

# 直指

## Jikjí

**Extraits essentiels de la montrance directe  
du substrat de l'esprit  
par les bouddhas et les patriarches**

*Compilation*  
Vén. Paegun Kyöngghan (1298-1374)

*Traduction et annotation*  
Yannick Bruneton

*Relecture*  
Catherine Despeux et Hyeon Ju Kim

直指

Jikjí

Vén. Paegun Kyöngghan

Ordre de Jogye du Bouddhisme Coréen



Ordre de Jogye du Bouddhisme Coréen

03220  
9 791188 224739  
ISBN 979-11-88224-73-9



Ordre de Jogye du Bouddhisme Coréen

直  
指

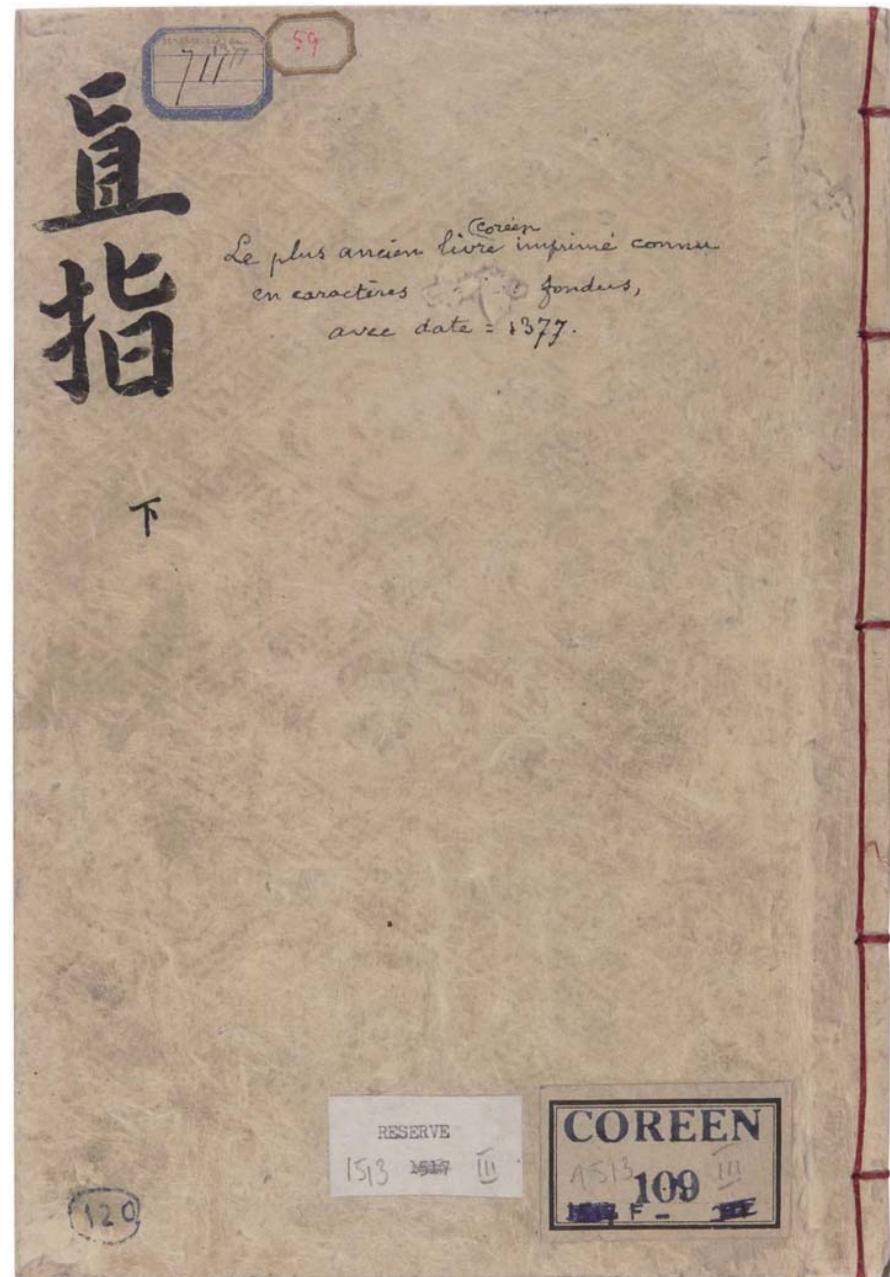
Jikji

Paegun Kyōnghan (白雲景闍, 1298-1374) est un des grands moines représentatifs de la fin du Koryō (918-1392). Le Révérend Paegun naquit en 1298 à Chōngüp dans l'actuelle province du Chōlla du Nord. Après avoir renoncé au monde et quitté sa famille, il se rendit dans tout le pays pour pratiquer, à la suite de quoi, en 1351, il partit étudier le Dharma dans la Chine des Yuan où il perpétua l'enseignement de Shiwu Qinggong (石屋清珙, 1272-1352) de la lignée de Linji. Par la suite, il revint au pays et séjournait dans les monastères de Sin'gwang et de Hŭngsōng où il propagea le style de pratique de l'école du Sōn. Ses écrits conservés sont le « Recueil de propos du Révérend Paegun » et le « Jikji ».

Le *Jikji simche yojeol* (直指心體要節, deux volumes) fut publié en 1377 (l'an 3 du règne de U du Koryō), dans le monastère de Hŭngdök à Ch'ŏngju, trois ans après l'entrée dans le nirvana de son compilateur, le Révérend Paegun. Des deux volumes, seul subsiste le second, conservé à la Bibliothèque nationale de France, BnF. Pendant plusieurs siècles, l'existence de l'ouvrage demeura inconnue jusqu'à ce qu'à la fin du XIX<sup>e</sup>, le consul de France à Séoul, Victor Collin de Plancy (1853-1922), en fasse l'acquisition dans sa collection de livres anciens, et l'apporte en France. Par la suite, il entra en possession du collectionneur d'antiquités Henry Vever (1854-1942), suite à une vente aux enchères tenue en 1911, avant de faire l'objet d'une donation à la BnF par ses héritiers après sa mort. Tombé dans l'oubli après l'Exposition universelle de Paris de 1900 et bien que répertorié dans le *Supplément de la Bibliographie coréenne* de 1901 de Maurice Courant (1865-1935), l'ouvrage fut de nouveau porté à la connaissance du grand public en mai 1972 à Paris, à l'occasion de l'exposition organisée par la BnF dans le cadre de la première édition de l'Année internationale du livre de l'UNESCO. En Corée du Sud, son existence fut relayée par la presse à partir de la fin de mai 1972. La documentaliste sud-coréenne Park Byeongseon (1923-2011), contractuelle pendant treize ans à la BnF (1967-1980), déclara la même année à Séoul que le *Jikji simche yojeol* était le plus ancien imprimé en caractères métalliques mobiles transmis dans le monde.

Le 13 septembre 2001, le *Jikji* a été inscrit au patrimoine documentaire de l'humanité dans le Registre Mémoire du monde de l'UNESCO en même temps que les « Journaux du Secrétariat Royal », *Sinsigōngwón Ilgi*. En présentant les images de l'original conservé à la BnF, la présente édition recèle à la fois le témoignage de la plus ancienne technique d'imprimerie remontant à plus de six siècles, ainsi que la beauté de ses lettres.

La BnF a donné son autorisation pour un usage non commercial du texte et des images de l'édition du *Jikji* de 1377.



軟如紅蓮花

華嚴座主問禪師何故不許青青翠竹盡是真  
如<sub>如</sub>譬如黃花無非般若大珠禪師答曰法身無  
相應翠竹以成形般若無知對黃花而現相非  
彼黃花翠竹而有法身般若故經云佛真法身  
猶若虛空應物現形如水中月黃花若是般若<sub>般</sub>  
若即同無情翠竹若是法身<sub>翠</sub>還能應用座主  
降伏領悟其旨

德山密禪師會下有一禪客用功甚銳看狗子  
無佛性話父無所入一日忽見狗頭如日輪之大張  
口欲食之禪者畏避席而走隣人問其故禪者具

陳其事遂白德山山曰不必畏矣但痛加精彩  
待渠開口撞入裏許便了禪者依敎坐至中夜向  
復現前禪者以頭用極力一撞則在函櫃中於是  
廓然契悟後出世文殊道法大振即真禪師也  
圭峯宗密禪師云但可以空寂爲自體勿認色  
身以靈知爲自心勿認妄念妄念若起都不隨  
之則臨命終時自然業不能繫天上人間隨意寄  
托此是悟理之人朝夕修行要節

張拙相公采石霜霜問先輩何姓曰名拙姓張師  
云覓巧了不可<sub>可</sub>拙自何來張於言下有省乃述頌  
云光明寂照徧河沙凡聖含靈共一家一念不生

他死語不觀已身無常心行貪如狼虎堪嗟二乘  
狹劣要須摧伏六府不食酒肉五辛邪眼看他飲  
咀更有邪行猖狂修氣不食鹽醋若悟上乘至真  
不假分別男女

誌公和尚十四科頌

菩提煩惱不一

衆生不解修道便欲斷除煩惱煩惱本來空寂  
將道更欲覓道一念之心即是何須別處尋討大  
道皎在目前迷倒愚人不了佛性天真自然亦無  
因緣修造不識三毒虛假妄執浮沉生老昔時迷  
日爲晚今日始覺非早

持犯不二

丈夫運用無導不爲戒律所制持犯本自無生愚  
人被他禁繫智者造作皆空聲聞觸途爲滯大  
士肉眼圓通一乘天眼有翳空中妄執有無不達  
色心無导菩薩與俗同居清淨曾無染世愚人貪  
著涅槃智者生死實際法性空無言說緣起略  
爲茲偈百歲無知小兒小兒有智百歲

佛與衆生不二

衆生與佛無殊大智不異於愚何須向外求寶  
身田自有明珠正道邪道不二了知凡聖同途迷  
悟本無差別涅槃生死一如究竟攀緣空寂惟求

一得無心便道情六門休歇不勞形有緣不是余  
朋友無用雙眉却弟兄

悟了還同未悟人無心勝負自安神從前古德稱  
貧首向此門中有幾人

○大法眼禪師因僧看經頌

今人看古教不免心中閑欲免心中閑但知看  
古教又古德頌曰照蕩蕩皆空處深行般若時  
不唯超苦厄決定證無生

又若欲見正性先擇我相亡形容何處有六凡本無  
從豁爾靈明性翛然世界通又古德頌曰

火從木出還燒木智因情起却除情正心觀妄

名爲智智能入覺不思議

承古禪師常勸諸人莫學佛法但自無心去利根  
人畫時解脫鈍根人或三五年遠不過十年若不  
悟去老僧替你入拔舌

白雲和尚抄錄佛祖直指心體要節卷下

宣光七年丁巳七月日清州牧外興德  
寺鑄字印施

方日夕常洒悲淚苦哉苦哉既誓不還鄉即得從  
汝志我不敢望汝如王祥卧冰丁蘭刻木但望汝  
如日速尊者度我解脫沉淪上登佛果如其未  
然幽愆有在切須體悉切須體悉

○圭峯密禪師頌

又定名派相澄神冕三觀  
本覺真心妄念翳猶如明鏡被塵蒙今用奢  
摩澄妄念客塵已滅即心空由是十方諸佛現由  
來凡聖本圓融我心完在佛心裏何疑佛現我心中  
寬放身心隨血脉綿綿出入寂無聲於此自然心  
易定於此佛祖證無生

龍牙道和尚頌

直指下

二十八

之中有相形只知漚向水中出豈知水亦從漚生  
權將漚水類余身五蘊虛攢假立人解達漚空  
漚不實方能明見本來真

騰騰和尚了元歌

修道道無可修問法法無可問迷人不了色空悟  
者本無順逆八萬四千法門至理不離方寸識取  
自家城郭莫謁尋他鄉郡不用廣學多聞不要  
辯才聰雋不知月之大小不管歲之餘閏煩惱  
即是菩提淨花生於泥糞人來問我若爲不能  
其伊談論寅朝用粥充飢齋時更食一頓今日任  
運騰騰明日騰騰任運心中了了總知且作佯癡

直指下

二十六

Jikji  
直指

本心空具足真如不足日午  
聲聞心心斷惑能斷之心是賊賊賊遞相除遣何時了本語默口內誦經千卷體上問經不識不解佛法圓通徒勞尋行數墨頭陀阿練苦行希望後身功德希明即是闍聖大道何由可得比如夢裏渡河船師度過河北忽覺床上安眠失却度船帆則船師及彼度人兩箇本不相識衆生迷倒羈絆往來三界疲極覓悟生死如夢一切求心息悟解即是菩提了本無有階梯堪歎凡夫僵傻八十不能跂蹄徒勞一生虛過不覺日月遷移向上看他師口恰似失掉孩兒道俗爭噪聚集終日聽

直指  
Jikjī

Compilation par le Révérend Paegun  
d'extraits essentiels de la montrance directe  
du substrat de l'esprit par les bouddhas et les patriarches

白雲和尚抄錄佛祖直指心體要節

Vén. Paegun Kyōghan (1298-1374)

*Traduction et annotation*  
Yannick Bruneton

*Relecture*  
Catherine Despeux et Hyeon Ju Kim

## Note éditoriale

### Jikji

Compilation par le Révérend Paegun  
d'extraits essentiels de la monitrance directe

du substrat de l'esprit par les bouddhas et les patriarches

(Titre original : Paegun hwasang ch'orok Pulcho chikchi simch'e yojöl,  
白雲和尚抄錄佛祖直指心體要節)

© Ordre de Jogye du Bouddhisme Coréen, 2022

Tous droits réservés.

Cette œuvre est protégée par la loi relative aux droits d'auteur. L'utilisation, la reproduction, la modification ou la rediffusion des contenus pourra faire l'objet de poursuites judiciaires.

Publié par l'Ordre de Jogye du Bouddhisme Coréen  
55, Ujeongguk-ro, Jongno-gu, Séoul, République de Corée  
[www.koreanbuddhism.net](http://www.koreanbuddhism.net)

Compilé par Paegun Kyöngghan (白雲景闡, 1298-1374)

Traduit et annoté par Yannick Bruneton  
Relu par Catherine Despeux et Hyeon Ju Kim

010105-01-2022-049

Imprimé par Design meotjit

Cet ouvrage a été publié avec le concours de la Fondation du patrimoine culturel coréen à l'étranger (Overseas Korean Cultural Heritage Foundation, OKCHF).

### Systèmes de romanisation

Les systèmes de romanisation utilisés sont le *pinyin* pour le chinois, le McCune-Reischauer pour le coréen et le Hepburn pour le japonais.

Le système McCune-Reischauer a été ici modifié à l'usage des francophones en recourant à l'apostrophe pour éviter les diphthongues (ex. Po'u, Na'ong...).

Font exception les romanisations de type institutionnel tels que « Jikji » pour « Chikchi », « Jikji simche yojeol » pour « Chikchi simch'e yojöl », « Jogye » pour « Chogye », « Dongguk » pour « Tongguk », etc.

En McCune-Reischauer, l'abréviation du titre de l'ouvrage (直指) donne « Chikchi » (s'écrit *chikchi* 직지 en alphabet coréen mais se prononce *chikchi* 직찌). « Jikji » est l'orthographe utilisée pour l'inscription au Registre Mémoire du monde de l'UNESCO correspondant au système sud-coréen de romanisation de 2000. Selon le système Yale, la transcription donne « Cikci » (cf. roman.cs.pusan.ac.kr).

Le texte de référence original pour la traduction suit l'édition de la *Collection complète des écrits bouddhiques de Corée*, *Han'guk Pulgyo chönsö* (韓國佛教全書), indexée HPC 100 (vol. 6, p. 604-636), qui reproduit la version xylographique de 1378 du monastère de Ch'wi'am.

Le découpage du texte original en chinois classique a été révisé par le Centre de Traduction des Écritures bouddhiques de l'Université Dongguk (Tongguk yökkyöngwön 東國譯經院).

Titres et sous-titres de la table des matières, pour une grande partie absents de l'original, ont été ajoutés à la traduction en vue de faciliter l'indexation et de mettre en évidence la structure du texte.

### Terminologie

Le terme *sōn* (prononcé « sonne ») est la prononciation sino-coréenne du premier sinogramme utilisé pour transcrire phonétiquement le mot sanskrit *dhyāna* (禪那). Le même caractère *sōn* (禪) est prononcé *chan* en chinois et *zen* en japonais.

En Corée, les religieux bouddhistes sont appelés ordinairement *sūnim* (cor. 스님) : abréviation supposée de *sūng-nim* (승[僧]-님 ; *sūng* 僧 est le premier sinogramme de

la transcription phonétique en sinogrammes du sanscrit *samgha* 僧伽 ; le suffixe *-nim* constitue une marque de respect) ou de *sūsūng-nim* « maître » (스승-님 ou 師僧-님) selon d'autres gloses officielles (cf. stdict.korean.go.kr).

## Abréviations

|                            |                                  |                    |
|----------------------------|----------------------------------|--------------------|
| BnC                        | Bibliothèque nationale de Corée  | 國立中央圖書館            |
| BnF                        | Bibliothèque nationale de France |                    |
| BYL                        | <i>Biyanlu</i>                   | 碧巖錄                |
| DX                         | <i>Duanji xinyao</i>             | 斷際法要 (黃蘖山斷際禪師傳心法要) |
| HPC                        | <i>Han'guk Pulgyo chōnsō</i>     | 韓國佛教全書             |
| HWL                        | <i>Huang Wanlinglu</i>           | 黃宛陵錄 (黃檗斷際禪師宛陵錄)   |
| HYJ                        | <i>Huayayanjing</i>              | 華嚴經                |
| j.                         | <i>juan</i>                      | 卷                  |
| JDCDL                      | <i>Jingde chuandenglu</i>        | 景德傳燈錄              |
| JIK                        | <i>Paegun hwasang ch'orok</i>    | 白雲和尚抄錄佛祖直指心體要節     |
| Pulcho Jikji simch'e yojöl |                                  |                    |
| k.                         | <i>kwõn</i>                      | 卷                  |
| K.                         | <i>Koryō Taejanggyōng</i>        | 高麗大藏經              |
| KRS                        | <i>Koryōsa</i>                   | 高麗史                |
| LDHY                       | <i>Liandeng huiyao</i>           | 聯燈會要               |
| LYJ                        | <i>Lengyanjing</i>               | 楞嚴經                |
| LZTJ                       | <i>Liuzu tanjing</i>             | 六祖壇經               |
| NHSS                       | <i>Nammyöngch'ön hwasang</i>     |                    |
|                            | <i>Songjüngdoga sasil</i>        | 南明泉和尚證道歌事實         |
| PHO                        | <i>Paegun hwasang örok</i>       | 白雲和尚語錄             |
| pin.                       | <i>pinyin</i>                    | 拼音                 |
| SYJ                        | <i>Sönmun yōmsongjip</i>         | 禪門拈頌集              |
| SYSH                       | <i>Sönmun yōmsong</i>            |                    |
|                            | <i>yōmsong sörhwa hoebon</i>     | 禪門拈頌拈頌說話會本         |
| T.                         | <i>Taishō shinshū daizōkyō</i>   | 大正新修大藏經            |
| TMS                        | <i>Tongmunson</i>                | 東文選                |
| WDHY                       | <i>Wudeng huiyuan</i>            | 五燈會元               |
| WMG                        | <i>Wumen guan</i>                | 無門關                |
| X.                         | <i>Xuzangjing</i>                | 呂續藏經               |
| YJZDG                      | <i>Yongjia zhengdaoge</i>        | 永嘉證道歌              |
| ZFYZ                       | <i>Zhengfa yanzang</i>           | 正法眼藏               |
| ZJL                        | <i>Zongjinglu</i>                | 宗鏡錄                |
| ZS                         | <i>Zuting shiyuan</i>            | 祖庭事苑               |
| ZTJ                        | <i>Zutangji</i>                  | 祖堂集                |

## Sommaire

|  |     |
|--|-----|
| Note éditoriale                                  | 5   |
| Sommaire   | 7   |
| Avant-propos                                     | 8   |
| Mot du traducteur                                | 10  |
| Présentation du texte                            | 13  |
| Liste nominative                                 | 31  |
| Préfaces de l'édition de 1378                    | 36  |
| <br>   |     |
| Livre premier                                    | 39  |
| I. Sept bouddhas                                 | 40  |
| II. Les patriarches de l'Inde                    | 50  |
| III. Les patriarches et maîtres de Chine         | 81  |
| <br>   |     |
| Livre second                                     | 151 |
| III. Les patriarches et maîtres de Chine (suite) | 152 |
| IV. Textes divers                                | 216 |
| <br>   |     |
| Colophon de l'édition de 1377                    | 251 |
| Postface de l'édition de 1378                    | 253 |
| Colophon de l'édition de 1378                    | 255 |
| <br>   |     |
| Annexes  | 257 |
| Bibliographie                                    | 295 |
| Index  | 302 |
| Traducteur                                       | 316 |
| Relectrices                                      | 317 |
| Table des matières                               | 319 |

## Avant-propos

Diffusé dans plusieurs pays d'Asie depuis l'Inde, il y a bien longtemps que le bouddhisme a guidé les hommes et les femmes de ce monde dans la voie qui les libère de la souffrance. Récemment, le nombre de personnes cherchant à mener une vie heureuse en suivant la vérité que Bouddha enseigna augmente rapidement dans le monde entier, à commencer par l'Europe et l'Amérique. Depuis la fin de l'année 2019, le coronavirus a plongé le monde dans la peur, et la pandémie se poursuit en faisant frémir d'inquiétude toute l'humanité. Dans ces conditions, le bouddhisme qui présenta la vérité faisant disparaître la souffrance des êtres se fait d'autant plus proche des gens.

Au cours des 2600 ans d'histoire du bouddhisme, de manière différenciée dans le temps et l'espace, ont fleuri diverses traditions qui ont produit de durables fruits : le « bouddhisme des Anciens » d'Asie du Sud ; le « bouddhisme du Grand Véhicule » de Corée, de Chine, du Japon et du Vietnam, ainsi que le « bouddhisme du Véhicule du Diamant » au Tibet, en Mongolie et parmi les peuples de lignée mongole de l'actuelle Russie. En Europe et sur le continent américain également, ont commencé à germer les semences d'un nouveau bouddhisme acclimaté à ces contrées. Parmi ces différentes traditions bouddhiques, le bouddhisme de Corée est mondialement connu comme un lieu où l'ardente pratique du Sōn a été la mieux conservée et où d'innombrables pratiquants s'y perfectionnent farouchement avec l'idéal de « s'éveiller à la vérité ».

De l'excellence d'une tradition du Sōn transmise depuis déjà longtemps au sein du bouddhisme coréen attestent la compilation du *Jikji simche yojeol* par le Révérend Paegun à l'époque du Koryō et sa diffusion par l'imprimerie afin de toucher un nombre plus important de pratiquants pouvant l'utiliser comme guide.

Nombreux sont celles et ceux qui se font une haute opinion du *Jikji simche yojeol* uniquement en tant que « bien culturel daté de 1377 qui peut se targuer d'être le tout premier imprimé par caractères métalliques mobiles dans le monde », alors que l'on peut affirmer qu'à un autre niveau sa valeur réside dans le fait d'être « objet de fierté du bouddhisme Sōn de Corée ».

Comme son titre l'indique, le *Jikji simche yojeol* est un recueil d'« extraits essentiels du bouddhisme Chan permettant d'approcher le cœur du Dharma du Chan » – depuis les propos transmis par les Sept bouddhas du passé jusqu'à ceux des cent soixante-cinq patriarches et maîtres indiens et chinois – compilés par le Révérend Paegun du Koryō. Il n'est pas exagéré de dire que le contexte qui a permis au bouddhisme coréen de transmettre jusqu'à aujourd'hui « l'excellente tradition du bouddhisme Sōn » et d'en éprouver de la fierté réside dans le *Jikji simche yojeol*.

L'expression *Jikji* (直指, litt. « montrance directe ») du *Jikji simche yojeol* recèle la

signification des formules canoniques du *jik ji in sim* (直指人心, « montrer directement l'esprit humain ») et du *kyōn sōng sōng pul* (見性成佛, « voir sa nature et devenir bouddha ») disant qu'il est possible de « devenir bouddha en voyant correctement sa nature fondamentale si l'on voit tel quel l'esprit humain ». Par conséquent, nous croyons que le *Jikji simche yojeol* – au-delà du fait d'être ou non adepte d'une religion particulière comme le bouddhisme – joue magnifiquement le rôle de boussole susceptible de guider l'humanité tout entière vers une vie heureuse.

Au même titre qu'ont été inscrits au patrimoine mondial de l'UNESCO l'ermitage de Sökkul (ou Sökkuram, litt. « Grotte de Pierre »), le monastère de Pulguk et les dépôts des « tablettes du *Triptaka Koreana* » du monastère de Hae'in<sup>1</sup> en 1995, les sites historiques de Kyōngju en 2000, sept sites de monastères bouddhiques de montagne<sup>2</sup> en 2018, la Fête des Lanternes<sup>3</sup> comme patrimoine culturel immatériel de l'UNESCO en 2020, le *Jikji simche yojeol* a été, quant à lui, inscrit en 2001 au Registre Mémoire du monde de l'UNESCO en tant que plus ancien imprimé connu dans le monde. Tout ce patrimoine fait la fierté des citoyens de la République de Corée.

À la suite de l'édition coréenne du Centre de Traduction des Écritures bouddhiques de l'Université Dongguk<sup>4</sup>, puis, il y a deux ans, de la version anglaise, publier aujourd'hui une version française du *Jikji simche yojeol* est une joie sans borne. Dans la mesure où la France est le pays qui a fait connaître au monde l'existence du *Jikji*, la publication d'une version en langue française revêt une signification toute particulière. Le lien karmique individuel m'amenant à rédiger l'avant-propos de l'édition française est très important, il me rappelle une nouvelle fois les bienfaits du Révérend Paegun à avoir transmis à la postérité un trésor si précieux. De plus, je remercie sincèrement le professeur Yannick Bruneton de s'être attelé à la traduction française, ainsi que Mesdames Catherine Despeux et Hyeon Ju Kim d'en avoir effectué la relecture avec un zèle généreux.

Mars de l'an 2566 de l'ère bouddhique (2022)

Wönhæng, Président de l'Ordre bouddhique de Jogye de la République de Corée

<sup>1</sup> Les planches xylographiées ont été inscrites au Registre Mémoire du monde de l'UNESCO, voir aussi [www.tripitaka.or.kr](http://www.tripitaka.or.kr). Afin de préserver sa cohérence lexicale à la présente traduction, les éléments du patrimoine bouddhique sud-coréen ne reprennent pas systématiquement la terminologie en usage sur le site de l'UNESCO (cf. Bibliographie). À titre d'exemple, il est fait ici une distinction entre « temple » et « monastère », c'est la raison pour laquelle, dans la péninsule coréenne, la très grande majorité des lieux de culte bouddhiques (*sa* 寺) abritent des communautés religieuses et doivent être qualifiés, à ce titre, de « monastères ».

<sup>2</sup> Les sept monastères de montagne inscrits au patrimoine mondial de l'UNESCO ont fait l'objet d'une présentation détaillée dans une publication bilingue coréen-anglais : Association of Korean Buddhist Orders, *UNESCO World Heritage Temples of Korea, Sansa*, Bulkwang éd., 2020. Il s'agit du monastère de T'ongdo 通度寺 à Yangsan, du monastère de Pusök 浮石寺 à Yǒngju, du monastère de Pongjōng 凤停寺 à Andong, du monastère de Pōpchū 法住寺 à Po'ün, du monastère de Magok 麻谷寺 à Kongju, du monastère de Sōnam 仙巖寺 à Sunch'ön, du monastère de Taehūng 大興寺 à Haenam.

<sup>3</sup> Litt. « Fête de l'allumement des Lanternes » 燈燈會, *yōndūnghoe*.

<sup>4</sup> Cf. Note éditoriale.

## Mot du traducteur

La présente édition du *Jikji* est la première traduction en langue française de l'ouvrage. Après la traduction en langue anglaise de 2020, elle constitue la seconde traduction intégrale en langue occidentale du recueil de morceaux choisis de la culture du Chan compilé à la fin de sa vie par le Révérend Paegun. L'ouvrage offre ainsi au public francophone un accès renouvelé et facilité au contenu du plus ancien imprimé en typographie métallique conservé à la Bibliothèque nationale de France. Il donne la possibilité de découvrir ou de redécouvrir un monument de la culture spirituelle bouddhique d'Asie Orientale, de susciter un intérêt pour cette source au-delà de la prouesse technique de son impression, angle d'approche qui a été jusqu'alors prépondérant, eclipsant assez largement son contenu.

Le *Jikji* est avant tout une anthologie de propos « vivants » (活句) à usage des pratiquants du Sōn et devant conduire à l'Éveil. Son efficacité repose sur le paradoxe du principe de non-dualité voulant que l'illusion produite par les formes, les sons et le langage – matière de l'enseignement des maîtres – soit la vérité même. Les marques récurrentes de la recherche de cette efficacité apparaissent dans les fréquentes chutes des propos des maîtres qui font mouche chez les disciples : « À ces mots, le moine réalisa le grand Éveil (言下大悟). » Il s'agit de provoquer un effet de bascule, de retournement instantané de l'esprit, de stratagème qui préservent les pratiquants de « ne pas avoir passé en vain toute leur existence » (枉度此生). Ainsi, le propos de Chenggu (承古, ?-1045) sur lequel s'achève le *Jikji* (§ 165) semble résumer tout l'enjeu de l'ouvrage, l'ambition et la démarche de Paegun : promettre l'Éveil à tous à l'issue d'une ascèse sincère, même si laborieuse, dans un délai raisonnable (entre trois et dix ans !).

À la demande de l'Ordre de Jogye, la présente traduction s'adresse au grand public tout en satisfaisant un minimum de standard académique (appareils de notes, introductions et annexes) visant à l'établissement d'une édition de référence. La traduction française a été réalisée à partir de l'original chinois combinant chinois classique (langue écrite ancienne, principale langue utilisée) avec de nombreux éléments de langue chinoise orale pré-moderne omniprésente dans les discours rapportés, les dialogues entre maîtres et disciples. Puis elle a été comparée aux traductions coréennes (celle de 2015 du Centre de Traduction des Écritures bouddhiques de l'Université Dongguk, ainsi que celle de Mubi Sūnim de 2011) et anglaise, de Cho Eun-su et John Jorgensen de 2020. Pour les passages du *Recueil de propos du Révérend Paegun* (*Paegun hwasang örok*, 1378), la traduction a été mise en regard de celle de Pak Munyôl de 1998 et de Cho Yöngmi de 2019.

La version française présente deux aménagements majeurs par rapport aux

précédentes versions sud-coréenne et anglaise : la révision de la table des matières et la mise en valeur des aspects coréens de l'ouvrage par l'ajout du paratexte des éditions de 1377 et 1378, ainsi qu'un aperçu de la pensée de Paegun sur le Sōn, suggérant les liens étroits entre le *Jikji* et le recueil de propos du révérend. En réorganisant une table des matières absente de l'édition ancienne de référence – dont les titres de parties sont peu souvent indiqués – a été placée au second plan la structure chronologique et nominative des patriarches et des maîtres, au profit de l'extrait (noté §) considéré comme unité de base et faisant écho au titre de l'œuvre. Ainsi, l'ouvrage se compose de 325<sup>5</sup> extraits organisés en quatre parties : Sept bouddhas, Les patriarches de l'Inde, Les patriarches et maîtres de Chine, Textes divers.

Au sein du genre de « transmission de la Lampe » de la littérature Chan ordonné par les générations patriarcales, la structure ainsi mise en évidence se révèle plus proche des « Annales de Transmission de la Lampe de l'ère Jingde », *Jingde Chuandenglu* que celle du « Recueil de la salle des Patriarches » *Zutangji*, nominative. Un tel découpage semble davantage correspondre à la conception et à l'esprit de l'œuvre. Déesrites dans l'Annexe 2, les annotations manuscrites du second volume de l'édition de 1377 du *Jikji* suggèrent en effet que le recueil n'avait pas été conçu pour une lecture continue et exhaustive, mais bien plutôt partielle et sélective : un condensé de perles à tirer au gré des circonstances afin de s'adapter aux situations d'enseignement et aux prédispositions des ascètes.

Mettre en valeur la dimension coréenne des éditions du Koryô (918-1392) a consisté à ajouter la traduction de préfaces, postface et colophons des imprimés typographiques et xylographiques, à faire ressortir les commentaires de Paegun dans la table des matières, à proposer la lecture de trois écrits fondamentaux du révérend tirés de son recueil de propos : sa conception du « Sōn des patriarches », les relations entre le Sōn et les écoles d'instruction doctrinale par l'étude des Écritures, les procédés d'évaluation du niveau d'avancement dans la Voie des pratiquants du Sōn (cf. Annexe 5). La démarche procède de la conviction selon laquelle la lecture du *Jikji* est difficilement séparable de celle du *Paegun hwasang örok* qui en fournit implicitement et par touches successives une grille de lecture cohérente.

Concernant certains choix de traduction, tout en restant fidèle à l'héritage issu des travaux pionniers de Paul Demiéville (1894-1979) et d'Étienne Lamotte (1903-1983), enrichis ultérieurement par ceux d'illustres successeurs tels que Lilian Silburn (1908-1993), Catherine Despeux, Jean-Noël Robert et Patrick Carré, il a paru intéressant et nécessaire de tenir compte du fait qu'un nombre croissant de termes sanscrits issus de la tradition religieuse hindouiste ou bouddhiste a été francisé et insérés dans les dictionnaires généralistes de la langue française<sup>6</sup>. Le phénomène témoigne d'un intérêt grandissant de la société française – et plus généralement du public francophone – pour ces traditions, en particulier dans le domaine de la culture

<sup>5</sup> Le texte comporte 307 extraits selon d'autres comptages (Cho Eun-su, 2020 : 6).

<sup>6</sup> Cf. site Web du Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales CNRTL ainsi que le Larousse.

religieuse bouddhique. Cela explique que nous avons fait un large usage de termes sanscrits (d'ailleurs souvent polysémiques<sup>7</sup>) tels que, par ordre alphabétique : « bodhi » (féminin), « bouddha », « deva », « dharma », « karma », « nirvana », « samsara » et « soutra ».

En terminant ces lignes, j'adresse mes sincères et vifs remerciements à Hyewǒn Sǔnim, supérieur du temple bouddhique Kilsang<sup>8</sup> (Kilsangsa) à Torcy – qui a œuvré afin que la traduction du *Jikji* soit réalisée en France –, ainsi qu'aux relectrices : Mme Catherine Despeux qui a accepté de partager sa longue et riche expérience de traduction en français de textes fondamentaux du Chan à travers ses corrections et commentaires, et Mme Hyeon Ju Kim, spécialiste de poésie et de traductologie travaillant à l'UNESCO qui a relu le manuscrit de manière exigeante et constructive. Que soient également remerciés Mme Zhang Chao de l'École Pratique des Hautes Études et Didier Davin de l'Institut National de Littérature Japonaise pour la pertinence de leurs remarques. Leur travail respectif a contribué à améliorer le contenu, la présentation et le style de la version finale.

Puisse un large public découvrir et apprécier l'édition coréenne de ce joyau de la littérature du Chan compilé par le Révérend Paegun dans le dernier quart du XIV<sup>e</sup> siècle, et que les circonstances ont permis à la Bibliothèque nationale de France d'avoir conservé, à partir de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle et jusqu'à nos jours, un étonnant exemplaire.

## Présentation du texte

### De la « découverte » à l'Exposition universelle de 1900

Amateur de livres anciens et collectionneur, explorateur des échoppes des libraires de Séoul et de province, il est possible jusqu'à un certain point d'imaginer l'émotion que put éprouver le premier diplomate français envoyé dans l'Empire de Corée, Victor Collin de Plancy (*alias* Kal Rimdök – ou Gelin De – 葛林德, 1853-1922) lorsqu'il examina le colophon de l'édition imprimée du *Jikji* de 1377 et qu'il constata que l'ouvrage remontait à l'ère Xuanuang (宣光, 1371-1378) des Yuan du Nord<sup>9</sup> (北元, 1368-1635).

De ce fait, l'imprimé précède de plusieurs décennies les premières éditions de la « Bible de Gutenberg<sup>10</sup> » à laquelle sont encore souvent associés, dans l'imaginaire européen, les débuts de l'imprimerie qui avaient révolutionné l'histoire du livre et plus généralement les modes de circulation de l'information en Europe à la période dite de la Renaissance. Vérifications faites, le collectionneur nota scrupuleusement sur la couverture de l'imprimé – une couverture ajoutée postérieurement à l'édition originale, sans doute par ses propres soins – la mention manuscrite : « Le plus ancien livre coréen imprimé connu en caractères fondus avec date : 1377 » (cf. p. A).

Outre que les explorations du diplomate orientaliste avaient mis en évidence l'existence d'une littérature ancienne autochtone, bien qu'écrite en chinois classique que rien ne la distinguait – aux yeux d'un néophyte européen – de la chinoise, il découvrait alors que cette littérature était servie par une technologie remarquable qui positionnait la Corée comme un pays avancé sinon précurseur dans les techniques d'imprimerie typographique. De telles découvertes, dont l'existence du *Jikji* fut, on peut le supposer, un des points d'orgue, naquit chez Collin de Plancy le projet de réaliser une bibliographie de la littérature coréenne, la plus exhaustive possible dont il commença à rédiger des notices et que son collègue et ami Maurice Courant<sup>11</sup> (*alias* Ko Hang 古恒, 1865-1935) mena à son terme.

<sup>7</sup> L'exemple emblématique de ces termes polysémiques est celui de « dharma », magistralement expliqué par Lilian Silburn (1997 : 34) : « Comprendre le mot (...) dharma (...) serait tout comprendre du bouddhisme car il en est le mot clé. Terme générique qui englobe toute expérience, il possède une quadruple signification dont il est essentiel de saisir l'unité. (...) il désigne à la fois la Réalité absolue, la vision intuitive que le Bouddha en a eue, l'enseignement de la Doctrine, les données de l'expérience, c'est-à-dire les choses 'telles qu'elles sont', dépourvues de toute altération conceptuelle, mais aussi ces mêmes choses perçues dans leur agencement par l'ignorant que trouble le désir (...). Dharma désigne à la fois le support et le supporté, là où fusionnent réalité, connaissance de la réalité et pratique, où s'unissent le particulier et l'absolu au moment même de la connaissance qui en est prise (...). »

<sup>8</sup> Siège de l'Association bouddhique coréenne. Le temple (송광사 파리분원 길상사) a été fondé en 1993 avec le patronage du monastère de Songgwang, à l'initiative de Pöpchōng K'un Sǔnim (法頂, 1932-2010).

<sup>9</sup> La cour du Koryǒ suspendit l'ère des Yuan une première fois le 26<sup>e</sup> jour de la 6<sup>e</sup> lune de 1356 (KRS : 39,5b), puis à partir de 1369,5.8 (cf. KRS : 41,24b ; 87,25b). L'usage du nom d'ère des Yuan du Nord fut restauré la 2<sup>e</sup> lune de 1377 (KRS : 133,21b). La Biographie de Chi Yun (池淵, ?-1377) rapporte le doute selon lequel la restauration de ce nom d'ère aurait été trop rapide (KRS : 125,43a-b).

<sup>10</sup> La Bible de Gutenberg fut présentée pour la première fois au public à la Foire de Francfort en 1454. La date du premier achat de cette édition (dont il fut tiré environ 180 exemplaires) est février 1455 à Mayence. Une des inventions qui accompagna l'édition de Gutenberg est la mise au point de la technique de la presse.

<sup>11</sup> Daniel Bouchez vit en lui le fondateur des études coréennes en France.

Au moment de l'Exposition universelle de 1900<sup>12</sup> à laquelle l'Empire de Corée fraîchement instauré avait accepté de participer pour être reconnu dans le concert des nations, le *Jikji*, à l'instar d'autres livres anciens de la Collection Collin de Plancy, fut exposé au grand public dans le Pavillon de la Corée installé sur le Champs-de-Mars<sup>13</sup>. En tant que prouesse technique, il y connut une forme de considération polie et de reconnaissance internationale, mais l'information resta toutefois limitée à quelques cercles de spécialistes et d'amateurs, dont la crédibilité fut sans doute proportionnelle au degré d'influence politique de l'Empire sur l'échiquier international. Or, la Corée, au carrefour d'intérêts géostratégiques en Asie de l'Est, menacée par les appétits de puissances coloniales, connaissait une crise majeure de son histoire, crise consommée quelques années plus tard par la perte de son autonomie diplomatique puis par son annexion pure et simple à l'Empire du Japon entre 1910 et 1945. La période de la colonisation japonaise contribua ainsi largement à estomper de la mémoire collective européenne et française l'existence du *Jikji*.

### Le titre du *Jikji* et les questions qu'il pose

Si, en tant que « plus ancien imprimé coréen connu en caractères fondus », l'objet *Jikji* n'avait alors pu marquer durablement la mémoire du public international, il en fut d'autant moins de son contenu. En une courte formule, Collin en fit un résumé lapidaire qu'il nota au crayon en deuxième de couverture : « Traits édifiants des Patriarches ». Sans doute s'agissait-il d'une tentative de traduction du titre. Dans le *Supplément de la bibliographie coréenne* publié en 1901, une notice dédiée (n°3738) de la même plume ou de celle de Maurice Courant n'est guère plus loquace : « Traits édifiants des patriarches rassemblés par le bonze Paik-oun ». De telles formules laconiques révèlent sans doute la difficulté des premiers lecteurs français à classer la source dans des catégories connues en vue de sa description bibliographique et de son archivage.

On peut supposer que la première difficulté à laquelle ils furent confrontés fut d'apprécier la teneur des quatorze sinogrammes (白雲和尚抄錄佛祖直指心體要節) qui composent le titre de l'ouvrage et dont la longueur explique l'usage, en Corée, des abréviations de *Jikji* (直指) ou de *Jikji singyōng* (直指心經, titre écrit sur la tranche, même si le *kyōng* 經 ne désigne pas un soutra<sup>14</sup>). Le problème ne réside pas tant dans

<sup>12</sup> L'Exposition universelle de 1900 est « une exposition universelle internationale des œuvres d'art et des produits industriels » (Chabanol, 2006 : 134), décernant des prix aux exposants.

<sup>13</sup> « La concession octroyée au Gouvernement impérial de la Corée est située du côté ouest du Champs-de-Mars, le long de l'avenue de Suffren (...) entre la confiserie anglaise Baker et l'annexe de la classe 90 (parfumerie). » (Chabanol, 2006 : 138). À l'issue de l'Exposition qui s'achève officiellement le 12 novembre 1900, le pavillon de la Corée, à l'instar de la plupart d'entre eux, furent détruits (Chabanol, 2006 : 138).

<sup>14</sup> Dans les Écritures bouddhiques d'Asie Orientale, l'usage du sinogramme *kyōng* 經 est ordinairement réservé aux soutras, en conformité avec l'usage de la culture écrite au sein duquel le même sinogramme désigne des textes canoniques (métaphore du fil de chaîne déterminant les

le nombre de caractères que dans la complexité du contenu du titre qui fournit au moins quatre informations spécialisées : 1) l'auteur (le Révérend Paegun, 白雲和尚) ; 2) la nature du travail réalisé (« transcription, copie » ?, 抄錄) ; 3) la nature du contenu (« la montrance directe du substrat de l'esprit par les bouddhas et les patriarches », 佛祖直指心體) ; 4) la forme sous laquelle se présente l'ouvrage (« passages, articles importants », 要節). Or, aucun de ces quatre éléments n'est facile à saisir, certains demeurant toujours problématiques.

De l'auteur du *Jikji*, les données biographiques sont minces, et la totalité de son parcours social et de son itinéraire spirituel ne peut être appréhendée. Nous ne disposons que d'informations relatives au dernier quart de son existence, entre 1351 et 1374. Il a paru ici important de traiter la question de la biographie du Révérend Paegun Kyōnghan (1298-1374) de manière plus ample, dans une annexe séparée à laquelle nous renvoyons le lecteur (cf. Annexe 1).

À propos de la nature du travail réalisé par Paegun en vue de la mise au point du *Jikji*, la préface de Yi Saek (1328-1396) de l'édition xylographiée de 1378 explique que Paegun aurait reçu de son maître chinois, Shiwu Qinggong (石屋清珙, 1272-1352), descendant dans le Dharma de l'école de Linji du Chan du Sud à la 18<sup>e</sup> génération, au moment de leur séparation au printemps 1352, un ouvrage en un « rouleau » (一卷) intitulé *Fozu zhizhi xinti yaojie* (佛祖直指心體要節, cor. *Pulcho Jikji simch'e yojöl* ; aujourd'hui disparu), titre dont la proximité avec celui du *Jikji* suggère qu'il en aurait été la matrice et dont Paegun aurait compilé des morceaux choisis. Yi Saek ne donne pas l'identité de son informateur, mais il s'agit vraisemblablement d'un (ou de plusieurs) disciple de Paegun engagé dans l'édition du *Jikji*, et cité dans le colophon de 1378. La postface de l'édition de 1378 stipule que Pömnin (法厓, ?-?), disciple de Paegun, à la « recherche de propos » (索語), aurait été à l'initiative de l'ouvrage car Paegun aurait alors « copié » ou « extrait » (抄錄) des passages d'un *Pulcho chikchüng simch'e yojöl* (佛祖直證心體要節) pour les rassembler en deux « rouleaux » (集爲二卷). S'agissait-il de l'ouvrage de Shiwu (le titre diffère d'un caractère) ou d'un autre ? Les données disponibles ne permettent pas de trancher la question.

L'expression centrale de « montrance directe du substrat de l'esprit par les bouddhas et les patriarches », propre à la terminologie du Chan, évoque la méthode d'enseignement et de pratique de cette école souvent désignée par l'expression « Chan des patriarches » (cf. la conception de Paegun du Chan des patriarches à l'Annexe 5). Le terme « montrance directe du substrat de l'esprit » fait référence à l'une des formules canoniques résumant la doctrine du Chan : « montrer directement l'esprit humain, voir sa nature et réaliser la bouddhéité (devenir bouddha) 直指人心 見性成佛 » que l'on trouve, par exemple, dans le *Traité de la Nature de l'Éveil du Grand maître Bodhidharma* (達磨大師悟性論), dans la préface du *Soutra de l'Estrade du Sixième Patriarche* (六祖壇經序) ou dans le commentaire du premier « cas » du recueil des 100 *gong'an* dit *Recueil de la falaise d'émeraude*, le *Biyanlu* (碧巖錄, 第一則評唱) ou encore

dimensions d'une pièce de tissu sur un métier à tisser pour désigner les textes normatifs d'une tradition). Le *Jikji* n'est pas un soutra, mais un texte à valeur normative dans une acceptation élargie du terme *kyōng*.

dans le *Jardin des faits (remarquables) de la cour des Patriarches*, le *Zuting shiyuan* (祖庭事苑, j.5), pour ne citer que ceux-là. Il s'agit de réaliser ce qu'est la nature véritable et absolue de l'esprit. Dans un sens plus étroit, la montrance « directe » peut être interprétée comme l'expression de la méthode « subtiliste » (頓悟法門) caractérisant l'école Chan du Sud, prônant une pratique visant à un Éveil complet et instantané de l'esprit.

Enfin, le titre de *Jikji* est original en ce qu'il se termine par le terme *yojōl* (要節, abréviation supposée de *chungyo chōlmok* 重要節目) dont l'emploi est rare dans la culture écrite d'Asie Orientale et dans la littérature bouddhique et du Chan où lui est préféré *chōryō* (摘要), mot dont les sinogrammes composant *yōjōl* sont inversés. Dans la *Collection complète des écrits bouddhiques de Corée* (HPC) par exemple, il n'est pas possible de trouver une formulation identique. Les « extraits essentiels » *yōjōl* font logiquement écho à *ch'orok* si l'on considère que le travail de Paegun consista à composer un recueil de florilèges de perles déjà collectées par Maître Shiwu. De fait, le contenu du *Jikji* ne constitue pas un apport original du point de vue de la matière, généralement identifiable dans d'autres sommes de référence, mais dans le résumé et la sélection qu'il opère ainsi que dans son agencement, supposément conçus au service d'une pratique spécifique du Sōn à propos de laquelle seul le recueil de propos de Paegun est aujourd'hui susceptible de nous éclairer. Pour comprendre en quoi le *Jikji* est original, il est nécessaire de le situer dans la vaste littérature du Chan.

### Le *Jikji* situé dans les genres de la littérature du Chan

Parmi les genres littéraires des écrits sur le Chan, le *Jikji* se situe à la croisée des récits dits de « transmission de la Lampe » (傳燈錄, où la lampe est la métaphore de la lumière qu'apporte l'enseignement bouddhique sur l'obscuré ignorance), pour sa structure, et des recueils de *gong'an* (公案集) pour une partie de son contenu, en raison de la brièveté de la plupart des extraits qu'il recèle, dont la formulation est proche (ou identique) à celle des *gong'an* (公案, cor. *kongan* ; jap. *kōan*) dans la recherche constante de la « pointe<sup>15</sup> » des propos ou des gestes, support de la méditation du *kanhwason* (看話禪) ou « Sōn de l'observation des propos (*hwadu* 話頭) ». De ce fait, le *Jikji* s'apparente à un manuel centré sur la pratique du *kanhwason* dont il fournit la matière. Dans une moindre mesure, on trouve dans le *Jikji* de nombreux sous-genres tels que ceux conservés dans les « recueils de propos des maîtres » (語錄) : stances (偈) et hymnes (頌), récits de transmission du Dharma (傳法), propos (語), dialogues (問答), instructions orales (垂語), instructions à la communauté (示衆), montées en chaire (上堂), instructions aux disciples avant décès (遷化示徒), consultations (參), éloges à inscrire (銘), chants (歌), hymnes, commentaires ; ce à quoi il faut ajouter des extraits

<sup>15</sup> Pensée subtile (généralement très brève et très serrée et présentée sous forme d'antithèse) qui veut défier la vivacité d'esprit du lecteur. *Gradus*, 1984 : 353. Du point de vue de la stylistique, l'expression « traits édifiants » (trait comme pointe dépourvue de préciosité) était plutôt bien trouvée, même si la formulation n'appartient pas à la terminologie bouddhique.

de soutras (經), de traités (論) ainsi que de correspondance (書).

Comme collection de récits de la transmission de la Lampe, la composition du *Jikji* s'inspire des « Annales de la Transmission de Lampe de l'ère Jingde », le *Jingde Chuandenglu* (景德傳燈錄, 1004) dont il reproduit les grandes lignes. Dans la catégorie des recueils de sujets de méditation, il semble avoir largement emprunté aux grandes collections coréennes du Koryō réalisées vers le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle par les disciples de la lignée spirituelle de Pojo Chinul (普照知訥, 1158-1210) du monastère de Susōn (修禪社, actuel Songgwangsa 松廣寺) des Monts Chogye (曹溪山), défini officiellement comme le précurseur de la pratique du *kanhwason*. Le *Jikji* reproduit en effet pas moins d'une centaine de cas répertoriés dans l'*Édition assemblée d'Hymnes choisis et des Propos et hymnes choisis de l'école du Sōn*, le *Sōnmun yōmsong yōmsong sōrhwa hoebon* (禪門拈頌拈頌說話本, HPC 76), immense collection en 30 rouleaux de quelques 1463 cas avec leurs commentaires.

Considéré dans l'ensemble que forme la collection des écrits bouddhiques de Corée, le *Jikji* occupe assurément une place originale dont il serait difficile de trouver un équivalent, si l'on considère que le *kanhwason* commence approximativement au début du XIII<sup>e</sup> siècle dans la péninsule coréenne. Ainsi, le *Jikji* est en lui-même un condensé des perles des *Annales de la Lampe* et des *Hymnes choisis de l'école du Sōn*, outil complet des ascètes du Sōn et des candidats au concours de recrutement du clergé bouddhique<sup>16</sup>.

### Structure du *Jikji*

L'édition complète du *Jikji*, celle de 1378 imprimée par xylographie, compte deux « livres » ou « rouleaux<sup>17</sup> ». Les deux éditions ne comportent pas de table des matières, et, à l'intérieur, peu de divisions matérialisées avec titres, à l'exception du début et de la fin de l'ouvrage : dans le premier rouleau (Livre premier) : les stances et hymnes des patriarches de l'Inde (huit parties : § 1 à § 7.8) ; dans le second rouleau (Livre second) : le premier extrait (§ 82), puis les derniers textes (§ 153 à § 156 puis § 160.3 à § 164) : chants, séries d'hymnes (les hymnes de Baozhi sur la non-dualité font l'objet de subdivisions), correspondance et hymnes finaux (12 parties), à l'exception du

<sup>16</sup> Le *Grand Code d'administration du Royaume* (du Chosōn), *Kyōngguk taejōn* (經國大典, 禮典, 度僧, 1481) précise les matières d'examen pour les écoles *kyo* et *sōn*. Pour le Sōn, la connaissance du JDCL et du SYSH était requise 禪宗則傳燈拈頌, ce qui signifie que les deux ouvrages étaient complémentaires. Cf. Hö Hüngsik, 1993 : 375. Il ne relève pas du hasard que le *Jikji* ait été construit principalement à partir de ces deux ouvrages et que, dans ces conditions, il ait pu être utilisé dans le cadre d'une préparation au concours, sans affirmer pour autant qu'il fut compilé pour remplir cet unique objectif (cf. Postface de l'édition de 1378).

<sup>17</sup> 卷 *kwōn*, terme traduit ici littéralement, datant de l'époque où les écrits sur lames de bambous liées (puis sur papier) étaient roulés. Par la suite et par conservatisme, le mot a continué d'être utilisé alors même que les ouvrages en papier n'avaient plus cette forme. Il sert à compter les divisions d'un ouvrage, pas nécessairement par chapitre, regroupant des ensembles de feuillets en nombre irrégulier. Ainsi, il n'est pas possible d'évaluer la dimension du *Jikji* (deux rouleaux) par rapport à l'unique rouleau du *Fozu zhizhi xinti yaojie* de Maître Shiwu.

dernier extrait (§ 165). La division en rouleaux ne semble pas présenter de caractère fonctionnel apparent.

L'absence de table des matières pourrait s'expliquer par le fait que la structure de l'ouvrage est fondée sur une unité de base annoncée dans le titre (*chōl* 節) : l'extrait (noté ici §). Les extraits sont organisés selon un modèle qui paraît principalement inspiré du *Jingde Chuandenglu* (JDCDL) dont la table des matières comporte les chapitres suivants (sans tenir compte du péritexte) : 1) Tables chronologiques de la venue depuis l'Ouest ; 2) Sept bouddhas et patriarches et maîtres de l'Inde ; 3) Maîtres accomplis de l'école du Chan, célèbres en leur temps ; 4) Propos développés des diverses contrées ; 5) Louanges, éloges, stances et poèmes ; 6) Inscriptions, mémoires, exhortations, chants. La table des matières reconstituée du *Jikji* présente, quant à elle, 4 grandes parties : 1) Sept bouddhas ; 2) Les patriarches de l'Inde ; 3) Les patriarches et maîtres de Chine<sup>18</sup> ; 4) Textes divers, excluant les tables chronologiques et les propos développés du JDCDL. La troisième partie présente l'organisation la plus complexe, même si sa cohérence est assurée par des récurrences nominatives (avec de possibles commentaires intercalés).

D'une manière générale, même si non apparente, la structure du *Jikji* est foncièrement généalogique et nominative en suivant la chronologie et le sens de diffusion du Dharma : du passé vers le présent, depuis l'Inde jusqu'en Chine. Le contenu du *Jikji* qui adopte dans ses grandes lignes l'organisation du JDCDL s'en distingue néanmoins en ce qu'il est très peu biographique. Il est en grande partie constitué de pointes de récits (obtenues par un travail de résumé) ainsi que de *gong'an*. Autrement dit, l'originalité de la structure du *Jikji* conjugue généalogies patriarcales et recueil de *gong'an*.

L'absence d'une structure claire à un niveau inférieur de celui des grands ensembles est regrettable car elle ne permet pas de comprendre la logique de construction et de progression d'ensemble de la partie 3 sur les patriarches et maîtres de Chine qui fait appel à la plus grande diversité de sources de référence et sur laquelle Paegun avait sans doute le plus travaillé. Or, l'agencement de cette partie constitue un élément d'information sur la pensée du Sōn de Paegun et sur son enseignement.

Après une généalogie des six premiers patriarches du Chan rapidement esquissée, se déploie horizontalement la génération des disciples de Huineng traditionnellement divisée en trois principales branches (Qingyuan III.8, Nanyue III.9 et Nanyang III.11) étendue à Yongjia (III.10). Ensuite est mise en valeur la lignée de Mazu (III.14) dont la postérité est abondamment mentionnée, à commencer par la lignée de Baizhang (III.15), mais qui, étonnamment, s'arrête à Huangbo (III.16) sans « descendre » jusqu'au grand Linji (absent du *Jikji*), alors qu'elle inclut des disciples correspondant

<sup>18</sup> Le chapitre sur les patriarches et maîtres de Chine ne comporte pas uniquement des maîtres chinois. On y trouve par exemple des laïcs comme les ministres Yu Di (§ 134) et Zhang Zhuo (§ 142.1) qui n'avaient pas le statut de maître (mais de disciple), un maître coréen du royaume du Silla, Taeryōng (§ 124), ainsi que d'autres personnages tels que le roi démon Obstacle (§ 47) et les sept femmes sages de l'Inde (§ 137).

au même rang générationnel (Nanquan III.17, Panshan III.18, Guizong III.19, Damei III.20, Dazhu III.21, Fenzhou III.22 et Lingmo III.25). À partir de Shigong (III.26), on observe un bref passage à la branche de Qingyuan (III.26-27), suivi d'un retour à la 2<sup>e</sup> génération de Mazu (Guishan III.28, Zhaozhou III.29). Par la suite s'opère un déplacement vers d'autres branches, avant de retourner à la 3<sup>e</sup> génération de Mazu avec Lan'an (III.37).

On note également l'intérêt du compilateur pour des religieux situés en dehors des généalogies établies, en particulier pour Baozhi (寶誌, 418-515) dont plusieurs séries d'hymnes (§ 155, 156) sont insérées dans la partie « Textes divers », à l'instar de ce que l'on trouve dans les *Annales de la Transmission de la Lampe compilées sous l'ère Jingde*. Tout cela révèle l'éclectisme dont Paegun fait preuve du point de vue des lignées et de la pensée du Chan, de son intérêt pour le Chan des origines et de celui des Tang (même si le Chan des Song est omniprésent).

Pour faciliter l'accès au contenu de l'ouvrage, les versions traduites reconstituent des tables des matières mettant en évidence la structure chronologique, généalogique et nominative de l'ouvrage. La version française ajoute un niveau de division inférieur de sorte à aménager trois niveaux : grandes parties, noms, extraits (§). Les titres donnés empiriquement aux extraits mettent en évidence le propos de chaque contenu ainsi que les catégories d'écrits en présence, quand celles-ci sont identifiables.

### Principales références du *Jikji*

Les principales sources de référence du *Jikji* sont, du côté chinois, le *Jingde Chuandenglu* (T.2076) pour la structure et une partie du contenu ; côté coréen, le recueil de *gong'an* du *Sōnmun yōmsong yōmsongsōrhwa hoebon* (HPC 76<sup>19</sup>), systématiquement identifiées<sup>20</sup>. Le JDCDL a constitué la principale matière des deux premiers chapitres : « Sept bouddhas et des patriarches de l'Inde », ainsi que, partiellement du quatrième chapitre : « Textes divers ». Une matière similaire se trouve dans le *Baolinzhuan* (B.81) et le *Recueil de la Salle des patriarches*, *Zutangji*

<sup>19</sup> Le SYYSH est une vaste collection de *kong'an* (chin. *gong'an*) avec hymnes et commentaires 頌, 拈, 舉, 上堂, 普說, 小參 formulés dans des contextes plus ou moins formalisés, extraits de recueils d'œuvres de maîtres. Il associe le *Sōnmun yōnsong* 神門拈頌 compilé par Chin'gak Hyesim (眞覺慧謙, 1178-1234), disciple de Pojo Chinul (普照知訥, 1158-1210) et d'autres disciples vers 1226 au monastère de Susōn 修禪社, au *Yōnsong sorhwah* 拈頌說話 de Kag'un (覺雲, ?-?), disciple de Hyesim. La date de l'édition est inconnue, mais l'ouvrage est recensé dans le *Supplément à la seconde gravure de la Grande Corbeille du Koryō*. Le titre initial de la première édition était le *Sōnmun yōnsongjip* (神門拈頌集, 1245 ?) dont il reste la préface de Hyesim. Aux 30 rouleaux (1125 cas 則) de la compilation de Hyesim, Kag'un ajouta 347 cas, pour un total de 1463. La compilation suit l'ordre chronologique des généalogies patriarcales auxquelles est attribuée l'origine des cas. Il constitue la quintessence du Sōn des patriarches constituée à partir des recueils de transmission de la lampe et des recueils d'œuvres de maîtres. Avec le JDCDL, le SYYSH forment les deux piliers de la littérature du Sōn de l'époque médiévale de la Corée à partir de la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle. L'Annexe 3 montre que les cas du SYYSH représentent environ un tiers des extraits du *Jikji*.

<sup>20</sup> La mention systématique des sources de référence dans les notes de bas de page ne cherche pas prioritairement à identifier la plus ancienne source mais celle vraisemblablement utilisée par Paegun.

(祖堂集, K.1503).

Les sources primitives du troisième chapitre, « Les patriarches et maîtres de Chine », sont les plus diversifiées. Leur identification n'est pas toujours aisée en raison du travail de reformulation partielle effectué par Paegun pour résumer les pointes des propos, instructions et dialogues. Y sont relevées des mentions des Cinq traités de transmission de la Lampe : de l'*Essentiel de la réunion des Cinq Lampes*, le *Wudeng huiyuan* (五燈會元, X.1565 ; 1253.1364) ; des recueils de *gong'an* tels que le *Recueil de la Falaise d'émeraude*, le *Biyanlu* (碧巖錄, T.2003) ; de soutras, tels que le *Soutra de la Marche héroïque*, le *Soutra de Śūraṅgama* (楞嚴經, T.945) ; et d'autres traités et recueils : le *Traité de l'éveil à la foi dans le Grand Véhicule*, le *Dasheng qixin lun* (大乘起信論, T.1666) ; le *Recueil du miroir des principes doctrinaux*, le *Zongjinglu* (宗鏡錄, K.1499, T.2016), les *Yeux des hommes et des devas*, *Rentian yanmu* (人天眼目, T.2006, 1188.1317).

Le fait que le *Jikji* soit une compilation d'un contenu emprunté à d'autres sources conservées, et, en ce sens, ne soit pas inédit, peut expliquer que les études relatives au contenu du *Jikji* aient été jusqu'ici limitées.

### Commentaires de Paegun

La présente anthologie du *Jikji* recèle un total de 20 commentaires<sup>21</sup> attribués par les spécialistes à l'auteur de l'ouvrage à défaut de mention explicite. En plus du travail de résumé, les notes de commentaires constituent les aspects spécifiques de l'édition coréenne, et, à ce titre, méritent une attention particulière. Dans l'édition de 1377, un tiers des commentaires (7/20) de Paegun sont facilement identifiables dans la mesure où ils apparaissent sous forme de notes en petits caractères *hyōpchu* (夾注, deux caractères occupant la largeur d'une colonne). Les commentaires sont introduits par trois différentes formules : *yō...un* (如[...]云) « cela revient à dire... (comme tel ou tel) » (70%<sup>22</sup>) ; *sa wal* (私曰) « je dirais personnellement » (25%<sup>23</sup>) ; *yōm un* (拈云) « mention choisie de... » (5% ; § 109.2). Schématiquement, *yō...un* pourrait renvoyer à une citation déjà existante ; *sa wal* se voudrait l'annonce d'un commentaire formulé de manière plus personnelle<sup>24</sup> (quoique cela ne se vérifie pas dans tous les cas) et *yōm un* correspondrait plus spécifiquement à la citation d'un cas répertorié dans le *Sōmmun yōmsong*.

L'attribution des commentaires à Paegun n'est pas totalement aléatoire dans la mesure où certaines expressions (plus d'un tiers) se retrouvent dans le recueil de propos du moine du Koryo<sup>25</sup>. Ils sont intéressants en tant que liens objectifs entre

<sup>21</sup> § 2.2, 3.2, 4.2, 7.4, 7.6, 9.2, 44.9, 64.2, 64.4, 67.2, 73.2, 77.2, 79.2, 88.2, 106.3, 109.2, 127.2, 144.2, 158.2, 159.2.

<sup>22</sup> § 2.2, 3.2, 4.2, 7.4, 7.6, 44.9, 64.2, 64.4, 67.2, 79.2, 88.2, 108.3, 130.2, 159.2.

<sup>23</sup> § 9.2, 73.2, 77.2, 144.2, 158.2.

<sup>24</sup> Cho, 2020 : 7.

<sup>25</sup> § 4.2, 7.6, 9.2, 108.3, 130.2, 144.2, 158.2.

le *Jikji* et le recueil de Paegun, permettant de faire des hypothèses sur la méthode d'enseignement du maître dans laquelle s'intègre le *Jikji* (même si compilé à la fin de son existence).

### Éditions

La perception contemporaine (et occidentale) du *Jikji* semble procéder d'un malentendu dans la mesure où l'exploit technique de la typographie métallique tend à minimiser le fait qu'en l'occurrence l'édition de prestige du *Jikji* n'était pas l'édition de 1377 – fabriquée rapidement et destinée à être démontée – mais celle, xylographiée de 1378, reproductive et dont les matrices de bois étaient destinées à être conservées. Dans cet ordre d'idées, l'édition complète en bon état de conservation de Ch'wi'amsa de 1378 devrait faire l'objet de toutes les attentions si le contenu du *Jikji* était considéré comme la valeur première de l'ouvrage. Du point de vue de l'histoire des techniques, en revanche, il est logique que l'édition typographique ait été valorisée en raison de son caractère exceptionnel et que son contenu soit passé au second plan. À la fin du Koryo, la technique d'impression en types métalliques fondus n'avait en effet rien d'extraordinaire puisque la mention la plus ancienne connue de l'utilisation de « caractères fondus » *chuja* (鎔字) indique que ceux-ci avaient déjà été utilisés pour imprimer une commande officielle d'un précis sur les rites en vingt-huit exemplaires, près d'un siècle et demi auparavant<sup>26</sup> : après l'exil à Kanghwa en 1232 et avant 1241<sup>27</sup> (peut-être en 1234).

