surface » et la Réalité absolue. Il s'agit là d'une intégration qui ne peut être ni décrite, ni pensée.

Nous jouons enfin le « Jeu du monde » en étant libres de lui. Nous accordons aux choses et aux êtres séparés une juste valeur. Nous sommes libres de l'attachement et de l'identification aux apparences superficielles.

Nous sommes libres (2).

(1) « En vérité, celui qui voit toutes choses dans ce Soi, et le « Soi » en toutes choses, de CELA ne sera plus jamais séparé. » (Ishopanishad - 6.)

(2) « L'état du « je » désintégré ne se décrit pas. Le « je » désintégré agit. Il agit dans l'espace et le temps. Il agit parce qu'il est là où les questions insolubles ne se posent plus, du fait qu'elles sont dépassées... s'emprisonner n'est pas une action véritable. Agir, c'est dissoudre les prisons. » (*La Comédie psychologique*, C. Suarès, p. 90.)

NOTE B

COUP D'ŒIL SUR LES ECOLES PHILOSOPHIQUES TIBETAINES DE LA « TRANSMISSION ORALE » DITES DES « DOCTRINES SECRETES »

par Mme A. David-Neel (1).

Beaucoup d'histoires absurdes ont été racontées concernant des Ecoles dispensant un enseignement dit « secret » qui existeraient au Tibet. De semblables histoires ont été colportées, de nos jours, à travers les divers pays de l'Occident. Il peut donc être utile de présenter, à ceux que la question intéresse, un tableau exact de ce que sont réellement, au Tibet, les Ecoles détentrices de Doctrines et de Méthodes d'entraînement intellectuel et spirituel traditionnels.

D'abord, lorsque je dis « Ecole » j'entends ce terme au sens de « corps de doctrines » exposées par des Maîtres successifs. Il ne s'agit pas du tout de « cours » faits par des professeurs et suivis régulièrement par des étudiants comme cela pourrait être dans une sorte d'Institut du genre universitaire.

Il existe, en effet, au Tibet, des lignées de « Docteurs de la Loi » qui déclarent posséder des doctrines philosophiques et des méthodes de développement des facultés intellectuelles et spirituelles qui, depuis une haute antiquité, ont été transmises de maître à disciple, dans la secte à laquelle ils appartiennent.

Toutes ces sectes affirment qu'elles professent le Bouddhisme. Mais seuls, les profanes ignorant l'histoire du Bouddhisme croient qu'il n'existe qu'une espèce de Bouddhisme. Il est loin d'en être ainsi. La complète liberté de pensée permise aux disciples du Bouddhisme a conduit les plus intellectuels de ceux-ci à élaborer, au cours des siècles, de nombreuses théories qui se présentent comme des interprétations ou des développements des principes fondamentaux énoncés par le Bouddha.

Nous nous trouvons donc, ainsi, en présence de diverses formes de Boud-

(1) Les notes B et C publiées en fin de cet ouvrage sont extraites des revues *Spiritualité* et *Etre Libre* que dirige M. Linssen. Elles constituent des articles inédits développant des conférences données par Mme A. David-Neel et le professeur Masson-Oursel à l'Institut de Science et Philosophie de Bruxelles fondé par M. Linssen.

dhisme représentées dans les différentes Ecoles tibétaines de la « Tradition Orale ».

Toutefois, si nous voulons nous faire une idée correcte du caractère de ces Ecoles, nous devons savoir que les Maîtres se gardent, généralement, de proposer des théories à ceux qu'ils ont admis comme disciples.

Ceux-ci ne doivent point s'attendre à la révélation soudaine de vérités particulières. Ce qu'ils obtiendront du Maître, ce seront des indications propres à leur permettre de cultiver *eux-mêmes*, en eux, un certain genre d'énergie.

Quel genre d'énergie ? A cette question le Maître répondrait qu'il n'existe qu'une sorte d'énergie mais que celle-ci peut être employée de mille façons différentes pour des milliers de buts.

Dans le cas que nous examinons il s'agit pour le disciple :

1) de développer en lui de l'énergie ;

2) d'utiliser cette énergie pour accroître ses facultés d'investigation afin de parvenir à *connaître* ;

3) de l'utiliser pour *agir* en conformité avec la connaissance acquise.

En somme, le but visé est d'opérer la transformation complète de celui qui entreprend cet entraînement ; d'en faire un être différent d'un homme ordinaire. Programme ambitieux... programme ridicule, parce qu'impossible, penseront beaucoup de gens.

Mais ce n'est pas à « beaucoup de gens » que l'enseignement des Ecoles tibétaines de la tradition orale s'adresse.

Mais voyons : j'ai dit *connaître*.

Connaître quoi ?... Connaître une réalité cachée sous les apparences. Ne pas être dupe de ces apparences comme le sont la majorité des hommes. Ne pas accepter, sans réflexion, les choses telles qu'elles paraissent être à première vue ou telles que la plupart des hommes les considèrent.

Voir, enfin, avec cette vision pénétrante qui plonge au fond des choses et que les Tibétains appellent *lags thong*, c'est-à-dire : « voir davantage ».

Je crois bien que ces mots « voir davantage » résument tout le programme de ces Ecoles. *Voir davantage* dans le domaine physique comme dans le domaine mental. Et lorsque l'on connaît : *agir* avec les moyens que cette connaissance procure.

Les Tibétains discernent un côté dangereux dans la puissance résultant d'une connaissance profonde des choses dans le domaine physique comme dans le domaine mental et dans la connaissance du mécanisme auquel les phénomènes obéissent.

Cette puissance, disent-ils, peut s'exercer de maintes façons suivant le caractère de celui qui la possède. Elle peut servir au mal comme au bien. Elle peut aussi se retourner contre celui qui l'a partiellement développée et qui n'en est pas complètement maître. On cite à ce sujet, des faits effarants. Il faut certainement tenir compte de beaucoup d'exagération mais j'ai, pourtant, de bonnes raisons de croire que certaines histoires d'apprentis magiciens qui ont

trouvé la mort ou la folie au cours des rites qu'ils pratiquaient sont authentiques. J'ai pu en voir quelque chose de près.

Si je mentionne ceci, c'est incidemment, parce que vous pouvez en avoir entendu parler.

Les Maîtres éminents des Ecoles de la transmission traditionnelle sont des philosophes. Ils ne voient dans ces effets anormaux que le résultat d'un dérèglement des fonctions physiques. L'un et l'autre *étant l'œuvre de l'individu, lui-même*, qui en est la victime.

Savoir est toujours excellent, disent-ils, à condition de savoir véritablement, de savoir à *fond*. Ils croient aussi, que tous les hommes ne sont pas aptes à *savoir* de cette manière. Ne croyons-nous pas, aussi, que tous les hommes ne sont pas aptes à être de grands mathématiciens et à comprendre les théories d'Einstein ou d'autres théories analogues ? Ils croient, encore, que la majorité des hommes n'a aucun désir de savoir, aucune curiosité à l'égard du *comment* des choses et de leur nature et ils croient, surtout, que *peu nombreux* sont ceux qui ont la volonté et la persévérance nécessaires pour se livrer à des investigations prolongées.

Pour ces raisons, ils se tiennent sur la réserve, admettent peu de disciples et c'est cela, qui a valu à leur enseignement le nom de « doctrine secrète ».

Il ne faut point perdre de vue que les Maîtres dont nous parlons professent le Bouddhisme. Les théories qu'ils ont adoptées, si mêlées de tantrisme qu'elles soient, ont un fond solide de Bouddhisme et vous vous rappellerez que l'injonction formelle faite par le Bouddha à ses disciples est : « Débarrassez-vous des notions erronées, acqurez des *vues justes* ».

Le salut bouddhique est hautement intellectuel. Il consiste à voir *ce qui est* au lieu de contempler des fantasmagories que nous construisons nous-mêmes. Lorsqu'ils préconisent la culture de la perspicacité, de la vue intense, les Docteurs des doctrines traditionnelles de la transmission orale sont donc en parfait accord avec la doctrine fondamentale du Bouddhisme.

Les Maîtres des Ecoles de la Tradition orale insistent sur le caractère instantané et essentiellement transitoire de tous les phénomènes. Ils enseignent aussi que les corps qui nous apparaissent comme étant solides sont, en réalité, composés de particules en mouvement. L'apparence de solidité et de durée est due à la rapidité prodigieuse avec laquelle les particules se meuvent.

L'on trouve cette théorie énoncée en des livres sanscrits, tibétains et chinois.

Ensuite, le Maître de l'Ecole secrète dira à ses disciples : Vous croyez qu'il en est ainsi, mais c'est probablement sur la foi de ce qui est écrit dans les livres. Ce n'est pas de la vraie connaissance. Avez-vous *saisi*, *senti*, avez-vous *vu* cette impermanence foncière, ce manque de nature propre des choses qui ne sont que des agrégats d'éléments divers ?...

