

UBE - COURS EN LIGNE 2001/2002

UNITE DE COURS 9

LES ECOLES DU CHAN/ZEN

SOMMAIRE GENERAL

Pré-requis	p. 2
Introduction	p. 4
Guide de lecture	p. 5
Module 1	p. 6
Texte de cours	p. 7
Textes annexes	p. 18
Texte commenté	p. 26
Module 2	p. 35
Texte de cours	p. 36
Textes annexes	p. 46
Texte d'illustration	p. 50
Synthèse	p. 60
Bibliographie	p. 63

PRE-REQUIS

Ce qu'il faut savoir avant d'aborder ce cours

La tradition du Chan/Zen représente l'un des rameaux majeurs du bouddhisme extrême-oriental né d'un long processus d'acculturation et de maturation sur le sol chinois. Les cadres culturels, sociaux, mentaux de la Chine sont radicalement différents de ceux de l'Inde [voir UC5 module 2]. Dans ce processus d'acculturation, le bouddhisme ne pouvait prendre qu'une coloration bien particulière.

Les premiers auteurs occidentaux qui se sont intéressés au Chan/Zen ont bien souvent mis l'accent sur son caractère profondément chinois, n'y voyant même parfois qu'un simple taoïsme recouvert d'un vernis philosophique et institutionnel bouddhique. Il est vrai que certains passages du *Zhuangzi*, le grand ouvrage de la pensée taoïste, semble préfigurer le style de certains maîtres *chan*. Tout au long de l'histoire, les Chinois eux-mêmes virent des similitudes entre le taoïsme et le bouddhisme. Des interférences entre les grandes traditions confucianiste, taoïste et bouddhiste sont incontestables. Une tradition syncrétiste visant l'unité de ces trois traditions, qui contribua d'ailleurs à leur mixité, eut d'ailleurs une large influence entre les XII^e et XIV^e siècles. Il ne s'agit pas simplement d'emprunts de termes ou de métaphores : le bouddhisme chinois s'ancre au plus profond de l'âme de ce pays.

Ce bouddhisme ne peut être totalement appréhendé sans décrypter la manière chinoise de se rapporter au monde, à la nature ou au temps. Le Chan/Zen, tout particulièrement, qui oublie la scolastique et la philosophie bouddhiques indiennes, est peut-être la plus chinoise des écoles bouddhiques nées sur son sol (on considère les écoles Huayen/Kegon, Tientai/Tendai et Chan/Zen comme les trois écoles spécifiquement chinoises, n'ayant pas d'origine indienne). Dans la tradition chinoise, le sage cherche à suivre le cours des choses, à se rendre disponible et à demeurer « sans idée ». Par un idéal, finalement, de non-recherche. Une certaine thématique du retour au naturel, à la spontanéité, parcourt les écrits *chan* qui doivent être remis dans ce contexte chinois et dans des cadres de pensées le plus souvent inaperçus.

L'espace de ce cours ne permet guère d'aborder ces aspects qui ne seront que brièvement évoqués. D'autant qu'il s'agit ici de penser le Chan/Zen *comme* école bouddhique et d'en montrer les spécificités par rapports aux écoles déjà évoquées. On se reportera utilement à l'oeuvre du philosophe français François Jullien qui poursuit, de livre en livre, et dans un style particulièrement accessible, une entreprise singulière de penser l'Occident dans le miroir de l'Orient chinois. Il s'agit d'un travail incontournable pour comprendre les soubassements de la pensée chinoise et d'une certaine manière le Chan/Zen (On lira notamment *Procès ou création : Une introduction à la pensée chinoise*, Paris, Le Livre de Poche, 1989 et *Un sage est sans idée ou l'autre de la philosophie*, Paris, Le Seuil, 1998).

Le Chan/Zen s'inscrit dans la tradition du Grand Véhicule même si revient parfois le *leitmotiv* de transcender le clivage entre le Grand et le Petit Véhicule comme l'exprimait le maître *chan* Baizang Huaihai/Hyakujô Ekai (720-814) : « Pour ce qui est de notre école, elle n'est pas limitée par le Petit ou le Grand Véhicule tout en ne différant pas du Petit et du Grand Véhicule. » Les maîtres *chan* utilisent librement les *sûtra* du Grand Véhicule, notamment le « *Sûtra* de la Guirlande Fleurie » (*Avatamsaka sûtra*) ou le « *Sûtra* du Diamant » (*Vajracheddikâ sûtra*). Le Chan en ses débuts fut même brièvement associé au « *Sûtra* de la Descente à Ceylan » (*Lankâvatâra sûtra*) inspiré de l'idéalisme Vijnânavâda [voir UC3]. D'une certaine manière le Chan en prolonge les considérations. Il reprendra d'ailleurs à son compte la célèbre formule de ce *sûtra* : « Les trois mondes ne sont qu'esprit ».

L'idéalisme bouddhique, plus que le Mādhyamika, eut une influence majeure sur la pensée bouddhique chinoise, notamment par la diffusion d'un apocryphe écrit au cours du VI^e siècle, faussement attribué à Asvaghosa : « L'Éveil à la Foi dans le Grand Véhicule ». Cet ouvrage reconfigure certaines conceptions de l'idéalisme Vijñānavāda et place au cœur de sa doctrine la notion d'esprit-seul. L'esprit y est décrit sous la forme de deux aspects coextensifs, le transcendantal et le phénoménal, l'éveil et l'illusion. Selon ce texte, l'éveil consistera « à s'éveiller à la source de l'esprit » ainsi expliqué : « On s'éveillera au prime surgissement de l'esprit, qui est dénué d'un prime aspect, et dès lors qu'on sera détaché de la moindre pensée, la nature de l'esprit sera révélée. Lorsque l'esprit est éternel, c'est ce qu'on appelle l'éveil final. »

Le Chan fut parfois dénommé « l'école de l'esprit » ou « l'école de l'esprit du Bouddha ». Il n'aura de cesse de pointer cette nature de l'esprit, notamment par une nouvelle approche de la méditation. Zongmi/Shūmitsu (780-841), l'un des premiers historiographes du Chan/Zen, lui-même très influencé par L'Éveil à la Foi, proposait cette définition :

« Le Chan est la traduction phonétique d'un terme sanscrit, la traduction complète était *channa* (*dhyāna*). *Dhyāna* fut traduit en chinois par *siweixiu* ou *jinglu* ; ce sont des termes généraux pour désigner à la fois les concentrations (*samādhi*, *ding*) et la sagesse intuitive (*prajña*). La source en est la véritable nature d'éveil originelle de tous les êtres, aussi appelée nature de bouddha ou encore terre de l'esprit. Être éveillé à cette terre de l'esprit, c'est acquérir la sagesse intuitive ; la cultiver, c'est acquérir les concentrations (*samādhi*). Les concentrations et la sagesse intuitive ensemble forment le *dhyāna*. Cette nature propre est la source originelle du *chan* ; c'est pourquoi on parle de source du *chan* ou encore de théorie ou de pratique du *dhyāna*. » (Traduction Catherine Despeux, *Les entretiens de Mazu*, Paris, Les Deux Océans, 1980, p. 11)

Ce qu'il faut savoir avant d'aborder ce cours... Les maîtres *chan* conseilleraient, eux, la déprise et le délaissement, de ne rien savoir. Ce cours est donc bien une gageure !

Nota bene :

Lors de la première occurrence, les noms et termes chinois sont donnés dans la transcription en *pinyin* ainsi que dans leur prononciation japonaise (par exemple *gongan/kōan*) puis, dans le cours du texte, dans la seule transcription en *pinyin*. Par exception, le terme de Chan est généralement doublé par celui de Zen pour reprendre un usage universitaire. On ne saurait en effet identifier le Chan avec sa seule forme japonaise.

Il existe plusieurs systèmes de transcription du chinois, le système Wade-Giles utilisé par les anglophones, le système de l'Ecole Française d'Extrême-Orient utilisé par les francophones et le *pinyin* utilisé par les Chinois eux-mêmes. Ce dernier tend aujourd'hui à se généraliser comme système unifié. On se reportera à la table de correspondance fournie par le *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme* de Philippe Cornu (Paris, Le Seuil, 2001) dont les entrées sont également en *pinyin* pour les noms chinois. Les citations comportant des termes transcrits selon le système Wade-Giles ou celui de l'Ecole Française d'Extrême-Orient n'ont cependant pas été modifiées.

INTRODUCTION

Le Chan/Zen (le premier terme transcrit la prononciation chinoise, le second la prononciation japonaise) est l'un des grands courants du bouddhisme chinois. Celui-ci a non seulement perduré jusqu'à nos jours en Chine, intégrant à partir du XVI^e siècle des éléments des écoles de la Terre Pure, mais il s'est également répandu dans tous les pays de l'aire culturelle chinoise : Japon, bien entendu, mais également Corée et Viêt-nam.

Alors que nombre d'écoles chinoises se désignent par le titre d'un *sûtra* auquel elles se réfèrent, le Chan/Zen, lui, ne donne pas la préséance à un texte indien particulier, parlant même d'une transmission en dehors des écritures. Cette école se définit simplement comme celle « de la méditation », *chan* n'étant que la simple transcription du sanskrit *dhyâna*, que les chinois comprennent dans un sens générique. Le nom d'une école sert pourtant généralement à se démarquer des autres. N'y a-t-il donc pas là un paradoxe, la méditation demeurant sans conteste une pratique essentielle dans la plupart des traditions bouddhistes ?

Lors d'une consultation nocturne, l'un des plus célèbres maître *chan* chinois, Linji/Rinzai († 866), réunit ses moines et leur déclara : « Il y a une espèce de chauves aveugles qui, une fois rassasiés après avoir mangé leur repas, s'assoient en méditation et pratiquent la contemplation. Ils se saisissent du flux des pensées afin qu'il ne puisse s'élever. Ils n'aiment pas les éclats de voix et recherchent la quiétude. Il s'agit là d'une méthode hérétique. Un maître-patriarche a dit : “Si tu fixes l'esprit pour contempler la quiétude, si tu le saisis pour éclairer l'extérieur, si tu le recueilles pour purifier l'intérieur, si tu le figes pour entrer dans la concentration, [sache que] ce genre de procédés n'est que fabrications d'actes”. »

Le sinologue français Paul Demiéville († 1979) qui fut l'un des spécialistes du bouddhisme chinois des époques Tang et Song (du VII^e au XIII^e siècles) commentait ce passage : « *Tso-tch'an* (en japonais *zazen*). C'est la condamnation formelle du « *dhyâna* assis », de la méditation passive (autre sens du mot *tso*), qui n'a du reste pas pour autant cessé de se pratiquer dans le Tch'an chinois, jusque dans la branche dite de Lin-tsi, et au Japon (surtout dans la branche Sôtô), et dont les propagandistes du Zen nous rebattent aujourd'hui les oreilles. [...] Le « *dhyâna* assis » était dûment pratiqué dans les monastères que fréquentait Lin-tsi, mais celui-ci n'en fait mention que pour le tourner en dérision. » (*Entretiens de Lin-Tsi*, traduits du chinois et commentés par Paul Demiéville, Paris, Fayard, 1972, pp. 94-95).

Les discours et entretiens de Linji nous sont parvenus par des versions imprimées sous les Song, qui lui sont donc postérieures de plusieurs siècles. A cette époque, connue comme « l'âge d'or du Zen », cette tradition étaient l'une des plus florissantes de la Chine orientale. La plupart des monastères appartenaient d'ailleurs à l'école dite de Linji qui voyait en ce maître au tempérament brusque et au ton décapant son fondateur éponyme. Le programme quotidien des moines comprenait alors quatre périodes de méditation. Si l'on en croit Paul Demiéville, les successeurs de Linji - et plus généralement l'ensemble des écoles *chan* - n'auraient donc pas compris le message subversif du maître. En ce sens, l'école de la méditation aurait-elle dû faire l'économie de la méditation ?

Le premier module de ce cours retracera l'histoire du Chan/Zen, depuis ses origines jusqu'à ce fameux âge d'or, en essayant de démêler ce qui tient de la légende et de la réalité, puis montrera son approche si particulière de la méditation. Il inclura la traduction commentée d'un texte du XIII^e siècle consacré à la description du *zazen* (la méditation assise).

Le second module sera, lui, consacré aux développements ultérieurs du Chan/Zen, son introduction dans les différents pays d'Asie, puis aujourd'hui en Occident, avec toutes les interrogations que celle-ci suggère. Un texte de Stuart Lachs, l'un des observateurs du bouddhisme américain, servira de support d'étude.

GUIDE DE LECTURE

Module 1

Fondements du Chan/Zen

1. Peut-on reconstituer l'histoire du Zen ?
2. Pourquoi le Zen se considère-t-il comme « l'école de la méditation » ?
3. Quelles sont les spécificités du Zen ?
4. Le Zen représente-t-il bien une transmission « en dehors des écritures » ?

Module 2

Floraisons du Chan/Zen

1. Dans quels pays le Zen s'est-il développé ?
2. Y a-t-il des différences doctrinales entre les différentes sous-écoles ?
3. Comment le Zen s'est-il transmis en Occident ?
4. Quelles sont les questions posées par l'acculturation du Zen en Occident ?

Module 1
Fondements du Chan/Zen

SOMMAIRE

I. Repères historiques

- 1. Une histoire réinterprétée p. 7
- 2. Légende et réalité p. 7
- 3. Huineng/Enô p. 8
- 4. Les Cinq Ecoles p. 9
- 5. L'âge d'or des Song p. 10

II. Les principales caractéristiques du Chan/Zen

- 1. L'école de la méditation p. 11
- 2. La négation p. 13
- 3. Les *gongan/kôan* p. 16

I - REPERES HISTORIQUES

I. 1. Une histoire réinterprétée

Le Chan/Zen se présente comme une école remontant au Bouddha historique par une lignée ininterrompue de maîtres, vingt-huit en Inde, six en Chine, jusqu'au célèbre Huineng/Enô (638-713) qui lui donnera ses premières lettres de noblesse. La « scène fondatrice » repose sur un célèbre épisode où le Bouddha fait tourner une fleur dans sa main et où seul Mahākāśyapa, l'un de ses principaux disciples, sourit. A cette occasion le Bouddha lui aurait transmis sa Loi, son *dharma* (ou plus exactement son « trésor de l'oeil de la vraie loi », le *zhengfayanzang/shôbôgenzô*, selon l'expression sino-japonaise), faisant de lui le premier patriarche de l'école.

Le récit fondateur : « Jadis, le Vénéré-du-monde se trouvait parmi l'assemblée réunie au Pic des Vautours. Il tenait une fleur pour s'adresser à la communauté. A ce moment-là, tous demeurèrent silencieux et seul le visage du vénérable Kāśyapa s'éclaira d'un sourire. Le vénéré-du-monde dit : “Je possède le trésor de l'oeil de la vraie loi, le merveilleux esprit du nirvāna, la véritable forme sans forme et la mystérieuse méthode de la loi. Ils ne dépendent pas de la lettre et sont transmis à part en dehors des écritures. Je les confère à Mahākāśyapa.” » (*Wumenguan/Mumonkan*, début du XIII^e siècle)

Aucun texte indien n'évoque pourtant une quelconque autorité ou transmission conférée par le Bouddha à Mahākāśyapa, même si, dans toutes les écritures bouddhiques, ce dernier apparaît comme l'un de ses disciples les plus proches. L'anecdote, spécifique au Chan/Zen, apparaît pour la première fois dans un ouvrage tardif du début du XI^e siècle. De fait, il n'existe aucune trace d'une tradition Chan/Zen en Inde, née en Chine aux alentours des VII^e-VIII^e siècles. Les manuscrits de cette époque découverts dans les grottes de Dunhuang, en Asie Centrale, ont permis de reconsidérer l'histoire de cette école qui n'était connue jusqu'alors que par des textes ne remontant guère au-delà des X^e-XI^e siècles. [Voir le texte annexe 1 : Les grottes de Dunhuang, p. 18]

I.2. Légende et réalité

Selon l'« histoire officielle » du Chan, c'est Bodhidharma, le fils d'un prince indien qui aurait transmis la doctrine du Chan/Zen en Chine. Déplorant le déclin du bouddhisme dans son propre pays, il s'y serait rendu sur les conseils de son propre maître, un certain Prajñâtāra, peu après la mort de ce dernier. Débarquant aux alentours des années 520 sur les côtes chinoises, près de l'actuelle Canton, il aurait immédiatement rendu visite à l'empereur Wu de la dynastie Liang. Leur dialogue ayant tourné court, Bodhidharma se serait alors établi dans une grotte devenu le temple de Shaolin/Shōrinji où il serait resté neuf ans en méditation, assis face à un mur. Huike/Eka, venu le trouver, se serait tranché le bras pour lui montrer sa détermination. Finalement, Bodhidharma lui aurait transmis sa Loi avant de disparaître dans des conditions obscures, selon certaines sources, à l'âge canonique de 150 ans.

Le personnage de Bodhidharma condense vraisemblablement, en fait, plusieurs biographies de moines qui se sont enrichies d'ajouts ultérieurs au fil des siècles. L'une des notices biographiques les plus anciennes le concernant, composée entre les années 720 et 740, retrouvée à Dunhuang, rapporte simplement :

« Bodhidharma : Le maître de la Loi était originaire de l'Inde du Sud, dans les contrées occidentales. Il était le troisième fils d'un grand roi indien et avait reçu en partage une intelligence extrêmement vive, à laquelle rien n'échappait. Ayant résolu de préserver le Mahâyâna, il abandonna [l'habit] blanc [des laïcs] pour [la robe] noire [des moines]. Il recueillit les semences de la sainteté, et les fit se multiplier. L'esprit plongé dans la vacuité et la quiétude, il examinait avec pénétration les affaires profanes. Il avait élucidé [les doctrines] bouddhiques et non-bouddhiques, et sa vertu surpassait les modèles de l'époque. S'affligeant du déclin de la doctrine orthodoxe dans les contrées limitrophes, il parvint à traverser les monts et les mers, pour prêcher dans [la région de] la Han et [de] la Wei. Tous ceux qui [aiment] s'absorber dans la quiétude et le silence furent gagnés à sa foi ; mais il fut en butte aux calomnies de ceux qui s'attachent aux apparences et soutiennent des vues fausses ! »

(*Mémoire sur les maîtres et disciples de l'école du Lankâvatâra sûtra*, traduction Bernard Faure in *Le bouddhisme ch'an en mal d'histoire - Genèse d'une tradition religieuse dans la Chine des Tang*, Paris, Ecole Française d'Extrême-Orient, 1989, p. 116)

Ce n'est que bien plus tard que l'ensemble des faits et gestes attribués à Bodhidharma fut fixé. Plus vraisemblablement qu'à la cour de l'empereur Wu, c'est au cours du VII^e siècle, avec les prêches de Huineng (638-713) et de ses condisciples que l'école du Chan/Zen fait réellement son apparition sur la scène chinoise. Celui-ci sera présenté comme le sixième patriarche de l'école et le véritable successeur du maître Hongren/Gunin, en lieu et place d'un autre disciple, Shenxiu/Jinshû, à l'occasion d'un conflit qui semble avoir opposé deux factions, connues plus tard sous les noms d'écoles du Sud et du Nord. Dans cette période du proto-chan, l'école est associée au Sûtra de la Descente à Ceylan (*Lankâvatâra sûtra*) qui développe les notions de Rien-que-conscience et de matrice-de-tathâgata développées dans l'idéalisme bouddhique indien. Elle ira jusqu'à être qualifiée d'école du Lanka dans certains manuscrits. Le Chan/Zen puise en effet dans un fonds idéaliste sans jamais pourtant reprendre les spéculations philosophiques de l'école Vijñânavâda (les trois natures, etc.)

I. 3. Huineng/Enô

Les communautés de Daoxin/Dôshin (580-651) et de son disciple Hongren (601-674) établies dans l'actuelle province d'Hupei furent, semble-t-il, les premières communautés chan/zen. Leur origine reste obscure et ce n'est qu'avec la dispersion des disciples de Hongren/Gunin que cette école connut un certain retentissement. Selon les quelques textes qui nous sont parvenus, Hongren aurait utilisé des techniques de visualisation. Sa communauté aurait réuni plusieurs centaines de moines.

Cet Huineng passe pour avoir été un illettré. Un jour qu'il se rendait au marché pour vendre du bois, il entendit quelqu'un psalmodier le *Sûtra du Diamant* (l'un des *sûtra* du Grand Véhicule). Bouleversé, il en demanda l'origine. L'homme lui répondit qu'un certain maître répondant au nom d'Hongren exhortait ses disciples à ne lire que ce seul texte. Immédiatement, il se rendit chez ce dernier qui le rabroua immédiatement. Pourtant, Huineng demeura au monastère comme pileur de riz sans être intégré à la communauté des moines. Passé six mois, le maître rassembla ses disciples et leur demanda d'écrire un poème qui rendit compte de leur compréhension. Il transmettra sa Loi, assura-t-il, à celui qui y aura révélé un sens profond.

Tous se dérobèrent et seul Shenxiu, le chef des moines, écrivit cette stance :

« Le corps est l'arbre de la bodhi, / l'esprit comme le support du miroir clair.

« Moment après moment, s'efforcer de le nettoyer / afin qu'il n'y ait pas de poussière. »

Mais Huineng se fit lire le poème et demanda qu'on écrive sa propre stance :

« La bodhi, originellement, n'a pas d'arbre, / Tout comme le miroir clair n'a pas de support.

« La bouddhité est toujours immaculée, / Où y aurait-il de la poussière ? »

L'histoire veut que Hongren aurait alors secrètement transmis à Huineng sa robe et son bol. Celui-ci serait demeuré laïc pendant une quinzaine d'années afin de se protéger de la vindicte des moines. S'étant enfin déclaré, il aurait eu finalement plus de cinquante disciples. Cet épisode, rapporté dans le *Sûtra de l'Estrade (Fabaotanjing/Hôbôtankyô)*, un recueil de propos attribués à Huineng, marque la séparation des disciples de Hongren en deux factions, l'école du Sud de Huineng dont sont issues les écoles ultérieures, et l'école du Nord de Shenxiu, l'une et l'autre parfois qualifiées hâtivement de subitiste et de gradualiste d'après la teneur de leurs poèmes respectifs. Cet antagonisme ne semble cependant pas rendre compte des véritables positions doctrinales des uns et des autres. Shenxiu eut lui-même une certaine audience, il fut ainsi chapelain de la cour impériale. Sa lignée fut cependant rapidement supplantée par celles de Huineng.

Si Huineng est présenté comme le sixième patriarche chinois après Bodhidharma, la fixation d'une lignée de ving-huit patriarches indiens puis de six chinois est assez tardive et se déploie rétroactivement à partir de Huineng. Les premiers textes se montrent hésitants : les entretiens de Shenhui/Jin'e (686-760), un disciple de Huineng, retrouvés dans les grottes de Dunhuang et compilés dans la première moitié du VIII^e siècle donne simplement huit patriarches indiens et six chinois. Un autre manuscrit de la même époque, « Le mémoire sur les maîtres et disciples de l'école du *Lankâvatâra Sûtra* », également retrouvé à Dunhuang, présente un moine indien du nom de Gunabhadra comme le premier patriarche, Bodhidharma étant relégué en seconde position. C'est seulement dans un texte de 801 intitulé, « La chronique de la précieuse forêt » (*Baolinchuan/Hôrinden*), que cette lignée acquiert la forme définitive qu'on lui connaît.

Les lignées *chan/zen* ultérieures se développeront dans le sillage des enseignements de Huineng. L'école sera l'une des rares à survivre à la grande persécution anti-bouddhiste du milieu du IX^e siècle jusqu'à devenir, deux siècles plus tard, l'une des plus importantes écoles institutionnalisées du bouddhisme chinois. On distinguera alors cinq branches qui reprendront le nom de leurs fondateurs éponymes. Seules deux d'entre elles se perpétueront jusqu'à nos jours, le Linji/Rinzai et le Caodong/Sôtô, ce dernier introduit au Japon par le fameux moine Eihei Dôgen (1200-1253). On attribue à Baizang Huaihai/Hyakujô Ekai (720-814), successeur à la quatrième génération de Huineng, la fondation du premier monastère *chan/zen*, doté de règles spécifiques, adaptations originales au sol chinois des règles indiennes.

I. 4. Les cinq écoles

Entre le IX^e et le XI^e siècle, le Chan/Zen se développe en cinq branches désignées du terme collectif « les cinq maisons ». Les dissemblances furent d'abord liées aux personnalités de leurs fondateurs et aux tons de leurs enseignements plutôt qu'aux enseignements eux-mêmes. Après quelques générations cependant, des divergences apparurent parfois.

Il s'agit de :

- l'école Guiyang/Igyô dont la lignée remonte à Guishan Lingyu/Isan Reiyû (771-853) et à son disciple Yangshan Huishi/Kyôzan Ejaku (807-883). Le nom de Guiyang combine les noms des deux patriarches, Gui[shan]/I[san] et Yang[shan]/Kyô[zan]. Cette école semble avoir cherché des modes d'expressions novatrices. On lui doit notamment la systématisation de formules sous forme de graphiques circulaires.
- l'école Linji/Rinzai qui se subdivisa en deux courants ultérieurs dits Yangqi/Yôgi et Juanglong/Ôryû. Elle remonte à Linji Yixuan/Rinzai Gigen († 866), fameux pour ses cris et ses coups. Par exemple : « Lors d'une montée en salle, il y eut un moine qui s'avança et se prosterna. Le maître alors poussa un cri. Le moine dit : « Vieux révérend, mieux vaut

ne pas me chercher ! » Le maître dit : « Dis, où tombe-t-il ? » Alors, le moine poussa un cri. » (*Les entretiens de Linji*).

- l'école Caodong/Sôtô issue de Dongshan Liangjie/Tôzan Ryôkai (807-869) et de Caoshan Benji/Sôzan Honjaku (840-901). Fin lettré, Dongshan a laissé des oeuvres littéraires difficiles comme son "Samâdhi du miroir précieux" (*Baojing sanmei/Hôkyô zammai*), ou ses énigmatiques "stances des cinq degrés" (*wuyi/goi*), qui firent l'objet de spéculations élaborées (particulièrement au Japon). La lignée de Caoshan/Sôzan s'éteignit après quelques générations, et l'actuelle école Caodong est issue de l'un de ses condisciples, Yunju Daoying/Ungo Dôyô (†902).
- l'école Yunmen/Ummon fondée par Yunmen Wenyan/Ummon Bun'en (864-949). Ses formules incisives firent la fortune de l'école. Par exemple : « Un moine lui demanda : « Qu'est-ce que le Bouddha ? » Il répondit : « Un bâton à se râcler le derrière ! » »
- l'école Fayen/Hôgen issue de Fayen Wenyi/Hôgen Bun'eki (885-958). Fayen fut influencé par l'école chinoise Huayan/Kegon.

I. 5. L'âge d'or des Song

La Chine des Song (960-1227) est marquée par un essor culturel important, l'imprimerie jouant alors un rôle primordial dans la diffusion des idées. Les écoles Guiyang et Fayen déclinèrent rapidement et finirent par disparaître tandis que l'école Yunmen connaissait un certain prestige. L'école Caodong disparut presque complètement au début des Song puis se revivifia grâce à l'influence d'un moine connu sous le nom de Hongzhi Zhengjue/Wanshi Shôgaku (1091-1157). Néanmoins, l'école Linji, prédominante, finit par supplanter toutes les autres.

