

Mokusho zen et kanna zen

(le zen de l'illumination silencieuse et le zen des kôans)

Rév. Seijun Ishii
Université de Komazawa

Le zen de l'illumination silencieuse et le zen de l'observation des kôans sont les deux courants du zen qui se sont développés dans la Chine des Song au XII^e siècle.

La pensée zen, telle qu'elle est reflétée par la phrase de Baso « L'esprit lui-même est Bouddha », se fonde sur une affirmation totale du soi, considérant que l'esprit (l'esprit qui discrimine), tel qu'il est, est le Bouddha. Ceci fut exprimé de différentes façons et selon diverses méthodes spécifiques par les Cinq Maisons du zen de la Chine des Tang, qui convergèrent à l'époque des Song sous la double forme de l'école Soto et de l'école Rinzai. Pour simplifier les choses, le zen de l'illumination silencieuse (*mokusho*) fut établi et développé par la lignée des patriarches de l'école zen Soto, tandis que le zen de l'observation des kôans (*kanna*) fut établi et développé par Daie, de l'école zen Rinzai.

1. Le zen de l'illumination silencieuse

Le zen de l'illumination silencieuse, qui faisait suite à l'affirmation de Baso selon laquelle « L'esprit lui-même est Bouddha », était un style de zen qui enseignait que contempler l'essence du soi de manière continue, c'était être un bouddha, et cet enseignement fut assimilé à la pratique de zazen. Le caractère *moku*, dans *mokusho*, signifie « silencieux » ou « tranquille ». Ce point de « rester silencieux » s'oppose au fait de parler. Plus spécifiquement, il s'agit d'une référence à la pratique de zazen. Quant au caractère *sho*, il a le sens d'« illumination » (d'éveil spirituel) ou de « vérification » en « éclairant » par soi-même. La « vérification » apparaît là où « zazen » est pratiqué et, pour cette raison, on estime fondamentalement, dans le zen de l'illumination silencieuse, que le moment où l'on sent « J'ai l'illumination » (l'expérience de l'éveil) n'est pas le fruit d'une préparation.

Les deux grands défenseurs de la pratique du zen de l'illumination silencieuse dans la Chine des Song furent Shinketsu Seiryô (Zhenxie Qingliao) (1088-1151) et Wanshi Shogaku (Hongzhi Zhengjue) (1091-1157). J'aimerais présenter certaines des caractéristiques du zen de l'illumination silencieuse en citant les *Inscriptions sur l'illumination silencieuse* de Wanshi.

Quand on pratique le zazen des bouddhas et des patriarches, c'est précisément parce que les mots sont tranchés que l'éveil (le satori) apparaît clairement. Quand les choses qui sont juste devant vous sont éclairées par le fait de les regarder, la substance de ces choses existe clairement, sans le moindre souci ni aucune inquiétude.

Ce monde clair, qui est éclairé par l'éveil, transcende le monde de la parole et de la discrimination.

(Texte abrégé)

Zazen lui-même est l'ultime expression langagière : c'est le monde éclairé par l'éveil

lui-même, et il est relié à toutes choses. C'est un enseignement qui est concomitant avec la pratique d'une personne, puisque c'est la fonction qui n'est ni produite par une cause ni conditionnée, qui transcende toute règle.

Cette condition est comme la capitale gouvernée par l'empereur ; elle est comme les frontières tenues par le général.

Le point important au sujet de mon école de l'illumination silencieuse est en accord avec ces critères. Quand elle est transportée en des lieux variés, ce point doit être bien compris.

(Citation extraite des *Etudes sur l'histoire du zen dans la Chine des Song* de Shudo Ishii)

Wanshi dit clairement ici que l'« illumination silencieuse » consiste en l'apparition, au moment où l'on pratique zazen, de l'« essence » qui transcende les mots et la compréhension intellectuelle.