Vous n'avez sans doute pas appréhendé directement ces faits. Ce n'est pourtant que si vous le faites que vous en aurez une connaissance réelle. Autrement vous n'aurez que la *foi* et la *foi* est l'opposé de la connaissance.

S'il était ici, un de ces Docteurs pourrait nous dire : Vous Occidentaux,

vous croyez que la lumière prend du temps pour voyager. Vous devez en conclure que les phénomènes, les événements que vous voyez *maintenant* ont déjà eu lieu, qu'ils appartiennent déjà au passé quand vous les percevez. Avez-vous bien conscience de cela ?

Avez-vous compris que le fait que vous contemplez comme présent, des événements qui se sont produits dans un passé reculé à des points infiniment distants de l'univers doit vous induire à changer complètement vos notions concernant ce que vous appelez le temps : le passé, le présent, l'avenir.

A ses disciples le Maître demande simplement :

Le temps existe-t-il ? Y a-t-il un passé, un présent, un futur ?

Cette question peut nous paraître absurde. Eh bien, ce sont des questions d'apparence ridicule comme celle-ci que les Maîtres des Ecoles secrètes invitent leurs disciples à se poser. Pourquoi ? Parce qu'ils veulent les amener à faire table rase de toutes leurs notions ; à se préparer à un renversement complet de toutes leurs anciennes idées.

Le temps ?... Est-il vrai qu'une sorte de panorama défile devant un spectateur immobile tandis que celui-ci découpe ce panorama en tranches qu'il intitule « hier » — « aujourd'hui » — « l'année dernière » — « il y a vingt ans », etc.

L'un des Maîtres de la secte chinoise Ts'an voyait inversement. Il a exprimé sa conception dans une de ces déclarations imagées que les membres de cette secte appellent *kwain* en chinois et *koan* en japonais, ce qui veut dire à peu près un « problème ».

« Merveille ! » s'exclama ce Maître. « Je suis sur le pont, et voyez, ce n'est pas la rivière qui coule, c'est le pont qui avance ! »

Un Tibétain exprimait la même idée en disant : « Le paysage reste immobile, c'est le cavalier qui court ».

Il y a plus d'une façon de comprendre ces déclarations.

Pour employer une image, nous pouvons nous regarder avancer parmi une série d'événements, de phénomènes rangés le long de notre route. La situation que nous donnons à ceux-ci est due à notre propre vélocité. Nous laissons derrière nous certains « paysages », c'est-à-dire certains aspects du monde, certains événements, certains phénomènes et parce qu'ils se trouvent derrière nous, nous les appelons « passé ». En disant « passé » nous imaginons un compartiment spécial du temps, nous tirons une ligne de démarcation entre l'endroit où nous nous trouvons et celui où nous étions hier et cela qui est l'autre côté de cette ligne, nous le tenons pour choses mortes, pour néant.

Mais en-est-il ainsi ? Ce que nous tenons pour fini, pour mort, l'est-il vraiment ? N'existe-t-il pas toujours comme existent toujours la montagne ou la rivière que le cavalier dans sa course a laissé derrière lui.

Le passé n'est-il pas vivant dans le présent et l'avenir ? N'est-il pas contenu dans le présent ? Existe-t-il autre chose qu'un perpétuel présent ?... Il faut se le demander.

Pourtant, il faut se garder d'aboutir à croire qu'il existe des éléments stables,

des entités quelconques qui demeurent inchangées sous les phénomènes changeants.

Une telle conception est absolument contraire aux principes fondamentaux du Bouddhisme comme aux doctrines secrètes de la transmission traditionnelle.

L'impermanence est la loi générale. La cause périt lorsque l'effet se manifeste ou, plutôt, c'est la destruction de la cause, sa transformation, qui est l'effet.

Rien n'existe ayant une nature propre, tout est « assemblage » ; tout est impermanent ; ceci est exprimé en tibétain par

« Kang zag dag méd pa — Tcheu dag méd pa (1) »

C'est la répétition de la déclaration, en style lapidaire, des premiers Bouddhistes : « Sabbe sankhara anicca — Sabbe dhamma anatta ».

Pourtant, rien ne s'anéantit. Tout le contenu de ce que nous nommons le « passé » demeure actif.

Les phénomènes matériels, les événements de tous genres, les idées, les pensées et jusqu'aux plus petits mouvements des corps et des esprits de tous les êtres, tout cela demeure à l'état de forces « emmagasinées » peut-on dire, pour user d'une image, dans un « réservoir ».

Les Tibétains appellent ce « réservoir », *Kun ji*, c'est-à-dire la « base de tout » ou, souvent, *Kun ji nampar ches pa* (2), la conscience ou la notion basique fondamentale.

Les auteurs sanscrits emploient le terme *Alaya vijñāna* : « entrepôt de conscience ».

Ce « réservoir » n'est situé nulle part ; il est partout, il est l'univers lui-même. Il est approximativement parlant, le *subconscient* de l'univers.

Ce réservoir est inépuisable, bien que son contenu s'écoule perpétuellement, parce qu'en même temps qu'il s'écoule sous les formes d'activités qui constituent le monde, d'autre part, tous les êtres et toutes les choses de l'univers y versent continuellement l'énergie que leur activité engendre.

Si je ne me trompe, la seconde loi de thermodynamique qui occupe une place si importante dans la physique moderne, s'oppose à l'idée de réemployer la totalité de l'énergie émise par les corps. Mais l'univers auquel on applique cette loi est un univers qui est tenu pour être matériel. Au Tibet nous sommes sur un autre plan. L'univers tel que les Maîtres Tibétains le conçoivent n'existe que par l'esprit et dans l'esprit. Il est une création de l'esprit. Il est fait avec la substance de l'esprit.

Une idée analogue apparaît chez quelques physiciens. Je lis dans Eddington : « C'est d'esprit que l'étoffe du monde est faite ». La déclaration apparaît plus nette dans le texte anglais : « *The stuff of the world is mind* ».

Les anciens philosophes hindous ont donné le nom de *vāsanā* (mémoire)

(1) En orthographe tibétaine : kang zag bdag med pa — tchhos bdag med pa.

(2) Respectivement, en orthographe tibétaine : Kun glt et Kun glt nam par ches pa.

à cet emmagasinage d'énergie agissante ; quant aux Tibétains ils le dénomment *pagchag*, ce qui veut dire propension.

Les énergies constituent la *mémoire de l'univers*, les propensions de l'univers, tendent à la reproduction d'activités qui se sont déjà manifestées précédemment. Elles y tendent *toutes*, mais non pas toutes avec une vigueur égale. Il s'ensuit que ces forces dissemblables et même, parfois, franchement antagonistes, s'affrontent, se combattent, se neutralisent ou se renforcent, si bien que l'énergie productrice d'activité qui émane du « réservoir » ne donne jamais naissance à des activités exactement identiques à celles qui l'ont alimenté.

Rien n'est absolument prédéterminé. Bien que tout se produise en vertu de causes, il n'y a pas déterminisme rigide permettant de prévoir exactement ce qui sera.

Jamais, est-il dit aussi, un effet n'est le produit d'une seule cause. Il est toujours dû à la combinaison de plusieurs causes qui s'échelonnent en diverses positions dans le temps et dans l'espace : les unes proches, les autres lointaines.

Les Tibétains attachent une grande importance à cette distinction de la cause essentielle *gyu* et des causes secondaires *kien* (1), ces dernières étant en nombre indéterminé mais toujours considérable.

Un des exercices de l'entraînement proposé au disciple consiste à débrouiller l'écheveau compliqué des causes secondaires enchevêtrées de la cause principale et de découvrir le rôle qu'elles ont joué dans les événements et les phénomènes qui se produisent autour de nous et, surtout, de ceux qui se produisent *en nous*.

Il faut s'efforcer de découvrir les causes qui ont construit l'individu que nous sommes aujourd'hui.

Connaître ces causes c'est connaître ses vies antérieures.

Les Maîtres des enseignements secrets disent : Il est souvent question dans les textes bouddhiques de la faculté de se rappeler ses existences précédentes. La majorité des Bouddhistes qui ne comprennent pas la doctrine touchant l'inexistence d'un *ego* ont repris l'ancienne idée hindoue de la réincarnation d'un esprit toujours le même, qui transmigre (le *jiva* des Hindous).

Ce n'est point ainsi que les initiés aux doctrines secrètes entendent la *renaissance*. Pour eux, ce qui *re-naît*, ou *plutôt*, cela qui a persisté, ce sont des *forces*. Et celles-ci convergent pour produire un phénomène physique, un individu, les dispositions mentales de cet individu, etc.

La dissociation de ces faisceaux de forces se produit à chaque instant et des associations partiellement ou totalement différentes se forment. C'est en ayant conscience de ce fait que l'on peut s'expliquer la parole du Bouddha « Ce que l'on appelle un homme, c'est un perpétuel changement ».