Cette époque est celle d'une intense production littéraire, de nombreux genres font se développer, les « recueils de la lampe », monumentales sommes biographiques rassemblant des centaines voire des milliers de notices, les « recueils d'entretiens » de maîtres célèbres ainsi que les recueils de *gongan/kôan* commentés en prose et en vers. Les *gongan*, lit. « cas de jurisprudence » sont de courts dialogues, des échanges ou des incidents généralement tirés de la biographie d'un maître chinois. A partir du X^e siècle, on prit l'habitude de compiler ces brèves sentences et d'en faire des thèmes pour l'enseignement. Cette méthode se développa dans l'école Linji jusqu'à la figure emblématique de Yuanwu Keqin/Engo Kokugon (1063-1135). Ce dernier est l'auteur du « Recueil de la falaise verte » (*Biyanlu/Hekiganroku*), un long ouvrage long qui commente cent cas, peut-être le plus grand joyau de la littérature chan/zen chinoise. [Voir le texte annexe 2 : Histoire ou historicité ?, p. 18]

Dans la deuxième période des Song se développe le système dit des « Cinq montagnes et des dix monastères ». Il s'agit de la constitution d'un réseau de vastes monastères chan/zen rassemblant des centaines de moines dont les abbés étaient nommés par le gouvernement impérial. L'ensemble était constitué de cinquante monastères : les « cinq montagnes » (les plus grands complexes monastiques qui donnent son nom au système), les dix temples et les 35 temples supérieurs. L'appellation des cinq montagnes renvoie aux cinq montagnes indiennes près de Rajgrha, qui constituaient le paysage mythique du bouddhisme originel. Un texte comme « Les règles pures des jardins zen » (*Chanyuan qinggui/Zennen shingi*, 1103) qui régit la vie de ces temples, montre une formalisation et une ritualisation poussées de la vie monastique. L'ouvrage présente ainsi les formules épistolaires en usage dans les monastères qui recrutaient essentiellement parmi les lettrés. Celui-ci mentionne pas moins d'une quarantaine de fonctions monastiques.

II - LES PRINCIPALES CARACTERISTIQUES DU CHAN/ZEN

II. 1. L'école de la méditation

L'école Chan/Zen se définit comme « école de la méditation » (selon le sens du terme *chan/zen*, simple transcription du sanskrit *dhyâna*). Si la méditation a toujours été l'une des pratiques majeures du bouddhisme, cette tradition va, elle, en proposer une nouvelle approche reposant sur deux caractéristiques originales : l'immédiateté et l'absence de technique. Celle-ci prend autant appui sur les grands textes du Grand Véhicule sur la « non-pratique » que sur la tradition purement chinoise du « non-agir ». [Voir le texte annexe 3 : Echos indiens et chinois, p. 19]

Dès les débuts du bouddhisme chinois, deux traditions se côtoient : d'une part, une tradition méditative (dite du *dhyâna*) qui utilise des techniques de purification ou de méditation puisées dans les corpus des anciennes écoles indiennes et qui recherche, soit des pouvoirs miraculeux, soit une voie d'accès au *nirvâna* ; de l'autre, une tradition de sagesse (dite de *prajña*), plus philosophique, qui relève du Grand Véhicule.

L'introduction du bouddhisme en Chine se confond avec les traductions chinoises des *sûtra* indiens et de leurs commentaires. Les premiers monastères étaient avant tout des centres de traduction et d'exégèse plus que des établissements d'écoles indiennes en terre chinoise. La traduction de trois textes, dans la deuxième moitié du 2^e siècle, eurent une grande influence sur le développement de la pratique de la méditation en Chine. Le premier, le *Daanbanshouyijing/Daiampanshuikyô* (skt. *Ānâpânasmṛti sūtra*), est une compilation de textes indiens sur les techniques respiratoires ; le second, le *Daodijing/Dôjikyô* (s. *Yôgâcârābhūmi*), est un traité de méditation de l'école indienne Sarvâstivâdin ; quant au troisième, le *Banzhousanmeijing/Hanjuzammaikyô* (skt. *Pratyutpanna samâdhi sūtra*), il contient la première explication détaillée de la remémoration de Bouddha (*nianfo/nembutsu*), qui deviendra la pratique de base de l'école chinoise de la Terre Pure. Dans l'un de ses ouvrages, un célèbre historien de l'époque Han répertoria les différentes méthodes de méditation en usage en Chine à son époque (IV^e et V^e siècles), essentiellement :

- les concentrations sur la respiration. Ces pratiques eurent un grand succès en Chine, trouvant un écho dans les techniques respiratoires taoïstes.
- la contemplation de l'impur. Une pratique usuelle dans les écoles indiennes.
- la remémoration du Bouddha, i.e. la visualisation ou l'invocation du Bouddha.

C'est à la demande de nombreux moines se plaignant de ne pas trouver de textes précis concernant la méditation, que Kumârajîva, le célèbre traducteur koutchéen, traduisit plusieurs traités de méditation à la fin du 4^e siècle et notamment le « Sûtra de la concentration de la méditation assise » (*Zuochansanmeijing/Zazensammaikyô*), une compilation d'enseignements de l'école Sarvâstivâdin. Ce texte préconisait cinq méthodes : la concentration de l'esprit sur la compassion ; la concentration de l'esprit sur le décompte des respirations ; la concentration de l'esprit sur la production conditionnée ; la concentration de l'esprit sur l'impureté ; la concentration de l'esprit sur la remémoration de Bouddha.

Les deux courants de méditation et de sagesse s'unifient dans les nouvelles écoles chinoises qui émergent entre les VI^e et VIII^e siècles. Plus spécifiquement, les deux traditions méditatives du Tiantai/Tendai et du Chan/Zen se vivront comme une mise en pratique des doctrines du Grand Véhicule sur la vacuité et la non-dualité. La pensée de l'école Tiantai se présente comme une synthèse et une systématisation des théories du Grand Véhicule.

Elle se fonde plus particulièrement sur l'exégèse du Sûtra du Lotus. Zhiyi/Chigi (538-598), son fondateur écrivit une somme complète des techniques de méditation, « Les concentrations et les observations du Grand [Véhicule] » (*Mohezhiquan/Makashikan*). Cet ouvrage est resté dans le bouddhisme chinois et japonais la grande référence en la matière. Il y explique en détail les diverses méthodes de *samatha* et de *vipasyâna* dont on retrouve des équivalents dans le bouddhisme tibétain.

Le Chan/Zen va, lui, va radicaliser son approche, refusant l'idée que la méditation puisse être un « chemin » sur lequel progresser, par élimination successive des passions. Il mettra l'accent sur la « non-intentionnalité » de la pratique et considérera les méthodes (comme l'apaisement du souffle) comme de simples techniques préliminaires. La dispute entre le sixième patriarche Huineng et son condisciple Shenxiu peut également être lue comme des réminiscences des oppositions entre les tenants du *dhyâna* ancien (hinayâniste) et du *dhyâna* nouveau (mahâyâniste).

Le « Sûtra de l'Estrade » (*Fabaotanjing*), l'un des plus anciens textes zen (qui transcrit des enseignements attribués au sixième patriarche) développera cette nouvelle attitude. La méditation y est, dès lors, conçue comme l'unification de *dhyâna* et de *prajña*, l'un ne mène pas à l'autre, l'un *est* l'autre :

« Mes amis, notre méthode est fondée sur le recueillement [*dhyâna*] et la connaissance [*prajña*]. Avant tout, ne vous méprenez pas en pensant que ce sont là deux choses différentes. Recueillement et connaissance constituent une seule substance et non deux, car le recueillement est précisément le corps de la connaissance, et la connaissance exactement l'activité du recueillement. A l'instant de la connaissance, le recueillement consiste en connaissance ; à l'instant du recueillement, la connaissance est pur recueillement. Tout cela signifie mes amis, que le recueillement et la connaissance sont égaux. »

(traduction de Patrick Carré in *Soûtra de l'estrade du sixième Patriarche Houei-neng 638-713*, Paris, Le Seuil, 1995, p. 31)

Dans l'école du Nord (issue de Shenxiu) cette nouvelle méthode-sans-méthode sera dénommée regarder l'esprit (*kuanxin/kanshin*), une expression proche de celle de « voir la nature de l'esprit » qui définit l'approche de l'Eveil à la Foi dans le Grand Véhicule, cet apocryphe chinois du VI^e siècle qui forme la matrice de nombre réflexions ultérieures. Et si dans le « Sûtra de l'Estrade » on trouve cependant cette mention critique: « Il en est aussi qui enseignent aux gens à s'asseoir pour regarder leur esprit [*kuanxin*] et regarder la pureté, en évitant tout mouvement et toute activité mentale (...) Ceux qui enseignent ainsi se trompent lourdement ! », ces invectives semblent plus liées à des conflits d'école qu'à des vécus ou des techniques de méditation différents. A la fin du VIII^e siècle, un maître *chan/zen* de l'école du Nord, Moheyan qui appartenait à l'école du Nord, fut fait prisonnier par les mongols et déporté au Tibet où il participa au monastère de Samyé à un débat portant sur la nature subite ou graduelle de l'éveil (connu sous le nom de Concile de Lhassa). Ces adversaires défendaient les pratiques graduelles de *samatha/vipasyâna*. Lui s'y opposait préconisant simplement de regarder l'esprit.

« Retourner la vision vers la source de l'esprit, c'est « regarder l'esprit » ; c'est s'abstenir absolument de toute réflexion et de tout examen, que les notions se mettent en mouvement ou non, qu'elles soient pures ou impures, qu'elles soient vides ou ne le soient pas, etc. ; c'est ne pas réfléchir même sur la non-réflexion. C'est pourquoi il est dit dans le *Vimalakīrti sūtra* : « Le non-examen, c'est la *bodhi* ». [...]

Que les praticiens du *dhyâna* regardent l'esprit, et, lorsqu'en eux se lèvent des pensées, qu'ils s'abstiennent de tout examen, de toute réflexion même sur la non-réflexion! Si, quand se lèvent des notions de l'esprit, on ne se tient pas éveillé, si l'on obéit (à ces pensées) pour pratiquer conformément (à elles), on transmigra dans les naissances et les morts ; si l'on se tient éveillé et qu'on se garde d'obéir aux fausses notions pour agir, on sera « libéré pensée par pensée » et l'on se dégagera de tout. »

(Paul Demiéville, *Le concile de Lhasa - Une controverse sur le quiétisme entre bouddhistes de l'Inde et de la Chine au VIII^e siècle de l'ère chrétienne*, Paris, 1987, Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises, pp. 78-80 et 158)

Philosophiquement parlant, cette approche spécifique au Chan/Zen s'appuie sur les notions développées dans le Grand Véhicule, tant en Inde qu'en Chine, de matrice-de-tathâgata et de bouddhité auxquelles l'école préférera le terme d'Esprit. Puisque chacun possède la nature-de-bouddha qu'il s'agit de révéler (« le visage originel d'avant la naissance de ses parents » selon l'expression *chan*), tous peuvent réaliser l'état de bouddha. Il ne s'acquiert donc pas par un chemin d'accumulation mais par un chemin de dépouillement. Le maître chinois Mazu Daoyi/Baso Dôitsu (709-790) l'exprimait ainsi dans un style influencé par le « *Sûtra* de la Descente à Ceylan » :

« Ceux qui recherchent la Loi ne doivent rien rechercher. Il n'est pas de Bouddha en dehors de l'esprit, il n'est pas d'Esprit en dehors du Bouddha. Ne vous attachez pas au bien, ne rejetez pas le mal, ne vous appuyez pas sur les deux extrêmes de la pureté ou de l'impureté. Ainsi vous comprendrez que la nature des fautes commises est vacuité. Les pensées ne peuvent être atteintes car elles n'ont pas de nature propre. Le triple monde n'est que l'esprit. L'univers et ses myriades de formes ne sont que le sceau de la Loi unique. Toutes les formes que l'on voit sont des visions de l'esprit. L'esprit n'existe pas en soi, il existe à travers les formes. Mais à chaque fois que vous parlez de l'esprit, comprenez que les phénomènes et l'Absolu sont sans obstruction réciproque. [...] Ceux qui recherchent la voie à l'extérieur s'en éloignent sans cesse de plus en plus. Qu'ils épuisent les pensées de l'esprit de ce triple monde ; mais qu'une seule pensée subsiste dans l'esprit, et la racine fondamentale de la transmigration est éliminée et l'on obtient le trésor précieux et suprême du Roi de la Loi. [...] Lorsque la pensée d'avant, la pensée d'après et la pensée du milieu ne sont pas reliées entre elles, chaque pensée est dans l'extinction (*nirvâna*). » (Traduction Catherine Despeux, *Les entretiens de Mazu*, Paris, Les Deux Océans, 1980, pp. 41-44)

[Voir les textes annexes 4 et 5 : La porte d'entrée immédiate au Zen, p. 20, et Le quiétisme et la critique de Linji, p. 21]

II. 2. La négation

Le Chan/Zen se présente également comme l'école du Non. Pour exprimer le concept de vacuité, les bouddhistes chinois employaient soit le terme de *kong/kû*, « (l'espace) vide », soit celui de *wu/mu*, « le néant » (normalement compris par « non, il n'y a pas, absence de »). Si le premier était compris comme un concept indien, le second était lui perçu comme bien plus authentiquement car déjà mûri par une longue tradition de réflexion sur le chinois. Pour les chinois, le néant ne s'oppose pas irréductiblement à l'être (*you/u*), il en serait plutôt le contrepoint, son versant obscur, sa source. Si l'être est manifestation, le néant est latence. « En tant qu'origine ineffable de toute existence, il est antérieur à la distinction entre l'être et son contraire, le non-être, tout en lui étant sous-jacent » (T. P. Kasulis, *Le Visage Originel*, Paris, Les Deux Océans, 1993, p. 69).

Dans l'esprit taoïste : « Il y a un *wu*, un absolu indéterminable, qui ne peut être mis en regard du *you*, du "il y a quelque chose de déterminé", et qui subsiste à la fois comme origine, comme fondement et comme fin de toute chose à l'intérieur même des êtres particularisés, d'une part ; et, d'autre part, un *wu* relatif, le blanc dans la peinture, le silence dans la parole, l'espace vide qui accueille, la limite des êtres qui leur permet d'être, qui n'est que l'image du *wu* absolu, la négation opposée à l'affirmation qui disparaît lors d'une affirmation contraire. » (Isabelle Robinet, *Lao zi et le Tao*, Paris, Bayard Editions, 1996, p. 78)

Dans le Chan/Zen, cette notion de Néant qui subsume la pensée chinoise, deviendra primordiale. Les termes de « non-esprit » (*wuxin/mushin*) ou de « non-pensée » (*wunian/munen*), utilisés par Huineng, décrivent un certain mode (ou plutôt absence de mode) de l'esprit qui se déploie au sein de la méditation. Mais il ne s'agit pas d'une absence de pensée, plutôt une absence de fixation, d'attachement à la pensée, ces différents termes décrivant un état qui ne se perçoit pas comme linéaire, une pensée s'enchaînant à une autre. Huineng le décrira comme « le détachement d'avec le dualisme » :

« C'est depuis toujours, mes amis, que notre méthode fait du sans-pensée [*wunian*] son principe, du sans-apparence [*wuxiang*] son corps et du sans-fixation [*wuzhu*] son fondement. L'adepte du sans-apparence est, au sein même des apparences, détaché de l'apparence. Celui qui s'exerce au sans-pensée ne pense pas alors même qu'il pense. Quant à l'absence de fixation, c'est l'essence propre de l'homme. »

(traduction de Patrick Carré in *Sôûtra de l'estrade du sixième Patriarche Houei-neng 638-713*, Paris, Le Seuil, 1995, p. 37)

Toute l'histoire du Chan/Zen peut s'appréhender sous la forme d'une généalogie de la négation dont les origines remonterait aux thèmes du « je ne sais pas » de Bodhidharma dans sa rencontre supposée avec l'empereur et à celui de « l'homme vrai sans situation » de Linji.

« L'empereur Wou des Liang demanda au grand maître Bodhidharma : « Qu'est-ce que le principe ultime de la vérité sacrée ? » Bodhidharma dit : « Un vide insondable et rien de sacré. » L'empereur poursuivit : « Mais qui ai-je donc en face de moi ? » Bodhidharma lui répondit : « Je ne sais pas. » »

(*Biyanlu*, premier cas, traduction Michel Belloni, in *Le Tch'an (Zen) - Racines et floraisons*, Paris, Les Deux Océans, 1985, pp. 272-273.)

« Montant en salle, [Linji] dit : « Sur cette masse de chair vive, il est un homme vrai sans position, sans cesse il va et vient par les portes de votre visage. Ceux qui ne s'en sont pas encore assurés, regardez ! » » (*Les entretiens de Linji*)

Si la négation permet de définir une nouvelle approche de la méditation, elle définit bien également une attitude, une manière d'être. L'homme vrai n'est pas lié par les catégories mais se tient dans la disponibilité, dans un esprit typiquement chinois, « sans idée ». Comme l'écrit François Jullien : « Au lieu de voir chacun selon son propre point de vue, celui d'un esprit advenu, et, par là, en tranchant du vrai et du faux, du bien ou du mal, de dissocier l'existence, voire de l'opposer à elle même, le sage voit chaque fois par où s'opère la congruence - sa vision est harmonique ; au lieu qu'il voit de façon figée, attaché qu'il serait à sa position, sa vision pivote pour « répondre » à chaque situation et ne cesse de se « conformer ». Aussi au lieu de s'enliser dans les disjonctions, cette vision peut-elle accéder constamment à l'« ainsi » des choses. » (*Un sage est sans idée*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 143) Si François Jullien ne décrit pas là la sagesse bouddhique, tous les bouddhistes *chan* se reconnaîtraient pourtant dans cette description.

Le dialogue suivant, qui met au prise Nanyang Huizhong/Nan'yô Echû, un disciple du sixième patriarche, le dit d'une autre manière :

« Lorsqu'on réalise la liberté sans objet, de quelle manière utilise-t-on l'esprit pour peu qu'on endure la faim et le froid ? »

Le maître : « Quand on a faim, on mange, quand on a froid, on mets un vêtement. »

- Reconnaître la faim et le froid, n'est-ce pas là se cantonner à l'esprit d'avoir [*youxin*, l'opposé de *wuxin*, « le non-esprit »] ? »

Le maître : « Je te pose une question sur l'esprit d'avoir : de quelle épaisseur est constitué l'esprit ?

- L'esprit n'a pas d'épaisseur. »

Le maître : « Si tu sais reconnaître l'absence d'épaisseur, alors ce n'est rien d'autre que le non-esprit originel. Comment peux-tu parler d'avoir ? »

Emblématique, également, sera la réponse de Zhaozhou/Jôshû (778-897) qui deviendra un célèbre thème zen - peut-être le plus célèbre :

Un moine demanda : « Un chien a-t-il la nature-de-Bouddha ? » Zhaozhou répondit : « Non (*wu*) ». Un non qui ne s'oppose pas à oui mais qui dépasse justement les disjonctions. Tous les maîtres chan avertiront, ce « non » ne doit pas être interpréter comme un terme alternatif. [Voir le texte annexe 6 : *Wu*, p. 22]

Plus près de nous, ce sera le « non-né » (*fushô*) du maître japonais Bankei Yôtaku (1622-1693). Atteint d'une maladie pulmonaire (la tuberculose ?), ce dernier réalisa l'éveil en expectorant un caillot sanguin. Il comprit alors à ce moment là, selon ses propres termes, que « toutes choses sont parfaitement résolues dans le non-né ». Il avait alors vingt-cinq ans. Bien qu'appartenant à l'école Rinzai, il abandonna la pratique des cas (*gongan* - voir ci-après) pour inlassablement prêcher sa doctrine de « l'esprit du bouddha non-né ». Dans l'un de ses sermons, il disait :

« Ici, je demande simplement aux gens de demeurer dans l'esprit du bouddha non-né. Je n'en demande pas plus. Nous n'avons pas de règles particulières. Mais depuis que les gens viennent se rassembler, ils veulent méditer six heures par jour, pour la durée de douze bâtons d'encens, et je les laisse faire. Ces moments sont laissés à la méditation. Mais l'esprit du bouddha non-né ne dépend pas de ces bâtons d'encens. Il s'agit juste de demeurer chez soi dans l'esprit du bouddha, sans s'égarer dans l'illusion et sans rechercher l'éveil ailleurs. S'asseoir simplement dans l'esprit du bouddha, se tenir debout dans l'esprit du bouddha, dormir dans l'esprit du bouddha et se réveiller dans l'esprit du bouddha. »

(*The Unborn : The life and teaching of Zen Master Bankei 1622-1693*, translated and with an introduction by Norman Waddell, San Francisco, North Point Press, pp. 56-57)

Pour en savoir plus sur la notion de Néant dans la pensée chinoise et, plus particulièrement, taoïste : Isabelle Robinet, *Lao zi et le Tao*, Paris, Bayard Editions, 1996, chapitre II : « Le retour à l'origine », pp. 84-109. [Niveau : difficile]

II. 3. Les *gongan*

Un célèbre quatrain, attribué à Bodhidharma, définit ainsi le Chan/Zen :

« Une transmission particulière en dehors des écritures,
« Qui de dépend ni des mots ni des lettres.
« Pointer directement l'esprit,
« Voir la nature et devenir bouddha. »

Cette stance apparaît en fait pour la première fois dans un ouvrage chinois du début du 12^e siècle. Les deux premiers vers indiquent la liberté du Chan/Zen vis-à-vis de la lettre, cette école ne se vivant pas dans l'exégèse des *sûtra*. Ce qui ne signifie pas pour autant qu'il refuse l'écrit, bien au contraire : cette tradition a laissé un corpus d'ouvrages monumental. Ces textes nous montrent des maîtres zen qui font bien du discours le cœur même de leur pratique. Mais un discours particulier fait de grands gestes, où l'on tord le nez, l'on crie, où l'on donne des réponses paradoxales. En bref, il s'agit toujours de dire :

« Alors un moine s'avança et demanda : « Qu'est-ce que l'homme vrai sans position ? » Le maître descendit de sa chaise de méditation, le saisit au col et lui dit : « Dis-le, dis-le ! » Le moine hésita. Le maître le lâcha et dit : « l'homme vrai sans position, quel bâton de merde sèche est-ce là ! » » (*Les entretiens de Linji*)

Les cinq écoles qui apparurent au début des Song se caractérisaient moins par des différences doctrinales que par différents styles de dictions : Pour les uns, une gestuelle, des phrases simples, pour les autres, des phrases sophistiquées ou hermétiques. Autant de discours innovants qui feront jurisprudence. Il s'agit des *gongan*, « les cas de jurisprudence », expression empruntée au vocabulaire juridique chinois.

En voici quelques uns :

- « Un moine demande au précepteur Tong-chan : « Qu'est-ce que le Buddha ? » Chan dit : « Trois livres de chanvre. »
- Le maître et patriarche Yen de Tong-chan dit : « Sâkyamuni et Maitreya sont ses esclaves. Dites-moi qui est-il ? »
- Un jour Yen-kouan appela son assistant et lui dit : « Va me chercher mon éventail en corne de rhinocéros. » « L'éventail a été brisé » dit l'assistant. Kouan dit : « Si l'éventail a été brisé, alors apporte-moi le rhinocéros. » L'assistant n'eut pas de réponse.
- Lorsqu'on frappe les deux mains, on entend un son. Hakuin demande : « Quel est le son d'une seule main ? »
- Le cinquième Patriarche dit : « Ainsi un buffle passe par une fenêtre. Sa tête, ses cornes, ses quatre sabots ont tous passé. Pourquoi sa queue ne passe-t-elle pas ? »

(Traduction Catherine Despeux in *Le bouddhisme hors de l'Inde*, sous la direction de Lilian Silburn, Paris, Stock, 1980, pp. 181-187)

A cette époque, apparaît une méthode originale de méditation, qui deviendra caractéristique de l'école Chan/Zen, « la méditation qui contemple les mots » (*kanhuachan/kannazen*). Le maître zen Dahui Zonggao (1089-1163) s'en fit le champion et fut le premier à expliciter cette méthode.

Dans une lettre à un de ses disciples, il l'explique ainsi :

« Laissez de côté l'esprit illusoire, l'esprit qui pense et qui discrimine, l'esprit qui chérit la vie et déteste la mort, l'esprit qui juge et qui comprend, l'esprit qui préfère le calme à l'agitation. Une fois tout cela abandonné, contemplez cette histoire : « Un moine demanda à Jôshu : 'Un chien a-t-il la nature de Bouddha ?', Jôshû répondit 'non'. »

Ce mot, « non », est une épée qui brisera toutes vos mauvaises perceptions. Ne tentez pas de le comprendre en termes d'avoir ou de ne pas avoir. Ne comptez pas sur votre pensée ou sur votre imagination. Ne vous laissez pas aller à lever les sourcils ou à cligner des yeux. N'essayez pas de suivre le chemin de la lettre. Ne vous laissez pas aller à la paresse. N'y consentez pas simplement. Ne cherchez pas quelque secours dans les livres. Mais tout au long du jour, quoi que vous fassiez, gardez ce cas avec vous et fixez-y votre attention. « - Un chien a-t-il la nature de Bouddha ? - Non. » Sans cesser vos activités quotidiennes, essayez de travailler ainsi. En dix jours ou un mois, vous comprendrez par vous-même. »

Il ne s'agit donc pas de se consacrer à l'étude d'un dialogue mais de laisser mûrir par une concentration incessante le mot clé (*huatou/wato*) de l'échange. Ici, le fameux « Non ». Une telle méditation doit servir de catalyseur à l'éveil, le *satori*, qui se présente à la fois comme une transfiguration et une compréhension immédiate du Réel. Dahui ne semble pas avoir rejeté la pratique orthodoxe de la méditation. C'est essentiellement dans ses écrits ou ses lettres à ses disciples laïcs qu'il met l'emphasis sur cette technique particulière de contempler les mots. Elle y apparaît plutôt comme un substitut, qui leur est destiné, à la pratique de la méditation. Il n'est pas sûr que les moines qui pratiquaient sous sa direction passaient leur temps concentrés sur ce « non ». Ce sont plutôt ses successeurs qui vont intégrer la pratique du *kanhuachan* dans la pratique monacale. Ainsi dans le « Passe sans Porte » (*Wumenguan/Mumonkan*) composé en 1228 par Wumen Huikai/Mumon Ekai (1183-1260), celui-ci présente le « non » de Zhaozhou comme la grande porte d'entrée au Zen. Il y écrit :

« Pour l'étude du Zen, vous devez traverser la passe des maîtres-patriarches. Pour le merveilleux éveil, il vous faut épuiser les chemins de l'esprit et les dépasser. Sans pouvoir traverser la passe des patriarches et si vous ne dépassez pas les chemins de l'esprit vous resterez un fantôme attaché à ses herbes et à ses arbres. Dites maintenant, qu'est-ce que la passe des maîtres-patriarches ? Ce n'est que ce seul mot « non », il s'agit de la seule passe de notre école. »

On a longtemps présenté le Chan/Zen comme s'étant scindé, au XII^e siècle, en deux courants devenus antagonistes. Le premier connu comme le « Zen (ou la méditation) de l'éveil silencieux » (*mozhaochan/mokushôzen*), représenté par le maître Hongzhi Zhengjue (1091-1157) ; le deuxième comme le « Zen (ou la méditation) de la contemplation des mots » (*kanhuachan*), représenté par Dahui Zonggao. Le premier se serait continué et confondu dans l'école Caodong, le deuxième dans l'école Linji. Mais la réalité historique demeure plus complexe que cette présentation simplifiée. Dahui fit lui-même brûler tous les exemplaires du « Recueil de la falaise verte » (*Biyuanlu*), pourtant écrit par son propre maître Yuanwu Keqin, de peur que ce livre ne devienne un objet de spéculation intellectuelle. A l'inverse, Hongzhi se servait des *gongan*, compilant et commentant ses propres recueils de cas comme son fameux « Recueil de la Sérénité » (*Congronglu/Shôyôroku*). Dahui reprochait néanmoins à Hongzhi sa négligence d'un éveil actif et le quétisme qu'il pouvait générer. [Voir les textes annexes 7 et 8 : Le *satori*, p. 23 et Le mystère au coeur des mots, p. 23]

TEXTES ANNEXES

Texte 1

Les grottes de Dunhuang

Les missions archéologiques entreprises à la fin du 19^e siècle et au début du 20^e siècle sur les routes de la Soie permirent de mettre à jour de nombreux documents antérieurs au 11^e siècle. Ces manuscrits, écrits dans les innombrables langues parlées sur ces routes, offrent un large panorama de la vie religieuse, sociale et politique de l'époque. La plupart proviennent des grottes de l'oasis de Dunhuang découvertes en 1900. L'archéologue Sir Aurel Stein fut le premier étranger à pouvoir accéder à ces grottes qui contenaient environ 14 000 manuscrits entreposés entre le V^e et le XI^e siècle.