### Les éditions de 1377 et de 1378

L'édition typographiée en « caractères fondus » de 1377 et représentée par un unique exemplaire connu actuellement – celui conservé à la BnF – fut réalisée dans le monastère de Hŭngdök dont le territoire dépendait administrativement de la préfecture de Ch'ŏngju. La technique de fabrication des types (鑄造法) utilisée pour son impression a donné lieu à plusieurs hypothèses (techniques à la cire perdue 蜜蠟鑄造法 – considérée généralement comme la plus vraisemblable –, technique du moulage au sable 沙型鑄造法 ...) qu'une analyse matérielle approfondie permettrait ou non de confirmer. L'examen minutieux, mais réalisé seulement à l'œil nu, a mis en évidence de nombreuses imperfections matérielles et formelles, abondamment décrites, susceptibles de fournir des informations sur la technique utilisée pour la fonte des types. La technique des caractères fondus présentait alors l'avantage de la rapidité d'exécution comparativement à la xylographie. Ainsi, l'édition de 1377 a pu être une

<sup>26</sup> Cf. Postface à l'édition du *Précis sur les rites nouvellement préfacé* 新序詳定禮文跋尾代晉陽公行, rédigé en place du Prince de Chinyang (alias Ch'oe I, 1166-1249), cf. *Tongguk Yisangguk hujip* 東國李相國後集 : 11.7a-b.

<sup>27</sup> Nécessairement avant la mort de son auteur, Yi Kyubo (李奎報, 1168-1241).

édition préparatoire. Son colophon indique qu'elle fut initiée par les deux disciples Sökkhan (釋璨, ?-) et Talcham (達湛, ?-) et qu'elle bénéficia des dons de la religieuse Myodök (妙德, ?- ca. 1380), elle-même disciple du maître (cf. Annexe 1). Les principales caractéristiques matérielles de l'édition de Hündökṣa ainsi que la chronologie de la vie de l'objet sont décrites dans l'Annexe 2. Une version numérisée en haute définition est accessible au public sur le site Web de Gallica (cf. Webographie).

L'édition de référence de la 6<sup>e</sup> lune de 1378 – notée année *mu-o* (戊午) de l'ère Xuanguang dans la note éditoriale – publiée au monastère de Ch'wi'am<sup>28</sup> (鷲窟寺) de Ch'onnyōng (川寧, actuel Yōju 驪州, province du Kyōnggi) a été transmise en trois exemplaires connus à ce jour, tous propriétés de la République de Corée. Deux exemplaires sont conservés dans des fonds d'archives : l'un dans le Changsōgak (藏書閣) sis à l'Académie des Études coréennes, et l'autre dans les fonds de la Bibliothèque nationale de Corée (BnC, 國立中央圖書館) ; un troisième exemplaire est conservé au monastère de Pulgap (佛甲寺) à Yōnggwang (靈光) dans la province du Chōlla du Sud.

L'exemplaire le plus complet et le mieux conservé est celui du Changsōgak, inscrit au patrimoine culturel comme Trésor *pomul* n°1132. Il comporte un ensemble de préfaces (de Yi Saek datée de 1378, puis de Sōng Sadal de 1377) et postface (de Paegun) apportant des informations inédites sur l'auteur et le contexte de compilation (toutes traduites dans la version française). Selon Ok Yōngjöng, la préparation de l'édition de Ch'wi'amsa aurait débuté à une période similaire à celle de l'édition typographique, et non nécessairement établie sur la base de celle-ci. Comparativement aux autres, son format est relativement petit (16,7 cm x 12,4 cm), comportant des pages imprimées chacune de 11 colonnes de 20 (ou 21) sinogrammes, ainsi qu'un « cœur de planche » (版心), motif au niveau de la pliure du feuillet portant le titre (版心題) de *Simyo*<sup>29</sup> (心要). Il est accompagné d'annotations manuscrites qui ne semblent pas avoir été étudiées. Le colophon indique que les planches gravées étaient conservées au monastère de Ch'wi'am. Il n'existe regrettablement pas de version numérique intégrale et de bonne définition, facilement consultable, de cette édition.

L'exemplaire conservé à la Bibliothèque nationale de Corée (coté 위창고 1797-7 dont la version numérisée est visible en ligne) présente des caractéristiques similaires à celui du Changsōgak, avec un format un peu plus grand (23,6 cm x 16 cm) qui ne correspond pas aux dimensions d'origine (en raison de marges coupées). Il présente un motif de « queue de poisson » (魚尾) aménageant un cartouche inscrit du titre de l'ouvrage abrégé en deux caractères *sim yo* (心要), la tomaison (一 ou 二) et la pagination dans la pliure. La qualité d'impression est moins bonne que celle du Trésor

<sup>28</sup> La localisation précise du site de Ch'wi'am reste incertaine : supposée à proximité des monastères de Sillük 神勒寺, de Yongmun 龍門寺 et de Kodal 高達寺. En juin 2020, des fouilles ont mis au jour les vestiges d'un monastère qui pourrait correspondre au site, à proximité du sommet de Hyemoksan (Taesin-myōn, Sanggu-ri ; traces de 5 bâtiments, stupa de pierre, tuiles, céramiques) à une distance de 500 m de Kodalsa.

<sup>29</sup> Abréviation de *simch'e yojöl* 心體要節. En ce sens, le *Jikji* aurait également pu être abrégé en *Simyo*. Au sens strict, abréger le titre en *Jikji* est une référence à l'édition de 1377 (cf. Annexe 2).

n°1132 : le bord inférieur est endommagé ; on note par ailleurs l'absence de préfaces (mais présence d'une postface et d'un colophon), et la présence limitée d'annotations manuscrites (marques de ponctuation à l'encre noire, caractères rehaussés à l'encre) dans la partie « Textes divers ».

L'exemplaire du monastère de Pulgap a été mis au jour, quant à lui, en 1998 dans la « cache ventrale » (腹藏) d'une statue du Bouddha Śākyamuni déposée à l'intérieur du Pavillon des Huit Scènes<sup>30</sup> (八相殿), associée à 16 statues d'*arhant*. Il a été inscrit au patrimoine régional comme bien matériel n°233 de la province du Chōlla du Sud, puis reclassé en Trésor n°140-1. Sans couverture, il se présente sous la forme d'un livret de 7 feuillets de format 25,5 cm x 15,7 cm, marqué par les traces d'une reliure cousue à cinq points. Dépourvu de préfaces et de postface, dans la moitié supérieure du Livre premier et dans la moitié inférieure du Livre second, les caractères sont difficiles à lire, mais leur qualité d'impression est supérieure à celle de l'exemplaire de la BnC ; de plus, le papier a été endommagé par les insectes et l'humidité. Ses caractéristiques formelles sont similaires à l'exemplaire du Changsōgak. Il s'agirait d'une épreuve d'imprimerie.

### Copies manuscrites ultérieures

Il existe au moins trois copies manuscrites ultérieures des éditions du *Jikji*. L'une est conservée au Musée d'Imprimerie ancienne de Ch'ongju (淸州古印刷博物館), les autres sont la propriété de particuliers. La copie du musée a été réalisée sur la base de l'édition de Ch'wi'amsa de 1378 et daterait, au vu de ses caractéristiques matérielles, de la fin de l'Empire ou de la période coloniale.

Parmi les deux autres, l'une est particulièrement intéressante puisque sa note éditoriale reproduit celle de l'édition typographique de 1377, complétée de la date de la copie et du nom du copiste : le 18<sup>e</sup> jour de la lune finale de l'été 1613 (an 41 de l'ère Wanli 萬曆 des Ming, 1573-1620, *kye-ch'uk* 癸丑), attribuée à un certain Songno'ōm (松老奄 ; ?-?), inconnu par ailleurs<sup>31</sup>. Elle se caractérise par la présence de la première page (manquante à la BnF), ainsi que par un texte à l'écriture peu soignée, entièrement annoté en *kugyōl*<sup>32</sup> (口訣). Elle fut acquise par un inconnu chez un bouquiniste à Taegu dont une copie a été transmise au professeur Nam Kwōnhūi, spécialiste des éditions anciennes. La conservation de cette copie permet de déduire que l'édition de 1377 était encore en circulation en début du XVII<sup>e</sup> siècle, voire que l'exemplaire conservé

<sup>30</sup> Huit scènes 八相 principales de la biographie du Bouddha Śākyamuni : motif de l'iconographie bouddhique.

<sup>31</sup> Le caractère ōm 奄 est peut-être une version graphique du caractère *am* (庵ou菴). Cf. *Jikji t'amhōm* : 63.

<sup>32</sup> Le *kugyōl* (litt. « formule ou notation orale », en l'occurrence de la langue vernaculaire) est un système de notation des particules grammaticales et terminaisons de la langue coréenne par des sinogrammes modifiés graphiquement (simplifiés) et prononcés de manière monosyllabique, correspondant à des phonogrammes, équivalent à un syllabaire (même principe de formation que les syllabaires utilisés aujourd'hui au Japon).

actuellement à la BnF aurait été sorti de sa cache ventrale avant 1618, vingt ans après les dévastatrices invasions japonaises de la Guerre d'Imjin (1592-1598) initiées par Toyotomi Hideyoshi (1537-1598) dans la péninsule coréenne.

La dernière copie connue reproduit l'édition xylographiée ainsi que son paratexte (préface et postface). Remarquons, annotés en *kugyōl*, des hymnes de Baozhi ainsi que des *gong'an* de Zhaozhou. À la fin de la copie et ajouté à la main, on trouve le contenu d'une montée en chaire de Maître Fuzhou Xuansha (福州玄沙大師上堂).

### Les rapports entre le *Jikji* et le recueil de propos de Paegun

Le *Recueil de propos du Révérend Paegun, Paegun hwasang örok* (白雲和尚語錄, abrégé en PHO, HPC 101) fut compilé à l'initiative de plusieurs disciples de Paegun, mentionnés dans les préfaces de l'ouvrage (préface de Yi Saek<sup>33</sup> de 1378 et de Yi Ku<sup>34</sup> de 1377) ainsi que dans le colophon final. Il rassemble l'ensemble des autres écrits du Révérend Paegun connus à ce jour, qui devait constituer les archives personnelles du religieux à sa mort. Elles se caractérisent notamment par le fait qu'il semble qu'aucun document antérieur à son séjour dans la Chine des Yuan n'aït été conservé, constituant une lacune considérable dans sa biographie. Certaines informations transmises oralement à son sujet ont été consignées par les préfaciers consécutivement à leur discussion avec les disciples de Paegun venus les solliciter. En 1377, Yi Ku fut démarché par Talcham (達湛, ?-?) et Sökhch'an (釋璨, ?-?), les mêmes qui furent à l'initiative de la publication du *Jikji*. Yi Saek, quant à lui, fut visité la 4<sup>e</sup> lune de 1378 par Pömnin (法允[鄰], ?-?), Chönghye (靜惠, ?-?) et Kim Kyesaeng (金繼生, ?-1392).

Le *Recueil* présente d'autres points communs avec le *Jikji*. Un site et une période similaires de publication et des caractéristiques matérielles comparables : au monastère de Ch'wi'am (où Paegun entra dans le nirvana), imprimé au cours de la 7<sup>e</sup> lune de 1378, soit à peine un mois après l'édition xylographiée du *Jikji* ; des donateurs communs : la religieuse Myodók, la Dame du clan des Wön du district de Pugwón, la Dame du clan des Yi du district de Kusöng et Kim Kyesaeng, président du Bureau des Cérémonies, un des membres les plus influents du réseau de disciples laïcs de Paegun. De plus, selon certains spécialistes (Hwang Chöngha, Nam Kwónhüi), les caractères fondus de Hüngdöksa utilisés pour le *Jikji* seraient les mêmes que ceux assemblés pour l'impression du PHO.

Le PHO, divisé en deux rouleaux, fournit de précieuses informations sur l'itinéraire spirituel du maître depuis 1351 ainsi que sur son activité après son retour au Koryō (cf. Annexe 1). Le premier livre du recueil est centré sur des écrits produits dans le cadre

<sup>33</sup> Yi Saek y exprime le regret de n'avoir pas rencontré Paegun alors qu'il était présent en Chine au monastère de Guangji chansi à Yanjing (Pékin) 燕京 廣濟禪寺 où se trouvait Na'ong qui attirait de nombreux ressortissants du Koryō. Il ignorait alors la présence de Paegun.

<sup>34</sup> Yi Ku fit la rencontre de Paegun alors que celui-ci était supérieur de Sin'gwangsa. Il vit le PHO par l'intermédiaire du moine Ch'anyōng, un de ses parents, sollicité par Talcham et Sökhch'an pour la préface.

d'une activité formelle (ritualisée) d'enseignement d'un maître dans un monastère de l'école du Sōn : courts propos d'entrée dans un monastère (prise de fonction comme supérieur, 入院小說) ; montées en chaire<sup>35</sup> (上堂, 隸座) ; instructions à la communauté (示衆) ; courts enseignements (小參) ; discussions (論) ; glose des sujets de concours (句釋) ; écrits sur les funérailles d'un religieux (送亡僧) ; réponse au souverain (呈似言句). De telles informations sont susceptibles non seulement d'être croisées avec le *Jikji* (cf. Annexe 5) mais aussi de mieux faire comprendre les usages du *Jikji* au sein de la méthode d'enseignement de Paegun. Le second rouleau rassemble les écrits épistolaires du maître (servant aussi à l'instruction spirituelle), montrant ainsi l'étendue de son réseau religieux et laïc. On y trouve également sa production poétique, chant, hymnes et stances. Un exemplaire du PHO a été conservé dans les fonds du Kyujanggak de l'Université nationale de Séoul.

### Représentativité du *Jikji* dans le Sōn

À travers le *Jikji*, Paegun opère une sélection diversifiée de la pensée du Chan du point de vue des lignées spirituelles. À la différence des autres annales de transmission de la Lampe, il est difficile de cerner la logique de construction de la partie sur les patriarches et maîtres de Chine du *Jikji*, dont même la progression chronologique n'est pas régulière. Très schématiquement, le début de la partie sur les patriarches et maîtres de Chine met en valeur la branche de Nanyue à commencer par la lignée de Mazu. Puis, à partir de Luoshan (III.52) sont mentionnés principalement des membres de la branche de Qingyuan avec deux séries continues (de Nantai à Longya ; de Deshan à Baoen) jusqu'à Langya (III.100). Ensuite, on trouve des mentions alternées de disciples de l'école de Yunmen et de Fayān ainsi que de l'école de Linji et de Yangqi.

Les maîtres les plus cités par le nombre des extraits sont Yongjia Xuanjue (永嘉玄覺 ; III.10), Nanyang Huizhong (南陽慧忠 ; III.11), Mazu Daoyi (馬祖道一 ; III.14), Baizhang Huaihai (百丈懷海 ; III.15), Huangbo Xiyun (黃檗希運 ; III.16), Zhaozhou Congshen (趙州從諳 ; III.29), Fayān Wenyi (文益法眼 ; III.60) ; et par la longueur des mentions : Bodhidharma (菩提達摩 ; III.1), Huineng (慧能 ; III.7) et Mengshan Deyi (蒙山德異 ; III.120), représentant très largement le Chan des Tang avec une dominante pour la branche de Nanyue et la lignée de Mazu, mais sans négliger pour autant la branche de Qingyuan et la lignée de Shitou (en particulier les écoles de Yunmen 雲門宗 et de Fayān 法眼宗).

Il est intéressant de noter qu'en ce qui concerne la lignée de Mazu, la génération de Linji Yixuan (臨濟義玄, ?-866) et les trois générations suivantes jusqu'à Shoushan Xingnian (首山省念, 926-993) sont absentes du *Jikji*. On ne trouve pas non plus une seule mention de Linji<sup>36</sup>. En revanche, son maître Huangbo est abondamment cité,

<sup>35</sup> Les sept montées en chaire du *Jikji* ne sont pas datées.

<sup>36</sup> Linji est l'école dont était issu Shiwu Qinggong. Ultérieurement, la tradition du Sōn coréen fut rattachée par l'intermédiaire de Shiwu à l'école de Linji, constituant un critère de légitimation.

comme si, pour Paegun, la lignée de Mazu connaissait une rupture après Huangbo. Par ailleurs, Paegun fait preuve d'un certain éclectisme en mentionnant des maîtres de l'école Niutou (牛頭宗) issue du Quatrième patriarche ainsi que de l'école Caodong (曹洞宗).

Par la sélection d'extraits opérée, Paegun révèle son attachement pour le Chan des patriarches, ainsi que pour la notion de « non-pensée<sup>37</sup> » ou de « non-pensé » *musim* (無心 ; pin. *wuxin*) relevée par exemple chez Shenxiu de l'école Chan du Nord. De fait, de nombreux chercheurs, dès le début des études sur Paegun dans les années 1970, ont considéré que la notion était centrale dans sa conception du Sōn, au risque d'en simplifier la complexité<sup>38</sup> en la mettant à distance de la pratique des *hwadu*<sup>39</sup>.

Il est aujourd'hui difficile de comprendre une pensée qui fut *de facto* marginalisée dans la tradition du Sōn coréen au profit de celle de T'aego Po'u centrée, quant à elle, de manière plus exclusive sur l'école de Linji et la pratique du *kanhwasōn*. La perspective de dépassement qu'offre l'auteur du *Jikji*, avec son ouverture vers d'autres lignées moins exclusivistes, invite à relire la tradition du Sōn et à comprendre la nature des relations de Paegun avec les grands maîtres de la fin du Koryō, Na'ong et T'aego, ainsi que la postérité de l'enseignement de Shiwu. Finalement, la pensée et la vie de Paegun, telles que l'on peut les saisir, incitent à résituer le maître dans la grande tradition des maîtres coréens prônant par leur enseignement et leur exemple – à la suite de Wōnyeo (617-686) et de Chinul (1158-1210), le dépassement des catégories et des pouvoirs établis. En ce sens, le titre de « Blanc-Nuage », symbole de

<sup>37</sup> 無心. L'absence de pensée, l'état de non-pensé est celui de l'esprit absolu qui a rompu avec les pensées illusoires erronées, mais il ne signifie pas l'absence de conscience. Il correspond à un état de cessation des connaissances produites à partir des perceptions sensorielles. Le *Zongjingu* (ZJL, j.45) citant le *Soutra de l'Amolement des Grands trésors* (大寶經, T.310), mentionne les propos de Maijuṣrī : « Il en est de même d'un apprenti archer qui devient excellent à force d'entraînement, et n'ayant plus besoin de penser, atteint toujours sa cible (...) » Sōndok ajoute alors : « Une seule pensée illusoire qui effleure l'esprit provoque douleurs partout dans le monde, comme si l'on se trouve dans une forêt de ronces et que le fait de ne plus bouger empêche de se blesser. Ne plus produire de pensée illusoire permet de jour en permanence de la position de la parfaite sérénité (...) C'est pourquoi un soutra dit : « Partout où il y a pensée, il y a douleur ; l'absence de pensée est joie ». Le *Soutra du Diamant* dit : « Pensées du passé, du présent et du futur sont insaisissables. » Dans le *Chuanxin fayao* (傳心法要, T.2012A) : « Il suffit maintenant d'apprendre l'absence de pensée, de cesser immédiatement les conditionnements, de ne pas faire naître illusions et distinctions, sans être humain ni égo, sans concupiscence, sans aversion ni affection, sans victoire ni défaite, seulement en renonçant à toutes les sortes d'illusions, telle est l'ascèse et la bodhi prenant modèle sur les bouddhas ». Le concept déborde l'école du Chan puisque cinq sortes de « non-pensée » 五位無心 ont été théorisées dans l'école Yoga.

<sup>38</sup> « (...) Les propos des maîtres Chan sur le *wuxin* sont très difficiles à cerner. Sur la base de tels propos, mettre en évidence ce qui fait la spécificité de Paegun est trop commun et tendrait plutôt à lui faire perdre sa couleur. La direction de recherche à envisager ne serait-elle pas plutôt d'éclairer méticuleusement les aspects (de la pensée du Sōn de Paegun) en tant que *kanhwasōn*, Sōn de l'observation des *hwadu* ? (...) À la fin du *Jikji*, Paegun prévient : Il n'y a jamais eu de Śākyamuni ni de Bouddha Maitreya spontanés. Il faut mettre au clair d'un coup son esprit et réaliser la signification en dehors des paroles. À ceux qui cherchent à enfermer Paegun dans le *musim*, Paegun aurait crié : Hal !, en leur disant d'aller chercher au-delà du mot *musim*. » (Cho, 2019 : 9-12).

<sup>39</sup> « (...) Pour Paegun, la pratique des *hwadu* n'est absolument pas un problème qui cache le *musim*. (...) Passer sous silence (le fait que Paegun cite spontanément de nombreux *hwadu* en chaire) et définir Paegun par un *musim* dont l'image est celle d'un détachement du monde par arrachage des *hwadu*, est proche de la mystification. » (Cho, 2019 : 13).

liberté, lui convient parfaitement.

### Patrimonialisation du *Jikji* aux XX<sup>e</sup> et XXI<sup>e</sup> siècles

En France, après l'oubli par le public d'amateurs de l'existence de l'édition typographique du *Jikji* qui avait pourtant été mise en valeur dans le Pavillon coréen de l'Exposition universelle de 1900, la patrimonialisation de l'ouvrage connut une étape décisive quand celui-ci fit l'objet d'une donation à la BnF en 1956. Le *Jikji* devint alors propriété d'État alors qu'auparavant, depuis son introduction dans le pays, il avait été détenu par des particuliers et même vendu aux enchères (cf. Annexe 2).

Les rares spécialistes connaisseurs de la *Bibliographie coréenne* de Maurice Courant (une première édition en 1894, ainsi qu'un Supplément en 1901) n'avaient toutefois pas oublié le *Jikji* : Daniel Bouchéz (1928-2014) était de ceux-là. Aussi n'hésita-t-il pas un seul instant à demander à sortir le précieux ouvrage des réserves du cabinet des manuscrits orientaux de la BnF de sorte que celui-ci figure en bonne place dans la grande exposition organisée à l'occasion de la première édition de l'Année internationale du Livre de 1972 (mai à octobre). L'événement correspondit à la redécouverte de l'ouvrage par le grand public, non seulement en France, mais également en Corée du Sud où il fit l'objet d'une couverture médiatique retentissante sous le régime de Park Chung-hee (président de la République de Corée entre 1963 et 1979). Il déclencha dès lors le début d'un engouement pour l'étude du *Jikji*, principalement dans le domaine de l'histoire des techniques. La première étude sud-coréenne sur la compilation de Paegun, réalisée par Kim Tujong (金斗鍾, 1896-1988), date de 1972. Elle fut suivie de la première monographie en 1973, comportant une notice explicative rédigée par le célèbre bibliographe Ch'ǒn Hyebong (千蕙鳳, 1926-2016). Plus tardivement, la première traduction intégrale en coréen de l'édition de 1377 *Jikji* fut effectuée par Yi Seyǒl en 1996<sup>40</sup>.

En Corée du Sud, cette fois, fut franchie une étape contribuant à ancrer durablement des études sur le *Jikji* – et, par extension, sur les techniques d'imprimerie ancienne – suite à la construction d'un musée dédié à ces techniques en 1992 à Ch'ǒngju, à proximité du site où furent mises au jour fortuitement, lors d'une fouille de sauvetage en 1985, les fondations du monastère de Hǔngdök<sup>41</sup> (enregistré comme site historique *sajōk* n°315), berceau de la fabrication du *Jikji*. Une telle fondation, unique dans le pays, fait désormais de la ville de Ch'ǒngju le centre des recherches sur l'histoire de l'imprimerie en République de Corée, ainsi que le cœur des événements en relation avec le *Jikji* qui ont pris progressivement une dimension nationale et

<sup>40</sup> En 2019, il existait sept traductions en langue coréenne du *Jikji*, publiées entre 1996 et 2011 : celles de Yi Seyǒl, de Pak Munyǒl (1996) ; de Kaksōng, Yonghak (1999) ; du Centre de traduction de Dongguk (2005) ; de Tōksan (2010) et de Mubi (2011). Cf. *Jikji t'amhōm* : 88.

<sup>41</sup> Les preuves matérielles permettant l'identification fiable du monastère consistent en des inscriptions sur gong 金鼓 et bol 鉢孟 retrouvées sur le site. Les fouilles ont également mis en évidence la destruction du monastère par un incendie, vraisemblablement suite à un raid de la piraterie japonaise (cf. Annexe 2).

internationale avec l'organisation d'un festival (Jikji Festival) et d'un opéra centré sur le personnage de Myodök, la donatrice des ouvrages de Paegun (cf. Annexe 1).

Au niveau international, l'ouvrage typographique de Hǔngdōksa du Koryō a obtenu une reconnaissance remarquable en raison de son inscription sur le Registre Mémoire du monde de l'UNESCO en avril 2001 sous l'appellation : « Baegun hwasang chorok buljo jikji simche yojeol (vol. II), Second volume de l'Anthologie des enseignements zen des grands prêtres bouddhistes<sup>42</sup> ». Une forme accrue de consécration de la valeur de l'ouvrage s'est traduite par la création d'un « Prix UNESCO / Jikji Mémoire du monde » depuis avril 2004 ayant pour but de commémorer l'inscription du *Jikji* et de « récompenser les efforts visant à contribuer à la préservation et à l'accessibilité du patrimoine documentaire, en tant que patrimoine commun de l'humanité ». Ainsi, depuis 2005, un prix de 30 000 USD est décerné par la ville de Ch'ǒngju une fois tous les deux ans<sup>43</sup>.

### Paradoxes et intérêt du *Jikji* au XXI<sup>e</sup> siècle

En Corée du Sud, la construction patrimoniale, médiatique, culturelle et touristique nationale et internationale prenant symboliquement pour centre l'objet *Jikji*, a vu une montée en puissance depuis le début du XXI<sup>e</sup> siècle. L'impressionnant dispositif en place explique qu'aujourd'hui l'édition typographique de 1377 fait l'objet d'une importante charge affective en tant que patrimoine coréen reconnu à l'international, un symbole de l'imprimerie coréenne et de l'histoire des techniques dans la péninsule coréenne. Après que l'objet a accédé au pinacle de la coréanité, s'y attache le paradoxe d'une relative fragilité lui conférant *a contrario*, selon nous, un grand intérêt.

Est-il possible de faire tenir au *Jikji* tous les rôles qui veulent lui être assignés en ce début de XXI<sup>e</sup> siècle ? Replacée dans son contexte de production et d'usage initial, la collection d'écrits compilée par Paegun et éditée en caractères métalliques mobiles ne présentait pas alors un caractère exceptionnel, et ce, pour deux raisons. La première réside dans le fait que la technique d'impression par « caractères fondus » existait déjà au Koryō depuis plus d'un siècle. La seconde était que l'édition typographique n'était pas considérée comme la forme la plus prestigieuse de l'imprimerie, qu'elle était plutôt un appont, un complément temporaire, sinon une phase préparatoire à la xylographie, conçue comme durable.

Fabriqué dans un contexte dépourvu de préoccupation mercantile, l'objet imprimé était destiné à être diffusé, distribué et non à être vendu (à la différence de la Bible de Gutenberg<sup>44</sup>) ; sa mise au point n'était pas mue par la fébrilité d'une compétition

<sup>42</sup> <http://www.unesco.org/new/fr/communication-and-information/memory-of-the-world/register/full-list-of-registered-heritage/registered-heritage-page-1/baegun-hwasang-chorok-buljo-jikji-simche-yojeol-volii-the-second-volume-of-anthology-of-great-buddhist-prests-zen-teachings/>.

<sup>43</sup> <https://www.unesco.org/fr/prizes/jikji>.

<sup>44</sup> Malgré le succès remporté par la Bible de Gutenberg qui trouva immédiatement acheteurs, la publication de l'ouvrage n'aurait pas permis à Gutenberg de s'enrichir en raison des nombreuses

suscitée par l'appât du gain. En somme, il demeure possible – sinon probable – que dans un avenir plus ou moins proche puisse être mis au jour dans la péninsule coréenne un imprimé plus ancien que le *Jikji* et, de fait, au cours des dernières décennies, plusieurs « concurrents » ont été en lice<sup>45</sup>. Ainsi, ne voir dans le *Jikji* qu'une performance technique revient paradoxalement à le faire entrer dans une logique de concurrence et à en réduire la valeur intrinsèque. De plus, placer l'objet dans l'arène d'une compétition technologique entre nations produite par une idéologie contemporaine était une idée étrangère à ceux qui éditérent le *Jikji*.

Un autre paradoxe consisterait à vouloir faire de l'ouvrage un support privilégié de l'identité coréenne. En effet, la quasi totalité de son contenu relève de la littérature religieuse chinoise du Chan et est conservée de manière partielle et dispersée dans d'autres écritures bouddhiques de référence. Ayant supposément comme matrice un ouvrage chinois (cf. supra), il ne concerne pas directement la Corée en ce sens qu'il ne définit ni ne prend celle-ci comme objet de son propos. De plus, Paegun n'a pas cherché à utiliser le *Jikji* pour affirmer une identité coréenne au sens moderne : son objectif était ailleurs. En outre, en raison de son caractère spécialisé, la nature du contenu de l'ouvrage demeure peu connu en République de Corée, non seulement du grand public, mais aussi de nombre de religieux qui n'ont pas eu l'occasion de l'étudier dans leur cursus de formation ou dans leur pratique quotidienne (même s'ils en connaissent indirectement une grande partie de la teneur, mais transmise par d'autres supports).

Enfin, mettre en valeur un ouvrage tel que le *Jikji* conduit indirectement à repositionner historiquement Paegun dans la tradition du Sōn coréen telle que conçue aujourd'hui et dont l'ordre de Jogye se revendique comme dépositaire. Or, le maître en avait été écarté au profit de T'aego. L'édifice actuellement en place, les généalogies reconnues aujourd'hui comme légitimes, l'authenticité de la transmission de l'enseignement de Shiwu Qinggong ne peuvent être remises en question aussi facilement dans le champ du religieux et de la pratique du Sōn. Le débat historique, quant à lui, peut et doit être mené sur la base d'une compréhension renouvelée de la pensée et de l'activité de Paegun fondée sur une connaissance approfondie du *Jikji* et de son recueil de propos.

### Recherches en perspective

À l'automne 2020 était prévue l'organisation conjointe par un comité scientifique

créances contractées.

<sup>45</sup> L'« Explication sur la Collection des lois de repentance de la cérémonie de la Compassion », *Chabi toryang ch'ambōp chiphae* (慈悲道場懺法集解, XIV<sup>e</sup> s. ; HPC 293) aurait été imprimé avec les mêmes fontes de Hǔngdōksa 興德寺字 que le *Jikji*, quelques décennies auparavant (cf. « Quelques faits à propos du *Jikji* », *Jikji, mal kolda*, 2019). Les autres imprimés « concurrents » du *Jikji* du point de vue de l'ancienneté sont les « Louanges du Révérend Nanming Quan au Chant d'Éloge d'accomplissement de la Voie », *Nammyōngch'ón hwasang Songjüngdoga* (南明泉和尚證道歌, 1239 ; HPC 93) et l'« Éloge des hauts faits du Manifesté en Vérité Šākyamuni », *Sokka yōræ haengjōksong* (釋迦如來行蹟頌, 1328).

franco-coréen d'une série d'examens physico-chimiques de l'édition du *Jikji* de Hüngdöksa de 1377 conservée à la BnF (portant sur le papier, l'encre, la recherche de grains de sable...) pour établir de manière si possible définitive la technique de fonte des types métalliques (technique à la cire perdue, technique au sable, usage de la céramique...) et éclairer les modalités pratiques de la technique employée. Le contexte sanitaire n'en a pas permis la réalisation. Gageons que cette initiative sera ultérieurement menée à bien. Elle sera l'occasion de nouvelles découvertes.

Yannick Bruneton

## Liste nominative

|                                | Livre premier | 39 |
|--------------------------------|---------------|----|
| I. Sept bouddhas               | 40            | 40 |
| I.1. Bouddha Vipaśyin 毘婆尸佛     | 41            | 41 |
| I.2. Bouddha Śikhin 戍棄佛        | 42            | 42 |
| I.3. Bouddha Viśvabhū 普舍浮佛     | 43            | 43 |
| I.4. Bouddha Krakucchanda 拘留孫佛 | 44            | 44 |
| I.5. Bouddha Kanakamuni 捏那含牟尼佛 | 44            | 44 |
| I.6. Bouddha Kāśyapa 過葉佛       | 45            | 45 |
| I.7. Bouddha Śākyamuni 釋迦牟尼佛   | 45            | 45 |
| II. Les patriarches de l'Inde  | 50            | 50 |
| II.1. Kāśyapa 過葉               | 50            | 50 |
| II.2. Kāśyapa 過葉 et Ānanda 阿難  | 51            | 51 |
| II.3. Śāṇavāsu 商那和脩            | 52            | 52 |
| II.4. Upagupta 優波匱多            | 54            | 54 |
| II.5. Dhītīka 提多迦              | 54            | 54 |
| II.6. Miccīka 羅遮迦              | 54            | 54 |
| II.7. Vasumitra 波須密            | 56            | 56 |
| II.8. Buddhanandi 佛陀難提         | 56            | 56 |
| II.9. Buddhamitra 伏默密多         | 59            | 59 |
| II.10. Pārśva 脩                | 60            | 60 |
| II.11. Puṇyayaśas 富那夜奢         | 61            | 61 |
| II.12. Aśvaghosa 馬鳴            | 62            | 62 |
| II.13. Kapimala 過毗摩羅           | 63            | 63 |
| II.14. Nāgārjuna 龍樹            | 64            | 64 |
| II.15. Kāñadeva 過那提波           | 66            | 66 |
| II.16. Rāhulata 羅睺羅多           | 67            | 67 |
| II.17. Sanghanadī 僧伽難提         | 68            | 68 |
| II.18. Gayāśāta 伽耶舍多           | 69            | 69 |
| II.19. Kumarata 鳴摩羅多           | 70            | 70 |
| II.20. Jayata 閻夜多              | 72            | 72 |
| II.21. Vasubandhu 波須般頭         | 73            | 73 |
| II.22. Manorhita 摩挐羅           | 74            | 74 |

|  |           |   |     |
|--|-----------|---|-----|
| II.23. Haklenayaśas 鶴勒那                            | 74        | III.36. Dagui Huaixiu 大鵝懷秀                      | 139 |
| II.24. Siṁha 師子                                    | 75        | III.37. Lan'an 懶安 (Changqing Da'an 長慶大安)        | 139 |
| II.25. Basiasita 婆舍斯多                              | 76        | III.38. Liangshan Yuanguan 梁山緣觀                 | 140 |
| II.26. Puṇyamitra 不如密多                             | 77        | III.39. Fenzhou Wuye 汾州無業 (2)                   | 141 |
| II.27. Prajñātāra 般若多羅                             | 79        | III.40. Dayuan Fu 大原孚                           | 141 |
| <b>III. Les patriarches et maîtres de Chine</b>    | <b>81</b> | III.41. Yexian Guisheng 葉縣歸省                    | 143 |
| III.1. Bodhidharma 普提達摩                            | 81        | III.42. Shouzhou Liangsui 壽州良遂                  | 144 |
| III.2. Huike 慧可                                    | 85        | III.43. Ciming 慈明                               | 144 |
| III.3. Pṛthivī 波羅提                                 | 87        | III.44. Jingzhao Xianzi 京兆覲子, Maître Coquillage | 145 |
| III.4. Prajñātāra 般若多羅 (2)                         | 89        | III.45. Wuzhu 無住                                | 146 |
| III.5. Sengcan 僧璨                                  | 89        | III.46. Yueshan Shinai 越山師鼐                     | 146 |
| III.6. Daoxin 道信 et Hongren 弘忍                     | 90        | III.47. Changsha Jingcen 長沙景岑                   | 147 |
| III.7. Huineng 慧能                                  | 92        | III.48. Chongyue Huian 崇嶽惠安                     | 148 |
| III.8. Qingyuan Xingsi 清源行思                        | 96        | <b>Livre second</b>                             | 151 |
| III.9. Nanyue Huairang 南嶺懷讓                        | 97        | III.49. Révérend Ehu Dayi 鵝湖大義                  | 152 |
| III.10. Yongjia Xuanjue 永嘉玄覺                       | 98        | III.50. Dazhu Huihai 大珠惠海 (2)                   | 155 |
| III.11. Nanyang Huizhong 南陽慧忠                      | 102       | III.51. Fojian 佛鑑 (Wuzhun Shifan 無準師範)          | 156 |
| III.12. Heze Shenhui 荷澤神會                          | 106       | III.52. Luoshan Daoxian 羅山道閑                    | 156 |
| III.13. Le roi démon « Obstacle » 障蔽魔王             | 108       | III.53. Baoen Xuanze 報恩玄則                       | 157 |
| III.14. Mazu Daoyi 馬祖道一                            | 108       | III.54. Yangqi Fanghui 楊歧方會                     | 157 |
| III.15. Baizhang Huaihai 百丈懷海                      | 111       | III.55. Longtan Chongxin 龍潭崇信                   | 158 |
| III.16. Huangbo Xiyun 黃檗希運                         | 113       | III.56. Quanqi Zhixian 灌溪志閑                     | 159 |
| III.17. Nanquan Puyuan 南泉普願                        | 120       | III.57. Guishan Lingyou 滬山靈祐 (2)                | 160 |
| III.18. Panshan Puji 盤山普積                          | 122       | III.58. Nantai Shouan 南臺守安                      | 160 |
| III.19. Guizong Zhichang 歸宗智常                      | 124       | III.59. Xuansha Shibei 玄沙師備                     | 161 |
| III.20. Damei Fachang 大梅法常                         | 124       | III.60. Fayan Wenyi 文益法眼                        | 162 |
| III.21. Dazhu Huihai 大珠惠海                          | 125       | III.61. Longji Shaoxiu 龍濟紹修                     | 165 |
| III.22. Fenzhou Wuye 汾州無業                          | 125       | III.62. Zifang 子方                               | 166 |
| III.23. Guizong Zhichang 歸宗智常 (2)                  | 126       | III.63. Longji Shaoxiu 龍濟紹修 (2)                 | 167 |
| III.24. Xishan Liang 西山亮                           | 126       | III.64. Longya Judun 龍牙居遜                       | 168 |
| III.25. Wuxie Lingmo 五洩靈默                          | 127       | III.65. Fenyang Wude 汾陽無德                       | 170 |
| III.26. Shigong Huizang 石羣慧藏                       | 128       | III.66. Dongsi Ruhui 東寺如會                       | 171 |
| III.27. Yaoshan Weiyuan 藥山惟嚴                       | 129       | III.67. Yuanwu Keqin 圓悟契勤                       | 171 |
| III.28. Guishan Lingyou 滬山靈祐                       | 130       | III.68. Tiantai Deshao 天台德韶                     | 172 |
| III.29. Zhaozhou Congshen 趙州從諗                     | 131       | III.69. Fayan Wenyi 文益法眼 (2)                    | 172 |
| III.30. Nanyang Huizhong 南陽慧忠 (2)                  | 134       | III.70. Xuefeng Yicun 雪峯義存                      | 174 |
| III.31. Mengshan Daoming 蒙山道明                      | 135       | III.71. Changlu 長蘆                              | 177 |
| III.32. Xingshan Weikuan 興善惟寬                      | 136       | III.72. Xuefeng Yicun 雪峯義存 (2)                  | 177 |
| III.33. L'intendant disciple de Yanguan Qi'an 鹽官齊安 | 137       | III.73. Dasui Fazhen 大隨法真                       | 178 |
| III.34. Hengyue Huisi 衡岳惠思                         | 137       | III.74. Zhitong 智通                              | 179 |
| III.35. Niaoke Daolin 烏窠道林                         | 138       |   |     |

|  |     |  |     |
|--|-----|--|-----|
| III.75. Anguo Xuanting 安國玄挺              | 179 | III.118. Dadian Baotong 大顛寶通   | 209 |
| III.76. Baoshou 寶壽                       | 180 | III.119. Caoshan Danzhang (Benji, 2) 曹山耽章                                | 210 |
| III.77. Gushan Shenyan 鼓山神晏              | 181 | III.120. Mengshan Deyi 蒙山德異  | 211 |
| III.78. Lingyun Zhiqin 靈雲志勤              | 181 |  |     |
| III.79. Yangshan Huiji 仰山惠寂              | 182 | IV. Textes divers  | 216 |
| III.80. Jingchao Mihu 京兆米胡               | 182 |  |     |
| III.81. Jingshan Faqin 策山法欽              | 183 | IV.1. Chants 歌 (Lepu, Tengteng)  | 216 |
| III.82. Deshan Xuanjian 德山宣鑑             | 183 | IV.2. Hymnes 福 et éloges 讀 (Baozhi)                                      | 218 |
| III.83. Dongshan Liangjie 洞山良介           | 184 | IV.3. Soutras et traités 經論  | 239 |
| III.84. Qingping Lingzun 清平令遵            | 185 | IV.4. Correspondance de religieux 書 (Dongshan Liangjie)                  | 243 |
| III.85. Gaoting Jian 高亭簡                 | 186 | IV.5 Autres hymnes 福 (Guifeng, Longya, Fayan) et exhortation 勸 (Chenggu) | 248 |
| III.86. Yunyan Tansheng 雲嵒彙晟             | 186 |  |     |
| III.87. Yunju Daoying 雲居道膺               | 187 |  |     |
| III.88. Caoshan Benji 曹山本寂               | 189 |  |     |
| III.89. Jingqing Daofu 鏡清道父              | 189 |  |     |
| III.90. Chuzhen 處真                       | 190 |  |     |
| III.91. Taeryöng du Silla 新羅大嶺           | 190 |  |     |
| III.92. Dizang Guichen 地藏桂琛 (2)          | 191 |  |     |
| III.93. Huiqiu Jizhao 惠球寂照               | 192 |  |     |
| III.94. Baling Haojian 巴陵顯鑑              | 193 |  |     |
| III.95. Dongshan Shouchu 洞山守初            | 193 |  |     |
| III.96. Jianfu Chenggu 薦福承古              | 194 |  |     |
| III.97. Baofu Qingshuo 保福清豁              | 194 |  |     |
| III.98. Baoci Xuanjue 報慈玄覺               | 195 |  |     |
| III.99. Tiantai Deshao 天台德韶 (2)          | 195 |  |     |
| III.100. Langya Huijue 邶耶慧覺              | 196 |  |     |
| III.101. Le ministre Yu Di 于迪相公          | 196 |  |     |
| III.102. Shoushan Xingnian 首山省念          | 197 |  |     |
| III.103. Shenzhao Benru 神照本如             | 197 |  |     |
| III.104. Sept femmes sages d'Inde 西天七賢女  | 198 |  |     |
| III.105. Guangxiao An 光孝安                | 199 |  |     |
| III.106. Le chef d'assise du Huayan 華嚴座主 | 200 |  |     |
| III.107. Deshan Yuanmi 德山緣密              | 201 |  |     |
| III.108. Guifeng Zongmi 圭峯宗密             | 202 |  |     |
| III.109. Le ministre Zhang Zhuo 張拙相公     | 202 |  |     |
| III.110. Yunmen Wenyuan 雲門文偃             | 203 |  |     |
| III.111. Xiangyan Zhixian 香巖智闡           | 203 |  |     |
| III.112. Daowu Yuanzhi 道吾圓智              | 204 |  |     |
| III.113. Baiyun Shouduan 白雲守端            | 205 |  |     |
| III.114. Yuanwu Kejin 圓悟勤勤 (2)           | 205 |  |     |
| III.115. Ying'an Tanhua 應菴曇華             | 207 |  |     |
| III.116. Guling Shenzan 古靈神贊             | 208 |  |     |
| III.117. Helin Xuansu 鶴林玄素               | 209 |  |     |

## Préfaces de l'édition de 1378<sup>46</sup>

### Préface de Yi Saek

Parmi les générations postérieures à « la saisie de la fleur<sup>47</sup> », il y a des hommes dont l'enseignement correct et l'esprit merveilleux se sont répandus dans la multitude des mondes ! Parmi les recueils d'écrits, il y a celui des *Cinq Lampes*<sup>48</sup>, dont un érudit, aussi instruit soit-il, ne peut aborder l'immensité sans peiner, d'autant plus s'il se détermine exclusivement dans « la montée ultime d'une voie unique<sup>49</sup> » ! Le maître de Sōn Paegun [Kyōng]han<sup>50</sup> était un versificateur du clan des Šākyā<sup>51</sup> de l'école de Chogye du Koryō. Il reçut l'enseignement du maître de Chan Shiwu [Qing]gong de la montagne de Xiawu du Jiangnan. Le maître Chan lui transmit le *Fozu zhizhi xinti yaojie*<sup>52</sup> en un rouleau<sup>53</sup>, écrit de sa main, en lui disant : « Il faut vénérer ces paroles ! Pour cette raison, oubliant la vulgarité des mots, j'en ai écrit les grandes lignes. »

Réunion des dragons<sup>54</sup> en *mu-o*<sup>55</sup>, l'été, le 5<sup>e</sup> jour de la 4<sup>e</sup> lune ; préface rédigée par Mog'ün Yi Saek<sup>56</sup>, sujet méritant de la Promotion de la Loyauté, Garant des insignes du

<sup>46</sup> L'édition xylographiée de 1378 recèle deux préfaces (aucune dans l'édition de 1377 car seul le second volume a été conservé).

<sup>47</sup> Épisode fondateur de la première transmission non écrite, d'esprit à esprit, du Dharma (cf. § 7.2).

<sup>48</sup> Allusion à l'*Essentiel de la réunion des Cinq Lampes Wudeng huixuan* 五燈會元 (X.1565, WDHY), recueil de 1253 en 20 rouleaux par le moine Puji (普濟, 1179-1253) composés d'extraits de cinq « recueils de (transmission de la) Lampe », *denglü* 燈錄, justifiant son titre : 1) JDCDL de 1004 ; 2) le *Recueil étendu de la Lampe de l'ère Tiansheng*, *Tiansheng guangdenglu* 天聖廣燈錄 de 1029 ; 3) la *Suite du recueil de la Lampe de l'ère Jianzhong jingguo*, *Jianzhong jingguo xudenglu* 建中靖圓續燈錄 de 1101 ; 4) LDHY de 1183 ; 5) le *Recueil universel de la Lampe de l'ère Jiatai*, *Jiatai pudenglu* 嘉泰普燈錄 de 1204.

<sup>49</sup> Expression utilisée dans le Chan, que l'on retrouve par exemple dans le JDCDL et le BYL (cas n°12).

<sup>50</sup> Dans la préface, les noms des religieux sont rendus seulement par trois caractères : le titre de religieux (法號, 2 caractères) suivi du dernier caractère du nom religieux (法名). La même pratique se rencontre dans le *Jikji*.

<sup>51</sup> Le PHO a conservé quelques stances偈 et des hymnes頌 versifiés regroupés dans le second livre, situés entre sa correspondance avec Zhikong et les chants 歌 et la correspondance 書 (PHO : 660a-663a). Paegun n'est pas recensé parmi les moines poètes du *Tongmunson* (HPC 112).

<sup>52</sup> Ouvrage dont le titre 佛祖直指心軸要領 est repris dans celui du *Jikji* et qui en aurait été la matrice, mais qui n'a pas été transmis. Il n'est pas cité dans le *Recueil de propos de Shiwu* (X.1399), son auteur.

<sup>53</sup> Le titre du *Jikji* suggère que l'édition coréenne serait une anthologie du *Fozu zhizhi xinti yaojie*, mais il comporte un livre de plus (2), posant la question de la nature du travail effectué par Paegun sur l'ouvrage chinois. Cf. note 17.

<sup>54</sup> La révolution, l'année de Jupiter (planète annuaire).

<sup>55</sup> La 55<sup>e</sup> combinaison des caractères cycliques (du cycle sexagésimal) correspondant à l'année 1378.

<sup>56</sup> Yi Saek (1328-1396). Cf. Annexe 1, note 1056.

pays, Égale Vertu, Assistant de l'instruction, Grand rectificateur de troisième degré, Prince de Hansan, premier président de l'Académie.

### 佛祖直指心體要節序

拈花後代 有人正法妙心遍沙界矣 最錄有五燈 雖博學者 且患其浩汗 約專志向上一路者哉 白雲  
閣禪師 高麗賣溪韻釋也 得法於江南霞霧山石屋珙禪師 禪師 以手書佛祖直指心軸要節一卷授  
之 且曰當於言尊也哉 是以忘其辭之鄙而略書大槩云 蒼龍戊午夏四月五日 推忠保節同德贊化  
功臣 三重大匡 昌山君 領藝文春秋館事 牧隱 李穡序

### Préface de Sōng Sadal

Il y eut un maître de Sōn dont le nom taboué<sup>57</sup> était Kyōnghan, et le titre, Paegun, originaire de Kobu<sup>58</sup> du Chölla. Tôt, il fut lauréat du concours<sup>59</sup>, puis changea [d'orientation] et se retira dans la montagne où il pratiqua l'essentiel des enseignements de manière exclusive. Parvenu à la profondeur de sa conviction, il se rendit dans les deux [circuits de la province du] Zhejiang<sup>60</sup> en quête du sceau d'autorisation. L'excellence acquise, peut-on s'y opposer ? Le maître [Sōk]ch'an<sup>61</sup> me fit la demande [de perpétuer sa mémoire]. Aussi en piètres mots, calligraphiai-je le début du livre.

L'an sept de l'ère Sōnggwang, l'année chōng-sa [1377], un jour de la 3<sup>e</sup> lune, préface et calligraphie de Sōng Sadal<sup>62</sup>, Sujet méritant de la Promotion de la Loyauté et Assistant du Prince, Grand auxiliaire de premier degré, Prince de Ch'angsan<sup>63</sup>.

### 白雲和尚抄錄佛祖直指心體要節序

有禪師諱景閑 號白雲 全羅古阜人也 早登選科 改而遁于山 參究單傳之旨 逮其信得之深 而往  
兩湖 以求其印可 暫有元而得重違 璞上人請(姑?) 以鄙辭書諸卷首云 宣光七年丁巳三月日  
推協理功臣 重大匡 昌山君 成士達兼書序

<sup>57</sup> Le nom taboué est un terme ordinairement utilisé dans le domaine profane, mais il est ici équivalent de nom de religieux (octroyé à la sortie du monde séculier) pōmmyōng 法名.

<sup>58</sup> 古阜。Ancien Kosaburi 古沙夫里 du Paekche, renommé Kobu au Silla. Au début du Koryō, il fut renommé Yōngju瀛州 en 936, puis préfecture de défense de Pacification du Sud, Annam tohobu 安南都護府 en 952, avant de retrouver son appellation de Kobu à partir de 1019. Il comportait au Koryō, un district de 1<sup>e</sup> classe rattaché et six districts de 2<sup>e</sup> classe (KRS : 57, 37b-38a). Les patronymes séculiers associés à Kobu étaient : Yi 季, Ün 殷, Pae 裴, Im (or Rím) 林, Paek 白 (Sejong Sillok 世宗實錄, k. 151, Chöllado, Chōnjubu, Kobugun). L'état civil du moine est incomplet et l'on ignore son patronyme séculier.

<sup>59</sup> On suppose qu'il s'agit du concours de recrutement du clergé bouddhique stiingwa 僧科.

<sup>60</sup> Référence à la localisation du monastère de Tianhu de maître Shiwu.

<sup>61</sup> Disciple de Paegun mentionné dans le colophon de 1377 comme moine collecteur (cf. p. 251).

<sup>62</sup> 成士達 (?-1380). Il ne fait pas l'objet d'une biographie officielle dans le KRS. Cf. Annexe 1. Cf. note 1057.

<sup>63</sup> L'annonce de son décès dans l'histoire officielle indique « Prince de Ch'angsōng 昌城君 » (KRS : 134, 20a). Titre nobiliaire suggérant une alliance avec le clan royal. Ch'angsōng est une appellation de Ch'angnyōng (dans l'actuelle province du Kyōngsang du Sud), lieu d'origine patronymique 本貫 du clan des Sōng 昌城成氏.

# Livre premier

## I. Sept bouddhas<sup>64</sup>

### I.1. Bouddha Vipaśyin 毘婆尸佛

#### § 1. Stance du Bouddha Vipaśyin

Stance<sup>65</sup> du Bouddha Vipaśyin<sup>66</sup>, Bouddha du *vyūha kalpa*<sup>67</sup> du passé :

Le corps reçoit l'existence du sans forme<sup>68</sup>,  
De même que l'illusionnisme<sup>69</sup> produit des formes multiples.  
Un pantin n'a jamais eu esprit et conscience,  
Fautes et mérites<sup>70</sup> sont tous vides, n'ayant lieu où loger.

<sup>64</sup> Parmi les Sept bouddhas, Vipaśyin, Śikhin, et Viśvabhū sont des bouddhas du passé ; Krakucchanda, Kanakamuni, Kāśyapa et Śākyamuni sont des bouddhas du présent.

<sup>65</sup> 僥 ou 頸. Sans. gāthā (litt. « éloge, louange, hymne »), une des douze catégories d'Écritures bouddhiques : pièce en vers (sans rimes et de longueur variable) accompagnant ou non un texte en prose dont elle est parfois le condensé. (Demiéville, 1972 : 242). Song 頸 est traduit par « hymne » (masc.) dans la présente traduction.

<sup>66</sup> 毘婆尸佛. Le premier des bouddhas du passé, dont le nom est traduit « contemplation excellente 胜觀 », « contemplation pure 淨觀 ». Certaines des huit scènes principales de la vie du Bouddha Śākyamuni sont les mêmes que celles de ce bouddha. Il est le 998<sup>e</sup> bouddha du grand *kalpa* du passé. Cf. note suivante.

<sup>67</sup> 狂嚴劫. Sans. *vyūha kalpa* ; litt. « *kalpa* orné (majestueux) », grand cycle ou grande période cosmique du passé, précédant l'ère cosmique du présent 現劫, *kalpa* est traduit par « éon » par Eugène Burnouf (faît pendant au grand *kalpa* de sagesse du présent 現在賢劫 et au grand *kalpa* des constellations du futur 未来星劫). Pendant ce *kalpa*, il est dit que mille bouddhas se seraient manifestés (*kalpa* « orné ») : depuis le bouddha Huaguang 华光佛 jusqu'à Vipaśyin 毘舍浮佛, cf. T.446b.

<sup>68</sup> 無相. Sans. *animitta*, diversement traduit. « Imparticularisé, absence de marques » (Demiéville, 1972 : 90, 103, 105). La notion de *xiang* 相 (parfois noté *xiang* 象) : « marque particulière, marque distinctive », caractéristique de la vacuité et autre nom du nirvana.

<sup>69</sup> 禺. Sans. *māya*. Terme fréquemment employé dans les sūtras comme métaphore de la vacuité des phénomènes, de leur absence de substance expliquant leur transformation permanente sujette aux causes et conditions. Il désigne également des artifices susceptibles de tromper les sens comme le fait de fabriquer des figurines en bois pour donner l'illusion de leur existence ou bien les tours du magicien (illusionniste). Traduit par « fantasмагorie » par Demiéville (1972 : 75).

<sup>70</sup> 罪福. Dans cette expression, les deux sinogrammes sont conçus comme antinomiques, alors que, séparément, ils ont une acceptation différente (la faute est la cause alors que le « bonheur » ou « bénédiction » est le résultat). On pourrait traduire aussi par « malheur et bonheur » ou « faute et bienfait ». Les fautes, résultat de la pratique des mauvais actes sont rétribuées par la douleur, les mérites

### 毘婆尸佛過去莊嚴劫佛偈曰

身從無相中受生 猶如幻出諸形相  
幻人心識本來無 罪福皆空無所住<sup>71</sup>

### I.2. Bouddha Śikhin 尸棄佛

#### § 2.1. Stance du Bouddha Śikhin

Stance du Bouddha Śikhin<sup>72</sup>, du même cycle cosmique que le précédent :

Susciter toutes sortes de bons dharmas est fondamentalement illusionnisme,  
Perpétrer toutes sortes de mauvais actes est aussi illusionnisme.  
Le corps est comme amas de bulles, l'esprit, comme vent<sup>73</sup>,  
L'illusionnisme provient de là où il n'y a ni racine ni aspect véritable<sup>74</sup>.

### 尸棄佛同前劫偈曰

起諸善法本是幻 造諸惡業亦是幻  
身如聚沫心如風 幻出無根無實相<sup>75</sup>

#### § 2.2. Commentaire de Paegun

Cela revient à dire : l'illusionnisme surgit de l'absence de racine qui est aspect véritable ; l'illusion totale est vérité.

如云 幻起無根 即實相是 了妄即真<sup>76</sup>

功, résultat des bons actes 善行, par la joie 樂.

<sup>71</sup> JIK I : 604c.6-8 ; JDCDL, j.1 : 204c.1-3.

<sup>72</sup> 尸棄佛. Traduit par « chignon du sommet du crâne 頂髮 », « qui a un chignon 有頂 », « tête de feu 火首 », « suprêmement supérieur 最上 » ; 999<sup>e</sup> bouddha du même grand cycle cosmique que le précédent.

<sup>73</sup> Amas de bulles et vent sont des métaphores fréquentes de l'impermanence du monde phénoménal (cf. § 44.10, § 153). Le vent peut aussi désigner la force du karma, le style de pratique.

<sup>74</sup> 實相. L'aspect véritable des phénomènes désigne la nature fondamentale et permanente qui peut être déclinée sous des appellations multiples en fonction des aspects considérés. Cf. Despeux, 2005 : 164.

<sup>75</sup> JIK I : 604c.9-11 ; JDCDL, j.1 : 204c.9-11.

<sup>76</sup> JIK I : 604c.11-12. La formule 了妄即真 se trouve en NHSS : 122b.23.

### I.3. Bouddha Viśvabhū 晦舍浮佛

#### § 3.1. Stance du Bouddha Viśvabhū

Stance du Bouddha Viśvabhū, bouddha du même cycle cosmique que le précédent :

Emprunter les quatre grands éléments<sup>77</sup> pour faire un corps,  
L'esprit n'est fondamentalement pas produit, il apparaît selon l'objet<sup>78</sup> perçu.  
Si l'objet en présence est absent, la pensée<sup>79</sup> aussi est absente,  
Fautes et mérites sont comme l'illusionnisme qui survient et disparaît<sup>80</sup>.

晦舍浮佛同前劫偈曰

假借四大以爲身 心本無生因境有  
前境若無心亦無 罪福如幻起亦滅<sup>81</sup>

#### § 3.2. Commentaire de Paegun

Cela revient à dire :  
L'esprit est originellement sans forme,  
Il s'appuie sur un objet pour naître aussitôt,  
Mais la nature de l'objet étant vide,  
Esprit et objet se confondent.

如云 心本無形 托境方生 境性亦空 心境一如<sup>82</sup>

<sup>77</sup> 四大. Sans. *mahā-bhūta*. Les quatre éléments constitutifs de la matière (et donc du corps physique) dans la cosmologie bouddhique héritée de la cosmologie indienne : Terre (état solide), Eau (état liquide), Feu (chaleur) et Vent (mouvement).

<sup>78</sup> 境. Sans. *visaya, artha, gocara*. Objet de la perception, de la pensée. Demiéville, 1972 : 52-53 (dichotomie sujet / objet). Dans la chaîne de causalité créant les conditions des dharmas comme créations mentales, ces objets de perceptions produisent les représentations mentales coordonnées par la conscience et formant les idées attribuant des caractéristiques aux choses (chaîne : organe sensoriel 根 → perception 覺 → objet de pensée 境 → conscience discriminante 意識 → représentation mentale 相).

<sup>79</sup> *Sim* (chin. *xin*) 心 est utilisé ici pour désigner la nature de l'esprit (sans. *citta*) ainsi que la pensée produite, conditionnée. La nature de l'esprit est non-née car non-conditionnée (non produite par une cause), à la différence de la pensée qui produit les tourments mentaux. La faculté de penser, indépendamment de son objet, quand elle est « vide », est manifestation de l'esprit. Les deux ne sont donc pas séparables. En ce sens, on peut dire que les tourments mentaux (« vides », non investis par la pensée qui ne s'y attache pas) sont aussi manifestations de l'esprit, de la nature fondamentale (cf. § 156.1). « La fonction de l'esprit étant la pensée », cf. Demiéville, 1972 : 102.

<sup>80</sup> La notion de bien et de mal est aussi une forme de conditionnement qui n'existe pas en soi (cf. § 156.6).

<sup>81</sup> JIK I : 604c.13-15 ; JDCDL, j.1 : 205a.5-7.

<sup>82</sup> JIK I : 604c.15-16. L'expression 心境一如 est aussi en SYYSH, k. 19 : 14b.9.

### I.4. Bouddha Krakucchanda 拘留孫佛

#### § 4.1. Stance du Bouddha Krakucchanda

Stance du Bouddha Krakucchanda, premier bouddha du *kalpa* de sagesse<sup>83</sup> du présent :

Voir le corps comme sans réalité<sup>84</sup> est la vision de bouddha,  
Comprendre parfaitement que l'esprit comme un illusionnisme est bouddha.  
Saisir totalement que corps et esprit ont une nature fondamentale vide,  
L'homme [qui y parvient], en quoi serait-il différent de bouddha ?

拘留孫佛現在賢劫第一偈曰

見身無實是佛見 了心如幻是佛了  
了得身心本性空 斯人與佛何殊別<sup>85</sup>

#### § 4.2. Commentaire de Paegun

Cela revient à dire :  
Corps et esprit se confondent.  
En dehors du corps : aucun reste<sup>86</sup>,  
Montagnes, fleuves et continents,  
En quel lieu les trouver ?

如云 身心一如 身外無餘 山河大地 甚處得來<sup>87</sup>

<sup>83</sup> *kalpa* de sagesse 賢劫. Cycle cosmique du présent au cours duquel, pendant la phase d'apogée, se manifestent mille bouddhas pour guider les êtres dans la Voie.

<sup>84</sup> 無實. Réalité dans un sens absolu, non conditionné, « éternel » (indépendant et au-delà du temps). C'est-à-dire voir le corps comme impermanent.

<sup>85</sup> JIK I : 604c.17-19. L'expression 是佛身 是佛幻 se trouve aussi en JDCDL, j.1 : 205a.12-14 ; ZJL, j.97 : 937c.14-16.

<sup>86</sup> 無餘. Sans. *niravaśesa*. État de complétude auquel rien n'échappe, absence de point d'appui et d'arrêt de la pensée impliquant la cessation totale des tourments mentaux appelée « nirvana (reposant sur le) sans reste 無餘依涅槃 ». L'expression qui fait pendant avec « il y a reste 有餘 ».

<sup>87</sup> JIK I : 604c.19-20. 身心一如 身外無餘. *Propos de Nanyang Huizhong* (cf. § 44.5). Cf. SYYSH, k. 2 : 14b.9 ; k.20 : 324a (2b.8-9) ; NHSS, k.2 : 24b (K.1500 : 32a) ; . L'expression est reprise dans PHO II : 657b.19-20. Cf. CHO, 2019 : 212-213.305. Paegun l'utilise pour relater une expérience d'éveil lors d'une séance de méditation où lui vient à l'esprit un passage du *Chant d'Éveil* de Yongjia (YZDG, T.2014).

## I.5. Bouddha Kanakamuni 拘那含牟尼佛

### § 5. Stance du Bouddha Kanakamuni

Stance du Bouddha Kanakamuni<sup>88</sup>, Deuxième bouddha du *kalpa* de sagesse :

Bouddha, sans voir le corps, sait qui est bouddha.  
Qui a vraiment cette connaissance n'est autre que bouddha<sup>89</sup>.  
Le sage est capable de savoir que la nature des fautes est vide,  
Paisible, il ne craint vie ni mort.

拘那含牟尼佛賢劫第二偈曰

佛不見身知是佛 若實有知別無佛  
智者能知罪性空 坦然不怖於生死<sup>90</sup>

## I.6. Bouddha Kāśyapa迦葉佛

### § 6. Stance du Bouddha Kāśyapa

Stance du Bouddha Kāśyapa, Troisième bouddha du *kalpa* de sagesse :

Tous les êtres<sup>91</sup> ont une nature pure<sup>92</sup>,  
Depuis toujours, ils ne naissent ni ne peuvent disparaître.  
Corps et pensée *hic et nunc* sont existence artificielle.  
Au milieu de leur illusioniste transformation, il n'est ni faute ni mérite.

迦葉佛賢劫第三偈曰

一切衆生性清淨 從本無生無可滅  
即此身心是幻生 幻化之中無罪福<sup>93</sup>

<sup>88</sup> 拘那含牟尼佛 également orthographié 拘那含佛, dont le nom est traduit par « Sage couleur d'or金色仙 », « Lettré d'or 金儒 », « Tranquillité d'or 金寂 ».

<sup>89</sup> À sa naissance, Bouddha Śākyamuni annonce qu'il est seul à exister dans le monde parce qu'il voit en toute chose la nature de bouddha et qu'il ne voit pas de distinction entre lui et autrui : son « moi » est cosmique.

<sup>90</sup> JIK I : 605a.1-3 ; JDCDL, j.1 : 205a.19-21.

<sup>91</sup> 衆生. Sans. *sattva*. L'ensemble des êtres doués de sensibilité, êtres sensibles, êtres vivants.

<sup>92</sup> Pureté originelle et absolue, nature de bouddha ; la foule des êtres ne se distingue pas de bouddha (cf. § 156.3).

<sup>93</sup> JIK I : 605a.4-6 ; JDCDL, j.1 : 205a.26-28.

## I.7. Bouddha Śākyamuni 釋迦牟尼佛

### § 7.1. Stance du Bouddha Śākyamuni

Stance du Bouddha Śākyamuni<sup>94</sup>, Quatrième bouddha du *kalpa* de Sagesse :

Par une étoile être illuminé<sup>95</sup>.  
Après l'illumination, [l'étoile] n'est plus l'étoile<sup>96</sup>.  
Ne pas poursuivre les choses  
Ne signifie pas être insensible<sup>97</sup>.