De même que tous les corps, tous les phénomènes et l'univers tout entier, ce que nous appelons notre *moi* est un tourbillon dans lequel des forces se

(1) Respectivement écrits *rgyu* et *rgyan*.

précipitent, étant attirées et captées par lui, tandis qu'en même temps, ce tourbillon éjecte d'autres forces qui se joignent à d'autres tourbillons.

Les Maîtres des Sectes secrètes tentent d'entraîner leurs disciples non pas seulement à comprendre que la Vie Universelle est faite de mouvement — un physicien comprend cela — ils veulent entraîner leurs disciples à une acuité de perception qui leur permet de *voir* tout ce qui les entoure et de se voir, eux-mêmes, sous cet aspect du jeu continuuel de l'énergie.

Ayant vu cela, ayant contemplé le spectacle de la vie universelle ils verront que les idées de naissance et de mort, au sens ordinaire de ces termes, sont de pures illusions dénuées de fondement.

Comme le dit le grand philosophe Nâgârjuna : « Il n'y a ni venue à l'existence, ni cessation de l'existence ».

Et nous pouvons rapprocher cette déclaration de celle du Bouddha :

« Un ignorant dit *tout est*. Un autre ignorant dit *rien n'est*. Mais pour celui qui connaît suivant la sagesse, il n'y a ni Etre ni Non-Etre ».

Pour résumer je dirai que l'enseignement donné par les Maîtres Tibétains des Ecoles philosophiques dites des « Doctrines secrètes » ou de la « Tradition orale » consiste à inspirer à leurs disciples le désir de pénétrer ce qui existe derrière les apparences que leurs sens leur présentent derrière les théories généralement admises et derrière le « moi » auquel l'habitude leur fait croire.

Ils les convient à la contemplation d'autres spectacles que ceux qu'ils ont coutume de contempler. Ils les convient, surtout, à se reconnaître autre que celui qu'ils ont toujours connu.

Mme Alexandra DAVID-NEEL.

NOTE C

IDENTITE DE LA PHYSIQUE ET DE LA PSYCHOLOGIE DANS LA PHILOSOPHIE INDIENNE

par le professeur Masson-Oursel.

Nous nous trompons gravement chaque fois que nous projetons dans des mentalités antérieures ou étrangères à notre civilisation basée sur Athènes et Jérusalem, nos conceptions relatives aux âmes et aux corps. Platon lui-même qui passe pour le prototype de tout spiritualiste, n'admet d'âmes que comme moteurs, et c'est pourquoi il en suppose chez nous, les humains, une triade afin d'expliquer les fonctions végétatives, affectives et rationnelles. Donc d'après lui, aucune opposition entre âme et corps, mais une énumération hiérarchique de phénomènes vitaux comme chez tant de peuples prétendus primitifs. Avant Platon et les Pères de l'Eglise on ne retrouverait nulle part l'admission d'âmes substantielles dont l'essence serait de penser.

L'Inde n'entrevoit une telle notion que parmi les Jaïns, qui semblent à cet égard des pré-cartésiens. Encore appellent-ils les âmes des principes de vie (*jīva*), non des principes de pensée pure. Il appert donc que jamais là-bas l'âme ne fut opposée au corps. La doctrine la plus enseignée à ce propos ressemble à l'antique notion pythagoricienne connue sous ce nom : la dyade du grand et du petit. C'est la dualité d'*anu* et d'*âtman*.

Anu, dans cette théorie, ne désigne point, comme l'atome démocritéen un corpuscule insécable, c'est-à-dire un volume donné de l'absolue impénétrabilité, mais le maximum intelligible, comme lorsque nous parlons d'un point mathématique. Ni quelque solide plus ou moins exigü, ni l'infiniment petit qui serait, à la limite, évanouissement, mais l'unité simple en tout genre —, telle que la goutte, *bindu*, pour les liquides ; *kāla*, l'unité d'instigation pour le temps ; *spanda* la vibration élémentaire, pour les devenirs, *vṛitti*. Ce qui s'oppose à ce rudiment c'est le total de l'Etre, l'Atman unique, infini, doué d'ubiquité. Reconnaissons-là comme deux pôles de l'être.

Notre physique la plus moderne se rapproche de celle des Hindous.

Les prétendus corps sont presque d'outre en outre vacuité, mais des photons, des électrons, etc. semblent remplir cette aire que nous appelons un objet, par

leur agitation fort rapide, intermédiaire entre celle de l'onde et le mouvement atomique. Dans leur extrême vitesse les *anu* sont comme partout à la fois, ainsi que l'*âtman* omniprésent.

Les caractères complémentaires du minime et de l'immense marquent les extrêmes de l'intelligence en cette psychologie qui est une physique, en cette physique qui est une psychologie.

Pour qui parle le sanskrit, comme M. de Broglie, l'aire d'un mouvement est son « champ » *Kshetta*. Ce mot convient également au théâtre de la lutte épique, le champ des *Kurus* dans le *Mahâbhârata* (*Kurukshetta*), et pour désigner l'immanence de ce mouvement, l'animation, — et non pas l'âme — dans un corps ; condition du connaître par sa présence dans la totalité de ce corps (*kshetrajna*).

La circulation des mouvements vitaux dans tout le corps, c'est la possession du corps par la conscience. Si cette agitation s'irradie au dehors, on dira que la connaissance vient à posséder le monde dans ce qu'on désigne à tort comme pouvoirs surnaturels.

Tout s'explique par cet adage implicite : le mobile, l'agent se manifeste où il n'est pas. Ses apparentes dilatations ou restrictions en témoignent. Les agitations selon leur ampleur sont concentrations ou relaxations. Ainsi la psychagogie du *yoga* est une physique en acte, dans laquelle les forces vitales se détendent ou se contractent. La conscience à l'indienne n'est pas connaissance, mais occupation en présence. Le recueillement signifie non attention, mais intense contention (*samadhi*) et saisissement ou saisie (*grahana*) d'autant plus énergique. La lucidité résulte d'emprise en des lieux éloignés dans des temps lointains, rétrospectifs ou futurs. Ainsi les opérations mentales, au lieu de concevoir des idées ou des images — ce qui ne se peut que selon Platon et Démocrite — se réduisent-elles à des analyses ou des synthèses, comme chez les Stoïciens, ces Asiatiques d'Anatolie, théoriciens de la *Sukatathésis*.

Paul MASSON-OURSSEL.
Professeur à la Sorbonne.

NOTE D.

SUR L'ESOTERISME DU BOUDDHISME TIBETAIN

La notion fondamentale de l'ésotérisme du bouddhisme tibétain est l'« omni-pénétration de la Lumière ».

De tous temps, l'omnipénétration de la Lumière a constitué l'ésotérisme de toutes les sagesse tant orientales qu'occidentales.

Cette notion est intimement liée à l'autre notion de base de tout l'ésotérisme : celle de la Vue Juste.

Telles étaient les bases du Zend Avesta iranien et de l'ésotérisme dravidien longtemps avant que les Védas et le Védanta n'apparaissent en Inde.

La racine sanscrite du terme « Véda » évoque le verbe « Voir ».

Les maîtres des Védas et du Védanta étaient les « voyants ».

Non au sens occulte du terme mais au sens spirituel le plus élevé. La « Vue juste » est la faculté naturelle qui permet à l'être humain « Eveillé » d'accéder à la vision de l'essence spirituelle de la « Claire Lumière » formant son être réel et l'être réel de toutes choses.

L'ésotérisme tibétain, comme celui des « Praja-Patis » (Ordre initiatique ésotérique des « Seigneurs de l'Etre », seule signification ésotérique véritable du terme sanscrit « Praja-Patis »), divise l'enseignement en deux parties.

PREMIÈRE PARTIE

Nous trouvons des éléments intéressants de la première partie dans l'ouvrage édité par le Dr Ewans-Wentz, *Le Yoga tibétain et les doctrines secrètes, ou Les Sept livres de la Sagesse du Grand Sentier, suivant la traduction du Lâma Kasi Dawa Samdup*.

En voici quelques extraits avec commentaires :

p. 231

(verset 160) : « La Divine Radiation incompréhensible, omniprésente transcendante qui illumine l'esprit universel et luit dans le cœur de toutes choses

vivantes est la Claire Lumière. Le Sentier de la Bodhi se termine dans sa gloire. »

Nous voyons ici, mise en évidence, la notion fondamentale de l'omnipénétration de la lumière spirituelle universelle.

(verset 161) : « La claire Lumière primordiale, symbolise la condition visuelle de l'esprit dans l'Etat primordial, l'Etat vrai ; non souillé par le processus de pensée identifiée au Samsara. L'aboutissement naturel du Yoga permet l'expérimentation d'un bonheur spirituel inexprimable, inséparable de la réalisation du Vide, le « Cela qui EST » de toute « chose. »

Nous insistons sur le fait qu'il s'agit de l'Etat Naturel par excellence, celui de l'humain accompli ayant érigé sa seule demeure dans le « CELA qui EST » de toute chose.