« C'était, à l'époque où Aurel Stein le découvrit, le plus vaste dépôt existant de manuscrits chinois. On y trouva aussi des écrits en tibétain, en sanscrit, en sogdien, en iranien oriental, en ouïgour, et même en hébreu. Cinq de ces ouvrages sont les textes imprimés les plus anciens du monde. Tout cela entassé, empilé parfois du plancher au plafond dans des salles entières. Sans doute pour des raisons de sécurité, on mura ces pièces vers l'an 1035, à une époque où l'intolérance fut particulièrement redoutable pour les livres. Les Chinois oublièrent l'existence de ce dépôt, et c'est un moine taoïste qui le redécouvrit par le plus pur des hasards, vers 1900. » (Luce Boulnois, *La Route de la Soie*, Genève, Olizane, 1992, p. 182)

Texte 2

Histoire ou historicité ?

Entre le XI^e et le XIII^e siècle, de nombreuses Histoires du Chan/Zen, réunies sous le terme collectif de « Recueils de la lampe », voient le jour. Ces ouvrages se présentent comme des vastes sommes répertoriant des centaines de notices biographiques plus ou moins développées. Le parcours de chaque maître est noté : son nom, son origine, la date de son ordination, ses études bouddhiques, les circonstances de son éveil, etc. Ses faits et gestes, ses discours, ses poèmes sont bien entendu consignés. Mais doit-on les lire comme des relations authentiques ? Les auteurs de ces ouvrages font-ils oeuvre d'historien ? Les faits rapportés souvent antérieurs de plusieurs siècles à la rédaction de ces textes sont évidemment sujet à caution. Le rédacteur, en fait, ne se préoccupe guère d'historicité, ses historiettes doivent avant tout avoir valeur pédagogique comme dans toute oeuvre chinoise. A la lecture, les stéréotypes abondent, les anecdotes se répètent avec de simples variations d'un personnage à un autre. Publié en 1011, « Le recueil de la transmission de la lampe » (*Jingde chuandenglu/Keitoku dentôroku*), donne la biographie de 1 701 maîtres. En voici une, prise au hasard :

« Le maître de *dhyâna* Cunshou du temple de Datong sur le mont Qiyan dans la préfecture du Milieu du Fleuve Jaune. On ne sait d'où il venait. Son nom de famille était Mei. Il commença par être un exégète des Ecritures [*Sûtra*] et de leurs commentaires [*Sâstra*] puis il se rendit auprès de Shishuang. Les circonstances l'amènèrent jusque dans la région de Puban. Mais des aléas, il ne fit cas. Un moine lui demanda : « Que faire tant que la fleur du lotus n'est pas sortie de l'eau ? » Le maître lui dit : « Tu ne demandes pas ce qu'il en est après qu'elle soit sortie de l'eau ? » Le moine ne répondit pas.

Le maître, d'allure calme, était parcimonieux dans ses paroles mais il savait répondre lorsqu'on l'interrogeait. Il éveilla quatre cent disciples et plus d'une centaine de moniales. Il mourut à l'âge de quatre-vingt treize ans ; il reçut le titre posthume de Grand Maître de Véritable Quiétude. » (Seizième rouleau).

Que nous apprend cette notice, d'autant plus intéressante qu'elle est réduite à sa plus simple expression, sinon que Cunshou n'a fait que recevoir le *dharma*, l'a conservé, et l'a transmis ? Car ces recueils font avant tout oeuvre de généalogie. La construction des lignées de patriarches qui occupa tant le Chan/Zen à ses débuts est liée aux concepts fortement imbriqués dans l'imaginaire chinois de famille, de lignage et de culte des ancêtres. Le terme que l'on traduit par « école » (*zong/shû*, comme dans « école zen », *chanzong/zenshû*) désigne au sens propre tout à la fois le culte ancestral, la salle des ancêtres où se déroulait ce culte et les lignages qui le pratiquaient. Il sera d'une importance primordiale pour tous ces moines « sortis de leur famille », selon l'expression bouddhique, de reconstituer une famille métaphorique. On remarquera de plus l'absence quasi-totale de femmes dans ces recueils, les lignages se déclinant, comme dans toute famille chinoise, dans la succession des mâles.

A l'époque moderne, Holmes Welch, qui fit une longue enquête dans les monastères chinois avant la révolution culturelle, notait encore que :

« Par la tonsure, le moine entrait dans une « famille ». Le chef de famille était son « maître-père » (*shifu*) ou son « maître-grand-père » (*shigong*). La famille incluait des membres de plusieurs générations dénommés les « maîtres-frères-aînés » ou les « maîtres-frères-cadets » (*shixiong, shidi*), les « maîtres-oncles » (*shibo, shishu*), les « disciples-neveux » (*tuzhi*), les « disciples-petits-fils » (*tusun*), etc. Devant tous ces termes on adjoignait le préfixe « tonsure » (*tidu*), plutôt que celui d'ordination ou de transmission du *dharma* pour montrer ce qui fondait le lien de parenté.

La famille de tonsure formait une structure privée au milieu du *sangha* public. Tout comme on est supposé garder une nette séparation entre les affaires privées et publiques dans la vie laïque, les moines tentaient de sauvegarder les « affaires familiales » des actions publiques au sein des grands monastères. » (Holmes Welch, *The practice of Chinese Buddhism 1900-1950*, Cambridge, Harvard University Press, 1967, p. 276.)

On le voit, il ne s'agit pas ici d'histoire mais de roman familial.

Texte 3

Echos indiens et chinois

Nombre de textes du Grand Véhicule avancent l'idée audacieuse que la véritable pratique est absence de pratique. Le *Vimalakîrti sûtra*, l'un de ses textes majeurs affirme ainsi :

« Le *Dharma* porte le nom de « sans-caractéristique ». Or, connaître à travers les caractéristiques, c'est chercher les caractères particuliers, et non chercher le *Dharma*. Le *Dharma* ne peut pas se figer. Or se figer sur le *Dharma*, c'est se figer, et non chercher le *Dharma*. Le *Dharma* n'est ni sensible ni intelligible. Or oeuvrer dans le sensible et l'intelligible, c'est s'y cantonner, et non chercher le *Dharma*. Le *Dharma* porte le nom d'« inconditionné ». Or, agir sur le conditionné, c'est chercher le conditionné, et non chercher le *Dharma*. En conséquence, Shâriputra, celui qui cherche le *Dharma*, qui est le Réel, ne devrait, au sein de toutes choses, rien chercher. » (*Soûtra de la liberté inconcevable : Les enseignements de Vimalakîrti*, traduit du chinois par Patrick Carré, Paris, Fayard, 2000, p. 97)

Car toute recherche conduit à une impasse. Un autre texte indien fait dire au Bouddha lui-même : « Il me souvient d'avoir, par le passé, au cours d'innombrables périodes, rencontré en nombre incalculable d'innombrables *Buddha-Tathâgata*, de les avoir servi sans manquement, et aussi d'avoir pratiqué les pénibles pratiques et les douze ascèses, de m'être enfoncé dans les montagnes pour cultiver le chemin, d'avoir observé les défenses avec zèle, d'avoir lu, récité, médité, questionné, selon la science que j'avais entendue. Et cependant ces *Tathâgata* ne m'ont point conféré la prophétie [de devenir Bouddha]. Pourquoi ? Parce que je me fondais sur les pratiques. »

(*Visesacinti-sûtra*, traduction Paul Demiéville, in *Le concile de Lhasa - Une controverse sur le quietisme entre bouddhistes de l'Inde et de la Chine au VIIIe siècle de l'ère chrétienne*, Paris, 1987, Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises, pp. 67-68)

On n'oubliera pas également le fameux *Sûtra du Coeur*, ce court texte quotidiennement récité dans les temples et monastères zen qui proclame : « Il n'y a pas de souffrance, pas d'origine [de la souffrance], pas de cessation [de la souffrance] ni de voie [menant à la cessation ; il n'y a pas de sagesse ni de fruit à atteindre. »

Pour les chinois, ce genre de textes bouddhiques résonneront étrangement avec la thématique du non-agir taoïste :

« L'homme accompli fait de son coeur un miroir. Il ne s'attache pas aux choses, pas plus qu'il ne va au-devant d'elles. Il se contente d'y répondre, sans chercher à les retenir. C'est ainsi qu'il est capable de dominer les choses sans être atteint en lui-même. » (*Zhuangzi*, traduction Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Le Seuil, 1997, p. 121)

Et encore : « Nie-K'ïue demanda à P'i-Yi de lui expliquer le *Tao*.

P'i-Yi lui dit : « Redressez votre corps et unifiez vos regards, l'harmonie céleste descendra en vous ; réfrénez votre intelligence et rectifiez votre attitude, l'esprit transcendant vous fera visite. La vertu vous embellira ; le *Tao* habitera en vous. Vos pupilles ressembleront à celles du veau qui vient de naître ; vous ne vous référerez plus aux coutumes de ce monde. »

P'i-Yi n'avait pas fini de parler que Nie-K'ïue se trouva profondément endormi. Très content, P'i-yi le quitta en chantant en vers : « Son corps est comme le bois mort ; son coeur comme la cendre éteinte. Vraie est sa connaissance solide ; il se détache de toute connaissance acquise. Ignorant et obscur, il n'a plus de pensée, on ne peut discuter avec lui. Quel homme ! » »

(*OEuvre complète de Tchouang-tseu*, traduction, préface et notes de Liou Kia-hway, Paris, Gallimard, Unesco, 1969, p. 177)

Texte 4

« La porte d'entrée immédiate au Zen »

On retrouva dans les grottes de Dunhuang plusieurs manuscrits relatifs aux enseignements de Moheyan, le protagoniste du concile de Samyé. L'un de ceux-ci, intitulé « La porte d'entrée immédiate au zen », représente peut-être plus ancien traité de méditation zen. Ses pratiquants contemporains ne le désavoueraient certainement pas. En voici quelques extraits :

• La cause de la transmigration :

« L'esprit qui discrimine est la racine de la roue de la vie et de la mort en ce monde. Cet esprit provient de nos habitudes immémoriales. A cause de cela, on perçoit chaque chose selon ce qui s'élève de l'esprit, et on agit selon cette perception. Ce qui produit des fruits en accord avec ces actions. Ainsi de la plus haute terre de Bouddha jusqu'au plus bas des enfers, chacun perçoit seulement l'illusion de son propre esprit discriminant. Si cet esprit ne s'élevait pas, nul ne pourrait trouver un seul phénomène sur lequel s'appuyer. »

- La méditation assise :
« Celui qui comprend cela doit abandonner toute activité, s'asseoir dans un lieu isolé et silencieux, les jambes croisées, le dos droit, sans dormir, le matin comme le soir. »
- Le non-esprit :
« Lorsqu'on entre en méditation, on regarde dans son propre esprit. Comme il s'agit du non-esprit, on ne suit pas ses pensées. Si des pensées discriminantes apparaissent, on doit en prendre conscience. »
- La pratique du non-esprit, le non-examen :
« Comment pratiquer cette conscience ? Quelles que soient les pensées qui s'élèvent, on ne doit pas les examiner, qu'elles soient apparues ou non, qu'elles existent ou non, quelles soient bonnes ou mauvaises, qu'elles soient illusoires ou pures. On ne doit examiner aucun phénomène quel qu'il soit. »
- Le chemin du Dharma :
« Si on s'éveille de cette façon, on comprend l'absence de toute substance. C'est ce qu'on appelle "se conduire sur le chemin du Dharma". »
- La méditation erronée :
« Si on manque de s'éveiller de cette façon, ou si l'éveil est incorrect, toute action ira de pair ; on pratiquera la méditation en vain et on restera un homme ordinaire. »
- Réflexions :
« Lorsque quelqu'un pratique la méditation assise pour la première fois et qu'il regarde dans son esprit, des réflexions apparaissent. On doit agir de même. »
- L'éveil :
« Après une très longue assise, l'esprit devient apprivoisé et on réalise que cet éveil appartient également à l'esprit discriminant. Comment cela se produit-il ? (...) »
- L'éveil est aussi à abandonner :
« L'éveil est sans nom, sans forme, nul ne peut voir sa provenance ni sa destination. L'éveil et sa rencontre ne peuvent être obtenus par aucun moyen. Il n'y a nulle façon d'appréhender l'inconcevable. Ne pas s'attacher à l'absence de pensée est le propre des *Tathâgata*. »

Texte 5

Le quiétisme et la critique de Linji

Des formules telles que « méthode sans méthode », « non-esprit », « absence de pratique » peuvent conduire au refus de toute pratique et plus généralement au quiétisme. Mais la pratique de la méditation ne saurait se confondre avec un engourdissement mental. La mise en garde apparaît de manière récurrente dès les premiers textes *chan/zen*. Sous l'époque Tang, l'école du Sud issue de Huineng se servira de l'expression « regarder l'esprit » (*kuanxin*) employée dans l'école concurrente du Nord pour désigner cette quiétude hérétique.

Dans un fameux discours, le maître chinois Linji se fera l'écho de ces critiques :

« Il y a une espèce de chauves aveugles qui, une fois rassasiés après avoir mangé leur repas, s'assoient en méditation et pratiquent la contemplation. Ils se saisissent du flux des pensées afin qu'il ne puisse s'élever. Ils n'aiment pas les éclats de voix et recherchent la quiétude. Il s'agit là d'une méthode hérétique. Un maître-patriarche a dit : « Si tu fixes l'esprit pour contempler la quiétude, si tu le saisis pour éclairer l'extérieur, si tu le recueilles pour purifier l'intérieur, si tu le figes pour entrer dans la concentration, [sache que] ce genre de procédés n'est que fabrications d'actes. » »

Dans un article récent, un chercheur coréen l'explique bien : « Bien que le bouddhisme Chan des patriarches semble apparemment avoir refusé la pratique de la méditation assise, on ne

doit pas oublier qu'il présuppose toujours cette pratique. Dans les dialogues chan, les maîtres ne demandent jamais à leurs interlocuteurs depuis quand ils pratiquent la méditation au sein du monastère. Ils préfèrent toujours demander depuis quand ils sont là car la méditation fait partie du programme quotidien. La version de Dunhuang du « *Sûtra* de l'Estrade » fonde l'esprit qui gouverne cette pratique dans l'école du Sud : « N'être entravé par quoi que ce soit. Extérieurement, qu'aucune pensée ne soit chassée en aucune circonstance, c'est être assis. Intérieurement, voir sa nature originelle sans être troublé constitue la méditation. » Ces phrases évoquent la forme du Chan observé par l'école du Nord. Cette école, du moins le pensait l'école du Sud, ne cherchait qu'à éradiquer les passions ou mieux ne cherchait qu'à réaliser un état de quiétude par la pratique du Chan. »

(Cheng Sungbon, *The system of practice of the patriarchal ch'an buddhism*, avec des adaptations pour la traduction française. L'article complet est disponible à l'adresse : <http://kr.buddhism.org/zen/koan/Sung-Bon.htm>)

Texte 6

Wu

L'idéogramme *wu/mu* (« non », le « néant ») représente graphiquement un feu qui brûle une barrière, métaphore de la consommation des opposés. L'idéogramme lui-même fit l'objet de gloses et de spéculations diverses.

En voici une, mêlant des thèmes de la cosmologie chinoise et tirée d'un texte de l'école japonaise Sôtô, le *Chûteki himitsusho*. Le style est caractéristique des spéculations ésotériques de cette école au Moyen-Age (traduction Bernard Faure) :

« La lettre *a* est la première forme de l'être humain. Le simple [caractère] *mu* représente l'aspect des cinq formes dans leur plénitude et perfection. Lorsqu'on regarde le caractère *mu* en dissociant [les composantes], le point au sommet symbolise le « Sans Faîte » ; le trait suivant représente le Ciel, le trait du milieu l'Homme, le trait du bas la Terre. Ce sont les « trois points » du caractère « Esprit ». Ils symbolisent les trois Périodes — passé, présent, futur - les trois Corps [du buddha] et les trois Vérités. La totalité [constituée par] le Ciel, l'Homme, et la Terre forme un cercle. Les quatre traits verticaux symbolisent les quatre directions, les quatre membres du corps humain ; les quatre [formes de] souffrance, les quatre [types de] naissance. Les quatre « points ignés » (*katen*) du bas symbolisent les quatre points cardinaux. Associés [aux quatre traits verticaux,] ils représentent les huit directions. L'ensemble des huit directions et des deux principes du Ciel et de la Terre constitue les dix directions, [autrement dit] un cercle. Tel est ce qu'on nomme le « Sans-Forme ». [Le caractère] *mu* symbolise « l'arrivée conjointe au centre [du Droit et de l'Oblique] » (*kenchûtô*, du Relatif et de l'Absolu), ou le « Sans-Faîte ». C'est le Mystère, la matrice maternelle, [l'espace] « au-dessus de la tête » des buddhas. Dans notre école, c'est ce qu'on nomme « noir comme de la laque ». C'est pourquoi il est dit que « foncièrement rien n'existe. » »

Pour des explications concernant ce texte, cf. Bernard Faure, « Du *kôan* au *mantra* », les rapports du Zen et du bouddhisme tantrique » in « Lumière sur la voie bouddhique de l'Eveil », numéro quadruple de *Connaissance des Religions*, n° 61-64, Paris, janvier-décembre 2000, pp. 226-241.

Texte 7

Le *satori*

Ce terme japonais parfois traduit par « éveil » ou « illumination » signifie simplement en sino-japonais « compréhension ». Le qualificatif de soudain lui est souvent adjoint, le *satori* est en effet le plus souvent présenté dans la littérature *chan/zen* comme un brusque revirement. Le terme a été popularisé par l'école Linji/Rinzai, « la méditation qui contemple les mots » (*kanhuachan*) devant justement conduire à cette transfiguration après un long mûrissement intérieur. La question de l'articulation d'une pratique et d'une réalisation et de leur caractère, soudain ou graduel, dépasse le cadre du Chan/Zen et forme un débat récurrent dans le bouddhisme chinois, celui du gradualisme et du subitisme dont les stances de Huineng et de Shenxiu se font également l'écho. Il ne s'agissait pas simplement de connaître le caractère subit ou graduel de la compréhension bouddhique mais de son insertion dans le chemin bouddhique. Les positions furent diverses au sein des différentes écoles *chan/zen*, le maître Shenhui (686-760) adoptait par exemple la position « éveil soudain suivi de culture graduelle » : « Pratiquants de la voie, vous devez voir immédiatement dans votre bouddhité puis graduellement cultiver les causes et les conditions. Comme une mère qui donne naissance à son enfant, lui donne le sein et l'élève jour après jour. »

Zongmi/Shûmitsu (780-841), l'un des auteurs bouddhistes les plus prolifiques de son époque, lui-même de la lignée du maître *chan* Shenhui, a laissé plusieurs ouvrages de réflexion sur l'articulation de l'éveil ou de la pratique (la culture). Il distinguait ainsi cinq approches dont la simple liste suffit à montrer la complexité d'une question qui fit l'objet de nombreux débats dans le bouddhisme chinois :

- une culture graduelle suivie d'un éveil soudain (comme un bûcheron qui frappe peu à peu un arbre jusque ce qu'il tombe brusquement)
- une culture soudaine suivie d'un éveil graduel (comme l'archer qui vise soudainement le centre de la cible et qui graduellement perfectionne son regard)
- une culture graduelle et un éveil graduel (comme quelqu'un qui gravit une tour, à chaque étage gravi, la vue s'étend toujours plus largement)
- l'éveil soudain suivie d'une culture graduelle
- l'éveil soudain et la culture soudaine

Texte 8

Le mystère au coeur des mots : La poésie *chan/zen*

« Le mystère au coeur des mots ». Ce terme désigne, dans le Chan/Zen, l'expression verbale de l'éveil. Ce mystère qui sourd dans le langage le rend contradictoire et métaphorique. Il ne pouvait que s'ouvrir à la poésie qui fut toujours l'une des formes d'écriture préférées des chinois. Et malgré son caractère pour le moins formaliste (rime, ton, métrique, etc.), celle-ci devint, dans cette tradition, l'un de ces supports privilégiés pour exprimer l'ineffable. On pourrait même dire que la poésie chinoise a influencé le Chan/Zen tout comme le Chan/Zen a influencé la poésie chinoise. Poésie et Chan/Zen ont une histoire inextricablement liée. A l'époque Song, période de son plein épanouissement, tout moine zen se devait de s'essayer à la poésie. Au Japon, peu après son introduction, tout particulièrement dans l'école Linji, les études littéraires iront même jusqu'à prendre le pas sur la pratique spirituelle et les monastères deviendront parfois de véritables écoles de poésie à la chinoise.

Les premiers moines *chan/zen* de l'époque Tang pratiquèrent la poésie religieuse de type hymnique. L'un de ces hymnes dont la réputation traversa les siècles est le fameux « Ecrit à propos de la foi » (*Xinxinming/Shinjinmei*) que la tradition attribue à Sengcan/Sôzan, troisième patriarche de l'école Chan/Zen, mais qui fut vraisemblablement composé ou

retouché au septième ou au huitième siècle. Les productions restent assez inégales et rares sont les pièces où l'enseignement se fait réellement poétique. Quelques rares auteurs feront néanmoins de ces poésies un véritable genre. Ce sera par exemple le cas de Dongshan Liangjie (807-869), le fondateur éponyme de l'école Caodong dont la figure émerge parmi la multitudes des poètes bouddhistes de cette époque. Son poème « Écrit sur le coeur du mystère » (*Xuanzhongming/Genchûmei*) écrit en distiques tétrasyllabiques est tout à fait représentatif de son écriture :

« Jour après jour, au long des automnes, le soleil se couche à ma porte,
Heure après heure, au long des étés, la lune brille devant la galerie.
Si les myriades d'objets sont du goût des anciens bouddhas,
C'est que les hommes de la voie ont vécu sous le ciel bleu et les cieux azurés.
Des vieux paysans sarclent fébrilement les bonnes pousses et les herbes de bon augure,
Tandis que des bouviers laissent paître négligemment leurs vaches blanches de par les champs ouverts.
Il est difficile d'écouter le son étrange que font les dragons en soupirant dans les os décrépis,
Qui peut bien entendre les chevaux de bois lorsqu'ils hennissent ?
A l'extérieur du store de bambou la nuit est claire, le vieux miroir scintille inutilement,
A l'intérieur de son palais, le roi du vide brille de mille et de mille feux.
La source est limpide, l'eau profonde, sur le bateau ballotté, on espère des rames,
Et sur la place de l'éveil des anciens bouddhas on attend l'héritier monté sur son char.
Nulle trace d'ombre au pied de l'arbre, tout au long des *kalpa* tout n'est que pureté,
Il est étonnant de voir les forêts désertées, alors qu'on perd son temps à disputer pendant des années.
Lever et baisser la patte, la voie de l'oiseau n'a rien de singulier,
S'asseoir, s'allonger ou marcher, ce n'est pas là une voie mystérieuse.
Cheminant sur la voie, ne pas la quitter et revenir comme on désobéit à son père,
Minuit brille véritablement, l'aube n'apparaît pas.
Avant, on marche sans y arriver et après, on ne va jamais plus loin,
Pourtant le batelier ne s'arrête pas et sa constance est inébranlable.
La lune sur l'eau profonde et bleue peine à s'abîmer dans la fureur des flots,
Les nuages blancs n'ont pas de racines et pourtant ils se fixent sur les montagnes vertes.
D'instinct, les grues ne s'arrêtent pas aux cimes les plus élevées,
Les arbres sacrés sont si hauts que les phénix ne peuvent s'y agripper.
Inutilement, on frappe le tambour - qui donc en connaît l'air ?
En vain, on bat la mesure - qui pourrait battre des mains ?
Avec sa corne, comment le musicien ne fait-il pas un tintamarre de cinq notes ?
Leur harmonie s'élève jusqu'aux cieux azurés - à vous de jouer et de chanter à votre guise. »

L'élan mystique des moines bouddhistes les amène parfois à composer dans le genre, plus personnel, des chansons (*ge/ka*). Ces poésies sont le plus souvent écrites en vers irréguliers. La « Chanson de la réalisation de la voie » (*Zhengdaoge/Shôdôka*) attribuée à un disciple du sixième patriarche, Yongjia Xuanjue/Yôka Genkaku (665-713), qui se développe en longues laisses, est exemplaire de ce genre.

Sous les Song, il devint coutumier de composer des gloses poétiques sur les cas. Les recueils présentent généralement la même ossature, plus ou moins développée avec pour chaque historiette un ou plusieurs commentaires en prose ou en vers. Les plus fameuses de ces compilations sont « Le recueil de la falaise verte » (*Biyanlu*), « La passe sans porte » (*Wumenguan*) et « Le recueil de la tranquillité » (*Congronglu*). Un célèbre cas comme « le chaud et le froid de Dongshan » inspira nombre de poèmes.

Le cas :

« Un moine demanda : « Lorsque arrivent le chaud et le froid, comment s'y soustraire ? »

Le maître dit : « Pourquoi ne vas-tu pas là où il n'est ni chaud ni froid ? »

Il dit : « Comment y est-ce ? »

Le maître dit : « Lorsqu'il y fait froid, l'aîné, tu en crèves de froid et lorsqu'il y fait chaud, l'aîné, tu en crèves de chaud ! » »

Hongzhi Zhengjue (1091-1157), école Caodong :

« A bien regarder, au-dedans, il n'y a ni chaud ni froid / Goutte à goutte, la mer est si sèche.

Moi, je dirais qu'il n'est qu'à se pencher pour attraper la grande tortue,

Comme il est risible de vous voir jouer de la canne à pêche sur la grève. »

Yuanwu Keqin (1063-1135), école Linji :

« Le plat fait rouler la perle qui roule sur le plat,

Le complet est dans l'incomplet qui est dans le complet.

Lorsque l'antilope se suspend par les cornes, point de traces,

Le chien courant a beau tourner dans la forêt, il fouine en vain. »

L'usage de composer un poème avant de mourir était déjà établi en Chine bien avant l'introduction du bouddhisme. L'usage en fut repris dans l'école Chan/Zen. Ces poèmes de la fin y sont connus sous le terme de « stances testamentaires » (*yijie/yuige*). Cette forme de poésie, pour le moins originale et unique (au sens propre), devint vite stéréotypée sous les Song. La règle voulait que tous les abbés rédigent de tels poèmes à l'approche de leur mort. Lors des cérémonies mortuaires, ce poème testamentaire était alors placardé sur leur cercueil. Furong Daokai/Fuyô Dôkai (1043-1118), célèbre maître de l'école Caodong, rédigea ce poème en vers irréguliers avant de mourir :

« J'ai soixante seize ans,

Aujourd'hui, j'en ai terminé avec ma condition humaine.

Je suis né sans désirer le paradis, Et je meurs sans craindre l'enfer.

J'ouvrirais mes mains, j'étendrais mon corps par-delà les trois mondes,

Et naturellement je sauterais, sauterais - qu'est-ce qui m'en empêcherait ? »

Si la mort est le point final de la vie humaine, il est un autre point d'orgue dans la vie de tout moine chan/zen. Il s'agit de son illumination (*dawu/daigo*, « le grand éveil »). Un tel moment ne pouvait également se passer d'être mis en vers. Ainsi du célèbre Xiangyan Zhixian/Kyôgen Shikan (†898) qui réalisa l'éveil en entendant une pierre frapper un bambou :

« D'un seul coup ont disparu les connaissances,

Maintenant, je n'ai plus à pratiquer ou à m'exercer moi-même.

Dès lors, mes gestes manifestent la voie ancienne,

Tous les motifs de tristesse ont disparu.

Où que j'aille je ne laisse pas de traces,

Il doit s'agir d'attitudes majestueuses qui dépassent les sons et les formes.

Ceux qui ont pénétré la voie dans toutes les directions

Les appellent les plus hautes activités. »

Pour en savoir plus sur la poésie chinoise : François Cheng, *L'écriture poétique chinoise suivi d'une anthologie des poèmes des T'ang*, Paris, Editions du Seuil, 1977. [Niveau : Accessible - Un petit bijou !]

TEXTE COMMENTÉ

« Règles de la méditation » de Eihei Dôgen (1200-1253)

PRESENTATION DU TEXTE

Il existe peu de manuels de méditation *chan/zen*. La plupart des textes qui nous sont parvenus sont généralement succincts, plus métaphoriques que descriptifs, et ne sont guère d'un grand secours pour qui veut comprendre le vécu intérieur du méditant. Les textes les plus développés s'attachent principalement aux aspects formels de la méditation : conditions préalables, posture, etc.