釋迦牟尼佛賢劫第四偈曰

因星見悟 悟罷非星  
不逐於物 不是無情<sup>98</sup>

### § 7.2. La montrance de la Fleur au pic des Vautours

Alors que le Vénéré<sup>99</sup> prêchait le Dharma au pic [des Vautours]<sup>100</sup>, les devas firent pleuvoir quatre fleurs<sup>101</sup>. Le Vénéré les saisit et les montra à la foule présente. Kāśyapa arbora alors un large sourire. Le Vénéré déclara : « La Corbeille contenant la vue

<sup>94</sup> Souvent dénommé « le bouddha historique ». Les dates de Śākyamuni déterminant son caractère historique ont fait l'objet de débats. Après la 4<sup>e</sup> assemblée mondiale des bouddhistes de Katmandou de 1956, il fut décidé d'unifier les calendriers des différentes traditions, la date de - 544 a été adoptée par l'ordre de Jogye du bouddhisme sud-coréen, définissant l'ère bouddhique à partir de la date de son *parinirvāna* (et non à partir de son année de naissance, pratique du bouddhisme du Nord : auparavant la date était de - 1027, - 948). L'année 2022 correspond donc à l'an 2566.

<sup>95</sup> Le sinogramme *o* 悟 est celui utilisé pour désigner l'Éveil. L'étoile dont il est question pourrait être Vénus ou Aruna (Cho et Jorgensen, 2020 : 17, note 17).

<sup>96</sup> La polysémie du terme « illumination » est utilisée ici (ailleurs, le terme « Éveil » est utilisé) pour rendre le jeu sur le sinogramme *o*. La lumière de l'Éveil ne vient pas de l'extérieur mais de l'intérieur.

<sup>97</sup> 無情. Désigne les choses dénuées de conscience du monde phénoménal. Le non attachement aux choses ne s'explique pas par l'absence de conscience, mais au contraire, par elle.

<sup>98</sup> JIK I : 605a.7-9 ; ZJI, k.5 : 29c.25-26 ; SYSH : cas n°3.

<sup>99</sup> 世尊. Littéralement, « celui que le monde vénère », une des dix appellations du Bouddha. Jean-Noël Robert traduit par « Vénéré du monde ».

<sup>100</sup> 靈山 ou 靈鷲山. Sans. Grdhrakūta, litt. « montagne des vautours merveilleux » ou « pic des Vautours » 鷲峰, « mont des Puissances » 靈山. Le nom provient de sa forme ou de la présence de nombreux vautours ; montagne la plus élevée des cinq monts entourant la cité de Kuśagrāpura 上茅城 au centre du pays de Magadha et ancienne capitale. Haut-lieu de prêche de Bouddha, notamment du *Soutra du Lotus*, situé à dix li au N.E de la nouvelle capitale de Rājagrīha.

<sup>101</sup> 天雨四花. La pluie de fleurs est l'un des six signes de bon augure 六瑞 annonciateurs de la prédication du *Soutra du Lotus*. Il existe plusieurs théories sur les types de fleurs en question : fleurs blanches (*datura metel* ou *datura alba*) et rouges (*lycoris* ou *lycoris radiata*) ou bien quatre fleurs de lotus blanche, bleue, rouge et jaune.

de l'exact Dharma<sup>102</sup>, l'esprit merveilleux du nirvana<sup>103</sup> que je possède, je les confie à Kāśyapa<sup>104</sup>. »

世尊在靈山說法 天雨四花 世尊遂拈花示衆 迦葉破顏微笑 世尊云 吾有正法眼藏 涅槃妙心 付囑摩訶迦葉<sup>105</sup>

### § 7.3. À l'Assemblée du nirvana

À l'Assemblée du nirvana<sup>106</sup>, le Bouddha se frotta le torse de la main et dit à la grande foule présente : « Regardez bien mon corps doré aux reflets violets<sup>107</sup>, contemplez-le suffisamment pour ne plus avoir à le regretter après. Si vous dites que je suis entré dans le repos<sup>108</sup>, vous n'êtes pas mes disciples ; si vous dites que je ne suis pas entré dans le repos, nous n'êtes pas non plus mes disciples. » À cet instant, la foule immense de centaines de myriades<sup>109</sup>, dans sa totalité, obtint l'Éveil.

佛於涅槃會上 以手摩脣 告大眾曰 汝等善觀吾紫磨金色之身 謹仰取足勿令後悔 若謂吾滅度 非吾弟子 若謂吾不滅度 亦非吾弟子 時百萬億大眾 悉皆契悟<sup>110</sup>

### § 7.4. Commentaire de Paegun

Cela revient à dire : le Manifesté en Vérité<sup>111</sup> n'a pas quitté le monde, et il n'y a

<sup>102</sup> 正法眼藏. Litt. « Réceptacle (dépôt, trésor) de la vision de la Loi (Dharma) correcte. » Expression dont l'origine remonte au IX<sup>e</sup> s. dans le *Baolinzhuan* (T.1985 : 506c), cf. Girard, 2008 : 1390. Oeil de sagesse voyant entièrement la vérité, l'Éveil ultime dans l'école du Chan, expression équivalente à « sceau de l'esprit de bouddha » qui s'imprime dans l'esprit humain et peut ainsi se transmettre « d'esprit à esprit » indépendamment du langage. « Trésor de l'œil de la Vraie Loi » (Demiéville, 1972 : 240-241). « Corbeille de la vue de la Loi correcte » (Despeux, 2014 : 78).

<sup>103</sup> 涅槃妙心. Désigne le substrat fondamental de l'esprit pur d'un éveillé, inexprimable. Fait partie des huit expressions traduisant la vision fondamentale de l'école du Chan.

<sup>104</sup> Récit fondateur de la première transmission directe et sans parole du Chan, d'esprit à esprit, cf. § 7.2. Cf. WGHY. Similaire au cas n°6 de WMG (Despeux, 2014 : 78). Fait partie des « trois lieux de transmission de l'esprit » dans la tradition coréenne.

<sup>105</sup> JIK I : 605a.10-13 ; NHSS, j.1 : 9b.3-4 ; SYJ, k.1 (K.1505 : 5a) : 8b.5-6 ; SYSSH (cas n°5).

<sup>106</sup> Au moment où Bouddha Śākyamuni termina sa dernière existence humaine et entra dans son *parinirvāna* en quittant définitivement le samsara, le 15<sup>e</sup> jour du 2<sup>e</sup> mois lunaire selon la tradition.

<sup>107</sup> 紫磨金色. L'or de couleur violine est considéré comme le plus pur. La carnation dorée est une des 32 marques de sainteté d'un bouddha (la 14<sup>e</sup>, sans. *suvarna-varṇa*).

<sup>108</sup> 滅度. Littéralement : « extinction (des obstacles, des conditionnements, des chaînes de causalité) et franchissement (de la douleur des renaissances) », entrée dans la tranquillité (le nirvana), fin de l'existence.

<sup>109</sup> 百萬億. Litt. « centaines de dix mille de dix millions ». Dans l'Antiquité (Grèce antique), « myriade » avait le sens d'unité de « dix mille » (littéralement « décamille »).

<sup>110</sup> JIK I : 605a.14-138 ; SYSSH : cas n°36 avec les stances du HYJ (T.278, j.14 et 23).

<sup>111</sup> 如來. Sans. *Tathāgata*, une des dix appellations de bouddha. Mot composé en sanscrit construit à partir de plusieurs éléments possibles (règles du *sandhi* externe) : *tatha* (« vérité ») ou *tathā* (ainsi 如是, conforme à la réalité 如實) et *gata* (« partir, quitter » 逝) ou *āgata* (« parvenir, arriver »), donnant lieu à plusieurs interprétations : 1. bouddhas partis sur l'autre rive après avoir emprunté le même chemin ; 2. personnes ayant atteint la vérité ; 3. bouddhas ayant emprunté le même chemin avant de parvenir

pas de nirvana.

如云 如來不出世 亦無有涅槃也<sup>112</sup>

### § 7.5. Sous le figuier des banians, dialogue avec deux marchands

Alors que le Vénéré était assis sous le figuier des banians<sup>113</sup>, deux marchands l'interrogèrent :

« Auriez-vous vu passer le char ?  
— Non.  
— Lauriez-vous entendu ?  
— Non.  
— N'étiez-vous en méditation ?  
— Non.  
— Ne dormiez-vous pas ?  
— Non. »

Les deux hommes s'extasièrent : « Excellent, excellent ! Vénéré, vous étiez éveillé et vous n'avez pas vu. » Finalement, ils lui offrirent deux pièces de feutre blanc<sup>114</sup>.

世尊在尼拘律樹下坐次 有二商人問 還見車過不 曰不見 曰還聞不 曰不聞 曰莫禪定不 曰不禪定 曰莫睡眠不 曰不睡眠 商人歎曰善哉善哉 世尊覺而不見 遂獻白氍兩段<sup>115</sup>

### § 7.6. Commentaire de Paegun

Cela revient à dire : corps et esprit sont comme terre et bois, entendre et voir ressemblent à surdité et cécité.

如云 身心如土木 聞見似盲聾<sup>116</sup>

dans une contrée idéale ; 4. bouddhas ayant emprunté le même chemin pour venir dans le monde ; 5. personnes venues dans le monde pour montrer la vérité. Signifie qu'il est « vraiment venu (comme tel) dans le monde » avant de le quitter. Lamotte traduit par « Le Prédestiné ». La traduction littéraliste « ainsi-venu » est peu claire. Traduit « ainsi-parti » (去) à partir du V<sup>e</sup> siècle : « Parti dans la Vérité » (Demiéville, 1972 : 40). Nous proposons ici « le Manifesté (dans le monde) en Vérité (celui qui est vraiment venu dans le monde et en a révélé la vérité après l'avoir quitté) ». Cf. Girard, 2008 : 1038-1042.

<sup>112</sup> JIK I : 605a.23. Citation d'une stance du HYJ (K.79, k. 14 : 96c.8). Passage repris dans la synthèse que Chinul réalisa du commentaire de Li Tongxuan du même soutra (華嚴論節要, HPC 75).

<sup>113</sup> 尼拘律樹. Lat. *Ficus benghalensis*. Arbre d'Éveil du bouddha du Passé Kāśyapa. L'arbre est parfois utilisé de manière métaphorique dans les écritures bouddhiques pour exprimer l'idée qu'une petite cause produit de grands effets, ou bien d'un objet courvant.

<sup>114</sup> 白氍. Étoffe enveloppant les Cakra-vartin ou encore Bouddha Śākyamuni lors de sa crémation (T. n°377, j.2). Dans les Āgamas, désigne une étoffe non teinte et précieuse destinée aux personnages importants, ainsi qu'un symbole de pureté ou d'absence de faute (convenant pour un don ou une offrande), support également utilisé pour représenter l'image de la vie du Bouddha.

<sup>115</sup> JIK I : 605a.19-23. SYSSH : cas n°30.

<sup>116</sup> JIK I : 605a.23 ; PHO I, 625a.4, cité dans une instruction à la communauté.

### § 7.7. Bhadrapāla et seize compagnons de Voie

Alors que le Vénéré était assis, Bhadrapāla ainsi que seize de ses compagnons, êtres éveillés<sup>117</sup>, se levèrent aussitôt de leur siège, firent hommage de leur tête aux pieds de Bouddha<sup>118</sup>, et lui dirent : « Au moment du bain des moines, nous sommes entrés en ordre dans la pièce et avons soudainement compris la cause de l'eau. Alors, elle ne lavait plus de la poussière ni ne lavait le corps ; dans cet état, tout était tranquille, nous avons compris l'état de non-existence<sup>119</sup> ; un contact merveilleux répandait sa clarté et nous avons réalisé l'état de fils de bouddha.

世尊坐次 跋多婆羅 併其同伴十六開士 即從座起 頂禮佛足 而白佛言 於浴僧時 隨例入室 忽悟水因 既不洗塵 亦不洗體 中間安然 得無所有 妙觸宣明 成佛子住<sup>120</sup>

### § 7.8. L'offrande du brahmane Kāla

Le brahmane Kāla, par une force surnaturelle, tint dans ses mains deux branches de fleurs de parasol<sup>121</sup> unies, et vint en faire offrande à Bouddha. Bouddha appela ce sage et celui-ci acquiesca. Bouddha lui dit : « Lâche ce que tu tiens. » Le brahmane lâcha la fleur qu'il tenait dans sa main gauche. Bouddha demanda de nouveau au sage<sup>122</sup> de lâcher ce qu'il tenait. Ce dernier lâcha alors la branche fleurie qu'il tenait dans sa main droite. Bouddha reprit : « Homme sage, lâche ce que tu tiens. » Celui-ci répondit : « Vénéré, j'ai lâché les fleurs que je tenais en main, que devrais-je encore lâcher ? » Bouddha répondit : « Je ne t'ai pas ordonné de lâcher ce que tu avais dans les mains, ce que tu dois à présent lâcher en même temps, ce sont, à l'extérieur, les six salissures des sens<sup>123</sup>, et à l'intérieur, les six connaissances au sein des six organes des sens<sup>124</sup> ; là où tu ne peux plus rien lâcher, là est précisément le point où tu es libéré de

la vie et de la mort. » À ces mots, le brahmane allait réaliser l'Éveil<sup>125</sup>.

世尊因黑氏梵志 以神通力 左右手擎合歡梧桐花兩株 來供養佛 佛召仙人 梵志應喏 佛云放下着  
梵志放下左手一株花 佛又召仙人放下着 梵志又放下右手一株花 佛又云 仙人放下着梵志云 世  
尊 我今兩手花 皆已放下 更放下個什麼 佛云吾非令汝放下手中花 汝今當放下 外六塵內六根中  
六識一時放下 到無可捨處 是汝脫生死處 梵志於言下悟去<sup>126</sup>

<sup>117</sup> 開士. Litt. « lettrés ouverts (à l'Éveil), ou guides du Dharma », titre de bodhisattva.

<sup>118</sup> 頂禮. Prosternés (cinq appuis au sol : genoux, mains et tête), touchèrent les pieds de Bouddha de leur front, la plus haute marque de respect.

<sup>119</sup> 無所有 ou 無所得. Expression équivalente à la « vacuité », l'absence de distinction.

<sup>120</sup> JIK I : 605a.24-605b.1-4 ; LYJ, j.5 : 8.2-8 ; SYYSH : cas n°52. Le récit provient du *Soutra de la Marche héroïque* (en 10 rouleaux, titre reconstruit en sanscrit *Śāraigamasūtra*), considéré comme un apocryphe chinois *Shoulengyan jing* (T.945, j.5 : 126a.10-15) apparu dans la province du Guangdong au début du VIII<sup>e</sup> s. (légende de transmission depuis l'Inde par le religieux Pāramiti 般刺蜜帝) ; à distinguer du *Soutra du samādhi Śāraigama* 首楞嚴三昧經, T. n°642, traduit par Kumārajīva au V<sup>e</sup> s. Le soutra fut influent sur la doctrine de l'école du Chan à l'époque des Song et des Ming (« montrer directement l'esprit 直指人心 » ou « voir la nature de l'esprit et réaliser la boudhdhéité 見性成佛 »). En Corée, l'étude du *Soutra de la Marche héroïque* associée étroitement au sōn est incarnée par Yi Chahyōn (李賀玄, 1061-1125), fonctionnaire retiré au monastère de Pohyōn 普賢院 et membre du clan des reines des Yi d'Inju, et qui fit école (moines Chōnghyōn 鼎賢 et T'anyōn 坦然).

<sup>121</sup> 梧桐花. Lat. *Firminia simplex* ou « parasol chinois ». Catégorie d'offrandes à Bouddha. Il pourrait aussi s'agir d'*Albizia julibrissin* et de *Paulownia coreana* (Cho et Jorgensen, 2020 : 19, note 28).

<sup>122</sup> 仙人. Sans. *rsi* ; désigne un renonçant doué de capacité surnaturelle acquise par l'ascèse. Le terme est ordinairement utilisé dans la tradition taoïste pour désigner les Immortels.

<sup>123</sup> 六塵. Parfois traduit par « impureté », cinq sens plus la conscience.

<sup>124</sup> 六根. Sans. *sad indriyāni*, litt. « six racines ».

<sup>125</sup> Présence du postverbe *qu* 去, indiquant une action concrète arrivée à sa fin associée à un certain éloignement.

<sup>126</sup> JIK I : 605b.5-14 ; SYYSH : cas n°19. Origine dans le *Foshuo Heishi Fanzhi jing* (佛說黑氏梵志經, T.583).

## II. Les patriarches de l'Inde

### II.1. Kāśyapa 迦葉

#### § 8. Stance de Kāśyapa

Stance de Kāśyapa :

Chaque dharma est le Dharma originel<sup>127</sup>.

L'absence de dharma n'est pas l'absence du non-Dharma.

Comment dans un seul dharma

Y aurait-il un dharma et n'y aurait-il pas le Dharma ?

迦葉頌曰

法法本來法 無法無非法

何於一法中 有法有不法<sup>128</sup>

### II.2 Kāśyapa 迦葉 et Ānanda 阿難

#### § 9.1 Kāśyapa 迦葉 et Ānanda 阿難

La *Généalogie*<sup>129</sup> dit : « La bouche d'Ānanda déborde de l'océan des enseignements, l'esprit de Kāśyapa allume la lanterne du Chan<sup>130</sup> ». C'est pourquoi Ānanda demanda à

<sup>127</sup> Il convient de distinguer « les » *dharma* (au pluriel avec un « d » minuscule, la multitude des phénomènes) de « le » *Dharma* (au singulier, avec un « d » majuscule), la réalité absolue, en d'autres termes, considérer la réalité sous les deux points de vue contingent et ultime. Cf. commentaire dans le SYSSH : 86b et suite.

<sup>128</sup> JIK I : 605b.17-19 ; JDCDL, j.1 : 206b.3-4 ; ZTJ, j.1 : (238a) ; ZJL, j.97 : (519a) ; SYSSH : cas n°80.

<sup>129</sup> Abréviation supposée de la *Généalogie de Śākyamuni* (釋迦譜), mais absent de T.2040 et T.2041. Source non identifiée. X.1276-A, j.1 : 807a.8-9 (?).

<sup>130</sup> Cf. préface du *Chamen Baozanglu* (禪門寶藏錄, X.1276A). Dans d'autres sources, l'ordre des deux groupes est inversé : Kāśyapa avant Ānanda. Dichotomie entre l'instruction par les Écritures et celle par

Kāśyapa : « En dehors du *kaṣāya*<sup>131</sup> brodé de fils d'or que le Vénéré vous a transmis<sup>132</sup>, quel *dharma*<sup>133</sup> vous a-t-il transmis ? » Kāśyapa appela Ānanda et ce dernier lui répondit. Kāśyapa lui dit alors : « Renverse le mât<sup>134</sup> devant le portail<sup>135</sup>. »

譜云 教海瀉阿難之口 禪燈點迦葉之心 故阿難問迦葉 世尊傳金闢外別傳  
何法 迦葉召阿難 阿難應喏 迦葉云倒却門前刹竿着<sup>136</sup>

#### § 9.2 Commentaire de Paegun

Je dirais personnellement : les deux Vénérables n'ont pas instruit [le monde] en même temps<sup>137</sup>. La position de celui qui appelle est nette, et celle de celui qui répond est authentique. Celles-ci recourent aux images, aux sons et au langage<sup>138</sup>. C'est le Sōn du tout début.

私曰 二尊不並化 喚處分明應處真 个中具色聲言語也 最初禪也<sup>139</sup>

### II.3. Śāṇavāsu 商那和脩

#### § 10. Transmission du Dharma de Śāṇavāsu à Upagupta

Le Troisième patriarche Śāṇavāsu trouva Upagupta pour en faire son assistant, et l'interrogea :

« Quel âge as-tu ?

— J'ai dix-sept ans.

— Ton corps a dix-sept ans, mais ta nature a-t-elle dix-sept ans ?

— Maître, vos cheveux ont blanchi ; diriez-vous que vos cheveux sont blancs ou que votre esprit est blanc ?

— Seuls mes cheveux sont blancs, pas mon esprit.

— Mon corps a dix-sept ans, pas ma nature. »

le Chan. Ānanda incarne le *kyo* et Kāśyapa, le Chan. L'extrait associant les deux patriarches signifie la complémentarité des deux aspects de l'enseignement de Bouddha (Cho, 2020 : 11), cf. Annexe 5 (Texte 2).

<sup>131</sup> 金闢. Robe monastique 裝裟 à bordures dorées, marque attestant la transmission du Dharma.

<sup>132</sup> Signe attestant le fait que Bouddha confia la transmission de son enseignement (le *kaṣāya* serait un cadeau de sa tante). Le commentaire du cas du SYSSH distingue trois sortes de robes brodées de fil d'or (transmises de bouddha à bouddha, de patriarche à patriarche...).

<sup>133</sup> Ici, dans le sens d'enseignement.

<sup>134</sup> 刹竿. Marque devant un monastère signalant la tenue d'un prêche du Dharma ou d'une assemblée.

<sup>135</sup> Formule reprise dans une instruction de Paegun à la communauté, cf. PHO I : 650b.6-17.

<sup>136</sup> JIK I : 605b.20-23 ; PHO I : 654c.6-7 (cf. Annexe 5, Texte 2) ; SYSSH : cas n°81.

<sup>137</sup> Théorie avancée originellement par Shenhui (cf. Cho et Jorgensen, 2020 : 21, note 5).

<sup>138</sup> Paegun développe cet aspect de l'enseignement du Sōn dans un court traité, cf. Annexe 5 (Texte 1).

<sup>139</sup> JIK I : 605b.20-23 ; cf. Annexe 5 (Texte 1, Texte 3).

Le maître sut alors qu'il était un instrument<sup>140</sup> du Dharma. Au bout du compte, il le fit quitter sa famille<sup>141</sup> et recevoir la totalité<sup>142</sup> [des préceptes monastiques]. Il déclara alors : « Autrefois, le Manifesté en Vérité confia [son enseignement] à Kāśyapa en raison de sa capacité à contenir le Dharma ; celui-ci fut transmis de génération en génération jusqu'à moi. À présent, je te le confie : ne le laisse pas s'interrompre et écoute ma stance :

Le non-Dharma est aussi non-esprit,  
L'absence de pensée est aussi absence de dharma.  
Quand on dit que l'esprit *hic et nunc* est le Dharma,  
Le Dharma n'est pas le dharma de la pensée.

第三祖商那和脩 得優波毘多 以爲給侍 因問曰 汝年幾耶 答曰我年十七 師曰汝身十七 汝性十七耶 答曰師髮已白 爲髮白耶心白耶 師答曰但髮白也 非心白耳 毘多曰 我身十七 非性十七也 師知是法器 遂爲出家受具 乃告曰 昔如來以無上法藏 付囑迦葉 轉轉相授而至於我 我今付汝勿令斷絕 聽吾偈曰

非法亦非心 無心亦無法  
說是心法時 是法非心法<sup>143</sup>

#### II.4. Upagupta 優波毘多

##### § 11. Transmission du Dharma d'Upagupta à « Foule de Parfums »

Le Quatrième patriarche Upagupta quitta le monde séculier à l'âge de vingt ans et en obtint les fruits. Partout où il se rendait, il pratiquait et instruisait, si bien qu'il sauva une foule innombrable. À la fin, il y eut un noble riche et vertueux<sup>144</sup> appelé « Foule de parfums<sup>145</sup> » qui se résolut à chercher la Voie merveilleuse en quittant le

<sup>140</sup> 法器. Litt. « récipient du Dharma (de l'enseignement) », métaphore utilisée pour désigner ceux qui présentent les dispositions à pratiquer la Voie bouddhique, à devenir disciples ou successeurs des maîtres.

<sup>141</sup> 出家. Sans. *āranyaaka*. Expression qui signifie la sortie du monde séculier, le renoncement aux affaires mondaines, l'adoption d'un état de vie de renonçant (*parivrajaka*), l'adoption de l'état religieux et l'entrée dans le *Samgha* (en plusieurs étapes marquées par l'engagement de respecter des séries de préceptes). Dans le *Shishi yaolan* (釋氏要覽, T.2127 : 264a.15) la « maison » désigne les tourments mentaux et les conditionnements 頹惱因緣. « Religieux sortis de la vie de famille » (Demiéville, 1972 : 144).

<sup>142</sup> 受具. Sans. *upasampadā*. Les 250 préceptes de *bhikṣu* (348 pour les *bhikṣuni*) dits aussi « grands préceptes » 大戒. « Ordination plénière » (Demiéville, 1972 : 246).

<sup>143</sup> JIK I : 605b.24-25-605c.1-9 ; JDCDL, j.1 : 207a.8-18 ; ZTL, j.1 (origine dans BLZ) ; SYYSH : cas n°84-85.

<sup>144</sup> 長者. Sans. *śrēthin, ghra-pati*, dix vertus sont attribuées à ces nobles. « Notable » (Demiéville, 1972 : 150).

<sup>145</sup> 香衆. « Foule des parfums » est le nom de la montagne au Nord 香衆山, lieu de séjour permanent du bodhisattva « Éléphant parfumé » 香象 (ou Gandhahastin) dans HYJ (T.279, j. 29 ; chap. 27, 菩薩主處品). À la saison de la reproduction, l'éléphant, au comble de sa puissance, exhale des senteurs (cf.

monde séculier. Le Vénérable lui demanda :

« Ton corps quitte le monde séculier, mais ton esprit quitte-t-il le monde séculier ?

— Je suis venu pour quitter le monde séculier ni de corps ni d'esprit. »

Le Vénérable dit alors :

« Si ce n'est ni de corps ni d'esprit, quel est celui-ci qui renonce au siècle ?

— Celui qui quitte le siècle n'a ni égo ni possession, et parce qu'il n'a ni égo ni possession son esprit ne naît ni ne disparaît, parce qu'il ne naît ni ne disparaît, il est la Voie permanente. Les bouddhas aussi sont permanents, leur esprit est sans forme et il en est de même de leur substrat. »

Le Vénérable déclara : « Tu connaîtras le grand Éveil, ton esprit pénétrera tout de lui-même ; il faut t'appuyer sur les Trois Joyaux<sup>146</sup> et y demeurer. » Aussitôt, [Foule de parfums] se fit raser la tête<sup>147</sup>, quitta le monde séculier et reçut les préceptes monastiques complets. Alors, [le Vénérable] lui confia son Dharma dans une stance :

L'esprit en soi est l'esprit fondamental,  
L'esprit fondamental n'a pas de dharma<sup>148</sup>.  
S'il y a dharma et esprit fondamental,  
L'esprit n'est pas, ni le Dharma originel.

第四祖優波毘多者 二十出家證果 隨方行化 度無量衆 最後有一長者 名香衆 志求妙道出家 尊者問曰 汝身出家 汝心出家 答曰我來出家 非爲身心 尊者曰 不爲身心 復誰出家 曰夫出家者 無我我故 無我我故 即心不生滅 不生滅即是常道 諸佛亦當 心無形相 其體亦然 尊者曰 汝當大悟 心自通達 宜依佛法僧住 即爲剃度受具 即付法偈曰

心自本來心 本心非有法  
有法有本心 非心非本法<sup>149</sup>

*Soutra de la Corbeille des joyaux*, T. n°203 ; *Commentaires du Sutra de Vimalakirti*, T. n°1775). JDCDL, j.1 : 207b.28 ; SYYSH : cas n°85.

<sup>146</sup> 佛法僧 ou 三寶. Sans. *tri-ratna*, Bouddha, Dharma et Samgha (Celui qui enseigne la Vérité, la Vérité et ceux qui la suivent, renonçant aux affaires mondiales) : objets de vénération des bouddhistes. « Joyau » signifierait rareté, pureté et puissance, ornement du monde, excellence et inaltérabilité (cf. T.1611, 實性論). La prise de refuge dans les Trois Joyaux est le début de l'entrée dans la Voie bouddhique.

<sup>147</sup> 剃髮. Sans. *mundanā*. Le rasage de la tête est la marque d'entrée en religion et de renoncement au monde des bouddhistes, dans la continuité du rite qu'accomplissent les bouddhas exprimant ainsi la rupture avec l'orgueil (avec le port d'habits teintés et la mendicité) et la différence avec les religieux des voies extérieures au bouddhisme. Il exprime aussi le renoncement aux vains ornements du monde. En se rasant lui-même la tête, le Bouddha Śākyamuni fit le vœu de rompre avec les tourments mentaux ainsi qu'avec tous les obstacles à l'ascèse. Le rasage complet est différent de la « tonsure » de la religion catholique car la tonsure complète dans la tradition de la Rome antique était la marque des esclaves.

<sup>148</sup> La nature fondamentale de l'esprit ne produit pas de dharma car elle est vacuité et vérité intangible absolue et sans cause, alors que les dharmas (phénomènes) sont conditionnés et sans substance.

<sup>149</sup> JIK I : 605c.10-21 ; JDCDL, j.1 : 207b.1.3-4.28-29-207c.1-10 ; ZTL, k.1 (préface) ; ZJL, j.97 : 519b.

## II.5. Dhītika 提多迦

### § 12. Transmission du Dharma de Dhītika à Miccika

Le Cinquième patriarche Dhītika est celui que l'on nomme « Mesure complète et véritable ». Le Vénérable dit à Miccika : « Autrefois le Manifesté en Vérité, pour sa capacité à contenir le Grand Dharma confia à Kāśyapa la transmission de son enseignement qui, de génération en génération, a été transmis jusqu'à moi. À présent, je te le confie, tu dois te soucier de sa préservation. Stance :

Pour qui saisit parfaitement l'esprit du Dharma originel,  
Il n'est ni dharma ni absence de non-dharma.  
L'Éveil total est comme l'état de non-Éveil.  
Absence de pensée est également absence de dharma.

Après avoir dit la stance, il fit bondir son corps dans les airs, réalisa dix-huit transformations<sup>150</sup>, mua en *samādhi* brûlant<sup>151</sup> et y consuma son corps.

第五祖提多迦者 此云通真量也 尊者謂彌遮迦曰 昔如來以大法藏 付囑迦葉 轉轉相授 而至於我 我今付汝 汝當護念 喎曰  
通達本法心 無法無非法  
悟了同未悟 無心亦無法

說偈已 踵身虛空 作十八變 化火三昧 自焚其身<sup>152</sup>

## II.6. Miccika 彌遮迦

### § 13. Transmission du Dharma de Miccika

Le Sixième patriarche Miccaka se rendit dans les pays d'Inde du Nord pour

<sup>150</sup> 十八變. Capacités surnaturelles des bouddhas et bodhisattvas qui entrent en *samādhi* selon le *Yogāravyabhāmi-sāstra* (瑜伽師地論, T.1579 j. 37) et le *Soutra du Lotus* (T.262 ; chap. 27) : 1) tremblement, 2) éblouissement, 3) écoulement, 4) manifestation, 5) transformation, 6) allée et venue, 7) enroulement, 8) déploiemnt, 9) foule d'images pénétrant dans le corps, 10) prise d'apparence, 11) invisibilité, 12) apparition, 13) réalisation spontanée, 14) contrôle d'autrui, 15) éloquence, 16) mémoire, 17) dispensation de confort, bien-être, 18) rayonnements de lumière. Cf. la traduction de Robert, 1997 : 380-381.

<sup>151</sup> 火三昧 ou 火光三昧, *samādhi*. État de concentration intense de l'esprit, arrêt de la dispersion des pensées (« absorption méditative », Despeux, 2014 : 59) provoquant l'échappement de fortes flammes du corps. Le Bouddha Śākyamuni entra en *samādhi* brûlant à partir de sa poitrine, enflamma son cercueil et fit ainsi la crémation de sa propre dépouille, la consommant entièrement au bout de sept jours, ne laissant que des reliques.

<sup>152</sup> JIK I : 605c.22-23-606a.1-6 ; JDCDL, j.1 : 207c.14-208a.8-14. Stance dans ZTJ, k.1 : 239b ; ZJL, k.97 : 519b.

instruire. Il vit au-dessus d'une tourelle un nuage de bon augure de couleur dorée et s'exclama : « Assurément, une personne éminente deviendra descendant du Dharma. » Il entra ensuite dans la ville murée où se trouvait quelqu'un tenant en main un flacon d'alcool. Il se retourna et lui demanda : « Maître, d'où venez-vous et où voulez-vous aller ? ». Le maître répondit :

— Je viens de l'esprit et ne cherche à aller nulle part.

— Maître, me connaissez-vous ?

— Non. Si je le savais ce ne serait moi. »

Et il ajouta : « Dis-moi quel nom tu te donnes. Ensuite, je te montrerai les causes fondamentales. »

L'homme répondit en prononçant une stance :

Je viens de cycles cosmiques innombrables.

Avant de naître en ce pays,

Mon patronyme est Bharadvāja,

Mon nom est Vasumitra.

Le maître dit :

« Autrefois, le Vénéré voyageait en Inde du Nord et dit à Ānanda : 'dans ce pays, trois cents ans après mon extinction, il y aura un saint ayant pour patronyme Bharadvāja et pour nom Vasumitra, correspondant au septième des patriarches du Chan.

— Ce que vous dites se réalise maintenant, veuillez me faire sortir du monde séculier. »

Alors, le maître lui rasa la tête aussitôt et lui transmit les préceptes monastiques complets. Il dit ensuite : « La Corbeille contenant la vue de l'exact Dharma, je te la confie, ne la fais pas s'interrompre. Il prêcha alors une stance :

Il n'est d'esprit, rien ne peut être saisi.

Dire qu'on le saisit ne peut s'appeler Dharma.

Comprendre que l'esprit n'est pas esprit

Est le début de la compréhension de l'esprit et du dharma de l'esprit.

La stance terminée, il mua en [*samādhi*] brûlant et se consuma.

第六祖彌遮迦 行化北天竺國 見雉堞上有金色祥雲 嘆曰必有大人 爲吾嗣法 乃入城有一人 手持酒器 逆而問曰 師何方而來 欲往何所 師曰從自心來 欲往無處 曰師知我否 師曰我即不識 識即非我 又謂曰 汝試自稱名氏 吾當後示本因 彼人說偈而答 我從無量劫 至于生此國 本姓頗羅墮 名字波須密 師曰世尊 昔遊北印度 語阿難言 此國中吾滅後三百年 有一聖 姓頗羅墮 名波須密 而於禪祖 當得第七 日今符師說 願加度脫 師即與披剃授具 乃曰正法眼藏 今付於汝 勿令斷絕 乃說偈曰

無心無可得 說得不名法

若了心非心 始解心心法

師說偈已 化火自焚<sup>153</sup>

## II.7. Vasumitra 波須密

### § 14. Transmission du Dharma de Miccika à Vasumitra

Le Septième patriarche Vasumitra rencontra le Vénérable Miccika et lui rapporta le récit passé du Manifesté en Vérité, si bien que [Miccika] introspecta ses liens antérieurs. Alors, [Vasumitra lui fit] renoncer au monde et lui transmit les préceptes monastiques complets. Il l'exhorta encore : « La Corbeille contenant la vue de l'exact Dharma du Manifesté en Vérité, je te la confie maintenant, tu dois la garder. » Il formula une stance :

L'esprit est pareil à un espace vide,  
Y sont visibles les dharmas vides.  
Quand on parvient à la vacuité,  
Il n'est plus ni vrais dharmas ni faux dharmas.

La stance terminée, il entra aussitôt en *samādhi* et manifesta les marques [de l'entrée en] nirvana<sup>154</sup>.

第七祖波須密 遇彌遮迦尊者 宣如來往誌 自省前緣 乃出家授具 復告曰 如來正法眼藏 我今付汝 汝當持守 乃說偈曰

心同虛空界 示等虛空法  
證得虛空時 無是無非法

說偈已 即入三昧 示涅槃相<sup>155</sup>

## II.8. Buddhanandi 佛陀難提

### § 15. Transmission du Dharma de Buddhanandi à Buddhamitra

Le Huitième patriarche Buddhanandi, quand il rencontra Vasumitra pour la

<sup>153</sup> JIK I : 606a.7-23 ; JDCL, j.1 : 208a.16-28/208b.3-6. SYYSH : cas n°86 ; ZTJ (préface).

<sup>154</sup> 涅槃相. À l'instar du Bouddha Śākyamuni lorsqu'il entra dans son *parinirvāṇa*, une des Huit scènes principales de sa biographie.

<sup>155</sup> JIK I : 606a.24/606b.1-6 ; JDCL, j.1 : 208b.11.13-14.19-22.28-29 ; stance : ZTJ, j.1 (préface, en 239c) ; ZJL, j.97 (519b).

première fois, reçut son enseignement et quitta le monde séculier. Il partit instruire et parvint à la maison d'un *vaiśya*<sup>156</sup> dans la cité de Tiṣka<sup>157</sup>. Au-dessus de la maison, se trouvait une blancheur qui s'élevait. Il dit à ses disciples : « Cette maison abrite un saint qui ne dit mot, mais est véritablement un instrument du Grand Véhicule<sup>158</sup>. » Quand il eut fini de parler, un vieux noble riche et vertueux sortit, les salua et leur demanda ce dont ils avaient besoin. Le Vénérable dit :

« Je cherche un assistant<sup>159</sup>.

— J'ai un fils appelé Buddhamitra, âgé de cinquante ans qui n'a jamais prononcé un mot et n'a jamais marché.

— Si tu dis vrai, il est mon disciple. »

Dès que le fils vit le Vénérable, il se leva, se prosterna et lui dit en une stance :

Père et mère ne sont pas mes proches,  
Qui sont mes plus proches ?  
Les bouddhas ne sont pas ma voie<sup>160</sup>,  
Qui est le plus ma voie ?

Le Vénérable lui répondit par une stance :

Tes paroles et ton esprit me sont proches,  
Incomparablement plus que les parents<sup>161</sup>.  
Tes actes sont conformes à la Voie,  
Ils sont bien l'esprit des bouddhas.  
Rechercher à l'extérieur un bouddha ayant une forme  
Ne te sera pas semblable.  
Si tu cherches à comprendre ton esprit fondamental,  
Il n'est ni conforme, ni éloigné<sup>162</sup>.

Quand Buddhamitra entendit la subtile stance du maître, il fit aussitôt sept pas<sup>163</sup>. Le Vénérable lui fit renoncer au monde et lui transmit les préceptes monastiques

<sup>156</sup> 毗舍羅家. Caste indienne des fermiers et marchands. ZTJ, j.1 : 234b.28.

<sup>157</sup> 提加國城 ou 提伽國城. Tentative de reconstitution phonétique (Cho et Jorgensen, 2020 : 25, note 21).

<sup>158</sup> 大乘. Sans. *mahāyāna*. Métaphore de l'enseignement et de la doctrine bouddhiques qui conduisent les êtres à l'Éveil. Le qualificatif de « grand » indique que cet enseignement s'adresse à tous les êtres.

<sup>159</sup> 侍者. Sans. *ante-vāsin*. Charge monastique consistant à assister et servir les anciens du monastère. Elle tire son origine de la figure d'Ānanda, assistant de Bouddha Śākyamuni.

<sup>160</sup> Les différents bouddhas en tant qu'êtres extérieurs.

<sup>161</sup> Le vers fait écho au propos de Paegun concernant les bienfaits relatifs au maître (« De plus, je crois que les bienfaits d'un maître dépassent ceux des parents ») et信師恩過於父母, PHO II, 657c.2).

<sup>162</sup> Également traduit par Demiéville (1972 : 145).

<sup>163</sup> 行七步. Ce que fit Siddhārtha Gautama juste après sa naissance, sitôt sorti du flanc droit de Mayā et sans être soutenu par personne, il regarda dans les quatre orientations, leva la main et dit : « En haut et en bas des dieux, moi seul existe » (cf. *Soutra des Longs Āgamas* 長阿含經, T.1, j.1 : 4b.29-c.1).

complets. Il reprit en l'exhortant : « À toi je confie maintenant la transmission de la Loi correcte du Manifesté en Vérité, ne la fais pas s'interrompre. » Alors il prêcha cette stance :

Vacuité n'a ni intérieur ni extérieur,  
Des dharmas de l'esprit, il en est de même.  
La connaissance complète de la vacuité  
Atteint le principe de la Vérité intangible.

La stance terminée, le Vénérable se manifesta aussitôt sous différentes formes par son action spirituelle. Ensuite, détaché, [il entra dans] la Tranquillité<sup>164</sup>.

第八祖佛陀難提 初遇波須密 受教出家 行化至提加國城毗舍羅家 見舍上有白光上騰 謂其徒曰  
此家當有聖人 口無言說 真大乘器 言訖 長者出致禮 問何所須 尊者曰 我求侍者 曰我有一子 名  
伏默密多 年已五十 口未曾言足未曾步 尊者曰 如汝所說真吾弟子 尊者見之 即起禮拜而說偈曰

父母非我親 誰是最親者  
諸佛非我道 誰是最道者<sup>165</sup>

尊者以偈答曰

汝言與心親 父母非可比  
汝行與道合 諸佛心即是  
外求有相佛 與汝不相似  
欲知汝本心 非合亦非離<sup>166</sup>

伏默聞師妙偈 便行七步 尊者即令出家授具戒 復告之曰 我今以如來正法 付囑於汝 勿令斷絕  
乃說偈曰

虛空無內外 心法亦如此  
若了虛空故 是達真如理<sup>167</sup>

說偈已 尊者即現神變 了然寂滅<sup>168</sup>

<sup>164</sup> 寂滅. Traduction de nirvana. État de tranquillité résultant de la rupture complète avec les tourments mentaux et la suppression des conditionnements impliquant la fin de l'errance dans le cycle des renaissances.

<sup>165</sup> Stance citée dans PHO I : 645c.4-5 (montée en chaire le jour de l'avènement de Bouddha).

<sup>166</sup> Stance citée dans ZTJ, j.1 : 240a.

<sup>167</sup> Stance citée dans ZTJ, j.1 : 240a ; ZJL, j.97 : 519b.

<sup>168</sup> JIK I : 606b.7-25/606c.1-2 ; JDCL, j.1 : 208c.2-18.20-24.28-29.

## II.9. Buddhamitra 伏默密多

### § 16. Transmission du Dharma de Buddhamitra à « Naissance difficile »

Le Neuvième patriarche Buddhamitra partit instruire et parvint en Inde centrale. Il y avait là un noble riche et vertueux appelé « Dais parfumé » qui donnait la main à un de ses fils. Il vint trouver le Vénérable et le salua en disant : « Cet enfant est resté en gestation pendant soixante ans, c'est pourquoi on l'a appelé 'Naissance difficile'. Maintenant que je vous ai rencontré, Vénérable, vous pouvez le faire renoncer au monde. » Le Vénérable lui rasa aussitôt la tête et lui transmit les préceptes monastiques complets. Quand vint la cérémonie du *karman*<sup>169</sup>, un rayon de lumière de bon augure éclaira son siège, puis rendit sensible la présence de trois [fois] sept reliques *sarira*<sup>170</sup>. Depuis lors, il pratiqua assidument en ignorant la fatigue, à la suite de quoi le maître l'exhorta : « Le Grand Dharma du Manifesté en Vérité, à présent, je te le confie. Soucie-toi de le préserver. Puis il prêcha par une stance :

La Vérité originellement n'a pas de nom,  
[Mais] par le nom manifeste la vérité.  
Recevoir le Dharma vérifique  
N'est ni vrai ni faux.

Après avoir confié la transmission du Dharma, le Vénérable entra aussitôt dans le *samādhi* de l'Extinction totale<sup>171</sup>.

第九祖伏默密多 行化 至中印度 有一長者香蓋 携一子來 禮尊者曰 此子在胎六十歲 因號難生  
今遇尊者 可令出家 尊者即與落髮授具 羯摩之際祥光燭座 仍感舍利三七箇 自此精進忘疲 既爾  
師告之曰 如來大法 今付於汝 汝護念之 乃說偈曰

真理本無名 因名現真理  
受得真實法 非真亦非偽<sup>172</sup>

尊者付法已 即入滅盡三昧<sup>173</sup>

<sup>169</sup> 羯摩. Sans. *karman*. Acte d'adoption des préceptes ou bien de repentance.

<sup>170</sup> 舍利. Sans. *sarira*. Signifie originellement « cadavre », puis fut utilisé dans le sens de reliques obtenues après crémation, sous la forme de petites perles colorées plus ou moins translucides à l'instar de celles du Bouddha Śākyamuni. La notion de reliques a fait l'objet de nombreuses catégorisations. La présence de ce type de reliques est souvent interprétée comme une marque de sainteté.

<sup>171</sup> 滅盡三昧. Sans. *nirodha-samāpatti*. « Concentration de l'extinction totale des six connaissances滅盡定», état qui rien n'entache par la disparition des actes du corps, puis de la parole puis de l'esprit (donc de l'égo) en raison de la suspension des conditionnements de toutes les perceptions et pensées.

<sup>172</sup> Stance citée dans ZTJ, j.1 : 240a ; ZJL, j.97 : 519b.

<sup>173</sup> JIK I : 606c.3-12 ; JDCL, j.1 : 209a.1.2-5.6-14.

## II.10. Pārśva 脩

### § 17. Transmission du Dharma de Pārśva à Puṇyayaśas

Le Dixième patriarche Pārśva était sur le point de naître. Son père rêva qu'un éléphant blanc<sup>174</sup> portant sur son dos un trône sur lequel était déposé une perle lumineuse<sup>175</sup> entrat par la porte et illuminait les quatre communautés<sup>176</sup>. Quand il s'éveilla, l'enfant était né. Par la suite, celui-ci rencontra Buddhamitra et l'assista à ses côtés avec zèle, sans jamais dormir, si bien qu'on disait de lui que son flanc ne touchait pas sa couche, et qu'on lui donna [pour cette raison] le titre de « Vénérable Flanc (Pārśva) ». Alors qu'il était parti instruire le pays de Kāśī<sup>177</sup>, il se reposa au pied d'un arbre. Voici que le fils d'un noble nommé Puṇyayaśas, les mains jointes, se tenait debout devant lui. Le Vénérable lui demanda : « D'où viens-tu ? ». Il répondit :

« Mon esprit n'est pas parti.  
— Où demeures-tu ?  
— Mon esprit n'est pas arrêté.  
— Ne médites-tu pas ?  
— Les bouddhas le font. »

Le Vénérable comprit alors son intention. Aussitôt, il le fit quitter le monde séculier et lui transmit les préceptes monastiques complets. Il l'exhorta ensuite en disant : « Le Grand Dharma du Manifesté en Vérité, à présent, je te le confie. Soucie-toi de le préserver. Alors, il prêcha par une stance :

Le substrat véritable est vrai par lui-même,  
À partir du vrai, on explique son principe.  
Saisir en vérité le vrai Dharma  
Ne comporte ni marche ni arrêt.

Le Vénérable, la transmission du Dharma terminée, entra aussitôt en nirvana. Il mutua [en *samādhi*] brûlant qui le consuma.

第十祖脇尊者 將誕 父夢一白象 背有寶座 座上安一明珠 從門而入 光照四衆 既覺遂生 後值伏

<sup>174</sup> 白象. L'éléphant allie puissance, docilité et bonté qui sont les qualités d'un bodhisattva. Il symbolise la force de la Grande compassion. Lors de sa dernière réincarnation, Bouddha – alors Bodhisattva Prabhapāla – descendu du Ciel Tuṣṭa, entra la nuit dans les entrailles de Māyā endormie, prenant la forme d'un éléphant blanc à six défenses (symbole des six perfections morales) dont les quatre pattes symbolisent les quatre volontés exaucées. L'éléphant blanc est aussi la monture du bodhisattva Samantabhadra.

<sup>175</sup> 明珠 ou 明月珠 ou 明月摩尼 ; sans. *cintā-mani*. « Perle de la sagesse » ayant la vertu d'assainir les eaux troubles et de réaliser les souhaits, cf. Demiéville, 1972 : 140.

<sup>176</sup> 四衆. Sans. *varga*. Quatre groupes de fidèles bouddhistes : religieux 比丘 et religieuses 比丘尼, fidèles laïcs hommes 優婆塞 et femmes 優婆夷.

<sup>177</sup> 花氏國. Nom « sanscritisé » par Tanaka et qui serait équivalent à Bénarès ou bien Pataliputra ; pour Lamotte, il s'agirait d'un nom de pays dont la capitale était Bénarès, lieu d'Éveil du premier prêche du Bouddha Śākyamuni.

獸 執侍左右 未嘗睡眠 謂其脅不至席 遂號脇尊者焉 行化花氏國 憇一樹下 有一長者子富那夜奢 合掌前立 尊者問汝從何來 答曰我心非往 尊者曰汝何住 日我心非止 尊者曰汝不定耶 曰諸佛亦然 尊者知其意 即令出家授具戒品 乃告之曰 如來大法 今付於汝 汝護念之 乃說偈曰

真體自然真 因真說有理  
領得真真法 無行亦無止

尊者付法已 即入涅槃 化火自焚<sup>178</sup>

## II.11. Puṇyayaśas 富那夜奢

### § 18. Transmission du Dharma de Puṇyayaśas à Aśvaghoṣa

Le Onzième patriarche Puṇyayaśas avait obtenu le Dharma du Vénérable Pārśva. Peu après, il se rendit dans la cité de Varanasi où se trouvait le Grand être<sup>179</sup> Aśvaghoṣa (litt. « Hennissement »). Il alla le trouver et le salua. Ce dernier l'interrogea alors : « Je désire connaître bouddha ». Le maître répondit :

« Veux-tu connaître bouddha ? Celui qui ne le connaît pas, c'est lui.  
— Parce que je ne connais pas bouddha, je saurus qui il est ?  
— Si tu ne le connais pas, comment saurais-tu qui il n'est pas ? »

Aśvaghoṣa réfléchit intensément et comprit. Il voulut immédiatement se faire moine. Le maître dit aux religieux rassemblés : « Ce Grand être était autrefois le roi de Vaiśāli<sup>180</sup>. Le pays comportait un groupe d'individus [qui vivaient] nus comme des chevaux. Le Grand être usant de son pouvoir spirituel divisa son corps en vers à soie, si bien que ceux-là purent se vêtir. Par la suite, il renaquit en Inde centrale, où ces hommes-chevaux, saisis de reconnaissance, crièrent de tristesse, si bien qu'il reçut le titre de « Hennissement (Aśvaghoṣa) ». Après avoir rencontré le Vénérable, celui-ci lui fit quitter le monde séculier et lui transmit les préceptes monastiques complets. Il l'exhorta aussitôt : « Le Grand Dharma du Manifesté en Vérité, à présent, je te le confie. » Puis, il prêcha par une stance :

Égarement et Éveil sont comme ce qui est caché et manifesté.  
Clarté et obscurité ne sont pas séparées.  
Aujourd'hui, je te confie le Dharma caché et manifesté,  
Ni un, ni deux non plus.

<sup>178</sup> JIK I : 606c.13-607a.2 ; JDCDL, j.1 : 209a.16-209b.8 ; SYYSH : cas n°88 ; ZTJ, j.1 : 240b ; ZJL, j.97 : 519b.

<sup>179</sup> 大士. Sans. *mahāsattva*, litt. « grands hommes » à distinguer des « hommes ou gens ordinaires » (ignorant du Dharma). Appellation générique des bodhisattvas (peut également désigner les « auditeurs » et bouddhas).

<sup>180</sup> 毘舍離國王. Ancienne cité du royaume de Licchavi (actuel Bihar, dans l'Inde du N.E.) à 40 km de Patna, site dans lequel Śākyamuni donna des enseignements et fit des retraites, ville de séjour de Vimalakīrti, lieu du deuxième concile bouddhique.

Le Dharma ainsi confié, il sombra dans la Parfaite Tranquillité<sup>181</sup>.

第十一祖富那夜奢 既得法於脅尊者 尋詣波羅奈國 有馬鳴大士 延而作禮 因問曰 我欲識佛 何者即是 師曰汝欲識佛 不識者是 曰佛既不識 焉知是乎 師曰既不識佛 焉知不是 云云 馬鳴豁然省悟 即求制度 師謂衆曰 此大士昔爲毗舍離國王 其國有一類人 如馬裸露 大士運神力 分身爲蠶 彼乃得衣 後復生中印度 馬人感戀悲鳴 因號馬鳴<sup>182</sup> 既遇尊者 出家授具 即告之曰 如來大法今付於汝 即說偈曰

迷悟如隱現 明暗不相離  
今付隱現法 非一亦非二<sup>183</sup>

付法已 即湛然圓寂<sup>184</sup>

## II.12. Aśvaghoṣa 馬鳴

### § 19. Disputation d'Aśvaghoṣa avec un adepte d'un courant extérieur à la Voie

Le Douzième patriarche Aśvaghoṣa fut un jour sollicité par un adepte d'un courant extérieur à la Voie<sup>185</sup> qui voulait faire avec lui une disputation. On rassembla le roi du pays et les ministres ainsi que les quatre communautés, tous réunis sur place. Aśvaghoṣa lui demanda alors :

« Quel est ton principal objectif ?

— Tout ce que tu diras, je suis capable de le réfuter. »

Aśvaghoṣa désigna alors le roi et dit : « Maintenant, je te demande de réfuter la prospérité du royaume ainsi que la longévité du Grand roi. » L'adepte de la voie extérieure reconnut sa défaite.

第十二祖馬鳴尊者 一日有外道索論議 集國王大臣併及四衆 俱會論場 馬鳴云 汝義以何爲宗 外道云 凡有言說 我皆能破 馬鳴乃指國王云 當今國土康寧 大王長壽 請汝破之 外道屈伏<sup>186</sup>

<sup>181</sup> 圓寂. Expression équivalente au nirvana de bouddha, le *parinirvāna*. Les expressions « retour à la tranquillité » 離穀, « entrée dans la tranquillité » 入穀 et « manifestation de la tranquillité » 示穀 sont fréquemment utilisées pour désigner le trépas des maîtres bouddhistes.

<sup>182</sup> 大士昔爲毗舍離國王... 因號馬鳴. Commentaire du cas n°89 de SYYSH.

<sup>183</sup> Référence à la biographie de Nāgārjuna. Expression que l'on retrouve dans le HYJ.

<sup>184</sup> JIK I : 607a.3-16 ; JDCL, j.1 : 209b.11-28.

<sup>185</sup> 外道. L'expression désigne les voies extérieures au bouddhisme. À l'époque de Śākyamuni, six maîtres représentaient ces voies (matérialisme, déterminisme, négation de la vertu, scepticisme, relativisme).

<sup>186</sup> JIK I : 607a.17-22 ; SYYSH, k.3 : 12a.7-10 (17a).

## II.13. Kapimala 遷毗摩羅

### § 20. Transmission du Dharma de Kapimala à Nāgārjuna

Le Treizième patriarche Kapimala, ayant obtenu le Dharma d'Aśvaghoṣa, partit instruire et atteignit l'Inde de l'Ouest. Alors qu'il quittait ce pays, à une distance de dix li<sup>187</sup> au nord, se trouvait un grand arbre dont l'ombrage couvrait cinq cents grands dragons *nāgā*. Le roi de l'arbre se nommait Nāgārjuna, « Arbre des *Nāgā*<sup>188</sup> ». Il prêchait en permanence le Dharma à l'assemblée des *nāgā*. Finalement, le Vénérable se rendit sur place, accompagné de ses disciples.

Nāgārjuna sortit pour accueillir le Vénérable, et lui dit : « Éminente Vertu Vénérabilissime<sup>189</sup>, pourquoi avoir porté vos pieds divins en ce lieu retiré des forêts profondes où demeurent *nāgā* et *boas* ? » Le maître répondit : « Je ne suis pas vénérabilissime. Je suis venu visiter un sage. » Nāgārjuna se dit en silence : « Ce maître a-t-il vraiment obtenu la vision de la Voie de la lumineuse nature ? Serait-il le Grand Saint continuateur du Vrai Véhicule ? » Le maître lui dit alors : « Tu as beau parler intérieurement, je connais ta pensée. Puisque tu as résolu de quitter le monde séculier, pourquoi te demander si je suis ou non saint ? » À ces mots, Nāgārjuna se repentina et le remercia. Le maître lui conféra aussitôt, ainsi qu'à l'assemblée des cinq cents, l'état de renonçant, et leur transmit à tous les préceptes religieux complets. De plus, il exhorte Nāgārjuna en disant : « À présent, du Grand Dharma du Manifesté en vérité je te confie la transmission. » Il prêcha alors par une strophe :

Le Dharma, ni manifesté ni caché,  
Est appelé « réalité absolue<sup>190</sup> ».  
Réaliser que ce Dharma caché et manifesté  
N'est ni le fruit de l'ignorance, ni non plus de la sagesse.

Le Dharma ainsi confié, il se manifesta alors sous des aspects transformés par pouvoir spirituel. Il mua [en *samādhi*] brûlant qui le consuma.

第十三祖迦毗摩羅 於馬鳴尊者得法 行化至西印度彼國出中 北去十里 有大樹陰覆五百大龍 其樹王名曰龍樹 常爲龍衆說法 尊者遂與徒衆詣彼 龍樹出迎 尊者曰深出孤寂 龍蟠所居 大德至尊何枉神足 師云吾非至尊來訪賢者 龍樹默然曰 此師得決定性明道眼不 是大聖繼真乘不 師云汝雖心譖 吾已意知 但辦出家 何慮吾之不聖 龍樹聞已悔謝 尊者即與度脫及五百衆 俱受具戒 告龍樹曰 今以如來大法 付囑於汝 即說偈曰

非現非隱法 說是真實際

<sup>187</sup> 里. Lieu chinois, unité pour mesurer les distances (environ 300-400 m).

<sup>188</sup> Les *nāgā* (traduit par le sinogramme « dragon » long 龍) sont des êtres à corps de cobra et à tête humaine.

<sup>189</sup> 大德至尊. Titre réservé ordinairement à l'empereur ou pour désigner un bouddha.

<sup>190</sup> 真實際. Terme équivalent à *zhēnru* 真如. Cf. note 432.

悟此隱現法 非愚亦非智

付法已 即現神變 化火自焚<sup>191</sup>

## II.14. Nāgārjuna 龍樹

### § 21. Transmission du Dharma de Nāgārjuna en Inde du Sud à Kāṇadeva

Le Quatorzième patriarche Nāgārjuna reçut le Dharma de Kapimala puis se rendit en Inde du Sud. Les habitants de ce pays croyaient pour la plupart dans les actes de bénédiction<sup>192</sup>. Quand ils apprirent que le Vénérable allait prêcher pour eux une Loi merveilleuse, ils se dirent les uns aux autres : « Aux hommes sont les actes de bénédiction, les meilleurs en ce monde, à quoi bon parler de nature de bouddha<sup>193</sup>, quelqu'un est-il seulement capable de la voir ? »

Le Vénérable leur dit : « Si vous voulez voir la nature de bouddha, il faut d'abord ôter l'orgueil de l'égo. » Ils demandèrent alors : « La nature du bouddha, est-elle grande ou petite ? » Il répondit : « Ni grande, ni petite, ni large ni étroite, sans bénédiction ni rétribution, sans mort et sans naissance. » Quand ils entendirent ce principe excellent, tous reconsiderèrent leur pensée première.

Le Vénérable retourna sur son siège et se manifesta par son corps de liberté totale comme le disque de pleine lune<sup>194</sup>. Ils ne purent qu'entendre la Voix du Dharma<sup>195</sup>, mais ne purent voir l'apparence du maître. Parmi eux, il y avait un fils de noble riche et vertueux appelé Kāṇadeva qui leur dit : « Ceci est l'apparence du substrat de bouddha que manifeste le Vénérable pour nous la montrer. Comment le sais-je ? Parce que le *samādhi* de l'absence d'aspect<sup>196</sup> a une forme semblable à la pleine lune. Le sens de la nature de bouddha est parfaite vacuité et luminosité. » Dès qu'il prononça ses mots, son aspect du disque [lunaire] fut caché. Il retourna à son siège et prêcha par une stance :

Mon corps se manifeste sous l'aspect de la pleine lune  
Pour montrer le substrat des bouddhas.  
Précher le Dharma sans cette forme

<sup>191</sup> JIK I : 607a.23/607b.13 ; JDCL, j.1 : 209c.29-201a.1.2.14-26.

<sup>192</sup> 福業. Sans. *punya-karma*. Les sortes d'actes de bonté sont : respecter et prendre soin de ses parents, servir les maîtres et les anciens, garder les dix sortes de bons actes, compatir et ne pas tuer.

<sup>193</sup> 佛性. Nature dans le sens d'élément constitutif que la loi de causalité n'atteint ni ne modifie. Tous les êtres sont dotés de la nature de bouddha comme le rapporte, par exemple, le *Soutra du Nirvana* (T.374). Dans le Chan, l'expression est équivalente à la « nature fondamentale de l'esprit ».

<sup>194</sup> 滿月輪. Symbole de la pureté de l'esprit.

<sup>195</sup> 法音. Sans. *dharma-svara*. Voix prêchant le Dharma.

<sup>196</sup> 無相三昧. Sans. *animitta samādhi*. Le 2<sup>e</sup> des trois *samādhi*, rompt avec tous les dharmas des sens et les dix aspects十相 (aspects des perceptions des cinq sens, aspects ni masculin ni féminin, aspects des existences dans le triple monde) aboutissant à la vérité absolue de la nature de bouddha, également appelé « porte de la délivrance de l'absence d'aspect » 無相解脱門.

Pour examiner ce qui n'a ni voix ni forme.

Quand la foule assemblée entendit la stance, ils comprirent instantanément « le non-né<sup>197</sup> », et tous eurent le désir de quitter le monde séculier pour rechercher la Délivrance<sup>198</sup>. Alors, le Vénérable leur rasa la tête et leur transmit les préceptes monastiques complets. Tous prirent refuge dans les Trois Joyaux. Il exhorte Kāṇadeva en disant : « La Loi merveilleuse du Manifesté en Vérité, à présent, je t'en confie [la transmission]. Écoute ma stance :

Pour éclairer le Dharma caché et manifesté,  
J'ai prêché le principe de délivrance.  
Dans le Dharma, ce que l'esprit n'atteint pas  
N'a ni colère ni joie.

La transmission achevée, il entra dans le *samādhi* de la Pleine lune<sup>199</sup> et impassible, [entra dans] la Tranquillité du *Dhyāna*.

第十四祖龍樹於毗羅尊者得法 後至南印度 彼國之人 多信福業 閻尊者為說妙法 互相謂曰 人有福業 世間第一 徒言佛性 誰能見之 尊者曰汝欲見佛性 先須除我慢 彼人曰佛性大小 尊者曰非大非小 非廣非狹 無福無報 不死不生<sup>200</sup> 彼聞勝理 悉迴初心 尊者復於座上 現自在身 如滿月輪 彼衆唯聞法音 不見師相 彼衆中有一長者子 名迦那提波 謂衆曰 此是尊者現佛性體相 以示我等 何以知之 盖以無相三昧 形如滿月 佛性之義 廓然虛明 言訖 輪相即隱 復居本座而說偈言

身現月輪相 以表諸佛體  
說法無其形 用辨非聲色

彼衆聞偈 賴悟無生<sup>201</sup> 咸願出家 以求解脫 尊者即為剃髮授具 皆歸三寶 告迦那提波曰 如來妙法 今當付汝 聽吾偈曰

<sup>197</sup> 無生法忍. Demeurer dans l'état de compréhension de la vérité de la nature absolue du Dharma non produite et non détruite de l'ensemble des dharmas, soit l'état d'Éveil compris entre la première terre ou bien la 7<sup>e</sup> et la 9<sup>e</sup> des terres (étape de progression dans la Voie) du bodhisattva.

<sup>198</sup> 解脫. Sans. *multi* ou *mokṣa*. Signifie se débarrasser de ses liens pour obtenir la liberté ou « délivrance », se soustrayant aux fruits de douleur du triple monde. Autre expression pour « nirvana ».

<sup>199</sup> 月輪三昧. *Samādhi* lié à une méthode de contemplation consistant à observer son esprit comme un grand disque lunaire dont la mandorle représentée derrière les images de bouddhas et bodhisattvas est le symbole (celui de la perfection).

<sup>200</sup> Le début du récit sur le Quatorzième patriarche est mentionné dans une missive de Paegun adressée au « Conseiller d'État Yi » (supposément Yi Ku 李煦, cf. note 1058), avec ce commentaire : « Ceci est montrer directement le substrat de l'esprit. Ce groupe l'a entendu et tous ont saisi le principe correct. Toutefois, l'Éveil se trouve dans ces hommes, mais pas dans les autres. C'est pourquoi il est dit : 'Les bouddhas apparaissent dans le monde, le maître-patriarche vient depuis l'Ouest, mais il n'est nul dharma qu'il donne aux hommes', parole qui en dit le principe. Le Dharma de Bouddha n'a pas de nombreux fils ; pendant longtemps, il lui fut difficile de trouver les hommes. » Cf. PHO II : 667b.18-667c.3.

<sup>201</sup> 無生. Vérité du nirvana : absence de naissance et de disparition.

爲明隱現法 方說解脫理  
於法心不證 無瞋亦無喜

付法已 入月輪三昧 凝然禪寂<sup>202</sup>

## II.15. Kāṇadeva 遣那提波

### § 22. Transmission du Dharma de Kāṇadeva à Rāhulata

Le Grand être Nāgārjuna voyant venir Kāṇadeva dépecha à ses devants un assistant porteur d'un bol d'eau qu'il déposa devant lui. Kāṇadeva jeta alors une aiguille dans le bol. Nāgārjuna dit alors : « L'eau de la concentration est limpide et pure<sup>203</sup>. Elle n'est autre que ma vertu. Venir y jeter une aiguille procède du désir d'en atteindre le fond. » Le Vénérable [Kāṇadeva] obtint le Dharma [de Nāgārjuna].

Par la suite, il se rendit dans le pays de Kapilavastu<sup>204</sup>. Là se trouvait un noble riche et vertueux appelé Brahmaśuddhaguna. Un jour, dans son jardin, un arbre donna de grandes oreilles<sup>205</sup> comme des champignons, dont le goût était excellent. Seul le noble riche et vertueux et son deuxième fils Rhāhulata en prenaient et en mangeaient. Quand ils en prenaient, ceux-ci poussaient de nouveau et quand il n'y en avait plus, ils repoussaient. Aucune des autres personnes [de la saisonnée] ne pouvait les voir. Le Vénérable [Kāṇadeva] comprit alors que ces grandes oreilles étaient produites par une cause ancienne. Finalement, il se rendit chez le noble riche et vertueux. Comme celui-ci lui demanda la raison de sa venue, il répondit : « Ta maison abrita autrefois un bhikṣu qui faisait des offrandes, mais dont la vision de la Voie n'était pas encore claire. Il gaspillait les donations des fidèles : ces champignons d'arbre en sont la rétribution. Seuls toi et ton fils qui faites des offrandes avec zèle pouvez en profiter, alors que les autres, non. » Il demanda encore au noble riche et vertueux quel était son âge. Il répondit : « Soixante-dix-neuf ans. » Il prêcha alors par une stance :

Entrer dans la Voie sans pénétrer le principe,  
Se réincarner et rendre les dons des fidèles.  
Tu as quatre-vingt-un ans,  
De ton arbre ne pousseront plus d'oreilles de Judas<sup>206</sup>.