(verset 166) : « La réalisation de la Claire Lumière doit prendre place dans l'intervalle existant entre la cessation d'une pensée et la naissance de la pensée suivante. »

Ceci montre l'importance fondamentale de la découverte des vides interstitiels existant entre deux pensées (moments de Turya).

Nous avons mis en lumière ailleurs les forces d'inerties, les « habitudes » qui entretiennent l'agitation mentale et nous empêchent d'accéder à la découverte de ces moments de silence.

C'est « Tanha », la soif de continuité, l'instinct de conservation psychologique du « moi » qui se protège. Comment et pourquoi assure-t-il sa protection ?

Il assure sa protection en entretenant une agitation mentale constante, en renforçant le sentiment de sa continuité illusoire par une superposition rapide et désordonnée de pensées, de sensations. Ce sont les « skandas » qui entretiennent l'illusion de l'existence d'une entité permanente et continue.

Pourquoi ? Parce que les zones profondes de l'inconscient possèdent les mémoires de tout le passé de l'Univers et le « moi » qui en est le résultat ne veut pas abdiquer. Les zones profondes de l'inconscient savent fort bien que si un seul instant, le « moi » était mis face à face avec un des moments de silence existant entre deux pensées, l'expérience de ce vide interstitiel mettrait fin à la comédie que se joue ce « moi ». Or, le « Vieil homme » en nous, ne veut en aucun cas disparaître. Il s'accroche désespérément à sa continuité (Tanha).

Le Yoga tibétain enseigne que :

« La Claire Lumière est employée dans le Sentier en pratiquant les Six-règles de Tilopa qui sont :

« N' imagine pas, ne pense pas, n' analyse pas.

« Ne médite pas, ne réfléchis pas

« Demeure dans l'Etat Naturel. »

Ces six règles, vraies en soi ne sont jamais comprises ni appliquées correctement. L'ésotérisme supérieur de la « Satya Dharma » (Sentier Direct) et des « Praja-Patis (Seigneurs de l'Etre) nous recommande, non de chasser les pen-

sées par un acte de volonté mais de les observer d'abord attentivement et de saisir, dans leur jaillissement premier, les pulsions qui sont responsables de l'agitation mentale. Dans l'ésotérisme de la Vue Juste le silence mental ne résulte pas d'un acte de discipline seulement mais d'un acte de compréhension.

Compréhension qui s'effectue par « qui » et « comment » ?

Par *CELA* qui *EST* en nous, et le *CELA* qui *EST* de toutes choses. Ceci se trouve confirmé indirectement par les paragraphes XI XII du verset 166 :

« Méditant ainsi, ce qui apparaît comme le Vide et les apparences phénoménales ne sont que les deux aspects d'une dualité apparente, qui dans sa nature réelle est Unité. Ceci est la descendance de la Claire Lumière. »

« Cette condition de l'esprit sans obscurité primordiale, qui luit dans l'intervalle qui existe entre la cessation d'une formation de pensée et la naissance de la suivante est la *Claire Lumière Mère*. »

Ce texte quoique fondamental est insuffisant comme guide pour ceux qui s'intéresseraient au côté expérimental.

Il peut être complété par les enseignements ésotériques des « Praja-Patis » (« Seigneurs de l'Etre ») qui nous disent ce qui suit.

« Dès l'instant, où le silence mental existant entre deux pensées se réalise correctement il y a Samadhi (extase).

« Il y a Samadhi (extase) car l'exercice de la Vue Juste ayant démasqué les pulsions premières qui sont à l'origine des pensées donne un état de détente et de transparence psychique.

« Il y a détente et transparence psychique parce que l'énergie qui faisait apparaître les pensées était une tension et une violence fondamentale.

« Lorsque cessent cette tension et cette violence fondamentale (Tanha) il y a instantanément Amour, félicité. (Sat-Chit-Amanda).

« Dès l'instant où il y a Amour, Félicité, l'intensité psychique de cette dernière ouvre le centre (chakra) de la vision de la Claire Lumière. » (par l'éveil du centre de la gorge et du cœur.)

DEUXIÈME PARTIE.

L'ésotérisme des « Praja-Patis » (Seigneurs de l'Etre) enseigne que : « La vision de la Claire Lumière » révèle que la « Claire Lumière » est le seul corps, le « Corps Cosmique », le « Corps de la Vérité » (le Dharma Kaya) englobant en une seule réalité, le sommet de l'Amour (Ananda), de la conscience pure (Chit) de l'Etre (Sat) et les manifestations matérielles de l'Univers temporo-spatial.

Dans le début, il se peut que subsiste encore une attitude dualiste d'observateur et d'observé jusqu'au moment où se révèle le discernement suprême (Viveka).

C'est l'Etat Naturel parfaitement réalisé, (Sahaja-Samadhi).

L'intensité de l'Amour a éveillé tous les centres. Elle donne la vision glo-

bale de l'unité de l'esprit et de la matière. Finalement, l'Etre domine toutes les visions. Etre englobe et domine toutes les facultés, abolit toute séparativité. L'Etat Naturel de l'Etre, ne détruit aucune des facultés naturelles physiques, telles la vue physique, aucune des facultés psychiques ou spirituelles, telles la vision permanente de la Claire Lumière. Ce sont là de simples facultés. Seule subsiste la réalisation fondamentale de l'Etre, de l'Etre cosmique, de l'Univers en tant que totalité-Une, dans une Présence éternelle et intemporelle.

Le Yoga tibétain traditionnel utilise une méthode de méditation s'inspirant de l'ésotérisme indien.

Le paragraphe XIV du verset 169 énonce ce qui suit :

« Ayant fait ouvrir le Lotus du Cœur »

« Sur ses quatre pétales et son centre »

« Visualise les syllabes AH, NU, TA, RA et HUM. »

« Prises ensembles, les quatre premières syllabes forment le mot sanscrit « anutara » qui veut dire l'état le plus élevé, où « au-dessus de quoi il n'y a rien ». La syllabe « hûm » à laquelle sont rattachées suivant les textes ou l'usage, des significations variées, représente ici l'Etat Vrai, l'Esprit dans sa condition primordiale, non modifié par le processus de la pensée. »

Il s'agit ici, d'une pratique utilisée au Tibet après l'avoir été longtemps dans l'Inde antique. Elle fait appel à de puissants archétypes de l'Inconscient collectif (Alaya vijnana en sanscrit, kunji en tibétain).

L'ésotérisme des « Praja-Patis » la considère comme une création mentale. Certains peuvent l'utiliser, à la condition d'être parfaitement conscients qu'il s'agit d'une création mentale que la vision de la Claire lumière doit balayer, pour être finalement remplacée par la réalisation de l'Etre même.

Ces réserves étant faites, nous reproduisons le texte du Yoga tibétain.

« En t'étendant pour dormir, couche-toi de façon à dormir sur le côté droit suivant la position du lion couché. »

« Visualise dans le cœur un lotus à quatre pétales ayant au centre de sa surface, la syllabe HUM, sur la surface du pétale supérieur, la syllabe AH ; sur la surface du pétale de droite, la syllabe NU ; sur la surface du pétale inférieur, la syllabe TA et sur la surface du pétale de gauche RA ; chaque syllabe étant nettement tracée. »

« Afin que la visualisation soit nettement tracée, le yoguin doit se tourner vers le Nord, ainsi le HUM sera au centre, le AH au Nord, le NU à l'Est, le TA au Sud et le RA à l'Ouest. »

« Pendant qu'apaisé, tu glisses dans le sommeil, laisse toutes choses visibles ou perceptibles se résoudre en toi. »

« Alors dans l'apaisement, deviens toi-même, le lotus aux quatre pétales. »

« Puis, quand le sommeil te domine, laisse tout cela se fondre dans le signe supérieur AH, puis cela dans le signe de droite NU, puis, cela dans le signe inférieur TA, puis cela dans le signe gauche RA, puis cela dans le signe central de HUM. Puis la voyelle HUM dans le croissant surmontant la voyelle

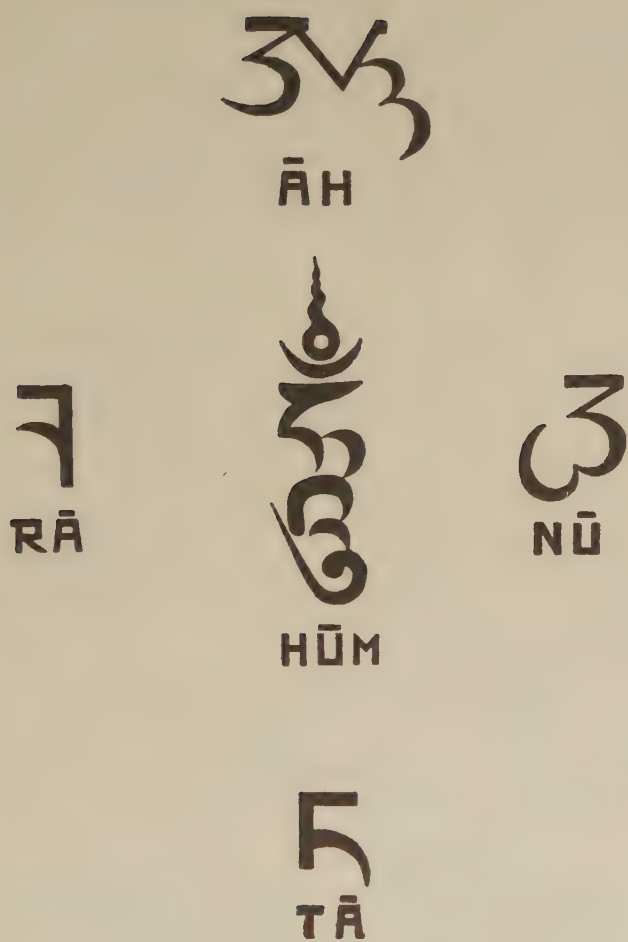


Fig. n° 12

Symbole ésotérique tibétain.