Les plus célèbres sont l'« Inscription concernant la méditation » (*Zuochanming/Zazemmei*) de Longmen Foyan/Ryûmon Butsugen (1067-1120), le « Précis de méditation assise » (*Zuochanzhen/Zazenshin*) de Hangzhou Wuyun/Kôshu Goun (909-985) et surtout les « Règles de la méditation assise » (*Zuochanyi/Zazengi*) de Zhanglu Zongze/Chôro Sôzaku. Cet opuscule de quelques pages devint vite un manuel de référence à l'époque des Song. Il fut d'ailleurs rapidement repris dans « Les règles pures des jardins zen » (*Chanyuan qinggui/Zennen shingi*), le principal ouvrage consacré aux règles des monastères chan/zen composé en 1103.

Nous disposons néanmoins d'un texte précieux car particulièrement détaillé écrit au Japon au XIV^e siècle, « Le recueil des points à observer dans la méditation » (*Zazen yôjinki*). Ce long texte fut écrit par Keizan Jôkin (1268-1325), successeur à la quatrième génération de Eihei Dôgen (1200-1253) qui introduisit l'école Caodong/Sôtô au Japon. Keizan y expose les techniques utilisées à son époque et ses explications permettent d'éclairer nombre de textes chinois plus anciens.

Les « Règles de la méditation assise » (*Zazengi*) traduites ici ont été rédigées par le maître japonais Dôgen. Celui-ci est révérend au Japon comme le fondateur de l'école Sôtô, la plus importante école zen actuellement dans l'archipel nippon avec plus de 17 000 prêtres. Après avoir séjourné en Chine de 1223 à 1227, celui-ci entreprit dès son retour la composition de son propre manuel de méditation, « Les recommandations générales concernant les règles de méditation » (*Fukanzazengi*). Ce texte, écrit en chinois, suit la trame du *Zuochanyi* de Zongze, Dôgen amendant simplement par des ajouts, des suppressions ou des modifications le texte original. Ces « Règles de la méditation assise » (*Zazengi*) en représente une version simplifiée en japonais.

TEXTE INTEGRAL

Traduction : Eric Rommeluère

Les règles de la méditation de Eihei Dôgen

Etudier le Zen revient à s'asseoir en méditation.

Pour la méditation assise, il convient d'un lieu tranquille. Il faut y étendre un carreau épais. Sans laisser le vent ou la fumée y entrer ou la pluie ou l'humidité y pénétrer, on doit préserver l'endroit où l'on se tient. Autrefois, il y eut des exemples où l'on s'asseyait sur du diamant ou sur une pierre, mais tous s'asseyaient en disposant une épaisseur d'herbe. Le lieu où l'on s'assoit doit être clair et ne doit pas être sombre en journée ou le soir. La règle veut qu'il soit tempéré en hiver et frais en été.

On doit abandonner toutes les relations et se reposer des milliers de préoccupations. Le bien n'est pas pensé, pas plus que le mal. Il ne s'agit pas de conscience ou de considération. Il ne faut pas désirer devenir un bouddha et on doit se dépouiller des positions assise et allongée.

On doit être modéré dans son alimentation. Sans être prodigue de son temps, on doit préférer s'asseoir en méditation comme si l'on devait étouffer un feu brûlant sur la tête. Le cinquième patriarche du mont Ôbai ne faisait que se consacrer à la méditation assise à l'exclusion de toute autre chose.

Lorsqu'on s'assoit en méditation, on doit porter un *kasâya* et utiliser un coussin. Le coussin ne se place pas sous l'intégralité des jambes mais [seulement] sous les cuisses. Ainsi le carreau supporte le bas des jambes croisées et le coussin la base de la colonne vertébrale. Telle est la méthode des bouddhas et des patriarches pour s'asseoir.

On s'assoit soit dans la posture du demi-lotus, soit dans celle du lotus. Dans la posture du lotus, on met le pied droit sur la cuisse gauche et le pied gauche sur la cuisse droite. Les orteils ne doivent pas dépasser des cuisses ni être décalés. Dans la posture du demi-lotus on met seulement le pied gauche sur la cuisse droite.

La robe et le vêtement du haut ne doivent pas trop être serrés et être convenablement arrangés. On met la main droite sur le pied gauche et la main gauche sur la main droite. Les pouces se pressent à leur extrémité. Les deux mains ainsi disposées, on les place près du corps. Les pouces joints doivent être à la hauteur du nombril.

On doit redresser le corps et s'asseoir droit. Il ne faut pencher ni à gauche ni à droite, ni en avant ni en arrière. Les oreilles doivent bien sûr être alignées avec les épaules et le nez avec le nombril. La langue doit être placée contre le palais et la respiration passer par le nez. Les lèvres et les dents doivent être joints. Les yeux doivent être ouverts, ni à peine ni en grand.

Le corps et l'esprit étant ainsi accordés, on doit respirer une fois la bouche entrouverte. Fixe et immobile, étant établi dans l'assise, on pense l'impensé. Comment penser l'impensé ? Sans penser. C'est là l'art essentiel de la méditation assise.

La méditation assise n'est pas un exercice de méditation. Il s'agit de l'accès à la grande tranquillité et joie. C'est la pratique-réalisation sans souillure.

« Les règles de la méditation »

Le titre de ce texte, « Les règles de méditation » (*Zazengi*), reprend celui de Zhanglu Zongze, le vade-mecum du moine chan/zen à l'époque Song. Plusieurs passages du texte original sont d'ailleurs repris mot à mot par Dôgen. Selon le colophon qui lui a été attaché, le texte a été enseigné par le maître japonais à ses moines lors de l'hiver 1243-1244. Dôgen l'a inclus dans son principal ouvrage, « Le trésor de l'œil de la vraie Loi » (*Shôbôgenzô*), dont il forme le onzième fascicule.

Etudier le Zen revient à s'asseoir en méditation.

« Etudier le Zen (*sanzen*) revient à s'asseoir en méditation (*zazen*) ». C'est par cette phrase laconique que Dôgen renvoie toute expérience bouddhique à celle de la méditation, jouant sur le double sens du mot chan/zen, à la fois « école » et « méthode [de méditation] ».

Par *canchan/sanzen*, ses contemporains chinois entendaient la quête du disciple qui le porte à se rendre dans un monastère, à pérégriner, ou à interroger un maître. A la recherche et à l'interrogation, qui impliquerait une séparation, une distance entre une pratique et une réalisation, Dôgen répond que la méditation intègre ces deux pôles du parcours bouddhique. Dans les textes du Grand Véhicule, celui-ci est le plus souvent décrit sous la forme d'une série s'ordonnant en 1/ le développement de l'esprit d'éveil, 2/ la pratique, 3/ l'éveil et 4/ le *nirvâna*. L'une des caractéristiques de l'enseignement de Dôgen repose sur le principe que « la pratique et la réalisation sont tout un » (*shushô ichinyo*). C'est le fameux passage de ses « Propos sur la négociation de la voie » (*Bendôwa*), un opuscule composé peu après son retour de Chine : « Penser que pratique et réalisation ne sont pas en unité n'est là qu'une conception d'hérétique. Dans le dharma du Bouddha, pratique et réalisation sont identiques. » Pratiquer, c'est déjà être dans l'éveil.

Pour la méditation assise, il convient d'un lieu tranquille. Il faut y étendre un carreau épais. Sans laisser le vent ou la fumée y entrer ou la pluie ou l'humidité y pénétrer, on doit préserver l'endroit où l'on se tient. Autrefois, il y eut des exemples où l'on s'asseyait sur du diamant ou sur une pierre, mais tous s'asseyaient en disposant une épaisseur d'herbe. Le lieu où l'on s'assoit doit être clair et ne doit pas être sombre en journée ou le soir. La règle veut qu'il soit tempéré en hiver et frais en été.

La plupart des textes s'étendent généralement sur les conditions externes et internes à respecter mais ici les recommandations sont des plus succinctes. Dans « Le recueil des points à observer dans la méditation » (*Zazen yôjinki*), Keizan précise de nombreuses conditions préliminaires à la pratique de la méditation, entre autres :

- ne pas pratiquer d'art divinatoire ;
- ne pas fréquenter de courtisane ;
- ne pas s'adonner à la poésie ;
- ne pas s'asseoir près d'un débit de boisson ;
- ne pas s'asseoir là où souffle un vent violent ;
- ne pas s'asseoir là où il pourrait y avoir un incendie ou des inondations ;
- ne pas s'asseoir directement après les repas, etc.

Tout se résume ici en « Pour la méditation assise, il convient d'un lieu tranquille ». D'une manière générale, tout doit concourir à la neutralité sensorielle. D'où la précision : « Le lieu où l'on s'assoit doit être clair et ne doit pas être sombre en journée ou le soir. La règle veut qu'il soit tempéré en hiver et frais en été », Dôgen ne précise pas dans ce texte qu'il convient de méditer face à un mur, ce qu'il précisera dans un autre de ses livrets.

Dans ses différents textes relatifs à la méditation, Dôgen ne mentionne (presque) jamais de techniques de concentration et l'on est dans la quasi-incapacité de savoir ce qu'il proposait de faire (ou de se défaire) au cours du processus méditatif. Différentes techniques ont été pourtant utilisées au cours des siècles. Celles-ci permettent un désinvestissement du monde extérieur par un réinvestissement sur les processus internes mentaux ou corporels, « retourner son regard vers l'intérieur » selon l'expression *chan/zen*.

Parmi tous ces processus, le bouddhisme a toujours privilégié l'attention à la respiration : celle-ci est facilement accessible à la conscience, elle est neutre d'un point de vue affectif et elle peut se réguler. Les différentes techniques qui ont été utilisées dans le Zen et qui recourent à la respiration sont :

- le décompte des respirations ;
- l'attention à la respiration ;
- la modification du rythme respiratoire.

Philip Kapleau, qui fut l'un des premiers occidentaux à introduire le Zen aux Etats-Unis, note que ces techniques simples ont pour but de s'immerger dans l'intériorité :

« L'élève assis dans la posture immobile du zazen compte ses inspirations et ses expirations. C'est là la première étape du processus tendant à l'apaisement des fonctions du corps, à la neutralisation de la pensée discursive et au renforcement de la concentration. Ce contrôle du souffle selon un rythme naturel et sans contrainte assure en quelque sorte à l'esprit un échafaudage qui le soutient. » (*Les Trois piliers du Zen*, Paris, Stock)

Alors que la respiration reste le seul support de concentration actuellement utilisée dans les écoles chan/zen modernes, il semble que d'autres techniques aient été utilisées. Dans « Le recueil des points à observer dans la méditation », Keizan préconise explicitement de placer sa concentration en différents points du corps, sur les pieds, à la limite des cheveux dans le prolongement du nez, au bout du nez ou dans le bas-ventre et de préciser : « Habituellement, on doit déposer l'esprit dans la main gauche lorsqu'on s'assoit. En s'asseyant longuement, certainement même sans le déposer, l'esprit naturellement ne se dispersera plus. »

Mais ces diverses concentrations sont le plus souvent considérées comme des techniques préliminaires. Certains maîtres, plus radicaux, les refuseront. Dôgen, dans l'un de ses textes en chinois rejette d'ailleurs les techniques respiratoires de concentration telles le décompte ou l'observation des inspirations et des expirations.

Le carreau (*zaniku*) est un coussin carré placé sur le sol et sur lequel reposent les genoux.

On doit abandonner toutes les relations et se reposer des milliers de préoccupations. Le bien n'est pas pensé, pas plus que le mal. Il ne s'agit pas de conscience ou de considération. Il ne faut pas désirer devenir un bouddha et on doit se dépouiller des positions assise et allongée.

Le désinvestissement sensoriel préfigure le désinvestissement mental. La régulation de l'esprit passe par l'abandon de la conscience ordinaire : l'esprit (*shin*), le mental (*i*) et la conscience (*shiki*), les réflexions (*nen*), les opinions (*sō*) et les jugements (*kan*). Un maître chinois contemporain explique à sa manière ce désinvestissement (plus ou moins réussi) :

« Lorsque vous êtes venu à cette retraite, je vous ai dit de laisser à la porte toutes vos pensées ordinaires et vos habitudes - tout ce qui a rapport avec votre vie - et de les laisser dehors. C'est la première des évacuations. Laissez derrière vous vos préoccupations. Le premier jour, j'ai dit que l'environnement était particulièrement bruyant pour notre pratique avec les voitures, les radios, les enfants et j'ai demandé si les bruits du dehors ne vous dérangent pas. La plupart d'entre vous ont répondu que non. Mais après, une personne a dit qu'elle n'était pas dérangée par les bruits extérieurs mais par mes paroles. Elle ne pouvait s'empêcher d'y penser. Si je disais à tout le monde de se détendre, elle s'asseyait et se disait en elle-même « sois détendue ». Si je disais à tout le monde d'être comme un cadavre, elle pensait « je suis morte ». Elle a dit « Je peux tout oublier sauf les paroles de Shih-fu [du maître] ». » (Sheng-yen, *Getting the buddha mind*, New-York, Dharma Drum Publications, 1982, pp. 69-70)

« Il ne faut pas désirer devenir un bouddha et on doit se dépouiller des positions assise et allongée. » Dôgen fait allusion ici à un dialogue fameux entre les maîtres chinois Mazu et Nanyue.

Catherine Despeux l'a ainsi traduit :

« [Nanyue] lui demanda un jour : « Révérend, dans quel but êtes-vous assis en méditation ? » [Mazu] répondit : « Pour devenir Bouddha. » [Nanyue] prit alors un morceau de brique et se mit à le polir devant l'ermitage de [Mazu]. Le maître [Mazu] demanda : « Que voulez-vous faire en polissant ce morceau de brique ? » [Nanyue] répondit : « Je la polis pour en faire un miroir. » Le maître dit : « Comment peut-on obtenir un miroir en polissant une brique ? » Nanyue répondit : « Si l'on ne peut obtenir un miroir en polissant une brique comment peut-on devenir bouddha en restant assis en méditation ? » »

Le dialogue se poursuit et Nanyue continue : « Si tu veux apprendre à être assis en *dhyâna*, sache que le *dhyâna* ne relève ni de la position assise ni de la position couchée. »

(*Les entretiens de Mazu*, Paris, Les Deux Océans, 1980, pp. 34-35)

On doit être modéré dans son alimentation. Sans être prodigue de son temps, on doit préférer s'asseoir en méditation comme si l'on devait étouffer un feu brûlant sur la tête. Le cinquième patriarche du mont Ôbai ne faisait que se consacrer à la méditation assise à l'exclusion de toute autre chose.

Concernant l'alimentation, « Le recueil des points à observer dans la méditation » précise :

« Les aliments crus, durs ou abîmés ainsi que la nourriture impure ne doivent pas être consommés. Avec des gargouillements et le ventre dérangé, de la fièvre et des troubles dans le corps et dans l'esprit, vous auriez des difficultés dans l'assise. [...] Ne vous asseyez pas aussitôt après les principaux repas ou les collations. Après avoir attendu un moment, vous pourrez ensuite vous asseoir. En général, les moines-mendiants doivent évidemment modérer leur alimentation. Cela signifie limiter les portions. Sur trois parts, on doit en prendre deux et en laisser une. Toutes les plantes médicinales ordinaires ainsi que le sésame et les ignames peuvent toujours être consommées. »

Dôgen a compilé, dans un texte retrouvé après sa mort, divers échanges avec son maître chinois Tiantong Rujing/Tendô Nyôjo. Dans l'un de ceux-ci, Rujing déconseille un certains

nombre d'aliments, les prescriptions morales se superposant apparemment aux considérations diététiques. Le maître chinois y précise ainsi qu'il convient de ne pas manger des « cinq plantes piquantes » (ce sont des liliacées comme l'ail et l'oignon), de ne pas manger de viande, de ne pas boire d'alcool, de ne pas manger d'aliment cru ou vert et qu'il convient de ne pas trop consommer de lait, d'huile, de miel, de prunes, de fruits séchés, de longan, de litchee, d'olive ou de sucre!

L'exclusivisme de la méditation est caractéristique de Dôgen et de ses contemporains. « Le recueil des choses entendues sur le trésor de l'œil de la vraie loi » (*Shôbôgenzô Zuimonki*), recueillie par un disciple de Dôgen, rappelle ses paroles sur les horaires de méditation :

« Lorsque j'étudiais au temple de Tiantong en Chine, le vieux Rujing méditait habituellement jusqu'à onze heures et demi du soir environ, puis il se levait à deux heures et demi du matin pour recommencer. Il s'asseyait avec nous dans la salle des moines. Il n'y avait pas d'exception. Même pour une nuit. »

A l'époque de Dôgen, il y avait normalement quatre périodes de méditation :

- à l'aube, de quatre à six heures
- le matin, de neuf à dix heures
- l'après-midi, de trois à cinq heures
- le soir, de sept à neuf heures

L'activité quotidienne d'un monastère traditionnel est d'ailleurs désignée sous le terme de « trois cérémonies et quatre périodes de méditation ».

Lorsqu'on s'assoit en méditation, on doit porter un *kasâya* et utiliser un coussin. Le coussin ne se place pas sous l'intégralité des jambes mais [seulement] sous les cuisses. Ainsi le carreau supporte le bas des jambes croisées et le coussin la base de la colonne vertébrale. Telle est la méthode des bouddhas et des patriarches pour s'asseoir.

« Le recueil des points à observer dans la méditation » précise : « En zazen, portez un *kasâya*, ne l'oubliez pas ».

Le *kasâya* (en japonais *kesa*) est l'habit traditionnel du moine dans toutes les écoles du bouddhisme. Il est confectionné avec des pièces de tissu cousues entre elles pour former le dessin d'une rizière. Tout moine doit posséder trois de ces toges, l'une fait de cinq bandes de tissu, la seconde de sept bandes, la troisième doublée a un nombre variable de bandes (de neuf à vingt-cinq).

Dans l'école Théravada, les trois *kasâya* sont les seuls vêtements du moine. Celui de cinq bandes est porté drapé autour des hanches, celui de sept bandes est porté sur le corps, l'épaule gauche couverte et la droite découverte. Par-dessus est porté le neuf bandes. Avec les changements climatiques, et l'expansion du bouddhisme, d'autres vêtements furent adjoints dans les écoles relevant du Grand Véhicule.

Aujourd'hui, dans l'école Zen japonaise, on porte alternativement les *kesa* à cinq, sept et neuf bandes sur un *kimono* et un *kolomo* de couleur foncée avec ses longues manches à la chinoise. Au Japon, le *kesa* ne fut pas simplement réservé aux moines. A certaines époques, les laïcs, voire les princes et les ministres le révéraient et le portaient. L'empereur Shôtoku, qui introduisit le Bouddhisme au Japon, est d'ailleurs le plus souvent représenté vêtu d'un *kesa*.

On s'assoit sur un coussin rond (*futon*) placé lui-même sur un coussin carré (*zaniku*, le « carreau »). Les fesses reposent sur le coussin rond et les genoux appuient sur le coussin carré, la colonne vertébrale redressée. On ne s'assoit pas au milieu, mais plutôt sur le bord du

coussin, de telle façon que les genoux puissent aisément toucher le sol. La description précise de Dôgen peut paraître anodine, mais l'usage du coussin rond ne semble pas avoir été généralisé dans les monastères de son époque. D'ailleurs seule l'école japonaise Sôtô l'utilise encore où il porte aujourd'hui le nom de *zafu*.

Le *Zuochanyi* de Zongze ne parle que d'un simple carreau et Dôgen remplace dans « Les recommandations générales concernant les règles de méditation » (*Fukanzazengi*) la phrase de Zongze, « lorsqu'on s'assoit en méditation, on étend un carreau épais dans un lieu tranquille » par « lorsqu'on s'assoit, on étend un carreau épais et on y place dessus un coussin (c'est moi qui souligne) ». Le *zafu* est un coussin rond noir rempli de ouate de coton d'environ 35 cm de diamètre.

On s'assoit soit dans la posture du demi-lotus, soit dans celle du lotus. Dans la posture du lotus, on met le pied droit sur la cuisse gauche et le pied gauche sur la cuisse droite. Les orteils ne doivent pas dépasser des cuisses ni être décalés. Dans la posture du demi-lotus on met seulement le pied gauche sur la cuisse droite.

Les jambes sont croisées dans la posture du lotus ou du demi-lotus. Un ordre précis doit être respecté dans le croisement des jambes. Dans la posture du lotus, on pose d'abord le pied droit sur la cuisse gauche puis le pied gauche sur la cuisse droite. Cette posture connue sous le nom de « l'assise qui vainc le démon » semble avoir été l'apanage de l'école Chan/Zen. La posture inversée, appelée « l'assise auspiciuse », où l'on pose en premier le pied gauche sur la cuisse droite puis le pied droit sur la cuisse gauche, était, elle, utilisée dans les écoles Tiantai/Tendai et Zhenyan/Shingon.

La robe et le vêtement du haut ne doivent pas trop être serrés et être convenablement arrangés. On met la main droite sur le pied gauche et la main gauche sur la main droite. Les pouces se pressent à leur extrémité. Les deux mains ainsi disposées, on les place près du corps. Les pouces joints doivent être à la hauteur du nombril.

Si aujourd'hui l'habit porté sous le *kasâya* est d'un seul tenant, à l'époque de Dôgen, il était composé de deux pièces, une robe et un vêtement pour le haut du corps.

Il existe plusieurs manières de poser les mains dans le giron. Celle du chan/zen est dénommée « le sceau de la concentration du plan de la Loi ». Placer la main gauche sur la main droite correspond à la posture des jambes où la jambe gauche repose toujours sur la cuisse droite. Les pouces sont joints délicatement à la hauteur du nombril. Dans l'école Rinzai, où l'on alterne la position des jambes, on alterne également la position des mains.

On doit redresser le corps et s'asseoir droit. Il ne faut pencher ni à gauche ni à droite, ni en avant ni en arrière. Les oreilles doivent bien sûr être alignées avec les épaules et le nez avec le nombril. La langue doit être placée contre le palais et la respiration passer par le nez. Les lèvres et les dents doivent être joints. Les yeux doivent être ouverts, ni à peine ni en grand.

Le corps est ferme et droit sans pencher ni à gauche, ni à droite, ni en avant ni en arrière. La bouche reste fermée, la langue placée contre le palais. Les yeux ne sont pas fermés ni ne sont trop ouverts en grand. Les « Règles de la méditation assise » de Zongze se font apparemment l'écho d'une controverse chinoise :

« Les yeux doivent rester légèrement ouverts afin de ne pas sombrer dans la somnolence. Si on réalise de cette manière le *samâdhi*, ce sera le plus efficace. Dans le passé, les moines éminents dans la pratique de la méditation, s'asseyaient les yeux ouverts. Récemment le maître zen Fayun Yuantong [1027-1090, le propre maître de Zongze] critiquait ceux qui pratiquaient la méditation les yeux fermés, les comparant aux fantômes de la caverne de la montagne noire. Cela a un sens profond connu seulement de ceux qui ont approfondi la pratique. »

Dôgen n'a pas repris ce passage dans sa propre version. Il rapporte cependant dans son « Recueil de la période Hôkyô » (*Hôkyôki*) les paroles de son maître chinois pour qui la méditation les yeux fermés ne devait être réservée qu'aux pratiquants aguerris.

Le corps et l'esprit étant ainsi accordés, on doit respirer une fois la bouche entrouverte. Fixe et immobile, étant établi dans l'assise, on pense l'impensé. Comment penser l'impensé ? Sans penser. C'est là l'art essentiel de la méditation assise.

Une fois le corps établi dans sa posture, il faut ensuite réguler la respiration par la technique « d'une respiration la bouche entrouverte » (*kanki issoku*, littéralement « respirer en bâillant [le temps] d'une respiration »). Dôgen n'est guère explicite, mais dans « Le recueil des points à observer dans la méditation » (*Zazen yôjinki*), Keizan Jôkin précise qu'il s'agit d'expirer profondément une ou deux fois la bouche ouverte. Il écrit : « Ayant ainsi réglé le corps sans tension ni relâchement, on apaise enfin la respiration en baillant. Cela veut dire qu'on ouvre la bouche et qu'on fait une ou deux respirations en exhalant l'air. »

« On pense l'impensé. Comment penser l'impensé ? Sans penser. » Cette phrase, au demeurant énigmatique, se retrouve souvent dans les œuvres de Dôgen. Elle est extraite d'un dialogue entre un moine et le maître Yueshan/Yakusan (745-828) : « Une fois que Yueshan, le Grand Maître qui Répand la Voie [son titre posthume], était assis, un moine lui demanda : « A quoi pensez-vous ainsi immobile ? » Le maître dit : « Je pense l'impensé ». Le moine demanda : « Comment pense-t-on l'impensé ? » Le maître répondit : « Sans penser ». »

Le dialogue articule trois termes chinois, *siliang/shiryô*, « la pensée/penser », *busiliangde/fushiryôtei*, « l'impensé » et *feisiliang/hishiryô*, « sans penser ».

- *Siliang*, « penser ». Le terme chinois est formé de deux caractères : *si*, « penser, réfléchir, se souvenir, désirer » et *liang*, « mesurer, évaluer ».
- *Busiliande*, « l'impensé ». L'impensé est à prendre ici comme un synonyme de la terre de l'esprit (*xindi/shinchi*), un terme *chan/zen* pour désigner le fonds mental duquel émerge la conscience phénoménale. Si le Chan/Zen appartient au courant du Grand Véhicule et reprend la thèse de l'idéalisme indien selon laquelle « les trois mondes ne sont qu'esprit », il n'en reprendra cependant pas tous les développements conceptuels. Mazu, le maître chinois, composa néanmoins cette stance restée fameuse :
« La terre de l'esprit contient toutes les semences
« Qui bourgeonnent au contact de l'humidité.
« La fleur du *samâdhi* n'a pas de forme,
« Comment y aurait-il destruction ou accomplissement ? »
- *Feisiliang*, « sans penser ». S'il s'agissait simplement de penser, l'accès à ce fond de la conscience serait fermé. La méditation ne se donne pas comme un balancement entre une pensée et une absence de pensée, mais comme un approfondissement, un mouvement qui

va de la pensée à l'impensé par évacuations successives, comme l'explique le maître contemporain Sheng-yen :

« Pour résumer [les] cinq étapes [de la méditation], premièrement vous videz votre esprit de toutes les préoccupations quotidiennes ; deuxièmement, vous mettez de côté les pensées qui viennent pendant la méditation ; troisièmement, vous oubliez la méthode elle-même ; quatrièmement, vous vous oubliez vous-même ; cinquièmement, vous oubliez l'environnement. Demandez-vous à quel niveau vous en êtes. Lorsque je médite, je passe les mêmes cinq étapes. L'un après l'autre, j'oublie le niveau précédent, jusqu'au cinquième. Avant, ce processus était très lent. Maintenant, je passe rapidement et aisément chaque étape. »

(Sheng-yen, *Getting the buddha mind*, New-York, Dharma Drum Publications, 1982, p. 71)

La méditation assise n'est pas un exercice de méditation. Il s'agit de l'accès à la grande tranquillité et joie. C'est la pratique-réalisation sans souillure.

Les termes accolés de pratique et de réalisation apparaissent dans nombre de textes zen mais Dôgen fait implicitement référence ici à un dialogue entre Nanyue et le sixième patriarche Huineng. Dans cet échange, le sixième patriarche demande à Nanyue : « Dépends-tu ou non de la pratique et de la réalisation ? » Daie répondit : « Ce n'est pas qu'il n'y ait ni pratique ni réalisation mais les souiller, je ne le puis ». Le sixième patriarche ajouta : « Cette non-souillure est observée par tous les bouddhas ».

Module 2
Floraisons du Chan/Zen

SOMMAIRE

I. Le Chan/Zen : développements en Orient

- 1. Chine et pays de l'aire chinoise (hors Japon)..... p. 36
- 2. Diffusion au Japon..... p. 39
- 3. D'Orient en Occident p. 42

II. Le Zen en Europe : Adaptations et transformations

- 1. L'implantation p. 43
- 2. Trois questions p. 44

I. LE CHAN/ZEN : DEVELOPPEMENTS EN ORIENT

I. 1. Chine et pays de l'aire culturelle chinoise (hors Japon)

Le Chan/Zen s'est perpétué jusqu'à nos jours en Chine où il a notamment intégré des éléments de l'école de la Terre Pure. Il était encore florissant dans les années 1950 mais la révolution culturelle l'a pour ainsi dire laminé. Seuls quelques monastères demeurent intacts. Aujourd'hui, il tente de renaître de ses cendres porté par le renouveau religieux chinois. Il survit néanmoins à Taiwan ainsi qu'en Occident grâce à des moines chinois exilés.