Toutefois, dans ce style de zen, il y avait un point problématique qui était que le besoin de pratiquer s'affaiblissait ou se relâchait. Dans les *Inscriptions sur l'illumination silencieuse*, Wanshi déclare sans ambiguïté que zazen est une pratique nécessaire. Cependant, si « zazen » est écarté du sens général du principe selon lequel « essentiellement (l'esprit lui-même) est Bouddha », alors tout ce qui reste à la fin du passage cité ci-dessus est « une condition dans laquelle il n'y a ni intervention ni manigance de la part du soi ». Par conséquent, il est facile de tomber dans une argumentation soutenant que la pratique du zen n'est pas nécessaire parce que le soi tel qu'il est constitue la meilleure condition et que la pratique ou l'entraînement le détourne de son éclat essentiel.

Dans le *Kogairoku (Recueil au-delà de ce monde)*, Shinketsu écrit que (notre façon de pratiquer) est au-delà des stratagèmes et des méthodes. Elle est au-delà de la pensée discriminante. Comme sa pensée est basée sur cette vérité qui existait avant même que le monde apparaisse, la compréhension de la pratique ou de l'entraînement dans un sens positif ou constructif est perdue.

C'est ce défaut que le zen de l'observation des kôans de Daie Soko (Dahui Zengao) (1089-1163) et le zen de Dôgen Zenji ont cherché à corriger.

2. Le zen de l'observation des kôans (*kanna zen*) – C'est à grâce à l'expérience de l'éveil que nous devenons Bouddha

Le caractère *kan*, dans *kanna zen*, signifie « poursuivre à travers l'étude ». Le caractère *wa* (prononcé « na » ici) fait référence aux kôans. Cette forme de zen fut établie par Daie Soko. Ce dernier dénonça le « zen indépendant des causes et des conditions de l'illumination silencieuse » comme hérétique. En particulier, il critiqua le *Recueil au-delà de ce monde* de Shinketsu, parce qu'il y était enseigné que le zen consistait à demeurer paisiblement dans le soi et que Daie estimait que cette conception faisait perdre le sens de la pratique.

Daie soutenait, avant tout, que les gens ont une appréhension confuse de la réalité. C'est pour cette raison qu'il basait son enseignement sur l'idée de « retourner l'illusion et réaliser l'éveil ». Cela implique qu'il considérait comme nécessaire d'obtenir l'éveil au moyen de la pratique. Afin d'obtenir cette expérience de l'éveil, il utilisait la méthode du « wato » ou « kôan ».

Dans le chapitre trois des *Conférences de Daie*, celui-ci parle en détail de sa manière d'utiliser les

kôans pour former les moines qui pratiquaient sous sa direction.

Plus tard, j'ai vécu à Yoshō-an. Du 5 au 21 mars, j'ai mené tour à tour treize personnes jusqu'à l'éveil, en une succession rapide. J'ai aussi enseigné un moine âgé, qui avait 84 ans. Son nom était Grande compassion de l'Ancien.

Je lui demandai : « Quelle sorte de personne est-ce là, celle qui n'a de relations avec aucune autre chose ? » (Il s'agit de la personne originelle selon le zen de l'illumination silencieuse.)

Il répondit : « C'est une personne qui ne peut être réveillée. »

Je demandai encore : « Quelle sorte de personne ne peut être réveillée ? Eh bien, parle, parle donc ! »

A cet instant, il obtint clairement l'éveil. La sueur coulait dans son dos. J'avais devant moi une personne qui n'avait jamais cru à l'éveil, mais qui en ce moment même était éveillée. C'est à partir de cette époque que j'ai commencé à utiliser les kôans. Depuis ce temps, j'ai toujours utilisé des kôans pour enseigner les gens.

(Citation extraite des *Etudes sur l'histoire du zen dans la Chine des Song* de Shudo Ishii)

Ici, nous devons prendre en considération l'influence des « anthologies de la Lampe », ces recueils biographiques portant sur la vie des moines et prêtres éminents du zen, dont la vogue commença en Chine sous la dynastie des Song et qui composèrent en partie le contexte dans lequel Daie utilisa les kôans pour enseigner les moines en formation. Ces « anthologies » ou « histoires » de la Lampe rapportaient de nombreux dialogues ou entretiens (des paroles spécifiques ayant provoqué l'éveil) qui plus tard furent utilisés comme des kôans. Le tout premier de ces compendiums fut le *Keitoku Dentoroku*, qui fut publié en 1004.

