

## teisho d'Albert Low

**traduction Michel Boyer**

Ce matin, nous allons examiner le koan 32 du Mumonkan, qui se trouve aussi dans le Hekiganroku, au numéro 65. Il s'intitule: Un non-bouddhiste interroge le Bouddha. Nous utiliserons la version du Hekiganroku; ce qui nous donnera l'introduction d'Engo.

Il est sans forme; néanmoins, il apparaît.  
Remplissant les dix directions, il est sans limite.  
Il réagit spontanément, il émerge dans le vide,  
Saisissant trois quand on montre un,  
Déteçant le moindre écart au premier coup d'œil.  
Bien que vous puissiez être si puissant  
Que les coups pleuvent de votre bâton  
Et que vos cris résonnent comme le tonnerre,  
Cela n'est rien encore à côté de l'homme qui s'éveille.  
Quel est l'état de cet homme?  
Écoutez bien.

Le cas : Un non-bouddhiste dit au Vénéré du Monde: « Je ne vous demande pas une parole, je ne vous demande pas le silence. » Le Vénéré du Monde tout simplement s'assit. Le non-bouddhiste le louangea: « La grande compassion du Vénéré du Monde a ouvert le nuage de mon ignorance et m'a permis de m'éveiller. » Il le salua avec reconnaissance et le quitta. Ananda demanda au Bouddha: « Quelle découverte l'hérétique a-t-il faite? Pourquoi vous a-t-il louangé autant? » Le Vénéré du Monde dit: « Il ressemble à un cheval fougueux qui part dès qu'il aperçoit l'ombre du fouet. »

Et puis, il y a le poème de Setcho:  
La grande roue ne tourne pas.  
Si elle tourne, c'est dans les deux sens à la fois.  
Le miroir brillant dressé sur son pied  
En un instant, on y discerne la beauté, la laideur.  
Beauté et laideur distinguées,  
Le nuage de l'illusion se dissipe.  
La poussière ne s'accumule pas devant la porte de la compassion.  
Un bon cheval est attentif à l'ombre du fouet.  
Il parcourt mille milles par jour,  
Une fois que le Bouddha l'a fait revenir sur son idée.  
Si le cheval devait revenir quand je l'appelle,  
Je ferai claquer mes doigts trois fois dans sa direction.

Examinons tout d'abord l'introduction.

« Il est sans forme; néanmoins, il apparaît. » Tout est là, dans ces quelques mots. C'est précisément l'absence de forme qui nous pose problème. Saint Augustin a dit: « Il m'a fallu des années pour me rendre compte que la réalité n'a pas de forme ». C'est que notre esprit, notre esprit conscient est seulement capable d'appréhender des formes. Il en est ainsi à cause de notre façon d'utiliser les mots et le langage. Le langage, les mots sont ce qui donne naissance aux formes. Gurdjieff parlait de ce qu'il appelait la « pensée formatrice ». C'est le type de pensée propre à la plupart d'entre nous: une pensée fondée sur les mots et les associations de mots. Il s'agit d'une pensée qui procède par associations de formes et qui, jusqu'à un certain point, consiste à trouver des relations entre les formes. On la considère comme la plus haute expression de la pensée.

Néanmoins, nous sommes poussés à penser l'impensable. Et l'impensable est sans forme; si bien que, pour penser l'impensable, nous devons mettre de côté notre pensée formatrice, celle qui ne peut pas fonctionner sans formes. C'est cette pensée qui est nécessaire pour aborder les questions « Qui suis-je? » ou « Qu'est-ce que Mu? ». On peut avoir l'esprit le plus brillant sur le plan de la pensée formatrice. Peu importe. Ce n'est d'aucun secours quand il faut pénétrer les questions « Qui suis-je? » ou « Qu'est-ce que Mu? ». Beaucoup s'adonnent à cette pensée formatrice plutôt que de travailler vraiment sur eux-mêmes. Se sentant capables de comprendre Mu, de voir que Mu est toutes choses, qu'on ne peut pas le décrire et ainsi de suite, ayant dans leur esprit ces diverses formes qui sont passablement claires, ils estiment alors qu'ils sont allés jusqu'au bout et ils deviennent très suffisants. Quand on leur pose une question, ils ont toujours un léger sourire sur les lèvres, et ils rejettent la question d'un geste de la main ou de la tête. Il s'agit là d'une pensée morte, d'une pratique morte. C'est la pratique d'une personne remplie de suffisance. Comment fait-on pour percer cette suffisance? Comment pouvons-nous faire éclater cette forme qui entrave autant cet homme ou cette femme?