Le Chan/Zen s'est également transmis au Viêt-nam et en Corée où, dans ce dernier pays, il reste particulièrement vivace. Au Viêt-nam, il prend le nom de Thiên et en Corée celui de Sôn, selon la prononciation locale. Les lignées sont, pour l'essentiel, issues de l'école Linji chinoise.

Chine

Sous les dynasties Ming (1368-1644) puis Qing (1644-1911), le bouddhisme connaît un certain déclin intellectuel. Le Chan/Zen volontiers syncrétique intègre alors des éléments de la Terre Pure comme la récitation du nom d'Amitabha (*nianfo*).

Le maître Xuyun, mort à l'âge canonique de 120 ans (?) en 1959 demeure la dernière grande figure du Chan/Zen chinois. Les nombreuses anecdotes le concernant font de lui, pour tous les chinois, le dernier grand saint de cette école. Dans les années 1880 celui-ci aurait accompli un pèlerinage de près de 10 000 kilomètres en se prosternant tous les trois pas (!). « Le pèlerinage prit six ans au cours duquel Maître Xuyun réalisa une concentration lumineuse et une clarté de l'esprit qu'il n'avait jamais connu jusqu'alors. » (Rick Fields, *How the swans came to the lake : A narrative history of buddhism in America*, Boston and London, Shambhala Publications, 1992, p. 343). La plupart des maîtres chan contemporains se réfèrent à son enseignement éclectique qui se présente comme une synthèse de toutes les doctrines bouddhiques, une insistance étant néanmoins donnée à la pratique des *gongan*. Selon le maître taïwanais Sheng-yen, l'un des enseignants les plus féconds à l'heure actuelle de cette tradition :

« Lorsque le grand maître chan Xuyun restaura à la fois les monastères et la pratique dans la première moitié du [vingtième] siècle, redonnant une nouvelle vie au bouddhisme en Chine, la méthode qu'il enseignait provenait de la tradition Linji avec une certaine dose de bouddhisme de la Terre Pure. Cette approche éclectique, loin d'affaiblir le Chan chinois, lui donna une vigueur et une flexibilité [renouvelées]. » (John Crook, *Catching a feather on a fan : a zen retreat with master Sheng-yen*, Longmead, Element books, 1991, p. 5).

[Voir le texte annexe 1 : *Made in China*, p. 46]

Corée

Le Zen (en coréen : *Sôn*) fut introduit dans la péninsule coréenne dès le VIII^e siècle. A la fin de la dynastie Silla (668-935), neuf écoles qualifiées du terme collectif d'« écoles zen des neuf montagnes », représentant autant de lignées d'origine chinoise, répandaient son enseignement. Après une période d'éclipse au XI^e siècle, le Sôn fut revivifié par le maître Chinul (1158-1210) qui introduisit la pratique du *kanhuachan* (cor. *kanhwa sôn*). L'école reprit alors son ascendant sur le bouddhisme coréen et finit par éclipser toutes les autres écoles bouddhistes au cours du quinzième siècle. C'est à cette époque que le Sôn prit le nom de Chogyé, du nom de la résidence du sixième patriarche chinois, Caoxi/Sôkei, Chogyé dans la prononciation coréenne.

Le Sôn se présente comme une synthèse entre l'approche méditative du Zen chinois de l'école Linji et l'approche scolastique de l'école Huayan. Sosan Hyujong (1520-1604), l'un des plus importants maîtres coréens, unifia en un système cohérent la théorie et la pratique de ces deux écoles. La plupart des lignées sôn actuelles remontent à quatre de ses principaux disciples. Sosan est considéré comme un héros national en Corée pour avoir pris la tête d'une armée de résistance de plusieurs milliers de moines sous l'occupation japonaise à la fin du seizième siècle qui contribua à la défaite de l'occupant.

Pendant la première moitié du XX^e siècle, l'école Sôn traversa une crise majeure. La modernisation du pays et le modèle de l'école Sôtô que voulut imposer le Japon (le pays fut annexé de 1910 à 1945) conduisirent certains moines à entreprendre une réforme du système monacal coréen. Ce débat interne se cristallisa tout particulièrement sur la question du célibat, les réformateurs considérant le vœu de chasteté comme obsolète. En 1926, le droit de se marier fut finalement reconnu aux moines. Cependant l'opposition farouche entre partisans et adversaires du célibat se poursuivit pendant plusieurs dizaines d'années. Elle connut son paroxysme en 1962 où un schisme aboutit à la réorganisation de l'école Sôn en deux entités séparées. L'une, largement majoritaire (90 % des bouddhistes coréens se reconnaissent dans cette école), porte le nom d'école Chogye et prône une stricte adhésion aux anciennes règles monacales. L'autre, minoritaire, prend le nom d'école T'aego, du nom d'un célèbre maître Sôn, T'aego-Pou (1301-1382), et autorise le mariage des moines.

Le Bouddhisme reste particulièrement vivace en Corée, l'école Chogye ayant plus de 7 000 temples. Tous les moines ne pratiquent pas, loin s'en faut, la méditation - Ils sont d'ailleurs une minorité. Suivant leur sensibilité, ceux-ci s'exercent soit à la méditation, soit à l'étude des textes bouddhistes, soit aux invocations. Ces trois courants (de la méditation, de l'étude et de la prière) se côtoient sans s'opposer au sein de l'école Chogye. [\[Voir le texte annexe 2 : les moines méditants de Corée, p. 47\]](#)

Viêt-nam

Tout comme pour la Corée, le Zen (viet. *Thiền*) fut introduit très tôt dans ce pays. On attribue même à un indien du nom de Vinîtaruci, installé dans l'actuelle province de Bac-ninh, la fondation à la fin du VI^e siècle de la première école Thiền qui perdura jusqu'au XIII^e siècle. Un maître chinois, connu en vietnamien sous le nom de Vô-ngon-Thông, aurait fondé une seconde école distincte de la précédente au IX^e siècle. Cette dernière se perpétua également jusqu'au début du XIII^e siècle où elle connut un certain rayonnement grâce à la protection des empereurs de la dynastie Ly (1010-1224).

Trois nouvelles écoles émergèrent aux siècles suivants, l'école Caodong (viet. *Thao-duang*) introduite au XI^e siècle grâce aux prêches d'un maître chinois déporté au Viêt-nam ; L'école Lien-Tôn ; enfin l'école Truc-Lâm fondé par le second empereur de la dynastie Tran, Tran Nhân Tôn (1258-1308), après qu'il eût abdiqué. Il suivait en cela les traces de son propre père Tran Thai Ton, le premier empereur de la dynastie, qui avait lui-même renoncé au trône afin de se faire moine. Ce dernier est l'auteur d'un recueil de *gongan* fameux, « Instructions dans le vide » (*Khoa Hu* - Traduit par Thich Nhât Hanh dans son ouvrage *Clés pour le Zen*, réédition Jean-Claude Lattès, 1999). Le second patriarche de l'école Truc-Lâm, Phap Loa Ton Gia, dirigea la gravure sur bois de la totalité du canon bouddhique, une entreprise colossale qui dura vingt-quatre ans de 1295 à 1319. Avec de tels patronages, le bouddhisme vietnamien connut alors une période faste. Cependant, dès la fin de la dynastie Tran, les confucianistes gagnèrent en influence et le bouddhisme perdit graduellement la sienne, particulièrement après les invasions chinoises où le Viêt-nam devint le vassal de son pays voisin. Après un certain déclin, de nombreux moines chinois s'installèrent dans le pays au cours du XVII^e siècle. C'est à cette époque que fut introduite l'école Linji (viet. *Lam-tê*) et où l'école Truc-Lâm fut restaurée grâce à la protection des empereurs de la dynastie Trinh.

[\[Voir le texte annexe 3 : Thich Nhât Hanh, un maître zen vietnamien, p. 48\]](#)

Tibet

Le Chan/Zen fut également introduit très tôt au Tibet. La célèbre controverse sino-indienne de Samyé dans les années 780 mit aux prises le maître chinois Moheyan, de l'école du Nord, aux partisans des indiens Sântarakṣita et Kamalasîla [voir module précédent]. D'après les annales historiques tibétaines postérieures, le maître chinois aurait été défait et ses doctrines interdites. L'examen des minutes de la controverse et de divers manuscrits sino-tibétains découverts dans les grottes de Dunhuang ont remis en cause cette version, le rédacteur des minutes consignant que le roi autorisa la divulgation des enseignements de Moheyan. Par ailleurs, il est désormais avéré que plusieurs lignées chan/zen s'établirent au Tibet, antérieurement ou postérieurement à ce fameux débat. Ainsi l'enseignement d'un maître chan chinois d'origine coréenne, un certain Maître Kim (VIII^e siècle), semble avoir eu une certaine influence au Pays des Neiges. Ce dernier fondait son enseignement sur un triptyque : le non-souvenir, la non-pensée et l'absence d'oubli. Le maître Zongmi/Shûmitsu (780-841) qui fut également l'historiographe du Chan/Zen de son époque expliquait :

« Les trois mots [de Maître Kim] étaient non-souvenir, non-pensée et absence d'oubli. Ne pas se rappeler des objets du passé, ne pas s'attendre à une gloire future, toujours uni à cet éveil, sans sombrer ni s'égarer, s'appelle l'absence d'oubli. Parfois ne pas se souvenir des objets extérieurs, ne pas penser à un esprit intérieur et épuiser sans rien soutenir. Moralité, concentration et sagesse correspondent aux trois mots. »

Que sont devenus ces enseignements diffusés au Tibet puisqu'officiellement toutes les écoles tibétaines se rattachent aujourd'hui aux écoles indiennes du Mādhyamika et du Yogacara ? Le débat a perduré par-delà les siècles au Tibet même, les détracteurs des écoles Kagyüpa et Nyingmapa considérant certains de leurs enseignements, notamment ceux relevant du Dzogchen, comme étant d'inspiration chan/zen et par là hérétiques. Tsongkhapa (1357-1419), à la fin du XIV^e siècle fait état à plusieurs reprises dans son célèbre « Grand Livre de la progression vers l'éveil » (*Lam-rim chen-mo*) de la doctrine de Hva-ṇan, le sobriquet tibétain de Moheyan :

« Qui aspire à l'éveil devra s'appuyer sur des causes et conditions complètes et correctes. Quelles sont-elles ? Les discours, les Traités et les Tantras disent qu'il s'agit de la base constituée par l'amour et la compassion, l'esprit d'éveil et les six perfections.

Ceux qui suivent le maître chinois Hoshang [Hva-ṇan] considèrent qu'une telle voie n'est que pensée discursive : bonne ou mauvaise, cette dernière a pour nature d'enchaîner au cycle des renaissances, et ses résultats ne passent pas au-delà. »

(Tsongkhapa, *Le grand livre de la progression vers l'éveil*, traduction française de Georges Driessens, Jujurieux, Editions Dharma, 1990, p. 299).

Certains maîtres Kagyüpa et Nyingmapa prirent la défense des doctrines de Moheyan ou revendiquèrent parfois expressément son héritage. Ainsi de Longchenpa (1308-1363), le grand maître Nyingmapa, qui dans l'un de ses ouvrages s'exclamait en vers :

« L'intelligence est obscurcie, parce qu'on se fonde sur les écritures causalistes. Le grand maître Hashang [Mahâyâna] l'avait [bien] dit, mais cela dépassait la portée des entendements inférieurs de ce temps-là. » (traduit par Stéphane Arguillère in Nyoshül Khen Rinpoché, *Le Chant d'illusion et autres poèmes*, Paris, Gallimard, p. 214).

Cependant, la question de la filiation du Chan/Zen et du Mahâmudra-Dzogchen reste encore obscure et fait l'objet de nombreux débats et travaux.

I.2. Diffusion au Japon

L'école Rinzai

On prête à Myōan Eisai (1141-1215), un moine japonais qui séjourna deux fois sur le continent d'avoir introduit le Chan/Zen dans son pays. En réalité, même si Eisai pratiqua au sein de cette tradition en Chine, celui-ci n'essaya pas de fonder une école une fois revenu dans son pays. Maître Tendai versé dans l'ésotérisme, celui-ci essaya simplement de revivifier le courant chan/zen au sein de sa propre tradition (le Tendai japonais se présentait comme un syncrétisme du Tientai chinois, de l'ésotérisme Zhenyan/Shingon et dans une moindre mesure du Chan et de l'école du Vinaya). Plus sûrement, le Zen Rinzai acquit son autonomie grâce aux nombreux échanges ultérieurs entre moines japonais et chinois. Les monastères installés, généralement liés à la cour ou au pouvoir shogunal, eurent une grande influence sur la vie intellectuelle de l'époque. Un système de temples gouvernementaux, dit des Cinq-Montagnes (*gozan*), sur le modèle chinois [voir module précédent], rassemblant des centaines de monastères et d'établissements de l'école Rinzai, fut mis en place dès la fin du XIII^e siècle.

« C'est par les Cinq-Montagnes que passe l'essentiel de l'apport culturel continental : littérature bouddhique ou autres, doctrines philosophiques, connaissances générales - dont la diffusion est assurée par les « publications (xylographiques) des Cinq-Montagnes » (*gozanban*). [...] Ouvrages religieux, philosophiques, littéraires, traités didactiques ou techniques (concernant la linguistique, les arts, les sciences, la médecine, etc.), tout est rédigé en chinois, par des Chinois ou des Japonais. La part réservée à la littérature japonaise d'expression chinoise s'accroît à mesure que la vie de l'ordre Zen se détache du modèle chinois (le Chan), au contact de l'aristocratie de Kyōto et de Kamakura. Cette japonisation se manifestera dans le domaine esthétique (art des jardins, art du thé) comme dans le monde des idées (montée du néo-confucianisme favorisée par le milieu des Cinq-Montagnes), mais aussi dans la production littéraire. » (Alain-Louis Colas, *Poèmes du Zen des Cinq-Montagnes*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1991, p. 12).

Quelques moines cependant s'élevèrent pour dénoncer l'abandon du dharma au profit des considérations mondaines. Parmi eux, la figure du moine excentrique Ikkyū Sōjun (1394-1481) se détache. Celui-ci rejeta les règles, se fit mendiant vagabond vitupérant les mœurs institutionnels de son époque et préférant enseigner aux gens ordinaires. La résurrection du Zen Rinzai moderne est dû au maître Hakuin Ekaku (1686-1769) qui mit l'accent sur la nécessité d'une réalisation intérieure. Celui-ci systématisa l'usage des *kōan* en une série graduelle. L'organisation du propre système d'Hakuin n'est cependant pas très claire. Il mettait l'emphasis sur la contemplation du « non » de Joshū, et sur un *kōan* qu'il avait lui-même forgé, « le son d'une seule main ». Tous les maîtres zen japonais contemporains sont issus de sa lignée. [Voir le texte annexe 4 : Hakuin et le son d'une seule main, p. 48]

L'école Sōtō

L'école chinoise Caodong (Sōtō en japonais) a été introduite au Japon par le célèbre maître Eihei Dōgen (1200-1253). Issu de la haute aristocratie japonaise, celui-ci fit ses études bouddhiques au Mont Hiei, le siège de l'école Tendai. Puis il quitta, encore adolescent, ce centre pour rejoindre la communauté du maître Eisai. Là, il étudia avec l'un de ses disciples avec qui il s'embarqua pour la Chine. Il visita les plus grands monastères *chan/zen* et suivit l'enseignement des principaux maîtres Linji de l'époque, puis devint finalement le disciple de Rujing (1163-1228) de l'école Caodong. Après deux ans d'études et de pratique, ce dernier en fit son successeur.

Revenu au Japon, il demeura quelques années dans un petit temple puis fonda le premier monastère zen près de Kyoto. Enfin, il s'installa dans les montagnes de l'actuelle préfecture de Fukui, au nord du Japon, au monastère d'Eiheiji. Son principal ouvrage est « Le trésor de l'œil de la vraie Loi » (*Shôbôgenzô*). L'influence de ses successeurs immédiats fut réduite à un cercle restreint de moines et de protecteurs. Ce n'est que sous l'influence de Keizan Jôkin (1268-1325), et de ses nombreux disciples que cette école connut une réelle audience. Keizan est le fondateur du monastère de Sôjiji aujourd'hui transféré à Yokohama.

L'école Ôbaku

Il existe enfin une troisième école zen, dite Ôbaku, qui fut introduite tardivement au Japon par le moine chinois Yinyuan Longqi/Ingen Ryûki (1592-1673). Elle représente en fait une forme tardive de l'école Linji fortement teintée d'Amidisme. Elle reste au Japon fortement minoritaire avec un effectif aujourd'hui d'environ huit cents moines. Le Mampukuji dans la banlieue sud de Kyoto en est le monastère principal.

« Ingen aussi a cette pensée de l'unification des écoles du Zen et de la Terre Pure de l'époque des Ming. Ce trait caractéristique s'est transmis dans la vie quotidienne du Mampukuji et on le retrouve encore aujourd'hui. Par exemple, matin et soir, les moines du Mampukuji récitent une partie des trois livres sacrés fondamentaux de l'école de la Terre Pure, prononcent les litanies du Nembutsu et, pour obéir à une coutume Ming, le préposé au service du réveil, par exemple lorsqu'il réveille un moine cuisinier, lui dit : « Maître cuisinier ! » Alors, traditionnellement, l'interpellé répond « Omîto ! » (prononciation chinoise de l'époque Ming du mot « Amida ») ».

(Masumi Shibata, *Dans les monastères zen au Japon*, Paris, Hachette, 1972, p. 166).

Sôtô versus Rinzai

On oppose aujourd'hui les deux écoles japonaises. D'un côté, le Sôtô propose une pratique méditative sans objet, le « rien que s'asseoir » (*shikantaza*) ; de l'autre, le Rinzai est tout entier tendu vers la réalisation de l'éveil (*satori*) par l'utilisation systématique des *gongan/kôan*. Selon une métaphore courante, l'un aurait le tempérament d'un fermier qui cultive son « jardin intérieurs », l'autre d'un guerrier qui pourfend les illusions. [Voir le texte annexe 5 : Le commandant et le fermier, p. 49]

Cette vision reste néanmoins très moderne. Jusqu'à l'époque Edô (XVIII^e siècle), les moines zen fréquentaient à la fois les monastères Sôtô et Rinzai dont les enseignements étaient moins exclusifs qu'aujourd'hui. La plupart des maîtres de l'école Sôtô japonaise ne firent pas mystère d'utiliser le *kannazen*. Ainsi de Keizan Jôkin qui avait lui-même pratiqué avec des maîtres Rinzai. Dans son « Recueil des points à observer en méditation » (*Zazen Yôjinki*), celui-ci recommande d'ailleurs d'utiliser cette technique comme remède à l'agitation mentale : « Si votre esprit est dispersé, placez le au bout du nez ou dans le bas-ventre, ou alors comptez vos respirations. Si cela n'arrête pas votre dispersion, prenez un *kôan* pour vous éveiller. »

Les successeurs de Keizan continuèrent à utiliser les *kôan* et à se transmettre secrètement des manuels de *kôan* apocryphes attribués le plus souvent à Rujing ou à Dôgen. Ce n'est qu'aux XVII^e-XVIII^e siècles qu'une vaste réforme au sein de l'école exclua définitivement cette pratique. Un de ces réformateurs, Menzan Zuihō (1683-1769), écrivait ainsi :

« La pratique des *kôan* apparut en Chine sous la dynastie Song. Une telle pratique n'existait pas à l'époque de Bodhidharma ou à l'époque du sixième patriarche. Ni Seigen, ni Nangaku n'en furent à l'origine. Elle débuta pendant la dynastie Song. Bien que certains disent que cette pratique fut établie par Obaku Kiun, rien ne permet de le supposer. Comment Obaku aurait-il pu enseigner à ses moines de se concentrer sur le « Non » de Joshû, puisque Obaku était déjà mort lorsque Joshû en parla ? » (Shôaku Okumura, *Shikantaza : An introduction to zazen*, Kyoto Sôtô Zen Center, 1985, pp. 100-101).

De nos jours

Le visage du Zen japonais s'est largement transformé depuis l'époque de l'empereur Meiji (1852-1912). Les premières années de son règne furent marquées par une série de mesures discriminatoires envers le bouddhisme, afin d'établir le Shintô comme religion d'Etat. Au plus fort de la crise, les bonzes furent renvoyés à la vie laïque et de nombreux temples fermés. En réponse, les institutions bouddhiques conçurent le concept de « nouveau bouddhisme » afin de démontrer que cette tradition pouvant être d'un grand secours à l'économie et à la société japonaise. De fait, le bouddhisme ne disparut pas mais se modifia en profondeur. Un décret impérial autorisa en 1872 les moines à se marier et à pouvoir suivre un régime alimentaire non végétarien, ce qui conduisit à la sécularisation quasi-immédiate de toutes les traditions bouddhistes japonaises. De nos jours, la plupart des bonzes sont mariés [Voir le [texte annexe 6 : Bonze ?](#), p. 49]. Les temples ne sont plus des lieux de pratique mais ont avant tout une fonction sociale, parfois ce sont de simples centres éducatifs, parfois même des clubs du troisième âge.

De récentes statistiques ont montré que moins de cinq pour cent des prêtres zen japonais pratiquent régulièrement la méditation. Fils de prêtre, la plupart se contentent de reprendre le ministère et le temple de leur père. La charge est en effet héréditaire et oblige au moins un des enfants, normalement le fils aîné. Celui-ci fait ses études supérieures dans les universités bouddhiques d'Hanazono (à Kyoto) s'il appartient à l'école Rinzai ou de Komazawa (à Tokyo) s'il appartient à l'école Sôtô. Puis il continue sa formation dans l'un des quelques monastères traditionnels. Il y reste en général deux ou trois ans. Pour la plupart des moines, c'est leur unique expérience de la vie monastique. Peu de vocation donc. Les cérémonies funéraires seront leur principale activité. Tout japonais se doit en effet de recevoir un nom posthume au cours d'un rituel bouddhiste plus ou moins élaboré. Au marché des officiants, les prêtres zen sont les plus réputés mais aussi les plus chers!

« Traditionnellement les Japonais se tournent vers les temples bouddhistes pour les cérémonies ayant trait à la mort et au culte des ancêtres. L'accomplissement des rites funéraires et les offices pour les morts sont encore aujourd'hui les devoirs essentiels du prêtre zen typique. Ces cérémonies à la mémoire des morts ont lieu soit au temple soit chez les particuliers. Le prêtre récite les sûtras et en dédie les mérites au défunt. Il ajoute des prières rituelles pour son bien-être et son illumination finale. Il fait aussi des offrandes d'encens, d'aliments et de boissons. De telles cérémonies constituent probablement les formes les plus répandues d'interaction entre le clergé bouddhiste et les laïcs dans le Japon d'aujourd'hui. De plus, les dons que les prêtres reçoivent lors de l'accomplissement des rites funéraires ou de ceux en mémoire des morts constituent une part substantielle du revenu annuel de nombreux temples bouddhistes. » (T. Griffith Foulk, « L'institution zen dans le Japon contemporain » in *Le Zen - Tradition et transformation*, Christian de Bartillat, 1993, pp. 248-249).

L'école Sambô Kyôdan

L'école Sambô Kyôdan (« La société des trois trésors ») est une école zen indépendante fondée par Hakuun Yasutani (1885-1973), l'une des principales figures du Zen contemporain, qu'il convient de signaler. Relativement marginale au Japon, cette école a cependant une audience particulièrement importante en Occident. Très jeune, Yasutani devint l'assistant de l'un des plus fameux maîtres Sôtô de l'époque Meiji. Plus tard, il rencontra Sogaku Daiun Harada (1871-1961), un moine de l'école Sôtô qui avait reçu l'approbation d'un important maître de l'école Rinzai et devint son successeur. En 1954, Yasutani créait officiellement l'école Sambô Kyôdan, rompant définitivement avec l'école Sôtô dont il était issu. Bien que reconnaissant que le *shikantaza*, l'assise en silence, représentait la forme la plus pure de la méditation, Yasutani, tout comme Harada, s'élevait contre la doctrine de leur école qui, depuis le 18^e siècle, dénie quelque importance au *satori* et refuse l'utilisation des *kôan*. Dans le système du Sambô Kyôdan, chaque disciple doit passer plusieurs centaines de *kôan*, avant de pouvoir aborder définitivement le *shikantaza*.

En 1970, Kôun Yamada (1907-1989), l'un des disciples laïcs de Yasutani, prit sa succession à la tête de l'école Sambô Kyôdan. N'ayant jamais résidé dans un monastère, celui-ci contribua à la laïcisation définitive du mouvement, prônant même l'ouverture aux non-bouddhistes. Yamada a ainsi reconnu une douzaine de moines chrétiens comme des enseignants zen. Cette dissociation du statut de moine bouddhiste et de maître zen est impensable dans l'école Sôtô où la transmission est l'un des points d'orgue d'un cursus qu'inaugure obligatoirement l'ordination de moine. Dans l'école Sambô Kyôdan, nul besoin au contraire de devenir bouddhiste. Celle-ci n'insiste que sur la transformation spirituelle et la réalisation intérieure. Ces aspects novateurs et non-sectaires ont largement contribué à l'implantation de cette école en Occident.

I.3. D'Orient en Occident

Le Zen est aujourd'hui largement implanté en Occident où il est surtout connu sous sa forme japonaise. Il s'est d'abord implanté aux Etats-Unis, dès le début du XX^e siècle, avec l'arrivée de missionnaires venus prendre en charge les communautés japonaises immigrées. Daisetsu T. Suzuki (1870-1966), un disciple laïc du maître Shaku Sôen (école Rinzai), a contribué à le faire découvrir par son œuvre écrite en anglais et notamment par ses fameux « Essais sur le Bouddhisme Zen ». Une œuvre qui, au demeurant, n'est pas exempte de partis-pris et de partialités.

Plusieurs maîtres zen s'établirent ou eurent un large impact aux Etats-Unis après guerre. Au début des années 60, un prêtre zen du nom de Shunryû Suzuki s'installait en Californie afin de s'occuper de la communauté japonaise de San Francisco. De jeunes américains se joignirent rapidement à sa méditation matinale. Suzuki dû rapidement s'installer dans une synagogue désaffectée pour accueillir ces américains, toujours plus nombreux, en quête de spiritualité. La synagogue deviendra par la suite le Zen Center of San Francisco, l'un des tous premiers centres zen d'Amérique. Quelques années après, avec l'aide des institutions japonaises, Suzuki fondait le premier monastère zen traditionnel hors des frontières du pays du Soleil Levant, Tassajara. Celui-ci fut construit dans une réserve forestière naturelle de Californie sur le modèle des monastères de formation des jeunes moines japonais. Rapidement, les deux centres de San Francisco et de Tassajara devinrent des hauts lieux de la spiritualité californienne.

Et l'Europe ? Dans les années 50, un ancien diplomate allemand en poste au Japon durant la seconde guerre mondiale, le comte Karlfried Dürckheim, ouvrait un « Centre de Thérapie Initiatique » dans un village de Forêt Noire. La pratique de la méditation zen, à laquelle Dürckheim s'était initié au Japon, formait le cœur de sa thérapie d'un nouveau genre qui mêlait, entre autres, mystique chrétienne, psychologie transpersonnelle et psychologie jungienne. Pendant une vingtaine d'années, ce centre accueillera de nombreux prêtres et moines catholiques qui découvriront là le Zen dans un environnement débouddhisé. D'ailleurs, nombre de communautés chrétiennes ont désormais aujourd'hui intégré la méditation zen dans leur programme quotidien, au côté des offices. Le Zen a désormais échappé à son cadre bouddhiste d'origine. Un japonais s'installe, lui, en France à la fin des années 60. Il s'appelle Taisen Deshimaru (1914-1982). Il côtoie Maurice Bégout, Claude Lévi-Strauss, leur parle d'un Zen déliquescent au Japon ; dont la chance est peut-être en Occident. Le Zen n'est pas pour les morts mais pour les vivants, assure-t-il. Aussi faut-il le débarrasser d'un certain ritualisme japonais. Il fonde l'Association Zen d'Europe en 1970 qui deviendra par la suite l'Association Zen Internationale.