<sup>202</sup> JIK I : 607b.14/607c.12 ; JDCL, 1 : 210a.29-210b.1-24.

<sup>203</sup> L'esprit entré en concentration est dans un état de clarté comme l'eau immobile d'un miroir brillant 明鏡止水 reflète la multitude des phénomènes, état d'unité entre concentration et contemplation zhiguan 止觀.

<sup>204</sup>毗羅國 ou 遷毗羅國, lieu de naissance du bouddha historique en tant que capitale du clan des Śākyas, site du palais du père de Śākyamuni, situé dans le Sud de l'actuel Népal, identifié au district de Lumbini.

<sup>205</sup> 大耳. Litt. « grandes oreilles », auricula judae. Selon Demiéville, il s'agit du champignon comestible appelé « oreilles de Judas » (Demiéville, 1972 : 150).

<sup>206</sup> Également traduit par Demiéville (1972 : 150).

Le noble riche et vertueux entendit la stance et en fut encore plus stupéfait. Il déclara : « Votre disciple est faible et âgé, il n'est plus capable de servir un maître. Je souhaiterais laisser mon second fils vous suivre et sortir du monde séculier. » Le Vénérable dit à son tour : « Autrefois, le Manifesté en Vérité avait annoncé que ce fils, dans la deux cent cinquantième année [de son *parinirvāna*] deviendrait un grand maître d'enseignement. Notre présente rencontre correspond exactement à cette cause ancienne. » Aussitôt, il lui rasa la tête et lui transmit les préceptes monastiques complets, après quoi, il prêcha par une stance :

Fondamentalement, répondre à celui qui transmet le Dharma  
Pour prêcher le principe de Délivrance.  
Dans le Dharma, en vérité, il n'est rien à réaliser,  
Il n'est ni commencement ni fin.

La stance achevée, il retourna dans la Tranquille extinction<sup>207</sup>.

龍樹大士 見迦那提波來 先令侍者 將一鉢水 置面前 提波乃以一針投之 樹云定水澄清 此方我德 彼來投針 欲窮其底 尊者得法 後至毗羅國 彼有長者 名梵摩淨德 一日園中 樹生大耳如菌 味甚美 唯長者與第二子羅睺羅多 取而食之 取已隨長 盡而復生 自餘他人 皆不能見 時尊者知其宿因 遂至其家 長者問其故 尊者曰 汝家昔曾供養一比丘 然其比丘道眼未明 虛沾信施故 報爲木菌 唯汝與子精誠供養 得以享之 餘即否矣 又問長者年多少 答曰七十有九 乃說偈曰

入道不通理 復身還信施  
汝年八十一 其樹不生耳

長者聞偈 彌加歎伏 又曰弟子衰老 不能師事 願捨次子 隨師出家 尊者曰昔如來記此子 當第二五百 年爲大教主 今之相遇 蓋符宿因 即與剃髮 授具已 而說偈曰

本對傳法人 爲說解脫理  
於法實無證 無終亦無始<sup>208</sup>

說偈已而歸寂滅<sup>209</sup>

## II.16. Rāhulata 羅睺羅多

### § 23. Transmission du Dharma de Rāhulata à Sanghanadī

Le Seizième patriarche, le Vénérable Rāhulata, fit quitter le monde séculier à

<sup>207</sup> 寂滅定. Sans. śānta-samādhi. T.484, j.24 : 998c.21 ; T.1815, j.40 : 692c.12.

<sup>208</sup> Stance citée dans ZTJ, j.1 : 240c ; ZJL, j.97 : 519c.

<sup>209</sup> JIK I : 607c.13/608a.11 ; JDCL, j.1 : 210a.29-210b.1-24. SYSH : cas n°90.

Sanghanadī et lui transmit les préceptes monastiques complets. Cela fait, il lui confia la vision du Dharma dans une stance :

Dans le Dharma, en vérité, il n'est rien à réaliser,  
Rien à prendre ni rien à abandonner.  
Le Dharma n'est ni avec ni sans aspect,  
À l'intérieur ou à l'extérieur, d'où proviendrait-il ?

Après avoir demandé la transmission, il s'assit paisiblement et entra dans le *samādhi* de la Tranquille extinction.

第十六祖羅睺羅多尊者 命僧伽難提 出家授具已 而付法眼偈曰

於法實無證 不取亦不離  
法非有無相 內外云何起<sup>210</sup>

付法已 安坐入寂滅定<sup>211</sup>

## II.17. Sanghanadī 僧伽難提

### § 24. Transmission du Dharma de Sanghanadī à un enfant

Le Dix-septième patriarche Sanghanadī entendit le vent souffler et faire tintiner les clochettes de bronze. Il demanda ensuite : « Sont-ce les clochettes qui tintent ? Est-ce le vent ? » Un enfant répondit : « Ce ne sont ni le vent ni les clochettes, mais mon esprit qui tinte ! ». Le patriarche reprit :

« Si ce ne sont ni le vent ni les clochettes, l'esprit, quel est-il ?

— Tout est tranquille et immobile<sup>212</sup>, c'est pourquoi ce n'est pas l'état de *samādhi*.

— Excellent, excellent ! Celui qui perpétuera ma Voie, qui serait-il sinon toi ? »

Aussitôt, il lui confia la transmission du Dharma dans une stance :

L'état mental<sup>213</sup> originellement est non-né.

D'un état provient la coproduction conditionnée<sup>214</sup>.

<sup>210</sup> Stance citée dans ZTJ, j.1 : 241a ; ZJL, j.97 : 519c.

<sup>211</sup> JIK I : 608a.12-16. JDCDL, j.2 : 211c.12 ; 212a.21-22 (très résumé).

<sup>212</sup> Tout est vacuité car originellement il n'est clochettes ni vent ni esprit.

<sup>213</sup> 心地. Litt. « terre de l'esprit ». La métaphore joue sur la polysémie du mot « terre » : en tant que terre nourricière qui produit (cf. § 33, 34) et en tant que position, situation, état (le second aspect est dominant dans le Chan). L'esprit est en effet le fondement capable de produire tous les dharmas. La terre de l'esprit est aussi le karma de l'esprit. L'expression peut correspondre à d'autres aspects métaphoriques associés à la « terre ».

<sup>214</sup> 緣起. Sans. *pratitya-samutpāda* ; litt. « survenir par conditionnement » : conditions de production des dharmas, production en relativité : la loi de la causalité dans le bouddhisme (Girard, 2008 : 202-

Liens et germes ne se gênent,  
Fleurs et fruits non plus.

Après que le Vénérable eut achevé de confier le Dharma, de sa main droite, il s'appuya à un arbre et trépassa<sup>215</sup>.

第十七祖僧伽難提 因風吹銅鈴鳴 乃問鈴鳴耶 風鳴耶 童子云 非風鈴鳴 我心鳴耳 祖曰非風鈴鳴心復誰乎 童子云 俱寂靜故非三昧也 祖曰善哉善哉 繼吾道者 非子而誰 即付法偈曰

心地本無生 因地從緣起  
緣種不相妨 花果亦復尔

尊者付法已 右手攀樹而化<sup>216</sup>

## II.18. Gayāśata 伽耶舍多

### § 25. Transmission du Dharma de Gayāśata au brahmane Kumarata

Le Dix-huitième patriarche, l'enfant<sup>217</sup> Gayāśata, sortit se promener, un miroir à la main. Il rencontra Sanghanadī et, après être passé à la vie monastique, partit instruire. Il parvint au pays des Grand Yuezhi<sup>218</sup>. Il y vit la maison d'un brahmane qui exhalait un parfum extraordinaire. Le Vénérable s'apprêtait à y entrer. Le maître de maison Kumarata lui demanda :

« Quel est ce groupe d'adeptes ?

— Des disciples de bouddha. »

Entendant le nom de bouddha, son esprit s'effraya et il ferma aussitôt la porte. Le Vénérable, après un long moment, frappa lui-même à la porte. [Kumarata] dit alors : « Il n'y a personne ici. » Le Vénérable reprit : « Qui répond qu'il n'y a personne ? » À ces mots, [Kumarata] fut intrigué et ouvrit aussitôt la porte pour l'accueillir. Le Vénérable déclara : « Autrefois, le Vénéré fit une prédiction : 'mille ans après mon extinction, un Grand être se manifestera dans le pays de Yuezhi, il fera prospérer l'instruction

205).

<sup>215</sup> 化. Litt. « se transforma », connut sa grande transformation dans le sens de *xianhua* 遷化. « Trépas » évoque l'idée de passage, « transformation de transfert » (Demiéville, 1972 : 200, 201, 241). Mort en terminologie taoïste et confucianiste, idée de conversion après la mort selon les bouddhistes, d'après Demiéville.

<sup>216</sup> JIK I : 608a.17-24. JDCDL, j.2 : 212a.25/212b.20-27 ; SYSSH : cas n°91 ; similaire à ZTJ, k.2 : 241b

<sup>217</sup> 童子. Sans. *kumāra*. Enfant, garçon, personne de plus de huit ans et de moins de vingt ans, un prince, un enfant dans un monastère, un serviteur ; forme sous laquelle se manifestent parfois les bodhisattvas.

<sup>218</sup> 大月氏國. Désignerait les Kouchan, descendants des Yuezhi qui auraient migré du sud de la Bactriane vers l'actuel Afghanistan et Pakistan (Cho et Jorgensen, 2020 : 33, note 55).

mystérieuse.' Voici que tu corresponds à cet heureux destin. » Là-dessus, [Kumarata] déploya la sagesse [de la connaissance des] vies antérieures<sup>219</sup>. Il le prit pour maître, quitta le monde séculier et lui transmit l'ensemble des préceptes. Il lui confia la transmission du Dharma dans une stance :

Il y a germe, il y a état mental,  
Causes et liens peuvent bourgeonner.  
Dans les liens, pas de gêne mutuelle  
Produisant naissance et non-naissance.

Après que le Vénérable eut transmis le Dharma, il bondit dans les airs, mua [en *samādhi* brûlant] et s'y consuma.

第十八祖伽耶舍多童子 徒鑑出逃 遇難提尊者 得度後 行化至大月氏國 見一波羅門舍有異氣 尊者將入彼舍 舍主鳩摩羅多 問曰是何徒衆 曰是佛弟子 彼聞佛名 神心悚然 即時閉戶 尊者良久 自扣其門 羅多曰此舍無人 尊者曰答無者誰 羅多聞語異之 即開門迎接 尊者云昔世尊記曰 吾滅後一千年 有大士出現於月氏國 紹隆玄化 今汝應斯嘉運 於是鳩摩羅多 發宿命智 投師出家授具付法偈曰

有種有心地 因緣能發萌  
於緣不相尋 當生生不生

尊者付法已 踵身虛空 化火自焚<sup>220</sup>

## II.19. Kumarata 鳩摩羅多

### § 26. Transmission du Dharma de Kumarata au Grand être Jayata

Le Dix-neuvième patriarche Kumarata rencontra Gayāśata et obtint le Dharma. Par la suite, il se rendit en Inde centrale. [Là] se trouvait le Grand être appelé Jayata qui l'interrogea : « Mes parents ont eu foi dès leur plus jeune âge dans les Trois Joyaux, mais ont constamment été pris par les maladies ; rien de ce qu'ils ont entrepris n'a tourné selon leur souhait, alors que nos voisins qui commettent depuis longtemps des actes d'Intouchables<sup>221</sup>, sont toujours vaillants et en bonne santé, que ce qu'ils font leur convient. Pourquoi sont-ils chanceux et nous, fautifs ? » Le Vénérable répondit :

<sup>219</sup> Un des six pouvoirs surnaturels 六神通 : 1) se transporter librement au lieu de son choix ; 2) capacité à voir les renaissances dans les six voies ; 3) capacité à entendre toutes les catégories d'êtres ; 4) capacité à connaître les pensées des six catégories d'êtres ; 5) capacité à connaître les vies antérieures de tous les êtres ; 6) rompre avec toutes les illusions du triple monde.

<sup>220</sup> JIK I : 608b.1-14. JDSDL, j.2 : 212c.2.5-18 ; SYSSH : cas n°92.

<sup>221</sup> 肉食者. Sans. *candāla*, litt. « mangeurs de chien ». Désigne les plus vils des créatures, les Intouchables, usant de violence. Dans l'hindouisme, le terme désigne les voleurs, criminels, bouchers, mangeurs de chair animale.

« À quoi bon douter ? La rétribution du bien et du mal se déploie dans les Trois temps<sup>222</sup>. Généralement, les hommes ne voyant que les bons mourir précocément, les violents jouir d'une longue existence, les rebelles avoir de la chance et les justes être touchés par le malheur, se disent aussitôt qu'il n'y a pas de causalité et que vain est la différence entre méfait et bienfait. Ils ignorent qu'ombres et échos se suivent sans le plus infime écart<sup>223</sup>, qu'ils traversent des centaines, des milliers et des myriades de cycles cosmiques sans même s'effacer. » Jayata, entendant cela, vit ses doutes se dissiper d'un coup. Le Vénérable lui dit : « Tu crois déjà dans les trois karmas<sup>224</sup>, mais tu n'as pas encore compris qu'ils procèdent du trouble, trouble causé par la conscience conditionnée, conscience appuyée sur l'état non éveillé, état non éveillé qui dépend de l'esprit, esprit fondamentalement pur, sans apparition ni disparition, sans production ni rétribution ni dépassement, mais d'une tranquillité et lucidité parfaites. Si tu entres dans cette école du Dharma, tu deviendras pareil aux bouddhas. Tout bien et mal, phénomène<sup>225</sup> et non phénomène<sup>226</sup>, sont comme songes et illusionnismes. » Jayata reçut ses paroles et en saisit le principe. Aussitôt, il développa une sagesse acquise [depuis des vies antérieures] et rechercha vivement à quitter le monde séculier. Après que [le Vénérable] lui eut transmis les préceptes monastiques complets, il lui confia le Dharma dans une stance :

La nature n'a jamais rien produit  
Pour répondre à ceux qui la recherchent.  
Dans le Dharma, il n'y a rien à obtenir.  
Pourquoi avoir au cœur décision et ne pas décider ?

« Tu transmettras [ce Dharma] à tes successeurs dans l'étude. » Ces mots prononcés, il entra dans la Tranquille extinction.

第十九祖鳩摩羅多 遇舍多得法 後至中天竺 有大士名闍夜多 問曰我家父母 早信三寶 而常繁疾 凡所營作 皆不如意 而我鄰家 久爲旃多羅行 身常勇健 所作和合 彼何幸而我何辜<sup>227</sup> 尊者曰何足疑乎 善惡之報 有三世焉 凡人但見仁天壽逆吉義凶 便謂亡因果虛罪福殊 不知影響相隨，蹇不差 縱經百千萬劫 亦不磨滅 夜多問是語已 賾釋其疑 尊者曰汝雖已信三業 而未明業從惑生業因識有識依不覺 不覺依心 心本清淨 無生滅無造作無報應無勝負 寂寂然靈靈然 汝若入此法門 可與諸佛同矣 一切善惡有無爲 皆如夢幻 夜多承言領旨 即發宿慧 劍求出家 既授具戒 乃

<sup>222</sup> 三世 ou 三際. Sans. *trayo-dhvanah*. Passé, présent et futur (dans la langue coréenne moderne, ce sont les termes bouddhiques qui ont été adoptés pour désigner le cours du temps). L'existence est le produit d'un karma du passé et le karma produit dans la vie présente conduit à un résultat dans le karma de l'existence future (cf. par exemple le *Soutra de la causalité du passé et du présent*, T.189, 過去現在因果經).

<sup>223</sup> 毫釐不差, litt. « sans différer d'un fil de duvet », soit la différence la plus menue entre deux choses.

<sup>224</sup> 三業. L'expression désigne les karmas du corps, de la parole et de l'esprit.

<sup>225</sup> 有爲. Sans. *sajstra*. Fabrication, objet (matériel, spirituel, ni l'un ni l'autre) fabriqué par causes et conditions (agrégats), dharmas produits par l'action et la conceptualisation sensorielles.

<sup>226</sup> 無爲. Sans. *asamskṛta*. Fabrication sans conditionnement, non sujette aux phases de naissance, arrêt, différenciation et destruction. Autre terme pour désigner la vérité absolue, le nirvana, la nature du Dharma, l'aspect véritable, le plan du Dharma. A fait l'objet de diverses catégories (entre trois et six).

付法偈曰

性上本無生 爲對求人說  
於法既無得 何懷決不決<sup>227</sup>

汝宣傳後學 言訖入寂滅<sup>228</sup>

## II.20. Jayata 閻夜多

### § 27. Transmission du Dharma de Jayata au Vénérable Vasubandhu

Le Vingtième patriarche Jayata voyait toujours le Vénérable Vasubandhu ne manger qu'un repas [par jour] et ne jamais s'allonger<sup>229</sup>, rendre hommage aux bouddhas aux six heures<sup>230</sup> [du jour], purifier [son esprit] et annihiler ses désirs, être vénéré par la communauté des moines, aussi chercha-t-il à le guider<sup>231</sup>. Il commença par interroger les disciples [de Vasubandhu] : « Ces actes extrêmes de *dhūta*<sup>232</sup> sont-ils propres à pratiquer les actes purs<sup>233</sup> permettant d'obtenir la Voie de bouddha ? » Ils répondirent :

« Notre maître se perfectionne ainsi, pourquoi ne le pourrait-il pas ?

— Votre maître est loin de la Voie. S'il pratique dans la douleur, il aura beau traverser des cycles cosmiques innombrables<sup>234</sup>, il manquera toujours l'essentiel.

— Vénérable, quelles pratiques vertueuses avez-vous accumulées pour blâmer ainsi notre maître ?

— Je ne cherche pas la Voie, mais ne la renverse pas non plus ; je ne rends pas hommage aux bouddhas, mais je ne les méprise pas pour autant ni ne m'enorgueillis ;

<sup>227</sup> ZTJ, k.2 : 241c ; ZJL, j. 97 : 520a.

<sup>228</sup> JIK I : 608b.15-608c.10 ; JDCDL, j.1 : 212c.20.25-213a.13.15 ; ZTJ, k.2 : 241c.

<sup>229</sup> 一食不臥. Fait partie des douze actes de *dhūta*. Cf. note 232.

<sup>230</sup> 六時. Les trois heures du jour 曙三時 (aurore 晨朝, midi 日中, crépuscule 日沒) et de la nuit 夜三時 (divisée en trois périodes 初夜, 中夜, 後夜) : les six divisions indiennes du nyctémère. En Chine, l'organisation des offices selon les six heures aurait commencé au début du V<sup>e</sup> siècle (cf. Demiéville, 1972 : 152).

<sup>231</sup> 度. Terme d'emprunt pour *du* 渡, traverser (la mer du samsara), faire passer de l'autre côté (celui de l'éveil).

<sup>232</sup> 頭陀. Terme sanscrit signifiant « faire tomber en secouant ». Il désigne douze sortes d'actes d'ascèse extrême pour ne pas s'attacher au vêtement, à la nourriture ou au logement : séjourner dans des lieux de pratique éloignés des villages ; mendier sa nourriture ; mendier en faisant le tour des portes sans distinction de pauvreté ou richesse ; manger un repas par jour ; manger frugalement, pas plus que le bol ; ne pas prendre de boisson après l'heure de midi ; revêtir des vêtements usagés ; n'avoir que trois vêtements ; habiter dans les cimetières ; méditer sous les arbres ; s'asseoir sur la terre nue ; s'asseoir sans s'allonger.

<sup>233</sup> 禮行. Sans. *brahmacarya*. Acte de rupture avec les désirs en respectant la discipline monastique pour atteindre l'éveil. Désigne aussi des actes de compassion de bodhisattva réalisés d'un cœur pur.

<sup>234</sup> 塵劫. Une quantité telle de cycles cosmiques que les gigamondes (cf. note 727) sont réduits en poussière.

je ne m'assieds pas continuellement, mais ne paresse pas ; je ne mange pas qu'un seul repas par jour, mais ne mange pas non plus de manière désordonnée ; je ne sais pas me contenter de ce que j'ai, mais n'en suis pas pour autant travaillé par la concupiscence et les désirs. L'esprit dépourvu d'attente se nomme 'Voie'. » Vasubandhu entendant cela, déploya la sagesse sans perte<sup>235</sup>. [Le Vénérable Jayata lui] confia le Dharma dans une stance :

Les paroles délivrées correspondent au non-né,  
Identiques à la nature du plan du Dharma<sup>236</sup>.  
Qui est capable de le comprendre ainsi  
Perce à fond le terme du relatif et de l'absolu<sup>237</sup>.

Quand le patriarche eut fini de prêcher sa stance, il ne se leva pas de son siège, mais retourna soudainement dans la Tranquillité<sup>238</sup>.

第二十祖閻夜多 見波修般頭尊者 常一食不臥 六時禮佛 清淨無欲 爲衆所歸 祖將欲度之 先問徒衆曰 此徧行頭陀 能修梵行 可得佛道乎 彼衆曰 我師精進如是 何故不可 祖曰汝師 與道遠矣 設若苦行 歷於塵劫 皆妄之本也 衆曰尊者蘊何德行 而譏我師 祖曰我不求道 亦不顛倒 不禮佛 亦不輕慢 我不長坐 亦不懈怠 我不一食 亦不雜食 我不知足 亦不貪欲 心無所希 名之曰道 波修聞已 發無漏智 付法偈曰

言下合無生 同於法界性  
若能如是解 通達事理竟<sup>239</sup>

祖說偈已 不起于座 奄然歸寂<sup>240</sup>

## II.21. Vasubandhu 波須般頭

### § 28. Stance de Vasubandhu

Le Vingt et unième patriarche, le Vénérable Vasubandhu fit une stance :

<sup>235</sup> 無漏智. Sans. *anāśrava-jñāna*, litt. « sans écoulement ». Équivalent d'absence de tourments mentaux (exprimés en terme de souillures sortant 漏出 des six organes des sens), sagesse dépourvue d'illusions. Terme du *Soutra du Lotus* (cf. T.262, j.1 : 9b.2, chap.2, « Expédients salvifiques »).

<sup>236</sup> 法界. Sans. *dharmadhātu*. Terme de signification étendue équivalent à nature du Dharma, aspect véritable.

<sup>237</sup> 事理. Phénomènes et principe. Le principe 理 désigne l'indistinction absolue ; *shi* 事 désigne les phénomènes, le relatif.

<sup>238</sup> 歸寂. Une des nombreuses expressions (ainsi que *yuanji* 圓寂, *guizhen* 歸眞, *miedu* 減度, *qianhua* 遷化, *shunshi* 順世) pour désigner l'entrée en nirvana (le décès) d'un religieux ; cf. T.2127, j.3 : 307b.28-29.

<sup>239</sup> Stance reprise dans ZJL, j.97 : 520a.

<sup>240</sup> JIK I : 608c.11-609a.1 ; résumé de JDCDL, j. 2 : 213a.17-213b.15 ; ZTJ, k.2 : 241c-242a.

Écume et illusionnisme sont pareillement sans obstacle<sup>241</sup>,  
Comment ne pas le comprendre ?  
Réaliser que le Dharma réside en cela,  
Ni présent ni non plus passé.

第二十一祖波須般頭尊者 僥曰

泡幻同無碍 如何不了悟  
達法在其中 非今亦非古<sup>242</sup>

## II.22. Manorhita 摩擎羅

### § 29. Stance de Manorhita

Le Vingt-deuxième patriarche, le Vénérable Manorhita fit une stance :

L'esprit se meut en fonction de dix mille perceptions<sup>243</sup>,  
Ses mouvements sont vraiment obscurs.  
Suivant ce flot, reconnaître sa nature  
Ne présente ni joie ni inquiétude<sup>244</sup>.

第二十二祖摩擎羅尊者 僥曰

心隨萬境轉 轉處實能幽  
隨流認得性 無喜亦無憂<sup>245</sup>

## II.23. Haklenayaśas 鶴勒那

### § 30. Transmission du Dharma de Haklenayaśas au Vénérable Simha

Le Vingt-troisième patriarche Haklenayaśas rencontra le Vénérable Manorhita et obtint le Dharma, après quoi, il partit instruire et parvint en Inde centrale. Il y vit le Vénérable Simha. Le Vénérable l'interrogea alors : « J'ai le désir de trouver la Voie : à quoi dois-je employer mon esprit ? » Le patriarche lui répondit :

« Si tu veux trouver la Voie, emploie ton esprit à rien.  
— Si j'emploie mon esprit à rien, qui accomplira le service de bouddha ?

<sup>241</sup> 無碍. Sans. *apratihata*. Le concept a fait l'objet d'une catégorisation multiple.

<sup>242</sup> JIK I : 609.2-4 ; ZJL, j. 97 : 520a.27-28 ; SYYSH : cas n°93.

<sup>243</sup> 萬境 ou 境界. Perceptions sensorielles dans leur diversité.

<sup>244</sup> Demiéville (1972 : 125) en propose une autre traduction.

<sup>245</sup> JIK I : 609a.5-7 ; JDCDL, j. 2 : 214a.23-25 ; ZJL, j. 2 : 242b.13 ; SYYSH : cas n°94.

— Si tu emploies ton esprit à quelque chose, ce n'est pas un acte pieux. Si tu emploies ton esprit à rien, c'est le service de bouddha, parce qu'il est dit dans un soutra : 'J'ai réalisé des actes pieux, mais il n'est rien que je possède<sup>246</sup>'. » Quand Simha entendit ces paroles, il entra aussitôt dans la Sagesse de bouddha, si bien que [le patriarche] lui confia le Dharma dans une stance :

Quand tu as reconnu la nature de l'Esprit,  
Tu peux prêcher l'inconcevable.  
Tu sais avec une netteté parfaite ce qui ne peut être obtenu,  
Quand tu obtiens, ne dis donc pas que tu sais.

Après avoir prêché la stance, il retourna dans la Tranquillité.

第二十三祖鶴勒那 遇摩擎羅尊者得法後 行化至中印度 見師子尊者 尊者而問曰 我欲求道 當何用心 祖曰汝欲求道 無所用心 曰既無用心 誰作佛事 日汝若有用 即非功德 汝若無用 即是佛事 經云 我所作功德而無我所故 師子聞是語已 即入佛慧 乃付法偈云

認得心性時 可說不思議  
了了無可得 得時不說知

說偈已而歸寂<sup>247</sup>

## II.24. Simha 師子

### § 31. Le Vingt-quatrième patriarche Simha décapité par le roi du pays de Kāpiśa

Le Vingt-quatrième patriarche, le Vénérable Simha, au roi du pays de Kāpiśa<sup>248</sup> qui lui demandait, une épée à la main<sup>249</sup> : « Maître, avez-vous compris que les agrégats<sup>250</sup> sont vides ? », répondit :

<sup>246</sup> 我所. Abréviation de *wo suo you* 我所有, dans le sens de « possession de l'égo ».

<sup>247</sup> JIK I : 609a.8-18 ; JDCDL, j. 2 : 214a.19.214b.7-8.15-20.25-28.2014c.1 ; ZTJ, k.2 : 242b.22 ; ZJL, j. 97 : 520b.9-10.

<sup>248</sup> 嶺賓國. Ville près de Ghazni. Sous les Tang, le pays était identifié au Cachemire. Ici, le roi désignerait Mihirakula (ca. 515-556), un Hun qui persécuta bouddhistes et jaïnistes, lutta contre le souverain du Cachemire dans les années 520, avant d'être refoulé de l'Inde centrale vers le Cachemire (cf. Cho et Jorgensen, 2020 : 37, note 74).

<sup>249</sup> La version développée du récit explique que le patriarche avait fait l'objet d'une calomnie auprès du roi de la part d'un auditeur et d'un adepte des voies extérieures pratiquant tous deux la magie et qui avaient pris frauduleusement l'apparence de moines afin de pénétrer dans le palais pour violer princesses et reines, s'attirant ainsi les foudres du roi. cf. les *Mémoires généraux sur le Bouddha et les patriarches*, T.2035 (佛祖統紀), j.5 : 177a.27-177b.11.

<sup>250</sup> 義. Sans. *skandha*. Cinq agrégats, composants les plus fondamentaux des existants (forme, sensation, pensée, prédisposition innée, connaissance distinctive), mais vides de substance, impermanents, sans existence réelle, cause de douleur.

« Oui.

— Si vous avez compris cela, avez-vous quitté les cycles des renaissances ?

— Oui.

— Si je vous demande votre tête, l'obtiendrai-je ?

— Ce corps n'est pas à moi, à plus forte raison, ma tête ! »

Le roi lui trancha aussitôt la tête. Du lait blanc en jaillit à une hauteur d'une toise<sup>251</sup>. Le bras du roi [qui avait tenu l'arme] tomba tout seul.

第二十四祖師子尊者 因闡賓國王仗劍問曰 師得蘊空不 曰已得 曰既得蘊空 離生死不 曰已離  
王曰乞師頭得不 曰身非我有 況乃頭耶 王便斬之 白乳高丈 王臂自落<sup>252</sup>

## II.25. Basiasita 婆舍斯多

### § 32. Transmission du Dharma de Basiasita au prince héritier Punyamitra

Le Vingt-cinquième patriarche Basiasita fit une disputation avec Āryānatman<sup>253</sup>, adepte des voies extérieures, [échangeant] questions et réponses à cinquante-neuf reprises, [à l'issue de quoi] l'adepte des voies extérieures ferma la bouche, reconnut sa défaite et adhéra [à la doctrine de Basiasita]. À ce moment-là, le patriarche fut soudainement face au Nord, joignit les mains et poussa une longue exclamation : « Mon maître, le Vénérable Simha, aujourd'hui, a fait face à une situation difficile, ce qui me porte à l'affliction ! » Il se rendit aussitôt en Inde du Sud et se retira dans une vallée montagneuse. Dans ce pays, se trouvait un prince héritier du nom de Punyamitra. Ce dernier, finalement, voulut quitter le monde séculier. Le patriarche l'interrogea [alors] :

« Tu aspires à renoncer au monde pour t'adonner à quelle cause ?

— Pour servir le bouddha.

— Ta sagesse est innée et atteint assurément les traces des saints. »

Il lui permit sur le champ de quitter le monde séculier. Après l'avoir assisté pendant six années, il reçut les préceptes monastiques complets dans le palais royal, et, au moment de la cérémonie du *karman*, la terre frémît et merveilles se produisirent en nombre. Le patriarche lui donna l'ordre suivant : « Tu devras bien protéger la Corbeille contenant la vue de l'exact Dharma, être universellement profitable aux catégories

<sup>251</sup> L'exécution de Simha (litt. « Lion ») et le fait merveilleux qui lui est associé évoquent, dans l'Histoire de Corée, le martyr d'Ich'adon (異次頓, ou Pak Yōmch'ok 朴厭禪, 506-527) du royaume du Silla qui, fidèle bouddhiste du clan royal des Pak, par son sacrifice, aurait permis l'adoption officielle du bouddhisme à la cour en 527. L'épisode est rapporté à la fois dans les *Mémoires historiques des Trois royaumes*, *Sanguk Sagi* (SGSG, k. 4, an 15 du roi Pöphüng) et dans les *Histoires oubliées des Trois royaumes*, *Sanguk yusa* (SGYS, k. 3, « Yōmch'ok détruit son corps » 嚥爛滅身). Un montant (d'une lanterne ?) de pierre du IX<sup>e</sup> s. (817) représentant l'événement et portant une inscription fut édifié à Kyōngju au monastère de Paengnyul 榜律寺 ; il est actuellement conservé au Musée national de Kyōngju.

<sup>252</sup> JIK I : 609a.19-23 ; JDCL, j. 2 : 214c.7.215a.13-17 ; NHSS, k.2 : 126b.20-126c.1 ; SYYSH : cas n°95, formulation proche du cas.

<sup>253</sup> Nom reconstruit, personnage n'adhérant pas au bouddhisme et croyant à la non existence de l'égo.

[d'être]. Écoute ma stance :

Le saint prêche une sage vision,  
Il atteint un état où vérité et mensonge ne sont plus.  
Je comprends maintenant la vraie nature  
Où il n'y a ni voie ni principe.

Après avoir prêché la stance, il se manifesta sous une forme transformée par ses pouvoirs spirituels, mua en [samādhi] brûlant et s'y consuma, entrant dans la Tranquille extinction.

第二十五祖婆舍斯多 因與外道無我尊 論議往返五十九番 外道杜口信伏 于時祖忽然面北 合掌長吁曰 我師師子尊者 今日遇難 斯可傷焉 即達南天 隱于山谷 彼國有太子 名不如蜜多 故求出家 祖問太子曰 汝欲出家 當為何事 曰當為佛事 祖曰太子智慧天至必諸聖降迹 即許出家 六年侍奉後於王宮 受具羯摩之際 大地震動 頗多靈異 祖命之曰 汝當善護正法眼藏 普利羣品 聽吾偈曰

聖人說知見 當境無是非  
我今悟真性 無道亦無理

說偈已現神變 化火自焚入寂滅<sup>254</sup>

## II.26. Punyamitra 不如密多

### § 33. Transmission du Dharma de Punyamitra à Prajñātāra

Le Vingt-sixième patriarche Punyamitra, après avoir adopté l'état monastique et reçu le Dharma, se rendit en Inde Orientale. Il dit au roi [du lieu] : « Dans ce pays, doit se trouver un saint qui me succédera. » À ce moment-là, un fils de brahmane de vingt ans, qui avait perdu ses parents enfant et qui ignorait son patronyme, disait parfois s'appeler l'enfant « Collier de perles ». Il vagabondait dans les villages, passant ses jours à mendier, de la trempe [du Bodhisattva] Sadāparibhūta<sup>255</sup>. Quand les gens lui demandaient : « Comment t'appelles-tu ? », il répondait : « Le même nom que toi. » et ils ne comprenaient pas pourquoi. Par la suite, alors que le roi et le Vénérable étaient de sortie sur le même char, ils virent l'enfant Collier de perles, se prosterner devant eux la face contre terre. Le Vénérable dit alors : « Ne te rappelles-tu pas le

<sup>254</sup> JIK I : 609a.24-609b.13. ; JDCL, j. 2 : 215a.25-215c.12 (résumé) ; SYYSH : cas n°96.

<sup>255</sup> 常不輕. Litt. « Jamais irrévérencieux ». Bodhisattva dont le nom fait l'objet d'un titre de chapitre dans le *Soutra du Lotus* (T.262, j.6 ; chap. 20, « L'être d'Éveil Toujours Sans Mépris »). À chaque individu, laïc ou religieux qu'il rencontrait, le bodhisattva disait invariablement : « Je vous respecte, je ne vous méprise pas. Si vous pratiquez la voie du bodhisattva, vous réaliserez la bouddhéité. » Certains qui l'écoutaient l'insultaient ou même le frappaient, mais il ne changeait pas.

passé ? » Il répondit : « Je me souviens avoir demeuré avec vous, maître, au cours d'un lointain cycle cosmique : vous expliquiez la Grande Suprême Sagesse<sup>256</sup> et moi, je récitais un soutra de sens très profond. Le fait [de se rencontrer] aujourd'hui répond parfaitement à cette cause ancienne. » Le Vénérable adressa de nouveau la parole au roi : « Cet enfant n'est autre que le Bodhisattva Mahāsthāmaprāpta<sup>257</sup>. À la suite de ce saint se révéleront deux hommes : l'un instruira l'Inde du Sud ; l'autre, aura des liens en Cina<sup>258</sup>. En l'espace de quatre [fois] cinq ans, il reviendra dans cette contrée. » Alors, en raison de cette cause ancienne, il le nomma<sup>259</sup> « Prajñātāra » et lui confia le Dharma dans une stance :

La contenance de la terre de l'esprit de la vraie nature  
N'a ni tête ni queue.  
[Elle] répond aux liens et instruit les êtres,  
Par commodité, on l'appelle « sagesse ».

Après lui avoir confié le Dharma, le Vénérable lui dit : « Le lien de mon instruction est achevé, je dois retourner à la Tranquille extinction. »

第二十六祖不如密多 既受度得法 至東印度 謂王曰 此國當有聖人 而繼於我 是時波羅門子年二十 幼失父母 不知名氏 或自言纓珞童子 遊行閭里 乞求度日 若常不輕之類 人問汝何姓 乃曰 與汝同姓 人莫知其故 後王與尊者 同車而出 見纓珞童子 稽首於前 尊者曰 汝憶往事不 答曰 我念遠劫中 與師同居 師演摩訶般若 我轉甚深脩多羅 今日之事 盖契昔因 尊者又謂王曰 此童子非他 即大勢至菩薩是也 此聖之後 復出二人 一人化南印度 一人緣在震旦 四五年內 却返此方 遂以昔因 故般若多羅 付法偈曰

真性心地藏 無頭亦無尾  
應緣而化物 方便呼爲智<sup>260</sup>

尊者付法已曰 吾化緣已終 當歸寂滅<sup>261</sup>

<sup>256</sup> 摩訶般若. Litt. « grande sagesse », une des trois vertus du nirvana, qui met en lumière l'aspect véritable de tous les dharmas, sagesse la plus élevée.

<sup>257</sup> 大勢至菩薩. Litt. « Bodhisattva parvenu à grande puissance ». Bodhisattva acolyte incarnant la sagesse, situé à la droite de la triade d'Amitābha (ayant le bodhisattva Avalokiteśvara à sa gauche) incarnant la compassion et auquel Bodhidharma fut ultérieurement identifié ; cf. Cho et Jorgensen, 2020 : 39, note 84.

<sup>258</sup> 震旦. Sans. Cīna-sthāna ou Chinistan. Appellation de la Chine en Inde ancienne. L'expression est formée du sinogramme désignant l'Est 震, et du caractère « aube » 旦, ou bien signifie la « terre des Qin 秦地 ».

<sup>259</sup> 故名般若多羅. Ming 名 est manquant, cf. JDCL, j.2 : 216a.11.

<sup>260</sup> ZJL, j.97 : 939.20-22 ; ZTJ, k.2 : 243a.

<sup>261</sup> JIK I : 609b.14-609c.7 ; JDCL, j.2 : 215c.15-216a.18 (résumé).

## II.27. Prajñātāra 般若多羅

### § 34. Transmission du Dharma de Prajñātāra au prince Bodhithāra

Le Vingt-septième patriarche Prajñātāra, après avoir obtenu le Dharma, partit instruire et se rendit en Inde du Sud. Là, le roi de Kañci convia le patriarche dans son palais, lui manifesta vénération et considération, lui fit des offrandes, et lui fit don d'une perle précieuse sans prix. Le roi avait trois fils dont le plus jeune était un être éveillé<sup>262</sup>. Le Vénérable voulut vérifier ce à quoi il était parvenu. Alors, prenant la perle reçue en don, il interrogea les trois princes en disant : « Existe-t-il ou non quelque chose capable d'égaler la brillance parfaite de cette perle ? »

Les deux [premiers fils] répondirent ensemble : « Parmi les sept matières précieuses, cette perle est supérieure et assurément indépassable. Sans votre force dans la Voie comment auriez-vous pu la recevoir ? »

Le troisième fils Bodhithāra déclara : « Ceci est un trésor de ce monde, il ne saurait être supérieur. Parmi les joyaux, le Joyau du Dharma est le plus haut. Celle-ci est une brillance de ce monde, elle ne saurait être supérieure. Parmi les brillances, la brillance de la sagesse est le plus haute. Celle-ci est une lumière de ce monde, elle ne saurait être supérieure. Parmi les lumières, celle de l'esprit est la plus haute. La brillance de cette perle ne lui permet pas de s'éclairer elle-même. Il faut emprunter la clarté de la sagesse pour discerner cela. Ainsi, on comprend alors que cette perle est la compréhension et qu'elle éclaire donc ce joyau. Alors, à vous, Maître, qui avez la Voie, son joyau se manifeste spontanément ; les êtres qui ont la Voie voient le joyau de l'esprit se manifester spontanément. »

Le Vénérable s'extasia de son discernement et de sa clairvoyance, et sut qu'il était son successeur dans le Dharma, mais comme le moment n'était pas encore venu, il resta silencieux et le dissimula. Quand le roi de Kañci quitta ce monde, toute la foule cria et se lamenta, seul le troisième fils entra en méditation<sup>263</sup> devant son cercueil. Il y resta sept jours avant d'en sortir. Puis il chercha à quitter le monde séculier. Après que le Vénérable lui eut transmis les préceptes monastiques complets, celui-ci déclara : « La loi correcte du Manifesté en Vérité s'est transmise de génération en génération jusqu'à moi. À présent, c'est à moi de te la confier. Écoute ma stance :

Sur la terre de l'esprit poussent diverses espèces,  
À partir des phénomènes, renait le principe.  
Quand les fruits abondent, la bodhi<sup>264</sup> est parfaite,  
Les fleurs éclosent et un monde apparaît<sup>265</sup>.

<sup>262</sup> 開士. Litt. « sage ouvert à l'Éveil » ou « sage qui ouvre la Voie par le Dharma ». Nom d'un bodhisattva désigné par sa force agissante ; parfois utilisé comme appellation respectueuse d'un maître bouddhiste (révérénd).

<sup>263</sup> 入定. Entrer en concentration, fixant l'esprit en un point et bloquant les trois types de karma.

<sup>264</sup> 菩提. Même racine que « bouddha » : état de bouddha (Demiéville, 1972 : 88).

<sup>265</sup> 起. Désigne une apparition, manifestation produite par une cause.

Après avoir confié le Dharma, le Vénérable, depuis son siège, étendit les mains dont sortirent des rayons de lumière, vingt-sept faisceaux multicolores<sup>266</sup> et brillants. Il bondit dans les airs à une hauteur de sept arbres *tāla*<sup>267</sup>, mua en [samādhī] brûlant et s'y consuma.

第二十七祖般若多羅 既得法已 行化至南印度 彼王香至 請祖宮中 尊重供養 施無價寶珠 王有三子 其季開土也 尊者欲試其所得 乃以所施珠問三王子曰 此珠圓明 有能及此不 二子皆曰 此珠七寶中尊 固無踰也 非尊者道力 孰能受之 第三子菩提多羅曰 此是世寶 未足為上於諸寶中法寶為上 此是世光 未足為上 於諸光中 智光為上 此是世明 未足為上 於諸明中 心明為上 此珠光明 不能自照 要假智光 乃辨於此 既辨此已 即知是珠 即知是珠 即明其實 然則師有其道 其實自現 衆生有道 心寶自現 尊者歡其辯慧 尊者知是法嗣 以時未至 且默而混之 及香至王厭世 衆皆號哭 唯第三子 於柩前入定 經七日而出 乃求出家 既授具戒 尊者告曰 如來正法 轉轉乃至於我 我今付汝 聽吾偈曰

心地生諸種 因事復生理  
果滿菩提圓 花開世界起<sup>268</sup>

尊者付法已 即於座上 舒左右手 各各放光明 二十七道五色光耀 踪身虛空 高七多羅樹 化火自焚<sup>269</sup>

### III. Les patriarches et maîtres de Chine

#### III.1. Bodhidharma 菩提達摩

##### § 35.1. Prajñātāra envoie Bodhidharma en Chine

Le Vingt-huitième patriarche Bodhidharma demanda au patriarche [Prajñātāra] : « Une fois le Dharma obtenu, dans quel pays devrais-je me rendre pour assurer le service de bouddha ? »

Le Vénérable répondit : « Tu as obtenu le Dharma, mais il ne convient pas encore [pour toi] de partir au loin. Pour l'instant, reste en Inde du Sud et attends soixante-sept ans après mon extinction, alors tu pourras partir pour la Chine y installer le remède du Grand Dharma, et entrer en contact directement avec ceux dont les dispositions sont supérieures. Ne te mets pas trop vite en chemin de peur de t'épuiser sous le soleil. Dans la contrée que tu instruiras, ceux qui obtiendront la bodhi seront en nombre incalculable. »

L'esprit du Patriarche se porta en Chine, si bien que lorsque le lien fut mûr, arriva le moment de partir y instruire. Alors, il commença par faire ses adieux au stoupa du patriarche [Prajñātāra], puis à ses coreligionnaires. Après quoi, il se rendit où se trouvait le roi [d'alors], le consola et l'encouragea en disant : « Faites de bonnes œuvres avec zèle, protégez et gardez les Trois Joyaux. Je pars sans retard, mais reviendrai dans [une fois] neuf ans. »

À ces mots, le roi versa des larmes mêlées de diverses pensées : « Quelle faute ce pays-ci a-t-il commis ? Quelle heureuse fortune s'attachera à cette terre lointaine ? Mon Oncle, vous avez vos raisons et ce n'est pas moi qui vous arrêterais. Seulement, je vous prie de ne pas oublier le pays de vos parents et de rentrer au plus vite, l'affaire terminée. »

Le roi fit apprêter un grand navire qu'il fit charger d'une foule d'objets précieux. Il conduisit en personne ministres et fonctionnaires pour l'accompagner jusqu'à la côte. Le maître prit le large dans l'immense océan, il voyagea en tout pendant trois cycles de froidure et de chaleur avant d'atteindre Nanhai<sup>270</sup>, en fait, l'an huit de l'ère

<sup>266</sup> 五色光耀. Aux cinq couleurs (dans le système des cinq agents de la cosmologie chinoise).

<sup>267</sup> 多羅樹. Traduit par « arbre des rives ». D'une hauteur de 70 à 80 toises, environ 30 mètres (arbre servant d'unité de hauteur), donne des fruits rouges comestibles, abondant en Inde Orientale. Il ne repousse pas après avoir été coupé, si bien qu'il sert parfois de métaphore pour désigner la répétition des fautes chez les religieux.

<sup>268</sup> ZTJ, k.2 : 243a-b.

<sup>269</sup> JIK I : 609c.8-610a.8 ; JDCL, j.2 : 216a.19-216b.19.

<sup>270</sup> 南海. Litt. « mer du Sud ». Une moitié de la cité de Guangzhou 廣州 divisée par une rivière au S.O.

Putong des Liang<sup>271</sup>, l'année *ding-wei*, la 9<sup>e</sup> lune, le 21<sup>e</sup> jour<sup>272</sup>.

第二十八祖菩提達摩告祖曰 我既得法 當往何國而作佛事 尊者曰 汝雖得法 未可遠遊 且止南天 待吾滅後六十七年 當往震旦 設大法華 直接上根 慎勿速行 衰於日下 汝所化之方得菩提者 不可勝數 祖心念震旦 緣熟行化時至 先乃辭祖塔 次別同學 然至王所 慰而勉之 曰當勤白業 護持三寶 吾去非晚 一九即迴 王聞師言 淚淚交集曰 此國何罪 師彼何祥叔既有緣 非吾所止 惟願不忘父母之國 事畢早迴 王即具大舟 實以衆寶躬率臣僚 送至海壞 師汎重溟 凡三周寒暑 達于南海 實梁普通八年丁未歲九月二十一日也<sup>273</sup>

### § 35.2. Bodhidharma rencontre l'empereur Wu des Liang

Le préfet de Guangzhou<sup>274</sup> Xiao Ang<sup>275</sup> l'accueillit avec tous les égards dus à un hôte, et envoya un message pour en informer l'Empereur Wu<sup>276</sup>. L'empereur en prit connaissance et dépêcha en hâte un émissaire pour porter un décret le priant d'être accueilli [au palais]. Le premier jour de la dixième lune, [Bodhidharma] arriva à Jinling<sup>277</sup>. L'empereur lui demanda :

« Depuis mon accession au trône, j'ai fait construire des monastères, copier des sotras, et exécuter des ordinations monastiques en nombre incalculable. Quel en est le mérite bénéfique ?

— Il n'y en a pas le moindre.

— Pourquoi n'y en aurait-il pas ?

— Ce ne sont que de petits fruits du monde des hommes et des devas<sup>278</sup>, des causes alimentant le karma, comme ombres suivant les formes, mais sans substance réelle.

— Quel est donc le vrai mérite bénéfique ?

— La pure sagesse merveilleuse et parfaite dont la nature fondamentale est par elle-même vide et calme. Un tel mérite bénéfique ne peut se trouver dans le monde<sup>279</sup>.

— Quel est le sens capital de la Vérité sainte<sup>280</sup> ?

<sup>271</sup> 實梁普通八年丁未。L'ère Putong (普通, 520-527) des Liang (梁, 502-556), dynastie des Xiao 蕭氏, soit l'année 527. D'autres sources datent autrement la venue de Bodhidharma en Chine.

<sup>272</sup> La datation remonterait au BLZ, j.8 : 134a ; chap. 39.

<sup>273</sup> JIK I : 610a.9-23 ; JDCDL, j.3 : 217a.15-20. 219a.7-14.

<sup>274</sup> 廣州. Canton, ville portuaire au nord-est de Hong-Kong.

<sup>275</sup> 蕭昂 (483-535) fut préfet de Guangzhou avant 521 (à la fin de l'ère Tianjian 天監, 502-519) et jusqu'en 523, date à laquelle il fut envoyé à Wuxing selon sa biographie officielle ; cf. *Liang shu* 梁書, j.24.

<sup>276</sup> 武帝 (r. 502-549), dans l'historiographie officielle, le souverain Wu des Liang est le paragon des souverains protecteurs du bouddhisme, ayant même adopté temporairement l'état de religieux. Pour cette raison, il est constamment pris pour exemple et fustigé par les historiographes confucianistes comme le modèle à ne pas suivre en matière de gouvernance (il finit par mourir de faim dans son palais tenu par un de ses généraux).

<sup>277</sup> 金陵. Capitale des Liang, actuel Nankin (capitale de la province du Jiangsu).

<sup>278</sup> 人天. Terme francisé. Humains et êtres habitants les cieux qui n'ont pas quitté le samsara.

<sup>279</sup> Autre lecture : ou bien par des moyens mondains.

<sup>280</sup> 聖諦. Le terme désigne les quatre saintes vérités intangibles 四聖體 exposées par Bouddha Sâkyamuni sur la douleur dans le monde humain (produite par une causalité), son origine, sa cessation et la voie à suivre pour sa cessation définitive et complète dans le nirvana 苦集滅道. La question est reprise dans le cas n°1 du BYL.

— [Qu'elle est] totalement vide et sans sainteté.

— Qui est celui qui me répond ?

— Il ne sait pas. »

L'empereur ne comprit pas. Le maître, d'un roseau, traversa le fleuve [Yangtze] jusqu'au [territoire des] Wei<sup>281</sup>. Il demeura dans le monastère de Shaolin du mont Song<sup>282</sup>. Tout le jour, il était assis, face au mur. Les gens, ignorant qui il était, l'avaient nommé le « Brahmane qui contemple le mur. »

廣州刺史蕭昂 主具禮迎接 表聞武帝 帝覽奏遣使齋詔迎請 十月一日至金陵 帝問曰朕即位已來 造寺寫經度僧不可勝記 有何功德 師云片無功德 帝曰何以無功德 師曰此但人天小果有漏之因 如影隨形 雖有非實 帝曰如何是真功德 答曰淨智妙圓 體自空寂 如是功德 不以世求 帝又問如 何是聖諦第一義 師云廓然無聖 帝曰對朕者誰 師曰不識 帝不契 師一葦渡江至魏 寓止于嵩山小林寺 面壁而坐 終日默然 人莫知之 謂之壁觀波羅門<sup>283</sup>

### § 35.3. Bodhidharma et le moine Shenguang

En ce temps-là, se trouvait le moine Shenguang, brillant lettré accompli qui avait longtemps habité la région des fleuves Yi et Luo<sup>284</sup>, avait examiné de manière étendue quantité d'ouvrages et excellait à discourir des vérités profondes. À chaque fois [qu'il en parlait], il s'exclamait en disant : « Les enseignements [des maîtres] Kong et Lao<sup>285</sup> [ne] sont [que] techniques rituelles et normes culturelles ; les Livres de Zhuang et des Mutations<sup>286</sup> n'épuisent pas la vérité merveilleuse. J'ai appris que le Grand être Bodhidharma séjournait à Shaolin. Cet homme éminent n'est pas loin, il faut que je le rencontre dans son état profond<sup>287</sup> [de non-dualité]. » Il partit alors, et, matins et soirs, allait le trouver pour recevoir [son enseignement]. Le maître restait toujours assis bien droit<sup>288</sup>, face au mur, n'écoutant pas ses exhortations. [Shen<sup>289</sup>]guang se fit [alors] en lui-même cette réflexion : « Autrefois, ceux qui cherchaient la Voie se frappaient les os pour en sortir la moëlle<sup>290</sup>, se coupaien les veines pour secourir les affamés<sup>291</sup>,

<sup>281</sup> —葦. Motif évoquant le poème Heguang 河廣 du pays de Wei dans le *Classique des poèmes* (詩經, 國風, 衛風, 河廣).

<sup>282</sup> 嵩山少林寺. Fondé par l'empereur Xiaowen (孝文帝, r. 471-499) des Wei Postérieurs (Wei Nord) 后魏 (386-534) dans la partie occidentale des monts Song. Le lien entre le monastère et Bodhidharma aurait été établi au VIII<sup>e</sup> s. (cf. Cho et Jorgensen, 2020 : 44, note 14).

<sup>283</sup> JIK I : 610a.23-610b.11 ; JDCDL, j.3 : 219a.14-219b.5.

<sup>284</sup> 伊洛. Expression fréquente dans les textes anciens pour désigner la région de Luoyang 洛陽, actuelle ville préfecture de la province du Henan.

<sup>285</sup> Confucius (Maître Kong 孔子) et Laozi (Maître Lao 老子) et les doctrines qui leur sont attribuées.

<sup>286</sup> Le *Zhuangzi* et le *Livre des mutations* (ce dernier fait partie des textes canoniques du confucianisme).

<sup>287</sup> 玄境. État de réalité unie, indistincte et d'égalité absolue, de non-dualité.

<sup>288</sup> 端坐. Désigne la posture de méditation de la pratique du Chan.

<sup>289</sup> Dans les sources chinoises, le premier caractère du nom religieux *faming* 法名 des maîtres est fréquemment étudié, à l'instar de l'élosion du patronyme des séculiers dans les écrits des historiographes d'état.

<sup>290</sup> 敲骨取髓. Référence à l'histoire du bodhisattva Sadâprarudita 常啼菩薩 ; litt. « bodhisattva criant en permanence ». Cf. T.220, j.24 : 671b.

<sup>291</sup> 刺血濟飢. Récits rapportés dans les vies antérieures du Bouddha ; par ex. T.159, j.3 : 302a.

étendaient leurs cheveux pour couvrir la boue<sup>292</sup> [sur le passage d'un bouddha], se jetaient du haut des falaises et se laissaient manger par les tigres<sup>293</sup>. Ainsi faisaient-ils dans le passé<sup>294</sup>, et moi, qui suis-je [au regard de ceux-là] ? »

Cette année-là, la nuit du neuvième jour de la douzième lune, il y eut de fortes chutes de pluie et de neige, [mais Shen]guang se tenait debout, bien droit, sans bouger. Au petit matin, il avait de la neige au-dessus des genoux. Le maître, compatissant, lui demanda : « Que cherches-tu à rester debout dans la neige ? »

[Shen]guang lui répondit en sanglotant : « Je supplie votre Révérend<sup>295</sup> de faire preuve de compassion et de m'ouvrir la Porte de la douce rosée<sup>296</sup> afin de conduire tous les êtres [à la Délivrance]. »

Le maître répondit : « Pratiquer assidûment pendant de vastes cycles cosmiques la Voie suprême et merveilleuse des bouddhas [requiert] la capacité à pratiquer ce qui est difficile à pratiquer, la capacité à endurer ce qui est difficile à endurer. Comment, avec si peu de vertu et de sagesse, un esprit frivole et orgueilleux, aspirera-t-il au Vrai Véhicule ? Ce ne sont qu'efforts et souffrances vains ! »

Quand [Shen]guang entendit l'exhortation à étudier de son maître, il prit discrètement une lame tranchante, se coupa le bras gauche et le déposa devant le maître. Le maître comprit [alors] qu'il était un instrument du Dharma. Il déclara : « Les bouddhas [du passé], au tout début qu'ils cherchaient la Voie, en oubliaient leur corps pour le Dharma. Toi qui viens de te couper le bras devant moi, ta demande est soutenable. » Alors, le maître le renomma Huike, « Attestation de la sagesse<sup>297</sup> ». [Shen]guang demanda :

« Puis-je entendre la Vérité certifiée<sup>298</sup> du Dharma des bouddhas ?

— La Vérité certifiée des bouddhas ne s'obtient pas des autres.

— Mon esprit n'est pas apaisé. Pourriez-vous me l'apaiser ?

— Apporte-moi ton esprit et je te l'apaiseraï.

— Je l'ai cherché, mais ne l'ai absolument pas trouvé.

<sup>292</sup> 布髮掩泥. Ce que fit le Bodhisattva Māṇava 儒童 (vie antérieure du Bouddha Śākyamuni) pour manifester sa vénération au Bouddha Dipamkara 燃燈佛, cf. T.220, j.99 : 551b-c ; T.1509, j.4 : 87a.

<sup>293</sup> 投崖飼虎. Récit du prince Mahāsattva ? 薩埵太子, dans une vie antérieure de Bouddha (Jātaka) ; ex. : T.155, j.3 : 119a-b ; T.178, j. 1 : 449c ; voir aussi T.2037, j.1 : 767c. Scène représentée dans la grotte n°254 à Dunhuang.

<sup>294</sup> La série d'actes est également mentionnée dans les commentaires du cas n°96 du BYL.

<sup>295</sup> 和尚. Sans. *upādhyāya*, diversement transcrit phonétiquement, parfois traduit par « précepteur ».

<sup>296</sup> 甘露門. Sans. *amṛta-dvāra*. La douce rosée (sans. *amṛta*) ou elixir d'immortalité (selon la légende indienne) comme métaphore du goût délicieux du Dharma enseigné par le Bouddha ou par un religieux excellent. La douce rosée peut également désigner le nirvana. La Porte de la douce rosée est donc la porte de dépassement du samsara, des conditionnements, de la Délivrance. L'image est utilisée dans le *Sutra du Lotus* (chap. 7).

<sup>297</sup> Cf. T.2060 (續高僧傳), j.16 : 552b.

<sup>298</sup> 法印. Sans. *dharma-mudrā* ; litt. « sceau du Dharma ». Marque de la vérité absolue et intangible de l'enseignement d'un bouddha, de la loi merveilleuse inconcevable. Comme le sceau : 1) la vérité a l'autorité de traverser toute chose sans obstacle ; 2) la vérité est attestée ; 3) son empreinte dans l'esprit se transmet de génération en génération. Elle affirme plusieurs vérités essentielles (différentes selon les sources) telles que : 1) l'impermanence de tous les dharmas, 2) la douleur engendrée par tous les actes ; 3) l'absence d'égo de tous les dharmas ; 4) le calme immobile du nirvana ; 5) la vacuité de tous les dharmas.

— Je viens donc d'apaiser ton esprit<sup>299</sup>. »

時有僧神光曠達之士 久居伊洛 博覽羣書 善談玄理 每嘆曰 孔老之教 禮術風規 莊易之書 未盡妙理 近聞達磨大士 住止小林 至人不遠 當造玄境 乃往彼晨夕參承 師常端坐面壁 莫聞誦勵 光自思惟 曰 昔人求道 敲骨取髓 刺血濟飢 布髮掩泥 投崖飼虎 古尚如此 我又何人 其年十二月九日夜 天大雨雪 光堅立不動 遷明積雪過膝 師憫而問曰 汝久立雪中 當求何事 光悲泣曰 惟願和尚 慈悲開闢露門 廣度衆生 師曰諸佛無上妙道 廣劫勤修 難行能行 難忍能忍 豈以小德小智輕心慢心 欲冀真乘 徒勞勤苦 光聞師誦勵 潛取利刀 自斷左臂 置於師前 師知是法器 乃曰諸佛最初求道 為法忘形 汝今斷臂吾前 求亦可在 師遂因與易名曰慧可 光曰諸佛法印 可得聞乎 師曰 諸佛法印 匪從人得 光曰我心未寧 乞師與安 師曰將心來與汝安 日覓心了不可得 師曰與汝安心竟<sup>300</sup>

### III.2. Huike 慧可

#### § 36.1. Bodhidharma et Huike

Un jour, Bodhidharma tint ce propos pour le grand maître [Hui]ke : « Tu as seulement fait cesser les conditionnements extérieurs, mais à l'intérieur, fais en sorte que ton esprit soit sans essoufflement, qu'il soit comme un mur, alors tu pourras entrer dans la Voie. » [Hui]ke faisait toutes sortes de prêches sur l'esprit et sur la nature [de l'esprit], mais aucun ne correspondait [à l'état expliqué par Bodhidharma]. Un jour, soudainement, il comprit et dit alors : « J'ai fait cesser les conditionnements. » Le Patriarche lui demanda [alors] :

« N'as-tu pas réalisé la rupture [des vues erronées] ?

— Non.

— Comment était-ce ?

— Tout était lumineux et sans obscurité, la compréhension était constamment parfaite, mais impossible à mettre en mots.

— Ceci est le substrat fondamental de l'esprit que les bouddhas et les patriarches ont transmis. N'en doute plus ! »

達磨一日爲可大師曰 汝但外息諸緣 內心無喘 心如墙壁 可以入道 可作種種說心說性 皆不契 一日忽悟乃曰 我已息諸緣 祖曰莫成斷滅不 可曰無 祖子曰作麼生 可曰明明不昧 了了當知故言 之不可及 祖曰此是諸佛諸祖所傳心體 更勿疑矣<sup>301</sup>

#### § 36.2. Transmission du Dharma de Bodhidharma à Huike et retour en Inde

La neuvième année étant écoulée, Bodhidharma voulut retourner en Inde

<sup>299</sup> Également traduit par Demiéville (1972 : 147). Similaire au cas n°41 de WMG. Cf. Despeux, 2014 : 186.

<sup>300</sup> JIK I : 610b.11-610c.8 ; JDCDL, j.3 : 219b.5-23.

<sup>301</sup> JIK I : 610c.9-15 ; JDCDL, j.3 : 219c.28-220a.2.

Occidentale. Il en informa alors ses disciples : « Le temps est arrivé [pour moi de repartir]. Que chacun d'entre vous me dise ce qu'il a appris. » À ce moment-là, le disciple Daofu<sup>302</sup> répondit : « Pour moi, c'est ne pas s'attacher aux écrits sans s'éloigner des écrits pour que la Voie agisse. » Le maître lui dit alors : « Tu as perçu ma peau. » Zongchi<sup>303</sup> prit la parole : « Ce que j'ai actuellement compris est comme lorsqu'Ānanda vit la terre du Bouddha Akṣobhya<sup>304</sup>, puis ne la vit plus. » Le maître lui dit : « Tu as perçu ma chair. » Daoyu dit à son tour : « Les Quatre grands éléments sont fondamentalement vides, les Cinq agrégats n'ont pas de réalité, et ma position est qu'il n'y a nul dharma que l'on puisse saisir. » Le maître répondit : « Tu as perçu mes os. » Tout à la fin, le grand maître Huike se présenta, salua de trois prosternations, puis, à sa place, se tint debout [silencieux]. Le maître dit : « Tu as perçu la moelle de mes os. » Il le regarda et lui annonça :

« Autrefois, le Manifesté en Vérité, en raison de la Corbeille contenant la vue de l'exact Dharma, confia à Kāśyapa [la transmission du Dharma]. Il a été transmis de génération en génération jusqu'à moi. À présent, je te le confie. Protège-le et garde-le bien. Je te transmets également mon *kaśāya* comme [signe] d'attestation du Dharma. Tu dois savoir ce que chacune [de ces choses] exprime.

— Veuillez me l'indiquer, Maître.

— À l'intérieur, je te transmets le sceau de l'esprit<sup>305</sup> afin qu'il corresponde à l'esprit fondamental ; à l'extérieur, je te confie le *kaśāya* pour exprimer les principes de l'enseignement. Au cours des générations futures se presseront des gens mesquins et sceptiques à dire que je suis originaire de l'Inde Occidentale et que tu es de cette contrée. Ils se demanderont comment tu as obtenu le Dharma et comment tu peux le prouver. À présent, reçois ce Dharma de l'habit, et si, à l'avenir, quelque difficulté survient, tu n'auras qu'à sortir cet habit ainsi que ma stance [de transmission] comme

<sup>302</sup> 道副. *Alias Sengfu* (僧副, 464-524), cf. T.2060 (續高僧傳), j.50 : 550a.

<sup>303</sup> 慈[總]持 (?-? ; VI<sup>e</sup> s.), Litt. « dhāraṇī ». Nom d'une religieuse ayant pour nom séculier Xiao Minglian 蕭明練, fille de l'empereur Wu des Liang. Un stoupa funéraire lui fut dédié et dressé à proximité du monastère de Xiaolin.

<sup>304</sup> 阿闍佛國. Terre pure de l'Est nommée Abhirati, du cycle cosmique du présent dans laquelle apparut le bouddha Akṣobhya dont le nom signifie « immobile 不動佛 » ou « sans colère 無怒佛 » qui prêcha alors aux bodhisattvas les actes insurpassables des six perfections. L'un d'entre eux, faisant le vœu de rompre avec colère et désir, réalisa la buddhéité dans le monde de l'Est d'Abhirati 阿比羅提國 où il prêche perpétuellement. Les versions des *Soutra du Lotus*, T.262, j.3 : 25b.26 ; chap. 7 (un des seize princes) et du *Soutra du lotus de la compassion* (悲華經, T.157, j.4 ; le 9<sup>e</sup> des mille fils du roi Cakra-vartin « Dépourvu de pensée conflictuelle », alias Bouddha Amitābha dans le passé) sont un peu différentes mais ont pour point commun d'en faire le bouddha de l'Est. Dans la tradition du bouddhisme ésotérique, il est un des cinq bouddhas du plan du Vajra. Bouddha Śākyamuni aurait montré à ses disciples la vision du prêche du Bouddha Akṣobhya pour enseigner à Ānanda le caractère illusoire de tous les dharmas et la nécessité de ne pas y être attaché, cf. T.223, j.20.