« Il est sans forme; néanmoins, il apparaît. » Nous avons dit ailleurs que ce mot « apparaît » est un mot intéressant. On peut dire: « Oh! Ce n'est qu'apparence, ce n'est pas réel. » Autrement dit, cela n'est pas ce que cela paraît être. Ou encore on peut dire: « Elle est apparue à la porte. Elle s'est manifestée. » Et il y a un autre sens à ce mot : cela apparaît, prend naissance, se montre, s'épanouit. C'est de cette façon qu'il faut comprendre l'affirmation « il apparaît ». Il est sans forme; néanmoins, il apparaît. Comment apparaît-il? Il apparaît en tant que plancher, en tant que mur, en tant que coussin. Il apparaît comme ma voix, il apparaît comme le silence. Mais aussi il paraît être le silence, il paraît être la forme. Il faut faire attention.

Engo dit: « Remplissant les dix directions ». C'est cela. Tout est là. Il n'y a rien en dehors de lui. C'est une autre façon de comprendre: « Qu'y a-t-il hors de nous? ». Il emplit les dix directions. Il est toute chose. Et toute chose est notre vraie nature. Il ne s'agit pas d'une sorte de panthéisme. Nous ne voulons pas dire qu'il y a un esprit qui habite ou anime toute la nature. Ce n'est pas ainsi qu'il faut l'envisager. Il n'y a pas d'être qui habite ou soutient le monde. C'est dans le vide même des dix mille choses

qu'il apparaît essentiellement. Encore une fois, quand nous pensons en termes de formes, nous voyons quelque chose de durable. Nous voyons quelque chose de précis, de circonscrit, de limité. Et quand nous disons que la réalité a une forme, nous ne voulons pas dire que la réalité est limitée; nous voulons dire qu'elle est le coussin, le plancher, les murs, ma voix. Elle est sans limite. Une autre façon de voir qu'elle est sans limite, c'est d'en considérer le caractère transitoire. On dit que ce qui change ne change jamais. C'est dans le changement perpétuel que la réalité tire sa permanence et son caractère illimité. C'est là sa liberté. Quand je demande « Qu'est-ce que Mu? », vous essayez de saisir ce dont il s'agit, vous voulez le définir, lui donner une forme. Ou au contraire, vous faites un geste pour indiquer que c'est tout ce qui existe. Mais ce n'est pas ainsi. Ce que vous faites, c'est de considérer tout cela de l'extérieur. Et quand vous vous situez ainsi à l'extérieur, vous ne pénétrez pas le sens de Mu.

« Il réagit spontanément ». C'est là son génie. C'est pour cela qu'il n'a aucune permanence. Encore une fois, ce problème, cette ambiguïté qui nous hante. Nisargadatta parle constamment de l'immutabilité. Et nous disons que vous êtes toujours dans les bras de Dieu. Nous parlons de l'être pur et cela crée l'impression qu'il y a quelque chose qui dure. Mais ce n'est pas pour son caractère durable que nous disons que vous êtes dans les bras de Dieu, mais parce qu'on peut compter dessus. On peut s'y fier absolument. Et c'est vraiment là le fondement de notre foi. Chacun de nous est animé d'une foi prodigieuse, chacun est parfaitement instruit du fait que la réalité est fondamentalement, totalement fiable. Parce que c'est nous. Il est impossible d'échapper à la réalité. Il est impossible de s'y soustraire, impossible d'être annihilé. Il n'y a rien qui puisse nous annihiler. La nature de Bouddha est parfois appelée le diamant; on l'appelle ainsi parce que le diamant peut tailler toutes les autres pierres, mais rien ne peut tailler le diamant. Elle est parfois appelée un bloc de fer. C'est parce qu'on peut compter dessus, absolument. C'est cela qu'on veut dire et non pas qu'elle est permanente. C'est en raison de cette spontanéité, de cette aptitude à réagir, qu'elle est sans permanence.