HUM, puis celui-ci dans le cercle qui est au-dessus et cela, enfin, dans la flamme qui surmonte le cercle. » (verset 176.)

Le signe tibétain HUM correspondant au sanscrit Aûm. Le signe voyelle est à la base avec la forme d'un 6 penché vers la gauche.

Puis la partie HA se trouve entre le signe voyelle et le croissant qui la surmonte. Au-dessus du croissant se trouve le cercle surmonté de la flamme par lequel la visualisation se transforme en vide.

« L'intention de cette pratique est de mettre le yoguin au diapason d'un état d'esprit élevé au moment de son entrée dans le sommeil. »

Dans l'ésotérisme des Praja-Patis, ce même état peut-être réalisé par une détente physique, nerveuse, psychique permettant une totale disponibilité à l'Etat d'Amour cosmique (Ananda) permettant le « glissement » dans le sommeil physique sans perdre contact avec l'Ananda cosmique des profondeurs de « CELA qui EST ».

NOTE E

SUR LA NAISSANCE DES PENSEES

Le processus de la naissance des pensées est assez obscur. Son étude est pleine d'enseignements.

Nous avons défini l'activité mentale comme une expression de l'instinct de conservation du « moi ». Cette définition n'est que partiellement exacte. Elle demande une mise au point.

L'homme libéré peut exercer une activité mentale tout en étant totalement affranchi de son instinct de conservation.

En fait, l'activité mentale est *aussi* l'expression d'une tendance ou l'habitude universelle d'expansion inhérente aux processus d'extériorisation et de développement de la vie dans le monde manifesté.

Cette tendance nous incline naturellement à nous objectiver, à nous projeter.

Sans elle nous ne serions pas en existence.

Le processus mental peut être comparé à la croissance d'un arbre géant à partir d'une graine minuscule.

Cet épanouissement qui demande des années pour la formation du tronc, des branches d'un arbre, s'effectue en quelques secondes sur le plan de la pensée.

A chaque instant naissent des « pensées-racines ».

Les anciens maîtres indiens nous enseignaient qu'elles peuvent être comparées à des graines mentales dont la formation première apparaît dans un centre psychique situé vers la partie inférieure de la colonne vertébrale.

A peine commencent-elles à germer et à s'épanouir lors de leur prise de conscience superficielle par le cerveau, qu'elles sont expulsées, étouffées par l'apparition trop rapide d'un cortège incessant d'autres « pensées-racines ».

Ces milliers de promesses non tenues, de désirs inassouvis, d'actes incomplets ou manqués créent d'innombrables nœuds de forces psychiques et de complexes

mémoriels dont la somme confère au « moi » une apparence de réalité. De cette façon se crée et s'amplifie le Karma personnel.

Krishnamurti et les maîtres Zen nous suggèrent la réalisation d'un processus mental différent.

Nous devons accorder au processus mental une attention plus profonde. Nous devons permettre à la plante latente en chaque graine psychique de s'épanouir jusqu'à sa pleine croissance.

Lorsque l'arbre dont chacune de ces graines est la promesse se développera complètement il nous livrera des messages hautement révélateurs. Nous aurons devant nous le livre ouvert qui nous livrera les clés de la connaissance vivante de nous-mêmes.

Nous verrons que le tronc de cet arbre, ses branches, ses feuilles portent notre empreinte. Les sceaux de notre effigie s'y trouvent imprimés partout d'une façon tellement systématique, tellement évidente et tellement ridicule que nous prenons brutalement conscience de la comédie absurde que nous jouons à nous-mêmes. Dès cet instant, nous ne sommes plus « joués ».

D'autres pensées pourront apparaître en réponse anonyme aux circonstances mais nous ne nous projeterons plus en elles. Ces pensées s'épanouiront complètement dans l'instant présent et ne laisseront plus de résidus. Elles ne créeront plus de « Karma ».

NOTE F

BOUDDHISME ET SCIENCE

Les considérations précédentes, inspirées par nos recherches sur la complémentarité de la physique et de la psychologie, se trouvent chaque jour appuyées par d'éminents savants et penseurs. Notons à ce sujet que la plupart des physiciens actuels se trouvent *obligés* d'adopter, en physique, une technique de recherche offrant de surprenantes similitudes avec celle de l'approche négative du Satori (1).

Dans un remarquable ouvrage, *Les Conquêtes de la pensée scientifique*, le physicien français G. Cahen conclut :

« La dépersonnalisation du jugement scientifique est considérée comme une condition essentielle de sa validité. Dans toute mesure le physicien doit lutter contre la précarité d'une constatation qui serait par trop individuelle et contre les erreurs systématiques ou accidentelles qu'un opérateur introduit du fait de l'imperfection de sa propre constitution. Il doit, autant que possible, éliminer son équation personnelle. Face au fait, il se veut invisible, passif, impersonnel, inexistant (2). » (p. 277, 278.)

(1) « La science moderne, dans sa branche physico-chimique, vient, de toute sa puissance, étayer le bouddhisme.

« Depuis un certain nombre d'années on sait que là où nos sens voient substance, formes, couleurs, il n'existe en réalité que des occurrences dans le temps et dans l'espace, que des forces soumises à des flux incessamment variables qui déterminent des équilibres différents...

« Les toutes dernières conceptions de l'atome ont montré que finalement celui-ci se résout en une énergie qui se transforme à chaque fraction de seconde...

« Un changement de perspective commence à poindre, et la science, sapant chaque jour davantage le monde des apparences, nous rapproche de vérités devinées et proclamées par le Bouddha. » (Maurice Percheron, *Le Bouddha et le Bouddhisme*, p. 168-169.)

(2) C'est nous qui soulignons.

N'est-ce pas là un langage typiquement Zen !

Concernant l'affranchissement nécessaire de nos habitudes l'auteur déclare que :

« Pour s'engager dans cette voie, le chercheur a dû bien souvent, non seulement faire des hypothèses, mais encore renoncer à ses habitudes de pensées bien ancrées, géométrie euclidienne, raisonnement à trois dimensions, constance de la masse possibilité de représentation distincte des phénomènes, individualité des corpuscules, etc. Chacune de ces notions apparemment intuitives et irréductibles a dû être abandonnée et chaque arrachement a coïncidé avec un progrès de la science. »

« Cette catharsis, ce dépouillement successif de nos modes familiers d'appréhension de l'univers paraît une loi inexorable du développement des théories modernes de la physique. » (p. 281.)

Nous avons fait maintes allusions à cette loi fondamentale énoncée par l'éminent physicien suisse Eugène Guye : « L'échelle d'observation crée le phénomène ».

Cette loi conditionne tout le processus de nos relations.

Elle s'applique non seulement aux recherches de physiques, mais elle est lourde de conséquences dans le domaine de la vie intérieure (3).

Les lignes remarquables de G. Cahen, que nous citerons ici ne manqueront pas d'intéresser les lecteurs familiarisés avec la littérature bouddhiste et ceux qui s'intéressent aux problèmes actuels de la complémentarité de la physique et de la psychologie.

Le physicien français s'exprime comme suit :

« Le dépouillement des phénomènes vis-à-vis du contenu immédiat de nos perceptions présente deux caractères que nous mettrons en évidence. D'une part, ce processus révèle une identité d'essence entre l'intellect et l'univers. D'autre part ce contenu se vide progressivement de sa substance apparente : la matière elle-même tend à n'être qu'une forme vide, un champ d'action des propriétés structurales de notre esprit, c'est-à-dire de quelque chose d'immatériel.