<sup>305</sup> 心印 ou 佛心印, sceau de l'esprit d'un bouddha : attestation de l'état éveillé de l'esprit ou attestation de l'Éveil 印可, attestation de l'authenticité du sens du Dharma procédant d'une certitude intérieure 自內證. Dans le Chan, le sceau de l'esprit immatériel et non écrit se transmet de maître à disciple, formant ainsi une chaîne ininterrompue : en Inde, depuis la transmission non écrite du Bouddha à Kāśyapa ; en Chine, depuis la transmission de Bodhidharma. Le sceau est imprimé dans l'esprit de tous les êtres, il ne consiste pas en signe (lettres), il ne produit pas de dharma. La théorie de la transmission de maître à disciple du sceau de l'esprit aurait débuté avec Shenhui (Cho et Jorgensen, 2020 : 46, note 30).

preuve évidente, de sorte que l'instruction ne sera pas entravée<sup>306</sup>. Deux cents ans après mon extinction, l'habit cessera d'être transmis<sup>307</sup>, [mais] le Dharma circulera dans des mondes innombrables comme grains de sable. Nombreux seront ceux qui expliqueront la Voie, mais peu la pratiqueront ; nombreux seront ceux à expliquer la vérité, mais peu la posséderont. Ceux qui correspondront discrètement [à la vérité] et obtiendront secrètement [le Dharma] seront myriades. Tu devras leur expliquer et ne pas négliger ceux qui n'auront pas encore atteint l'Éveil, car une seule pensée<sup>308</sup> retourne les dispositions [de l'esprit] et rend immédiatement pareil à l'état originel. Écoute ma stance :

Je suis originellement venu en cette terre  
Transmettre le Dharma et secourir les égarés.  
Une seule fleur a donné cinq pétales<sup>309</sup>,  
La fructification s'accomplira d'elle-même. »

達磨迄九年已 欲返西竺 乃命門人曰 時將至矣 汝等盍各言所得乎 時門人道副對曰 如我所見不執文字 不離文字 而爲道用 師曰汝得吾皮 惣持曰我今所解 如慶喜見阿闍佛國一見更不復見 師云汝得吾肉 道育曰四大本空 五陰非有 而我見處 無一法可得 師曰汝得吾骨 最後慧可大師出禮三拜依位而立 師曰汝得吾髓  
乃顧慧可而告之曰 昔如來以正法眼藏 付囑迦葉 轉轉相承 而至於我 我今付汝 汝當護持 并授汝袈裟 以爲法信 各有所表 宜可知矣 可曰請師指陳 師曰內傳心印 以契本心 外付袈裟 將表宗旨 後代澆薄疑惑競生云 吾西天之人 言汝此方之人 憑何得法 以何證之 汝今受此衣法 却後難生 但出此衣并吾法偈 用以表明 其化無導 至吾滅後二百年 衣止不傳 法周沙界 明道者多 行道者少 說理者多 通理者少 潛符密證 千萬有餘 汝當闡揚 勿輕未悟 一念廻機 便同本得 聽吾偈曰

吾本來此土 傳法救迷情  
一花開五葉 結果自然成<sup>310</sup>

### III.3. Pr̥thivī 波羅提

#### § 37. Pr̥thivī et le Roi « Vues hétérodoxes »

Comme le Roi « Vues hétérodoxes » demandait à Pr̥thivī : « Qu'est-ce que

<sup>306</sup> LZTJ, j. 48 : 345c.14. L'idée de la transmission de la robe aurait commencé avec Shenhui (Cho et Jorgensen, 2020 : 46, note 31).

<sup>307</sup> Les deux siècles désignent la période comprise entre la transmission du Dharma par Bodhidharma (vers 520) jusqu'au Sixième patriarche Huineng (638-713).

<sup>308</sup> 一念. Une pensée mais aussi la durée d'une pensée, soit un temps extrêmement bref compté en *kṣana* 刹那 (des soutiras exposent différentes théories à ce sujet).

<sup>309</sup> Les cinq pétales pourraient être interprétés comme les cinq générations de patriarches chinois du Chan, Huineng inclus (Cho et Jorgensen, 2020 : 47, note 34).

<sup>310</sup> JIK I : 610c.16-611a.15 ; JDCL, j.3 : 219b.27-219c.18 ; ZS, j.3 : 350b.23-305c.5 ; X.1553, j.2 : 429b.6-7.

bouddha ? », il lui répondit :

« Voir [sa] nature [fondamentale] est bouddha.  
 — Vous, Maître, la voyez-vous ?  
 — Je la vois.  
 — Où se trouve-t-elle ?  
 — La nature réside dans l'activité<sup>311</sup> [de l'esprit].  
 — Quel est-il ? Je ne le vois pas présentement.  
 — Je le vois agir et vous, vous ne le voyez pas.  
 — Je l'ai ou non ?  
 — Si votre esprit agit, il ne peut en être autrement que cela. S'il n'agit pas, l'esprit en tant que tel serait difficile à voir.  
 — Quand il agit, où se manifeste-t-il ?  
 — Quand il se manifeste, il prend huit [aspects].  
 — Expliquez-moi les huit [aspects sous lesquels] il se manifeste. »  
 Pṛthivī répondit alors [par une stance] :

Dans l'utérus, il est corps ;  
 Dans le monde, il s'appelle ‘être humain’ ;  
 Dans les yeux, on l'appelle ‘vision’,  
 Dans les oreilles, il s'appelle ‘ouïe’ ;  
 Dans le nez, il distingue les parfums ;  
 Dans la langue, il émet des propos ;  
 Dans les mains, il saisit et touche ;  
 Dans les pieds, il se déplace et court.  
 S'il se manifeste partout, il embrasse totalement les univers  
 Innombrables comme grains de sable,  
 Quand on le recueille, il tient dans une infime poussière.  
 Ceux qui discernent savent qu'il est la nature de bouddha,  
 Ceux qui ne discernent pas, le nomment ‘âme’<sup>312</sup>.

Quand le roi entendit la stance [de Pṛthivī], son esprit s'ouvrit aussitôt et il fut éveillé.

波羅提因異見王問何者是佛 答曰見性是佛 王曰師見性不 答曰我見佛性 王曰性在何處 答曰性在作用 王曰是何作用 我今不見 答曰今見作用 王自不見 王曰於我有不 答曰王若作用 無有不是 王若不用 體亦難見 王曰若當用時 幾處出現 曰若出現時 當有其八 王曰其八出現 當為我說 波羅提曰 在胎為身 處世名人 在眼曰見 在耳曰聞 在鼻辨香 在舌談論 在手執捉 在足運奔 偏現 則俱該沙界 收攝則在一微塵 識者知是佛性 不識者喚作精魂 王聞偈 心即開悟<sup>313</sup>

<sup>311</sup> 作用. Renvoie à la dichotomie « activité » 用 et « substance, réalité absolue » 體 de la pensée chinoise ; ou aspect nouménal et phénoménal ; aspect introverti, substantiel et extraverti, actif. Cf. Demiéville, 1972 : 46-47, 125, 127, 169, 231 ; Cheng, 1997 : 312-313, 409-411.

<sup>312</sup> 精魂. Litt. « mental subtil et âme (des morts) », état de conscience subtil et âme des morts.

<sup>313</sup> JIK I : 611a.16-611b.4 ; JDCL, j.3 : 218b4.10-22 ; ZJL, j.97 : 939a.27-939b.10 ; SYSH : cas

### III.4. Prajñātāra 般若多羅 (2)

#### § 38. Prajñātāra et le roi d'Inde Orientale

Le roi d'Inde Orientale pria le Vingt-Septième patriarche, le Vénérable Prajñātāra de venir au palais y faire un rituel<sup>314</sup>. Le roi lui demanda :

« Tous les gens parcouruent les soutras, vous, pourquoi ne les lisez-vous pas ?

— Quand votre indigent moine<sup>315</sup> inspire, il ne demeure pas dans le monde obscur<sup>316</sup> ; quand il expire, il n'est pas pris dans la multitude des conditionnements. C'est ainsi qu'il parcourt en permanence des centaines, des milliers et des myriades de rouleaux de soutras<sup>317</sup>. »

東印度國王 諸二十七祖般若多羅尊者入內齋 王問曰諸人盡轉經 師何不看經 師曰貧道入息不居陰界 出息不涉衆緣 常轉如是經百千萬億卷<sup>318</sup>

### III.5. Sengcan 僧璨

#### § 39.1. Le Troisième patriarche Sengcan et le Deuxième patriarche Huike

Le Troisième patriarche, le Grand maître [Seng]can interrogea le Deuxième patriarche : « Le corps de votre disciple est gêné par une maladie paralysante. Je vous prie, Maître, de faire en sorte que je me repente de mes fautes. » Le patriarche répondit :

« Apportez-moi vos fautes et je te ferai t'en repentir.

— J'ai cherché mes fautes, mais n'ai absolument pas pu les trouver.

— Je viens de t'en faire te repentir<sup>319</sup>. Il faut s'appuyer sur le Bouddha, le Dharma et le Saṅgha et y demeurer.

— Vous voyant à présent, Révérend, je comprends ce qu'est le Saṅgha, mais je ne sais pas encore ce que sont le Bouddha et le Dharma.

— L'esprit est le Bouddha ; l'esprit est le Dharma. Bouddha et Dharma sont sans

<sup>314</sup> La fin est reprise dans une instruction à la communauté dans PHO I : 648a.21-648b.2.

<sup>315</sup> 齋. Caractère polysémique dont l'interprétation est ici flottante en raison d'un manque de contexte (« offrandes » dans la traduction coréenne, « jeune végétarien » dans la traduction anglaise). Il pourrait aussi s'agir d'un banquet pour célébrer l'anniversaire du souverain *neizhai* 內齋.

<sup>316</sup> 貧道. Expression de modestie quand un religieux parle de lui-même. Ancienne traduction de śramaṇa 沙門.

<sup>317</sup> 陰界. Terme générique désignant l'ensemble formé par les cinq obscurités (ou cinq agrégats) et les dix-huit plans (trois niveaux de six plans chacun) : les six plans des organes sensoriels 六根, les six plans des sens (perceptions) 六識, et les six plans des connaissances issues des sensations 六識.

<sup>318</sup> Le récit du roi est repris dans une instruction à la communauté de Paegun. Cf. PHO I : 650b.21-650c.1.

<sup>319</sup> JIK I : 611b.5-8 ; SYSH : cas n°97.

<sup>320</sup> Similaire à la fin de § 35.3.

dualité, il en est de même du Samgha.

— Aujourd’hui, je viens de comprendre que la nature des fautes ne réside ni à l’intérieur, ni à l’extérieur, ni entre les deux, et qu’il en est ainsi de l’esprit. Que Bouddha et Dharma sont sans dualité. »

Le patriarche fit alors grand cas de lui comme instrument du Dharma. Le Troisième patriarche fit cette stance :

Parvenir à la Voie n'est pas difficile,  
[Il faut] seulement, ne pas se contenter de choisir ;  
[Il faut] seulement, n'avoir ni aversion ni affection,  
Que tout soit lumineux [dans l'esprit].

三祖燦大師 問二祖曰 弟子身纏風恙 請師爲我懺罪 祖曰將罪來與汝憲 云覓罪了不可得 祖曰與汝憲罪竟 宜依佛法僧住 曰某甲今見和尚 已知是僧 未審何名佛法 祖曰是心是佛 是心是法 佛法無二 僧寶亦然 曰今日始知罪性不在內外中間 如其心然 佛法無二 祖深器之 三祖偈云

至道無難 唯嫌揀擇  
但莫憎愛 洞然明白<sup>320</sup>

### § 39.2. Stance de Sengcan

Il dit encore :

Plénitude pareille à l'immense espace,  
Sans manque ni surplus.  
Véritablement, prendre ou laisser  
N'y mène pas.

又云

圓同大虛 無欠無餘  
良由取捨 所以不如<sup>321</sup>

### III.6. Daoxin 道信 et Hongren 弘忍

#### § 40. Transmission du Dharma de Daoxin à Hongren

Comme le pratiquant de la Voie Zaisong, « Planteur de pins », vint s'entretenir avec le Quatrième patriarche [Daoxin] et que leurs propos s'accordaient parfaitement,

<sup>320</sup> JIK I : 611b.9-18 ; JDCDL, j.3 : 220c.16-22 ; j.30 : 457a.19 ; stance : T.2010 (信心錄) : 376b.20-21.

<sup>321</sup> JIK I : 611b.18-19 ; JDCDL, j.30 : 457a.21-22.

le patriarche lui dit : « Tu es trop vieux ! Change d’apparence et tu pourras revenir [me trouver]. » L’homme de la Voie prit donc congé<sup>322</sup>. Il descendit aussitôt la montagne et parvint à Zhuogang<sup>323</sup>. Il y vit une jeune fille en train de laver des vêtements. Il s’approcha et lui dit : « Je voudrais passer la nuit chez toi. » Elle répondit : « Mes parents sont à la maison. » L’homme de la Voie reprit :

« Veux-tu bien ?

— Je vais demander à mes parents. »

L’homme de la Voie s’éloigna un peu, [puis], sous un arbre, s’assit et trépassa. La jeune fille en fut enceinte et mit au monde un fils. Elle subit les sévères remontrances de ses parents. À ce moment-là, elle ne pouvait pas se justifier. Elle prit aussitôt le bébé, le jeta dans la rivière et s’en alla. Elle revint le lendemain et vit le bébé qui remontait le courant. Ne supportant pas la vue de ce spectacle, elle le récupéra et l’éleva. Elle vécut de mendicité jusqu’à ce qu'il eut sept ans, et le conduisit alors dans la ville de Huangmei<sup>324</sup>. Sur la route, [tous deux] virent le Quatrième patriarche. Celui-ci demanda : « Quel est ton nom, mon enfant ? » L’enfant répondit : « Mon nom est passager, il n'est pas le nom permanent. » Le patriarche reprit :

« Et quel est-il [ce nom permanent] ?

— Nature de bouddha.

— Tu as bien la nature de bouddha, mais tu n'as pas encore compris [ce qu'elle était].

— Ce n'est pas seulement moi qui n'ai pas compris, mais les bouddhas des Trois temps non plus.

— Pourquoi n'ont-ils pas compris ?

— Parce que la nature [de bouddha] est vacuité. »

Alors, silencieux, le maître reconnut qu'il était l'instrument du Dharma. Il le fit immédiatement quitter le monde séculier, puis lui transmit l'habit [de Bodhidharma] et lui confia le Dharma.

四祖 因栽松道者來相見 語言相契 祖曰汝年已老 改形而來可也 道者彥重 便行下山至濁港 見一處女浣衣 遂云我欲借汝家一宿 女云有父母在 道者曰你肯麼 女云去問我父母宿 道者去不遠於一樹下 坐化去 其女 從此有孕 生一男子 被父母訓嘯 及是非不能洗 便將兒子 捏於江水中去復迴次日見兒 逆流而去 不忍復收養之 乞食度日至七歲 携在黃梅 路上見四祖 祖問曰童子何姓 子答曰姓即有 不是常姓 祖曰是什麼姓 子曰佛性 祖曰雖有佛性 汝且不會 子曰非但我不會 三世諸佛亦不會 祖曰爲什麼不會 子曰性空 故祖默識其法器 即便出家 乃傳衣付法<sup>325</sup>

<sup>322</sup> 彦重. Litt. « Veillez sur vous » (Demiéville, 1972 : 29).

<sup>323</sup> 濁港. En raison de la proximité avec Huangmei, il s'agit vraisemblablement d'un toponyme et non d'un nom commun. Actuellement situé dans les xian de Pingjiang et de Yueyang, prov. du Hunan.

<sup>324</sup> 黃梅. Ville située dans l'actuelle province du Hebei, jouxtant le N. du Jiangxi et le S.O. du Anhui, sur le cours moyen du Yantze, lieu d'activité des Quatrième et Cinquième patriarches (école de Dongshan, Montagne de l'Est). Trois monastères remarquables se trouvent à proximité : au S.O., le monastère de Dongchan 東禪寺 où le Sixième patriarche reçut la robe et le bol ; au N.E., le monastère de séjour de Hongren, Zhenhuisi 真惠寺 ; au S.O., le monastère de Daoshen, Zhengjuesi 正覺寺.

<sup>325</sup> JIK I : 611b.20-611c.11 ; C.1720 (禪宗頌古聯珠通集), j.3 : 694c.24-650a.3.

### III.7. Huineng 慧能

#### § 41.1. Transmission du Dharma de Hongren au Sixième patriarche Huineng

Le Sixième patriarche, le Grand maître [Hui]neng subvenait aux besoins de sa mère, veuve, en ramassant du bois [à brûler qu'il vendait]. Un jour qu'il portait son bois pour se rendre au marché, il entendit quelqu'un de passage réciter l'extrait du *Soutra du Diamant*<sup>326</sup> qui disait : « Là où il n'y a pas d'attachement, naît l'esprit<sup>327</sup> [pur]. » Son esprit aussitôt frémît et il demanda à l'inconnu : « Quelle est cette loi ? De qui l'avez-vous apprise ? » Le voyageur lui répondit : « Elle s'appelle *Soutra du Diamant*. Je l'ai reçue du Grand maître [Hong]ren de Huangmei. » Le maître se rendit directement au monastère Chan de l'Est<sup>328</sup> à Huangmei. Au premier regard, le Grand maître [Hong] ren ne dit rien, mais il le reconnaît. Le maître pilait le riz en portant une pierre sur le dos<sup>329</sup>. Finalement, [Hongren] lui transmet l'habit et le Dharma. Il partit se cacher dans le Sud, entre Huaiji<sup>330</sup> et Sihui<sup>331</sup>. Parvenu à Caoxi<sup>332</sup>, « il fit pleuvoir la grande pluie du Dharma<sup>333</sup> » et les étudiants [ne furent] pas moins de centaines et de milliers.

六祖能大師 採樵以給偏母 一日負薪至店中 聞客誦金剛經應無所住而生其心 心即悚然 問其客 曰此何法也 得於何人 客曰此名金剛經 得於黃梅忍大師 師直造黃梅東禪寺 忍大師一見默而識之 師負石舂米 遂傳衣法 南行隱于懷 集四會之間 至曹溪 雨大法雨 學者不下千數<sup>334</sup>

#### § 41.2. Convocation de l'empereur Zhongzong et Éveil de l'intendant Xue Jian

La première année de l'ère Shenlong<sup>335</sup> de Zhongzong, l'empereur émit un décret disant : « J'avais prié les deux maîtres [Lao]jan et [Shen]xiu de faire des offrandes dans le palais, et, à chaque occasion de loisir que m'autorisaient les mille affaires de l'État, j'étudiais le principe du Véhicule unique<sup>336</sup>, quand les deux maîtres me firent

<sup>326</sup> 金剛般若波羅蜜多經. T.235 ; K.13-15.

<sup>327</sup> 應無所住而生其心. Où ne s'arrête pas la pensée ; cf. T.235 : 749c.22-23.

<sup>328</sup> 東禪寺. Situé à un *li* au S.O de Huangmei, avait aussi pour titre « monastère de la Fleur de lotus ». Lieu où le Cinquième patriarche transmit (secrètement) la robe et le bol au Sixième patriarche. Il s'y trouvait l'étang Bokang 簾糠池, la pierre de meule *duoyao* 壓腰石, et la peinture de transmission de la robe par le peintre Wu (cf. § 71, note 571). Au VIII<sup>e</sup> siècle, la population du monastère comptait plus de 700 religieux.

<sup>329</sup> La pierre aurait servi à alourdir le poids du corps de Huineng car celui-ci aurait été trop léger pour actionner le mécanisme de la meule.

<sup>330</sup> 懷集. Préfecture de la province du Guangdong.

<sup>331</sup> 四會. Préfecture de la province du Guangdong.

<sup>332</sup> 曹溪. Cours d'eau du S.E de Shaozhou, principale ville du Nord du Guangdong, site du monastère de Baolin (renommé ultérieurement Nanhua).

<sup>333</sup> 雨大法雨. Citation du *Soutra du Lotus*, chapitre 7.

<sup>334</sup> JIK I : 611c.12-19 ; JDCDL, j.5 : 235b.13-15 ; 235b.28-235c.1 ; 235c.24.

<sup>335</sup> 神龍. (705-707) année 705.

<sup>336</sup> 一乘. Unique véhicule comme la vérité de l'enseignement du bouddhisme est une, à la différence des deux ou trois véhicules des auditeurs, éveillés pour soi (ou bodhisattvas).

de concert cette recommandation : 'Dans la région du Sud se trouve le maître de Chan [Hui]neng qui a reçu secrètement l'habit et le Dharma du Grand maître [Hong]ren ; il convient d'aller le trouver pour l'interroger. Voici que j'ai dépêché l'intendant du palais Xue Jian<sup>337</sup> porteur d'un message vous demandant de venir [au palais]. Puissiez-vous, Maître, recevoir ce message avec bienveillance et vous rendre prestement à la capitale.' » Le maître envoya un message de refus pour cause de maladie, souhaitant finir ses jours sous les arbres des forêts. Xue Jian lui dit [alors] :

« Tous les maîtres de Chan réputés de la capitale disent que ceux qui désirent saisir la Voie, doivent absolument s'exercer à la concentration de l'esprit par la méthode du Chan assis<sup>338</sup>, sans quoi personne ne parviendra à la Délivrance. J'ignore ce qu'il en est sur ce point dans votre enseignement.

— [L'accomplissement de] la Voie provient de l'Éveil de l'esprit, comment résiderait-il dans le fait de s'asseoir ? Le *Soutra [du Diamant]* dit : 'Si l'on voit le Manifesté en Vérité assis ou allongé, c'est que l'on pratique une voie déviante<sup>339</sup>'. Pourquoi cela ? Parce que [le Manifesté] ne vient ni ne part. S'il ne naît ni ne disparaît, c'est qu'il est le Manifesté en Vérité, le pur *Dhyāna*. Le fait que tous les dharmas sont vacuité et tranquillité est l'assise pure du Manifesté en Vérité. Ultimement<sup>340</sup>, il n'y a rien à obtenir. Comment, à plus forte raison, s'agirait-il de s'asseoir ?

— Quand votre disciple retournera à son souverain, celui-ci ne manquera pas de m'interroger. Je vous prie, Révérend, de faire montre de compassion et de m'instruire sur les points essentiels concernant l'esprit.

— La Voie n'a ni clarté ni obscurité. Clarté et obscurité ont sens liés. Éclairer la clarté est inépuisable, mais a encore sa limite.

— Si la clarté symbolise la sagesse, l'obscurité doit alors symboliser les tourments mentaux<sup>341</sup>. Si celui qui pratique la Voie ne détruit les tourments mentaux à la lumière de la sagesse, il ne sera jamais mis fin au cycle de naissance et de mort. Comment en sortir alors ?

— Détruire les tourments mentaux à la lumière de la sagesse est un procédé des deux véhicules<sup>342</sup>, des chariots pour enfants tirés par des moutons ou des

<sup>337</sup> 薛簡. (?-?). Cité dans le *Soutra du Coeur*, T.251 (般若波羅蜜多心經), j.8 : 755a.24.

<sup>338</sup> 坐禪. S'asseoir bien droit en position du lotus pour entrer en concentration et arrêter la production de pensées discriminantes, de la même façon que Bouddha Śākyamuni réalisa l'Éveil sous l'arbre de la bodhi. Le *dhyāna* assis est une forme du Chan parmi les plus anciennement introduites en Occident via le Japon au XX<sup>e</sup> siècle, le zazen (cor. *chwasōn*).

<sup>339</sup> 若見如來 若坐若臥 是行邪道. Cf. T.235 : 752b.3.

<sup>340</sup> 究竟. Sans. *nīśhā*, ou *uttara*, fin, voie de l'accomplissement, ou fond des choses, « aboutissement suprême » (Demiéville, 1972 : 106).

<sup>341</sup> 慢惱. Sans. *kleśa*. Conséquences des trois poisons de la concupiscence, de la colère et de la stupidité. Ils tourmentent l'esprit et indisposent le corps. Ils sont troubles et illusions, obstacles à l'Éveil. Parmi la catégorisation des tourments secondaires, il faut ajouter l'orgueil, les vues erronées et le doute (Girard, 2008 : 61-64). Traduit aussi par « affects » ou « passions » (Demiéville, 1972 : 62).

<sup>342</sup> 二乘. Sans. *yāñadvaya*. L'expression « deux véhicules » désigne ici deux catégories de personnes de la tradition du bouddhisme des Anciens (ou *hinayāna*, « Petit Véhicule ») : les « auditeurs » du Dharma 聲聞, ainsi que des « éveillés solitaires (ou « éveillés pour soi ») » 緣覺, litt. « ceux qui ont compris les causes ». Les premiers sont les auditeurs du Dharma prononcé par Boudha de son vivant et qui s'éveilleront à la compréhension des Quatre vérités saintes. Les seconds s'éveilleront par eux-

cerfs<sup>343</sup> ; la grande sagesse de ceux qui présentent des dispositions élevées n'y est en rien comparable.

— Quelle est la vue du Grand Véhicule à ce sujet ?

— Clairvoyance et ignorance ne sont pas de nature différente. La nature de la non-dualité est précisément l'aspect véritable [du Dharma]. L'aspect véritable ne disparaît pas quand il prend place dans la médiocrité et l'ignorance, il n'est pas non plus augmenté quand il se trouve dans l'intelligence et la sainteté. Il se tient dans les tourments mentaux sans les désordonner, il demeure dans la concentration du Dhyāna sans la tranquilliser ; il ne s'interrompt ni se poursuit, il ne vient ni ne part, il ne réside ni dans le milieu, ni à l'intérieur, ni à l'extérieur, il n'apparaît ni ne disparaît : l'aspect de la nature [fondamentale] est continue permanence, il séjourne en permanence sans se déplacer, aussi l'appelle-t-on 'la Voie'.

— En quoi ce que vous dites à propos du fait qu'elle n'apparaît ni ne disparaît diffère des voies extérieures [au bouddhisme] ?

— Ce qui est dit au sujet de l'apparition et de la disparition dans les voies extérieures est que ce qui apparaît quand stoppe la disparition manifeste la disparition, et que, disparaissant, il n'est pas encore [complètement] disparu, de sorte que l'on explique que ce qui apparaît n'est pas apparu. Ce que moi j'explique est que, fondamentalement, rien n'apparaît spontanément, et que donc, rien ne disparaît, ce qui diffère des voies extérieures. Si tu désires connaître les principes essentiels de l'esprit, il suffit de ne plus considérer aucun bien ni mal pour parvenir à entrer spontanément [dans l'état de] substrat de l'esprit pur, état profond de tranquillité permanente, dont l'opération merveilleuse [affecte les mondes] aussi nombreux que les grains de sable du Gange. »

Ayant reçu les instructions du maître, [Xue] Jian réalisa soudain le grand Éveil.

中宗神龍元年降詔云 朕請安秀二師 宮中供養 萬機之暇 每究一乘 二師並推云 南方有能禪師 密受忍大師衣法 可就彼問 今遣內侍薛簡馳詔迎請 願師慈念 速赴上京 師上表辭疾 願終林下 薛簡曰京城禪德 皆云 欲得會道 必須坐禪習定 若不因禪定 而得解脫者未之有也 未審師所說法如何 師曰道由心悟 豈在坐也 經云若見如來 若坐若臥 是行邪道 何故無所從來 亦無所去 若無生滅 是如來清淨禪 諸法空寂 是如來清淨坐 究竟無證 豈況坐也 簡曰弟子之迴主 上必問 願和 尚慈悲 指示心要 師曰道無明暗 明暗是代謝之義 明明無盡 亦是有盡 簡曰明喻智慧 暗況煩惱 修道之人 倘不以智慧照破煩惱 無始生死 憑何出離 師云若以智慧照破煩惱者 此是二乘小兒羊鹿車等機 上根大智 悉不如是 簡曰如何是大乘見解 師云明與無明 其性無二 無二之性 即是實

mêmes, sans entendre l'enseignement de Bouddha, en comprenant le principe des douze causalités 十二緣 produisant douleur et samsara. Ils représentent, du point de vue du « Grand Véhicule » (universel), la portée limitée de l'enseignement qualifié (de manière dépréciative) de « petit » véhicule dans la mesure où auditeurs et éveillés solitaires ne manifestent pas d'intention de sauver l'ensemble des êtres, mais ne sauvent qu'eux-mêmes.

<sup>343</sup> Cf. métaphore de la « maison en feu » du *Soutra du Lotus* (chap. 3, La parabole). cf. Robert, 1997 : 102-104. La glose qui suit le récit explique que les chars que le père propose d'offrir à ses enfants pour les faire sortir en toute hâte de la maison en feu sont le char à moutons représentant le véhicule des auditeurs, le char à daim représentant le véhicule des éveillés solitaires, le char à bœuf représentant les bodhisattvas. Finalement, le père leur offrit un unique grand char richement orné et tiré par un magnifique bœuf blanc représentant le Bouddha.

相 實相者 處凡愚而不滅 在賢聖而不增 住煩惱而不亂 居禪定而不寂 不斷不常 不來不去 不在中間及其內外 不生不滅 性相如如 常住不遷 名之曰道 簡曰師所說不生不滅 何異外道 師曰外道 所說不生不滅者 將滅止生 以生現滅 滅猶不滅 生說無生 我說不生不滅者 本自無生 今亦無滅 所以不同外道 汝若欲知心要 但一切善惡 都莫思量 自然得入清淨心體 澄然常寂 妙用恒沙 簡蒙師指教 潶然大悟<sup>344</sup>

### § 41.3. Propos du Sixième patriarche à la communauté

Le Sixième patriarche dit à la communauté : « Il y a une chose unique qui, en haut, soutient le Ciel, et, en bas, la Terre ; lumineuse comme le soleil, noire comme la laque, constamment présente dans l'action du mouvement, mais que l'on ne peut recueillir dans l'action du mouvement. Vous, comment l'appelez-vous ? » Le novice<sup>345</sup> Shenhui<sup>346</sup> sortit [des rangs de l'assemblée] et répondit : « Source des bouddhas, nature de bouddha de Shenhui. » Le patriarche reprit : « Ce que j'ai appelé 'chose unique' n'était pas exact en soi, comment peux-tu la nommer 'Source' et 'nature de bouddha' ? »

六祖謂衆曰 有一物 上挂天下拄地 明如日黑似漆 常在動用中 動用中收不得 汝等諸人 喚作甚麼 沙彌神會出衆曰 諸佛之本源 神會之佛性<sup>347</sup> 祖曰我喚作一物 尚自不中 那堪喚作本源佛性<sup>348</sup>

### § 41.4. Stances (4) du Sixième patriarche

Il dit encore cette strophe<sup>349</sup> :

La bodhi, à l'origine, n'est pas arbre,  
Le miroir réfléchissant la lumière n'est pas non plus socle.  
À l'origine, il n'est nulle chose :  
Où la poussière se fixerait-elle ?

又偈云  
菩提本非樹 明鏡亦非臺

<sup>344</sup> JIK I : 611c.19-621b.3 ; JDCDL, j.5 : 235c.24-236a.22.

<sup>345</sup> 沙彌. Sans. śramaṇera, traduit par « recherche de la tranquillité (du nirvana) *qiū jí* 求寂 » ou « faire cesser les maux et pratiquer la compassion ». Religieux ayant quitté le monde séculier à un âge situé entre sept et vingt ans et n'ayant pas reçu l'ensemble des préceptes monastiques (s'étant seulement engagé à respecter dix préceptes). Cho, 2019 : 127.192, note 436.

<sup>346</sup> 神會 (684-758). Cf. note 406.

<sup>347</sup> Citation du *Soutra de l'Estrade* : LZTJ, j.1 : 359c.2.

<sup>348</sup> JIK I : 612b.4-9 ; JDCDL, j.15 : 322b.1-2 ; X.1295, j.7 : 514a.14-16 ; SYYSH : cas n°111.

<sup>349</sup> La strophe rapportée dans le *Soutra de l'Estrade* est une réponse à la strophe de Shenxiu, comme lui, disciple du Cinquième patriarche Hongren : « Le corps est l'arbre de l'Éveil / L'esprit, un pur miroir sur sa monture. / Je m'efforce de le nettoyer / Afin qu'aucune poussière ne s'y dépose » (traduction Despeux, 2014 : 15), voir aussi Houlné, 1963 : 41. Sa réponse révèle à Hongren l'état d'avancement dans la Voie de Huineng, désormais considéré comme un rival par Shenxiu et ses partisans. Cf. notes 552 et 554.

本來無一物 何處惹塵埃<sup>350</sup>

Il dit encore :

Dans la hauteur, ne pas pratiquer le bien ;  
Dans la torpeur, ne pas faire le mal ;  
Dans la tranquillité, couper vision et ouïe ;  
Dans l'immensité, l'esprit a nul attachement.

又云

兀兀不修善 謄謄不造惡  
寂寂絕見聞 蕩蕩心無着<sup>351</sup>

Il dit encore :

Huineng n'a pas de talent,  
Il n'interrompt pas les cent pensées.  
Face à un objet surgissent souvent les pensées,  
La bodhi, comment grandirait-elle ?

又云

惠能沒伎倆 不斷百思想  
對鏡心數起 菩提作麼長<sup>352</sup>

Il dit encore :

Quand il y a pensée, pensée dévie.  
Quand il n'y a pas pensée, elle est immédiatement juste.

又云

有念念成邪 無念念即正<sup>353</sup>

### III.8. Qingyuan Xingsi 青源行思

#### § 42. Le maître de Chan Qingyuan Xingsi et le Sixième patriarche

Le maître de Chan Qingyuan Xingsi demanda au Sixième patriarche : « À quoi

<sup>350</sup> JIK I : 612b.10-11 ; JDCL, j.3 : 223a.5-7 ; LZTJ : 349a.7-8.

<sup>351</sup> JIK I : 612b.12-13 ; LZTJ : 362b.2-3.

<sup>352</sup> JIK I : 612b.14-15 ; JDCL, j.5 : 245b.11-12 ; LZTJ : 358b.2-3.

<sup>353</sup> JIK I : 612b.16 ; JDCL, j.5 : 238a.26 ; LZTJ : 358c.28.

dois-je m'employer sans tomber aussitôt dans les catégories<sup>354</sup> [de sainteté] ? » Le patriarche répondit :

« Qu'as-tu fait jusqu'à maintenant ?

— Je n'ai pas agi selon la Sainte Vérité.

— En quelle catégorie es-tu tombé ?

— Sans agir selon la Sainte Vérité, quelle catégorie pourrait-il y avoir ? »

Le patriarche fit grand cas de lui [et le considéra] comme instrument du Dharma.

清源行思禪師 問六祖 當何所務 即不落階級 祖曰汝曾作甚麼來 師云聖諦亦不爲 祖曰落何階級  
師曰聖諦尚不爲 何階級之有 祖深器之<sup>355</sup>

### III.9. Nanyue Huairang 南嶽懷讓

#### § 43.1. Le Révérend Huairang et le Sixième patriarche

Lorsque le Révérend [Huai]rang s'entretint pour la première fois avec le Sixième patriarche, ce dernier lui demanda :

« D'où venez-vous ?

— Je viens de la montagne Song<sup>356</sup>.

— Qu'était ce qui était venu ainsi ?

— Si je dis qu'elle semble une unique chose, ce n'est pas correct.

— A-t-on besoin ou non de la pratique pour l'obtenir ?

— Si on pratique, alors on ne peut pas ne pas l'avoir. Si on se salit, on ne l'obtient pas.

— Ne pas se salir est ce dont se préservent et gardent en mémoire les bouddhas, il en a été ainsi de toi, il en est ainsi de moi. »

讓和尚初參六祖 祖問什麼處來 曰嵩山來 祖曰甚麼物伊麼來 曰說似一物即不中 祖曰還假修證  
不曰修證即不無 汚染即不得 祖曰只這不污染底 是諸佛之所護念 汝既如是 吾亦如是<sup>357</sup>

<sup>354</sup> Les catégories de sainteté sont celles des êtres (auditeurs 聲聞) qui ne sont pas parvenus à réaliser l'éveil subit et complet promu par l'école Chan du Sud, généralement au nombre de quatre 四果, par ordre de progression dans la Voie : 1. *srota-āpuna* 須陀洹, « entrés dans le courant, vont à rebours du samsara » ; 2. *sakṛdāgamin* 斯陀含, ayant suffisamment rompu avec les Trois poisons pour ne plus avoir qu'une seule renaissance avant leur *parinirvāna* ; 3. *anāgāmin* 阿那含, qui ne renaîtra plus comme humain, mais comme deva avant d'entrer dans le nirvana; 4. *arhat* 阿羅漢, ascète exemplaire qui n'est plus voué à la renaissance.

<sup>355</sup> JIK I : 612b.17-20 ; JDCL, j.5 : 240a.19-22.

<sup>356</sup> 嵩山. Songshan, « Pic du centre » 中嶽 de la catégorie des cinq pics 五嶽, situé dans la chaîne des Qinling 秦嶺, dans la province du Henan, au niveau de l'actuelle ville-district Dengfeng. Cœur historique de la fondation du Chan abritant de nombreux monastères, à commencer par celui de Shaolin.

<sup>357</sup> JIK I : 612b.21-612c.2 ; JDCL, j.5 : 240c.11-15.

### § 43.2. Nanye Huairang et Mazu

Comme Mazu s'exerçait souvent à méditer assis, un jour, le maître [Huairang], prit une brique et, devant l'ermitage, se mit à la polir. Le patriarche lui demanda :

- « Que faites-vous avec cette brique ?
- Je la polis pour en faire un miroir.
- Comment peut-on fabriquer un miroir en polissant une brique ?
- Si l'on n'a jamais fait de miroir en polissant une brique, comment, en méditant assis peut-on devenir bouddha ?
- Comment y parvenir ?
- [Prenons] la comparaison du char à bœuf. Si le char n'avance pas, faut-il frapper le bœuf ou le char ? »

師因馬祖多修坐禪 一日將軋 於庵前磨 祖問磨輒作甚麼 師曰磨作鏡 祖曰磨輒豈得作鏡 師曰磨 輒既不成鏡 坐禪豈得成佛 祖曰如何即是 師曰比牛駕車 車若不行 打牛即是 打車即是<sup>358</sup>

### III.10. Yongjia Xuanjue 永嘉玄覺

#### § 44.1. Le Grand maître Yongjia Xuanjue et le Sixième patriarche

Le Grand maître Yongjia Xuanjue se rendit à Caoxi. Il secoua son bâton ferré<sup>359</sup> et se tint debout. Le [Sixième] patriarche lui dit [alors] : « Les novices gardent les trois mille règles de comportement ainsi que les quatre-vingt mille pratiques détaillées<sup>360</sup> ; Éminente Vertu<sup>361</sup>, d'où venez-vous pour avoir développé un [si] grand orgueil de l'égo ? » Le maître répondit :

— Vie et mort sont grandes choses, impermanentes et fugaces, a-t-on loisir à garder rites et cérémonies ?

— N'avez-vous pas fait corps avec le non-né et compris l'absence de hâte ?

— La nature fondamentale [de l'esprit] est non-née, elle n'a fondamentalement aucune hâte.

— C'est vrai, c'est vrai. »

<sup>358</sup> JIK I : 612c.3-7 ; X.1315, j.1 : 3b.3-7 ; SYYSH : cas n°121.

<sup>359</sup> 振錫. Sans. *khakkhara*. Bâton ayant une armature en étain et qui comporte plusieurs cercles métalliques qui, secoués, font du bruit (pour avertir ou pour faire fuir). Fait partie du viatique des moines pèlerins.

<sup>360</sup> 三千威儀八萬細行. Expression contenue dans le *Soutra de l'Estrade*. Renvoi à l'intitulé du *Soutra des trois comportements des Grands bhikṣu* (大比丘三千威儀, T.1470). De tels nombres sont obtenus en comptant les quatre postures 行住坐臥 dans les 250 préceptes de *bikṣu* dans le triple monde ( $4 \times 250 \times 3 = 3000$ ). Les 80000 pratiques détaillées concernent les bodhisattvas du Grand Véhicule (faisant pendant aux trois mille règles du Petit Véhicule). Leur nombre est obtenu en multipliant 3000 par le karma des sept éléments corporels (trois préceptes relatifs au karma du corps, quatre relatifs au karma de la parole), puis par les trois poisons et la quatrième catégorie des tourments mentaux (soit  $21000 \times 4 = 84000$ ).

<sup>361</sup> 大德. Sans. *bādhānta*, litt. « grande vertu ». Titre désignant bouddha et bodhisattvas et qui, de manière honorifique, fut étendu aux religieux ayant effectué leurs vœux complets.

Le maître l'entretint en consultation<sup>362</sup> avec un maintien plein de dignité, puis, sitôt après, prit congé. Le patriarche lui dit :

- « Pourquoi repartez-vous si vite ?
- À l'origine, rien ne bouge, comment y aurait-il hâte ?
- Qui sait qu'il n'y a pas hâte ?
- Homme de bien<sup>363</sup>, ne venez-vous pas de faire naître une distinction ?
- Tu as saisi en profondeur le sens du 'non-né'.
- Le non-né a-t-il un sens ?
- Son absence de sens, qui doit la distinguer ?
- La distinction non plus n'a pas de sens ! »

Le patriarche s'extasia : « Excellent ! Excellent ! »

永嘉玄覺大師 到曹溪 振錫而立 祖云夫沙門者 具三千威儀八萬細行 大德自何方而來 生大我慢 師云生死事大 無常迅速 何暇具禮儀在 祖曰何不體取無生 了無速乎 師云體則無生 了本無速 祖曰如是如是 師方具威儀參禮 須臾告辭 祖曰返大速乎 師云本自非動 岳有速耶 祖曰誰知非動 日仁者自生分別 祖曰汝甚得無生之意 日無生豈有意也 祖曰無意誰當分別 曰分別亦非意也 祖歎曰善哉善哉<sup>364</sup>

#### § 44.2. Propos de Yongjia sur pensée et dharma

Le maître dit :

« La pensée est racine<sup>365</sup>, le dharma est poussière<sup>366</sup>. Les deux choses sont comme traces à la surface d'un miroir. Quand traces et impuretés sont entièrement retirées, la lumière commence à apparaître<sup>367</sup>.

Quand pensée et dharma sont ensemble oubliés, la nature [de l'esprit apparaît] dans sa vérité absolue. »

師云心是根法是塵 兩種猶如鏡上痕 痘垢盡除光始現 心法雙忘性即真<sup>368</sup>

<sup>362</sup> 羣禮. Dans le Chan, le terme *can* 羣 revêt de nombreuses acceptations (pratique du Chan assis, assemblées quotidiennes pour l'instruction de la communauté). Il s'agit ici d'une « consultation » : visite rendue à un maître pour l'interroger sur la Voie.

<sup>363</sup> 仁者. Interpellation respectueuse d'un religieux ; « doué pour le bien » 能仁 est une des traductions du nom de Sakyamuni.

<sup>364</sup> JIK I : 612c.7-18 ; JDCL, j.5 : 241b.2-10 ; SYYSH : cas n°122.

<sup>365</sup> 根. Sans. *indriya*, litt. « racine ». Emploi métaphorique pour désigner les organes sensoriels. Cf. note 124.

<sup>366</sup> 尘. Sans. *rajas*. Phénomènes, salissures de la vérité absolue, scories sensorielles.

<sup>367</sup> Métaphore fréquente pour décrire l'Éveil, ainsi que les nuages masquant le soleil (toujours présent).

<sup>368</sup> Passage du YJZDG (T.2014 : 396b.22-23), abondamment repris dans la littérature du Chan. JIK I : 612c.19-20 ; JDCL, j.30 : 460C.28-29 ; SYYSH : cas n°126.

### § 44.3. Propos de Yongjia sur la nette vision

Il dit encore :

« [Quand] on voit avec grande netteté qu'il n'y a nulle chose, ni humain ni bouddha, les myriades<sup>369</sup> de grands mondes<sup>370</sup> sont écume dans la mer, tous les saints et les sages sont comme fulgurance de l'éclair<sup>371</sup>. »

又 了了見無一物 亦無人亦無佛 大千沙界海中滙 一切聖賢如電拂<sup>372</sup>

### § 44.4. Propos de Yongjia sur la recherche de la vérité

Il dit encore :

« Ne pas rechercher la vérité et ne pas rompre avec l'illusion, savoir pertinemment que [ces] deux dharmas sont vides et sans aspect. Sans aspect, sans vacuité et sans absence de vacuité : tel est l'aspect véritable du Manifesté en Vérité. »

又 不求眞不斷妄 了知二法空無相 無相無空無不空 即是如來真實相<sup>373</sup>

### § 44.5. Propos de Yongjia sur l'impermanence des actes

Il dit encore :

« [Voir que] tous les actes sont impermanents, entièrement vides : tel est le grand Éveil parfait du Manifesté en Vérité. »

又 諸行無常一切空 即是如來大圓覺<sup>374</sup>

### § 44.6. Propos de Yongjia sur la nature fondamentale

Il dit encore :

« Impossible à dénigrer, impossible à louanger, son substrat est comme vide et sans rivages ; sans quitter le lieu [où elle se trouve], intangiblement permanente, la chercher est savoir que vous ne pouvez pas la voir. »

<sup>369</sup> 沙界. Au sens littéral : nombreux comme le sable du Gange.

<sup>370</sup> 大千沙界. Ensemble de gigamondes. Cf. note 727.

<sup>371</sup> 電拂. Écume et éclair sont des métaphores de l'impermanence. Cf. note 891.

<sup>372</sup> JIK I : 612c.21-22 ; YJZDG : 396c.23-24 ; JDCDL, j.30 : 461a.29-461b.1 ; SYYSH : cas n°128.

<sup>373</sup> JIK I : 612c.23-24 ; YJZDG : 396a.24-25 ; JDCDL, j.30 : 460a.25-26. Repris à l'occasion d'une montée en chaire de Paegun, cf. PHO I : 641a.5-6 ; ainsi que dans le récit de 1351, cf. PHO II : 656c.16-17.

又 不可毀不可讚 體若虛空勿涯岸 不離當處常湛然 覓則知君不可見<sup>375</sup>

### § 44.7. Propos de Yongjia sur l'absence d'humain et de dharma

Il dit encore :

« Saisir l'aspect véritable de l'absence d'humain et de dharma fait instantanément disparaître [jusqu'au] karma de l'enfer Avici<sup>376</sup> ; duper les êtres avec des propos mensongers revient à se précipiter [soi-même] dans [l'enfer de] l'arrachement des langues pour des cycles cosmiques innombrables comme poussières et grains de sable. »

又 證實相無人法 刹那滅却阿鼻業 若將妄語誑衆生 自招拔舌塵沙劫<sup>377</sup>

### § 44.8. Propos de Yongjia sur deux *bikṣu* fautifs

Il dit encore :

« Deux *bikṣu* commirent relations [sexuelles] illicites et meurtres d'êtres vivants. Par les lumières de lucioles<sup>378</sup>, Upāli<sup>379</sup> augmenta l'évidence de la conclusion de ces fautes. Le Grand être Vimalakīrti éradiqua d'un coup le caractère douteux [de ces crimes] comme brillant soleil fait fondre givre et neige<sup>380</sup>. »

又 有二比丘犯婬殺 波離螢光增罪結 維摩大士頓除疑 猶如赫日消霜雪<sup>381</sup>

### § 44.9. Commentaire de Paegun

Cela revient à dire : Bien que provenant d'un retournement [des préceptes], [ces fautes] n'ont pas où demeurer » ; ou encore : « La nature de la pensée est fondamentalement vide, en quoi la pensée transformée serait-elle réalité ?

<sup>375</sup> JIK I : 613a.3-4 ; YJZDG : 396b.12-13 ; JDCDL, j.30 : 460c.18-19 ; SYYSH : cas n°124.

<sup>376</sup> 阿鼻業. Sans. *saddharma-pratiksepa*. Désigne des actes tels que calomnies ou dénigrement à l'encontre des Trois Joyaux, susceptibles de ruiner la Loi correcte que Bouddha prêcha et qui font tomber dans les grands enfers dont le pire d'entre eux est l'enfer *avici* (transcrit phonétiquement 阿鼻, enfer de la « douleur sans répit » (continuelle), comme rétribution des pires fautes).

<sup>377</sup> JIK I : 613a.5-6 ; YJZDG : 395c.12-14 ; JDCDL, j.30 : 460a.18-19.

<sup>378</sup> 螢光. Métaphore de la sagesse limitée des véhicules (expression du YJZDG : 396c.18), « Ne confond pas l'éclat du soleil avec le feu du ver luisant » (Lamotte, 1962 : 161).

<sup>379</sup> 波離. Un des dix grands disciples de Bouddha, barbier de la caste des *sudra*, le premier disciple en matière de respect des préceptes 持戒第一, et, à ce titre, compilateur des règles du *vinaya* au moment du premier concile.

<sup>380</sup> Épisode rapporté dans le *Soustra de Vimalakīrti*. Cf. T.474, j.2 : 523a.12-523b.2, chap. 3 : « Les disciplines ».

<sup>381</sup> JIK I : 613a.7-8 ; YJZDG : 396c.17-19 ; JDCDL, j.30 : 461a.23-25.

如云 但從顛倒生 無有住處<sup>382</sup> 又如念體本空 所變何實<sup>383</sup>

#### § 44.10. Propos de Yongjia sur l'égo

Le maître déclara : « Si l'on sait que le corps est fictif et illusionnisme, qu'il n'a pas de substance propre, que la forme est vacuité, alors qu'est-ce que l'égo ? Tous les dharmas n'ont que des noms d'emprunts, et pas de réalité fixée. Dans le corps de l'égo, les cinq agrégats des quatre éléments cosmiques [considérés] chacun indépendamment ne sont pas l'égo, leur réunion, non plus. Le rechercher à l'intérieur ou à l'extérieur est comme l'eau est la réunion de gouttes d'eau, le nuage, la réunion de gouttelettes, le feu, la réunion d'étincelles ; finalement, il n'y a pas d'homme. Tant qu'il n'est pas mis fin à l'ignorance, l'attachement illusoire crée l'égo. Dans cette irréalité, se répandent désir et attachement, meurtres et vols, licence et vice, excès et égarement, et finalement, de la nuit jusqu'au matin, s'enchaîne infatigablement le karma. Bien qu'irréalité, la rétribution du bien et du mal est comme l'ombre qui suit la forme. Il faut voir soi-même l'aspect réel de son corps de manière pénétrante comme on voit, de même, le bouddha<sup>384</sup> [de manière pénétrante] ; c'est pourquoi [certains] disent : « La Voie est devant les yeux », « esprit, bouddha et êtres, ces trois n'ont pas de différence<sup>385</sup>. »

師云知身虛幻 無有自性 色即是空 誰是我者 一切諸法 但有假名 無一定實 是我身者 四大五陰  
一一非我 和合亦無 內外推求 如水聚沫 浮泡陽焰 畢竟無人 無明不了 妥執爲我於非實中 橫生  
貪著 煙生偷盜 媚穢荒迷 競夜終朝 犹疑造業 雖非真實 善惡報應 如影隨形 應自觀身 實相觀佛  
亦然<sup>386</sup> 故云道在目前 心佛衆生三無差別<sup>387</sup>

#### III.11. Nanyang Huizhong 南陽慧忠

##### § 45.1. Le maître d'État Huizhong et son assistant

Un jour, le maître d'État [Hui]zhong appela son assistant. Celui-ci répondit affirmativement. Il appela ainsi par trois fois, l'assistant lui répondit par trois fois<sup>388</sup>. Le maître lui dit : « J'allais te dire que je manque d'égards envers toi, mais c'est toi qui manques d'égards envers moi<sup>389</sup> ! »

<sup>382</sup> Citation du HYJ, cf. T.279, j.48 : 256c.7.

<sup>383</sup> JIK I : 613a.9-10.

<sup>384</sup> YJZDG : 388c.16-23.

<sup>385</sup> Il pourrait s'agir d'un commentaire de Paegun selon Cho et Jorgensen, 2020 : 57, note 76.

<sup>386</sup> Citation du *Soura du Vimalakirti*, cf. T.475, j.3 : 554c.29-555a.1.

<sup>387</sup> JIK I : 613a.11-20 ; T.2013 (禪宗永嘉集) : 388c.16-24.

<sup>388</sup> Technique d'enseignement du maître consistant à appeler un disciple par son nom (une ou plusieurs fois) pour mesurer la représentation de l'égo produite par le disciple (« chercher l'égo dans le son et la voix ») par exemple § 50.1, § 80, § 134.

<sup>389</sup> Similaire au cas n°17 du WMG. Cf. Despeux, 2014 : 113.

忠國師 一日喚侍者 侍者應喏 如是三喚 侍者三應 師曰將謂吾辜負汝 却是汝辜負吾<sup>390</sup>

##### § 45.2. Huizhong interrogé par un moine sur le corps originel de Vairocana

Comme un moine interrogeait le maître d'État [Hui]zhong : « Quel est le corps originel de Vairocana<sup>391</sup> ? », le maître répondit : « Apporte-moi une bouteille d'eau propre. » Le moine la lui apporta. Le maître lui dit : « Repose-la où elle était. » Le moine lui redemanda où est le corps originel de Vairocana. Le maître répondit : « Le bouddha du passé est parti depuis longtemps ! »

忠國師因僧問 如何是本身盧舍那 師云與我過淨瓶來 僧將淨瓶到 師云却安舊處着 僧復問如何  
是本身盧舍那 師云古佛過去久矣<sup>392</sup>

##### § 45.3. Huizhong interrogé par un moine sur l'instantanée coïncidence

Comme un moine interrogeait le maître d'État [Hui]zhong : « Qu'est-ce que la coïncidence<sup>393</sup> instantanée ? », celui-ci répondit : « Quand mémoire et sagesse sont oubliées conjointement, il y a une coïncidence ». Le moine reprit :

« Si mémoire et sagesse sont conjointement oubliées, qui voit les bouddhas ?

— Oublier est absence, absence est bouddha.

— 'Absence', c'est dire qu'il n'y a pas, pourquoi parler de 'bouddha' ?

— Absence est vacuité, bouddha est aussi vacuité ; c'est pourquoi je dis : absence est bouddha, bouddha est absence. »

忠國師因僧問 如何是一念相應 師曰憶智俱忘 即是相應 僧曰憶智俱忘誰見諸佛 師曰忘即無 無  
即佛 僧曰無即言無 何得喚作佛 師曰無亦空 佛亦空 故曰無即佛 佛即無<sup>394</sup>

##### § 45.4. Huizhong invité par l'empereur Suzong

Comme l'empereur Suzong<sup>395</sup> invitait le maître d'État [Hui]zhong à voir du théâtre, celui-ci répondit : « Quels corps et esprit ai-je pour voir du théâtre ? ». L'empereur lui demanda une nouvelle fois et il répondit : « Il est heureux d'aimer soi-même le

<sup>390</sup> JIK I : 613a.21-23 ; JDCDL, j.5 : 244a.24-26 ; SYYSH : cas n°130.

<sup>391</sup> 盧舍那. Abréviation de Vairocana (毘盧遮那), « lumière du soleil », « éclairement universel », métaphore du seigneur de l'univers, symbole de la sagesse illimitée de bouddha), considéré comme corps de rétribution ou corps du Dharma de bouddha, également le bouddha cosmique au centre des écoles Huayan et ésotérique.

<sup>392</sup> JIK I : 613a.24-613b.2 ; JDCDL, j.7 : 254a.9-13 ; ZTJ, k.15 : 327a ; SYYSH : cas n°131.

<sup>393</sup> 相應. Sans. *samprayukta*. Désigne les relations étroites dans les relations de dépendance et de causalité caractérisées par une quasi simultanéité (entre dharmas et leurs aspects, entre esprit et pensée).

<sup>394</sup> JIK I : 613b.3-8 ; JDCDL, j.28 : 439b.6-9 ; SYYSH : cas n°137.

<sup>395</sup> 肅宗 (r. 756-762). Septième souverain des Tang et troisième fils de Xuanzong, intronisé après la révolte d'An Lushan, considéré comme un disciple de la lignée de Nanyang Huizhong.

théâtre<sup>396</sup> ! »

忠國師因肅宗 帝請看戲 師云有甚麼身心看戲 帝再請 師云幸自好戲<sup>397</sup>

#### § 45.5. Huizhong interroge un moine

Le maître d'État [Hui]zhong demanda à un moine quel lieu il venait de quitter ; celui-ci répondit :

« Les régions du Sud.

— Les maîtres avisés des régions du Sud, par quelle méthode instruisent-ils ?

— Les maîtres avisés des régions du Sud disent seulement qu'en l'espace d'un matin, après que vent et feu se sont dispersés<sup>398</sup> comme un serpent fait sa mue et comme un dragon change de squelette, la nature véritable présente à l'origine ne disparaît pas<sup>399</sup>.

— Aïe, aïe ! Le Dharma que prêchent les maîtres avisés des régions du Sud est [que l'homme est] à moitié né, à moitié mort, à moitié ni né ni mort !

— Ainsi en est-il des maîtres des régions du Sud, mais j'ignore, quant à moi, quel Dharma, entretemps, quant à vous, vous prêchez.

— Moi, je dis qu'en cet instant, corps et esprit ne font qu'un, et qu'à l'extérieur du corps, il n'est rien de plus.

— Révérend, comment pouvez-vous dire que ce corps d'écume et d'illusionnisme soit identique au substrat du Dharma ?

— Comment as-tu fait pour entrer dans la voie déviante ?

— Sur quel point suis-je entré dans la voie déviante ?

— Tu ne vois pas la Voie dans l'enseignement. 'Voir l'égo dans la forme, chercher l'égo dans le son et la voix, c'est pratiquer la voie déviant sans être capable de voir le Manifesté en Vérité<sup>400</sup>. »

忠國師問僧 近離甚處 云南方 師云南方知識 以何法示人 云南方知識 只道一朝風火散後 如蛇退皮 如龍換骨 本爾真性 宛然不壞 師云苦哉苦哉 南方知識說法 半生半滅 半不生滅 僧云南方知識即如是 未審和尚此間說何法 師云我此間身心一如 身外無餘 云和和尚得將泡幻之身 同於法體 師云你爲什麼 大於邪道 云甚麼處是某甲入於邪道處 師云不見教中道 若以色見我 以音聲

<sup>396</sup> Les traductions coréenne et anglaise sont divergentes dans la mesure où le « soi » (自) est respectivement tantôt attribué à l'empereur, tantôt au maître. Ici, il semble que la seconde solution soit plus cohérente dans la mesure où l'empereur attend la réponse du maître qu'il n'a manifestement pas comprise dans sa première formulation. Ici, le « théâtre » pourrait être la métaphore de la réalité illusoire construite par l'esprit discriminant et dont le maître n'est pas dupe. La réponse se voudrait ainsi un enseignement prodigué à l'empereur.

<sup>397</sup> JIK I : 613b.9-10 ; T.1988, j.2 : 556c.17-18 ; SYJ, k.4 : 65b ; SYSSH : cas n°141.

<sup>398</sup> Signifie la mort, séparation des agrégats qui se rattachent aux quatre éléments composant l'univers.

<sup>399</sup> Signifie la croyance dans l'immortalité de l'âme.

<sup>400</sup> 若以色見我 以音聲求我 是人行邪道 不能見如來. Citation de la strophe finale du chapitre 26 du *Sutra du Diamant* (T.235 ; K.13 : 983c.4-5).

求我 是人行邪道 不能見如來<sup>401</sup>

#### § 45.6. Huizhong interroge par un moine sur les êtres promis à l'Éveil

Comme un moine interrogeait le maître d'État [Hui]zhong : « Dans les enseignements, je vois que les êtres sensibles deviennent bouddhas, mais pas que les êtres insensibles sont promis [à l'Éveil] ; de plus, [parmi] les mille bouddhas du *kalpa* de Sagesse, qui sont les bouddhas insensibles ? », le maître répondit : « Il en est comme du prince héritier d'un souverain qui n'a pas encore accédé à la première place : il n'est qu'un individu. Après avoir été investi, l'ensemble du territoire lui est soumis ; y aurait-il un territoire à recevoir l'investiture séparément ? Maintenant, quand les êtres sensibles promis à l'Éveil deviennent bouddhas, les territoires de toutes les dimensions de l'espace<sup>402</sup> sont entièrement corps du Bouddha [Vairo]cana, comment pourrait-il encore se trouver des êtres insensibles promis [à l'Éveil] ? »

忠國師因僧問 教中但見有情作佛 不見無情受記 且賢劫千佛孰是無情佛耶 師云如皇太子未受位時 唯一身耳 受位之後 國土盡屬於王 寧有國土 別受位乎 今但有情受記作佛之時 十方國土悉是遮那佛身 那得更有無情受記耶<sup>403</sup>

#### § 45.7. Huizhong interrogé par le moine Lingjue

Comme le moine Lingjue interrogeait le maître d'État [Hui]zhong : « Prenant la résolution [de parvenir à l'Éveil], j'ai quitté le monde séculier et [mon vœu] originel est de devenir bouddha, mais j'ignore encore à quoi employer mon esprit pour y parvenir », le maître répondit :

« Quand l'esprit n'a pas de quoi s'employer, il devient aussitôt bouddha.

— Si l'esprit n'a pas de quoi s'employer, qui devient bouddha, alors ?

— Le non-pensé se réalise par lui-même, bouddha également est non-pensé.

— Bouddha présente la chose immensément inconcevable qu'il est capable de mener les êtres sensibles à l'Éveil. S'il en est bien ainsi et qu'il y a non-pensée, qui conduit les êtres ?

— Le non-pensé est la véritable guidance des êtres. Si l'on considère qu'il y a des êtres à conduire, c'est qu'il y a justement pensée et que celle-ci, clairement, connaît naissance et disparition. »

忠國師因靈覺僧問 發心出家 本爲求佛 未審如何用心即得 師云無心可用 即得成佛 曰無心可用 阿誰成佛 師云無心自成 佛亦無心 曰佛有大不可思議 為能度衆生 若也無心 阿誰度衆生 師曰 無心是真度衆生 若見有生可度者 即是有心 宛然生然<sup>404</sup>

<sup>401</sup> JIK I : 613b.11-22 ; T.235 : 752a.17-18 ; SYSSH : cas n°142.

<sup>402</sup> 十方. Litt. « dix directions ». Directions cardinales (4), intermédiaires (4), haut et bas (2).

<sup>403</sup> JIK I : 613b.23-613c.5 ; JDCL, j.28 : 438b.6-11 ; SYSSH : cas n°144.

<sup>404</sup> JIK I : 613c.6-12 ; JDCL, j.28 : 439a.3-8.

### § 45.8. Huizhong interrogé sur la production de la coïncidence

Comme un moine interrogeait le maître d'État [Hui]zhong : « Qu'est-ce qui produit la 'coïncidence' ? », le maître répondit : « Ne pensez ni au bien ni au mal, et la nature de bouddha apparaîtra d'elle-même. De plus, lâchez en même temps le bouddha et les êtres et vous connaîtrez la Délivrance là où vous êtes. »

忠國師因僧問 作麼生相應去 師云善惡不思 自見佛性 又佛與衆生 一時放下 當處解脫<sup>405</sup>

## III.12. Heze Shenhui 荷澤神會

### § 46.1. Instruction de Heze Shenhui à la communauté

Le maître de Chan Heze Shenhui<sup>406</sup> instruisait la communauté<sup>407</sup> en disant : « Ne pas penser à une seule chose est précisément l'esprit tel qu'il est lui-même. Il n'est pas ce que connaît la sagesse, et il n'y a pas non plus de pratique particulière [pour cela]. Que la compréhension pénètre cela, c'est là le vrai *samādhi*. Le Dharma ne part ni ne vient, il est coupé de l'avant et de l'après<sup>408</sup> ; par là, on sait que l'absence de pensée est le véhicule le plus élevé. » Il dit aux apprenants : « Il n'y a rien à poursuivre ni à rechercher à l'extérieur. Le Véhicule du Chan le plus élevé est qu'il n'y a rien à faire. »

荷澤神會禪師示衆云 不思一物 即是自心 非智所知 更無別行 悟入此者 真三摩提 法無去來而

<sup>405</sup> JIK I : 613c.14-16 ; JDCL, j.5 : 244b.13-14. Ordre inversé des citations.

<sup>406</sup> Shenhui (684-758), originaire de Xiangyang (prov. du Hubei), fut reconnu comme le principal disciple du Sixième patriarche Huineng, ainsi que pour le rôle qu'il joua dans l'établissement de l'école Chan du Sud conçu comme légitime dans la continuité de l'enseignement de l'Éveil subit (subitisme) de Bodhidharma, au point de parler d'*« école de Heze »* 荷澤宗. Bien qu'originellement disciple de Haoyuan puis de Shenxiu, à partir de 732, il critiqua Puji et Xiangmo Zang, disciples de Shenxiu, comme membres d'une branche collatérale (école du Nord) de la lignée de Bodhidharma ainsi que pour leur enseignement de l'Éveil gradué 北漸 (gradualisme) et sotériologique. À partir de 745, il séjourna au monastère de Heze à Luoyang (prov. du Henan) 洛陽荷澤寺. Il en fut toutefois chassé en 753 par un tenant influent de l'école du Nord. Relégué sur décret impérial au monastère de Kaiyuan 開元寺 de Jingzhou 荊州 (prov. du Hubei), il fut reconnu par Suzong dans le rôle de soutien de l'État après la révolte d'An Lushan en 755. Son activité contribua à la prospérité de l'école du Sud au détriment de celle du Nord. Il reçut le titre honorifique posthume de Grand Maître de l'Authentique Tradition 真宗大師. En 796, il fut désigné officiellement comme Septième patriarche du Chan. Son recueil de propos est le *Shenhui yulu* 神會語錄, le JDCL lui attribue le *Xianzongji* 翡宗記. Son approche du Chan influenza Guifeng Zongmi (780-841) qui influenza le maître coréen Pojo Chinul (普照知訥, 1158-1210) du Koryō.

<sup>407</sup> 示衆. Terme utilisé dans le *Sutra de l'Estrade*, « instruction collective » (Demiéville, 1972 : 51). Le terme « communauté » conserve l'ambiguïté (communauté monastique, assemblée des moines ou communauté des disciples). L'instruction collective avait lieu plutôt le soir. Parfois équivalent de *chuīyu* 垂語 et *chuīshí* 垂示.

<sup>408</sup> Le Dharma est présent comme vacuité et énergie (activité sans contenu) indépendamment de l'instantané de la pensée produit par les conditionnements (dans l'espace d'une pensée, constructions et déconstructions se succèdent dans une illusoire continuité), l'état de non-pensée est donc l'adéquation avec la vacuité du Dharma.