La vie est une création constante. C'est une création de tous les moments, instant par instant. Je ne dis pas que c'est un ensemble de créations séparées. Ce n'est pas ça. Néanmoins, la spontanéité se manifeste constamment. Et c'est là que se trouve notre liberté. Le problème, c'est cette pensée formatrice qui nous amène à ériger, en quelque sorte, des murailles derrière lesquelles nous nous réfugions. Et ces murailles sont reliées les unes aux autres, chaque forme est reliée à d'autres formes, chaque mot est lié à d'autres mots. C'est ainsi que nous avons une structure continue. Cette structure est illuminée, pourrait-on dire, par la lumière de notre vraie nature. C'est un peu comme la brume quand elle est éclairée par les phares d'une voiture. Parce qu'elle est éclairée de cette manière, parce qu'elle réfléchit la lumière, et que la réflexion se manifeste sous forme de significations, de raisons d'être, d'intelligence, de compréhension et ainsi de suite, parce qu'elle renvoie la lumière de cette façon, elle acquiert une certaine opacité.

Engo dit: « Il émerge dans le vide ». Encore une fois, c'est un de ces éléments qui rendent notre tâche si ardue. Mais c'est par sa spontanéité, par son impermanence qu'il est vide. Le présent koan nous invite à travailler directement sur ce vide et, comme

nous l'avons dit auparavant, ce dernier ne doit pas être considéré comme une absence. Le vide dont on parle ici est en même temps richesse totale, vitalité totale, une vitalité qui ne s'appuie sur rien.

« Saisissant trois quand on montre un ». C'est l'essence de l'intelligence. Cette intelligence que nous utilisons quand nous voulons résoudre un problème est comme une étincelle. Cette lumière de l'esprit qui illumine nos idées, nos pensées et leur donne un sens; encore une fois, c'est tellement familier que nous n'y prêtons plus attention. Cette lumière magique. Et c'est cela qui donne vie à la vie. C'est à cause de cette intelligence que ce que nous appelons la vie est vie. Si je dis : « qu'est-ce que la vie ? » vous me comprenez; mais vous n'avez jamais vraiment exploré ce que vous voulez dire quand vous employez le mot vie. On parle de la matière et puis on parle de la vie. Quelle est la différence? Vous êtes-vous déjà posé cette question? C'est très important. Ce dont il est question, c'est de cette intelligence, ce qui n'a pas de forme mais néanmoins apparaît. Il s'agit de quelque chose que le biologiste moderne est incapable de saisir, ne peut même pas approcher dans son laboratoire.

« Détectant le moindre écart au premier coup d'œil ». C'est la sensibilité totale. Le plancher craque et c'est noté. Un oiseau chante au loin et il est entendu. Rien ne passe inaperçu. Quand on comprend cela véritablement, quand on pénètre la phrase « détectant le moindre écart au premier coup d'œil », on découvre ce qu'on appelle l'omniscience dans le Zen. L'omniscience, ce n'est pas qu'on sait tout, ce n'est pas qu'on connaît toutes les encyclopédies de toutes les bibliothèques et ainsi de suite. C'est qu'on réagit à toute chose de manière égale. On est ouvert à tout ce qui est. Il vous arrive sans doute parfois de vivre cela quand vous méditez. Les gens disent très souvent qu'ils ont cette expérience tôt le matin, quand soudain tout est clair, tous les sons se font entendre, tous les obstacles tombent, l'air lui-même est vivant.

Et maintenant le cas. Mais avant d'examiner ce que signifie « être tout simplement assis », il y a peut-être lieu de parler de l'enseignement fondamental du Bouddha, qui porte sur la souffrance. Vous savez que la première noble vérité, c'est que « la vie est souffrance », la deuxième est que « le désir est la cause de la souffrance », la troisième est qu'il y a un moyen de transcender la souffrance et la quatrième, c'est que ce moyen est le sentier octuple. On sait que le bouddhisme a été attaqué à plusieurs reprises pour cette idée que la vie est souffrance de même que pour cette autre idée qu'est le nirvana. Et on pense communément que ce que le bouddhiste cherche, puisque la vie est souffrance, c'est d'échapper à ce monde le plus rapidement possible et de parvenir à l'extinction totale dans le nirvana, c'est-à-dire de disparaître par dégoût du monde. On voit cela souvent en lisant des comptes rendus superficiels qui s'attardent au dégoût du monde que le bouddhisme aurait la réputation d'encourager. Mais le bouddhisme est bien loin de promouvoir le dégoût du monde. Et, à coup sûr, le bouddhisme zen est aux antipodes de ce sentiment. Au fond, cette croyance est fondée sur l'incapacité ou le refus d'accepter la vérité que la vie est fondamentalement souffrance, que vivre est douloureux. Et la plupart d'entre nous sommes toujours un peu étonnés de voir à quel point les gens nient cette réalité qui est si évidente. Il suffit d'ouvrir le journal: un peu partout dans le monde, il y a des guerres qui font rage en ce moment, il y a des