II. LE ZEN EN EUROPE : ADAPTATIONS ET TRANSFORMATIONS

II. 1. L'implantation

Voici quelques années, un petit livre de réflexions au titre évocateur, « Towards a European Zen ? », brossait un état des lieux de l'occidentalisation - ou plutôt de l'eupéanisation - du Zen et des interrogations que celle-ci pouvait aujourd'hui susciter. Ce terme de Zen européen permet d'englober et de circonscrire un large phénomène : la constitution sur le sol européen (et plus particulièrement ouest-européen) de réseaux de centres et d'organisations se réclamant de la tradition Chan/Zen. L'adjectif le démarque bien sûr d'un Zen oriental mais également d'un Zen américain et pointe du coup, à la fois la question de l'adaptation de cette tradition à la modernité (son occidentalisation) et celle de son adaptation aux cultures locales ou nationales (son acculturation). Ce terme unificateur ne prête-t-il pas cependant à confusion ? Tout comme il n'y a pas *un* mais *des* bouddhismes, il n'y a pas *un* Zen, fut-il européen. Cette pluralité ne se confond pas simplement avec la multiplicité des écoles d'origine orientale et de leurs divers avatars. Celle-ci se double d'une multitude d'approches qui ne recouvrent plus les différences doctrinales des écoles orientales. Le Zen déborde même de son cadre originel pour s'inscrire dans d'autres visions du monde non-bouddhistes. Cette hétérogénéité est également renforcée par un certain nombre de facteurs connexes : prédominance d'une organisation dans tel ou tel pays, différences culturelles, etc.

Parler en terme d'écoles (Sôtô, Rinzai, Sôn, Thiên, etc.) ou de pays est certes commode mais, en fait, relativement peu pertinent, pour qui veut comprendre ce que recouvre désormais ce terme de Zen. Dans le large spectre d'organisations implantées en Europe et se réclamant de l'école japonaise Sôtô on trouve, par exemple, d'un côté « The Order of Buddhist Contemplatives » fondé par l'anglaise Jiyu Kennett (1924-1997) et de l'autre, l'Association Zen Internationale fondée par le japonais Taisen Deshimaru (1914-1982). Tout semble les séparer malgré leur origine commune : Jiyu Kennett séjourna au monastère de Sôjiji, l'un des deux sièges de l'école et reçut la transmission formelle de son abbé ; Taisen Deshimaru fut, lui, le disciple de Kôdô Sawaki qui occupa pendant plusieurs années la fonction de responsable des moines dans ce même monastère de Sôjiji. La dénomination de « The Order of Buddhist Contemplatives » est presque un credo. Cette organisation se définit en effet comme un ordre religieux de contemplatifs. Pour sa fondatrice, le Zen est sans conteste une religion. Une religion qui appelle ses prêtres : les moines affiliés à cet ordre font vœu de

chasteté et - signe extérieur - portent le col romain. Ils officient dans des « prieurés » ou des « abbayes », et sont désignés par le titre de « révérend ». L'Association Zen Internationale est, comme son nom l'indique, une association et non une congrégation, puisque la législation française distingue les associations, organisations non-religieuses, des congrégations religieuses. Si Maître Deshimaru définissait le Zen comme « la religion d'avant la religion » et si ses membres se définissent comme « des moines », ce Zen-là reste foncièrement laïc. Nul n'y fait vœu de chasteté ni ne vit en communauté (Si l'on fait exception de la petite communauté qui gère le temple de la Gendronnière, principal centre de l'association, dans le Loir-et-Cher). Ses centres urbains ne sont que des « *dôjô* », terme bien peu connoté religieusement. Seuls quelques centres, parmi les plus importants, seront qualifiés de temples, non de monastères.

En quelques lignes, se dessinent déjà là quelques clivages importants. Citons plus particulièrement trois questions dont les réponses détermineront les orientations des différentes organisations présentes en Europe. Elles n'épuisent évidemment pas le champ du questionnement du Zen en Occident.

II. 2. Trois questions...

Le Zen est-il bouddhiste ou non ?

On prête au maître chinois Baizhang (749-814), la formule selon laquelle le Zen ne relèverait ni du Petit ni du Grand Véhicule. Le Zen n'a pas de livre fondateur et, à la différence des autres écoles chinoises, reposerait sur une expérience directe et personnelle. Nombre d'organisations européennes, affiliées à des écoles orientales, a priori donc bouddhistes, prônent cependant la compatibilité de la pratique du Zen et d'une autre religion, évacuant au passage les doctrines bouddhistes qui nient explicitement la notion d'un Dieu créateur.

L'exemple, il est vrai, avait déjà été donné au Japon par Kôun Yamada, le second supérieur de l'école Sambô Kyôdan. Nombre d'étudiants de Yamada, des prêtres et des moines catholiques, furent reconnus par celui-ci comme des enseignants zen qualifiés. Bernard Glassman, fameux enseignant zen américain dans la lignée de Yasutani a, lui, donné sa transmission à un jésuite, à un rabbin ainsi qu'à un imam, comme s'il voulait que le Zen s'épanouisse dans toutes les religions. Sous les efforts également conjugués de catholiques formés au Japon et de Karlfried Graf Dürckheim, le Zen a désormais fait irruption hors de son cadre bouddhiste. Pour Dürckheim, le Zen - compris comme pratique et plus spécifiquement pratique de la méditation - permettrait une vie intérieure plus riche et le développement de la personnalité ; il n'aurait rien de spécifiquement bouddhiste et pourrait se marier harmonieusement avec d'autres traditions religieuses (essentiellement chrétiennes).

Le Zen peut-il être laïc ou doit-il rester monacal ?

La laïcisation généralisée du Zen est évidente. Les Occidentaux ne se retrouvent généralement pas dans le modèle oriental clivé autour des figures du laïc et du moine. Les pratiquants ne peuvent se reconnaître comme dévot ou bienfaiteur - ce qu'est pourtant le laïc à l'oriental. Et même s'ils s'intéressent à la méditation ou à l'étude du bouddhisme, ceux-ci n'ont généralement pas l'envie de quitter leur environnement social ou familial afin de se consacrer à une pratique exclusive. La plupart des centres sont urbains et non-résidentiels. Très rares sont les organisations proposant d'ailleurs une vie communautaire prenant la forme d'une congrégation religieuse.

Le Zen peut-il se déritualiser ou doit-il garder ses formes ritualisées ?

Les aspects culturels et rituels sont prédominants dans les écoles orientales. Dans quelle mesure même la méditation n'y est-elle pas un rite ? Faute de lieux de culte, d'officiants

qualifiés, mais aussi parfois par volonté on a d'abord assisté à une certaine simplification des rituels dans les groupes zen naissants. Les années passant, trois tendances se sont vite dégagées : la fixation de rituels simplifiés, la prolongation de leur adaptation (notamment par des rituels effectués dans la langue du pays) ou le retour aux formes orientales (avec l'introduction et l'intégration de rituels traditionnels élaborés). Entre conformité absolue et changement radical et assumé, le spectre est large.

Il y a donc hétérogénéité des approches et des discours. Les écoles orientales ne forment pas bien entendu, par contraste, et loin s'en faut, des blocs monolithiques. Ces écoles sont également traversées par des mouvements divers, des conservateurs se heurtent à des rénovateurs, des groupes s'opposent en termes doctrinaux. Citons un ou deux exemples. Nombre de centres Sôtô occidentaux se réfèrent directement ou indirectement aux deux maîtres japonais Kôdô Sawaki et Ekô Hashimoto, actifs avant et après la seconde guerre mondiale. Ceux-ci critiquaient plus ou moins explicitement l'évolution de leur école depuis l'ère Meiji et prônaient un bouddhisme plus "conforme à la Loi" (i.e. le *dharmā*, jap. *nyohô*). Leurs études sur le *Shôbôgenzô*, le *kesa* ou les règles communautaires doivent se comprendre comme une volonté de rénovation par un retour à la tradition monastique. La (ré)intégration de l'usage des *kôan* par Daiun Harada et Hakuun Yasutani est également le fruit d'une critique virulente des doctrines actuelles de cette même école Sôtô. Souvent les différences d'ici reflètent déjà des inflexions de là-bas. Les questions même ici posées (le Zen est-il bouddhiste ou non ? Le Zen doit-il être monacal ou laïc ? Le Zen doit-il être ritualisé ou non ?) l'ont été au Japon avant d'être reproduites et reconsidérées sous nos latitudes.

Lorsqu'on évoque l'occidentalisation du Zen, on pense le plus souvent à la question de l'adaptation plus ou moins souple des rituels. La rupture entre Philip Kapleau (né en 1912, l'un des tous premiers propagateurs du Zen aux Etats-Unis) et son maître Hakuun Yasutani provint de la volonté du premier de réciter « le *Sûtra* du Cœur » (*Hannya shingyô*, presque un credo, il est récité quotidiennement dans les temples japonais) en anglais, dans le nouveau centre américain qu'il venait de fonder, et non plus dans la forme traditionnelle sino-japonaise. Ce que Yasutani ne pouvait admettre. Mais n'est-ce pas là l'arbre qui cache la forêt ? On reconnaît, par exemple, que le Zen en Occident se développe sous une forme laïcisée. Mais cette laïcisation est, en fait, née au Japon à la fois d'une critique de l'institution monacale et d'une volonté d'expansion. La question de l'occidentalisation du Zen n'appartient pas qu'à l'Occident. Le Zen moderne, qu'il soit d'ici ou d'ailleurs, forme un enchevêtrement d'influences mutuelles. Si un sociologue français note que « assurément, le *nirvâna* ne fait pas vraiment recette chez les bouddhistes occidentaux » (Frédéric Lenoir, *Le bouddhisme en France*, Paris, Fayard, 1999, p. 336), il faut bien souligner qu'au Japon non plus. Dans un article sur les reformulations du Zen en Occident, Michelle Spuler, maître de conférences à l'Université Victoria de Wellington (Nouvelle-Zélande), l'a bien noté : « Le Sambô Kyôdan et sa ramification, le Diamond Sangha, sont souvent salués pour l'accent mis par eux sur les valeurs occidentales telles que l'œcuménisme ou l'orientation laïque [donnée à la vie religieuse]. Bien que ces caractéristiques aient été mises en valeur en Occident, ces principes, qui ont bel et bien été appliqués, ne sont pas uniquement des développements occidentaux, pas plus qu'ils ne proviennent du zen japonais "traditionnel". » (Michelle Spuler, « Qu'est-ce que le Zen ? La reformulation du Zen à l'attention de l'Occident », in « Le bouddhisme en Occident : approches sociologiques et anthropologiques », *Recherches Sociologiques* 2000/3, Louvain-la-Neuve, pp. 33-47).

Au-delà des orientations déjà prises les enseignants et les pratiquants s'interrogent encore plus aujourd'hui ouvertement sur l'acculturation du Zen et plus généralement du bouddhisme en Occident et sur ses transformations. L'objet d'un nouveau cours ?

Texte 1

Made in China

En 1997, puis une nouvelle fois en 2000, John Crook, un enseignant zen britannique, disciple du maître chinois Sheng-yen, visita les monastères chan de Chine continentale. Lors de son premier voyage, il séjourna dans le célèbre monastère de Nanhuazi, restauré par Xuyun (1840-1959) où se trouve conservée la momie du sixième patriarche Huineng. Il écrivait alors :

« Le plus étonnant dans ce monastère merveilleux est qu'il ait été préservé. Les moines ont cruellement souffert et l'abbé est mort mais le site lui-même, quoique délabré, a été grosso-modo conservé intact. Chou-en Lai avait ordonné qu'il soit protégé de la vindicte des Gardes Rouges qui étaient apparemment déterminés à laminer l'héritage tout entier de l'extraordinaire histoire chinoise.

Après la porte d'entrée se trouve une superbe cour entourée d'arbres d'où l'on peut déjà apercevoir les toits saillants des anciens pavillons. Un pont enjambe un étang et mène à une grande arche où, dans les renforcements latéraux, trônent des divinités protectrices. La statue d'une divinité du panthéon indien est érigée au centre et c'est là que les fidèles font leurs premières offrandes d'encens. Une deuxième cour mène ensuite à un nouveau pavillon en forme d'arche. De chaque côté de l'entrée principale, les divinités des quatre horizons, statues géantes d'environ six mètres de haut, inspectent sévèrement tous ceux qui entrent là. On offre encore de l'encens et l'on rentre enfin dans l'enceinte principale du monastère.

En face, le principal pavillon du Bouddha où se déroulent les cérémonies importantes. La façade impressionnante s'élève à l'arrière de la cour avec ses huit larges baies entourées de colonnes. Derrière un autel décoré, les grandes statues du Bouddha et de ses deux acolytes, chacune d'environ sept-huit mètres de haut, touchent quasiment le plafond et contemplent majestueusement les officiants. Sur les murs et jusqu'au plafond, des décorations extraordinaires. Ainsi, une falaise en stuc pleine de grottes d'où émergent des centaines de figurines de saint bouddhistes, de maîtres et de grands hommes surplombe une mer de vagues. La variété et l'habileté de l'artiste ne semblent pas avoir eu de limites. Le pavillon a été reconstruit dans le style de la dynastie Qing en 1936 sous la direction du Maître Xuyun.

Derrière le pavillon du Bouddha se trouve une autre cour à deux niveaux donnant sur une bibliothèque construite au-dessus d'un pavillon dédié aux repentances. Derrière encore, dans une autre cour se trouve une très belle pagode datant du huitième siècle. Attirant le regard, la pagode surplombe tout le complexe monastique. Plus loin se trouve un autre pavillon où se trouve conservée la momie du maître Huineng.

Nous sommes surpris par la qualité de l'installation de l'air conditionné. Toute une aile du complexe comprend, au second étage, des dortoirs s'ouvrant sur une galerie. Dans chaque dortoir, quatre grands lits fermes avec des édredons. Le long de la galerie et devant les portes des chambres occupées, des piles de papier monnaie factice sont entassées qui sont destinées aux offrandes aux bouddhas et aux divinités locales. Le monastère reçoit la visite de nombreux touristes et de fidèles qui passent ici la nuit. Nombre de ces derniers viennent s'assurer les services des moines pour les prières et les cérémonies mortuaires. La vénération des ancêtres reste profondément ancrée dans la vie chinoise. Les bienfaits sont rendus par des offrandes de papier monnaie ou d'autres objets en papier que l'on brûle dans de grandes vasques tout autour du monastère. Ces cérémonies constituent vraisemblablement un revenu substantiel pour le monastère. La grande tradition du bouddhisme rencontre ici l'ancienne religion populaire où se mêlent des pratiques taoïstes, d'anciennes superstitions et le culte des ancêtres.

Bien entendu la salle de méditation sert à la méditation et d'intenses retraites d'hiver s'y déroulent. Néanmoins seuls un quart des moines s'y rendent. La plupart sont occupés aux diverses tâches du monastère et aux services des fidèles. Notre guide, un moine, nous répète que nous sommes dans la période de la fin du dharma et que la meilleure chose qui reste à faire consiste à préserver et éventuellement à développer les vertus essentielles. Il nous rapporte qu'un maître coréen a visité le monastère avec un groupe important de ses disciples. Celui-ci s'est entretenu avec les moines en leur disant qu'ils devaient résoudre le *gongan* « Qu'est-ce que c'est ? » En guise de démonstration, il a pris une tasse et a crié « C'est ça! Quoi d'autre ? » Tout le monde était embarrassé et comme notre guide était, à ce moment là, le chef des moines il dû répondre au maître coréen. Il répliqua que de tels enseignements étaient valables lorsque de nombreux moines étaient proches de l'éveil par une pratique intensive et l'éducation de grands maîtres. Mais que tel n'était plus le cas aujourd'hui en Chine.

J'étais intrigué par sa pratique personnelle. Il me répondit qu'il récitait continuellement le nom du Bouddha, « Amitabha, Amitabha, Amitabha », jusqu'à ce qu'un changement apparaisse dans sa conscience, remarquant que la répétition sincère du nom du Bouddha produit une clarté et une pureté de l'esprit. Quelques vieux moines cependant utilisent les *gongan* ou d'autres méthodes qu'ils ont pratiqué leur vie durant. Notre guide affirme que chacun peut utiliser la méthode qui lui convient dans la salle de méditation. Il nous fait cependant remarquer que la simplicité de l'esprit est un avantage et que les moines du nord ou du sud de la Chine diffèrent sur ce point. Ceux du nord, comme lui, viennent de région pauvres et sont habitués à travailler durement et ceux-ci se contentent de simples pratiques comme le travail manuel. Ceux du Sud, qui viennent de riches régions agricoles, cherchent des *gongan* ou utilisent des techniques plus complexes pour lesquels il n'y a plus d'enseignants. Ce qui peut occasionner, selon lui, une certaine confusion mentale. »

John Crook (avec une adaptation pour le français)

Sur le net, le carnet de voyage de John Crook :

<http://66.39.54.108/wcf/ncf16-ChanRevivalinMainlandChina.html> (en anglais)

Texte 2

Les moines méditants de Corée

Dans la Corée contemporaine, les moines méditants forment un petit groupe élitiste au sein de l'école. En 1976, un recensement monastique répertoriait 45 centres sôn (*sônwôn*) [de méditation] ouverts dans les monastères coréens avec un total de 929 étudiants inscrits (533 moines et 396 moniales). Ce qui correspond à peu près au recensement suivant effectué en décembre 1982 dans lequel vingt-deux des plus grands monastères revendiquaient 950 moines méditants résidants (602 moines et 348 moniales). Ces chiffres sont cependant sûrement surestimés, ont été vraisemblablement décomptés de nombreux moines qui n'ont qu'un intérêt mineur dans la vie de la salle de méditation. Song-wang-sa, par exemple, revendique 79 moines pratiquants dans la salle de méditation lors du recensement de 1982 ; pourtant même avec deux salles séparées particulièrement occupées pendant les retraites saisonnières au milieu des années 70, je n'ai jamais entendu qu'il y eut plus de 50 moines pratiquant en même temps. Et même en acceptant les chiffres les plus larges, les étudiants en méditation représentent encore moins que 5 % du nombre total de moines et de moniales ordonnés au sein de l'école Chogyé.

Robert E. Buswell, Jr, *The Zen monastic experience : Buddhist practice in contemporary Korea*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 167.

Texte 3

Thich Nhât Hanh, un maître zen vietnamien

On associe aujourd'hui inévitablement le Zen vietnamien au nom de Thich Nhât Hanh, l'une des figures majeures du bouddhisme contemporain, même si son enseignement, qui s'est largement infléchi depuis une trentaine d'années, l'éloigne du Thiên traditionnel. Né en 1926, Thich Nhât Hanh devint moine à l'âge de seize ans et fit ses études religieuses au monastère de Tu Hiêu dans la ville impériale de Hué. Confronté à la violence de la guerre, il s'engagea dans l'activisme social. En 1964, il fonda l'école de la Jeunesse pour le Service Social qui formait de jeunes vietnamiens à la reconstruction de leur pays selon une éthique bouddhiste. Il a créé sa propre école en 1965, l'Ordre de l'Interêtre (*Tiep Hien*), pour les moines, les moniales et les laïcs bouddhistes conscients de la nécessité d'un engagement social. En 1966, après une tournée de conférences aux Etats-Unis, il fut contraint à l'exil, banni tout à la fois par les gouvernements communiste et non-communiste pour son engagement anti-militariste. Il s'établit alors en France où il fonda dans les années 70 la communauté des *Patates Douces* dans la petite commune de Fontvannes, à 150 km au sud-est de Paris. En 1982, il créait une nouvelle communauté, *Le Village des Pruniers*, dans le Sud-Ouest de la France, pour répondre à la demande croissante des vietnamiens exilés et des occidentaux qui souhaitaient participer à ses retraites. Si Thich Nhât Hanh appartient à l'école Linji, celui-ci n'utilise plus le système des *gongan*, lui préférant une forme de méditation attentive dite de « la pleine conscience ». Celle-ci peut se pratiquer dans l'assise, dans la marche aussi bien que dans toutes les activités.

(Le site « officiel » de Thich Nhât Hanh en français : <http://www.villagedespruniers.org>)

Texte 4

Hakuin et le son d'une seule main

« Il y a cinq ou six ans, je me suis mis à enseigner en proposant à chacun d'« écouter le son d'une seule main ». J'ai réalisé que ce kôan est bien plus efficace pour enseigner que n'importe quelle méthode que j'avais utilisée jusqu'alors. Il permet d'éveiller beaucoup plus facilement dans l'esprit la boule du doute. La facilité dans la progression de la méditation est telle que c'est comme la séparation des nuages et de la terre. C'est pourquoi j'encourage la concentration sur le son d'une seule main à l'exclusion de toute autre chose.

Qu'est-ce que le son d'une seule main ? Lorsqu'on frappe les deux mains ensemble, cela fait un son sec. Lorsqu'on lève une main, il n'y a ni son, ni odeur. Est-ce là le Ciel Sublime dont parle Confucius ? Ou est-ce ce qu'évoque les paroles de Yamamba : « L'écho de la vallée vide porte des nouvelles d'un son sans sonorité ». C'est quelque chose qui ne peut être entendu par les oreilles. Si la pensée et les discriminations ne viennent pas troubler cette concentration et qu'elle reste séparée de la vue, de l'écoute, de la perception et de la connaissance, et qu'étant en marche, debout, assis ou allongé vous l'étudiez complètement, sans laisser un instant de distraction, alors dans le lieu où la raison s'évanouit et les mots disparaissent, vous arracherez la racine du karma de la vie et de la mort et vous abattrez la grotte de l'ignorance. Alors vous réaliserez la paix où le phénix a abandonné les filets d'or et la grue est libérée des pièges. A ce moment-là, la racine de l'esprit, de la conscience et de l'émotion sera brisée. Le monde du désir, dont la roue de la vie et de la mort est le fondement, sera renversé. Les trois corps et les quatre sagesse seront absorbés. Et le monde merveilleux des six pouvoirs surnaturels et des trois vues sera dépassé. »

(Hakuin, *Yabukôji*, in *The Zen master Hakuin : Selected writings* translated by Philip B. Yampolsky, New-York, Columbia University Press, 1971, pp. 163-164.)

Texte 5

Le commandant et le fermier

A propos des différences de sensibilité Sôtô et Rinzai, Omori Sogen (1904-1994) un maître zen contemporain de l'école Rinzai écrivait dans un style pour le moins martial :

« Dans le Goke Sansho Yoro Mon, on trouve la phrase suivante concernant l'école Sôtô : « Elle vise à atteindre la source de l'esprit ». [...] Je comprends pourquoi les écoles Sôtô et Rinzai sont qualifiées respectivement de Rinzai de commandant et de Sôtô de fermier. La première ressemble à un commandant sur son cheval à la tête de son armée avec toute la magnificence qu'il se doit, qui exprime le vaste esprit du Zen, dans ses manières énergiques aussi vigoureux que si l'on tenait son épée dégainée vers les cieux prêt à abattre l'ennemi face à soi. Au contraire la seconde reflète la manière attentionnée et méticuleuse des fermiers qui ont la plus grande attention pour leurs champs et font le meilleur usage des choses en réponse à chaque mouvement de leurs mains ou de leurs pieds.

En terme de pratique, le Zen Rinzai se différencie du Zen Sôtô par l'impératif de réaliser le vrai Soi qui transcende le corps de cinq pieds et la vie de cinquante ans par la maturation du kôan. Par exemple, il y a le kôan Mu qui provient de la question au maître Joshû sur la bouddhité du chien. La contemplation de Mu sert l'étudiant à transcender l'ego en le tranchant de part en part comme s'il s'agissait d'une épée. Et lorsque le soi est effectivement tué, la renaissance est alors accomplie. »

(Omori Sogen, *An introduction to zen training, London and New-York*, Kegan Paul International, 1996, pp. 135-136.)

Texte 6

Bonze ?

Le mot est d'origine portugaise. Saint François-Xavier et les premiers missionnaires chrétiens qualifiaient leurs homologues bouddhistes de *bonzo* ou de *bonso*, transcription d'un japonais dialectal *bonzu*. Le terme est normalement lu *bôzu*, littéralement « maître de quartier [monastique] ». A l'origine, l'expression désignait simplement les supérieurs des monastères mais fut plus tard appliquée à tous les moines.

TEXTE DE REFLEXION

« Pour redescendre des nuages : regards critiques sur la situation actuelle du zen americain »

par Stuart Lachs

PRESENTATION

Stuart Lachs, universitaire et pratiquant zen, présente dans ce texte un certain nombre d'interrogations récurrentes au sein des communautés zen américaines. Celles-ci ne sont pas immédiatement transposables au contexte européen. Les centres zen américains ont été marqués au cours des trente dernières années par divers scandales dont le plus important fut la démission de l'« abbé » du Centre Zen de San Francisco, Richard Baker, premier successeur de Shunryu Suzuki à la suite d'abus divers. S'il y eut des événements similaires en Europe, ceux-ci n'ont pas occasionné les traumatismes que l'on a pu constater aux Etats-Unis et qui s'inscrivent dans un rapport typiquement américain au religieux. Lachs s'attache à analyser la vision idéalisée du maître, du *rôshi*, et des discours qui la sous-tendent. Il fait également écho aux récents travaux sur la partialité de Daisetsu T. Suzuki, l'un des premiers vulgarisateurs du Zen en Occident, et de son condisciple Nishida Kitaro fondateur de l'école philosophique dite de Kyoto qui tentait de présenter l'expérience religieuse du Zen en des termes de la philosophie occidentale.

Compte-tenu de la longueur du texte et de sa lisibilité, celui-ci n'est pas commenté. Il pourra néanmoins être discuté dans le cadre du forum.

La traduction française de l'article de Stuart Lachs est due à Michel Proulx. Les notes sont de l'auteur.

TEXTE

« Pour redescendre des nuages : regards critiques sur la situation actuelle du zen américain »

par Stuart Lachs

Aux Etats-Unis, le Bouddhisme Zen s'est fait largement connaître par les livres de D. T. Suzuki où celui-ci privilégiait une interprétation non-traditionnelle et moderniste du Zen. Suzuki était un intellectuel et un écrivain japonais qui avait expérimenté le Zen en tant que laïque et qui, écrivant dans le climat intellectuel nationaliste du début du siècle, présentait un Zen libéré de son contexte mahayaniste, fondé sur une espèce particulière d'expérience « pure », sans se soucier de l'attention traditionnelle du bouddhisme pour la morale [1]. Ce point de vue, aujourd'hui représenté par Abe Masao et l'Ecole de philosophie religieuse de Kyôto, mettait l'accent sur les aspects du bouddhisme qui sont les plus différents de ceux des traditions occidentales et sur ceux qui sont les plus typiquement japonais. Il a permis cette conception bien répandue en Occident selon laquelle le Bouddhisme Zen serait une tradition foncièrement cognitive, essentiellement préoccupée par les idées de *sunyata*, de non-dualité et de néant absolu, se préoccupant bien peu des notions de *karma*, de *marga* (la « voie »), de compassion ou même des « merveilleuses qualités » de la bouddhéité. Cette conception n'accorde pas suffisamment d'attention aux pratiques positives, y compris à la morale - en fait la vie même des bouddhistes - et conduit aisément à penser que ceux-ci sont incapables d'affronter sérieusement le monde ordinaire des activités humaines [2]. Dans cette conception la soudaineté de l'Eveil est également exagérément mis en avant, avec l'idée connexe que cultiver des « vues correctes » ne serait qu'un perfectionnement, c-à-d. du gradualisme.

Le Bouddhisme Zen a été accueilli en Occident par un public de formation plutôt universitaire qui a accepté, pour ainsi dire sans esprit critique, la vue moderniste de Suzuki. Pour les américains de cette époque (il s'agit de l'après-guerre), l'attraction majeure du Zen consistait peut-être dans la notion d'une expérience d'éveil pure, avec son espérance de certitude épistémologique, accessible par une pratique régulière de la méditation [3]. A la différence des mouvements psychologisants de transformation personnelle dont les promoteurs se présentaient eux-mêmes comme des chercheurs, le Bouddhisme Zen promettait, dans la personne de l'enseignant, un maître ayant réellement atteint l'Eveil, le but du Bouddhisme, qui manifeste constamment ses qualités dans la vie quotidienne.