« Nous exprimerons ainsi et de la façon la plus extrême la tendance ultime de la science : réduction de la réalité au vide. Ce vide n'est pas le non-être. C'est au contraire l'être le plus complet qui soit puisqu'il contient l'univers en puissance. »

G. Cahen, *Les Conquêtes de la Pensée scientifique*, p. 10, 1956.)

(3) « Lorsqu'une information est liée à certains moyens d'information indispensables et irremplaçables, ces moyens entrent pour une part dans la forme même de l'information. La connaissance qui en dérive porte en elle-même les caractères systématiques, peut-être accidentels des procédés informateurs comme des lois de structures nécessaires *a priori*. » (Gonseth, cité par G. Cahen. — *Les Conquêtes de la Pensée scientifique*, p. 9.)

NOTE G

BOUDDHISME ET SCIENCE MODERNE

Les parallélismes entre la science actuelle et les enseignements du Bouddhisme exposés dans les précédentes éditions du présent ouvrage et dans *Spiritualité de la matière*, viennent de recevoir diverses confirmations non négligeables.

Le professeur John Wheeler, directeur de la Faculté des Sciences physiques de l'Université de Princeton (U.S.A.), et co-auteur (avec Robert Oppenheimer) de la bombe atomique, a fait récemment à l'Académie Américaine des Sciences une déclaration confirmant entièrement notre point de vue.

Le professeur J. Wheeler considère en effet qu'il existe, très en profondeur dans l'Univers, une réalité unique et essentielle constituant la base fondamentale de tout ce qui existe.

Tout ce que nous considérons comme dualité : dualité de l'électron et du noyau, dualité des corpuscules et des champs électro-magnétiques ou des champs gravitationnels, intervient à titre second et dérivé devant l'unité fondamentale d'un « champ unifié de création pure ».

Du point de vue de cette Unité essentielle, nos notions familières de temps, de passé, de futur sont impensables. *Seule existe la Présence intemporelle du champ unifié de création pure.*

Nous trouvons ici, mise en évidence de façon magistrale, l'importance de chaque instant présent. La devise des Eveillés nous recommande en effet la réalisation d'une constante présence au Présent. « L'Infini est dans le fini de chaque instant » écrivait le Maître D.T. Suzuki.

Le professeur Wheeler insiste sur le fait qu'au niveau du champ unifié de création pure, non seulement nos valeurs familières de temps mais aussi celles d'espace sont complètement inadéquates.

Le masque de la séparativité des êtres et des choses multiples s'effondre devant l'unité fondamentale, omniprésente et véritablement « omnipénétrante » du Réel.

Du point de vue de cette Réalité essentielle, englobant et dominant toutes

choses, les événements aussi lointains soient-ils (pour nous) se réalisent en parfaite simultanéité.

Le climat qui vient d'être évoqué par John A. Wheeler ressemble étrangement à celui du Mental Cosmique, ou *Dharmakaya* du Bouddhisme, et de l'*Advaita védanta*.

La similitude est plus frappante encore si nous examinons les travaux récents (1970-1971) des plus éminents spécialistes de physique nucléaire de Grande-Bretagne : Fritjof Capra (Département de physique du Collège Impérial de Londres) et G.F. Chew.

Dans un mémoire publié en septembre 1971 par le Collège Impérial de Londres, F. Capra déclare : « Des parallélismes intéressants existent entre la physique moderne et les philosophies orientales. Nous estimons que ces parallélismes ne sont pas superficiels mais résultent d'un accord profond entre la façon dont les philosophies orientales et la science moderne conçoivent le monde. »

Les professeurs F. Capra et G.F. Chew insistent sur le fait qu'il n'existe aucun corpuscule isolé, aucun objet indépendant dans l'Univers. Des interactions intenses existent entre tous les corpuscules à tel point que ceux-ci n'apparaissent qu'à titre d'interférence entre actions réciproques. Ils ne sont que figures provisoires, apparemment figées, d'entrecroisements innombrables. Le concept de matière « Hadronique » prévaut actuellement du fait que les physiciens doivent tenir compte d'interactions cent fois plus puissantes que celles des champs électromagnétiques et gravitationnels. Chaque corpuscule est défini par une matrice d'équations multi-relationnelles dans lesquelles se trouvent impliqués non seulement les corpuscules du voisinage immédiat mais la totalité du Cosmos.

Évoquant les similitudes d'un tel sens des valeurs avec le Bouddhisme, le professeur F. Capra écrit :

« Le Bouddhisme Mahayana, dont le thème central est l'unité et l'interrelation de tous les phénomènes, est très proche de la philosophie de la « matière hadronique ». Ce qui est plus frappant encore c'est le degré de similitude par rapport aux modèles d'interrelations de la science moderne.

« La doctrine Mahayaniste est considérée comme le climat spécifique de la pensée bouddhique développée en Inde, en Chine et au Japon. Elle est basée sur l'Avatamsaka Sûtra. L'essentiel de l'Avatamsaka est une description vivante de la façon dont le monde est vu dans l'état d'illumination intérieure, lorsque les contours définis de l'individualité s'évanouissent et que la perception de nos limites ne nous oppresse plus.

« Selon l'Avatamsaka Sûtra, l'homme « Eveillé » perçoit le monde comme un réseau parfait de relations mutuelles où chaque objet

individuel, tout en étant immergé dans le Dharmakaya universel, contient en lui-même tous les autres objets individuels. Ceci est connu sous le nom de la théorie de l'interpénétration et est illustré dans l'*Avatamsaka* par la parabole suivante :

« Dans les cieux d'Indra, il existe un réseau de perles disposées de telle façon que si vous en regardez une toutes les autres se reflètent en elle. D'une façon semblable, chaque objet du monde n'existe pas simplement en lui-même mais inclut tous les autres objets et, en fait, EST toutes choses. Dans chaque particule de poussière réside la présence de Bouddhas innombrables.

« La similitude de cette image avec la « matière hadronique » est réellement frappante. La parabole du réseau de perles d'Indra pourrait à juste titre être désignée comme le premier modèle de « matière hadronique » créé par la recherche de l'esprit humain quelques 2 500 ans avant le début de la physique. » (Fr. Capra, *Bootstrap and Buddhism*, Physics department, Imperial College, sept. 1971.)

Dans la nouvelle physique des « hadrons », chaque simple hadron est considéré comme contenant potentiellement tous les autres tout en étant en même temps partie de chacun d'eux.

Tel est exactement le point de vue du Bouddhisme Mahayaniste qui déclare :

« Lorsque l'Un est vu face à la multiplicité des autres, l'Un est vu comme les transpénétrant tous et, en même temps, les embrassant tous en lui-même. »

BIBLIOGRAPHIE :

John A. WHEELER, *Geometrodynamics* (Academic A. Press, U.S.A.).

John WHEELER : *Our universe*.

John A. WHEELER : *The Known and the unknown* (American Scientist spring 68).

John A. WHEELER & VENKATARAM : *The Mountain Path*, oct. 1971. Tiruvanamalai, India.

F. CAPRA : *Imperial College*, june & sept. 1971.

G. F. CHEW : *Physics today*, 23, 1970.

BIBLIOGRAPHIE

- Isha Upanishad, Trad. Aurobindo, Albin Michel, Paris 1971
- BENOÎT (Dr H.) La Doctrine suprême selon le zen, éd. Le courrier du Livre, 3è éd. Paris 1967
- BENOÎT (Dr H.) Lâcher prise, théorie et pratique du détachement selon le zen, 3è édition, Le Courrier du Livre, Paris 1971
- DAVID NEEL (A.) Le Bouddhisme, éd. du Rocher, 1947.
- EVAN WENTZ (W.Y.) Le yoga tibétain et les doctrines secrètes. Edit A. Maisonneuve, Paris 1938.
- FORMICHI (C.) Apologie du bouddhisme, Nilsson, Paris 1926.
- FOUERE (R.) Disciplines, ritualisme et spiritualité. La colombe, Paris 1960.
- FOUERE (R.) La révolution du Réel. Le Courrier du Livre, Paris 1988.
- FUNG YUN LAN, The Spirit of Chinese Philosophy. Kegan & Routledge, London, 1962.
- GERNET (Jacques) Entretiens du maître Chen-Houei. Publ. de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, Hanoi 1969.
- GODEL (Dr R.) Essais sur l'expérience libératrice. Gallimard, Paris 1952.
- GRIMM (R.) La religion du Bouddha. Maisonneuve, Paris 1944.
- HERRIGEL (E.) Le zen dans l'art chevaleresque du tir à l'arc. Derain, Lyon 1955 (et réimprimé chez Dervy, Paris)
- HSI-YUN, Le Mental cosmique. Adyar, Paris 1951.
- HUI-HAI, The Path to sudden attainment. Sidgwick & Jackson, London 1948.
- KRISHNAMURTI, De la connaissance de soi, Le Courrier du Livre, Paris 1967
- LAO-TSEU, Tao The King, éd. Dervy Paris.
- LUK (Charles), Chan and Zen teachings, 3 vol. Rider & Co. London 1966.
- MASSON-OURSSEL (P.), Le yoga, P.U.F. Paris 1954.
- METZGER (Albert), Origines orientales du Christianisme. Leroux, Paris 1906.
- PASCHERON (M.), Le Bouddhisme. Seuil, Paris.
- SASAKI (R.F.), Zen dust. Harcourt, New York, 1966.
- SENSAKI (N.), Buddhism and Zen. Philosophical Library, New York 1953.
- SUARES (C.) La comédie psychologique, Paris 1930.
- SUZUKI (D.T.), Le Non-mental selon la pensée zen. Le Courrier du Livre, Paris.
- SUZUKI (D.T.), Essais sur le bouddhisme zen. Albin Michel, Paris.
- TOURNAIRE (R.) La naissance de la vie. N.S.E. Paris 1938.
- WATTS (A.) Le bouddhisme zen. Edit. Payot, Paris.