accidents qui se produisent et ainsi de suite. Ou si on veut, ce dukkha qui se manifeste dans le monde, et qu'on a traduit par le mot souffrance, peut être considéré comme du stress. La vie est stressante. Dukkha signifie deux, dualité, dichotomie, conflit; c'est de là qu'émane le stress. C'est comme si on nous tirait dans deux directions opposées ou qu'on nous pressait de deux côtés à la fois; en termes de stress, on se trouve ou bien écrasé ou bien écartelé. Par conséquent, il n'est pas nécessaire de lire les journaux, il suffit de se tourner vers soi-même et de constater quotidiennement le stress de vivre, le stress d'être. Dans le sutra lui-même, on peut lire: « La naissance est souffrance, la vieillesse est souffrance, la maladie est souffrance, la mort est souffrance. Tout comme la peine, le deuil, les lamentations et le désespoir. Être parmi les choses qu'on n'aime pas est souffrance; être séparé de celles qu'on aime, c'est aussi souffrance. Ne pas obtenir ce qu'on veut, c'est souffrance; souvent, obtenir ce qu'on veut est aussi souffrance. En un mot, ce corps, ce quintuple agrégat fondé sur l'avidité, voilà la souffrance. »

En réalité, la première étape à franchir sur la voie spirituelle, c'est de reconnaître que la vie est souffrance. Et de prendre conscience, du même coup, que ce n'est pas à cause de ce qui c'est passé dans notre vie que nous souffrons, mais parce que nous sommes vivants. Dès que nous voyons cela, nous pouvons laisser aller toutes ces raisons, tous ces faux-fuyants, toutes ces façons par lesquelles nous renions la responsabilité de notre souffrance. Dès que nous voyons cela, il devient alors possible, pour la première fois, de vraiment nous prendre en main. C'est là vraiment le fondement de notre pratique. Nous pratiquons parce que nous voyons que nous souffrons et cela, parce que nous sommes humains. Si c'était à cause de choses qui nous ont été infligées de l'extérieur, à cause de la façon dont nos parents nous ont élevés, à cause de l'éducation que nous avons reçue ou je ne sais trop quoi, il serait alors insensé de faire zazen. Il faudrait trouver une autre façon de régler cela.

Puis le Bouddha poursuit en disant: « La cause de notre souffrance est ce désir qui est à l'origine de la renaissance ». Ce désir. Cette soif. Lorsque nous faisons zazen, en particulier durant les sesshins, elle devient très évidente. Elle s'impose comme une sorte de tension, une sorte de sécheresse, une agitation, une hâte d'en finir avec le sesshin, une volonté de fuir le sesshin. Nous avons soif d'expériences, de sensations, de mouvements; et quand nous sommes assis face au mur, il n'y a pas de sensation; quand on ne peut même pas bouger, il n'y a pas de mouvement. C'est alors que l'esprit se révolte, il est tout entier orienté vers la satisfaction de ce désir.

Il dit: « Il est à l'origine de la renaissance ». Eh bien, ce peut être la naissance d'un nouveau corps, mais cela veut dire surtout entreprendre sans cesse de nouveaux projets, de nouvelles choses, voir de nouveaux endroits et ainsi de suite. Cette agitation incessante qu'est la vie. « Et lié à une avidité passionnée, tantôt ici, tantôt là, il trouve sans cesse de nouveaux plaisirs. C'est le désir sensuel. » Puis, il dit : « C'est le désir d'exister comme individu ». Quant à moi, c'est bien là l'aspect le plus important. C'est ce désir d'exister, ce désir d'être. Et, à la fin, ce désir devient le désir d'être unique, d'être le seul, d'être distinct.