Les étudiants zen américains ont eu tendance à tenir ces enseignants en vénération, au point de tenir la moindre de leurs actions pour pure et désintéressée. Cette tendance à idéaliser le maître provient en partie de l'inexpérience des disciples, mais elle est aussi fortement encouragée par l'institution zen et par les maîtres eux-mêmes. J'ai récemment entendu à la radio un *rôshi* américain faisant la promotion de son livre. Il mettait l'accent sur le caractère unique d'une lignée « transmise d'esprit à esprit » dans le Zen, depuis Shakyamuni jusqu'à nos jours, et comment le *rôshi* parle, pour et à la place, du Bouddha. Attirés par la rencontre avec une « personne éveillée », les disciples en viennent à considérer les comportements de leurs maîtres comme dépassant toute critique, une attitude irréaliste qui eu des conséquences malheureuses.

Depuis 1975 et encore jusqu'à aujourd'hui, plusieurs scandales se sont succédés d'un centre zen à l'autre, révélant que plusieurs maîtres zen avaient abusé sexuellement et financièrement

certaines de leurs disciples. La liste a comporté, à des moments divers, les enseignants de la Zen Studies Society (New York), du San Francisco Zen Center, du Zen Center of Los Angeles, du Cimarron Zen Center (Los Angeles), du disparu Kanzeon Zen Center (Bar Harbor, Maine) du Morgan Bay Zendo (Surry, Maine), du Providence Zen Center et du Toronto Zen Center. Ce sont là parmi les centres les plus importants et influents. Dans la plupart des cas, les scandales ont persisté pendant des années, ou n'ont semblé prendre fin que pour continuer à nouveau. Par exemple, dans l'un de ces centres, des scandales sexuels se sont reproduits pendant environ vingt-cinq ans avec le même maître, où ont été mêlé plusieurs femmes. Ces scandales ont été omniprésents et persistants, et ont affecté presque tous les grands centres zen américains.

Il faut souligner que la source du problème ne se situe pas dans la sexualité elle-même, mais dans les abus de pouvoir et dans la tromperie (et l'exploitation) qui ont eu lieu. Ces affaires se sont poursuivies dans le secret ou ont même été publiquement niées. Les disciples impliquées ont souvent été poussé à mentir par leur maître au sujet de la nature de leur liaison. Parfois, le maître a prétendu qu'une expérience sexuelle aurait fait avancer le développement spirituel de sa disciple. Après leur découverte, un maître a justifié ses multiples liaisons sous le prétexte qu'elles étaient nécessaires pour renforcer le centre. Les femmes impliquées dirigeaient des centres dépendant du sien, probablement que le fait d'avoir une liaison secrète avec le « maître » leur aurait permis d'approfondir leur compréhension et leur pratique.

Les abus de pouvoir de ces hommes ont eu des effets plus importants dans presque tous les cas. Les disciples impliquées ont souvent été anéanties en comprenant qu'elles avaient été utilisées par la personne même en qui elles avaient le plus confiance. Certaines ont dû recourir à la psychothérapie pendant des années. Il y eut des dépressions et des mariages brisés. Des centres zen se déchirèrent entre factions, ceux qui déploraient l'inconduite du maître et ceux qui la niaient ou l'excusaient. Les défenseurs, lorsqu'ils ne niaient pas froidement ce qui s'était passé, l'expliquaient comme étant la « folle sagesse » du maître. Le plus souvent ils blâmaient la victime ou s'en dédouanaient en déclarant qu'un maître n'est pas parfait. Une autre explication voulait que le disciple n'avait pas bien encore compris l'enseignement. En Amérique, il est très rare qu'un maître zen se fasse réprimander. En général, les contradicteurs partaient tout seul ou étaient poussés dehors par les loyalistes ou par le maître lui-même. Certains de ceux qui étaient partis reprirent par la suite leur pratique alors que d'autres furent si désillusionnés et aigris qu'ils en abandonnèrent totalement le Bouddhisme.

Les maîtres zen américains dont les abus de pouvoir ont été révélés ont rarement été publiquement critiqués par d'autres maîtres zen, que ce soit aux Etats-Unis ou au Japon. Dans un cas même, des membres de la hiérarchie du Zen japonais ont menacé de mettre fin à l'entraînement d'un disciple qui avait voulu faire renvoyer un moine japonais quelque peu abusif. Le disciple en question est en fait resté tranquille, il a terminé son entraînement et il est aujourd'hui un *rôshi* bien connu. Le moine en question était le *rôshi* déjà cité qui avait abusé de sa position pendant vingt-cinq ans.

Réfléchir sur ces problèmes m'a poussé à examiner l'histoire du Zen de plus près, et particulièrement certains mots-clefs qui en sont venus à caractériser le Bouddhisme Zen. Que veulent dire, par exemple, les termes « transmission du *dharma* » et « *rôshi* », qui pimentent tant la conversation des disciples zen américains et confèrent tant d'autorité au maître ? La transmission du *dharma* est-elle infaillible ? Que dit la tradition elle-même sur la régulation du comportement des moines ? Le Zen est-il la seule de toutes les religions à n'avoir ni dimension morale ni dimension éthique comme le croient tant de pratiquants ? Est-ce que ce

genre de choses n'existe que dans une culture américaine permissive ? Avons-nous une vision trop idéalisée de l'histoire du Ch'an/Zen ? Quelque chose « manque »-t-il dans notre pratique pour que ceux qui sont supposés être des exemples se montrent incapables de se comporter de façon responsable avec les gens et les situations ? Il nous faut garder à l'esprit, que selon le Zen, la vérité ne peut être exprimée en mots mais qu'on ne peut y faire allusion que dans les activités spontanées et naturelles de la vie quotidienne [4]. Est-ce que l'exercice des *kôan*, en particulier, ne disposerait pas à vivre sa vie dans le monde réel ? Ou, plus fondamentalement, est-ce que l'exercice des *kôan* ne serait pas considéré à tort comme l'accomplissement de la Voie du Bouddha ? Est-il devenu une fin en lui-même ? La pratique du Zen et l'étude des *kôan* en particulier n'auraient-ils rien à voir avec la libération, mais ne seraient-ils pas plutôt un entraînement unique à la spontanéité et un apprentissage de l'action d'une manière stylisée ? Y a-t-il des aspects de la relation de maître à disciple qui devraient être modifiés ? Quel poids, si elle en a un, doit-on accorder à une transmission du *dharma* donnée par un maître peu honorable ? Que signifie le terme « moine » lui-même ? Dans quelle mesure le Zen, tel qu'il pratiqué en Occident, est en réalité un produit de la culture extrême-orientale et surtout japonaise, avec son caractère autoritaire et ritualisé si particulier ?

Une étude complète de ces questions dépasserait le cadre de cet article, mais je crois que ces sujets requièrent un examen et une discussion sérieuse. Le nœud du problème est là : Comment l'institution du bouddhisme Zen agit-elle réellement face à des attentes qui reposent sur une vision des plus idéalisées, une vision qui est acceptée sans esprit critique.

Qu'elle est cette vision idéalisée ? Considérons d'abord le sens du terme « transmission du *dharma* ». Selon une opinion largement répandue, la transmission du *dharma* est la reconnaissance par le maître de ce que le disciple a réalisé l'« esprit du Bouddha » et que sa compréhension égale la sienne. C'est la continuité de cette chaîne d'esprits éveillés remontant au Bouddha historique, censée être spécifique au Zen, qui est la base conceptuelle de l'autorité considérable dont jouit le maître actuel. Du point de vue de la tradition zen, c'est cette transmission qui justifie de voir le maître comme le Bouddha, ce que fait la tradition Chan depuis la dynastie Tang [5]. L'utilisation de la lignée spirituelle comme gage d'authenticité (« une transmission séparée en dehors des écritures » [6]) plutôt qu'un texte particulier distingue l'école Chan des autres écoles bouddhistes chinoises de cette époque. Cette interprétation impliquerait que la transmission du *dharma* ne serait accordée que sur la base de la réalisation spirituelle du disciple. Après examen, le terme de « transmission du *dharma* » se révèle être beaucoup plus flexible et ambigu que nous ne le supposons en Occident. Ce qui est sûr, c'est qu'elle est conférée en reconnaissance de ce que le disciple a atteint un niveau d'achèvement spirituel aussi profond que celui du maître lui-même. Ce sens, et celui-ci seulement, est parfois appelé « transmission d'esprit à esprit ». Celle-ci implique logiquement l'éveil du disciple. Pourtant, la transmission du *dharma* a été accordée pour d'autres raisons. Selon certains chercheurs, cette transmission a été en fait interprétée comme un signe d'appartenance à une lignée d'enseignement. Elle a été accordée pour l'une des raisons suivantes, présumées légitimes : établir des contacts politiques, nécessaires pour le bien-être du monastère, cimenter un lien personnel avec un disciple, accroître l'autorité de missionnaires [7] qui diffusent le *dharma* dans des pays étrangers ou donner le salut (de façon posthume, dans le Japon médiéval) en permettant au récipiendaire défunt de rejoindre la "lignée du sang" du Bouddha. A la fin de la dynastie Song (960-1280), au moins, la transmission du *dharma* était donnée de façon routinière aux administrateurs monacaux, à l'ancienneté, probablement pour que leur promotion en tant qu'abbé ne soit pas bloquée [8]. Il est clair que l'éveil n'a pas toujours été considéré comme essentiel pour la transmission du *dharma*. Manzan Dohaku (1636-1714), un réformateur de l'école Sôtô, soutenait cette

opinion en citant comme autorité la figure, immense dans le Zen japonais, de Dôgen (1200-1253) [9]. C'est devenu, et continue à être, la position officielle du Zen Sôtô.

Philip Kapleau raconte l'histoire que Nakagawa Sôen *rôshi*, de l'école Rinzai, lui avait rapporté qu'il (Soen *rôshi*) n'avait pas le *kenshō* lorsque Gempo *rôshi* en fit son successeur [10]. Selon un chercheur, la transmission formelle ne constituait rien de plus, en fait, que l'investiture rituelle de l'élève dans une généalogie institutionnellement certifiée [11].

A titre de leçon sur le sens de l'histoire institutionnelle, il suffit de regarder l'actuelle école Sôtô au Japon. Cette-ci tente d'égaler les structures institutionnelles de l'époque de Dôgen, où chaque temple Sôtô devait avoir un abbé et que chaque abbé devait avoir reçu la transmission du *dharma*. En 1984, il y avait 14.718 temples zen Sôtô au Japon et 15.528 moines Sôtô. Comme chaque abbé doit être moine, il s'ensuit que presque tous les moines Sôtô (95 %) ont la transmission. Il est également à remarquer que la plupart de ces moines ne passent que moins de trois ans dans un monastère. Il est intéressant de constater que quoi qu'il y ait beaucoup d'écrits Sôtô sur le rituel de la transmission, il n'y a presque rien sur les qualifications requises [12].

Le terme de « *rôshi* » a également été utilisé de diverses manières. Encore une fois, une interprétation plutôt idéalisée prévaut parmi les disciples zen qui croient que « *rôshi* » signifie « maître » c-à-d. quelqu'un de pleinement éveillé au point que ses moindres gestes manifestent l'Absolu. Historiquement au Japon, le terme de « *rôshi* » a effectivement parfois été utilisé pour indiquer un rang lié au développement spirituel alors qu'à d'autres époques, il a été utilisé comme un titre n'impliquant rien de plus que le respect. Il semble y avoir eu des cas dans l'usage japonais (en particulier Sôtô) où il n'indiquait qu'un rang administratif. Il n'y a pas d'organe central en Chine, au Japon ou ailleurs qui certifie la « rôshitude » officielle de qui que ce soit, selon un certain critère et encore moins sur la réalisation spirituelle. Il n'est pas erroné de dire, à l'instar de Soko Morinaga *rôshi*, l'ancien président de l'Université Hanazono (école Rinzai), comme il le fit un jour : « Un *rôshi*, c'est quelqu'un qui s'appelle de cette manière et qui réussit à faire en sorte que les autres l'appellent de même. »

Philip Kapleau en est un exemple intéressant. M. Kapleau utilise le titre de « *rôshi* » et ses disciples, tout comme la plupart des étudiants zen, s'adressent à lui de cette manière. M. Kapleau a été particulièrement influent, à la fois par son enseignement personnel et par ses livres et ses articles, dans la diffusion du Zen aux Etats-Unis et ailleurs. Il a enseigné pendant de nombreuses années et est resté indemne de toute accusation, une chose à laquelle ne peuvent prétendre certains qui ont cependant reçu une transmission officielle du *dharma* ou des titres. Pourtant, M. Kapleau lui-même a déclaré de façon explicite qu'il n'était pas un héritier du *dharma* de son maître, Yasutani *rôshi*, et qu'il n'avait pas reçu ce titre ni de lui ni de quelqu'un d'autre [13]. En fait il a pris lui-même le titre, ce qui ne veut pas dire qu'il soit plus ou moins bien qualifié qu'un autre. Il est intéressant de noter que M. Kapleau a « transmis » à certains de ses disciples. Il s'agit d'un lignage qui commence avec lui, contrairement à toutes les autres lignées du Zen, qui maintiennent au moins de façon rhétorique le mythe d'une filiation ininterrompue remontant au Bouddha Shakyamuni [14].

« Dans le Zen coréen, l'équivalent du *rôshi*/maître Zen, le *pangjang*, est, d'une manière surprenante, un poste élu avec un mandat initial de dix ans... Si le maître ne remplit pas sa tâche de manière adéquate, une pétition de cinquante moines suffit à provoquer un vote de révocation... Un moine a plus d'affinités avec ses collègues de méditation qu'avec un maître en particulier. » [15] Voilà qui est très différent du modèle japonais que les Américains considèrent généralement comme la seule forme authentique.

Le terme de « moine » est un autre mot qui appelle quelque recherche. Le mot chinois signifie « celui qui quitte la maison », il s'applique exclusivement à ceux qui ont quitté leur famille et suivent les règles monastiques ce qui implique, entre autres exigences, le célibat. Au Japon, on utilise un même mot (*obosan*) pour « moine » et pour « prêtre » et on autorise le mariage comme dans certaines écoles coréennes [16]. Aux Etats-Unis, lorsqu'il est utilisé par des membres appartenant à des lignées d'origine japonaise, le terme de « moine » n'a pas de signification bien précise. Le célibat est rarement impliqué dans l'usage américain du terme. Celui qui s'appelle « moine » peut être marié, il peut vivre avec ou fréquenter quelqu'un. Il en est de même pour les « nonnes ». Il se peut même qu'un « moine » fréquente une « nonne ». Certains de ceux qui se désignent comme « moine » ou « nonne » peuvent être en effet célibataires, mais ils sont une minorité dans le monde du Zen américain. Les moines zen américains ne suivent pas plus les autres règles monastiques, comme ne pas assister à des spectacles, éviter l'alcool ou ne pas être en société avec des membres du sexe opposé. Un groupe zen américain a été jusqu'à instituer un nouveau rituel, « l'union spirituelle », pour reconnaître et légitimer une relation sexuelle entre des membres qui se considéraient autrement comme « moine » et « nonne » célibataires [17].

L'idéalisation inhérente aux termes de « transmission du *dharma* », de « *rôshi* » ou de « moine » a contribué aux problèmes rencontrés dans le Zen américain. De par la nature même des rôles que le disciple attribue aux titres, celui-ci accorde machinalement une confiance au maître qu'il ne donnerait à personne d'autre. Cette foi est souvent entière et spontanée, le port de la robe ne signifie-t-il pas traditionnellement qu'on se détourne des motivations égoïstes et qu'on fait le vœu de sauver tous les êtres et de ne pas causer de mal ? Pour un observateur peu familier avec ce type de pratique religieuse, l'étendue de la renonciation peut sembler étonnante. Bien des gens acceptent ce type de foi dans la pratique spirituelle, mais elle conduit à des problèmes lorsque le maître n'est pas assez mûr émotionnellement ou assez discipliné pour assumer la responsabilité de guider ses disciples. Bien que le maître puisse être quelque peu accompli, c'est bien souvent loin de la vision idéalisée du disciple ou de ce qui est affirmé par les institutions zen. « Dans la tradition Chan, la rhétorique veut que chaque transmission soit parfaite, chaque successeur est l'équivalent spirituel de son prédécesseur... son aspect premier est sa nature participative ; recevoir la certification de l'Eveil d'un maître Chan/Zen, c'est se joindre à la succession des patriarches et entrer en communion dynamique avec les sages des temps anciens. Soit on appartient, soit on n'appartient pas à la lignée des maîtres éveillés ; il n'y a pas d'entre-deux, ni de 'presque éveillé' ni de 'plutôt comme un maître'. » [18]

Dans le Zen, on peut reconnaître une double démarche, l'une dirigée vers l'intérieur, l'autre vers l'extérieur. L'intériorisation comprend la méditation, l'extériorisation, le fait de considérer le maître comme un modèle et comme une inspiration pour la pratique. Comme il est usuel dans les pratiques religieuses de type gnostique, le maître zen est l'arbitre ultime de la réalité. Non seulement il jugera du niveau d'éveil et de sagesse de ses disciples, mais, tout au moins pour les plus proches, il commentera et jugera les moindres aspects de leur vie quotidienne. Cependant, ainsi qu'on l'a vu, il existe souvent une un écart réel entre la vision qu'a le disciple du maître et la vie réelle de celui-ci. Si les disciples n'évaluent pas le maître selon des critères de conduite, ce n'est pas seulement parce qu'il ne se sentent pas l'autorité de porter de tels jugements. Ils craignent également que les critiques qui mineraient l'autorité du maître pourraient jeter des doutes sur la valeur de leurs propres années de pratique sous sa direction. Certains en sont également venus à vouloir défendre des organisations zen immatures américaines, hésitant à contribuer aux torts que causeraient un scandale public. D'autres ont craint que leur future position de maître en soit compromise.

Comme il est noté plus haut, alors que D. T. Suzuki et d'autres ont laissé croire qu'il n'existait pas de prescriptions morales dans le Zen, l'image se fait différente lorsqu'on regarde l'histoire des débuts du Zen. En Chine, où est né le Zen, les monastères zen se sont distingués des autres monastères bouddhistes par les fameuses règles de Baizhang (749-814). Celui-ci passe pour avoir édicté un code disciplinaire rigoureux pour les membres de sa communauté monastique, ainsi que de sévères punitions pour l'inconduite. Tous les récits classiques de la fondation par Baizhang d'un système indépendant de pratique monastique Chan peuvent, semble-t-il, être ramenés à une source unique, « Les règles de l'accès au Chan » (Chanmen Guishi), écrit vers 960 [19]. Selon ce texte : « Si le contrevenant a commis une faute sérieuse, il doit être battu avec son propre bâton. Sa robe (*kesa*), son bol et ses autres biens doivent être brûlés devant la communauté assemblée, et il doit être [ensuite] expulsé [de l'ordre des moines bouddhistes] ». Il était ensuite jeté dehors par une porte latérale en signe de disgrâce. Ces règles s'appliquaient à tous. Baizhang recommandait de surcroît qu'une « personne spirituellement et moralement reconnue soit nommée en tant qu'abbé ». Cela montre sans ambiguïté l'aspect moral et social de la vie du Chan. Telle est la logique du Zen comme école bouddhiste séparée à partir de ses formulations les plus anciennes.

Si les disciples ont donné un pouvoir aussi excessif aux maîtres, cela ne nous explique pas pourquoi un aussi grand nombre d'entre eux en ont profité pour en abuser. Tous ne l'ont pas fait, après tout. La question est — elle n'est pas souvent posée dans les cercles zen américains — : Comment s'articulent l'éveil et le comportement ? Que devons-nous comprendre de l'évidente disparité, pour quelqu'un, entre sa sanction institutionnelle, c-à-d. la transmission du *dharma*, qui supposerait une grande vision intérieure, et son comportement irresponsable ? Il est difficile de comprendre pourquoi des maîtres aux titres ronflants et aux longues années de pratique se comportent de manière aussi égoïste, égotique, malhonnête et destructrice ? Le *Sûtra de l'Estrade* lui-même dit que : « Si nous ne la [la sagesse] mettons pas en pratique, elle n'est plus qu'illusion et fantasmagorie. » [20] Une explication partielle pourrait être ce qu'en dit Chiyi (531-597) le fondateur du Bouddhisme Tiantai et l'auteur du guide le plus complet sur la méditation chinoise. Celui-ci était conscient que l'effort-même d'une concentration intense pouvait agiter les *klesa* (« les afflictions, les illusions ») et générer ainsi divers sentiments et désirs qui ne surgiraient pas normalement, et qui éloignent ainsi le pratiquant de sa pratique [21]. En tout cas, il est rare que l'on remette en cause le niveau de réalisation du maître.

Le problème aurait-il à voir avec une description et une vision d'un Eveil statique, dans le sens de ne voir que ce qui est, au lieu d'une vision plus dynamique comprenant aussi ce qui agit ? Une perspective de la réalisation bouddhique centrée sur la fonction, plutôt que sur l'objectification d'une expérience, mettrait également en premier l'accent sur le contexte et les liaisons, c-à-d. les relations avec les autres et la société considérés dans leur ensemble [22].

La question des relations entre l'Eveil et sa culture a persisté dans la tradition Zen depuis le huitième siècle jusqu'à nos jours. L'Eveil, dans ce contexte, se réfère à l'expérience d'une réalisation profonde de la véritable nature de la réalité. La culture peut être comprise comme le fait de vivre sa vie quotidienne à partir de ce point de vue éveillé et qui implique une conscience de la pleine humanité d'autrui et de notre relation à celui-ci [23]. Mazu (709-788), un maître majeur et influent du Chan, prétendait que l'expérience de l'Eveil soudain était de façon inhérente si complète que la Voie entière du Bouddha s'y trouvait réalisée et accomplie. Ce point de vue a fini par être connu comme « l'éveil soudain/la culture soudaine ». D'autres maîtres importants du Chan, comme Zongmi (780-841) [24], Yanshou (901-975), et le coréen

Chinul (1158-1210), pensaient que l'Eveil soudain pouvait bien amener une réalisation complète, mais seulement peut-être dans le cas de personnes exceptionnellement douées comme le Sixième Patriarche Huineng ou Mazu. Pour l'humanité ordinaire, moins talentueuse spirituellement, l'expérience de l'Eveil offre certes une vision de sa propre nature, mais n'épuise pas l'égoïsme. Certaines illusions, telles que la confusion existentielle, peuvent être surmontées par une profonde expérience. D'autres illusions, profondément enfouies comme les désirs, la haine et l'amour-propre ne peuvent être surmontées qu'en reproduisant « ce que nous avons vu en tant qu'expérience vécue et en modelant notre vie en conséquence » [25]. L'injonction bouddhique de suivre une vie éthique est non seulement comprise comme un exercice de contrainte et de contrôle de soi, mais aussi comme la manifestation positive de la compassion dans nos rapports avec autrui. Le maître Chan Yanshou l'exprimait ainsi :

« Si les formations apparentes ne sont pas encore tranchées et que les souillures et les énergies habituelles persistent, ou que quoi que vous voyez, cela vous mène aux passions, ou quoi que vous rencontrez, cela produise des obstacles, alors, bien que vous ayez compris la signification de l'état de non-apparition, votre pouvoir est encore insuffisant. Vous ne devez pas vous accrocher à cette compréhension et déclarer « je me suis déjà éveillé au fait que la nature des souillures est vide », car plus tard, quand vous déciderez de cultiver, votre pratique sera, au contraire, sens dessus-dessous. [...] Il devrait donc être clair que si les mots et les actions sont contradictoires, la correction ou l'incorrection de votre pratique peuvent être vérifiées. Mesurez la force de vos facultés ; vous ne pouvez pas vous permettre de vous abuser vous-mêmes. » [26]

Sur le plan historique, la lignée de Mazu a survécu et a dominé la tradition Zen de la dynastie Song (960-1280) jusqu'à nos jours alors que celle de Zongmi, par exemple, s'est éteinte. En conséquence la conception qu'un Eveil soudain entraîne une culture soudaine est devenue la rhétorique officielle du Bouddhisme Zen. L'idée zen opposée, et cependant orthodoxe, que l'Eveil soudain doit être suivi d'une culture graduelle a été largement dévalorisée. Comme le dit Zongmi : « S'éveiller de l'illusion est soudain ; transformer un homme ordinaire en saint est graduel. » [27] La plupart des maîtres sont loin d'être des Bouddhas pleinement éveillés, mais ce sont des gens qui ont besoin de se cultiver davantage. Voilà ce qu'il nous faut savoir lorsque nous avons affaire à eux. Même si dans le Zen, nous devons nous concentrer sur nos propres défaillances, il reste de la place pour le bon sens lorsque nous observons les agissements des autres, même ceux de nos maîtres. Le dalaï-lama a écrit au sujet de la vision qu'a le disciple du maître, que : « Trop de confiance et de pureté imputée peuvent facilement tout pourrir. » [28]

Notes

[1] Selon Suzuki, le Zen est : « D'une souplesse extrême qui s'adapte à n'importe quelle doctrine philosophique ou morale pour autant que son enseignement intuitif n'est pas dérangé. On peut le trouver combiné à l'anarchie ou au fascisme, au communisme ou à la démocratie, à l'athéisme ou à l'idéalisme ou à n'importe quel dogme politique ou économique », *Zen and Japanese Culture*, Princeton University Press, 1959, 63. Pour une discussion plus complète des sources et des motivations nationalistes de D. T. Suzuki dans sa présentation du bouddhisme Zen, cf. l'article de Robert H. Sharf, « The Zen of Japanese Nationalism », in *History of Religions*, août 1993. Bernard Faure fait aussi une analyse critique de certaines des conceptions de Suzuki dans *Ch'an Insights and Oversights*, Princeton Press, 1993, pp. 52-74.

- [2] *Paths to Liberation ; the Marga and Its Transformations in Buddhist Thought* sous la direction de Robert E. Buswell, Jr. et de Robert Gimello, 1992, University of Hawaii Press, p. 27.
- [3] Cf. « Buddhism and the Rhetoric of Religious Experience » discours prononcé lors de la conférence annuelle de l'American Academy of Religion, 1992, p. 37, Sharf.
- [4] « Encounter Dialogue and Transformation in Ch'an » par John R. McRae in *Paths to Liberation*, sous la direction de Robert Buswell et de Robert Gimello, University of Hawaii Press, 1992, p. 354.
- [5] « On the Ritual Use of Ch'an Portraiture in Medieval China », T.Griffith Foulk et Robert H. Sharf, *Cahiers D'Extrême-Asie*, 7, p 195.
- [6] Pour un commentaire intéressant sur cette acceptation plutôt tardive, voire controversée dans le Chan de cette conception autodéterminante, cf. « Ch'an Slogans and the Creation of Ch'an Ideology : A Special Transmission Outside the Scriptures », un article présenté lors de la conférence annuelle de l'American Academy of Religion par Albert Welter, novembre 1995.
- [7] Holmes Welch, *Buddhism in China : 1900 to 1950*, Harvard University Press, 1967, p. 315. Welch donne l'exemple intéressant d'un moine chinois vivant au XX^e siècle qui a accordé sa transmission à un autre moine chinois en Birmanie, « sans l'avoir jamais rencontré, et sans même savoir s'il accepterait son *dharma* ».
- [8] « Myth, Ritual, and Monastic Practice » par T. Griffith Foulk in *Religion and Society in Tang and Sung China*, sous la direction de Patricia Buckley Ebrey et de Peter N. Gregory, University of Hawaii Press, 1993, p. 160.
- [9] *Soto Zen in Medieval Japan*, William M. Bodiford, University of Hawaii Press, 1993, p. 215. « La transmission du *dharma* entre un maître et un disciple peut avoir lieu, que ce dernier ait réalisé ou non l'Eveil, pour autant que le rituel d'initiation ait lieu. » Pour un commentaire plus détaillé sur les utilisations surprenantes de la transmission du *dharma*, voir : Welch (op. cit.), *The Rhetoric of Immediacy*, Bernard Faure, Princeton University Press, 1991, et Foulk. Cf. également « On the Ritual Use of Ch'an Portraiture in Medieval China », T. Griffith Foulk et Robert H. Sharf, *Cahiers d'Extrême-Asie*, 7, 1993 pp. 149-219.
- [10] Lettre de Philip Kapleau à Kôun Yamada (17-02-1986).
- [11] Cf. Sharf, note 20, p. 44.
- [12] « The Zen Institute in Modern Japan » par T. Griffith Foulk, pp. 157-177 in *Zen : Tradition and Transition*, sous la direction de Kenneth Kraft, New-York, Grove Press, 1988.
- [13] Lettre ouverte de Yamada *rôshi* (16-01-1986). Kôun Yamada *rôshi* fut l'héritier de Yasutani *rôshi* et le directeur de l'école zen Sambôkyôdan fondée par ce dernier. Robert Aitken est son successeur. Cf. également la lettre de M. Kapleau à Kôun Yamada (17-02-1986).
- [14] Il est également vrai que presque aucun chercheur actuel, qu'il soit occidental ou oriental, ne prend au sérieux l'idée d'une lignée ininterrompue remontant au Bouddha Shakyamuni.
- [15] *The Zen Monastic Experience*, Robert E. Buswell, Princeton University Press, 1992, pp. 204-208.
- [16] De 1910 à 1945, la Corée fut occupée par le Japon. Sous la pression et l'influence des prêtres zen japonais mariés, quelques moines coréens se marièrent et fondèrent une famille, ce qui provoqua une rupture dans le sangha coréen avec les moines traditionnels, attachés au célibat. Le conflit prit de telles proportions qu'en 1954, le président Syngman Rhee fut appelé en arbitre pour le résoudre. Cf. *The Way of Korean Zen*, par Kusan Sunim, Weatherhill, 1985, pp. 30-31.
- [17] *Mountain Record Magazine*, vol. XII, numéro 1, automne 1993, p. 59, une publication du Zen Mountain Monastery, Woodstock, New-York.