ADDENDA à la 3^e édition

De nombreux événements importants se sont produits depuis la parution de la première édition de nos *Essais sur le bouddhisme en général et sur le zen en particulier*.

Il importe de signaler parmi eux l'apparition d'un nouveau paradigme dont l'ampleur exceptionnelle s'est manifestée tant en Amérique qu'en Europe depuis 1970.

Ce nouveau courant de pensée s'inspire en ordre principal des nombreuses similitudes se révélant d'années en années entre les sciences modernes et la spiritualité orientale en général. Ces similitudes sont plus particulièrement évidentes entre la nouvelle physique et le bouddhisme, le zen et le taoïsme. Ceux-ci enseignaient depuis des millénaires que « l'Univers des Dix mille choses est fait d'une seule et même essence de nature spirituelle. »

Cette vision de l'unité de l'Univers, mise en évidence par l'évolution des sciences physiques, biologiques et astrophysiques, a puissamment contribué à la naissance d'une vision "holistique" fréquemment évoquée dans une littérature de plus en plus abondante.

Le terme "holistique" était pratiquement inconnu du grand public en 1970. Dès 1980, il se trouve constamment évoqué comme symbole de l'Unité essentielle des "Dix mille choses" de l'Univers et du monde. Il y a beaucoup à dire à ce sujet.

Des centaines d'ouvrages évoquent la nécessité d'une vision holistique. Nombre d'entre eux reprennent les enseignements permettant d'accéder à des prises de conscience conduisant à la "perception globale immédiate d'un Présent intemporel" constituant l'essentiel de la méditation bouddhique.

Parmi les précurseurs responsables de la mise en évidence d'un parallélisme entre les progrès scientifiques et la spiritualité, il importe de citer le célèbre astronome James Jeans (1877-1946). Celui-ci déclarait que "l'Univers ressemblait davantage à une grande pensée qu'à une grande machine". Dans cette orientation, il faut mentionner plus particulièrement le célèbre physicien Erwin Schrödinger (1887-1961), Prix Nobel de physique dont les ouvrages, tels que *Mind and Matter* et *My View of the World* révèlent une prise de position sans aucune réserve concernant les similitudes entre la vision mystique des Védas et la science moderne.

Schrödinger reprend l'antique parole des Sages de l'Inde "*Tat twam Asi*" (Tu es Cela). L'illustre physicien accordait à cette réalité ultime la place de priorité absolue dont émanent les apparences du monde extérieur.

Nous retrouvons un climat semblable dans l'ouvrage intitulé *la Gnose de Princeton* publié en 1974 à Paris. L'auteur de cet ouvrage est Raymond Ruyer, professeur à l'Université de Nancy.

Dans cet essai, dont le retentissement a été considérable, la complémentarité entre les nouvelles découvertes scientifiques et la vision mystique de la spiritualité orientale est mise en relief avec une force particulière. La "Nouvelle gnose" des milieux scientifiques d'Amérique a pris naissance entre 1960 et 1970 dans les milieux universitaires et para-universitaires de l'Université de Princeton et de Pasadena en Californie.

Les "Gnostiques de Princeton" se réfèrent fréquemment au bouddhisme. Ils considèrent que l'univers matériel est semblable à une tapisserie vue à l'envers. Le monde extérieur n'est pas fait d'objet matériels tels que nous les voyons. Au delà et "à l'intérieur" de ce monde matériel qui est un "Envers", il y a un "Endroit" unique et fondamental. Celui-ci est de nature spirituelle. Il doit être considéré comme un champ de conscience cosmique en constante création.

Le professeur Raymond Ruyer souligne les similitudes existant entre le bouddhisme et la nouvelle vision des physiciens gnostiques concernant le caractère illusoire de l'ego. Il déclare que ce n'est pas le "Je" qui lie les détails (tel ou tel arbre, par exemple, lors de la perception)... c'est l'unité immédiate et *pré-existante* des arbres vus, qui existent ici comme forêt vue, qui permet, par la suite et *après*, de dire "Je". « On remarquera, écrit R. Ruyer, la ressemblance entre cette thèse et la doctrine bouddhiste sur la "non-substantialité" du "je". »

« Le domaine visuel et la conscience en général est domaine "mien" parce qu'il est ici (avant que je sois) Il n'est pas ici parce qu'il serait vu par moi. En ce sens, "je" n'existe pas. C'est la présence absolue d'un domaine "ici-maintenant" qui le fait exister. Sans domaine présent, "je" ne suis rien. Je "suis existé" par la présence absolue du champ "d'ici maintenant". »

Parmi les inspireurs et participants au "Groupe de Princeton" figurent les noms de savants, philosophes ou écrivains célèbres, tels les Prix Nobel, John Eccles (neurophysiologie), Eugène Wigner (physique), Brian Josephson (physique), Robert Oppenheimer (physique), le physicien V.F. Weisskopf, directeur du C.E.R.N. de 1961 à 1965, D.W. Sciama, professeur à l'Université de Princeton, de Marilyn Ferguson, d'A. Koestler, etc.

L'orientation gnostique prise par le groupe de Princeton s'est poursuivie autour de l'Université de Berkeley entre 1970 et 1987. Ce mouvement a pris une grande ampleur suite aux travaux et publications de Fritjof Capra, physicien, chercheur à l'Université de Berkeley, de Henry P. Stapp, de George Chew, professeurs de physique à Berkeley, du Prix Nobel de neurophysiologie du cerveau R. Sperry, de Karl Pribram (holographie), de David Bohm, professeur de physique à l'Université de Londres, de Renée Weber, professeur à l'Université de Rutgers, U.S.A., de B. Nicolescu, physicien, professeur à l'Université de Paris, etc.

Au cours des années 1975 à 1988 une véritable vague de fond déferle dans les domaines de la philosophie des sciences et de la psychologie. Elle bouleverse le sens des valeurs étié de l'ancienne vision cartésienne et mécaniste du monde. Elle se rapproche de plus en plus de la spiritualité orientale et plus spécialement du bouddhisme.

La place de choix la plus importante parmi les précurseurs de la nouvelle synthèse entre les mystiques orientales et les sciences modernes revient indiscutablement au physicien Fritjof Capra, auteur de l'ouvrage *Le Tao de la Physique*. Le titre, provocateur, impliquait déjà tout un programme. Cet ouvrage magistral a été traduit en plusieurs langues ; il a connu un retentissement considérable dans les milieux philosophiques et scientifiques du monde entier.

Fritjof Capra a mis en relief la complémentarité existant entre le bouddhisme, le taoïsme et la nouvelle physique quantique. L'auteur, avec lequel nous nous sommes liés d'amitié lors des conférences remarquables données par lui à notre Institut de Bruxelles en 1983, se réfère fréquemment aux travaux d'Alexandra David Neel, de D.T. Suzuki et du Lama A. Govinda.

Dans son livre *Le temps du Changement*, Fritjof Capra évoque les bases de la nouvelle biologie systémique. Celle-ci, comme la nouvelle physique quantique, nous présente un univers formé par des milliards d'interconnexions où la notion "objet" statique ou d'entités fixes disparaît pour céder la place à de simples "événements" ou à des processus en mouvement constant. Cette vision dynamique et holistique constitue l'une des bases essentielles du bouddhisme.

Dans ses commentaires sur la "Danse de Shiva" (1), dont le *Nataraja* indien illustre la couverture de son livre, Capra nous fait entrevoir la magie fascinante d'une "Danse cosmique" se poursuivant au cœur des choses et des êtres au rythme d'une récréation constante.

Il déclare : « Les photographies des particules en interaction dans la chambre à bulle, qui témoignent du rythme continu de création et de destruction dans l'univers sont des images de la danse de Shiva qui égalent celles des artistes indiens par leur beauté et leur signification profonde. » (*Le Tao de la physique*, p. 249)

De son côté, Marilyn Ferguson, s'inspirant du bouddhisme et de l'œuvre de Capra déclare : « Nous découvrons que tout est un processus. Le monde solide est un processus, une danse de particules sub-atomiques. (...) Une personnalité est un ensemble de processus ... » (2)

Parmi les ouvrages fondamentaux soulignant la complémentarité du bouddhisme et de la nouvelle physique, il importe de signaler l'essai de Gary Zukav, *La Danse des éléments* (3).