Puis, et c'est ce que les détracteurs du bouddhisme oublient trop souvent, il enseigne aussi la fin de la souffrance. Il dit: « C'est la cessation complète, c'est le renoncement, l'abandon, la délivrance, la fin de la soif d'entretenir ce désir ». C'est le désir de transcender ce désir. Voilà le vrai but de notre pratique. Les premières fois que j'ai entendu parler de bouddhisme et de voie spirituelle, et qu'on m'a dit qu'il me fallait renoncer à mes désirs, je me suis dit que tout cela n'était pas pour moi, que ce n'était pas la voie que je voulais suivre. Les désirs semblaient à l'époque constituer la substance même de la vie; ils enrichissaient la vie, lui donnaient un sens et faisaient en sorte qu'elle valait la peine d'être vécue. Et plus particulièrement quand ces propos venaient de l'hindouisme qui, sur le plan de toute entreprise humaine, semble avoir poussé les choses à l'extrême. Mais ce dont il s'agit, bien sûr, ce n'est pas de nier le désir, ce n'est pas de le supprimer, ce n'est même pas de le rendre moins démesuré dans son intensité, mais c'est de pénétrer ce « Je » qui y réside, de reconnaître, d'extirper le poison au cœur du désir. Et ce dernier, comme nous le disions plus haut, c'est le désir d'exister, d'être unique, d'être le seul. C'est là, à notre avis, l'essence, la racine.

Avant tout, je dois commencer par reconnaître que c'est là, je dois avouer que ce que je veux, c'est que « le monde entier tourne autour de moi », et ce moi n'est pas nécessairement ma personne physique. C'est là où j'ai investi cette conviction que « Je suis unique ». Cela peut bien être une autre personne; ce peut être ma famille; ce peut être, et c'est souvent, ma patrie, ou l'idéologie à laquelle j'adhère, ou ma religion, ou je ne sais quoi, mon Führer. Toute chose dans laquelle j'investis ce « moi », c'est de cela que nous parlons, cette conviction d'être unique, d'être distinct, au-dessus du reste, c'est cette soif qui est la racine. Nous devons examiner comment cela se manifeste dans notre vie. Ce sont ces choses, si nous y faisons attention dans le quotidien, que nous arriverons à reconnaître quand elles surviennent, ces moments d'arrogance, de prétention, de suffisance, mais aussi les moments d'humiliation et quand nous avons honte devant les autres, et ainsi de suite. Des signaux de toutes sortes qui nous ramènent constamment à cet unique facteur. Le passage que nous avons lu hier d'Hubert Benoit est si important à cet égard. Parce qu'il nous rappelle que, dès que nous lâchons prise de ce besoin d'être unique, plus rien ne peut nous humilier, rien ne peut nous blesser. Et il est inutile de condamner le monde parce que nous sommes blessés. C'est à cela avant tout que nous devons renoncer. Le monde n'est pas responsable de ma douleur.

Puis, il y a le Noble Sentier qui comprend la vision juste, la pensée juste, la parole juste, l'action juste, les moyens justes d'existence, l'effort juste, l'attention juste et la contemplation juste. Mais dans le Zen, tout cela est fondé sur le zazen. Et l'aspect fondamental du zazen, c'est de pénétrer au cœur de notre vraie nature. Et pénétrant au cœur de notre vraie nature, alors cette fausse nature, cette fausse image du Je avec sa volonté d'être unique et tout ce que cela implique, s'évanouit.

Examinons maintenant le koan lui-même. Un non-bouddhiste dit au Vénéré du Monde: « Je ne vous demande pas une parole, je ne vous demande pas le silence ». Ainsi, ce que le non-bouddhiste est vraiment en train de dire, c'est: « Je ne veux pas

d'explications, je ne veux pas de discours, je ne veux ni théorie, ni idéologie. Mais en même temps, ne restez pas assis là en silence ». En fait, ce qui se passe évidemment ici, c'est que Bouddha se trouve acculé à plonger dans l'ambiguïté ultime. Et quand vous entrez dans la salle de dokusan, c'est en réalité le dilemme auquel vous faites face. Il ne sert à rien de donner des explications, mais on ne peut pas se contenter non plus de rester assis là. Alors, que faire?

Le koan dit: « Le Bouddha s'assit tout simplement ». Qu'est-ce que cela signifie « s'asseoir tout simplement »? À première vue, on peut penser que c'est le silence. Mais le non-bouddhiste a dit:

« Je ne vous demande pas le silence ». Alors, si ce n'est pas le silence, qu'est-ce que c'est? Comment allez-vous pénétrer ce « Bouddha s'assit tout simplement »? Vous savez que la plus haute forme de pratique zen s'appelle shikantaza. Le shikantaza, c'est « s'asseoir tout simplement ». Quand vous posez la question « Qu'est-ce que Mu? », vous demandez ce que c'est que « s'asseoir tout simplement ». Il en va de même si vous travaillez sur « Qui suis-je? » ou

« Quel est le son d'une main qui applaudit? ». Que signifie « Bouddha s'assit tout simplement »? Pour pénétrer au cœur de votre vraie nature, vous devez pénétrer ce « Bouddha s'assit tout simplement ». Nous répétons souvent que les choses inanimées prêchent le Dharma. Nous disons aussi que les choses inanimées prêchent le Dharma beaucoup mieux que le Bouddha, les patriarches ou n'importe quel maître zen.