前後際斷 故知無念爲最上乘<sup>409</sup> 告諸學衆 無外馳求 若最上乘禪 應當無作<sup>410</sup>

### § 46.2. Propos de Heze Shenhui sur le non-pensé

Il dit encore : « Le non-pensé est le principe, la non-action est le fondement. La Vérité est non-pensée, et il n'est pas de pensée qui permette de la connaître. L'aspect véritable [de la réalité] est le non-né ; quelle vision et quelle pensée rendraient-elles capable de voir [la réalité] ? Penser le non-pensé est penser la Vérité. Faire naître le non-né est produire l'aspect véritable. Demeurer sans s'établir est habiter en permanence le nirvana, pratiquer sans pratiquer est traverser immédiatement l'autre rive<sup>411</sup>. De moment de pensée en moment de pensée<sup>412</sup> ne pas chercher est trouver le non-pensé originel. »

又云

無念爲宗 無作爲本 夫真如無念 非想念而能知 實相無生 岌心而能見 無念念者 即念真如 無生者 即生實相 無住而住 常住涅槃 無行而行 即超彼岸 念念無求 求本無念<sup>413</sup>

### § 46.3. Shenhui interrogé par Guangbao

Comme Guangbao interrogeait le maître : « Quand sons et couleurs sont liés aux yeux et aux oreilles, y a-t-il rivalité ou accord ? », le maître répondit :

« En posant [la question en termes de] rivalité et d'accord, quelle loi désigne-tu qui confère substance aux sons et aux couleurs ?

— Donc, comme vous le dites, Révérend, il n'y a ni sons ni couleurs à saisir.

— Si l'on a bien compris que le substrat des sons et des couleurs est vacuité, on croit aussi que les organes sensoriels tels que yeux et oreilles, ainsi que gens ordinaires et saints sont égaux en tant qu'illusionnismes, éclairant l'idée de rivalité et d'accord. »

Guangbao comprit alors l'essentiel [de l'enseignement].

師因光寶問 眼耳緣聲色時 為復抗行爲有迴互 師曰抗互且置 汝指何法爲聲色之體 寶云如和尚所說 即無有聲色可得 師云若了聲色體空 亦信眼耳諸根 及與凡聖 平等如幻 抗行回互 其理昭然 光寶於是領旨<sup>414</sup>

<sup>409</sup> T.2076, j.28 : 439b.25-27.

<sup>410</sup> JIK I : 613c.17-21 ; T.2076, j.28 : 439c.6-7 ; JDCL, j.28 : 439b.25-27 ; 439c.6-7.

<sup>411</sup> 彼岸. Sans. *pāra*. Expression métaphorique (utilisée dans les grands sūtras et traités mahayaniques : *Traité de la perfection de sagesse, Sutra de Vimalakirti*) où « la rive-ci » 此岸 désigne les limites du samsara, où les tourments mentaux sont le « milieu du courant » 中流 et où « l'autre rive » est le nirvana 涅槃, la terre de bouddha 佛地, la fin des phénomènes conditionnés et non conditionnés 有為無爲.

<sup>412</sup> 念念. Cf. note 308. La répétition du sinogramme exprime l'idée de succession continue sans interruption.

<sup>413</sup> JIK I : 613c.22-614a.2 ; JDCL, j.30 : 458c.26-459a.1.

<sup>414</sup> JIK I : 614a.3-8 ; WDHY, j.2 : 62b.15-20.

### III.13. Le roi démon « Obstacle » 障蔽魔王

#### § 47. Le roi démon « Obstacle » poursuit le Bodhisattva Vajrāsana<sup>415</sup>

Le roi démon « Obstacle<sup>416</sup> », à la tête de ses troupes, pendant mille ans, suivit le Bodhisattva Vajrāsana<sup>417</sup>, cherchant là où il demeurait, sans y parvenir. Soudain, un jour, il parvint à le voir. Il lui demanda alors : « Où étais-tu ? Je t'ai cherché pendant mille ans sans trouver le lieu où tu demeuraias. » Le bodhisattva répondit : « Je demeuraias sans avoir lieu où demeurer ; demeurer sans avoir lieu où demeurer est demeurer en vérité. »

障蔽魔王 領諸眷屬 一千年隨金剛齊菩薩 覓起處不得 忽因一日得見 乃問汝當依何住 我一千年  
覓汝起處不得 菩薩云 我不依有住而住 不依無住而住 如是而住<sup>418</sup>

### III.14. Mazu Daoyi 馬祖道一

#### § 48.1. Mazu interrogé par un moine sur bouddha et la Voie

Comme un moine interrogeait Mazu<sup>419</sup> : « Qu'est-ce que bouddha ? », il répondit : « Cette pensée même est bouddha. »

Il l'interrogea de nouveau : « Qu'est-ce que la Voie ? »

Il répondit :

« Le non-pensé est la Voie.

— Bouddha et la Voie sont-ils proches l'un de l'autre ?

— La Voie est comme ouvrir la main, bouddha, comme serrer le poing. »

馬祖因僧問 如何是佛 答曰即心是佛 又問如何是道 答曰無心是道<sup>420</sup> 又問佛與道 相去多少 答

<sup>415</sup> L'insertion de cet extrait à cet endroit du recueil relève d'une logique difficile à saisir.

<sup>416</sup> 障蔽. Litt. « cacher, abriter, faire écran ». Il s'agirait d'un roi Asura vivant dans les océans et luttant contre Indra, cherchant à savoir d'où vient le bouddha (Cho et Jorgensen, 2020 : 61, note 90).

<sup>417</sup> 金剛齊菩薩. « Lieu d'Éveil, place indestructible » (où les boudhas reçoivent l'Éveil). Pourrait renvoyer au *Soutra des questions du roi Ardeut et promptitude* (奮迅王問經, T.421), où le bodhisattva appelé « Roi ardeut et promptitude » interroge le Vénéré. Dans ce soutra sont mentionnés les fils de Māra « Obstacle » (魔子名遮) ainsi que le Bodhisattva Vajrāsana pris comme modèle de respect des préceptes. « Obstacle » se rend invisible à la tête d'armées dans le but de troubler l'ascèse des religieux ordonnés, mais sans y parvenir. Finalement, il se montre aux religieux avec ses troupes, tous porteurs de toutes sortes d'armement pour les effrayer. La stupeur passée, Bodhisattva Vajrāsana fait un voeu pour que toutes ces armes se transforment en fleurs. Il les emmène devant le Vénéré qui les instruit. « Obstacle » devient le « Bodhisattva qui tient la terre » 持地菩薩.

<sup>418</sup> JIK I : 614a.9-13 ; JDCDL, j.27 : 434c.1-5. Premier propos de la catégorie « Propos et paroles particulières soulevées par toutes sortes de méthodes » 諸方難舉徵拈別語 ; SYSH : cas n°73.

<sup>419</sup> Les fondateurs des Neuf montagnes du Sōn 九山禪門 du Grand Silla entre la fin du IX<sup>e</sup> et le début du X<sup>e</sup> siècle proviennent de la lignée de Mazu.

<sup>420</sup> JDCDL, j.5 : 242c.8.

#### 曰道如展手 佛似握拳<sup>421</sup>

#### § 48.2. Enseignement de Mazu sur la pratique et l'accomplissement de la Voie

Mazu déclara : « La Voie n'est pas soumise à la pratique. Si l'on dit que la pratique aboutit, l'accomplissement de la pratique est plutôt ruine, et assimile [les pratiquants] aux 'auditeurs'<sup>422</sup> ; dire ne pas pratiquer est s'assimiler aux gens ordinaires<sup>423</sup>. » [Quelqu'un] demanda : « Qu'en faut-il comprendre pour parvenir à [accomplir] la Voie ? » Le maître répondit : « La nature [particulière de chaque dharma] est originellement entièrement présente ; seulement, il ne faut s'arrêter ni au bien ni au mal : [cela] s'appelle 'pratiquer la Voie'<sup>424</sup>. »

馬祖曰道不屬修 若言修成 修成還壞 即同聲聞 若言不修 即同凡夫 問作何見解 即得達道 師曰  
自性本來具足 但於善惡上不滯 喚作修道<sup>425</sup>

#### § 48.3. Enseignement de Mazu sur la suppression des renaissances

[Ma]zu dit : « Quand l'homme choisit le bien et rejette le mal, qu'il contemple la vacuité [des choses] et entre en concentration<sup>426</sup>, il est soumis à ce que fabrique [l'esprit]. Si, en plus de cela, il se précipite pour chercher [la Voie] à l'extérieur [de lui-même], il s'en sépare et s'en éloigne de plus en plus. Il lui suffit de mettre fin à l'évaluation mentale du triple monde<sup>427</sup>, car un seul instant fugace de pensée illusoire est racine des renaissances dans le triple monde. Il suffit qu'il supprime un instant de pensée illusoire pour supprimer la racine des renaissances. »

<sup>421</sup> JIK I : 614a.14-17 ; JDCDL, j.11 : 282b.12-13 ; SYSH : cas n°160.

<sup>422</sup> 聲聞. Sans. *śrāvaka*. Le Véhicule le plus inférieur. Cf. notes 342 et 354.

<sup>423</sup> 凡夫. Sans. *prthag-jana*. Gens ignorants des quatre vérités saintes et aux connaissances superficielles, dépendant des cinq désirs, prisonniers du samsara et de leur karma, par opposition aux saints 聖者.

<sup>424</sup> 修道. Sans. *bhāvanā-mārga*. « Cultiver la Voie » (Demiéville, 1972 : 99-100).

<sup>425</sup> JIK I : 614a.18-21 ; X.1321 (馬祖道一禪師廣錄) : 2c.7-10.

<sup>426</sup> 入定. Entrer en *dhyāna* 禪定 ou en *samādhi* produit la suspension des trois karmas 三業 (du corps, de la parole et de la pensée).

<sup>427</sup> 三界心. Selon le traité de l'*Abhidharmakośa*, le triple monde (du samsara) désigne les trois plans ou éléments cosmiques : monde du désir 欲界 (désir sexuel, désir de nourriture ; inclut les six lieux au-dessus du monde humain, les quatre continents dont le monde humain et les mondes souterrains des enfers) ; de la matière 色界 (habité par les êtres sensibles qui n'ont plus les désirs du plan précédent, où la matière est plus subtile et compose les corps et les palais, et où il existe quatre niveaux de méditation : cieux des quatre *dhyāna*) , et du monde immatériel 無色界 (quatre lieux au-dessus du plan matériel, où il n'y a plus de matière, ni corps, ni palais, mais seulement une conscience subtile dans un *dhyāna* profond). Ici, référence à l'expression : « le triple monde n'est qu'esprit 三界唯心 », unique esprit produisant tous les phénomènes, conditionnés, illusoires car sans réelle substance.

<sup>428</sup> 妄想. Sans. *vikalpa*. Établir des distinctions illusoires entre les dharmas et s'attacher aux caractéristiques associées en les nommant : autant de créations mentales ne correspondant pas à la réalité intangible et absolue. Le *Soutra de l'Entrée à Lanka* (T.671-672) catégorise douze sortes de pensées illusoires.

祖曰人取善捨惡 觀空入定 即屬造作 更若向外馳求 轉踈轉遠 但盡三界心 量一念妄想 即是三界生死根本 但無一念妄想 即無生死根本<sup>429</sup>

#### § 48.4. Enseignement de Mazu sur la souillure

[Ma]zu dit : « La Voie n'emploie pas la pratique [pour s'accomplir], il faut seulement ne pas se souiller. Qu'est-ce qui souille ? Le fait d'avoir une pensée égarée, de fabriquer [mentalement] et d'orienter [la pensée] : tout cela est souillure. Si l'on désire saisir directement la Voie, [il faut savoir que] l'esprit ordinaire est la Voie. Qu'appelle-t-on 'esprit ordinaire' ? [L'esprit] dépourvu de fabrique [mentale], de discrimination entre le vrai et le faux, entre l'adoption et le rejet, entre la rupture et la permanence, entre les gens ordinaires et les saints. C'est pourquoi un soutra dit : 'Les actes qui ne procèdent ni des gens ordinaires ni des saints et des sages, sont les actes de bodhisattva'<sup>430</sup>. »

祖云道不用修 但莫染污 何爲染污 但有生死心 造作趣向 皆是染污 若欲直會其道 平常心是道  
何謂平常心 無造作無是非無取捨無斷常無凡聖 故經云 非凡夫行 非聖賢行 是菩薩行<sup>431</sup>

#### § 48.5. Enseignement de Mazu sur les conditionnements

[Ma]zu dit : « Ne mettez pas fin au conditionné, ne demeurez pas dans le non-conditionné. Le conditionné est l'activité du non-conditionné, et le non-conditionné s'appuie sur le conditionné. Ne demeurez dans la dépendance. C'est pourquoi, un soutra dit : 'La vacuité est sans appui, elle est le sens d'apparition et de disparition de la pensée, elle est le sens de la Vérité de l'esprit'<sup>432</sup>. La Vérité de l'esprit est comparable à un miroir brillant reflétant des images, où le miroir est comparé à l'esprit, l'image, aux dharmas. Si l'esprit est capté par le dharma[-image], il est aussitôt attiré par les conditions extérieures [productrices de dharmas] : c'est le sens d' 'apparition et de disparition de la pensée'. Si l'esprit n'est pas capté, c'est le sens de 'Vérité de l'esprit'. »

祖曰不盡有爲 不住無爲 有爲是無爲之用 無爲是有爲之依 不住於依 故經云 虛空無所依<sup>433</sup> 心生滅義 心真如義 心真如者 榻如明鏡照像 鏡喻於心 像喻於法 若心取法 即涉外緣 即是生滅義

<sup>429</sup> JIK I : 614a.22-614b.1 ; X.1321 : 2c.10-12.

<sup>430</sup> 非凡夫行 非聖賢行 是菩薩行. Propos qui apparaît dans le grand commentaire du HYJ du IX<sup>e</sup> s. par Chengguan (T.1736, j. 62), repris dans le recueil de propos de Mazu (X.13221). Provient du *Soutra de Vimalakirti* : de la longue énumération des actes de bodhisattva à la fin du chapitre 5, « Mañjuśrī s'enquierte de la santé de Vimalakirti » (cf. T.475, j.2 : 545b-c).

<sup>431</sup> JIK I : 614b.2-7 ; X.1321 : 3a.12-15 ; JDCCD, j.28 : 440a.3-7 ; SYYSH : commentaire du cas n°407.

<sup>432</sup> 真如. Sans. *bhūtatathatā*, litt. « bouddhéité ». Nature véritable, immuable : véritable substrat des dharmas, esprit dans toute sa pureté pouvant être désigné par d'autres termes tels que nature de bouddha 佛性, corps du Dharma 法身, corbeille du Manifesté en Vérité 如來藏, aspect véritable 實相, plan du Dharma 法界, nature du Dharma 法性, nature réelle et parfaite 圓成實性, unique esprit 一心, plan inconcevable 不思議界.

<sup>433</sup> Le début de la citation se trouve à plusieurs endroits dans le HYJ (T.279, j. 10, 33, 34, 35, 50, 51).

不取於法 即是真如義<sup>434</sup>

#### III.15. Baizhang Huaihai 百丈懷海

##### § 49.1. Montée en chaire de Baizhang Huaihai

Le maître de Chan Baizhang [Huai]hai monta en chaire<sup>435</sup> et dit : « La lumière spirituelle<sup>436</sup> seule illumine, chassant au loin sens et sensations. Le substrat fondamental [de l'esprit] met à nu la vérité et la permanence sans être saisi dans les mots. La nature de l'esprit est sans imprégnation, originellement parfaitement achevée en soi. Il suffit de rompre avec les conditionnements illusoires pour [atteindre] aussitôt la boudhdhéité réelle absolue. »

百丈海禪師上堂云 靈光獨耀 迦脫根塵 體露真常 不拘文字 心性無染 本自圓成 但離妄緣 即如如佛<sup>437</sup>

##### § 49.2. Baizhang interrogé par un moine sur le Grand Véhicule

Comme un moine interrogeait Baizhang en disant : « Quel est le Grand Véhicule qui fait entrer dans la Voie et fait comprendre en un instant l'essentiel du Dharma ? », il répondit : « Commence par interrompre les conditionnements, par faire reposer la multitude des activités. Bien et non bien, sortie du monde séculier ou présence au monde, totalité des dharmas : lâche et abandonne tout cela, ne retiens plus ni ne garde en mémoire, ne t'attache plus ni ne pense ; lâche et abandonne corps et esprit de sorte à être totalement libre<sup>438</sup>, l'esprit [inerte] comme bois et pierre, la bouche n'ayant rien à débattre, l'esprit n'ayant rien à réaliser. [Quand] le terreau de l'esprit est comme vacuité, le soleil de sagesse se manifeste spontanément comme apparaît le soleil quand s'entrouvrent les nuages. »

百丈因僧問 如何是大乘入道 頤悟法要 師云你先歇諸緣 休息萬事 善與不善 世出世間 一切諸法 並皆放却 莫記莫憶 莫緣莫念 放捨身心 全令自在 心如木石 口無所辨 心無所行 心地如空

<sup>434</sup> JIK I : 614b.8-13 ; X.1553, j.8 : 450a.8-12.

<sup>435</sup> 上堂. Abréviation supposée de *shangfatang shuofa* 上法堂說法. Prédication formelle dans la salle du Dharma. « Chaire » dans le sens de siège élevé, tribune d'où l'on domine l'assistance que l'on instruit. Traduit aussi par « montée en salle » (Demiéville, 1972 : 52). En français, la chaire, siège du maître, est associée à l'activité de prédication. La montée en chaire avait lieu le matin dans les monastères des écoles Chan.

<sup>436</sup> 靈光. Nature de bouddha présente dans chaque chose et chaque être, pure, sans tache, et qui illumine.

<sup>437</sup> JIK I : 614b.14-16 ; JDCCD, j.9 : 268a.21-23 ; SYYSH : cas n°187.

<sup>438</sup> 自在. Sans. *īśvara* ou *vaśītā*. Se mouvoir sans entrave, être totalement libéré des liens des tourments mentaux : une caractéristique des bouddhas et des bodhisattvas. « Indépendance » (Demiéville, 1972 : 118)

惠日自現 如雲開日出<sup>439</sup>

### § 49.3. Instruction de Baizhang à la communauté

Baizhang instruisait la communauté en disant : « Étudier ressemble à laver un vêtement sale : le vêtement est ce qui est présent à l'origine, la saleté, elle, vient de l'extérieur. Écouter les propos et toutes les discussions sur l'existence ou la non existence, sur sons et couleurs, est comme saleté et crasse : il ne faut absolument pas que celles-ci se fixent dans l'esprit. »

百丈示衆云 學似浣垢衣 衣是本有 垢是外來 聞說一切有無聲色 如似垢膩 都莫將心湊泊<sup>440</sup>

### § 49.4. Enseignement de Baizhang sur la sainteté et l'ignorance

Baizhang dit : « Que l'homme parvienne à bouddha est attachement à l'idée de sainteté ; que l'homme parvienne aux enfers est attachement à l'idée d'ordinarité<sup>441</sup>. Si seulement maintenant ces deux états de sainteté et d'ordinarité présentent un esprit entaché d'affection : c'est ce que l'on nomme 'êtres sensibles'<sup>442</sup> dépourvus de la nature de bouddha' ; ces deux états de sainteté et d'ordinarité ainsi que l'ensemble des dharmas existants ou inexistant ne doivent pas donner lieu à la pensée d'adoption ou de rejet, et si c'est le cas, la compréhension d'un esprit non orienté [vers l'un ou l'autre] est ce que l'on nomme 'êtres insensibles'<sup>443</sup> pourvus de la nature de bouddha'. Ils n'ont pas de tels attachements à l'idée [de sainteté ou d'ordinarité], c'est pourquoi on les nomme 'êtres insensibles', mais dont l'indifférence n'est pas la même que celle du bois et de la pierre, du grand vide de l'espace, des fleurs jaunes et des bambous verts<sup>444</sup>. De tels êtres que l'on dit pourvus de la nature de bouddha sont de ceux dont les soutras ne prédisent pas l'Éveil, mais qui deviennent bouddhas. Mais à présent, l'Éveil comme un miroir<sup>445</sup> consiste seulement à ne pas être couvert d'affects ni transformé [par eux], à l'image des bambous verts, mais à toujours reconnaître le moment [opportun], et toujours réagir aux circonstances, comme les fleurs jaunes.

<sup>439</sup> JIK I : 614b.16-22 ; ZTJ, j.14 : 324a ; JDCDL, j.6 : 250a.17-21.

<sup>440</sup> JIK I : 614b.23-614c.2 ; X.1315, j.1 : 8b.9-11.

<sup>441</sup> Cf. note 423.

<sup>442</sup> 有情. Sans. *sattva*. L'ancienne traduction était « les êtres » 衆生, terme générique pour désigner les animaux doués de conscience et d'affects (有情, 有識, 有靈) ainsi que les autres voies de rennaissances. Y sont donc exclus les êtres sortis – ou en voie de sortie – du samsara : bouddhas, bodhisattvas et arhant.

<sup>443</sup> 無情. Êtres insensibles : herbes, arbres, métaux et minéraux, montagnes et cours d'eau.

<sup>444</sup> 黃花翠竹. Expression pour désigner les choses que l'on a devant les yeux.

<sup>445</sup> L'image du miroir évoque le « miroir de l'esprit » 心鏡, qui, comme un miroir lumineux, peut refléter tous les phénomènes dans leur diversité, tel que le rapportent le *Soutra de l'Éveil parfait* (圓覺經, T.842 : 916c.24-26 ; traduction : Despeux, 2005 : 57) et le *Traité de l'éveil à la foi dans le Grand Véhicule* (T.1666 : 581c.3-5) : « L'esprit des êtres est semblable à un miroir. Si le miroir est souillé, les phénomènes visibles n'y apparaissent pas ; si le miroir des êtres est ainsi souillé, c'est que le corps du dharma n'y apparaît pas. »

百丈云 從人至佛 是聖情執 從人至地獄 是凡情執 只如今但於凡聖二境 有染愛心 是名有情無佛性 只如今但於凡聖二境 及一切有無諸法 都無取捨心 亦無無取捨心知解 是名無情有佛性 只是無其情繫 故名無情 不同木石大虛黃花翠竹之無情 將爲有佛性 若言有者 經中不見受記而得成佛 只如今鑑覺 但不被有情改變 喻如翠竹 無不知時 無不應機 喻如黃花<sup>446</sup>

### § 49.5. Enseignement de Baizhang sur l'échelle de bouddha

Il dit encore :

« Emprunter l'échelle de bouddha est ne plus avoir de sentiment mais avoir la nature de bouddha ; ne pas emprunter l'échelle de bouddha est avoir des sentiments et ne pas avoir la nature de bouddha. »

又云 若踏佛階梯 無情有佛性 未踏佛階梯 有情無佛性<sup>447</sup>

### § 49.6. Enseignement de Baizhang sur trois sortes de mauvais désirs

Baizhang [disait qu'il] avait trois sortes de mauvais désirs : « Le premier est d'obtenir que les quatre communautés de fidèles [religieux et non religieux, hommes et femmes] tournent autour de moi [pour exprimer leur vénération] ; le deuxième est de parvenir à ce que tous les hommes deviennent mes disciples ; le troisième est de parvenir à ce que tous les hommes me prennent pour un saint ou un arhant<sup>448</sup>, »

百丈三種惡欲 一欲得四衆圍繞 二欲得一切人爲我門徒 三欲得一切人知 我是聖人及阿羅漢<sup>449</sup>

### III.16. Huangbo Xiyun 黃蘗希運

#### § 50.1. Huangbo Xiyun interrogé par le conseiller d'État Pei Xiу

Le maître de Chan Huangbo [Xiyun] avait dispersé la communauté et se trouvait dans le monastère de Kaiyuan à Hongzhou. Un jour, le conseiller d'État Pei Xiу entra dans le monastère et examina des portraits peints sur les murs [des bâtiments]. Il demanda au supérieur<sup>450</sup> :

« Qui sont sur ces murs ?

<sup>446</sup> JIK I : 614c.3-12 ; X.1315, j.1 : 9b.18-9c.1 ; X.1553, j.9 : 460a.6-14.

<sup>447</sup> JIK I : 614c. ; X.1315, j.1 : 9c.1-2 ; X.1553, j.9 : 460a.14-15.

<sup>448</sup> 阿羅漢. Un des quatre degrés de sainteté 四果聖人 (cf. note 354), « Saints du Petit Véhicule » (Demiéville, 1972 : 110) qui ont « tué les ennemis » (les obstacles à l'Éveil) ou qui sont « dignes d'offrandes » ou encore qui « ne renaisSENT plus ». Cf. *Grand traité de la perfection de sagesse* ; T.1509, j.3.

<sup>449</sup> JIK I : 614c.15-17 ; X.1315, j.2 : 11a.14-15 ; X.1553, j.9 : 461b.23-24.

<sup>450</sup> 院主. Litt. « chef de résidence ». Terme poli désignant le supérieur d'un monastère *sizhu* 寺主, *zhuchi* 住持.

— D'éminents moines.

— Leur aspect est visible, mais, eux, où sont-ils partis ? » Le supérieur ne dit mot. [Pei] Xiu reprit : « Dans le monastère, n'y a-t-il personne qui pratique le Chan ? » Le supérieur répondit : « Il y a le chef d'assise<sup>451</sup> Xiyun qui ressemble fort à un pratiquant du Chan. » [Pei] Xiu le fit donc appeler et enchaîna en reprenant la précédente conversation. Le maître lui dit : « Posez votre question, je vous prie.

— Leur aspect est visible, mais, eux, où sont-ils partis ? »

Le maître appela le conseiller. Ce dernier répondit : « Oui ? » Le maître dit [alors] : « Voilà où sont les grands maîtres. » À ces mots, le conseiller saisit la pointe [du propos].

黃蘖禪師 曾散衆 在洪州開元寺 裴休相國 一日入寺 見壁間畫相 問院主云 壁間是什麼 主云 高僧 休云形儀可見 高僧向甚麼處去 主無語 休云這裏莫有禪和麼 主云有希運上座頗似禪和 休遂召師 樂前話似之師曰但請問來 休云形儀可見 高僧向甚麼處去 師召相公 公應喏 師曰高僧在者裏 公於言下領旨<sup>452</sup>

#### § 50.2. Enseignement de Huangbo sur les sensations et le non-pensé

Le maître dit aussi :

« Cette pureté de la source originelle, substrat de l'esprit, en permanence, de sa clarté parfaite, illumine<sup>453</sup> universellement. Les humains de ce monde ne le comprennent pas, et n'envisagent seulement que les perceptions sensorielles et mentales soient esprit. Vision, ouïe, sensations et conscience font écran et sont causes qu'ils ne voient pas le substrat d'essentielle clarté. Il suffit de descendre directement dans [l'état de] non-pensé pour qu'apparaisse spontanément le substrat originel, tel le grand disque solaire qui s'élève dans l'espace et illumine toutes les dimensions du cosmos sans que rien n'y fasse obstacle. »

師又曰 此本源清淨心體 常自圓明遍照 世人不悟 只認見聞覺知為心 為見聞覺知所覆 所以不觀 精明本體 但直下無心 本體自現 如大日輪 與於虛空 偏照十方 更無障礙<sup>454</sup>

#### § 50.3. Enseignement de Huangbo sur l'oubli de l'esprit

Le maître dit aussi :

« Les gens ordinaires s'attachent aux objets [de perception sensorielle] ; les

<sup>451</sup> 上座. Litt. « siège supérieur » ou, moins littéralement, « doyen (de salle) » (Demiéville, 1972 : 36).

<sup>452</sup> JIK I : 614c.18-615a.2 ; 1<sup>e</sup> partie (X.1315, X.1553) ; 2<sup>e</sup> partie : T.1998A, j.8 : 843.26-28 ; SYSH : cas n°393.

<sup>453</sup> 照. Litt. « rayonnement ». Capacité de vision par la sagesse, « vision transcendante » (Demiéville, 1972 :47).

<sup>454</sup> JIK I : 614c.3-8 ; DX : 380b.25-29 ; JDCDL, j.9 : 271a.28-271b.3.

hommes de la Voie s'attachent à l'esprit. Oubli conjoint de l'esprit et des objets est Dharma véritable. Oublier les objets [de perception] est relativement facile, oublier l'esprit est très difficile. Les hommes n'osent pas oublier l'esprit, de peur de tomber dans un état de vide où ils n'ont rien à se raccrocher. Ils ignorent totalement que vacuité n'est fondamentalement pas vide, mais seulement le plan du Dharma uniment absolu. »

師又云 凡夫取境 道人取心 心境雙忘 乃是真法 忘境猶易 忘心至難 人不敢忘心 恐落空無撈摸 處 殊不知空本無空 唯一真法界耳<sup>455</sup>

#### § 50.4. Enseignement de Huangbo sur le Dharma au-dessus de l'esprit

Le maître dit aussi :

« Les gens du monde qui entendent dire que les bouddhas transmettent tous un dharma de l'esprit se disent alors qu'au-dessus de l'esprit existe un autre Dharma que l'on peut éprouver et détenir, si bien qu'au moyen de l'esprit, ils cherchent le Dharma sans savoir que l'esprit même est le Dharma et que le Dharma est l'esprit. Au moyen de l'esprit, on ne peut rechercher l'esprit, et [même en] pratiquant pendant des milliers de myriades de cycles cosmiques on ne l'obtiendrait à aucun moment. Rien ne convient mieux que de descendre dans le non-pensé qui est le Dharma originel. »

師又云 世人聞道諸佛皆傳心法 將謂心上別有一法 可證可取 遂將心覓法 不知心即是法 法即是心 不可將心更求於心 歷千萬劫修 終無得日 不如當下無心便是本法<sup>456</sup>

#### § 50.5. Enseignement de Huangbo sur l'étude de la Voie

Le maître dit aussi :

« Ceux qui étudient la Voie, s'ils désirent parvenir à devenir bouddhas, ne doivent en rien employer l'étude pour [saisir] l'ensemble du Dharma de bouddha, mais seulement étudier à ne pas chercher et à ne pas s'attacher. Si l'on ne cherche pas, la pensée ne naît pas ; si l'on ne s'attache pas, l'esprit ne disparaît pas. Quand l'esprit ne naît ni ne disparaît, il est bouddha. Ceux qui étudient la Voie craignent seulement d'avoir une seule pensée, [car] celle-ci les éloigne aussitôt de la Voie. Quand les pensées qui s'enchaînent, instant après instant, sont dépourvues de signe et dépourvues d'artifice, [l'esprit] tel quel est Boudha. »

師又云 學道人 若欲得成佛 一切佛法 總不用學 唯學無求無着 無求即心不生 無着即心不滅 不

<sup>455</sup> JIK I : 614c.9-12 ; DX : 381a.20-22 ; JDCDL, j.9 : 271c.21-24.

<sup>456</sup> JIK I : 614c.13-17 ; DX : 380c.7-10 ; ZJL, j.24 : 550b.21-25 ; JDCDL, j.9 : 271b.9-13.

生不滅即是佛<sup>457</sup> 學道人 只怕一念有 即與道遠矣 念念無相 念念無爲 即是佛<sup>458</sup>

#### § 50.6. Enseignement de Huangbo sur le non-pensé

Le maître dit :

« [L'état de] non-pensé est immédiatement pratique de cette Voie [du bouddha<sup>459</sup>]. Peut-on encore dire que l'on y parvienne ou non ? Si une seule pensée surgissant instantanément produit son objet, l'absence de cette seule pensée conduit à l'oubli immédiat de l'objet. La pensée [qui l'a fait naître] disparaît d'elle-même, et il n'est plus possible de retrouver<sup>460</sup> [l'objet]. »

師云 無心即便是行此道 更說什麼得與不得 且如瞥起一念 便是境 若無一念 便是境忘 心自滅  
無復可追尋<sup>461</sup>

#### § 50.7. Enseignement de Huangbo sur le Dharma originel

Le maître dit :

« Le dharma fondamentalement n'existe pas, mais ne vous faites pas l'opinion de sa non-existence ; le dharma fondamentalement n'est pas absent, mais ne vous faites pas l'opinion de son existence. Existence ou inexistence sont deux points de vue conditionnés [illusoires]. »

師云 法本不有 莫作無見 法本不無 莫作有見 有之與無 皆是情見<sup>462</sup>

#### § 50.8. Enseignement de Huangbo sur l'illusion

Il dit aussi :

« L'illusion n'a originellement pas de substrat, elle est ce que ton esprit suscite. Si tu sais que ton esprit est bouddha et que celui-ci est originellement dépourvu

<sup>457</sup> 若欲得成佛 ... 不生不滅即是佛. DX : 380c-381a = PHO I, 625 ; citation dans une instruction à la communauté de Paegun.

<sup>458</sup> JIK I : 615a.18-22 ; DX : 381a.6-8 ; JDCL, j.9 : 271c.6-10 (citations inversées).

<sup>459</sup> HWL : 386a.22-25. Le propos du maître est une réponse à la question : « En cas de non-pensée pratiquer cette voie aboutit-il ? 若無心 行此道得否 » en relation avec ce qu'affirme précédemment le maître : « L'absence conjointe du corps et de l'esprit (l'état de non-dualité entre corps et esprit) est la Voie bouddhique 身心俱無 即是佛道 » comme perfection de la pratique 精進 ou « courage » (Carré, 1985 : 82, 144).

<sup>460</sup> Cf. Autre traduction par Carré (1985 : 83).

<sup>461</sup> JIK I : 615a.23-615b.1 ; X1315, j.3 : 18b.8-10.

<sup>462</sup> JIK I : 615b.2-3 ; HWL : 384b.9-14. Le passage est une réponse à la question : « Si le non-pensé des saints est bouddha, le non-pensé des gens ordinaires (ignorants du Dharma) est-il sans profondeur, vacuité et tranquillité ? ». Cf. Autre traduction de Carré (1985 : 63).

d'illusion, comment peux-tu envisager d'être encore dans l'illusion quand il en suscite d'autres ? »

又云 妄本無體 即是汝心所起 汝若識心是佛 心本無妄 那得起心 更認於妄<sup>463</sup>

#### § 50.9. Enseignement de Huangbo sur les affaires de bouddha

Il dit aussi :

« D'où vient la question<sup>464</sup> ? D'où provient l'Éveil ? Paroles et silence, mouvement et immobilité, toutes sensations, sons et couleurs, sont entièrement affaires de bouddha<sup>465</sup>. Où chercher [ailleurs] bouddha ? Il n'est pas possible de poser une tête sur une tête<sup>466</sup> [déjà en place] ! Il suffit de ne pas avoir de point de vue différent [de celui-là] pour que<sup>467</sup> les milliards de milliards de mondes soient une chose et soi-même. Où seraient ces choses si nombreuses [en dehors de soi] ? »

又云

問從何來 覺從何起 語默動靜 一切聲色 盡是佛事 何處覓佛 不可更頭上安頭也 但莫生異見  
三千世界 都來是个自己 何處有許多般<sup>468</sup>

#### § 50.10. Enseignement de Huangbo sur le triple monde

Il dit aussi :

« Surtout ne rien évaluer à l'aune du bien et du mal, car c'est là-même qu'on sort immédiatement du triple monde. Le Manifesté en Vérité apparaît dans le monde pour percer à jour les existences dans le triple monde. Si l'on supprime toutes les pensées, le triple monde n'existe plus non plus. »

又云 善惡都莫思量 當處便出三界 如來出世 爲破三有 若無一切心 三界亦非有<sup>469</sup>

<sup>463</sup> JIK I : 615b.4-6 ; HWL : 385b-c. Autre traduction de Carré (1985 : 77).

<sup>464</sup> Il s'agit d'une question précise qui, dans le recueil de Huangbo, est posée juste précédemment : « Au moment de l'Éveil *hic et nunc*, où est Bouddha ? » 云今正悟時 佛在何處.

<sup>465</sup> 佛事. Expression qui désigne l'instruction des bouddhas, le Dharma. Elle peut aussi désigner les formes du culte aux bouddhas (rituels, cérémonies, assemblées du Dharma).

<sup>466</sup> Cf. Apologue de Yajñadatta tiré du *Soutra de la Marche héroïque* (Demiéville, 1972 : 66, 120).

<sup>467</sup> Suite : « (...) pour que les montagnes soient les montagnes et les eaux, les eaux ; les moines, les moines et les séculiers, les séculiers. Montagnes, fleuves et continents, soleil, lune et étoiles : tout cela provient de ton esprit. »

<sup>468</sup> JIK I : 615b.7-10 ; HWL : 385b-c. Autre traduction de Carré (1985 : 77-78).

<sup>469</sup> JIK I : 615b.11-13 ; HWL : 386a. Autre traduction de Carré (1985 : 83).

### § 50.11. Enseignement de Huangbo sur la production de la pensée

Il dit aussi :

« Les gens ordinaires suivent tous les objets [de perception sensorielle] et produisent la pensée. La pensée, elle, conduit à l'attraction et au dégoût. Si l'on veut anéantir l'objet, il faut en oublier la pensée. Quand la pensée est oubliée, l'objet [des sens] se vide ; se vidant, la pensée disparaît. Si l'on n'oublie pas la pensée, en se limitant à supprimer l'objet, l'objet ne peut être supprimé mais il ne fait qu'augmenter la confusion et le trouble. C'est pourquoi les myriades de dharmas ne sont que pensée, et si la pensée même ne peut aboutir, que chercher encore ? »

又云 凡夫皆逐境生心 心遂忻厭 若欲無境 當忘其心 心忘即境空 境空即心滅 若不忘心 但除其境 境不可除 只益紛擾故 萬法唯心 心亦不可得 復何求哉<sup>470</sup>

### § 50.12. Enseignement de Huangbo sur l'agonie

Il dit aussi :

« De manière générale, quand quelqu'un est sur le point de mourir, il suffit qu'il réalise que les cinq agrégats [qui composent son corps] sont vides, et que les quatre grands [éléments qui composent la matière] ne sont pas l'égo. L'esprit absolu n'a pas d'apparence, il ne part, ni ne vient. Quand il est né, sa nature [originelle] n'est jamais venue ; quand il est mort, sa nature [originelle] n'est jamais partie. Dans la tranquillité totale et immuable, esprit et objet [des pensées] sont semblables. Il suffit [à quelqu'un] d'être capable de cela pour descendre directement dans la connaissance subite et complète, sans être ligoté par le triple monde, [pour] sortir aussitôt du monde. S'il n'y parvient finalement pas et qu'il produise même la plus ténue des orientations, alors lui apparaîtront, venant l'accueillir, tous les bouddhas aux marques excellentes ainsi que toutes sortes de belles apparitions, mais il ne doit pas avoir de pensée de les suivre ; si lui apparaissent toutes sortes [de choses] d'aspect malfaisant, il ne doit pas non plus avoir de pensée de crainte, mais il lui faut seulement oublier son esprit pour faire un dans le plan du Dharma, obtenant [ainsi] immédiatement la liberté spontanée totale. Cela est un article important. »

又云 凡人臨欲終時 但觀五蘊皆空 四大無我 真心無相 不去不來 生時性不曾來 死時性亦不曾去 澄然圓寂 心境一如 但能如是 直下頓了 不為三界所拘繫 便是出世人也 切不得有分毫趣向 若見善相諸佛來迎及種種現前 亦無心隨去 若見惡相種種現前 亦無心怖畏 但自忘心 同於法界

<sup>470</sup> JIK I : 615b.14-18 ; T.2012B : 386a.26-28 ; DX : 387b-c. À partir de § 50.11, les autres extraits relatifs à Huangbo proviennent du *Duanji xinyao*. Autre traduction de Carré (1985 : 33). Ici, Carré traduit *xin* par « esprit ». L'extrait se réfère explicitement à la pensée dont la production est conditionnée à un objet de perception sensorielle que l'esprit (qui en est le principe et l'opération) rend possible.

便得自在 此是要節也<sup>471</sup>

### § 50.13. Enseignement de Huangbo sur la compréhension du Dharma de l'esprit

Il dit aussi :

« Ceux qui étudient la Voie sont nombreux à comprendre du point de vue du 'Dharma de la doctrine' sans comprendre du point de vue du 'Dharma de l'esprit'<sup>472</sup>. Ils auraient beau pratiquer durant des cycles cosmiques successifs, ils ne seraient finalement fondamentalement pas des Éveillés. S'ils ne comprennent pas du point de vue de l'esprit, ils s'arrêtent à la compréhension du point de vue du Dharma de la doctrine et négligent l'esprit en faisant grand cas des doctrines ; et, ce faisant, poursuivent finalement une motte de terre [comme le chien de Han Lu de la légende]<sup>473</sup> parce qu'ils ont oublié l'esprit originel. Il suffit de coïncider avec l'esprit originel sans s'employer à chercher le Dharma, car l'esprit tel qu'en lui-même est le Dharma. »

又云 學道人 多於教法上悟 不於心法上悟 雖歷劫修行 終不是本佛 若不於心悟 乃至於教法上悟 即輕心重教 遂成逐塊 忘於本心故 但契本心 不用求法 心即法也<sup>474</sup>

### § 50.14. Enseignement de Huangbo sur le fait de vider son esprit

Il dit aussi :

« Les gens ordinaires sont nombreux à penser que l'objet [de perception sensorielle] fait obstacle à l'esprit et que les choses [conditionnées] entravent le Principe ; aussi veulent-ils toujours s'échapper des objets pour tranquilliser l'esprit, et chasser les choses [fabriquées] pour préserver le Principe. Ils ne savent pas que, justement, l'esprit fait obstacle aux objets et que le Principe fait obstacle aux choses. Il suffit de faire en sorte que l'esprit soit vide pour que, spontanément, les objets soient vides ; que les principes s'apaisent pour que les choses s'apaisent d'elles-mêmes. Ne prenez pas le problème à l'envers ! »

又云 凡人多為境導心事導理 常欲逃境以安心併事以存理 不知乃是心導境理導事 但令心空境

<sup>471</sup> JIK I : 615b.19-615c.3 ; T.2012B : 381c.5-12 ; DX : 387b-c. Autre traduction de Carré (1985 : 34).

<sup>472</sup> Mise en opposition entre le « dharma de l'instruction par les Écritures » 教法 et le « dharma de l'esprit » 心法. Carré traduit cette dichotomie en « méthode » et « esprit ».

<sup>473</sup> Abréviation de l'expression idiomatique *Han lu zhu kuai* 韓盧逐塊, référence à un bon limier de la période des Royaumes combattants à qui l'on ordonne de pourchasser une motte de terre, autrement dit, de travailler inutilement ; pour un ascète, de s'attacher à des questions secondaires sans considérer ce qui est fondamental.

<sup>474</sup> JIK I : 615c.4-8 ; DX : 381c.25-29 ; autre traduction de Carré (1985 : 36).

自空 理寂事自寂 勿倒用也<sup>475</sup>

### § 50.15. Enseignement de Huangbo sur l'état d'absence de pensée

Il dit aussi :

« Ceux qui étudient la Voie, s'ils ne descendent pas directement dans l'état de non-pensée, auront beau passer des myriades de cycles cosmiques aussi nombreux que les poussières qu'ils n'accompliront pas la sainte Voie. Mais s'ils sont capables de descendre directement dans l'état de non-pensée, ils seront aussitôt [arrivés] à l'aboutissement ultime [de la Voie]. »

又云 學道人 若不直下無心 繼經塵劫不成聖道 若能直下無心 便是究竟<sup>476</sup>

### III.17. Nanquan Puyuan 南泉普願

#### § 51.1. Nanquan appelle le supérieur du monastère

Nanquan appela le supérieur du monastère. Celui-ci lui répondit : « Oui ? ». Le maître lui dit : « Bouddha, pendant quatre-vingt-dix jours, dans le Ciel des Trente-trois devas<sup>477</sup>, prêcha le Dharma à sa mère. À ce moment-là, le roi Udayana<sup>478</sup> pensa à Boudha et demanda à Maudgalyāyana d'envoyer par trois fois – par une force surnaturelle – des artisans se rendre là-bas pour sculpter l'image de Bouddha. Ils ne sculptèrent que trente et une marques d'excellence<sup>479</sup>, mais sa voix de Brahmā<sup>480</sup>, elle, ils ne parvinrent pas à la sculpter<sup>481</sup>. » Le supérieur lui demanda alors comment était sa voix de Brahmā. Il répondit : « Elle trompe et tue les gens. »

<sup>475</sup> JIK I : 615c.9-12 ; DX : 381c.29-382a.3. Autre traduction de Carré (1985 : 36-37).

<sup>476</sup> JIK I : 615c.13-14 ; DX : 380b.3-4 (résumé). Autre traduction de Carré (1985 : 22).

<sup>477</sup> 利天. Sans. Trāyastriṁsa. Deuxième ciel des six lieux du monde du désir ; premier ciel au-dessus du monde des humains au sommet du Sumeru au-dessus du continent Jambudvīpa où résident les humains, demeure des trente-deux devas (huit dans chacun des quatre orients) gouvernés par Indra, le 33<sup>e</sup>, situé au centre dans la « Cité de l'heureuse Vision » 喜見城. Sa description est rapportée dans les *Longs Āgamas* ainsi que dans l'*Abhidharmakośa*.

<sup>478</sup> 優闍王. Roi de Kausambi à l'époque de Śākyamuni qui devint un mécène du bouddhisme, tel que le rapportent les sūtras des Āgamas (T.125 : 706a.3-26).

<sup>479</sup> 相. Sans. *lakṣaṇa*. Marques physiques et distinctives des « grands hommes » (saints, rois *cakravartins* tournant la roue du Dharma, bouddhas et bodhisattvas) catégorisées en trente-deux marques principales et quatre-vingts marques secondaires (utilisées dans l'iconographie bouddhique).

<sup>480</sup> 梵音. Sans. *brahma-svara*, « caractéristique, attribut, signe ». Décrise comme une voix élégante, nette, profonde et sonore qui porte loin et remplit l'espace. Ceux qui l'entendent sont dans la joie et y trouvent profit car elle contient des paroles de vérité, de belles paroles qui enseignent et ne médisent pas, suscitent des intentions bonnes.

<sup>481</sup> Cf. Récit dans les Āgamas (T.2 : 706a.3-26).

南泉喚院主 主應喏 師云佛九十日 在忉利天 爲母說法 時優闍王思佛 請目連以神通 三度攝諸匠人 往彼彌陀佛相 只彌得三十一相 唯有梵音相應不得 院主乃問如何是梵音相 師云賺殺人<sup>482</sup>

#### § 51.2. Nanquan rencontre un maître fermier

Comme Nanquan se rendait dans une ferme, il rencontra le maître fermier qui avait préparé à l'avance de quoi l'accueillir. Le maître demanda : « Votre vieux moine a l'habitude d'aller et venir sans avertir personne, comment avez-vous pu tout disposer pour que tout soit comme cela ? » Il répondit :

« La nuit dernière, l'esprit du sol est venu m'en informer.

— Parfois je manque de force pour pratiquer la Voie si bien que je suis épier par les esprits. »

Son assistant lui demanda aussitôt : « Mais, vous êtes un grand expert de bonne connaissance<sup>483</sup>, comment les esprits vous auraient-ils épier ? » Le maître répondit : « Rajoute une portion de riz devant [l'autel] de l'esprit du sol. »

南泉因至莊偶駐主 預備迎奉 師云老僧居常出入 不與人知 何夙排辦 至於如此 主云昨夜土地神來報 師云王老師修行無力 被鬼神覲見 侍者便問 既是大善知識 為什麼却被鬼神覲見 師曰土地前更添一分飯着<sup>484</sup>

#### § 51.3. Nanquan interrogé par un moine sur son enseignement

Comme un moine interrogeait Nanquan : « Révérend, par quel enseignement instruisez-vous les gens ? », le maître répondit : « Ni par l'esprit, ni par le bouddha, ni par quelque chose. »

南泉因僧問 和尚以何法示人 師曰不是心不是佛不是物<sup>485</sup>

#### § 51.4. Nanquan interrogé avant de mourir par le directeur du monastère

Alors que Nanquan était sur le point de quitter ce monde, le directeur<sup>486</sup> [du monastère] lui demanda : « Révérend, dans cent ans, où serez-vous ? » Le maître répondit :

« Au pied de la montagne, je serai un buffle.

— Pourrais-je vous suivre ?

— Si tu veux me suivre, il faudra que tu mâches des racines et des herbes ! »

<sup>482</sup> JIK I : 615c.15-20 ; ZTJ, j.16 : 600a.9-13 ; JDCDL, j.8 : 258b.26-258c.2 ; SYSSH : cas n°236.

<sup>483</sup> 善知識. Sans. *kalyānamitra*. Maître expérimenté (au sens de capacité à discerner), qualifié pour guider spirituellement dans la Voie et attester de l'Éveil d'autrui. « Ami de bien » (Demiéville, 1972 : 112).

<sup>484</sup> JIK I : 615c.21-616a.2 ; T.2001, j.3 : 34b.28-34c.3 ; P.1519, j.3 : 567a.2-6 ; SYSSH : cas n°237.

<sup>485</sup> JIK I : 616a.3-4 ; JDCDL, j.8 : 257c.13-14 ; proche de SYSSH : cas n°226 ; WMG, cas n°27.

<sup>486</sup> 第一座. Litt. « premier siège (siège de tête) », équivalent à *sujwa* (pin. *shouzuo*) 首座. Celui qui occupe la plus haute position dans un monastère de l'école du Chan.

[Le directeur] commença [alors] à comprendre.

南泉將順世 第一座問 和尚百年後 向甚麼處去 師曰山下作一頭水牯牛去 僧云 某甲隨和尚去得  
麼 師曰汝若隨我 須含一莖草 始得<sup>487</sup>

### III.18. Panshan Puji 盤山普積

#### § 52.1. Le maître de Chan Panshan Puji et l'achat de viande

Le maître de Chan Panshan Puji vit quelqu'un acheter de la viande et dire au boucher : « Coupez-moi un morceau de choix. » Le boucher posa alors son couteau, croisa [humblement] les mains et lui dit : « Chef, qu'est-ce qui n'est pas de choix ici ? ».

Là-dessus, le maître eut un éclaircissement<sup>488</sup>.

盤山普積禪師 因見人買肉 語屠者曰 精底割一片來 屠者放下屠刀 叉手云  
長史那个不精底 師於此有省<sup>489</sup>

#### § 52.2. Panshan voit passer un cortège funéraire puis est attesté par Mazu

Un jour, le maître passa le portail [du monastère] et vit un pleureur de cortège funéraire agiter ses sonnailles en disant : « Le disque rouge [du couchant] plongera à l'Ouest ; [mais] sans appui, l'âme [défunte] où part-elle ? » Au pied de la tente, le fils [du défunt] se lamentait de tristesse. Le maître, bondissant de joie en son corps et en son esprit, s'en retourna [au monastère]. Le grand maître Ma[zu] [lui donna] le sceau d'approbation<sup>490</sup>.

師一日出門 見挽歌 即振鈴云 紅輪決定沉西去 未委魂靈往那方<sup>491</sup> 幕下孝子哭云 哀哀師 身心  
踊悅歸來 馬大師印可<sup>492</sup>

<sup>487</sup> JIK I : 616a.5-8 ; T.2076, j.8 : 259a.27-259b.1 ; JDCDL, j.8 : 259.26-259b.1 (les deux derniers caractères sont ajoutés à la version du JDCDL) ; SYYSH : cas n°246.

<sup>488</sup> 有省. Expression qui ne semble pas équivalente à « grand Éveil » désignant un degré inférieur de la compréhension. Autres mentions dans le texte : § 71, § 84, § 94.2, § 125.1, § 142.1.

<sup>489</sup> JIK I : 616a.9-11 ; WDHY, j.3 : 77a.24-77b.2 ; SYYSH : cas n°248.

<sup>490</sup> 印可. Litt. sceau de permission, « autorisation sous sceau (ou sous seing) » (Demiéville, 1972 : 79, 139, 247) attestant le niveau d'accomplissement dans la Voie réalisé par le disciple d'un maître, et l'autorisation à transmettre son enseignement. Le « sceau » est transmis individuellement et dans le secret de la relation de maître à disciple, parfois matérialisé par une stase de transmission du Dharma.

<sup>491</sup> 紅輪決定沉西去 未委魂靈往那方. Repris dans PHO I : 655c.21, à l'occasion des étapes des funérailles d'un religieux entré dans le nirvana : lors de la « levée du cercueil 起函 » avant la crémation.

<sup>492</sup> JIK I : 616a.12-15 ; WDHY, j.3 : 77b.2-5 ; suite du cas n°248 de SYYSH.

#### § 52.3. Instruction de Panshan à la communauté par une stase

Le maître instruisit la communauté en disant :

La lune de l'esprit est solitaire et ronde,  
Sa clarté contient les myriades d'apparences ;  
[Mais] sa clarté n'est pas les perceptions reflétées,  
Et les perceptions non plus n'existent pas.  
Clarté et perceptions toutes deux oubliées,  
Quelle chose y aurait-il encore ?

Dongshan reprit : « Si clarté et perceptions n'ont pas encore disparu, quelle chose y aurait-il encore ? »

師示衆云 心月孤圓 光吞萬相 光非照境 境亦非存 光境俱忘 復是何物 洞山云 光境未亡 復是何  
物<sup>493</sup>

#### § 52.4. Instruction de Panshan à la communauté sur les authentiques renonçants

Le maître instruisit la communauté en disant : « De même que la terre soutient la montagne sans en connaître la hauteur ni l'escarpement, et que la pierre contient le jade sans en connaître l'absence de défaut, de même, ceux qui sont capables [de se comporter] ainsi ont vraiment quitté leur famille [pour renoncer au monde]. »

師示衆云 似地擎山 不知山之高峻 如石含玉 不知玉之無瑕 若能如是 是真出家<sup>494</sup>

#### § 52.5. Instruction de Panshan sur un gong'an

Le maître donna une instruction orale : « [Si] le triple monde n'a pas de dharmas, où chercher l'esprit ? [Si] les quatre éléments [composant l'univers] sont originellement vides, sur quel point d'appui le bouddha pourrait-il demeurer ? »

Fazhen [Shou]yi dit [alors] cet hymne :

Le triple monde se manifeste originellement à partir de l'esprit.  
En l'absence de pensée, le triple monde s'égalise et disparaît de lui-même.

師垂語云 三界無法 何處求心 四大本空 佛依何住 法真一頌云

三界本因心所現

<sup>493</sup> JIK I : 616a.16-18 ; ZJL, j.98 : 944c.16-17 ; ZTJ, k.15 : 326c ; JDCDL, j.7 : 253b.15-17 ; ZS, j.1 : 325a.8-9 ; SYYSH : cas n°250.

<sup>494</sup> JIK I : 616a.19-21 ; ZTJ, j.15 : 580b.5-6 ; HPC 103 : 728c (懶翁和尚語錄) ; SYYSH : cas n°252.

無心三界自平沉<sup>495</sup>

### III.19. Guizong Zhichang 歸宗智常

#### § 53. Guizong interrogé par un moine sur l'entrée dans la Voie

Comme un moine interrogait Guizong [en disant] : « Comment doit être l'esprit initial [d'un débutant] pour trouver par où entrer [dans la Voie] ? », Guizong, d'une pince à feu, frappa de trois coups le couvercle d'un brûle-parfum et [lui] demanda :

« As-tu entendu ?

— Oui.

— Pourquoi n'ai-je pas entendu, moi ? »

Le maître redonna trois coups sur le couvercle et [lui] demanda :

« As-tu entendu ?

— Non.

— Pourquoi ai-je entendu, moi ? »

Le moine ne dit mot. Le maître reprit : « La force de la sagesse merveilleuse de Guanyin<sup>496</sup> est capable de sauver de la douleur du monde. »

歸宗因僧問 初心如何得个入處 師以火燄敲鼎蓋三下 問還聞麼 僧云聞 師云我何不聞 又敲鼎蓋三下 問還聞麼 僧云不聞 師云我何以聞 僧無語 師云觀音妙智力 能救世間苦<sup>497</sup>

### III.20. Damei Fachang 大梅法常

#### § 54. Damei instruit ses disciples avant de mourir

Alors que Damei approchait du moment de son grand passage, il instruisit ses disciples en disant : « Ce qui vient, il ne faut pas l'empêcher ; ce qui part, il ne faut pas le poursuivre. » Imperturbable, il entendit le bruit d'un écureuil volant et dit : « C'est précisément cela, et rien d'autre. Vous autres, protégez cela et gardez-le. Moi, je dois partir. »

大梅臨遷化示徒云 來莫可抑 往莫可追 從容聞鼯鼠聲 乃云即此物非他物 汝善護持 吾當逝矣<sup>498</sup>

<sup>495</sup> JIK I : 616a.22-24 ; JDCL, j.7 : 253b.26-27 (sauf la stance) ; SYYSH : cas n°253.

<sup>496</sup> 觀音 ou 觀世音. Sans. Avalokitesvara, littéralement : « celui qui scrute le son du monde (entend la voix des êtres plongés dans la douleur du monde) ». Symbole de la compassion 慈悲, représenté sous des traits féminins en Asie Orientale, à la différence de l'iconographie indienne. Fait partie de la triade du Bouddha Amitābha : bodhisattva acolyte de gauche dont il est le disciple.

<sup>497</sup> JIK I : 616b.1-5 ; SYYSH : cas n°259.

<sup>498</sup> JIK I : 616b.6-8 ; SYYSH : cas n°269.

### III.21. Dazhu Huihai 大珠惠海

#### § 55.1. Dazhu Huihai consulte Mazu pour la première fois

Le maître de Chan Dazhu Huihai consultait Mazu pour la première fois. Le patriarche [Mazu] lui demanda :

« D'où viens-tu ?

— Je viens du monastère de Dayun de Yuezhou.

— En venant ici, quelle affaire t'amène ?

— Je viens chercher le Dharma de bouddha.

— Le trésor précieux que l'on a chez soi, n'y jeter pas même un regard, mais abandonner ses biens et s'enfuir rime à quoi ? Ici où je suis, il n'y a même pas une seule chose, rien. Quel Dharma de bouddha y trouverais-tu ? »

Le maître alors se prosterna et demanda :

« Quelle chose est le trésor précieux de chez Huihai ?

— Précisément, celui qui vient de me poser la question. Ton trésor est entier, entièrement pourvu, et il ne lui manque rien. Utilise-le en toute liberté. À quoi bon le chercher à l'extérieur ? »

À ces mots, le maître comprit de lui-même que l'esprit originel ne se trouve pas dans la perception. Il bondit de joie, et le remercia respectueusement<sup>499</sup>.

大珠惠海禪師 初參馬祖 祖問曰從何處來 曰越州大雲寺來 祖曰來此擬須何事 曰來求佛法 祖曰 自家寶藏 不顧拋家散走 作什麼 我這裏一物也無 求甚麼佛法 師遂禮拜問曰 阿那個是惠海自家寶藏 祖曰即今問我者是 汝寶藏一切具足 更無欠少 使用自在 何假向外求覓 師於言下 自識本心 不由知覺 蹤躍禮謝<sup>500</sup>

#### § 55.2. Enseignement de Dazhu sur corps, parole et pensée

Dazhu dit : « Corps, parole et pensée purs ont pour nom ‘apparition de bouddha dans le monde’ ; corps, parole et pensée impurs ont pour nom ‘disparition de bouddha’ [du monde]. »

大珠云 身口意清淨 是名佛出世 身口意不清淨 是名佛滅度<sup>501</sup>

### III.22. Fenzhou Wuye 汾州無業

#### § 56. Enseignement de Fenzhou sur l'éradication des pensées

Fenzhou dit : « Si l'on n'a pas éradiqué jusqu'au dernier poil désir ou pensée des

<sup>499</sup> Également traduit par Catherine Despeux (1980 : 53).

<sup>500</sup> JIK I : 616b.10-17 ; JDCL, j.6 : 246c.8-16 ; WDHY, j.3 : 79a.6-12 ; SYYSH : cas n°270.

<sup>501</sup> JIK I : 616b.18-19 ; SYYSH : cas n°272.

gens ordinaires ou des saints, on ne peut éviter d'entrer dans l'utérus de l'ânesse ou dans les entrailles de la jument [pour renaître]. » Baiyun [Shou]duan dit [alors] : « Si l'on fait en sorte d'éradiquer proprement – sans [y laisser] un seul poil de fin duvet – les pensées des gens ordinaires et des saints, on ne peut pas non plus éviter d'entrer dans l'utérus de l'ânesse ou les entrailles de la jument ! »

汾州云 若一毫頭凡聖情念未盡 未免入驢胎馬腹裏去 白雲端曰 設使一毫頭 凡聖情念淨盡 亦未免入驢胎馬腹裏去<sup>502</sup>

### III.23. Guizong Zhichang 歸宗智常 (2)

#### § 57. Guizong interrogé par un moine sur bouddha

Comme un moine lui demandait : « Qu'est-ce que bouddha ? », Maître Guizong répondit : « Je ne refuse pas de te le dire tout de suite, mais je crains que tu ne le crois pas. » Le moine reprit :

— Comment oserais-je ne pas croire les paroles sincères de Votre Révérend.

— Bouddha, c'est toi [en cet instant].

— Comment le préserver ?

— Une taise sur l'œil fait tomber en désordre les fleurs d'illusion optique<sup>503</sup>. »

À ces mots, le moine réalisa le grand Éveil.

歸宗因僧問 如何是佛 師云我今不辭向汝道 恐汝不信 僧云和尚誠言 焉敢不信 師云即汝是 僧云如何係任 師曰一翳在眼 空花亂墜 僧於此大悟<sup>504</sup>

### III.24. Xishan Liang 西山亮

#### § 58. Le maître d'assise Xishan Liang et Mazu

Xishan Liang, maître d'assise<sup>505</sup>, donnait lecture de vingt-quatre soutras et traités<sup>506</sup>. Un jour, il partit trouver Mazu. Ma[zu] lui demanda :

« J'ai entendu dire que votre éminente Vertu enseignait beaucoup de soutras et de traités, est-ce vrai ?

<sup>502</sup> JIK I : 616b.20-23 ; SYYSH : cas n°285.

<sup>503</sup> 空花. Litt. « fleurs de vide », fleurs virtuelles, les taches ophtalmiques ou scotomes en forme de fleurs, « fleurs dans l'air » (Demiéville, 1972 : 109, 111). Métaphore pour exprimer les constructions mentales discriminantes des dharmas dépourvus de réalité.

<sup>504</sup> JIK I : 616b.24-616c.3 ; ZFYZ, j.3 : 624a.22-24 ; SYYSH : cas n°257.

<sup>505</sup> 座主. « Président » (Demiéville, 1972 : 206) ou « maître de la chaire (?) » (Demiéville, 1972 : 27), généralement en charge de la lecture des soutras et des commentaires.

<sup>506</sup> 論. Sans. śāstra. Terme désignant généralement des commentaires de soutras, une des trois corbeilles *tripitaka* ou grandes sections des écritures bouddhiques.

— Je n'oserais l'affirmer.

— Avec quoi allez-vous enseigner ?

— Avec l'esprit.

— L'esprit est comme un enfant de cirque, l'idée est comme un chef d'orchestre. Comment allez-vous expliquer tous ces soutras ?

— Si enseigner l'esprit ne convient pas, ne devrais-je pas enseigner le vide ?

— Ce serait mieux, en effet. »

Comme le maître d'assise secouait ses manches pour sortir, [Ma]zu l'appela : « Maître des études ! » Celui-ci tourna la tête. [Ma]zu lui dit : « Qu'est ceci ? » À ces mots, il réalisa le grand Éveil. Aussitôt, il se prosterna en remerciement. [Ma]zu lui dit : « Mais que fait cet abruti à se prosterner ? » Le maître des études se mit aussitôt à transpirer de tout son corps. Il retourna au monastère et dit à ses disciples : « Moi qui ai étudié toute ma vie, je me disais que personne ne me dépassait. Aujourd'hui, j'ai reçu une question de Mazu et la pratique<sup>507</sup> d'une vie a fondu [comme neige au soleil]. » Ensuite, il arrêta ses leçons et se rendit directement à Xishan<sup>508</sup> où il appert que l'on perdit de ses nouvelles.

西山亮座主 講得二十四本經論 一日去訪馬祖 祖問曰聞說大德甚講得經論是否 主云不敢 祖曰將甚麼講 主云將心講 祖曰心如工伎兒 意如和伎者<sup>509</sup> 爭解講他經論 主云心既講不得 莫是虛空講得麼 祖曰却是虛空講得 主拂袖而出 祖召座主 回首 祖曰是什麼 主於是大悟 便伸禮謝 祖曰者鈍根阿師禮拜作甚麼 主直得遍體通身汗流 歸寺調衆曰 我一生功夫 將謂無人過得 今日被馬祖一問 平生功夫冰釋而已 後乃罷講 直入西山 杏無消息<sup>510</sup>

### III.25. Wuxie Lingmo 五洩靈默

#### § 59. Le maître de Chan Lingmo éveillé par Shitou

Le maître de Chan se rendit auprès de Shitou et lui dit : « Si une [de vos] paroles me touche, je reste ; sinon, je pars. » Comme [Shi]tou restait assis, le maître secoua ses manches<sup>511</sup> pour partir. [Shi]tou l'appela : « Chef d'assise ! » Le maître tourna la tête et [Shi]tou lui dit : « De la naissance à la mort, il n'y a que ce type-là, que fait-il à tourner la tête et à se retourner le cerveau ? » À ces mots, le maître réalisa le grand Éveil.

靈默禪師 到石頭云 一言相契即住 一言不相契即行 頭據坐 師拂袖出去 頭呼云上座 師廻首 頭云從生至死 只是者漢 回頭轉腦 作甚麼 師於言下大悟<sup>512</sup>

<sup>507</sup> 功夫. Terme équivalent à *gongfu* 工夫 et à *canchan* 參禪, désigne la pratique spécifique du Chan.

<sup>508</sup> 西山. Litt. montagne de l'Ouest, à Hongzhou 洪州, actuelle province du Jiangxi.

<sup>509</sup> Citation du *Soutra de l'Entrée à Lanka*. K.161, k.5 : 962a.3.

<sup>510</sup> JIK I : 616c.4-16 ; SYYSH : cas n°291.

<sup>511</sup> 拂袖. Peut être un geste d'impatience et de mécontentement. Cf. Carré, 1985 : 34, note 4.

<sup>512</sup> JIK I : 616c.17-21 ; SYYSH : cas n°293.