1. Dans *Le Tao de la physique*, éd. Sand.

2. Les enfants du verseau, éd. Calmann-Lévy

3. R. Laffont éditeur.

L'auteur écrit (p. 242) : « Selon la théorie bouddhique, la réalité est "virtuelle" dans la nature. Ce qui apparaît en elle comme des objets réels, les arbres, les êtres, sont en réalité des illusions transitoires qui sont l'effet d'un mode limité de conscience. »

« *L'illusion réside en ceci : que les constituants d'un processus d'ensembles virtuels sont pris pour des choses réelles, permanentes.*

« *L'éclairement (l'éveil spirituel) consiste à éprouver que les choses, y compris le "Moi" sont des états passagers, dépourvus d'existence distincte, des relations provisoires entre des illusions du passé et des illusions du futur se déployant dans l'illusion du temps.* »

Cette base philosophique du bouddhisme est entièrement confirmée par la nouvelle physique.

Une autre similitude particulièrement frappante entre le nouvelle physique quantique et le bouddhisme a été soulignée par Gary Zukav et Fr. Capra. G. Zukav écrit : « Le point de vue quantique selon lequel toutes les particules sont potentiellement des combinaisons différentes d'autres particules rejoint un concept bouddhique ; une fois de plus, selon le Sûtra de la guirlande de fleurs, toute partie de la réalité physique est constituée de toutes les autres parties. »

Le même principe d'interconnexion et d'interfusion cosmique a été mentionné par Fr. Capra dans *Le Tao de la physique* et par le physicien Basarab Nicolescu dans son ouvrage remarquable : *Nous, la particule et le monde*.

Nicolescu expose qu'une particule, un électron, par exemple, existe parce que toutes les autres particules existent à la fois.

Il existe quelque chose de cette particule dans toutes les particules de l'Univers, jusqu'aux lointaines galaxies et, réciproquement, il y a quelque chose de toutes les particules de l'univers et des plus lointaines galaxies dans la particule considérée initialement. Ceci est évoqué dans l'*Avatamsaka Sûtra*. L'Univers s'y trouve comparé à un collier formé de milliards de perles. Chacune de ces perles contient le reflet de toutes les autres et, réciproquement, toutes les autres possèdent le reflet de cette perle.

En résumé, l'évolution récente des sciences, telles la nouvelle physique quantique, la nouvelle biologie systémique, la nouvelle astrophysique, nous présente une vision de l'univers se rapprochant à maints égards de celle du bouddhisme. Les points les plus évidents de similitude peuvent être résumés de la façon suivante.

1. — L'univers dans sa totalité (depuis les constituants sub-atomiques, l'être humain et jusqu'aux lointaines galaxies) est *l'unité organique d'un seul vivant* dont les aspects extérieurs visibles sont formés d'un réseau d'interactions mutuelles entre des êtres et des choses en continuelles transformations.

2. — Le "corps unique du Grand Vivant Universel" est formé de plusieurs niveaux d'énergies qu'il englobe et domine. Les dimensions du temps et de

l'espace n'en sont qu'un aspect partiel.

3. — Il n'y a ni êtres ni choses ni entités statiques et immobiles telles que le perçoivent les sens physiques. Il n'y a que des processus se manifestant par des événements éphémères.

Un être humain ou une fleur, un chien ou un oiseau, une pierre ou une étoile, une galaxie ou un atome ne sont que des "processus". Ils sont solidaires les uns des autres et empruntent leur existence au même Océan de Lumière — Conscience-Amour. La matière, apparemment inanimée *vit*. *Une pierre vit*, au niveau de ses constituants ultimes.

4. — La réalité Ultime de l'Univers est un océan de lumière — Conscience-Amour. Elle est "monobloc", d'un seul tenant, englobant, soutenant, imprégnant et dominant tous les niveaux d'énergie, toutes les dimensions. La pensée et les mots ne peuvent la représenter.

Au niveau de cette source universelle, il n'y a ni temps ni espace ni causalité ni dualité mais une Plénitude Eternellement présente se recréant sans cesse. Le cœur du Grand Vivant est animé d'un mouvement inconnu échappant aux coordonnées de temps et d'espace. C'est le "Mouvement de création" ou "holomouvement". (D. Bohm).

5. — L'univers est ouvert. Il se transforme et se recrée constamment. L'évolution se réalise en dehors de tout plan pré-déterminé, de tout projet. Elle se manifeste un processus au delà du hasard et du strict déterminisme.

Ainsi que l'exprime Hubert Reeves : « La musique de l'univers s'improvise au fur et à mesure. »

Les sciences nouvelles et les travaux du Prix Nobel Ilya Prigogine, ainsi que ceux de David Bohm nous font entrevoir le Grand Vivant universel dans sa totalité sous un aspect de liberté, de création constante, d'imprévisibilité et de non-mécanicité échappant au carcan étreint de projets ou de plans. Ceux-ci sont évidemment empreints de l'ignorance d'une identification au temps. La découverte des variables cachées non locales et l'existence confirmée d'un univers polydimensionnel infirment la vision teilhardienne d'un "Point Oméga" à atteindre dans l'avenir. Ceci confirme le bien fondé du bouddhisme et donne raison aux critiques sévères de Carlo Suarès et de A. David Neel à l'égard des erreurs de la pensée teilhardienne et des doctrines finalistes. Ce qui vient d'être dit se trouve entièrement confirmé par A. David Neel comme on le verra page 340 du présent ouvrage.

« Rien n'est absolument pré-déterminé. Bien que tout se produise en vertu de causes, il n'y a pas de déterminisme rigide permettant de prévoir exactement ce qui sera. »

« Jamais, est-il dit aussi, un effet n'est le produit d'une seule cause. Il est toujours dû à la combinaison de plusieurs causes qui s'échelonnent en diverses positions dans le temps et dans l'espace : les unes proches, les autres lointaines.

- H. Benoit, La Doctrine suprême selon la pensée zen
- H. Benoit, Lâcher prise ; théorie et pratique
du détachement selon le zen
- Krishnamurti, Au seuil du silence
- D.T. Suzuki, Le non-mental selon la pensée zen
- R. Linssen, La méditation véritable
- R. Linssen, Au-delà du hasard et de l'aznti-hasard
- K. Graf Dürckheim, Hara ; centre vital de l'homme
- K. Graf Dürckheim, Le zen et nous
- R. Clerc, Yoga de l'énergie
- C. Truchot, Trouver le bien être : do in/shiatsu (illustré)
- G. Guierre, Alimentation et diététique dans la vie moderne
- A.L. Meyer, Kiaï ; guide pratique d'éveil et de relaxation
- La Bhagavad Gîtâ, traduction A. Kamensky
- I Ching et Tao te Ching, traduction R. Giraud
- H. Benoit, De l'amour ; psychologie de la vie affective
et sexuelle
- K. Graf Dürckheim, Méditer, pourquoi et comment
- T. Jyōji, Zen et zazen
- P. Rendel, Les chakras ; les centres de l'énergie vitale
en l'homme
- J. Gortais, Tai-ji quan (illustré)

— Catalogue sur demande —

BOUDDHISME, TAOISME ET ZEN

S'il veut bien céder à l'attrait qu'exerce, dès les premières pages l'examen du bouddhisme, le lecteur aura tôt fait de s'apercevoir qu'on l'invite à dépasser les formes particulières et la doctrine d'une philosophie. Certes, il trouvera dans ce livre ce que le titre annonce : un exposé et l'historique des systèmes inclus dans le bouddhisme. L'auteur y traite du Mahayana, du Hinayana, des tantras et plus particulièrement du zen. Mais il ne s'attarde pas dans l'immense édifice intellectuel que le génie des penseurs orientaux construisit autour de la flamme originelle. C'est aussitôt sur cette flamme centrale qu'il dirige son regard ; elle l'appelle sans délai vers le foyer de cette majestueuse superstructure dialectique qu'est le bouddhisme. Inlassablement il en veut évoquer l'illumination, la vérité exhaustive, à travers les divers modes d'approche du Mahayana, du Hinayana et dans l'éclair du Satori.

Qu'on ne s'attende donc point à trouver dans ce livre seulement une étude de doctrines, une analyse de systèmes. L'œuvre porte plus haut son fruit, vers un plein soleil sans ombre ; partout il est fait allusion à l'inexprimable réalité de son rayonnement.

Le Bulletin Critique du livre français concluait un compte rendu fait dans ses pages, lors d'une réédition du livre, par cette appréciation : « Ce livre, d'un accès facile, est l'un des meilleurs sur le sujet, avec des notes d'un grand intérêt. »