- [18] « Encounter Dialogue and Transformation in Ch'an » par John R. McRae in *Paths to Liberation*, sous la direction de Robert Buswell et de Robert Gimello, University of Hawaii Press, 1992, pp. 353-354.
- [19] *The Ch'an « School » and its Place in the Buddhist Monastic Tradition*, Theodore Griffith Foulk, thèse de doctorat, Université du Michigan, 1987, p. 348 (disponible auprès de l'UMI Dissertation Information Service, tél. : (800) 521-0600).
- [20] *The Platform Scripture*, traduction de W. T. Chan, New York, 1963, p. 69.
- [21] *Paths to Liberation*, « Encounter Dialogue and the Transformation of the Spiritual Path in Chinese Ch'an », par McRae, p. 347.
- [22] Selon la fameuse stance de Bodhidharma :
- « Une transmission séparée en dehors des écritures,
 « Ne dépendant pas des mots ou de la lettre,
 « Pointer directement son propre esprit
 « Voir sa nature et devenir Bouddha (*kenshō jōbutsu*). »
- Dans le curriculum des *kōan* Rinzai, « [...] *kenshō* est quelque chose qu'on fait [un verbe, non un nom], ce n'est pas d'abord quelque chose qu'on a. » Cité dans « *Kōan and Kenshō in the Rinzai Zen Curriculum* », un article inédit présenté lors de la conférence annuelle de l'American Academy of Religion par G. Victor Sogen Hori (21-12-1994). Avec la permission de l'auteur.
- [23] Pour un commentaire intéressant sur l'essence/fonction et la « pratique intégrale » et sur la conception que le degré d'intégration dans le comportement était le critère de la réalisation des enseignements des sages, cf. A. Charles Muller, « The Composition of Self-Transformation Thought in Classical East Asian Philosophy and Religion », Toyo Gakuen Kiyo, March, 1993 (Egalement disponible sur l'adresse Internet : <http://www.human.toyogakuen-u.ac.jp/~acmuller/index.html>).
- [24] Zongmi était un patriarche dans les deux lignées du Chan et de l'école Huayan du bouddhisme. Son analyse des écoles Chan dans la Chine du IX^e siècle est la plus détaillée qui soit. Pour un examen de cette importante personnalité du Chan, cf. *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism*, Peter N. Gregory, Princeton University Press, 1991.
- [25] Cf. *The Jewel Ornament of Liberation* par SGam.Po.Pa, traduit par Herbert Guenther, Shambala Publications, 1959, note 1, p. 252.
- [26] *The Collected Works of Chinul*, Robert Buswell, University of Hawaii Press, 1983, p. 305. Tout ce livre est un trésor pour les étudiants du Zen. Le chapitre « Excerpts from the Dharma Collection and Special Practice Record with Personal Notes », écrit un an avant la mort de Chinul, dans lequel il commente les variétés de l'expérience de l'Eveil, et à quel point il convient de faire attention dans sa pratique est d'un intérêt tout particulier. Le Zen coréen moderne reste toujours marqué par la forte empreinte de Chinul.
- [27] *The Collected Works of Chinul*, Buswell, p. 278
- [28] *Snow Lion Magazine*, supplément de l'hiver 1995, p. 1.

SYNTHESE

- 1) Résumé du cours
- 2) Synthèse

1) Résumé du cours

Module 1 : Fondements du Chan/Zen

I. 1. La tradition Chan/Zen fait remonter sa fondation en un temps et dans un espace mythique, sur le Pic des Vautours, dans la rencontre « d'esprit à esprit » du Bouddha Sâkyamuni avec Mahâkâsyapa, l'un de ses principaux disciples. Une lignée ininterrompue de patriarches se serait ainsi succédée en Inde puis en Chine. Les recherches actuelles montrent que cette histoire appartient bien au mythe, cette tradition est d'ailleurs considérée comme l'une des trois écoles bouddhistes dont l'origine est spécifiquement chinoise (avec le Tientai/Tendai et le Huayen/Kegon).

I. 2. De nombreuses anecdotes courent cependant sur Bodhidharma, un moine indien héritier de cette lignée ininterrompue qui, au début du sixième siècle, aurait débarqué sur les côtes chinoises, y faisant « éclore la fleur » selon une métaphore usuelle. L'histoire de Bodhidharma, formée plusieurs siècles après son arrivée supposée, condense en fait plusieurs biographies de moines. Tout au plus y eut-il - peut-être - un indien portant ce nom (Bodhidharma = La loi de l'éveil) pérégrinant en Chine à cette époque. Le Chan/Zen se constitue vers les VII^e et VIII^e siècles.

I. 3. De cette époque qui voit déjà des clivages (écoles chan dites du Nord et du Sud), l'histoire retiendra surtout le nom de Huineng/Enô (638-713), d'autant que toutes les écoles ultérieures s'en réclameront. Le « *Sûtra* de l'Estrade », plus hagiographique qu'historique, et vraisemblablement écrit quelques dizaines d'années après sa mort, met dans sa propre bouche les circonstances de sa vie et quelques uns de ses enseignements les plus marquants.

I. 4. Cinq écoles, fondées sur un modèle patriarcal, et portant le nom de leurs fondateurs éponymes, éclipsent les lignées issues des condisciples de Huineng. Deux d'entre elles survivront jusqu'à aujourd'hui, les écoles Caodong/Sôtô et Linji/Rinzai.

I. 5. La dynastie des Song (960-1227), grande période de rayonnement intellectuel, est l'époque du développement et de l'institutionnalisation du Chan/Zen, notamment par l'organisation d'un vaste réseau de monastères gouvernementaux. Une grande production littéraire voit le jour composée essentiellement de recueils d'entretiens, de sommes biographiques ainsi que de compilations commentées de *gongan/kôan*, les « cas », de courts dialogues incisifs de maîtres chinois.

II. 1. La tradition Chan/Zen se définit comme l'école de la méditation (*dhyâna*, translittéré en *chan* par les chinois). Sa spécificité tient dans une reconfiguration de la méditation : elle abandonne non seulement toutes les techniques proposées par les écoles indiennes mais également les méthodes classiques du Grand Véhicule, les concentrations (*samatha*) et les observations (*vipasyâna*). La méditation consiste à ne rien rechercher et de simplement contempler « la source de l'esprit ».

II. 2. Cet apparent refus, qui prend la forme de la négation puisqu'on parle le plus souvent de « non-esprit », de « non-pensée » et de « non-fixation », n'est pourtant pas conçu comme tel. Il s'agit, dans une optique typiquement chinoise de s'établir dans le *wu/mu*, le « néant », un état antérieur à la division de l'être ou du non-être. Le tao se confond ainsi avec la vacuité. Toute l'histoire du Chan/Zen se laisse lire comme une généalogie du *wu/mu*, compris comme une attitude et une disposition intérieure.

II. 3. Les *gongan*, qui n'étaient pour la plupart que des extraits de dialogues de maîtres chan, servant de support d'enseignement, devinrent des outils d'une nouvelle méthode originale de méditation, « la méditation qui contemple les mots » (*kanhuachan/kannazen*). Dahui Zonggao (1089-1163) qui s'en fit le héraut se fit le critique de son contemporain Hongzhi Zhengjue (1091-1157) qui refusait cette méthode et pratiquait lui « la méditation de l'éveil silencieux » (*mozhaochan/mokushôzen*).

Module 2 : Floraisons du Chan/Zen

I. 1. Le Chan/Zen s'est rapidement développé dans les pays d'influence chinoise, en Corée, en Viet-nam, au Japon mais également - ce que l'on sait moins - au Tibet où son influence reste discutée. En Chine, il a perduré jusqu'à aujourd'hui, mêlé depuis plusieurs siècles à l'Amidisme. En Corée, il forme une synthèse avec la tradition plus scolastique de l'école Huayen/Kegon.

I. 2. Le Chan/Zen est introduit au Japon à compter du XIII^e siècle. Il favorisera, à cette époque, les échanges culturels avec le continent chinois. Il est aujourd'hui représenté par trois écoles, le Sôtô (majoritaire), le Rinzai, et l'Ôbaku, une forme tardive du chan chinois introduite dans l'archipel au XVII^e siècle. Le Sôtô, dans sa forme actuelle, met l'accent sur une méditation sans objet (*shikantaza*) et le Rinzai sur l'éveil (*satori*) par un travail systématique et progressif sur les « cas » (*kôan*). Après la seconde guerre mondiale, de nouvelles organisations comme le Sambô Kyôdan, se détachèrent des écoles traditionnelles.

I. 3. Le Zen, dans sa forme japonaise, s'est implanté dès le début du XX^e siècle aux Etats-Unis, mais la réelle ouverture à l'Occident date des années 60-70 avec la venue de plusieurs maîtres japonais en Amérique (Suzuki) ou en Europe (Deshimaru).

II. L'implantation du Zen dans de nouvelles sphères culturelles comme celle de l'Europe révèle des hétérogénéités, de nouvelles compréhensions et différentes adaptations. Certains groupes appréhendent désormais le Zen comme une expérience universelle, il est désormais pratiqué hors de tout cadre bouddhiste ; d'autres prônent un Zen laïcisé ou déritualisé.

2) SYNTHESE

Module 1 :

Le Chan/Zen ne saurait être compris comme un syncrétisme entre le bouddhisme et le taoïsme comme on l'a parfois présenté. Il reste néanmoins un pur produit de l'âme chinoise. Celle-ci a mûri et reconfiguré le bouddhisme du Grand Véhicule selon ses propres cadres de pensée. Le Chan/Zen y apparaît sous des traits spécifiques : le pragmatisme plutôt que la spéculation (bien que quelques maîtres comme le fameux Zongmi se soient distingués par des systèmes de pensée élaborés et complexes, mais ils restent des exceptions) ; la poésie et l'esthétisme plutôt que la philosophie ; l'accent sur le naturel (le Chan/Zen ne consisterait qu'à « puiser de l'eau et couper du bois » selon une expression célèbre) qui renvoie à la sagesse chinoise de se conformer au cours des choses ; le système patriarcal calqué sur le modèle de la famille chinoise, etc. Pourtant le Chan/Zen demeure profondément bouddhiste : il vise à « pointer directement l'esprit » pour reprendre encore l'une de ses formules traditionnelles, l'esprit se confondant ici avec la nature-de-bouddha présente en tous les êtres. Il trouva tout d'abord son inspiration dans le Vijñānavāda qu'il aborda au travers d'une lecture libre de textes indiens (le « *Sûtra* de la Guirlande Fleurie », le « *Sûtra* de la Descente à Ceylan »), ou chinois (« L'Eveil à la Foi dans le Grand Véhicule ») sans jamais pour autant reprendre ou poursuivre les théories sophistiquées de l'idéalisme indien. Son propre corpus de textes montrent des maîtres *chan* qui font du « non-esprit » leur demeure. La méditation constitue l'accès privilégié à ce « non-esprit ». Elle donne son nom à l'école.

Module 2 :

Le Chan/Zen s'est rapidement répandu dans les pays de la sphère d'influence chinoise : Corée, Viet-nam et Japon. Bien que l'on identifie cette tradition avec son versant japonais - on est *zen* mais l'on n'est pas *chan* ! - celle-ci ne s'implanta qu'assez tardivement dans l'archipel nippon. Dans chacun de ces pays, le Chan/Zen a évidemment pris une coloration particulière mais sans jamais s'écarter fondamentalement du modèle chinois. L'esthétisme chinois ne se confond pas avec l'esthétisme japonais pourtant tous deux puisent leur inspiration dans cette tradition. En Corée, il s'est mêlé avec le Huayen et en Chine même, il a tardivement intégré l'Amidisme. Confronté à l'Occident, il n'en va guère de même. Le Zen se détache du grand arbre bouddhiste. De nombreux prêtres catholiques l'enseignent aujourd'hui sous l'influence conjuguée d'enseignants, tant occidentaux qu'orientaux d'ailleurs, qui identifient le Zen à une expérience pure indépendante de toute institution ou de tout système philosophique. On notera que certains de ces prêtres ont même reçu une transmission zen, ce qui les place pourtant symboliquement dans la lignée du Bouddha Sâkyamuni ! Il s'agira là pour certains d'une ré-orientation, pour d'autres d'une dés-orientation. Malgré son implantation récente - tout au plus une quarantaine d'années - ses traits se sont déjà largement modifiés en Occident. En Orient, il subit également de profondes mutations, mais pour d'autres raisons comme la sécularisation des prêtres au Japon ou la désaffection des nouvelles générations pour le bouddhisme en Corée (dans ce pays, il y a aujourd'hui plus de chrétiens que de bouddhistes). Il reste pourtant cette pratique commune, la méditation. Mais suffit-elle aujourd'hui pour être zen ?

BIBLIOGRAPHIE

• Ouvrages généraux

Le Tch'an (Zen) - Racines et floraisons, Collectif, Paris, Les Deux Océans, 1985

Un excellent ouvrage de fond mêlant articles, la plupart originaux, et traductions de textes chinois et japonais : racines indiennes, genèse, développements, évolution des techniques, art et poésie, etc. Des articles, entre autres, de Paul Demiéville, de Catherine Despeux et de Patrick Carré. **Niveau : Difficile**

Le Zen - Tradition et transformation (sous la direction de Kenneth Kraft), Christian de Bartillat, 1993

La traduction française d'un ouvrage collectif consacré aux différentes facettes du Chan/Zen contemporain. Des articles d'enseignants orientaux et occidentaux. L'un des meilleurs ouvrages disponibles en français. **Niveau : accessible**

Guide du Zen, Eric Rommeluère, Paris, Librairie Générale de France, 1997

Où et comment pratiquer le Zen ? Un panorama illustré des centres zen à travers le monde, par école et par pays. Le livre reste centré sur l'Europe et sur le Zen d'origine japonaise. **Niveau : facile**

L'âge d'or du Zen, John Wu, Paris, Editions Marchal, 1980

La traduction d'un ouvrage américain déjà ancien, présentant les différentes écoles chinoises du Chan/Zen entre les 10^e et 12^e siècles, période considérée comme « l'âge d'or du Zen ». Le ton est assez enlevé. **Niveau : accessible**

Les maîtres du Tch'an (zen) en Chine, Maryse et Masumi Shibata Paris, Maisonneuve et Larose, 1985. Les faits et gestes des premiers maîtres zen. **Niveau : accessible**

• Ouvrages plus approfondis

Le concile de Lhasa - Une controverse sur le quiétisme entre bouddhistes de l'Inde et de la Chine au VIII^e siècle de l'ère chrétienne, Paul Demiéville, Paris, 1987, Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises

Traduites par Paul Demiéville, les minutes des controverses d'un maître chan chinois et de ses détracteurs indiens à Lhasa au VIII^e siècle. **Niveau : universitaire**

Le kôan zen, Toshihiko Izutsu, Paris, Fayard, 1978

Une approche phénoménologique du *kôan*. L'auteur appartient au courant contemporain de la philosophie japonaise qui repense le Zen à la lumière de la philosophie occidentale. Passionnant, néanmoins la lecture nécessite de bonnes notions philosophiques. **Niveau : universitaire**

Le bouddhisme ch'an en mal d'histoire - Genèse d'une tradition religieuse dans la Chine des Tang, Bernard Faure, Paris, Ecole Française d'Extrême-Orient, 1989

La seconde partie remaniée de la thèse de doctorat du spécialiste francophone du bouddhisme Chan/Zen. **Niveau : universitaire**

Le Visage Originel - ou l'individu dans le bouddhisme zen, T. P. Kasulis, Paris, Les Deux Océans, 1993

Un ouvrage original qui tente de penser la notion d'individu dans le Zen chinois puis japonais. Des perspectives philosophiques. **Niveau : difficile**

Le Zen en guerre 1868-1945, Brian Victoria, Paris, Le Seuil, 2001

Un livre démystificateur. La collusion des églises bouddhiques avec l'impérialisme japonais. **Niveau : accessible**

- **Traduction de textes originaux**

Les Entretiens de Mazu, maître chan du VIII^e siècle, Catherine Despeux, Paris, Les Deux Océans, 1980

La traduction accompagnée d'une brève introduction des enseignements du maître chinois Mazu/Baso (709-788). **Niveau : difficile**

Entretiens de Lin-Tsi, Paul Demiéville, Paris, Fayard, 1972

La traduction commentée du grand sinologue français de ce texte majeur de l'école Chan/Zen, les enseignements formels et informels du Maître Linji/Rinzai († 866). **Niveau : difficile**

Le Traité de Bodhidharma, Bernard Faure, Aix-en-Provence, Le Mail, 1986

La traduction de textes attribués à Bodhidharma, fondateur mythique de l'école Chan/Zen, retrouvés dans les grottes de Dunhuang. **Niveau : difficile**

Les Fleurs du vide - Anthologie du Bouddhisme Sôtô Zen, Eric Rommeluère, Paris, Grasset, 1995

Les principaux textes chinois et japonais utilisés dans l'école japonaise Sôtô. **Niveau : difficile**

Le sôutra de l'estrade du sixième patriarche Houei-neng (638-713), traduit du chinois et commenté par Patrick Carré, Paris, Editions du Seuil, Points Sagesse, 1995

Les enseignements de Huineng/Enô, (638-713), le sixième patriarche de l'école Chan/Zen, d'après la version retrouvée dans les grottes de Dunhuang. **Niveau : difficile**

GUIDE DE REVISION

- 1) Questions de définition
- 2) Questions de compréhension
- 3) Question pour le Forum
- 4) Propositions de réponses

1) Questions de définition

1. Replacer les termes selon les pays

- | | |
|----------|-------------|
| a. Chan | 1. Japon |
| b. Sôn | 2. Viet-nam |
| c. Thiên | 3. Corée |
| d. Zen | 4. Chine |

2. Retrouver pour chaque texte le nom de l'auteur et la traduction du titre

- | | | |
|-----------------------------------|----------------|------------------------------------|
| a. <i>Shôbôgenzô</i> | X. Huineng/Enô | 1. Passe sans porte |
| b. <i>Fabaotanjing/Hôbôtankyô</i> | Y. Wumen/Mumon | 2. Trésor de l'œil de la Vraie Loi |
| c. <i>Wumenguan/Mumonkan</i> | Z. Dôgen | 3. Sûtra de l'Estrade |

3. Retrouver le sens de quelques termes techniques

- | | |
|-------------------------------|---|
| a. <i>kanhuachan/kannazen</i> | 1. Rien que s'asseoir |
| b. <i>gongan/kôan</i> | 2. La méditation qui contemple les mots |
| c. <i>Shikantaza</i> | 3. Cas public |

4. Qu'appelle-t-on les Cinq Montagnes ?

- a. Le nom des cinq collines qui jouxtent Kyoto
- b. Un système de monastères gouvernementaux en Chine et au Japon
- c. L'appellation de cinq grands monastères chinois
- d. La région du bas-ventre dans la physiologie chinoise

5. Qu'est-ce qu'un bonze ?

- a. Un prêtre shinto
- b. Un moine bouddhiste
- c. Un titre réservé aux dignitaires de l'école Rinzai

2) Questions de compréhension

6. Le système de lignées patriarcales dans le Zen est-il d'origine ?

- a. Indienne
- b. Chinoise
- c. Japonaise

7. La méditation assise est-elle dans la pratique du Zen ?

- a. Indispensable
- b. Accessoire
- c. Superflue

8. Au cours de la méditation zen

- a. On observe le souffle
- b. On compte ses respirations
- c. On concentre son esprit sur un point du corps
- d. On concentre son esprit sur un mot
- e. On laisse "passer les pensées"
- f. On récite le nom d'Amida

9. A quelle époque apparaît la méthode de la contemplation des mots ?

- a. Au 8e siècle
- b. Au 12e siècle
- c. Au 18e siècle

10. Dans l'école Sôtô on s'assoit en méditation :

- a. Sur une natte pliée en 2 ou en 4
- b. Sur un coussin rond
- c. Sur une chaise

11. Qu'appelle-t-on "le sceau de la concentration du plan de la Loi" ?

- a. L'état mental obtenu pendant la méditation
- b. Une position des mains
- c. La marque de la reconnaissance d'un disciple par son maître

12. Le Sambô Kyôdan est-il ?

- a. Une ramification de l'école Sôtô
- b. Une ramification de l'école Rinzai
- c. Une école japonaise autonome

3) Question à destination du forum

Paul Demiéville avait-il finalement raison de s'exclamer :

Tso-tch'an (en japonais zazen). C'est la condamnation formelle du "dhyâna assis", de la méditation passive (autre sens du mot tso), qui n'a du reste pas pour autant cessé de se pratiquer dans le Tch'an chinois, jusque dans la branche dite de Lin-tsi, et au Japon (surtout dans la branche Sôtô), et dont les propagandistes du Zen nous rebattent aujourd'hui les oreilles. [...] Le "dhyâna assis" était dûment pratiqué dans les monastères que fréquentait Lin-tsi, mais celui-ci n'en fait mention que pour le tourner en dérision. (Entretiens de Lin-Tsi, traduits du chinois et commentés par Paul Demiéville, Paris, Fayard, 1972, pp. 94-95).

4) Propositions de réponses

Questions de définition

1. Réponse : a4, b3, c2, d1.

Le terme de Chan, simple transcription à la chinoise du sanskrit *dhyâna*, se prononce différemment selon les pays. Il s'y écrit néanmoins avec le même idéogramme dont la signification première est « nettoyer et arranger en plein air un emplacement pour faire un sacrifice ou une offrande au ciel ou à la terre » et par glissement de sens cet « emplacement » ou « ce sacrifice ou cette offrande » (*Dictionnaire classique de la langue chinoise*, F.S. Couvreur S.J., Kuangchi Press, 1966, p. 652).

2. Réponse : aZ2, bX3, cY1

Trois textes essentiels du Chan/Zen :

Le *Sûtra* de l'Estrade passe pour être la transcription d'enseignements de Huineng/Enô réalisée par l'un de ses disciples. Il semble néanmoins avoir été compilé plusieurs dizaines d'années après la mort de Huineng. Il existe plusieurs traductions françaises de cet ouvrage.

La Passe sans Porte est un recueil de quarante-huit *gongan* compilés et brièvement commentés par Wumen Huikai (1183-1260) dont le nom signifie justement... Sans Porte. En fait le titre peut se comprendre de trois manières : 1) La ou les passe(s) sans porte ; 2) Les passes de Wumen ; 3) La passe de la porte du Non, le recueil mettant en exergue la réponse de Zhaozhou (le fameux « Non ! ») à la question : « Un chien a-t-il la nature-de-bouddha ? » Il n'existe qu'une traduction française de Masumi Shibata malheureusement épuisée.

Le Trésor de l'Œil de la Vraie Loi est le principal ouvrage de Eihei Dôgen (1200-1253), somme inachevée à la fois philosophique, pratique, poétique. Il n'existe pas de traduction intégrale française mais seulement quelques traductions partielles.

3. Réponse : a1, b3, c3

Le terme de *gongan/kôan* appartient au vocabulaire juridique chinois, les nouvelles réparties des maîtres chinois faisant effet de « jurisprudence » sur lesquelles gloser ou bien méditer.

4. Réponse : b et c.

« Si « montagne » équivaut à monastère, c'est en vertu du lien naturel et symbolique, physique et spirituel, qui unit retraite ou méditation aux lieux élevés, sauvages et paisibles. Quant au nombre cinq, c'est celui des « cinq montagnes indiennes » (en japonais *tenjiku gozan*), situées aux alentours de Rājagriha (Ôshajô, l'actuelle Rajgir - capitale du royaume de Magadha, pays natal de Sâkyamuni dit le Buddha). Les grands monastères bouddhiques de l'Inde furent également au nombre de cinq (*go shôja*). Que ce soit en Chine ou en Japon, le système des « monastères gouvernementaux » ne se réduit pas à un groupe de cinq établissements... l'organisation comporte trois catégories ou classes, d'inégale importance, et emprunte son nom à la première. »

(Alain-Louis Colas, *Poèmes du Zen des Cinq-Montagnes*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1991, p. 10).

5. Réponse : b.

Le mot passe du japonais au français à travers le portugais.

2) Questions de compréhension

6. Réponse : b.

7. Réponse : a.

Même si les attitudes ont pu varier quant au sens de la méditation et surtout de ses rapports avec les activités quotidiennes, la méditation assise demeure au centre de la pratique du Zen. A noter cependant que dans l'école Chogyé, synthèse des écoles Chan/Zen et Huayen/Kegon plus scolastique, les moines ne pratiquent pas tous la méditation assise.

8. Réponse : a, b, c, d, e et f!

Il n'y a pas unicité des pratiques, même si aujourd'hui on distingue simplement la concentration des *gongan* et la méditation sans objet. A, b, c sont plutôt conçues comme des techniques préliminaires.

9. Réponse : b.

L'émergence de cette méthode de méditation n'est pas très claire. Le maître chinois Dahui Zonggao (1089-1163) s'en fit le champion et paraît être son inventeur dans le sillage des reconfigurations proposées par son propre maître Yuanwu Keqin (1063-1135) :

« Yuanwu fut apparemment le premier à enseigner que les *gongan* ne représentaient pas simplement la trace morte d'échanges avec des anciens maîtres chan mais qu'ils pouvaient parfaitement être le support d'essais littéraires. Ils devaient plutôt être utilisés comme s'ils servaient à pointer directement l'esprit de chacun - comme l'énoncé d'une manifestation immédiate menant à l'éveil. Yuanwu avertissait dans son *Epitomé de l'esprit* : « Ne cherchez pas la voie vivante dans les mots et les phrases, immergez-vous dans les *gongan* des anciens, ou trouvez quelques astuces pour demeurer dans la caverne des fantômes ou en contrebas des sombres montagnes. Seule compte d'accéder à l'éveil et d'avoir une profonde réalisation. »

(Robert E. Buswell, Jr, « The Short-cut Approach of K'an-hua Meditation : The Evolution of a Practical Subitism in Chinese Ch'an Buddhism », *Sudden and Gradual Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1987, pp. 345-346, avec quelques adaptations)

10. Réponse : b.

11. Réponse : b.

Il s'agit de la position des mains habituellement prise durant la méditation. Le terme japonais est *hokkai jôin*, on place la main gauche sur la main droite (ou l'inverse), les pouces se joignant légèrement.

12. Réponse : c.

Jusqu'à la fin de la seconde guerre mondiale, il n'existait que trois écoles zen au Japon, Sôtô, Rinzai et Ôbaku. La nouvelle législation japonaise d'après-guerre permettant la création de nouvelles entités religieuses, plusieurs groupes se sont alors formellement séparés des écoles traditionnelles dont le Sambô Kyôdan fondée par Hakuun Yasutani (1885-1973), bonze de l'école Sôtô. Cette école ultra-minoritaire au Japon a connu un important succès en Occident grâce notamment à Philip Kapleau, l'un des disciples américains de Yasutani, et à son best-seller, *Les trois piliers du Zen* (qui fut publié en son temps en français aux Editions Stock).