Pourquoi est-ce ainsi? Qu'est-ce que les choses inanimées enseignent au juste?

Comment allez-vous aborder cela? Beaucoup pensent que la façon de procéder, c'est de réprimer ses pensées. Mais ça ne marche pas. Ce n'est pas un esprit vide ou mort qui peut révéler la vérité. Alors, ce sera quoi?

Il y a un commentaire à ce sujet, c'est le suivant : « Le regard de Shakyamuni pénètre les trois mondes ». Les trois mondes sont ceux du désir, de la forme et de la non-forme. « Le regard pénètre les trois mondes. » Autrement dit, on dépasse les mondes de la forme, de la non-forme et du désir. Qu'y a-t-il au delà de ces trois mondes? Il dit : « Le regard du non-bouddhiste s'étend jusqu'aux cinq cieux ». Les cinq cieux: c'est-à-dire ce qui est complet, vaste, sans limite. Alors, quel est le rapport avec le fait que le Bouddha s'assit tout simplement ? Le regard du non-bouddhiste est sans limite. Le Bouddha s'assit tout simplement. Puis, il dit: « Tendre est le cœur de la fleur. Les fleurs du pêcher sourient. La lumière du printemps ne se pose pas seulement sur les feuilles des saules. » Il y a un haïku très célèbre qui montre dans quelle direction il faut aller quand on examine « Bouddha s'assit tout simplement ». C'est:

Le vieil étang.

La grenouille plonge.

Ploc!

Comment allez-vous découvrir ce secret central du bouddhisme ? Un secret qui n'est nullement caché. Il est aussi accessible que les cinq cieux, mais il est au-delà des trois mondes. C'est dans cette direction que doit aller votre questionnement « Qui suis-je ? ». Nous avons dit que vous devez penser l'impensable. Et le Bouddha simplement assis

là, c'est l'impensable. C'est pourquoi nous disons que les objets inanimés prêchent le Dharma. Il n'y a aucune pensée là-dedans, il n'y a aucune forme saisissable; bien au contraire, c'est se frayer un chemin à travers toutes les formes.

Puis, il dit: « Le non-bouddhiste a connu un grand éveil ». Pourquoi le non-bouddhiste a-t-il connu un grand éveil ? Que s'est-il passé là ? Il y a le non-bouddhiste qui fait sa demande et il y a le Bouddha tout simplement assis. Puis, on dit: « Le non-bouddhiste s'est éveillé ». Que s'est-il passé là ? Et vous ? Vous aussi êtes assis là simplement en ce moment. Vous aussi êtes le Bouddha. Ou encore, nous pouvons dire que vous aussi êtes le non-bouddhiste qui questionne. Il n'est pas nécessaire de sortir de soi pour comprendre l'éveil du non-bouddhiste. Il faut se voir soi-même comme le Bouddha simplement assis. Vous aussi devez être tout simplement assis. Comment allez-vous accomplir cela ?