### III.26. Shigong Huizang 石葦慧藏

#### § 60.1. Le Révérend Shigong prend Mazu pour maître

Le Révérend Shigong était autrefois un chasseur qui courait le cerf. Alors qu'il passait devant l'ermitage de Mazu, il lui demanda :

« Avez-vous vu passer un cerf ?  
 — Qui est-tu, toi ?  
 — Un chasseur à l'arc.  
 — Avec une seule flèche, combien en abats-tu ?  
 — Un seul avec une flèche.  
 — Alors, tu n'es pas un bon tireur.  
 — Révérend, savez-vous tirer ?  
 — Oui.  
 — Avec une flèche, combien en abattez-vous ?  
 — Moi, avec une seule flèche, j'abats tout un troupeau.  
 — Ceux-ci et ceux-là sont vivants, comment peut-on en tirer tout un troupeau ?  
 — Si tu sais [que ce n'est pas possible], pourquoi ne tires-tu pas sur toi-même ?  
 — Si vous m'apprenez à me tirer dessus, je n'aurai aussitôt plus de prise.  
 — Ce type-là a traversé un immense cycle cosmique dans l'ignorance<sup>513</sup> et voici qu'aujourd'hui [tout] s'arrête d'un coup<sup>514</sup>. »

À ce moment-là, Shigong jeta par terre arc et flèches, prit [Ma]zu pour maître et quitta le monde séculier<sup>515</sup>.

石葦和尚 昔爲獵人趨鹿 從馬祖菴前過 問祖曰還見鹿過不 祖曰汝是何人 曰射獵人 祖曰汝一箭射幾箇 曰一箭射一箇 祖曰汝不善射 云和尚解射不 祖曰解射 曰和尚一箭射幾箇 祖云我一箭射一羣 曰彼此生命 何得射一羣 祖曰汝知如此 何不自射 曰若教某甲自射 直是無下手處 祖曰這漢廣劫無明 今日賴息 石葦當時擲下弓箭 投祖出家<sup>516</sup>

#### § 60.2. Shigong à l'assemblée de Yantou

Plus tard, [Shigong] se trouvait à l'assemblée de Yantou. Un jour, [Yan]tou lui demanda :

« Que fais-tu ici ?  
 — Ici, je dresse des bœufs.  
 — Et comment fais-tu pour les dresser ?

<sup>513</sup> 無明. Sans. *avidyā*, litt. « sans lumière ». Absence de sagesse, poison de l'ignorance, incompréhension de la doctrine bouddhique, équivalent à tourment mental. « Inscience » (Demiéville, 1972 : 139).

<sup>514</sup> Également traduit par Demiéville (1972 : 139).

<sup>515</sup> Voir aussi Despeux, 1980 : 55-56.

<sup>516</sup> JIK I : 616c.22-617a.7 ; JDCDL, j.6 : 248b.11-21.

— Je profite qu'ils piquent du nez dans les herbes<sup>517</sup> pour vite leur mettre un anneau au museau et les reconduire [par le museau].

— Bonne méthode<sup>518</sup> ! »

後在岳頭會下 一日頭問曰 如在者裏作甚麼 答云我在者裏牧牛 頭曰汝作麼生牧 曰一廻落草去 驚鼻曳將回 頭曰善牧[善]牧<sup>519</sup>

### III.27. Yaoshan Weiyuan 藥山惟儼

#### § 61. Yaoshan et Shitou

Un jour que Yaoshan était assis, Shitou le vit et lui demanda : « Que fais-tu ici ? », le maître répondit :

« Absolument rien.  
 — Tu es donc assis tranquillement.  
 — Être assis tranquillement, c'est faire quelque chose.  
 — Tu dis que tu ne fais rien, mais quelle est cette chose que tu ne fais pas ?  
 — Les mille saints aussi l'ignorent. »

[Shi]tou fit son éloge par une stance :

Depuis que nous séjournons ensemble, je ne connais pas ton nom,  
 S'en remettant au destin, nous n'avons fait que pratiquer.  
 Depuis les temps anciens, Saints et sages ne le savent pas,  
 Les gens ordinaires irréfléchis, comment en seraient-ils facilement éclairés ?

藥山一日坐次 石頭見之 問曰汝在者裏作甚麼 師曰一切不爲 頭曰伊麼則閑坐也 師曰若閑坐則爲也 頭曰汝道不爲 且不爲個甚麼 師曰千聖亦不識 頭以偈讚曰

從來共住不知名 任運相將只麼行  
 自古聖賢猶不識 造次凡流豈易明<sup>520</sup>

<sup>517</sup> 一廻落草去. Plusieurs interprétations sont possibles car en langue vernaculaire, l'expression peut signifier « devenir un bandit » ou bien « naître ». Tirer par un anneau peut être la métaphore de la guidance, de l'enseignement (Cho et Jorgensen, 2020 : 74, note 139).

<sup>518</sup> Similaire aux *Entretiens de Mazu* (cf. Despeux, 2014 : 56).

<sup>519</sup> JIK I : 617a.7-11. Repris dans une instruction à la communauté de PHO I : 651c ; WHDY, j.3 : 80c.23-81a.1.

<sup>520</sup> JIK I : 617a.12-18 ; SYSH : cas n°325.

### III.28. Guishan Lingyou 滶山靈祐

#### § 62.1. Guishan choisi par Baizhang comme supérieur

Guishan se trouvait [alors parmi les disciples de] Baizhang qui l'avait fait « chargé de la cuisine<sup>521</sup> ». Baizhang s'apprêtait à choisir le futur maître [du monastère du mont] Dagui. Il demanda au « premier siège » de dire ces mots à ses disciples : « Celui qui sort de la norme<sup>522</sup> recevra la charge de supérieur [du monastère]. » Il montra alors du doigt une gourde d'eau pure et dit : « [Si l']on ne peut pas appeler ceci 'gourde d'eau pure'<sup>523</sup>, comment l'appeler ? » Le premier siège répondit : « On ne peut pas l'appeler [non plus] une barre de porte<sup>524</sup>. » [Bai]zhang ne fut pas satisfait [de la réponse]. Il demanda alors au maître [Guishan]. Ce dernier renversa la gourde d'un coup de pied. [Bai]zhang en rit en disant : « Tu as fait tomber le directeur [du monastère] de la montagne [Dagui] ! »

鴻山在百丈爲典坐 百丈將選大鴻主人 乃請首座對衆下語 出格者當與住持 即指淨瓶云 不得喚作淨瓶 汝喚作什麼 首座曰不可喚作本機也 丈不肯 乃問師 師踢倒淨瓶 丈笑曰第一座輸却山子了也<sup>525</sup>

#### § 62.2. Guishan interrogé par Yangshan qui obtient l'Éveil

Comme Yangshan interrogeait Guishan en disant : « Quel est le lieu où réside le véritable bouddha ? », le maître répondit : « En pensant à la merveille du non-pensé, retournez la pensée sur l'infini de la flamme spirituelle<sup>526</sup>. La pensée anéantie retourne à la source où nature et apparence sont constamment présentes, où principe et faits ne sont plus séparés, où le véritable bouddha est réalité absolue. » À ces mots, Yangshan s'éveilla d'un coup.

鴻山因仰山問 如何是真佛住處 師云以思無思之妙 返思靈焰之無窮 思盡還源 性相當住 理事不二 真佛如如 仰山言下頓悟<sup>527</sup>

<sup>521</sup> 典坐. En charge des hôtes et des repas, traduit aussi par « économie » (Demiéville, 1972 : 186). On note une grande différence d'âge (Mazu serait mort en 788 alors que Guishan avait seulement 17 ans, né en 771).

<sup>522</sup> 出格者. Cf. Les trois sortes de catégories d'apprentis selon Linji (Demiéville, 1972 : 134).

<sup>523</sup> 淨瓶. Sans. *kundikā*. Élément du viatique des religieux. Ustensile rituel d'origine indienne, servant au lavage des mains.

<sup>524</sup> 機. Traduit diversement par « 나무 뭉치 (tas de bois, fagot) », (Centre de traduction des Écritures bouddhiques de l'Université Dongguk, 2005) ; par « wooden door stop » (Cho et Jorgensen, 2020), par « sabot » (Despeux, 2014).

<sup>525</sup> JIK I : 617a.19-24 ; SYYSH : cas n°356 ; proche du cas n°40 de WMG (Despeux, 2014 : 182-183).

<sup>526</sup> 靈焰. Expression originale de Guishan.

<sup>527</sup> JIK I : 617b.1-4 ; JDCDL, j.11 : 282b.5-8 ; SYYSH : cas n°364.

#### § 62.3. Guishan interroge Yangshan sur l'esprit lumineux de merveilleuse pureté

Guishan demanda à Yangshan : « Comment as-tu compris l'esprit lumineux de merveilleuse pureté<sup>528</sup> ? » Il répondit :

« Les montagnes et les fleuves, le continent, le soleil, la lune, les étoiles et les astres.  
— Tu n'en as compris que les phénomènes.  
— Révérend, à l'instant que m'avez-vous demandé ?  
— L'esprit lumineux de merveilleuse pureté.  
— Appelez-vous cela 'phénomène' ?  
— C'est cela, c'est cela. »

鴻山問仰山 妙淨明心汝作麼生會 仰山云 山河大地日月星辰 師云汝只得其事 仰云和尚適來問甚麼 師云妙淨明心 仰云喚作事得麼 師云如是如是<sup>529</sup>

### III.29. Zhaozhou Congshen 趙州從諗

#### § 63.1. Zhaozhou interroge Nanquan sur la Voie et s'éveille

Zhaozhou demanda à Nanquan :

- « Qu'est-ce que la Voie ?
- L'esprit ordinaire est la Voie.
- Faut-il y tendre intentionnellement ?
- Y tendre, c'est en dévier.
- Comment ne pas y tendre et savoir ce qu'est la Voie ?
- La Voie ne dépend pas de la connaissance ou de l'ignorance ; la connaissance est éveil illusoire, l'ignorance est indécidable. Cela est parvenir vraiment à la Voie sans y tendre, comme un immense espace complètement ouvert et libre. Pourquoi se forcer à discuter de savoir qui a raison ou tort ? »

À ces mots, le maître réalisa le grand Éveil.

趙州問南泉 如何是道 泉云平常心是道 師云還假趣向不 泉云擬向即乖 師云不擬如何知是道 泉云道不屬知不知 知是妄覺 不知是無記 若是真達不擬之道 猶如大虛 廓然虛豁 豈可强是非耶 師於言下大悟<sup>530</sup>

#### § 63.2. Zhaozhou interrogé par un moine sur l'intention de la venue depuis l'Ouest

Comme un moine lui demandait : « Quelle était l'intention du maître-patriarche

<sup>528</sup> 妙淨明心. Esprit le plus élevé et pur par lui-même ayant atteint l'état d'Éveil complet.

<sup>529</sup> JIK I : 617b. ; 5-8 ; WDHY, j.9 : 187a.14-17 ; SYYSH : cas n°386.

<sup>530</sup> JIK I : 617b.9-14 ; JDCDL, j.10 : 276c.14-19 ; SYYSH : cas n°407 ; WMG : cas n°19 (Despeux, 2014 : 119).

de venir depuis l'Ouest<sup>531</sup> ? », Maître Zhaozhou répondit :

— Le cyprès devant la cour.  
— Révérend, n'instruisez pas les gens avec des perceptions sensorielles !  
— Je n'instruis pas les gens avec des perceptions.  
— Quelle était l'intention du maître-patriarche de venir depuis l'Ouest ?  
— Le cyprès devant la cour. »

趙州因僧問 如何是祖師西來意 師云庭前柏樹子 僧云和尚莫將境示人 師云我不將境示人 僧云  
如何是祖師西來意 師云庭前柏樹子<sup>532</sup>

### § 63.3. Zhaozhou interrogé par un moine récemment entré en communauté

Comme un moine lui demandait : « Voici depuis peu que l'étudiant que je suis est entré dans la communauté des moines, s'il vous plaît, Maître, instruisez-moi. » Maître Zhaozhou répondit :

— As-tu déjà mangé ta bouillie de riz, ou pas ?  
— Je l'ai mangée.  
— Alors, va laver ton bol<sup>533</sup>. »  
Le moine réalisa le grand Éveil<sup>534</sup>.

趙州因僧問 學人乍入叢林 乞師指示 師曰喫粥了也未 僧云喫粥了 師云洗鉢盃去 其僧大悟<sup>535</sup>

### § 63.4. Zhaozhou interrogé par le Vénérable Yanyang

Comme le Vénérable Yanyang lui demandait : « Quand on n'apporte aucune chose avec soi, que faire ? », Maître Zhaozhou lui répondit : « La lâcher. » Le Vénérable reprit : « Que signifier 'la lâcher' quand on n'apporte pas une seule chose avec soi ?  
— Alors, reprends-la. »  
Le Vénérable réalisa le grand Éveil.

趙州因嚴陽尊者 問一物不將來時如何 師云放下着 尊者曰一物不將來 放下个什麼 師云伊麼則  
捨取 去 尊者大悟<sup>536</sup>

### § 63.5. Zhaozhou tourne le moulin à prières pour une vieille femme

Comme une vieille femme avait fait un don de biens, demandant à ce que l'on

<sup>531</sup> 如何是祖師西來意. Cf. cas n°20 du BYL. « Quelle était l'idée de Bodhidharma en venant de l'Occident », type classique et rebattu de fausse question (Demiéville, 1972 : 148-149). Cf. Despeux, 2014 : 175-176.

<sup>532</sup> JIK I : 617b.15-18 ; SYYSH : cas n°421. Cf. Annexe 5.

<sup>533</sup> Le procès de l'action exprime un certain éloignement indiqué par le caractère 去.

<sup>534</sup> Similaire au cas n°7 de WMG. Cf. Despeux, 2014 : 82.

<sup>535</sup> JIK I : 617b. ; SYYSH : cas n°429. WMG : cas n°7 (Despeux, 2014 : 82).

<sup>536</sup> JIK I : 617b.22-617c.1 ; SYYSH : cas n°435.

tourne la Grande Corbeille<sup>537</sup> [au moyen d'un moulin à prières], Maître Zhaozhou descendit de son siège de méditation et fit un tour complet [du moulin] en disant : « J'ai tourné la Corbeille. » Quelqu'un retourna vers la vieille femme et lui rapporta cela. Elle répliqua : « Je viens de demander de tourner la Grande Corbeille, pourquoi le Révérend n'a-t-il fait tourner que la moitié de la Corbeille ? »

趙州因有一婆子施財請轉大藏經 師下禪床 繞一帯云 轉藏已了 人回舉似婆子 婆云 比來請轉大  
藏 如何和尚只轉半藏<sup>538</sup>

### § 63.6. Zhaozhou partit gagner dix mille sapeques

Zhaozhou apprit qu'un fidèle séculier avait mis les moines à l'épreuve en leur disant : « Je possède dix ligatures de [mille] sapeques [chacune]. Si quelqu'un [parmi vous] me fait parvenir [à l'Éveil] par une seule parole<sup>539</sup>, je lui cède aussitôt cette somme. »

Le maître mit sur sa tête un grand chapeau de bambou et partit aussitôt.

[Commentaire] tiré [d'un fait ancien] : « L'empereur Wu chercha [à devenir] Immortel et n'y parvint pas ; Wang Qiao s'assit bien droit et monta dans le ciel<sup>540</sup>. »

趙州聞俗行者勘僧云 我有十貫錢 若有人下得一轉語 即捨此錢 師戴笠子便行 拄云 武帝求仙不  
得仙 王喬端坐却升天<sup>541</sup>

### § 63.7. Zhaozhou et Zhuyu dans la salle du Dharma

Le maître se rendit là où se trouvait le Révérend Zhuyu. Le bâton en main, dans la salle du Dharma, il allait et venait d'Est en Ouest, d'un bord à l'autre. [Zhu]yu lui demanda alors : « Que faites-vous ? » [Zhao]zhou répondit :

— Je cherche de l'eau avec mon bâton.

— Ici, il n'y a pas une seule goutte d'eau, que pouvez-vous bien trouver ? »

<sup>537</sup> 轉大藏經. Litt. « tourner la Grande Corbeille à écritures ». « Grande Corbeille » est la traduction littérale de *tæjang* 大藏, qui désigne une importante collection d'écritures bouddhiques sans que celle-ci corresponde nécessairement aux « Trois Corbeilles » Tripitaka. « Tourner (les Écritures) » implique généralement, en fonction du dispositif, de chanter les titres des textes et de tourner rapidement les pages (Cho et Jorgensen, 2020 : 76, note 152).

<sup>538</sup> JIK I : 617c.2-5 ; T.1998A, j.9 : 849b.11-14 ; SYYSH : cas n°457.

<sup>539</sup> —轉語. Propos susceptible de faire basculer instantanément dans le monde de l'Éveil l'ascète auparavant bloqué dans sa pratique du Chan.

<sup>540</sup> Il s'agit du commentaire de Langya Huijue (du cas n°465 de SYYSH) inséré dans SYYSH, k.12 : 381c.18-19. Pour Langya, Wang Qiao désigne Zhaozhou. Le commentaire ferait référence à un récit de l'époque des Han dans lequel Wang Qiao 王喬, fonctionnaire sous Mingdi (明帝, r. - 58, - 76) expert en magie, aurait causé la mort de l'empereur en recouvrant la tombe impériale (HHS, j. 82 ; 後漢書, 方術列傳, 王喬). Le commentaire pourrait aussi évoquer Ji Jin (姬晉 ou 王子喬, ? ; -549), prince héritier des Zhou de l'Est qui fut destitué pour avoir critiqué l'empereur. Il se consacra alors au taoïsme pendant plus de trente ans dans les monts Song 嵩山 avant de se transformer en Immortel.

<sup>541</sup> JIK I : 617c.6-9 ; SYYSH : cas n°465. Le commentaire introduit par *nian*

Alors [Zhao]zhou, s'appuyant sur son bâton, repartit aussitôt.

師到茱萸和尚處 執杖子於法堂上 從東邊過西邊 茱便問作甚麼 州云探水 茱云我者裏一滴也無  
探个甚麼 州靠却杖子便出<sup>542</sup>

### III.30. Nanyang Huizhong 南陽慧忠 (2)

#### § 64.1. Huizhong met à l'épreuve Maître Daer pour l'empereur Suzong

Comme le maître de l'enseignement des Trois Corbeilles<sup>543</sup>, Daer<sup>544</sup>, « Grandes Oreilles », de l'Inde de l'Ouest se rendit à la capitale [des Tang], il déclara : « J'ai acquis le pouvoir de percer les pensées [d'autrui]<sup>545</sup> ». L'empereur Suzong demanda [alors] au maître d'État [Hui]zhong de le mettre à l'épreuve. Le maître lui demanda :

« As-tu le pouvoir de lire les pensées ?

— Je n'oserais le dire.

— Dis au vieux moine [que je suis] où il se trouve maintenant.

— Révérend, vous êtes le maître de tout le pays, comment pouvez-vous aller en Inde de l'Ouest pour regarder les bateaux à la course traverser [le fleuve] ? »

Après un long moment, le maître l'interrogea de nouveau :

« Dis au vieux moine où il se trouve maintenant.

— Révérend, vous êtes le maître de tout le pays, comment pouvez-vous vous trouver sur le pont de Tianjin<sup>546</sup> à regarder les macaques faire des singeries ? »

Le maître lui posa pour la troisième fois [la même question]. [Mais] le maître des Trois Corbeilles ne sut pas où était partie [la pensée de Huizhong]. Le maître le réprimanda en disant : « Vieux démon, renard fourbe<sup>547</sup> ! Où est ton pouvoir ? » Il ne répondit rien.

忠國師因西天大耳三藏到京云 我得他心通 肅宗帝請國師試驗 師問汝得他心通耶 曰不敢 師云 汝道老僧即今在甚麼處 曰和尚是一國之師 何得去西天看競渡船 師良久 又問汝道 老僧即今在甚麼處 曰和尚是一國之師 何得向天津橋上 看弄猢猻 師第三問 三藏罔知去處 師叱之云 這野狐精 他心通在什麼處 三藏無對<sup>548</sup>

<sup>542</sup> JIK I : 617c.10-13 ; proche de JB.n°137, j.3 : 368c.28-30. ; X.1315, j.46 : 319a.3-5.

<sup>543</sup> 三藏. Sans. *tripitaka*. Les trois corbeilles où étaient conservés les textes écrits sur des feuilles de palme, désignant les trois divisions du canon bouddhique : soutras (enseignements de bouddha), *śāstra* (commentaires, traités) et *vinaya* (règle, discipline monastique).

<sup>544</sup> Personnage non identifié.

<sup>545</sup> 他心通 ou 知他心通. Une des six capacités surnaturelles. Cf. note 219.

<sup>546</sup> 天津橋. Vraisemblablement à Luoyang où se trouvait le monastère de Guangzhai, lieu de l'action (cf. JDCL).

<sup>547</sup> 野狐精. Litt. « esprit de renard sauvage ». Selon une croyance populaire répandue en Chine, l'esprit du renard se transformait pour tromper les hommes. L'image est reprise en § 64.1, mais dans un sens différent.

<sup>548</sup> JIK I : 617c.14-23 ; JDCL, j.5 : 244a.12-21 ; SYJ, k.4 : 61a.

#### § 64.2. Commentaire de Paegun

Cela revient à dire : quand on se positionne soi-même, les traces de l'esprit ne sont pas visibles, si bien que les devas n'ont pas la possibilité de faire des offrandes de fleurs, démons et êtres extérieurs à la Voie – qui épient secrètement – ne voient rien, jusqu'aux yeux de bouddha, qui épient et ne voient pas. De plus, Kāśyapa ignorait le *samādhi* du Vénéré comme le Vénéré ignorait le *samādhi* de Kāśyapa ; le *samādhi* du Vénéré n'était pas non plus connu du Vénéré !

如云 自處之際 不露心跡 諸天捧花無路 魔外潛觀不見 乃至佛眼也覲不見 又世尊三昧 迦葉不知  
迦葉三昧 世尊不知 世尊三昧 世尊亦不知也<sup>549</sup>

#### § 64.3. Huizhong interrogé par un moine sur l'esprit des anciens bouddhas

Comme un moine lui demandait : « Quel est l'esprit des anciens bouddhas ? », le maître d'État [Hui]zhong répondit : « Murs, tuiles et cailloux. »

忠國師因僧問 如何是古佛心 師曰牆壁瓦礫<sup>550</sup>

#### § 64.4. Commentaire de Paegun

Cela revient à dire : Murs, tuiles et cailloux ont tous la nature de bouddha.

如云 墻壁瓦礫 皆有佛性<sup>551</sup>

### III.31. Mengshan Daoming 蒙山道明

#### § 65. Daoming poursuit le postulant Lu

Le Révérend Daoming poursuivit le postulant<sup>552</sup> Lu<sup>553</sup> depuis Huangmei et parvint au Col de Dayu. Arrivé au postulant, celui-ci jeta robe et bols monastiques sur le rocher et dit : « La robe est une marque de foi, faut-il se la disputer par la force ? Je

<sup>549</sup> JIK I : 617c.23-618a.2. Repris partiellement lors d'une montée en chaire de Paegun (cf. PHO I : 642c.5-7).

<sup>550</sup> JIK I : 618a.3-4 ; ZTJ, k.3 : 253a ; SYSH : cas n°143.

<sup>551</sup> JIK I : 618a.4 ; proche de ZTJ, j.3 : 359a.11-12 ; commentaire du cas n°143 de SYSH.

<sup>552</sup> 行者. Sans. *ācarī*. Désigne un pratiquant de la Voie dans un monastère, ou l'assistant du doyen dans un monastère du Chan, ou encore un laïc séjournant dans un monastère. Après la transmission du Dharma par le Cinquième patriarche Hongren, matérialisée par le don de l'habit et du bol, Huineng (devenu Sixième patriarche) partit prestement vers le sud sur la recommandation de Hongren. Au bout de deux mois, il s'aperçut qu'il était suivi par plusieurs centaines de moines du monastère cherchant à récupérer habit et bol (Houlné, 1963 : 47-49).

<sup>553</sup> 嘘行者. Patronyme du Sixième patriarche Huineng.

vous la confie, prenez-la et partez. » [Dao]ming voulut les ramasser, mais ils étaient inamovibles. Il dit alors : « Je suis venu pour le Dharma, pas pour la robe et le bol. Je vous prie, Postulant, de m'ouvrir votre enseignement. » Celui-ci le fit asseoir sur le rocher et plonger en son esprit. Puis, il lui dit ces mots : « Quand tu ne penses ni au bien ni au mal, en cet instant même, quel est le visage originel du chef d'assise [Dao] ming ? » À ces mots, [Dao]ming réalisa le grand Éveil. Tout son corps transpira. Il salua [le Sixième patriarche] en versant des larmes et le quitta<sup>554</sup>.

道明和尚自黃梅趨逐廬行者至大庾嶺及行者擲衣鉢於石上曰此衣表信可力爭耶任公將去明舉之不動乃曰我爲法來非爲衣鉢願行者開示行者乃令坐石上冥心因語之曰汝不思善不思惡正當伊麼時那個是明上座本來面目明於言下大悟通身汗流泣禮而去<sup>555</sup>

### III.32. Xingshan Weikuan 興善惟寬

#### § 66. Weikuan interrogé par Bai Juyi

Comme Bai Juyi demandait au Révérend Weikuan : « Une fois qu'il n'y a plus de [pensées de] discrimination, à quoi exercer son esprit ? », celui-ci répondit : « À l'origine, l'esprit n'est pas altéré, pourquoi faudrait-il l'exercer ? Ne tenez pas compte du caractère sale ou pur [des pensées], ne suscitez absolument aucune pensée. »

Il demanda encore :

« Le sale ne doit pas faire l'objet de la pensée, [certes], mais convient-il que le pur [non plus] ne le puisse pas ?

— Il en est comme de la prunelle de l'œil, pas la moindre chose ne doit s'y arrêter ; une poussière d'or, bien que de grand prix, si elle se trouve dans l'œil, rend malade. »

Il demanda encore :

« S'il n'y a rien à pratiquer, ni à penser, en quoi cela diffère-t-il des gens ordinaires ?

— Les gens ordinaires sont dans l'ignorance, les deux véhicules<sup>556</sup> sont dans l'attachement. Rompre avec ces deux maladies [de l'esprit] est la pratique véritable. La pratique véritable ne doit être ni diligente ni oubliée ; la diligence confine à l'attachement ; l'oubli fait tomber dans l'aveuglement. Cela est [un principe] essentiel de l'esprit. »

惟寬和尚因白居易問既無分別何以修心師云心本無損傷云何要修理無論垢與淨一切勿起念又問垢則不可念淨無念可乎師曰如人眼睛上一物不可住金屑雖珍寶在眼亦爲病又問無修無念又何異凡夫師曰凡夫無明二乘執着離此二病是爲真修真修者不得勤不得忘勤則近執

<sup>554</sup> On dit que Daoming, sur le chemin du retour, conduisit les poursuivants de Huineng (disciples du Cinquième patriarche Hongren) sur une fausse piste afin d'éviter à Huineng leur ressentiment.

<sup>555</sup> JIK I : 618a.5-12 ; proche de JDCDL, j.4 : 232a.5-12 ; SYYS : cas n°117 (avec commentaire).

<sup>556</sup> Cf. note 342.

着忘則落於無明此爲心要<sup>557</sup>

### III.33. L'intendant disciple de Yanguan Qi'an 鹽官齊安

#### § 67.1 L'intendant du monastère, disciple de Yanguan, à l'article de la mort

À l'assemblée du Révérend Yanguan, il y avait un moine responsable des affaires du monastère<sup>558</sup> qui était sur le point de mourir. Un envoyé démoniaque des enfers vint pour s'en emparer. Le moine lui dit alors : « J'étais responsable d'un monastère et n'avais pas de temps libre pour pratiquer. Pourriez-vous m'accorder généreusement sept jours de délai ? » L'envoyé lui répondit : « Attendez, je vais en informer le roi [des enfers], s'il vous l'accorde, je reviendrais dans sept jours, sinon, il faut venir dans l'instant. » Ayant achevé ces mots, sept jours plus tard, il vint précisément le chercher, mais ne le vit point.

鹽官和尚會下有一主事僧將死鬼使來取僧告云某甲身爲主事未暇修行乞容七日得不鬼使日待爲白王王若許之則七日後來不許則須臾便來言訖去至七日後方來覓其僧不得見<sup>559</sup>

#### § 67.2. Commentaire de Paegun

Cela revient à dire : après que Niutou eut rencontré le Quatrième patriarche, toutes sortes d'oiseaux vinrent le chercher, fleurs au bec [comme offrandes], mais aucun d'eux ne put le trouver.

如云牛頭見四祖後百鳥含花覓不得一般<sup>560</sup>

### III.34. Hengyue Huisi 衡岳惠思

#### § 68. Le maître de Chan Hengyue Huisi

Le maître de Chan Hengyue Huisi s'entraînait à l'assise en permanence. Il ne prenait qu'un repas par jour et récitait des soutras tels que le *Soutra du Lotus*, si bien

<sup>557</sup> JIK I : 618a.13-21 ; JDCDL, j.7 : 255a.29-255b.7.

<sup>558</sup> 主事. Dans un monastère Chan, le terme désigne de manière générique les quatre responsables que sont le *jianshi* 監事, directeur du monastère, le *weina* 維那, chargé de la discipline et du respect des règles, l'économie *nadian* 典座 chargé des repas, vêtements, logement, et le *zhisui* 直歲 chargé des différents services.

<sup>559</sup> JIK I : 618a.22-618b.2 ; Propos attribué à Dongshan dans le ZTJ (ZTJ, k.6 : 273a) ; JDCDL, j.27 : 436b.5-8. Le récit continue : « (...) Un moine demande : « Quand il est venu le chercher, comment résista-t-il ? », réponse de Dongshan : « Il l'avait déjà trouvé. » 若被覓著時如何抵擬他師代曰被他覓得也.

<sup>560</sup> JIK I : 618b.2 ; commentaire du cas n°861 de SYYSH.

que, finalement, il développa l'esprit de la Voie<sup>561</sup>. Il se rendit là où se trouvait le maître de Chan Huiwen et reçut [de lui] le Dharma. Jour et nuit, il recueillit son esprit. Au bout de trois fois sept jours [passés à méditer lors de] la retraite d'été, il obtint le pouvoir surnaturel de connaître ses vies antérieures, et redoubla d'efforts à se perfectionner. Peu après, survint un obstacle car ses quatre membres devinrent flasques et faibles, de sorte qu'il n'était plus capable de marcher. Il se dit en lui-même : « La maladie vient du karma de mon existence, qui lui-même vient de l'esprit ; si la pensée n'est pas produite à la source, comment une perception extérieure pourrait-elle prendre forme ? Maladie, karma et corps sont tous [impermanents] comme nuage et ombre. » Ayant eu cette vue pénétrante [de la vérité], sa pensée fut complètement retournée et disparut. Il redevint léger et tranquille comme autrefois. La retraite d'été complétée, il n'avait rien obtenu et en fut profondément honteux en son esprit. Il se relâcha physiquement et allait s'appuyer contre le mur [de la salle de méditation] lorsque, avant que son dos n'ait atteint [le mur], il réalisa parfaitement le grand Éveil du *samādhi* du Lotus du Dharma<sup>562</sup>, le Chan du Suprême Véhicule, si bien que sa pensée fut uniment lumineuse et aboutie.

衡岳惠思禪師 常習坐 日唯一食 譴法華等經 遂發道心 乃往惠聞禪師處受法 畫夜攝心 坐夏經  
三七日 獲宿智通 倍加精進 尋有障起 四支緩弱 不能行步 自念曰病從業生 業由心起 心源無起  
外境何狀 痘業與身 都如雲影 如是觀已 轉倒想滅 輕安如古夏滿猶無所得 深心慚愧 放身倚壁  
背未至間 豁爾大悟法華三昧 最上乘禪 一念明達<sup>563</sup>

### III.35. Niaoke Daolin 烏窠道林

#### § 69.1. Le Révérend Niaoke éveille son assistant Huitong

Comme son assistant Huitong lui faisait un jour ses adieux, le Révérend Niaoke l'interrogea :

« Où vas-tu aller maintenant ?

— J'ai quitté le monde séculier pour le Dharma. N'ayant pas bénéficié de votre compassion ni de votre instruction, je m'en vais maintenant dans différents lieux étudier le Dharma de bouddha.

— S'il s'agit du Dharma de bouddha, j'ai, moi ici, quelque petite chose.

— Et quel est le Dharma de bouddha que Votre Révérend a acquis en ce monde ? » Le maître s'arracha un poil et souffla dessus. Là-dessus, l'assistant eut le grand

<sup>561</sup> 道心. Un esprit ardent à la recherche de la Voie pour les fidèles non religieux.

<sup>562</sup> 法華三昧. Sans. *saddharma-pundarika-samādhi*. Samādhi (absorption méditative) obtenue consécutivement à la pratique du *Soutra du Lotus*, à la compréhension de la vérité à travers le soutra. Dans l'école du Tiantai, l'expression désigne une des quatre sortes de  *samādhi* : la contemplation de la vérité de la voie médiane de l'aspect véritable à partir du *Soutra du Lotus* et du *Soutra de la contemplation du Dharma des actes de Samantabhadra* (觀普賢行法經, T.277), centré sur la repentance.

<sup>563</sup> JIK I : 618b.3-12 ; JDCL, j.27 : 431a.16-26.

Éveil.

鳥窠和尚因侍者會通 一日辭去 師乃問汝今何往 曰某甲爲法出家 不蒙和尚垂慈示誨 今往諸方  
學佛法去 師云若是佛法 吾此間亦有小許 云如何是和尚此間佛法 師於身上拈起布毛吹之 侍者  
因此大悟<sup>564</sup>

### III.36. Dagui Huaixiu 大鴻懷秀

#### § 69.2. Commentaire de Dagui Huaixiu

Dagui déclara : « Quelle tristesse ! Ce moine<sup>565</sup> ne comprend que les sons et les couleurs des paroles [creuses sur le Dharma] et, toute sa vie durant, n'a pas compris que sa propre clarté couvre Ciel et Terre et se manifeste en tout lieu où il se rend. »

大鴻云 可惜 者僧認他口頭聲色 以當平生 不知自己光明 盖天蓋地 觸處現成<sup>566</sup>

### III.37. Lan'an 懶安 (Changqing Da'an 長慶大安)

#### § 70. Instruction du Révérend Lan'an à la communauté

Le Révérend Lan'an instruisait la communauté en disant : « Les gens comme vous qui venez tous ici, que venez-vous chercher ? Si vous voulez devenir bouddhas, sachez que vous êtes vous-mêmes bouddhas, mais vous vous précipitez à la porte de la maison d'à côté comme un cerf assoiffé court vers le mirage chaud d'une vapeur trouble [croyant y voir de l'eau]. Quand parviendrez-vous à coïncider [avec la Voie] ? Vous qui cherchez à devenir bouddhas, il vous suffit, il n'y a pas mieux, de retourner [dans le bon sens] le conditionnement des causes, les pensées illusoires et les sens dévoyés, désirs sales et impuretés. L'esprit des êtres sensibles est précisément et immédiatement l'esprit premier de l'Éveil correct de bouddha. Où chercher encore ailleurs ? Les gens comme vous, chacun d'entre eux possède un grand trésor sans prix qui rayonne depuis l'ouverture de vos yeux et illumine montagnes, fleuves et continent ; qui rayonne depuis l'ouverture de vos oreilles et discerne la totalité des sons bons et mauvais. Les six ouvertures [des sens] rayonnent jour et nuit constamment d'une lumière qu'on appelle aussi le 'samādhi du rayonnement'<sup>567</sup>. Vous ne comprenez pas et choisissez

<sup>564</sup> JIK I : 618b.13-18 ; ZFYZ, j.3 : 625a.8-11 ; SYSH : cas n°747.

<sup>565</sup> En tant que commentaire de Dagui sur le propos précédent, la numération de l'extrait suit la précédente.

<sup>566</sup> JIK I : 618b.19-21 ; ZFYZ, j. 3 : 625a.12-13 (première partie de la citation) ; X.1357 (佛果克勤禪師心要), j.2 : 472c.9-10 (deuxième partie) ; commentaire du cas n°747 de SYSH.

<sup>567</sup> 放光三昧. Une des 108 formes de  *samādhi* caractérisée par l'émission d'un rayonnement de couleurs plus ou moins chaudes selon le désir des êtres résultant d'une force surnaturelle (cf. T.1509, j.25 : 373a.5, 大智度論).

l'ombre ! Vous vous trouvez dans le corps constitué des quatre éléments, tenant debout intérieurement et extérieurement, faisant en sorte de ne pas crouler comme quelqu'un qui, un pesant fardeau sur le dos, traverse seul un pont de bois en s'efforçant lui aussi de ne pas faire de faux pas. Parlez maintenant ! Quelle est cette chose qu'il faut tenir et qui est prête à s'effondrer ainsi ? Vous cherchez à voir, mais ne voyez pas le plus petit début de quelque chose. C'est pourquoi Maître [Bao]zhi<sup>568</sup> a dit : 'Les perceptions fournissent des présences confuses et immenses, vous pouvez chercher à l'intérieur, à l'extérieur ou au milieu, [vous ne trouverez] rien du tout.' »

懶安和尚示衆云 汝等諸人 總來者裏 就安求覓个什麼 若欲作佛 汝自是佛 而却傍家門走忽忽如渴鹿趨陽焰 何時得相應去 阿你欲作佛 但無如許顛倒攀緣 妄想惡覺 媚欲不淨 衆生之心 即汝便是初心正覺佛 更向何處別討<sup>569</sup> 汝等諸人 各自有無價大寶 從眼門放光 照山河大地 耳門放光 領采一切善惡音聲 六門晝夜常放光明 亦名放光三昧 汝自不識取影 在四大身中 內外扶持不教傾側 如人負重擔 從獨木橋上過 亦不教失脚 且道是什麼物 怎麼扶持 便得如是不傾不側 汝若覓見毫髮即不見 故志公云 境上施爲渾大有 內外中間覓總無<sup>570</sup>

### III.38. Liangshan Yuanguan 梁山緣觀

#### § 71. Liangshan Yuanguan interrogé par Dayang Yan

Comme Dayang Yan lui demandait : « Quelle est 'l'aire de la Voie de l'absence d'apparence' ? », le maître de Chan Liangshan Yuanguan, montrant du doigt une image de Guanyin, lui répondit : « C'est une peinture du lettré retiré Wu<sup>571</sup> [Daozi]. » Comme [Dayang] Yan s'apprêtait à lui répondre, le maître reprit brusquement : « Cette image a-t-elle une apparence ? Quelle est celle sans apparence ? » À ces mots, [Dayang] Yan eut un éclaircissement et le salua en se prosternant. Ensuite, il retourna à sa position première. Le maître lui demanda :

« Pourquoi ne dis-tu mot ?

— Parler, je ne le refuse pas, mais je crains que cela soit ensuite couché sur le papier. »

Le maître rit de bon cœur et dit : « Ce que tu viens de dire sera inscrit dans la pierre ! » Par la suite en effet ces mots furent gravés sur stèle.

<sup>568</sup> 志公 (賓誌, 418-514). Contemporain du souverain Wu des Liang, considéré comme une réincarnation d'Avalokitesvara, sa biographie est classée dans la catégorie des thaumaturges *shenseng* 神僧 (cf. T.2064, j.4 : 969c.21-971a.7). Le Jikji met en valeur ses écrits : § 155, § 156.

<sup>569</sup> Représ partiellement (début) dans une instruction à la communauté de Paegun, PHO I : 651c.16-23.

<sup>570</sup> JIK I : 618b.22-618c.13 ; X.1563 (大光明藏), j. 2 : 694a.18-22 ; 694b.2-7 ; JDCDL, j.9 : 276c.1-17.

<sup>571</sup> 吳處士畫 (685-758), peintre qui abandonna sa charge de magistrat local. Actif sous le règne de Xuanzong (r. 712-756) qui lui commanda une peinture murale dans le palais impérial, il séjourna à Chang'an et à Luoyang. Il produisit plus de 300 œuvres prenant des sujets dans le bouddhisme, le taoïsme, les paysages. Il fut renommé pour ses représentations des enfers bouddhiques. Selon une légende, il disparut dans un de ses tableaux.

梁山緣觀禪師 因大陽延問 如何是無相道場 師指觀音像云 此是吳處士畫 延擬進語 師急索云 這個是有相底 如何是無相底 延於言下有省禮拜 乃歸本位立 師云何不道取一句子 延云道則不辭 恐上紙墨 師呵呵云 此語上石去 在後果上碑<sup>572</sup>

### III.39. Fenzhou Wuye 汾州無業 (2)

#### § 72. Enseignement du maître d'État Wuye à ses disciples

Le maître d'État Wuye dit à son disciple Huiyin et aux autres : « La nature de ce que vous voyez, entendez, percevez et comprenez a la même longévité que le grand vide [de l'espace] qui n'apparaît ni ne disparaît. Le monde de la connaissance fondée sur les perceptions est originellement vide et tranquille en lui-même, si bien qu'il n'est pas un dharma qui puisse être saisi. Les égarés ne le comprennent pas et sont séduits par les perceptions, il leur suffit d'être séduits une fois pour que s'écoule indéfiniment [pour eux le cycle des renaissances]. Sachez-le, la nature de l'esprit est présente à l'origine par elle-même, elle n'est pas construite ; semblable au diamant, elle ne peut être détruite. L'ensemble des dharmas est comme l'ombre et le songe : il n'a pas de ferme réalité, c'est pourquoi un soutra dit : 'Il n'existe qu'une seule chose véritable, les deux [véhicules] restants ne sont pas permanents de manière absolue.' Tout est vide, il n'est nul dharma qui ne corresponde à un affect : cela est ce à quoi tous les bouddhas emploient leur esprit, aussi pratiquez-le avec assiduité. » Ayant fini de parler, il retourna dans la Tranquillité.

無業國師謂弟子惠憎等曰 汝等見聞覺知之性 與大虛同壽 不生不滅 一切境界本自空寂 無一法可得 迷者不了 即爲境惑 一爲境惑 流轉無窮 汝等當知 心性本自有之 非因造作 猶如金剛 不可沮壞 一切諸法 如影如夢無有貞實 故經云 唯有一事實 餘二即非真常<sup>573</sup> 一切空 無一法當情是諸佛用心處 汝等勤而行之 言訖歸寂<sup>574</sup>

### III.40. Dayuan Fu 大原孚

#### § 73.1. Le chef d'assise Dayuan Fu et un pratiquant de passage

Le chef d'assise Dayuan Fu se trouvait dans le monastère de Guangxiao de Yangzhou où il donnait lecture du *Soutra du Nirvana*. Un moine Chan de passage resta au monastère bloqué par la neige, et, pour cette raison, se rendit écouter la lecture. Quand [l'enseignant] en vint à discuter en détail du principe merveilleux du Corps du

<sup>572</sup> JIK I : 618c.14-20 ; ZFYZ, j.3 : 612c.3-7 ; SYYS : cas n°1264.

<sup>573</sup> Citation d'un commentaire du *Soutra du Lotus*. Cf. T.1721, j.3 : 496c.18-19.

<sup>574</sup> JIK I : 618c.21-619a.5 ; T.2061 (宋高僧傳), j.11 : 773a.10-19 ; JDCDL, j.8 : 257b.2-9.

Dharma<sup>575</sup>, le méditant de passage se prit à rire sans s'en rendre compte. [Dayuan] Fu interrompit sa lecture et une fois son sermon terminé demanda au visiteur de prendre le thé. Il lui dit ensuite : « Mon esprit est habituellement étroit et déficient, mais je m'appuie sur l'interprétation des Écritures. Vous venez d'en rire, je vous prie de m'enseigner. » Le méditant de passage répondit : « À vrai dire, j'ai ri parce que vous, maître d'assise, ne connaissez pas le Corps du Dharma. » [Dayuan] Fu reprit :

« Sur quels points avais-je tort ?

— Je ne dis pas que vos explications étaient erronées, je dis seulement que vous avez compris le Corps du Dharma en l'évaluant de manière spéculative et abstraite, mais que dans la réalité, vous ne l'avez pas éprouvée.

— S'il en est ainsi, vous devriez me l'expliquer.

— Je ne refuse pas de vous l'expliquer, mais me croirez-vous ?

— Oui, pourquoi ne nous croirais-je pas ?

— Alors, interrompez un moment votre lecture, asseyez-vous bien droit pour méditer pendant une dizaine de jours et apaiser vos pensées, vous recueillir et rassembler vos pensées ; tous les liens de causalités du bien et du mal, lâchez-les d'un coup. »

[Dayuan] Fu suivit en tous points ce que lui avait recommandé [l'hôte]. Depuis la première veille de la nuit et jusqu'à la cinquième veille, il entendit frapper le tambour et, soudainement, réalisa le grand Éveil.

大原孚上座 在楊州光孝寺 講涅槃經 有一禪客 阻雪在寺 因往聽講 至廣談法身妙理 禪客不覺失笑 講罷請禪客啜茶次白曰 某甲素志狹劣 但依文解義 適蒙見笑 且望見教 禪客 曰實笑座主不識法身 孚曰何處不是 禪客曰不道座主說不是 只是個說得 法身量邊事 實未證法身在 孚曰既然如是 禪客當爲我說 禪客曰我不辭說 還信不 孚曰焉敢不信 曰若如是 座主暫輟講 旬日於室中 端坐靜慮 收心攝念 善惡諸緣 一時放下 孚一依所教 從初夜至五更 聞鼓角聲 忽然大悟<sup>576</sup>

### § 73.2. Commentaire de Paegun

Je dirais personnellement : la même chose arriva au Révérend Yuanwu Keqin lorsqu'il vit une poule venir se poser sur la balustrade en battant des ailes et caquetant, et qu'il réalisa soudainement le grand Éveil.

私曰 此與圓悟和尚 見雞飛上欄干鼓翼而鳴 忽然大悟一般<sup>577</sup>

<sup>575</sup> 法身. Sans. *dharma-kāya*. Corps véritable de bouddha, nature fondamentale du Dharma, corbeille du Manifesté en Vérité, à la différence des corps de rétribution et de transformation. Cf. note 775.

<sup>576</sup> JIK I : 619a.6-19 ; ZFYI, j.3 : 616a.23-616b.18 (résumé) ; WDHY, j.7 : 162a.19-162b.6.

<sup>577</sup> JIK I : 619a.19 ; commentaire du cas n°421 de SYYSH. Cf. Annexe 5.

### III.41. Yexian Guisheng 葉縣歸省

#### § 74.1. Yexian Guisheng interrogé par le Révérend Shengnian

Le Révérend Yexian [Guisheng] fut un jour interrogé par le Révérend [Shengnian] : « Si vousappelez [cet objet] ‘canne de bambou’, vous le heurtez<sup>578</sup> ; si vous ne l'appelez pas ‘canne de bambou’, vous le trahissez. Parlez maintenant ! Comment doit-on l'appeler ? » Il réfléchit et réalisa à cet instant le grand Éveil. Ensuite, il brisa et jeta dans les marches la canne de bambou fabriquée qu'il avait dans la main en demandant : « Et ceci, qu'est-ce ? »

葉縣省和尚 一日念和尚問曰 噴作竹篦子則觸 不噴作竹篦子則背 且道合 噴作甚麼物即得 省於此大悟 遂於手中製得竹篦子 拗折擲于階下 却云是甚麼<sup>579</sup>

#### § 74.2. Yexian interrogé par un moine sur le *huatou* de Zhaozhou

Comme un moine lui demandait de [le faire] davantage [méditer sur] le *huatou* de Zhaozhou du « cyprès devant la cour », le Révérend [Guisheng] répondit : « Je ne refuse pas de te l'expliquer, mais me croiras-tu ? » Le moine reprit :

« Me permettrais-je de ne pas croire des propos lourds [de sens] ?

— Entends-tu le bruit des gouttes de pluie qui tombent du bord de l'avant-toit ? »

Le moine réalisa d'un coup le grand Éveil et salua [le révérend] en se prosternant. [Guisheng] lui demanda : « Quelle vérité de la Voie as-tu vue pour me saluer ? » Le moine lui répondit aussitôt par un hymne :

Les gouttes de pluie du bord de l'avant-toit tombent net et clair,  
Elles fracassent Ciel et Terre et, à l'instant, font reposer l'esprit.

Très satisfait, le maître aquiesca en disant : « Tu as compris le Chan des patriarches<sup>580</sup>. »

省和尚因僧請益 舉趙州庭前柏樹子話 省云我不辭與汝說 汝還信不 僧云和尚重言爭敢不信 省曰汝還聞簷頭雨滴聲麼 其僧豁然大悟 禮拜 省曰汝見个甚麼道理禮拜 其僧便以頤對曰 簷頭雨滴分明歷歷 打破乾坤當下心思 省大忻然曰 汝會得祖師禪也<sup>581</sup>

<sup>578</sup> 觸. Peut avoir le sens d'être en contradiction (jeu de mots dont la traduction conserve l'ambiguité).

<sup>579</sup> JIK I : 619a.20-24 ; ZFYI, j.3 : 614b.5-7.

<sup>580</sup> 祖師禪. Cf. notes 841 et 844 ; cf. Annexe 5.

<sup>581</sup> JIK I : 619b.1-7 ; commentaire du cas n°421 de SYYSH repris intégralement dans une missive de Paegun adressée au chef de la Salle bouddhique du palais, le doyen Ch'ǒnhō (天浩, ??). Cf. PHO II : 667a.3-10.

### III.42. Shouzhou Liangsui 壽州良遂

#### § 75. Liangsui consulte Mayu

La première fois que le maître d'assise Liangsui consulta Mayu, [quand Mayu] le vit arriver, il prit aussitôt une houe et partit sarcler des herbes. Quand Liangsui atteignit le lieu où il sarclait, [Mayu] ne se retourna à aucun moment ; il s'en retourna aussitôt dans la cellule<sup>582</sup> du supérieur [du monastère] et ferma la porte derrière lui. Finalement, le lendemain, Liangsui repartit auprès de [Mayu], [mais trouva] de nouveau porte close. Alors, il frappa à la porte et [Mayu] demanda [de l'intérieur] : « Qui est-ce ? » Il répondit : « Liangsui. » À peine eut-il prononcé son nom, que, soudain, il réalisa le grand Éveil et dit : « Révérend, ne trompez pas Liangsui ! Si je n'étais pas venu vous saluer, comment l'affaire de ce jour aurait-elle pu se produire ? Il s'en est fallu de peu que je fusse fourvoyé par les soutras et les traités [pendant] toute mon existence. »

良遂座主 初參麻谷 谷見來 便將鉗頭去鉗草 良遂到鉗草處 谷殊不顧便歸方丈閉却門 遂次日復去谷 又閉却門 遂乃敲門 谷問阿誰 云良遂 才稱名 忽然大悟云 和尚莫譏良遂 良遂若不來禮拜 和尚 何有今日事 泊被經論 賺過一生<sup>583</sup>

### III.43. Ciming 慈明

#### § 76. Le Révérend Ciming interroge Quan Dadao

Le Révérend Ciming vit arriver Quan Dadao<sup>584</sup>. Il lui dit alors : « Un nuage traverse l'entrée de la vallée. D'où vient le voyageur ? » Quan [Dadao] se retourna, regarda à gauche et à droite puis répondit : « La nuit dernière, quelque part, un feu a embrasé les tombes des hommes du passé. » Le maître reprit : « Tu n'y es pas encore, reprends ! » Quan [Dadao] poussa [alors] un rugissement de tigre. Le maître frappa un coup sur le tapis [de méditation]. Quan [Dadao] poussa alors le maître et y prit place. Le maître, cette fois, rugit comme un tigre. Quan [Dadao] reprit : « J'ai visité plus de soixante-dix experts de bonne connaissance, mais aujourd'hui, pour la première fois, j'ai rencontré un maître ! »

慈明和尚 見泉大道來 乃曰片雲橫谷口 遊人何處來 泉顯示左右云 夜來何處火 燒出古人墳 師曰未在更道 泉作虎聲 師打一坐具 泉推師就座 師却作虎聲 泉曰我歷參七十餘員善知識 今日始

<sup>582</sup> 方丈. Cellule carrée d'une toise de côté, allusion aux dimensions de la chambre de Vimalakirti, mesurée par les pèlerins chinois à Vaiśālī. « Dix pieds carrés (...) Terme entré dans l'usage pour désigner le logement d'un supérieur de monastère » (Demiéville, 1972 : 33).

<sup>583</sup> JIK I : 619b.8-14 ; WDHY, j.4 : 99b.9-13 ; SYYSH : cas n°511.

<sup>584</sup> 泉大道 (965- ca. 1056) alias Nanyue Bajiao (南嶽芭蕉).

遇作家<sup>585</sup>

### III.44. Jingzhao Xianzi 京兆覲子, Maître Coquillage

#### § 77.1. Xianzi, Maître Coquillage, et le maître de Chan Huayan Xiujing

Le Révérend Xianzi<sup>586</sup> ne séjournait pas dans un lieu fixe. Depuis qu'il avait reçu l'attestation de l'esprit<sup>587</sup> par Dongshan, il vivait parmi les laïcs au Minchuan<sup>588</sup>. Tous les jours, le long des rives du fleuve, il ramassait crustacés et coquillages pour en faire ses repas matin et soir. Au crépuscule, il s'allongeait dans les tas de papier monnaie<sup>589</sup> destinés au sanctuaire du Blanc Cheval de la Montagne de l'Est<sup>590</sup>. Aux yeux de la population, il était Maître Coquillage. Le maître de Chan Huayan Xiujing entendit parler de lui et voulut démêler le vrai du faux [à son sujet] une bonne fois pour toutes. Un jour, il se dissimula à l'avance dans les tas de billets [et attendit]. Au beau milieu de la nuit, Maître Coquillage revint. Xiujing sortit brusquement [de sa cachette] et l'attrapa en lui demandant : « Quelle était l'intention de la venue depuis l'Ouest du maître-patriarche ? » Maître Coquillage répondit aussitôt : « La vasque aux libations d'alcool devant l'esprit. » [Xiujing] en fut stupéfait, il se repentit, prit congé et se retira.

覲子和尚 居無定所 自印心於洞山 混俗閩川 常日汎江岸 採掇蝦蜆 以充朝夕 暮則臥東山白馬  
廟紙錢中 居民目爲覲子和尚 華嚴休靜禪師聞之 欲決真偽 一日先潛大紙錢叢中 深夜覲子歸來  
休靜忽出把住問曰 如何是祖師西來意 観子即答曰 神前酒臺盤 靜奇之懺謝而退<sup>591</sup>

#### § 77.2. Commentaire de Paegun

Je dirais personnellement : ce propos est de la même veine que celui du « cyprès devant la cour<sup>592</sup> », des « trois livres de chanvre<sup>593</sup> » et du « bâton à sécher la crotte<sup>594</sup> ». Les réponses des maîtres des lignées en place recourent toutes aux formes, aux sons et

<sup>585</sup> JIK I : 619b.15-20 ; ZFYZ, j.3 : 619b.7-10.

<sup>586</sup> 観子和尚. Litt. « palourde, coque, coquillage ». Sa biographie se trouve dans le *Complémentement à la Suite des Biographies de moines éminents*, X.1524, j.6 : 403c.16-404a.1.

<sup>587</sup> 印心. Cf. note 305.

<sup>588</sup> 閩川. Dans la région des rivières des provinces du Sud (prov. du Fujian).

<sup>589</sup> 紙錢. Billets de papier monnaie factice utilisés pour les offrandes.

<sup>590</sup> 東山白馬. Localisation incertaine.

<sup>591</sup> JIK I : 619b.21-619c.4 ; JDCDL, j.17 : 338a.27-338b.4 ; SYYSH : cas n°922.

<sup>592</sup> 庭前柏子. Cas n°37 du WMG. Cf. Annexe 5.

<sup>593</sup> 麻三斤. Cas n°12 du BYL. Cf. Annexe 5.

<sup>594</sup> 乾屎橛. Propos célèbre dans le recueil de propos de Linji. Cf. Demiéville, 1972 : 33. Selon Iriya Yoshitaka, il s'agirait plutôt d'un bâtonnet de crotte. Cf. Iriya Yoshitaka 入矢義高, *Jiko to chōetsu : zen, hito, kotoba* 自己と超絶: 禅・人・ことば (Soi et transcendance : le Zen, les hommes, les mots), Tokyo, Iwanami shoten, 1986 : 94-101.

au langage. Tel est exactement le Chan des patriarches.

私曰 此與庭前柏樹子 麻三斤 乾屎橛一般 本分宗師答話 具色聲言語 正是祖師禪<sup>595</sup>

### III.45. Wuzhu 無住

#### § 78. Wuzhu interrogé par le conseiller d'État Du

Comme le conseiller d'État Du lui demandait : « Votre disciple a appris que vous, Révérend, enseigniez le Dharma en trois formules : 'ne pas mémoriser, ne pas penser et ne pas avoir d'idées illusoires', est-ce vrai ? » le Révérend Wuzhu répondit :

« C'est vrai, en effet.

— Ces trois formules sont-elles une ou trois ?

— 'Ne pas mémoriser' est ce que l'on entend par « préceptes [moraux] » ; 'ne pas penser' est ce que l'on entend par 'concentration' ; 'ne pas avoir d'idées illusoires' est ce que l'on entend par la sagesse. Si une pensée n'est pas formée, c'est que les préceptes, concentration et sagesse sont pourvus : ils ne sont ni un ni trois.

— Y a-t-il une preuve ?

— Le *Soutra des Sentences du Dharma* dit : 'Susciter l'esprit de perfectionnement de l'ascèse est illusion et non perfectionnement. Si l'esprit est capable de ne pas construire l'illusion, le perfectionnement est sans limite'<sup>596</sup>.'

Quand le conseiller entendit la réponse [du maître], ses doutes se dissipèrent d'un coup.

無住和尚 因杜相公問 弟子聞和尚說無憶無念莫妄想三句法門是不 曰然 公曰此三句是一是三  
曰無憶名戒 無念名定 莫妄想名慧 一心不生 具戒定慧 非一非三也 公曰有據不 曰法句經云 若  
起精進心 是妄非精進 若能心不妄 精進無有涯 公聞之疑情頓釋<sup>597</sup>

### III.46. Yueshan Shinai 越山師鼐

#### § 79.1. Le Révérend Yueshan consulte Xuefeng

La première fois que le Révérend Yueshan consulta Xuefeng, il n'avait pas encore été imprégné par la signification profonde [du Chan]. Par la suite, le roi de Min lui demanda de se rendre sur le bâtiment étagé Qingfeng, « Vent pur », pour y faire des offrandes. Lorsque, après avoir été longtemps assis, il leva les yeux, il vit soudainement l'éclat du soleil et réalisa parfaitement le grand Éveil, si bien qu'il en

<sup>595</sup> Cf. Annexe 5.

<sup>596</sup> Citation du *Soutra des Sentences du Dharma* : 法句經, T.2901 : 1435a.20-21.

<sup>597</sup> JIK I : 619c.6-12 ; JDCL, j.4 : 234b.22-28.

composa [cet] hymne :

Venu pour un office au pavillon du Vent pur,  
Aujourd'hui, les yeux de mon existence se sont complètement ouverts.  
Maintenant, je suis sûr que l'événement lointain des années de l'ère Putong<sup>598</sup>  
N'est pas venu par le Col Cong<sup>599</sup> pour m'être confié.

越山和尚 初參雪峰 未染玄旨 後因閻王 請於清風樓上赴齋 坐久舉目 忽覩日光 恍然大悟而有  
頌曰

清風樓上赴官齋 此日平生眼豁開  
方信普通年遠事 不從葱嶺付將來<sup>600</sup>

#### § 79.2. Commentaire de Paegun

De la même manière, le Révérend Xuansha dit [la chose suivante] : « Cet endroit-là est vide ; cet endroit-ci est vide, mon corps n'est pas : d'où viendrait la douleur ? Je me retire, *xiu xiu*, calme et repos ! Bodhidharma n'est pas venu dans la Terre de l'Est, le Deuxième patriarche n'est pas allé en Inde de l'Ouest. »

如玄沙禾上云 彼處虛空 此處虛空 我身無有 痛自何來 休休 逢麻不來東土 二祖不往西天

### III.47. Changsha Jingcen 長沙景岑

#### § 80. Changsha Jingcen instruit le ministre Zhu

Quand le maître de Chan Changsha [Jing]cen vit le ministre Zhu, le maître l'appela : « Monsieur le ministre ! » Celui-ci répondit : « Oui ? » [Chang]sha reprit : « [Cela] n'est pas votre destin originel<sup>601</sup>. » Il répondit :

« Mais, je ne peux pas m'en séparer. Y aurait-il un deuxième individu séparé de celui qui vous répond maintenant ?

— Puis-je vous appeler 'Votre impériale Majesté' ?

<sup>598</sup> Nom de l'ère de l'empereur Wu des Liang (520-527) coïncidant avec la venue de Bodhidharma en Chine.

<sup>599</sup> 葱嶺. Allusion à un épisode mettant en scène Bodhidharma que le moine Songyun (宋雲, 472-526 ou ca. 515 - ca. 575 ?) des Wei rencontra au Col Cong trois ans après la crémation de Bodhidharma à son retour de mission en Inde de l'Ouest (cf. JDCL, j.3 : 220a-b), tenant en main une sandale (qui devint une relique). Selon certaines sources, la mission en Inde daterait de 528. Selon d'autres, Bodhidharma aurait été victime d'un complot et condamné à boire le poison. Le site correspond au vaste massif montagneux du Pamir, à cheval sur les actuels Tadjikistan, Afghanistan, Kirghizistan et Chine.

<sup>600</sup> JIK I : 619c.13-17 ; JDCL, j.19 : 365a.11-15 ; WHD, j.7 : 161a.9-12.

<sup>601</sup> 本命. Notion profane : destin conféré au moment de la naissance et indiqué par le jour de la naissance, calculé selon les deux cycles sur lesquels est établi le cycle sexagésimal. La théorie associée aux astres a été développée en particulier dans l'école du bouddhisme ésotérique.

— Alors, je ne peux rien répondre. Révérend, n'êtes-vous pas le maître du disciple [que je suis] ?

— Ce n'est pas seulement que soit venu le moment de répondre ou non, mais cela est précisément la racine des naissances et morts depuis des cycles cosmiques infinis et sans commencement. »

Alors, il l'instruisit par [cette] stance :

Celui qui apprend la Voie ne connaît pas la Vérité,  
Car depuis toujours il ne connaît que l'esprit discriminant.  
Le fondement des renaissances hérité d'incalculables cycles cosmiques,  
L'ignorant l'appelle 'homme originel'.

長沙岑禪師 因見竺尚書 師喚尚書 書應喏 沙云不是尚書本命 書云不可離却 即今祇對 別有个第二主人公也 沙云喚尚書作至尊得麼 書云恁麼則總不祇對 和尚莫是弟子主人公不 師云非但  
支對與不支對時 從無始劫來 是个生死根本 乃示偈曰

學道之人不識真 只爲從來認識神  
無量劫來生死本 癡人喚作本來人<sup>602</sup>

### III.48. Chongyue Huian 崇嶽惠安

#### § 81.1 Le maître d'État Huian et Shenxiu chez l'impératrice Wu

Le maître d'État Huian fut convoqué avec Shenxiu de l'École [Chan] du Nord par l'Impératrice Wu<sup>603</sup> à pénétrer dans les appartements privés du palais impérial pour y faire des offrandes. Comme ils étaient baignés par des servantes du palais qui leur procuraient leurs services, seul le maître avait l'air réjoui sans que rien [n'y paraisse]. L'impératrice s'extasia en disant : « Dès que vous êtes entré dans l'eau, j'ai su que j'avais affaire à un grand homme ! » Voici l'hymne :

Dans le parc de Qin, les beautés féériques aux joues de jade blanc,  
Roses qui brassent l'eau et arrosent les cendres froides.  
Portes de bois et rustiques portiques, pourtant sans verrous,  
Malgré les nombreux coups clairs du battant de fer, ne s'ouvrent pas.

惠安國師 與北宗神秀 被武后召入禁中供養 因沐浴以宮姬給侍 唯師怡然無他 后歎曰入水始知有長人 頌云

<sup>602</sup> JIK I : 619c.19-620a.4 ; JDSDL, j.10 : 274b.11-18 ; SYSSH : cas n°495.

<sup>603</sup> 武后 ou Zetian Wuhou 則天武后, alias Wu Zhao 武曌, 624-705. Unique impératrice de l'histoire de Chine (r. 684-705) qui changea le nom de l'empire en Zhou 周. Elle adopta l'état monastique pendant environ trois ans au monastère de Ganye 感業寺 après la mort de Taizong (r. 626-649) avant d'être de nouveau intégrée dans le palais sous le règne de Gaozong (r. 649-685). Cf. § 81.2.

秦苑仙娃白玉腮 蕃薇行水洒寒灰  
柴門草戶無關鑰 磬落金鍼擊不開<sup>604</sup>

#### § 81.2. Chongyue interrogé par l'impératrice Wu sur son âge

Comme l'Impératrice Wu l'interrogeait sur son âge, le maître d'État Huian répondit : « Je ne m'en souviens pas. » Elle reprit :

« Comment donc ?

— Le corps des renaissances est comme circulant dans un anneau, anneau qui n'a ni début ni fin : à quoi emploierais-je ma mémoire ? À plus forte raison si cet esprit qui s'écoule, entretemps, ne connaît pas d'interruption. Voir des bulles apparaître et disparaître n'est que pensées illusoires ! Depuis la perception initiale jusqu'à ce que l'apparence du mouvement disparaisse, comment, de cette façon, est-il possible de garder en mémoire année, mois et jours ? » Là-dessus, l'impératrice Wu inclina la tête, crut en lui et reçut [son enseignement].

安國師 因武后問師甲子 師對曰不記 后曰何不記耶 師云生死之身 其若循環 環無起盡 焉用記爲 況此心流注 中間無間 見漚起滅者 乃妄想耳 從初識至動相滅時 亦只如此 何年月而可記乎 於是武后稽首信受<sup>605</sup>

<sup>604</sup> JIK I : 620a.5-10 ; ZS, j.1 : 328b.18-20 (sans la stance) ; SYSSH : cas n°116. Hymne composé par Zhang Shangying (張商英, 1043-1121), fidèle bouddhiste appelé Wujin 無盡居士.

<sup>605</sup> JIK I : 620a.11-17 ; JDSDL, j.4 : 231c.16-20.