En outre, des recueils de commentaires sur les kôans virent le jour, dans lesquels des maîtres reprenaient les principales paroles et histoires provenant des anthologies de la Lampe et ayant une importance particulière pour les enseignants eux-mêmes. Un exemple représentatif en est le *Recueil de la falaise verte (Bukka Engo Zenji Hekiganroku)*, qui fut rédigé par Engo Kokugon (Yuanwu Keqin) (1063-1135), le maître de Daie. Ces courants historiques et ces lignées du Dharma eurent une grande influence sur le contexte dans lequel fut établi le zen des kôans.

3. Le développement au Japon – Le zen de Dôgen et le zen de Hakuin

Le zen de l'illumination silencieuse et le zen des kôans furent introduits au Japon durant l'époque de Kamakura. Le zen des kôans fut importé du continent par différents prêtres zen, le zen de l'illumination silencieuse par Dôgen Zenji. Cependant, le zen chinois ne prit pas racine tel quel au Japon. C'est seulement après que diverses lignées se furent développées d'une manière spécifiquement japonaise que le zen fut véritablement établi dans ce pays.

Au cours du Moyen Age japonais, le zen des kôans fut popularisé au sein du système des Cinq Montagnes, ainsi que par la tradition de transmettre les notes écrites au sujet des réponses aux kôans. Bien qu'à une certaine époque (dans le zen Rinzai) la formation collective des moines ait été interrompue, elle fut rétablie et restructurée à l'époque d'Edo par Hakuin Ekaku (1685-1768). Son

enseignement zen était un retour à la notion fondamentale selon laquelle « par essence, nous sommes tous des bouddhas ». C'est en se basant sur cet enseignement qu'il créa son propre système de kôans, qui fut appelé plus « zen de Hakuin ».

A l'opposé, Dôgen Zenji rejeta le zen de Daie, en déclarant qu'il allait à l'encontre de l'enseignement zen fondamental selon lequel « le soi est pur par essence ». Dôgen Zenji vilipendait tout particulièrement l'usage du mot *kensho*. De plus, il développa un nouveau style de zen (le zen de Dôgen) en rectifiant le zen de l'illumination silencieuse, qui avait perdu le sens de la pratique.

Bien que Dôgen Zenji n'ait pas critiqué expressément le zen de l'illumination silencieuse, il ne l'a pas non plus complètement accepté. On le voit clairement à la manière dont il a reformulé les mots suivants de Wanshi :

- « *Un joyau lumineux sans défaut, si vous gravez un dessin dessus, sa vertu est perdue.* »
(*Recueil complet des paroles de Wanshi*, chapitre 1)

Un joyau étincelant (depuis l'origine) est sans défaut. (Si vous tentez de le rendre encore plus brillant) en y gravant un dessin, sa vertu (dont il est originellement doté) sera perdue.

- « *Un joyau lumineux sans défaut, si on le polit, son éclat augmente* »
(*Recueil complet des paroles de Dôgen*, chapitre 5)

Un joyau étincelant (depuis l'origine) est sans défaut. (Cependant), si on le polit davantage, il brillera encore plus.

Dans la seconde moitié de sa phrase, Wanshi s'oppose à l'effort déployé pour polir le soi, en déclarant que la vertu lumineuse de ce dernier est perdue dans le processus. Dôgen Zenji, quant à lui, reformule la seconde moitié de la phrase, affirmant que l'acte de « polir » en lui-même fait briller le soi et présentant donc le « polissage » sous un jour positif. Il rectifie ainsi l'aspect « indépendant des causes et des conditions » du zen de l'illumination silencieuse, qui favorise une conception négative de la pratique. Avec Dôgen, le zen de l'illumination silencieuse connaît un changement de direction qui lui fait attribuer une valeur plus grande à la pratique. C'est précisément l'enseignement de *shikantaza*. En dernière analyse, le style de zen de Dôgen Zenji a trouvé sa forme définitive à l'apogée de ce conflit avec le zen de l'illumination silencieuse ; aussi devons-nous prendre garde à ne pas assimiler sans réserve son enseignement au zen de l'illumination silencieuse.

Version originale écrite en japonais par le Rév. Seijun Ishii

Traduit en anglais par les Rév. Issho Fujita et Rév. Daigaku Rumme

Assisté des Rév. Tonen O'Connor et Rév. Zuiko Redding