Dans les ateliers d'introduction, nous disons toujours: « Il n'y a rien à faire ». Comment peut-on parvenir à ce « rien à faire » puisque, pour y parvenir, il semble bien qu'il y ait quelque chose à faire ? Dogen s'est éveillé quand son maître lui a dit: « Tu dois laisser tomber le corps et l'esprit ». Pour pénétrer cela, pour entendre le Dharma prêché par les objets inanimés, pour percer Mu, pour pénétrer Qui ?, il faut laisser tomber le corps et l'esprit. Ne dites pas que c'est impossible. Ce n'est pas impossible. En réalité, ce qui est à sa façon impossible, c'est ce besoin constant de soutenir le corps et l'esprit, de s'y agripper, de les tenir en place; c'est à cela qu'il faut travailler fort, c'est là l'impossibilité, la complexité et la difficulté. Le Bouddha ne s'agrippe pas quand « il s'assoit tout simplement ». Il met fin à cette soif insatiable. Pénétrer cela, c'est voir la fin de la soif insatiable. Tant que vous vous fixez des objectifs, des critères sur ce qui vous semble acceptable, des conditions pour accepter l'éveil, tant que vous cherchez à obtenir telle chose ou telle autre, que vous tenez une liste avec des points précis qui doivent être satisfaits, aussi longtemps que vous garderez cette liste, que vous entretenez cette forme de soif, vous serez incapable de pénétrer ce « Bouddha s'assit tout simplement ». Ce n'est pas, répétons-le, que vous êtes tenu de renoncer à vos désirs ou à autre chose, mais vous devez dépasser ce besoin de vous accrocher, d'être quelque chose; c'est tout ce que vous avez à faire ! Quand vous travaillez sur « Qui suis-je ? », c'est cela que vous êtes appelé à faire. Il faut connaître ce qui ne se connaît pas. C'est ce que nous voulons dire. Bouddha assis là ne peut pas être connu. Vous ne pouvez pas le connaître. C'est comme le son d'une seule main. Vous ne pouvez pas connaître le silence d'Une main. C'est inconnaissable. Vous devez connaître l'inconnaissable.

Ananda demanda alors au Bouddha: « Quelle découverte l'hérétique a-t-il faite ? Pourquoi vous a-t-il louangé autant ? » Le Vénéré du Monde dit: « Il ressemble à un cheval fougueux qui part dès qu'il aperçoit l'ombre du fouet ». « Il part dès qu'il aperçoit l'ombre du fouet », cela veut dire que notre esprit est capable du discernement le plus subtil. C'est cela « partir dès qu'on aperçoit l'ombre du fouet ».

Tout d'abord, bien sûr, il faut s'arracher à ce flot constant de pensées, de l'esprit et ainsi de suite. Nous devons dépasser la douleur et le reste. Mais ne considérez pas ce travail sur le flot constant de l'esprit, sur les pensées et la douleur et ainsi de suite, comme un



fardeau ou un obstacle à la pratique. Car il n'en est rien. C'est en faisant ce travail que l'esprit se raffine, s'aiguise, et gagne en acuité et en précision. Nous avons signalé à plusieurs reprises que beaucoup de religions utilisent la douleur pour aiguïser l'esprit de la sorte, pour le rendre plus vif et lui donner ce pouvoir de concentration. Alors, lutter fermement avec cet esprit errant, mobile, c'est comme aiguïser un couteau à la meule, c'est devenir plus capable de cette forme subtile de discernement dont nous parlons. Puis, il y a ces moments, ces brèves périodes où on débouche sans cause apparente sur un rivage inondé de lumière. C'est alors que l'esprit doit trancher comme une lame de bistouri. C'est alors qu'on se met à penser l'impensable, à connaître l'inconnaissable ou à laisser tomber le corps et l'esprit. C'est alors que vous pouvez pénétrer « Le Bouddha tout simplement assis ». Ces moments, je le répète, ne durent pas très longtemps en général, mais ils rendent possible ce travail, ce type d'analyse subtile. Il ne faut pas se dire: « Eh bien! J'aimerais bien pouvoir y arriver, mais ce n'est pas possible parce qu'il y a tout ce remue-ménage dans mon esprit . . . » Tout cela fait partie d'une seule et même pratique.

Le poème de Mumon est intéressant. Il dit:

Marcher sur le fil de l'épée,

Courir sur l'arête de la glace.

« Marcher sur le fil de l'épée ». C'est le fil du rasoir. C'est la corde raide, le tour d'équilibre, l'esprit qui discerne, c'est cela qu'il nous faut mettre en œuvre et concentrer sur notre koan.

« Courir sur l'arête de la glace ». Il s'agit du courage dont nous avons besoin, de la volonté de poursuivre dont nous devons faire preuve. Notre pratique est une pratique difficile, il ne faut pas se leurrer. Mais il nous faut le courage de foncer, le courage de poursuivre.

Puis, il dit: « Il n'y a pas à gravir d'échelons ».

C'est là qu'il nous faut sans cesse revenir. Pour connaître l'enseignement des objets inanimés, vous n'avez aucun échelon à gravir. Pour pénétrer Mu ou Qui?, vous n'avez aucun échelon à gravir; il n'y a rien à faire. Évidemment, cela ne veut pas dire que vous ne pouvez rien faire. Puis, il dit: « Au bord du précipice, lâchez prise ».