## Livre second

### III. Les patriarches et maîtres de Chine (suite)

#### III.49. Révérend Ehu Dayi 鵝湖大義

§ 82. Éloge pour inscription sur la méditation assise du Révérend Ehu Dayi<sup>606</sup>

Pratiquer la méditation et étudier la Voie revêtent de bien diverses formes,  
L'important réside, pour qui est concerné, en la capacité à choisir [la meilleure].  
Il ne faut pas se contenter d'oublier le corps et de tuer les pensées,  
Ce sont les défauts les plus profondément ancrés difficiles à guérir.  
Il faut directement s'asseoir et sonder la source abyssale,  
Telle est la voie transmise dans le monde depuis toujours.  
S'asseoir correctement et demeurer bien droit comme le Mont Tai,  
Dans les hauteurs, il n'est pas nécessaire de garder vide et désœuvrement.  
Il faut directement brandir l'épée [de la sagesse] qui tranche un cheveu d'un souffle,  
L'important étant de trancher le sens capital de la venue [du patriarche] depuis  
l'Ouest<sup>607</sup>.  
Le regard fixe exhorbité, les sourcils saillants et dressés,  
Observant de manière répétée la chose, celui-ci qui est-il<sup>608</sup> ?  
[Mais] il en est comme d'attraper des ennemis, il faut en voir le butin,  
Ne pas craindre que les ennemis l'aient enterré dans un lieu profond.  
Qui a de la sagesse met la main sur lui en un éclair,  
Qui n'a pas la sagesse, des années durant, n'en voit pas même l'ombre.  
Quelle profonde tristesse que de rester toujours assis bien droit comme mort !  
Et demeurer ainsi des millénaires et des myriades d'années.  
Si l'on considère des choses de cet ordre comme le principe du Chan,  
Le sourire [de Kāśyapa] à la montrance de la fleur<sup>609</sup> est tradition perdue !  
S'asseoir au bas des montagnes Noires<sup>610</sup>, en s'immergeant dans les mortes eaux,

<sup>606</sup> Suite de poèmes présentés sans séparation dans le *Jikjī* ainsi que dans le *Zimen Jingxun* (daté de 1470, postérieur au *Jikjī*), rare source chinoise à les mentionner.

<sup>607</sup> Cf. par exemple § 35.2.

<sup>608</sup> Allusion à JDCDL : image du moine reflétée dans l'eau, cf. § 116.1.

<sup>609</sup> Cf. § 7.2.

<sup>610</sup> 黑山. Métaphore de l'obscurité (ignorance) et de l'aveuglement, de l'attachement et de la pensée

Empêcherait-il aux grandes terres<sup>611</sup> de se déployer à perte de vue ?  
S'il en est ainsi, le type aux yeux de fer et à la prunelle de cuivre<sup>612</sup>.  
Sera capable de juger de lui-même partout où il posera la main<sup>613</sup>.  
Il faut directement se promettre d'atteindre l'Éveil.  
Pousser un rugissement, tel le lionceau<sup>614</sup> [téméraire] !  
Ne voyez-vous pas<sup>615</sup> ?  
La métaphore de la brique polie en miroir est fondée<sup>616</sup>,  
Si le char n'avance pas, il faut frapper le bœuf<sup>617</sup>.  
Ne voyez-vous toujours pas ?  
Devant les rochers, les claires eaux sont pures à dix mille toises,  
Calmes et profondes d'une profondeur où nul son [ne s'échappe].  
Un matin, poissons et dragons viennent les remuer,  
L'onde déferlante et les vagues bouillonantes n'en sont vraiment que plus lourdes.  
Semblablement au fait d'être assis tranquille et sans effort,  
Combien d'années avant d'être au niveau de réaliser la vacuité de l'esprit ?  
[Il faut] se presser d'y descendre mettre les mains pour poser haut le regard  
Pour avoir la garantie d'achever totalement l'instruction en cette vie.  
Mais si l'on se tient coi en agissant de manière débridée comme un sot,  
Sachez que vous n'avez pas encore compris comment exercer vos efforts.  
Secouer le psychisme pour le vider et placer son attention à observer,  
[Car,] bien que sans corps ni ombre, l'Éveil n'est pas difficile.  
S'employer ainsi vraiment à cela par tous les moyens,  
L'homme courageux, lui, s'en souviendra.  
N'écoutez surtout pas [ceux qui disent que] la Voie ne nécessite pas de s'exercer  
au Chan.  
Des Saints du passé faites inlassablement vos guides.

discriminante.

<sup>611</sup> 大地. Les grandes terres ou lieux élevés peuvent désigner métaphoriquement les états spirituels avancés dans la Voie en référence aux « Dix terres (des bodhisattvas) ». Les « grandes terres » désigneraient alors l'état au-dessus de bodhisattvas. Les montagnes noires désignent un monde obscur entre la grande et la petite montagne de fer entourant un monde dans l'océan intérieur sur lequel se trouvent les continents (dont le Jambudvipa, monde humain, au Sud) selon la cosmologie bouddhique. Cf. note 924 ; cf. Sadataka, 2002 : 26-29.

<sup>612</sup> 鐵眼銅睛. Métaphore de celui qui se perfectionne sans limite dans l'ascèse.

<sup>613</sup> Contenu similaire à celui d'une stance citée par Paegun dans une instruction à la communauté, quand le commandant Li Wenhe (李文和, alias Li Zunxu 李遵易, compilateur du *Tiansheng guangdenglu* 天聖燈錄) consulte le maître de Chan Cizhao Yuncong (慈照蘊聰, 965-1032) et qu'il comprit la pointe de l'école de Linji : « Étudier la Voie doit être cet homme de fer / Jugeant aussitôt là où il pose la main / Il s'oriente directement vers la suprême bodhi / Sans s'occuper le moins du monde du vrai ou du faux ». Cf. PHO I : 650c.12-13.

<sup>614</sup> 啼吼—聲獅子兒. Comparaison avec le lionceau dont le rugissement du lion fait accroître le courage. Image de l'ascète faisant preuve d'une grande détermination à pratiquer.

<sup>615</sup> 君不見. Litt. « Prince (ou « vous »), n'allez pas voir ! ». Forme de refrain de la poésie chinoise que l'on retrouve dans le *Chant de louange de l'obtention de l'Éveil* (YJZDG).

<sup>616</sup> Cf. § 43.2.

<sup>617</sup> Cf. § 43.2.

Même si les terres des anciens pavillons sont en friche,  
Il est toujours un temps où vient l'abondance.  
Il est important de connaître le Vénérable Immobile<sup>618</sup> dans le Dhyāna assis,  
Tous disent que ‘vent qui souffle couche les herbes’<sup>619</sup>.  
À présent que les océans des Quatre [orients] sont nets comme miroirs,  
Le moindre des êtres, le moindre des objets [me] sont tous audibles.  
Connaissant [ainsi] par moi-même [ce qui est] long et court, carré et rond,  
[Je réalise que] ce qui était à l'origine n'a pas bougé d'un fil ni d'un cheveu.  
Si l'on [vous] demande ce qu'accomplice la méditation assise,  
[Répondez que] le soleil se lève à l'Est et se couche à l'Ouest.

鵝湖大義和尚坐禪錄

參禪學道幾般樣 要在當人能擇上  
莫只忘形與死心 此个難醫病最深  
直須坐究探淵源 此道古今天下傳  
正坐端然如泰山 巍巍不要守空閑  
直須提起吹毛利 要剖西來第一義  
瞪却眼兮剔起眉 反復看渠渠是誰  
還如捉賊須見贓 不怕賊埋深處藏  
有智捉獲剎那頃 無智經年不見影  
深嗟凡坐常如死 千年萬歲只如此  
若將此等當禪宗 拏花微笑喪家風  
黑山下坐死水浸 大地漫漫如何禁  
若是鐵眼銅睛漢 着手心頭能自判  
直須着到悟爲期 哮吼一聲師子兒  
君不見 磨輒作鏡 喻有由 車不行兮在打牛  
又不見  
嵒前湛水萬丈清 沈沈寂寂杳無聲  
一朝魚龍來攬動 波翻浪湧真堪重  
比如靜坐不用功 何年及第悟心空  
急下手兮高着眼 管取今生教了辦  
若還默默恣如愚 知君未解做功夫  
抖擞精神着意看 無形無影悟不難  
此是十分真用意 勇猛丈夫却須記  
切莫聽道不須參 古聖孜孜爲指南  
雖然舊閣閑田地 一度贏來得也未

<sup>618</sup> 不動尊. Sans. Aryācalanātha. Un des rois de sagesse de la tradition du bouddhisme ésotérique mais aussi bodhisattva protecteur du Dharma et élément de la triade de Vairocana, caractérisé par sa mine courroucée qui fait fuir les démons. Dans la tradition du Chan, l'immobilité désigne la grande paix de la bodhi.

<sup>619</sup> 風行草偃. Expression des *Entretiens de Confucius*, Lunyu (論語, chap. 12.19).

要識坐禪不動尊 風行草偃悉皆論  
而今四海清如鏡 頭頭物物皆吾聽  
長短方圓只自知 從來絲髮不曾移  
若問坐禪成底事 日出東方夜落西<sup>620</sup>

### III.50. Dazhu Huihai 大珠惠海 (2)

#### § 83.1. Dazhu interrogé par un moine sur un passage du *Soutra du Nirvana*

Comme un moine lui demandait : « Que signifie [le passage] : ‘Les êtres sensibles ont-ils tous la nature de bouddha’<sup>621</sup> ? », le maître de Chan Dazhu répondit : « Agir en bouddha est la nature de bouddha, agir en voleur est la nature de voleur, agir comme les êtres sensibles est la nature des êtres sensibles. La nature n'a ni forme ni aspect, on lui donne un nom selon la façon dont elle agit. C'est pourquoi le Soutra<sup>622</sup> dit que ‘tous les saints et les sages sont le Dharma non-conditionné et pourtant ils sont différenciés.’ »

大珠禪師因僧問 一切衆生皆有佛性如何 師云作佛用是佛性 作賊用是賊性 作衆生用是衆生性 無形相 隨用立名 故經云 一切賢聖 皆以無爲法 而有差別<sup>623</sup>

#### § 83.2. Dazhu interrogé par un moine sur un passage du *Soutra du Diamant*

Un moine lui demanda encore : « Maître de Chan, comment comprendre [le passage] : ‘Il n'est nul Dharma qui puisse être prêché et cela s'appelle prêcher le Dharma’ ? » Le maître répondit : « Par le substrat de la Suprême sagesse qui est ultimement pur, nulle chose ne peut être obtenue ; c'est pourquoi il est dit que nul Dharma ne peut être prêché et que cela s'appelle ‘prêcher le Dharma’. »

又僧問無法可說 是名說法<sup>624</sup> 禪師如何體會 師曰爲般若體畢竟清淨 無有一物可得 是名無法可說 是名說法<sup>625</sup>

<sup>620</sup> JIK II : 620b.7-620c.12 ; T.2023 (綱門驚訓), j.2 : 1048b.28-1048c.22.

<sup>621</sup> 一切衆生皆有佛性. Citation du *Soutra du Nirvana*. Cf. T.374, j. 4 : 7-8.10.

<sup>622</sup> 一切賢聖 皆以無爲法 而有差別. *Soutra du Diamant*, K.13 : 979c.20.

<sup>623</sup> JIK II : 620c.13-17 ; X.1224 (諸方門人參問語錄) : 29a.16-19 ; JDCDL, j.28 : 444a.3-6.

<sup>624</sup> 無法可說 是名說法. Citation du *Soutra du Diamant*. Cf. T.235, j.1 : 751c.14-15 ; T.236A : 756a.15.

<sup>625</sup> JIK II : 620c.17-20 ; X.1224 (諸方門人參問語錄) : 227c.2-5 ; JDCDL, j.28 : 442b.25-28.

### III.51. Fojian 佛鑑 (Wuzhun Shifan 無準師範)

#### § 84. Instruction du Révérend Fojian à la communauté

Le Révérend Fojian instruisait la communauté. Il prit le cas du moine qui avait demandé à Zhaozhou : « Quel est le sens de ‘ne pas se déplacer’ ? » [Zhao]zhou fit de la main le geste de l’eau qui coule, et le moine eut un éclaircissement.

Il prit aussi l’exemple du moine qui avait demandé à Fayan : « Que veut dire : ‘ne pas s’attacher à l’apparence, rester tel quel sans bouger’<sup>626</sup> ? En ne s’attachant pas à l’apparence, voit-on l’immobilité ? » Fayan répondit : « Le soleil se lève à l’Est et se couche à l’Ouest. » Ce moine eut aussi un éclaircissement. Ainsi, si l’on comprend les réponses de ces deux révérends, on comprendra immédiatement ce que signifie :

Le tourbillon qui renverse la haute montagne  
Originellement est toujours calme.  
Fleuves et rivières qui rivalisent dans leur course  
Originellement ne s’écoulent pas.

Tel est le sens de ‘rester tel quel sans bouger’.

佛鑑和尚示衆 舉僧問趙州 如何是不遷義 州以手作流水勢 其僧有省 又僧問法眼 不取於相 如如不動 如何不取於相 見不動去 法眼云日出東方夜落西 其僧亦有省 若也於此二和尚言句見得 方知道旋嵐偃岳 本來常靜 江河競注 元自不流 此是如如不動之義<sup>627</sup>

### III.52. Luoshan Daoxian 羅山道閑

#### § 85. Le Révérend Luoshan interroge Shishuang et l’éveille

Le Révérend Luoshan demanda à Shishuang :

« ‘Quand apparition et disparition ne s’arrêtent pas’, qu’est-ce<sup>628</sup> ?

— Ce doit être cendre froide et arbre sec<sup>629</sup>, une pensée fugace pour dix mille ans, point absolu de pureté totale. »

[Luo]shan ne comprit pas. Alors, il partit où se trouvait Yantou et l’interrogea comme précédemment.

[Yan]tou cria : « Quel est celui qui apparaît et disparaît ? »

À ces mots, [Shi]shuang réalisa le grand Éveil.

<sup>626</sup> 不取於相 如如不動. Citation du *Soutra du Diamant*. Cf. T.235, j.1 : 752b.27.

<sup>627</sup> JIK II : 620c.21-621a.6 ; ZFYZ, j.3 : 623a.16-24 (résumé) ; WDHY : 398b.15-23 ; SYYSH : cas n°462.

<sup>628</sup> 起滅不停時. WDHY, j.7, j.20 ; LDHY, j.23 ; ZFYZ, j.3 ; T.2004, j.3.

<sup>629</sup> 寒灰枯木. Métaphores de l’absence d’affection et de pensée.

羅山和尚 曾問石霜 起滅不停時如何 霜云直須寒灰枯木去 一念萬年去 全清絕點去 山不契 却往嵒頭處 如前問 頭喝云 是誰起滅 山於言下大悟<sup>630</sup>

### III.53. Baoen Xuanze 報恩玄則

#### § 86. Le Révérend Baoen Xuanze interrogé par Fayan obtient l’Éveil

Comme Fayan lui demandait : « Qui as-tu vu avant de venir ici ? », le Révérend Baoen [Xuan]ze lui répondit :

« J’ai vu arriver le Révérend Qingfeng.

— Quelle parole a-t-il dite ?

— Je lui ai demandé : Qu'est ce que moi-même ? Qingfeng a répondu : ‘l’enfant bing-ding, allumeur de lanternes, est venu chercher du feu’.

— Comment le comprenez-vous, chef d’assise ?

— Les caractères cycliques *bing* et *ding* se rattachant à l’élément ‘feu’, [cela revient donc à] prendre le feu pour chercher le feu, prendre soi-même pour se chercher soi-même.

— Il m’a répondu : ‘[Ta] connaissance est [seulement] sémantique, tu n’as pas compris le Dharma de bouddha. S’il en est ainsi tu ne parviendras pas aujourd’hui [à comprendre] et tu seras immédiatement saisi d’une inquiétude anxieuse.’ [Sur le chemin du retour,] parvenu à mi-chemin, je me suis dit : ‘Il est le guide spirituel de cinq cents personnes, s'il me dit que je suis dans l’erreur, il y a sûrement un avantage à en tirer.’ J’y suis retourné, me suis repenti et l’ai remercié [puis] lui ai redemandé : ‘Que veut dire l’étudiant de soi-même ?’ Il m’a répondu : ‘L’enfant *bing-ding* vient chercher du feu.’ »

À ces mots, [Baoen] réalisa très largement le grand Éveil.

報恩則和尚 因法眼問曾見什麼人來 曰見青峯和尚來 眼曰有什麼言句 曰某甲曾問如何是學人自己 峯曰丙丁童子來求火 眼曰上座作麼生會 曰丙丁屬火 將火求火 將自己求自己 師云情知你不會佛法 若如此不到今日則躁悶便起 至中路 却云他是五百人善知識 道我不是 必有長處 却回懺謝 便問如何是學人自己 師云 丙丁童子來求火 則於言下豁然大悟<sup>631</sup>

### III.54. Yangqi Fanghui 楊歧方會

#### § 87. Le maître de Chan Yangqi Fanghui éveillé par Ciming

Autrefois, le maître de Chan Yangqi [Fang]hui avait fait la connaissance du Révérend Ciming. À chaque fois qu’il se rendait dans sa cellule, il l’interrogeait

<sup>630</sup> JIK II : 621a.7-10 ; ZFYZ, j.3 : 618b.19-22 ; SYYSH : cas n°1200.

<sup>631</sup> JIK II : 621a.12-21 ; T.2004, j.2 : 237c.24-238a.2 ; ZFYZ, j.3 : 618a.8-14.

davantage. [Ci]ming lui disait : « Comprends par toi-même, moi, j'en sais moins que toi. » Yangqi en bouillait. Un jour qu'il le guettait dans une rue étroite, une forte pluie se mit à tomber. Yangqi serra [Ci]ming pour l'obliger à s'arrêter et lui dit : « Aujourd'hui, si vous ne m'expliquez pas, je vous frappe ! ». [Ci]ming se mit alors à hurler : « Comprends par toi-même, comprends par toi-même, moi, j'en sais moins que toi ! » À ces mots, Yangqi réalisa très largement le grand Éveil.

昔楊歧會禪師 見慈明和尚 每到方丈請益 明云你自會去 我不如汝 楊歧切心切心 一日伺候于狹路 兼值大雨 楊歧扭住慈明云 今日不與我說 打和尚去 慈明勵聲曰 你自會去 你自會去 我不如汝 楊歧於言下 豁然大悟<sup>632</sup>

### III.55. Longtan Chongxin 龍潭崇信

#### § 88.1. Le Révérend Longtan interroge Tianhuang

Le Révérend Longtan demanda à Tianhuang :

« Depuis que je viens vous trouver, je n'ai toujours pas bénéficié de votre enseignement sur les choses essentielles de l'esprit.

— Depuis que tu viens me trouver, je n'ai jamais fait autre chose que te montrer les choses essentielles de l'esprit.

— Dans quelles situations m'avez-vous montré les choses essentielles de l'esprit ?

— Quand tu m'apportes du thé, je t'invite ; quand tu apportes de la nourriture, je la reçois pour toi ; quand tu viens me saluer avec respect,<sup>633</sup> j'incline aussitôt la tête. Dans quelle situation ne t'ai-je pas montré les choses essentielles de l'esprit ? »

Pendant que Longtan était suspendu dans sa pensée, Tianhuang reprit : « Si l'on veut voir, il faut voir tout de suite ; réfléchir c'est s'éloigner [de la vision]. » Aussitôt, [Long]tan réalisa le grand Éveil. Il redemanda :

« Comment garantir [l'Éveil dans la durée] ?

— Remets t'en à la nature [de ton esprit] et vaque librement. Sois libre au gré des situations, veille seulement à faire complètement disparaître en toi l'esprit des gens ordinaires. Il n'y a pas d'autres vues des saints. »

龍潭和尚問天皇 某甲自來 不蒙和尚指示心要 皇曰自汝到來 吾未嘗不指示汝心要 曰何處是指示我心要 曰汝擎茶來 我爲汝接 汝行食來 吾爲汝受 汝和南時 吾便低首 何處不指示汝心要 龍潭仔思之間 皇曰見則直下便見 摬思即差 潭當下大悟 乃復問如何保住 皇曰任性逍遙 隨緣放曠 但盡凡心 別無聖解<sup>634</sup>

<sup>632</sup> JIK II : 621a.22-621b.3. Repris par Paegun dans une instruction à la communauté, PHO I : 641a.24-641b.6 ; passage très remanié comparativement à la formulation originelle.

<sup>633</sup> 和南. Sans. *vandana*. Saluer en s'enquérant de la santé d'autrui en joignant les mains et en baissant la tête.

<sup>634</sup> JIK II : 621b.4-12 ; ZFYZ, j.3 : 617c.20-618a.2 ; SYYSH : cas n°549.

#### § 88.2. Commentaire de Paegun

De la même manière, Luopu dit : « Si l'on veut garantir [l'Éveil], il suffit d'oublier les opinions. Quand elles ont disparu, obscurité et brume ne se lèvent plus, l'éclairement de la sagesse illumine partout. Il n'y a point d'autre affaire en dehors de cela. »

如洛浦云 若欲保住 但忘諸見 諸見若盡 昏霧不生 智照洞明 更無餘事<sup>635</sup>

### III.56. Quanqi Zhixian 灌溪志閑

#### § 89.1. Instruction de Zhixian à la communauté

Le maître de Chan [Zhi]xian instruisait la communauté en disant : « Ne faites pas naître [en vous] des pensées [imaginaires], originellement sans fondement. En présence d'un grand serviteur [du Dharma], inutile d'expliquer la pluie et le beau temps<sup>636</sup>. »

閑禪師示衆云 不生想念 本來無體 大用現前 不說時節<sup>637</sup>

#### § 89.2. Zhixian interroge son assistant avant de mourir

Par la suite, au moment de son grand passage, il demanda à son assistant :

« Celui qui est assis, qui est-il ?

— Sengqie. »

Il demanda encore :

« Celui qui est debout, qui est-il ?

— Senghui<sup>638</sup>. »

Le maître marcha alors sept pas en tournant, resta les bras ballants et acheva [son existence].

後臨遷化時 問侍者云 坐去者誰 侍者曰僧加 又云立去者誰 侍者曰僧會 師乃周行七步 垂手而終<sup>639</sup>

<sup>635</sup> JIK II : 621b.12-13 ; LDHY, j.23 : 198c.19-20.

<sup>636</sup> 說時節. Litt. « temps et saisons » : les divisions du temps, les choses évidentes.

<sup>637</sup> JIK II : 621b.14-15 ; X.1315 (古尊宿語錄), j.46 : 318b.17-18 ; X.1553 (天聖廣燈錄), j.13 : 479b.3.

<sup>638</sup> Le passage pourrait également être interprété de la façon suivante : « Ceux qui sont assis, qui sont-ils ? – Le Samgha – Ceux qui sont debout, qui sont-ils – l'assemblée des moines. »

<sup>639</sup> JIK II : 621b.15-18 ; X.1315 (古尊宿語錄), j.46 : 318b.18-20. Suite de l'extrait précédent.

### III.57. Guishan Lingyou 滄山靈祐 (2)

#### § 90. Guishan Lingyou interrogé par Baizhang obtient l'Éveil

Guishan, un jour, se tenait aux côtés de Baizhang. Baizhang lui demanda :

« Qui es-tu ?

— Lingyou.

— Dans le réchaud que tu as tisonné, y a-t-il du feu ou pas ? »

Le maître tisonna le réchaud et dit : « Il n'y a pas de feu. » Zhang tisonna lui-même en profondeur et trouva un petit feu ; il lui montra et dit : « Et ça, ce n'est pas du feu ? »

Le maître réalisa [alors] le grand Éveil.

鴻山一日侍立百丈 丈問誰 師云靈祐 丈云汝撥爐中有火不 師撥云無火 丈躬起深撥得小火 舉以示之云 此不是火 師大悟<sup>640</sup>

### III.58. Nantai Shouan 南臺守安

#### § 91. Nantai Shouan interrogé par un moine sur le grand calme sans appui

Comme un moine lui demandait : « Comment est ‘le moment du grand calme sans appui’ ? », le Révérend Nantai Shouan lui répondit : « [Tout est] calme [ici], n'est-ce pas<sup>641</sup> ? » puis fit cet hymne :

Nantai est tranquillement assis, un brûle parfum [devant lui],  
Toute la journée fixement, dix mille pensées oubliées.  
Ce n'est pas qu'il repose son esprit en supprimant les vaines pensées :  
Il a rompu avec tous les conditionnements et n'a plus rien à quoi penser !

南臺守安和尚 因僧問寂寂無依時如何 師云寂寂底 罷 乃有頌曰

南臺靜坐一爐香 終日凝然萬慮忘  
不是息心除妄想 都緣無事可思量<sup>642</sup>

<sup>640</sup> JIK II : 621b.19-22 ; ZFYI, j.2 : 597b.1-3 ; WDHY, j.9 : 185a.19-21 ; SYYSH : cas n°355.

<sup>641</sup> 罷. Caractère admettant au moins deux acceptations en contexte Chan : 1) la retranscription d'un cri (d'un maître) ; 2) terminaison interrogative de la langue vernaculaire équivalent au moderne *ne* 呢.

<sup>642</sup> JIK II : 621b.23-621c.2 ; JDCDL, j.24 : 401b.15-18 ; SYYSH : cas n°1315.

### III.59. Xuansha Shibei 玄沙師備

#### § 92.1. Xuansha interrogé par Jingqing

Comme Jingqing lui demandait : « Je viens étudier pour la première fois au monastère ; je vous prie, maître, de m'indiquer un chemin pour y entrer. » Xuansha répondit :

« Entends-tu le bruit du Yan qui coule ?

— Oui.

— Entre par là. »

À ces mots, [Jing]qing trouva l'entrée.

玄沙因鏡清問 學人乍入叢林 乞師指个入路 師云還聞偃溪水聲麼 清云聞 師云從這裏入 清於言下得个入處<sup>643</sup>

#### § 92.2. Montée en chaire de Xuansha qui consulte avec Śākyamuni l'Ancien

Xuansha monta en chaire et dit : « Moi et Śākyamuni l'Ancien consultons ensemble. Parlez maintenant ! Qui avez-vous vu en consultation ? » À ce moment-là, un moine se présenta, salua respectueusement, paraissait sur le point d'interroger quand le maître reprit : « Non, c'est faux ! », avant de descendre immédiatement de la chaire.

玄沙上堂云 我與釋迦老子同參 且道參見阿誰 時有僧出禮拜 擬伸問 師云錯錯 便下座<sup>644</sup>

#### § 92.3. Montée en chaire de Xuansha qui entend le chant des hirondelles

Xuansha monta en chaire et entendit le chant des hirondelles. Il dit alors : « Paroles profondes sur l'aspect véritable [que ce chant !] Elles ont bien expliqué l'essentiel du Dharma. » Il descendit aussitôt de la chaire.

玄沙上堂 聞鶯聲 乃云深談實相 善說法要 便下座<sup>645</sup>

#### § 92.4. Xuansha interrogé par Xuefeng

Comme Xuefeng demandait à Xuansha : « Pourquoi le *dhūta* [Shi]bei ne quitterait-il pas la montagne pour périgriner<sup>646</sup> [ailleurs] ? », le maître s'en allait passer le col, quand son doigt de pied heurta [une pierre] si bien qu'un cri de douleur lui échappa : « Ici est le vide, là-bas est le vide, mon corps n'est pas, alors d'où vient la douleur ?

<sup>643</sup> JIK II : 621c.3-5 ; JDCDL, j.18 : 347.29-347b.1 ; SYYSH : cas n°992.

<sup>644</sup> JIK II : 621c.6-7 ; SYYSH : cas n°999 (abrégé).

<sup>645</sup> JIK II : 621c.9-10 ; WDHY, j.7 : 150c.10 ; SYYSH : cas n°997.

<sup>646</sup> 行脚. La pérégrination désigne les déplacements des ascètes du *sōn* dans le cadre de leur pratique : participation à des retraites de méditation et consultations des maîtres expérimentés.

Oh, oh<sup>647</sup> ! Bodhidharma n'est pas venu à l'Est et le Deuxième patriarche n'est pas allé en Inde de l'Ouest ! » Alors il retourna vers Xuefeng et ne sortit plus du col.

玄沙因雪峯云 備頭陀何不出嶺遊方 師才出嶺 踏着脚指頭 不覺作忍痛聲云 彼處虛空 此處虛空  
我身無有 痛自何來 休休 達磨不來東土 二祖不往西天 回雪峯更不出嶺<sup>648</sup>

### III.60. Fayan Wenyi 法眼文益

#### § 93.1. Le maître de Chan Fayan Wenyi éveille Dizang

Comme Dizang lui demandait : « Chef d'assise, où partez-vous », le maître de Chan Fayan Wenyi répondit :

— Je vais à pieds, sans but précis.

— Que procure la marche ?

— Je ne sais pas.

— Ne pas savoir est le plus approprié ! »

Le maître réalisa largement le grand Éveil.

文益法眼禪師 因地藏問上座何往 師云迹遷行脚 藏曰行脚事作麼生 師曰不知 藏曰不知最親切  
師豁然大悟<sup>649</sup>

#### § 93.2. Fayan et Wukong

Fayan et Wukong se chauffaient près d'un feu puis, levant la cuillère à encens, Fayan demanda à Wukong :

— Si l'on ne peut appeler cela ‘une cuillère à encens’, comment l'appeler, Frère ?

— Une cuillère à encens. »

Fayan ne fut pas satisfait [de la réponse]. Au bout de vingt jours, [Wu]kong comprit pourquoi.

法眼與悟空向火次 拄起香匙 問悟空曰 不得喚作香匙 師兄喚作甚麼 悟空曰香匙 法眼不肯 却後二十日 空方明其義<sup>650</sup>

#### § 93.3. Fayan et trois hommes soulèvent le propos de Maître Sengzhao

Fayan marchait en compagnie de trois hommes. On souleva le propos du maître de Dharma Sengzhao disant : « L'univers et moi avons même racine, les dix mille êtres

<sup>647</sup> 休休. Rendu par l'onomatopée d'un gros rire dans la traduction coréenne *hōhō* (呵呵).

<sup>648</sup> JIK II : 621c.11-15 ; SYYS : cas n°978, avec le commentaire de Xuefeng.

<sup>649</sup> JIK II : 621c.16-18 ; SYYS : cas n°1287.

<sup>650</sup> JIK II : 621c.19-622a.1 ; JDCL, j.24 : 399b.28-399c.2 ; WDHY, j.10 : 198b.12-14.

et moi n'avons qu'un seul corps ». Il dit alors : « C'est très étrange, très étrange ! »

Le maître de Chan Guichen demanda : « Chef d'assise, montagnes, fleuves et continent diffèrent-ils en soi ou sont-ils identiques ? » Fayan répondit : « Les mêmes. » [Guichen] dressa alors deux doigts et, le regardant fixement, déclara : « Deux ! » Fayan en fut complètement saisi.

法眼同行三人 樂法師僧肇語 天地與我同根 萬物與我一體<sup>651</sup> 曰也甚奇怪也甚奇怪 桂琛禪師問  
曰上座山河大地與自己 是同是別 法眼同琛豎兩指熟視曰 兩個 法眼大驚<sup>652</sup>

#### § 93.4. Fayan éveillé par le maître de Chan Guichen

Le maître de Chan [Guichen] raccompagnait à la porte trois hommes et Fayan. Il demanda ensuite [à Fayan] : « Chef d'assise, vous dites toujours que ‘le triple monde n'est qu'esprit’<sup>653</sup>. » Puis, montrant du doigt des pierres [tombées] au fond de la cour, il lui demanda : « Ces pierres [là-bas], sont-elles à l'intérieur de ton esprit ou sont-elles à l'extérieur ? » [Fayan] répondit : « Elles sont à l'intérieur. » [Guichen] lui rétorqua en riant : « Quelqu'un qui voyage à pied pour quelle raison se chargerait-il d'un tas de pierres en son esprit ? » À ces mots, Fayan réalisa le grand Éveil.

琛禪師 門外送法眼三人事 琳問曰上座 你尋常道 三界唯心 乃指庭下石曰 此石在心內 在心外  
法眼曰在心內 琳笑曰行脚人着甚來由 安塊石在心頭耶 法眼於此大悟<sup>654</sup>

#### § 93.5. Fayan éveille le secrétaire du Samgha

Comme le roi Li du Jiangnan<sup>655</sup> demandait à Fayan d'ouvrir une chaire [d'enseignement], le secrétaire du Samgha<sup>656</sup> déclara : « Les quatre communautés convergent toutes en un point, et, au même moment, contemplent la chaire du Dharma préalablement entourée. »

Le maître répondit : « Mais ces communautés sont-elles allées consulter un véritable expert de bonne connaissance ? » À ces mots, le secrétaire du Samgha réalisa le grand Éveil.

法眼因江南李王請開堂 僧錄云 四衆盡幅湊 觀瞻一時 先擁却法座了也 師云 他衆人却參見真善  
知識 僧錄於言下大悟<sup>657</sup>

<sup>651</sup> Cf. *Zhaolun* 肇論, T.1858 : 159b.28 ; repris très souvent par la suite.

<sup>652</sup> JIK II : 622a.2-6 ; SYYS : cas n°209 suivi du cas n°1288.

<sup>653</sup> Cf. note 427.

<sup>654</sup> JIK II : 622a.7-11 ; LDHY, j.26 : 231c.17-20 ; X.1560 (禪林僧寶傳), j.4 : 500c.15-17 (formulation la plus proche) ; WDHY, j.10 : 197a.20-23.

<sup>655</sup> 江南李王. Li Jing (李璟, 916-961), roi des Tang du Sud.

<sup>656</sup> 僧錄. Secrétaire du bureau d'enregistrement des membres du Samgha, le *shenglusi* 僧錄司 instauré sous les Tang (sous Wenzong, pendant l'ère *kaicheng* 836-840), divisé alors en avenue de Gauchet et de Droite.

<sup>657</sup> JIK II : 622a.12-15 ; SYYS : cas n°1289.

### § 93.6. Fayan interrogé par un moine sur le soutra d'un étudiant

Comme un moine lui demandait : « Qu'est-ce qu'un rouleau de soutra d'un étudiant ? », Maître Fayan répondit : « Le titre du soutra est très clair. »

法眼因僧問 如何是學人一卷經 師云題目甚分明<sup>658</sup>

### § 93.7. Fayan interrogé par un moine sur les caractères « sons » et « formes »

Comme un moine lui demandait : « Comment percer la signification des deux caractères 'son' et 'forme' ? », Maître Fayan répondit : « Assemblée ! Si vous comprenez ce que demande ce moine, percer sons et formes ne sera pas difficile. »

法眼因僧問 聲色二字如何透得 師云大眾 若會這僧問處 透色聲也不難<sup>659</sup>

### § 93.8. Fayan interrogé par un moine sur une goutte d'eau de la source du Cao

Comme un moine lui demandait : « Comment est une goutte d'eau de la source du Cao<sup>660</sup>[xi] ? », Maître [Fayan] répondit : « C'est une goutte d'eau de la source du Cao ! » À ce moment-là, le maître d'État Deshao du Tiantai qui l'assistait à ses côtés réalisa largement le grand Éveil.

法眼因僧問 如何是曹源一滴水 師云是曹源一滴水 時天台韶國師侍側 豁然大悟<sup>661</sup>

### § 93.9. Fayan interrogé par un moine sur « la base où rien ne s'arrête »

Comme un moine lui demandait : « Parmi les enseignements que j'ai reçus, il y a un passage qui dit : 'sur la base où rien ne s'arrête se tient l'ensemble des dharmas<sup>662</sup>' , que signifie 'la base où rien ne s'arrête' ? », Maître [Fayan] répondit : « Quand la forme survient sans être totalement matérialisée, nommer ce qui n'a pas encore de nom. »

法眼因僧問 承教有言從無住本 立一切法 知何是無住本 師云形興未質名起未名<sup>663</sup>

### § 93.10. Fayan et l'enfant de Baiyun Shouduan

Comme Fayan vit un séculier venir à lui en tenant un enfant par la main, il l'interrogea [l'enfant], mais celui-ci ne répondit pas. Alors il fit cet hymne :

L'enfant de huit ans  
Interrogé, ne répond pas.  
Ce n'est pas qu'il ne sait pas parler,  
[Mais] le Grand Dharma est difficile à montrer.

Baiyun Shouduan dit alors : « Ce n'est pas qu'il ne sait pas parler, [mais c'est] qu'il montre l'entièreté du Grand Dharma ! »

法眼因見俗人携兒到 問之不語 乃有頌云

兒年八歲 問不解語  
不是不語 大法難舉

白雲端云 不是不語大法全舉<sup>664</sup>

### III.61. Longji Shaoxiu 龍濟紹修

#### § 94.1. Le supérieur Shaoxiu consulte Dizang et obtient l'Éveil

Le chef de montagne Shaoxiu entra pour la troisième fois dans le Col [Xue<sup>665</sup>] et consulta Dizang. Il lui dit alors : « Cette fois, je suis venu spécialement pour vous, Révérend, depuis Tingzhou<sup>666</sup>. J'ai enduré beaucoup de peine, j'ai traversé de multiples cols. Y a-t-il un lieu où se rendre [à présent] ? » Dizang répondit : « Traverser de multiples cols... Ce n'est pas mal. » Le maître ne reprit pas. La nuit venue, alors qu'il se tenait à ses côtés devant son lit, il dit : « Pendant des centaines de cycles cosmiques et des milliers d'existences, je vous ai trahi et tourné le dos. Cette fois encore, je viens vous trouver et je ne suis toujours pas tranquille ! » Dizang se leva, prit son bâton et le dressa devant son visage en disant : « Seul celui-ci ne tourne pas le dos ! » À la suite de quoi, le maître comprit et réalisa l'Éveil.

紹修山主 第三度入嶺叅地藏 乃曰此者特為和尚從汀洲恁麼來 噎盡艱辛 涉歷許多山嶺 有什麼  
向處 地藏云涉歷許多山嶺 也不惡 師不薦 至夜床前倚次云 某甲百劫千生 曾與和尚違背 此來

<sup>658</sup> JIK II : 622a.16-17 ; WDHY, j. 10 : 197c.18-19 ; SYYSH : cas n°1292.

<sup>659</sup> JIK II : 622a.18-19 ; SYYSH : cas n°1297.

<sup>660</sup> 曹源. La source du Caoxi est l'esprit du Sixième patriarche Huineng car le site du Caoxi 曹溪 fut le lieu d'activité du patriarche à Shaozhou 韶州, dans l'actuelle province du Guangdong.

<sup>661</sup> JIK II : 622a.20-22 ; JDCL, j.25 : 407b.24 ; SYYSH : cas n°1291 ; repris dans PHO I : 656b ; cf. Annexe 5.

<sup>662</sup> 從無住本. Citation du *Soustra de Vimalakirti*. Cf. T.475, j.2 : 547c.22.

<sup>663</sup> JIK II : 622a.23-622b.1 ; JDCL, j.24 : 399a.27-28 ; SYYSH : cas n°1298.

<sup>664</sup> JIK II : 622b.2-5 ; SYYSH : cas n°1304.

<sup>665</sup> Le col Xue 雪嶺 est le lieu d'activité de Xuefeng où il fonda le monastère de Chongsheng 崇聖寺 dans l'actuelle province du Fujian, dans la circonscription de la ville-district de Houguan.

<sup>666</sup> 汀洲. Situé supposément dans l'ouest de l'actuelle province du Fujian, au nord du district de Shanghang.

又值和尚不安 地藏起身將拄杖卓向面前云 只者个也不背 師從此省悟<sup>667</sup>

#### § 94.2. Le supérieur Shaoxiu interroge un moine

Le chef de montagne [Shao]xiu demanda à un moine : « D'où viens-tu ? » Il répondit :

« De Cuiyan.

— Quels propos Cuiyan tient-il pour instruire ses disciples ?

— Le Révérend a l'habitude de dire : 'Passer la porte et rencontrer Maitreya, entrer par la porte et voir Śākyamuni'<sup>668</sup>

— En disant cela, que peut-on comprendre ?

Le moine interrogea de nouveau le Révérend : « Que faut-il comprendre ? » Le maître dit : « Passer la porte pour rencontrer qui ? Entrer par la porte et qui voir ? »

À ces mots, le moine eut un éclaircissement.

修山主問僧甚麼處來 僧云翠嵒來 師云翠嵒有何言句示徒 僧云和尚尋常道 出門逢彌勒 入門見釋迦 師云與麼道又爭得 僧便問和尚 又如何 師云出門逢阿誰 入門見甚麼 僧於言下有省<sup>669</sup>

#### III.62. Zifang 子方

##### § 95. Le moine Zifang interroge Fayān

Le moine Zifang demanda à Fayān :

« Vous avez été pendant longtemps proche de Changqing et faites donc partie de la descendance du Dharma de Dizang, dans quelle intention ?

— Parce que je n'ai pas compris le prêche de Changqing disant que 'parmi les dix mille apparences seul ressort le corps'<sup>670</sup>. » Zifang leva son chasse-mouche<sup>671</sup> et lui montra. Fayān reprit : « Avez-vous balayé les dix mille apparences, ou ne les avez-vous pas balayées ?

— Je ne les ai pas balayées.

— Seul ressort le corps<sup>672</sup> ! »

Zifang reprit :

« J'ai balayé les dix mille apparences.

<sup>667</sup> JIK II : 622b.6-13 ; fin du passage : LDHY, j.26 : 233b.14-15 ; SYYSH : cas n°1305.

<sup>668</sup> 出門逢彌勒 入門見釋迦. K.1003 ; SMNSJ : 470b.28, 27a.11-b.2. SYYSH : cas n°1310.

<sup>669</sup> JIK II : 622b.14-19 ; SYYSH : cas n°1310.

<sup>670</sup> 萬相之中獨露身. Repris dans PHO II : 664b.18-19 (Missive au doyen général du monastère de Sin'gwang en remerciement du don d'un éventail).

<sup>671</sup> 拂子. Le chasse-mouche est l'attribut du supérieur du monastère. Dans le Chan, il est également utilisé comme symbole de transmission.

<sup>672</sup> 啟. Présence du caractère si signifiant « répondre ». Indique peut-être la répétition d'un passage précédent.

— Parmi les dix mille apparences... »

Zifang comprit alors l'essentiel. Il s'exclama : « Un peu plus et je passais cette existence inutilement ! »

僧子方問法眼曰 公久親長慶 乃嗣地藏何意耶 法眼曰以不解長慶說萬相之中獨露身故 子方舉拂子示之 法眼曰撥萬相不撥萬相 子方云不撥萬相 法眼云獨露身 啟 子方 又云撥萬相 法眼曰萬相之中 啟 子方於是悟旨 啟曰 我幾枉度此生<sup>673</sup>

#### III.63. Longji Shaoxiu 龍濟紹修 (2)

##### § 96. Le supérieur Longji Shaoxiu converse avec Fayān

Le chef de montagne [Shao]xiu conversait avec Fayān, puis Fayān demanda :

« Quand les anciens disent 'Parmi les dix mille apparences seul ressort le corps', cela balaye-t-il les dix mille apparences ou ne les balaye-t-il pas ?

— Cela ne les balaye pas.

— Que dire si cela les balaye ou non ? »

Le chef de montagne, hébété, s'en retourna chez Dizang.

Dizang lui demanda :

« Il n'y a pas longtemps que tu es parti, pourquoi reviens-tu ?

— Quand une affaire n'est pas complètement résolue, pourquoi craindre de traverser montagnes et rivières ?

— Tu as traversé beaucoup de montagnes et de rivières, ce n'est pas mal ! »

Le supérieur n'en saisit pas la pointe. Il demanda donc :

« Un ancien a dit : 'Parmi les dix mille apparences seul ressort le corps', quelle est l'idée ?

— Dis-tu, toi, que les anciens balayent les dix mille apparences ou qu'ils ne les balayent pas ?

— Qu'ils ne le balayent pas.

— Les deux ! »

Le chef de montagne, paniqué, était perdu dans ses pensées. Il finit par demander :

« Je n'ai pas compris si les anciens balayent les dix mille apparences ou non.

— Qu'appelles-tu les dix mille apparences ? »

Le chef de montagne réalisa alors le grand Éveil. Il le salua et prit congé de Dizang. Il alla [ensuite] trouver Fayān. Le sens des propos de Fayān et ce dont Dizang l'avait instruit, avant comme après, était la même chose.

修山主與法眼談次 法眼問曰 古人道萬相之中獨露身 是撥萬相 不撥萬相 山主云不撥萬相 法眼云說甚麼撥不撥 山主懵然却回地藏 藏問曰子去未久 何以却來 山主云有事未決 豈憚跋涉山川藏曰汝跋涉許多山川也不惡 山主不諭其旨 乃問曰 古人云萬相之中獨露身意旨如何 藏曰汝道古

<sup>673</sup> JIK II : 622b.20-622c.2 ; X.1560 (禪林僧實傳), j.4 : 500c.19-23.

人撥萬相不撥萬相 山主云不撥 藏曰兩個 山主駭然沉思而却問曰未審古人撥萬相 不撥萬相 藏  
云汝喚甚麼作萬相 山主方大悟 拜辭地藏 觀于法眼 法眼語義與地藏開示如後一如<sup>674</sup>

### III.64. Longya Judun 龍牙居遜

#### § 97.1. Le maître de Chan Judun interrogé par Yantou

Le maître de Chan Judun venait de Lingnan<sup>675</sup>. Yantou lui demanda :

« As-tu accompli, ou non, l'œuvre d'un Vénérable [comme] Lingnan<sup>676</sup> ?  
— [Je l'ai accomplie] depuis longtemps, mais il reste le 'pointage des yeux'<sup>677</sup>, à faire.

— As-tu besoin du 'pointage des yeux' ?  
— Assurément. »

Comme [Yan]tou avait mis un pied à terre, [Ju]dun lui rendit hommage en se prosternant. [Yan]tou lui demanda :

« Quelle vérité as-tu vue ?  
— D'après ce que je vois, [toute chose est] comme flocon de neige sur un chaudron brûlant<sup>678</sup>.

— Le lion est capable de bien rugir !  
Le maître fit son éloge [par un hymne] :

Cette vie est sans repos, quand se reposer ?  
Le repos réside en cette vie, sachez-le tous !  
L'esprit est en repos quand ne restent que les conditions, sans plus d'illusions.  
Les illusions supprimées, l'esprit est en repos, tel est le temps du repos.

居遜禪師自嶺南來 嶺頭問曰 嶺南一尊功德 還成就也未 遁曰成就久矣 只欠點眼在 頭曰要點眼  
麼 遁曰要頭垂下一足 遁禮拜 頭云汝見个甚麼道理 遁曰據吾所見 如洪爐上一點殘雪 頭曰師子  
兒善能哮吼 師頌云

此生不息息何時 息在今生共要知  
心息只緣無妄想 妄除心息是休時<sup>679</sup>

<sup>674</sup> JIK II : 622c.3-16 ; JDCL, j.24 : 400c.11-22 ; partiellement repris dans PHO II : 664b (Missive au doyen général du monastère de Sin'gwang en remerciement du don d'un éventail).

<sup>675</sup> 嶺南. Situé entre les provinces du Jiangxi et du Guangdong.

<sup>676</sup> Désigne Judun.

<sup>677</sup> 點眼 ou 開眼, 開光. L'expression désigne l'étape finale de la consécration d'une effigie bouddhique utilisée dans le culte, étape qui lui donne la lumière, la vie et l'active en quelque sorte. Ici, l'emploi est métaphorique et désigne la phase la plus importante d'une affaire.

<sup>678</sup> SMNSJ, k.9 : 149a (9, 22a) ; SYYSH : cas n°347. Terminologie d'un texte taoïste d'alchimie interne.

<sup>679</sup> JIK II : 622c.17-623a. ; SYYSH : cas n°347, ajout de la stance (JDCL, j.29 : 453a.19-20). L'expression « Le lion est capable de bien rugir », fréquente dans la littérature du Chan, a pu être ajoutée.

#### § 97.2. Stance de Judun sur les images du bouvier<sup>680</sup>

Il dit aussi :

Pour trouver le bœuf, il faut chercher ses traces,  
Pour étudier la Voie, il faut chercher le non-pensé.  
Là où sont les traces est le bœuf,  
[Là où est] le non-pensé, la Voie est facile à trouver.

又云

尋牛須訪跡 學道訪無心  
跡在牛還在 無心道易尋<sup>681</sup>

#### § 97.3. Stance de Judun sur l'arbre devant la porte

Il dit aussi :

Pensez à l'arbre devant la porte  
Capable d'accueillir les oiseaux qui s'y posent ou s'envolent.  
Ceux qui viennent appellent sans intention,  
Les corps qui s'élèvent n'aspirent pas à y retourner.  
Si l'esprit des hommes était comme cet arbre,  
De la Voie, il ne s'éloignerait pas !

又云

惟念門前樹 能容鳥泊飛  
來者無心喚 臨身不慕歸  
若人心似樹 與道不相違<sup>682</sup>

<sup>680</sup> Deux séries de dix images réalisées sous les Song respectivement par Qingju Haosheng (清居皓昇, ?, sans biographie) et Kuo'an Shiyuan (廓庵師遠, ou Puming 普明, ?, de la branche de Yangqi), résumant la pratique du Chan et l'itinéraire spirituel de l'ascète à travers les relations entre l'esprit (le bœuf) et l'ascète (le bouvier), dichotomie qui est ensuite dépassée (cf. Despeux, 2015). La série d'images est souvent représentée sur les murs du pavillon du culte majeur des monastères de Corée.

<sup>681</sup> JIK II : 623a.5-6 ; commentaire (montée en chaire de Yunju Yuan 雲居元 ; 1032-1098) du cas n°1249 de SYYSH ainsi qu'en WDHY, j.18 : 383b.7-8.

<sup>682</sup> JIK II : 623a.7-9 ; JDCL, j.29 : 452c.26-27.

### III.65. Fenyang Wude 汾陽無德

#### § 98. Instruction de Fenyang Wude à la communauté

Le Révérend Fenyang Wude disait un jour à la communauté : « La nuit dernière, dans un rêve, mes défunts parents cherchaient alcool, viandes et papier monnaie. Je ne me dispenserai pas des usages et accomplirai les préparatifs pour les offrandes. » Le service fut assuré dans le cellier où furent installées des tablettes funéraires comme dans le monde. [Wude] prit part aux rites, versa l'alcool et disposa les viandes, puis, quand les billets furent brûlés, il fit se rassembler les intendants<sup>683</sup> et les chefs de service<sup>684</sup> pour débarrasser ce qui restait des plats, mais le groupe des intendants refusa et Wude resta seul, assis au milieu du banquet à manger et boire tranquillement.

La communauté des moines fut unanime à dire : « Un moine qui boit de l'alcool et qui mange de la viande mérite-t-il d'être maître de Dharma ? », ils s'en allèrent tous en se tenant le ventre [de rire], et seuls Ciming, Dayu, Dadao Quan, en tout six ou sept, restèrent là.

Le lendemain, Wude monta en chaire dans la salle du Dharma et dit : « Une foule de revenants désœuvrés et d'esprits farouches ont vidé toute la vaisselle de viande et d'alcool et emporté les deux ligatures de billets et de sapèques. Je les ai renvoyés définitivement<sup>685</sup>. Le *Soutra du Lotus* dit : 'Cette foule n'a ni branches ni feuilles, seulement un vrai fruit'<sup>686</sup>. » Et immédiatement, il descendit de sa chaire.

汾陽無德和尚一日謂衆曰 夜來夢中亡父母 覓酒肉紙錢 未免徇俗 置以祀之 事辦於庫堂 設位如俗 開禮酌酒行肉 化紙錢訖 令集知事 頭首散其餘盤 知事輩却之 無德獨坐筵中 飲啖自若 大眾皆曰 酒內僧豈堪爲師法耶 腰包盡去 唯慈明大愚泉大道等六七人在焉 無德翌日上堂云 許多閑鬼野神 只消一盤酒肉兩陌紙錢 斷送去了 法華經云 此衆無枝葉 唯有一真實 便下座<sup>687</sup>

<sup>683</sup> 知事 ou 主事. Sans. *karmadāna*. Système d'administrateurs mis en place dès l'époque impériale en Chine évoluant en trois charges de direction *sangang* 三綱 (sizhu 寺主, weina 維那, nadian 典座). Les intendants *zhishi* mis en place sous les Tang étaient en charge des services et de la discipline monastiques. Après les Tang, dans les monastères de l'école Chan, les charges d'intendants étaient au nombre de cinq : directeur *jianyuan* 院監, maître de discipline *weina* 維那, économie *nadian* 典座, secrétaire *zhisui* 直歲, cellier *kutou* 庫頭 ; augmentées ensuite à six avec celle de vice-directeur *fuyuan* 副院 puis de chef *dust* 都寺. Ils relevaient de la classe de l'Est *dongban* 東班. Cf. note 558.

<sup>684</sup> 頭首. Les chefs de service sont le chef d'assise *shouzuo* 首座, le secrétaire *shuji* 書記, le chef d'année *zhisui* 歲主, l'hôtelier *zhike* 知客, le responsable des bains *yuzhu* 浴主 ; avec les intendants (cf. note précédente), ils constituent les deux classes de direction des monastères de l'école du Chan, faisant pendant aux ordres civils (de l'Est) et militaires (de l'Ouest) des fonctionnaires de l'État séculier.

<sup>685</sup> 斷送去了. Expression ambiguë pouvant signifier diversement « tenue de funérailles », « ranger » ou « tuer ».

<sup>686</sup> 此衆無枝葉 唯有一真實. Cf. *Soutra du Lotus*, T.262, j.1 : 7c.18 ; citation d'un distique au début de la dernière strophe où Bouddha critique les religieux qui se croient arrivés, résumant un dialogue préalable entre Bouddha et Śāriputra ; chap. 2 sur les moyens habiles (cf. Robert, 1997 : 78 : « Il n'y a plus ni branches ni feuilles dans cette multitude, mais seulement de purs noyaux. »).

<sup>687</sup> JIK II : 623a.10-20 ; T.1998B (大慧普覺禪師宗門武庫) : 944b.1-9.

### III.66. Dongsi Ruhui 東寺如會

#### § 99. Le Révérend Dongsi interroge Yangshan

Le Révérend Dongsi demanda à Yangshan :

« D'où es-tu ?

— Du Guangnan<sup>688</sup>.

— J'ai entendu dire qu'au Guangnan il y avait les perles brillantes<sup>689</sup> de Zhenhai<sup>690</sup>. En as-tu déjà ramassé ?

— J'en ai apporté.

— De quelles couleurs sont-elles ?

— Par lune claire, elles sont visibles ; par lune noire, elles se cachent.

— Tu ne les laisserais pas voir à un vieux moine ? »

[Yang]shan s'approcha de lui en joignant respectueusement les mains et dit : « Moi, [Huijil], je me suis rendu hier auprès de Guishan qui m'a interrogé sur ces perles, mais sur le moment, je n'ai trouvé aucune parole à dire, aucun raisonnement à développer. »

東寺和尚問仰山 汝是什處人 山曰廣南人 寺曰我聞廣南有鎮海明珠 曾收得不 山曰收得來 寺曰珠作何色 山曰白月即現 黑月即隱 寺曰何不呈似老僧看 山叉手近前云 惠寂昨到鴻山 被索此珠直得無言可造 無理可伸<sup>691</sup>

### III.67. Yuanwu Keqin 圓悟剋勤

#### § 100. Yuanwu Keqin interroge Fojian sur la rencontre entre Dongsi et Yangshan

Le Révérend Yuanwu [Ke]qin dit au maître de Chan Fojian : « Quel est le principe de ce [qui précède<sup>692</sup>] ? » À ce moment-là, Fojian ne dit mot. Soudain, un jour, ce dernier dit à Yuanwu : « J'ai quelque chose à te dire à propos du motif de la rencontre entre Yangshan et Dongsi. À ce moment-là, Dongsi voulait simplement se procurer une perle brillante. » Yangshan sortit aussitôt une corbeille en l'inclinant [comme pour récupérer la perle]. Yuanwu l'approuva tout à fait.

圓悟勤和尚謂佛鑑禪師曰 此理如何 佛鑑其時無語 忽一日謂圓悟曰 仰山見東寺因緣我有語也

<sup>688</sup> 廣南. Guangnan désigne ici Lingnan 嶺南, nom adopté en 997 pour éviter le nom taboué de l'empereur.

<sup>689</sup> Perles brillantes comme la lune *mingyuezhu* 明月珠 ou comme les perles *mani* de clarté lunaire *mingyue moni* 明月摩尼. La perle a le pouvoir d'assainir les eaux troubles et de calmer la mer déchaînée. Cf. note 175.

<sup>690</sup> 鎮海. District près de Hangzhou dans l'actuelle province du Zhejiang.

<sup>691</sup> JIK II : 623a.21-623b.2 ; SYJ, k.14 : 238b ; T.1998B : 946b.12-17.

<sup>692</sup> Commentaire du § 99.

東寺當時只索一顆明珠 仰山當下 傾出一桮柅 圓悟深肯之<sup>693</sup>

### III.68. Tiantai Deshao 天台德韶

#### § 101. Le maître d'État Tiantai Deshao cherche un maître

Le maître d'État Tiantai Deshao était la réincarnation du Grand maître Zhiyi. À l'âge de quinze ans, un moine indien vint le trouver et l'exhorta à renoncer au monde. Pendant l'ère Tongguang des Tang<sup>694</sup> [Postérieurs], il se rendit à Shuzhou<sup>695</sup>. Il fut reçu par le chef d'ermitage des monts Touzi. Ensuite, il rencontra Longya et Shushan. Ainsi, il consulta successivement un total de cinquante-quatre personnes, mais aucune n'avait l'affinité dans le Dharma qui lui convenait. Il se rendit à Linchuan<sup>696</sup> visiter Jinghui<sup>697</sup>, se contentant de suivre les membres de la communauté sans le consulter.

天台德韶國師者 智者大師後身 年十五有梵僧見之 勉令出家 唐同光中詣舒州 見投子菴主 次謁龍牙棘山 如是歷參凡五十四人 皆法緣不契 至臨川謁淨惠 但隨衆而已 無所咨參<sup>698</sup>

### III.69. Fayan Wenyi 法眼文益 (2)

#### § 102.1. Fayan interrogé par un moine sur la cessation des conditionnements

Un moine demanda à Fayan : « Au cours des douze moments de la journée, comment parvenir à faire cesser d'un coup la multitude des conditionnements ? »

Fayan répondit : « Es-tu conditionné avec la vacuité ? Es-tu conditionné avec la forme [et les sens] ? Si tu dis que tu es lié à la vacuité, celle-ci est originellement sans conditionnement ; si tu dis que tu es lié aux sens, sens et esprit ne sont pas distincts. Finalement, au quotidien à quelle chose es-tu lié ? »

[De]shao l'entendit et en fut intrigué jusqu'à l'effroi.

有僧問法眼曰 十二時中 如何得頓息萬緣去 眼曰空與汝爲緣耶 色與汝爲緣耶 言空爲緣 則空本無緣 言色爲緣 則色心不二 日用果何物爲汝緣乎 詔聞悚然異之<sup>699</sup>

#### § 102.2. Fayan interrogé par un moine sur une goutte de la source du Cao (2)

Un autre jour, un moine demanda : « Comment est une goutte d'eau de la source du Cao<sup>700</sup> ? » [Fa]yan répondit : « C'est une goutte d'eau du Cao. » Le moine était déconcerté [mais] le maître [Deshao], près du piédestal, réalisa largement le grand Éveil<sup>701</sup>. Crispations et blocages de toute sa vie se défirerent et fondirent comme la glace. Finalement, il fit part de son Éveil à Fayan. Ce dernier lui dit : « À l'avenir, tu deviendras le maître du souverain d'un royaume, si bien que la Voie des patriarches connaîtra un grand éclat. Je ne pourrai en faire autant. À partir de ce moment-là, les chants dissonants des différentes contrées, les obscurités mystérieuses passées et présentes lui étaient confiées, il en rompait les doutes et en discernait les vérités. Il ne laissa pas la moindre trace [derrière lui].

又一日有僧問如何是曹源一滴水 眼云是曹源一滴水 其僧惘然 師於座側 恍然大悟 平生凝滯渙然永釋 遂以所悟闡于法眼 眼曰汝向後當爲國王所師 致祖道光大 吾不如也 自此諸方 異唱古今玄捷 與之決擇 不留微跡<sup>702</sup>

#### § 102.3. Montée en chaire de Fayan

Un jour, [Fayan] monta en chaire et dit : « Au pic des Vautours [Śākyamuni] confia clairement [la transmission du Dharma]. Chefs d'assise, faites en tous au même moment l'expérience. Si vous en faites l'expérience, c'est qu'il n'y a pas d'autre loi, comme à présent. Elle est comparable au soleil qui, dans l'espace, éclaire l'obscurité des nuages, dévoilant clairement montagnes, fleuves et continent, et l'ensemble du monde. Il en est de même jusqu'aux dharmas non conditionnés. Depuis que le Vénéré a confié [la transmission] à Kāśyapa, et jusqu'à maintenant, il n'existe pas l'écart du moindre fil, à qui d'autre l'aurait-il encore confiée ? Les patriarches et les maîtres disent : « L'esprit est de toujours, l'esprit originel n'est pas un dharma existant, s'il y avait un dharma existant et un esprit originel, il ne serait pas l'esprit ni le Dharma originels ». Tel est le modèle de transmission du pic des Vautours. Anciens, comprenez-le bien jusqu'au bout ! Les bienfaits du roi sont difficiles à rendre, les bienfaits des bouddhas sont difficiles à rendre, les bienfaits des parents, des maîtres et des aînés sont difficiles à rendre, les bienfaits des grands donateurs sont difficiles à rendre. Si l'on veut absolument rendre leurs bienfaits, il faut impérativement rendre clair jusqu'au bout l'œil de la Voie<sup>703</sup> et entrer dans la mer de la nature de la Suprême sagesse pour [commencer à] y parvenir. Il y a longtemps que vous êtes debout, portez-vous bien<sup>704</sup> ! »

<sup>693</sup> JIK II : 623b.3-7 ; T.1998B : 946b.18-22.

<sup>694</sup> 唐同光. Ère (923-926) du règne de Zhuangzong.

<sup>695</sup> 舒州. Préfecture dans l'actuelle province du Anhui.

<sup>696</sup> 臨川. District de Linchuan dans l'actuelle province du Jiangxi.

<sup>697</sup> 淨惠. Titre honorifique octroyé à Fayan par le roi du Jiangnan.

<sup>698</sup> JIK II : 623b.8-12 ; X.1560, j.7 : 505b.22-505c.2 ; 505c.9-10 (résumé et reformulé).

<sup>699</sup> JIK II : 623b.12-17 ; X.1560 (禪林僧寶傳), j.7 : 505c.11-15.

<sup>700</sup> Cf. § 93.8.

<sup>701</sup> Cas d'Éveil indirect obtenu par l'écoute d'un dialogue spirituel entre un maître et une tierce personne, comme en sont mentionnés d'autres dans le présent recueil.

<sup>702</sup> JIK II : 623b.17-23 ; WDHY, j.10 : 199b.12-17.

<sup>703</sup> 道眼. Capacité à percer la Voie, compréhension de la voie bouddhique.

<sup>704</sup> 称重. Formule de salutation prononcée au moment de se quitter comme dans les *Entretiens de Linji*. « Je vous ai gardés longtemps debout » (Demiéville, 1972 : 29).

一日上堂曰 瞞山付囑分明 諸上座一時驗取 若驗取得 更無別理 只是如今 比如大虛日明雲暗 山河大地一切有爲世界 悉皆明現 乃至無爲法 亦復如是 自世尊付囑迦葉 迄至于今 並無絲毫差別 更付阿誰 所以祖師云 心自本來心 本心非有法 有法有本心 非心非本法 此是靈山付囑榜樣 諸上座徹底會取好 國王恩難報 諸佛恩難報 父母師長恩難報 施主恩難報 若要報恩 應須明徹道眼 入般若性海始得 久立珍重<sup>705</sup>

### III.70. Xuefeng Yicun 雪峯義存

#### § 103.1. Xuefeng pérégrine avec Yantou

Xuefeng et Yantou parvinrent ensemble à la garnison du mont Ao<sup>706</sup> à Lizhou<sup>707</sup> et furent bloqués par la neige. Tous les jours, [Yan]tou dormait ; le maître, lui, était constamment en méditation assise. Un jour, [Xuefeng] l'appela :

« Frère, frère, lève-toi !

— Qu'y a-t-il ?

— Je ne suis pas à mon aise dans cette vie. Avec ce gaillard de Wensui<sup>708</sup>, quand nous marchions et arrivions quelque part, nous nous dérangions l'un l'autre, mais maintenant, avec vous, nous sommes arrivés ici et vous ne faites que dormir ! »

[Yan]tou le réprimanda en criant : « Mais dors donc, dors ! Tous les jours tu t'asseois sur ta banquette comme l'effigie de l'esprit tutélaire d'un village de sept familles. Plus tard, tu ensorcelleras les fils et les filles de ces familles ! » Le maître (Xuefeng) se frappa la poitrine en disant :

« À l'intérieur de moi je ne suis pas tranquille et ne saurais me tromper moi-même.

— Je viens de te dire qu'à l'avenir, au sommet d'un pic solitaire, tu construiras un ermitage de branchages entrelacés, et que tu diffuseras largement l'enseignement ; et toi, tu continues à tenir de tels propos !

— Je ne suis vraiment pas tranquille.

— S'il en est vraiment ainsi, selon les aspects que tu perçois [de l'Éveil], fais-moi savoir une chose après l'autre, et nous confirmerons ensemble ceux qui sont corrects, et rejeterons ceux qui ne le sont pas. »

雪峯與嵒頭 同至澧州龍山鎮阻雪 頭每日打睡 師一向坐禪 一日喚云 師兄師兄且起來 頭云作什麼 師云今生不着便 共文達个漢 行脚到處 彼他滯累 今日與師兄到此 又只管打睡 頭喝云 喰眠去 喰眠去 每日床上坐 怡似七村裏土地相似 他時後日 魔魅人家男女去在 師自點脣云 某甲這裏未穩在 不敢自謾 頭曰我將謂你 他後向孤峯頂上 盤結草葦 播揚大教 猶作者個語話 師云某甲實未穩在 頭云若實如此 據你見處 一一通來 是處我與你證明 不是處與你剗却<sup>709</sup>

<sup>705</sup> JIK II : 623b.23-623c.11 ; JDCDL, j.25 : 409b.20-409c.2 ; WDHY, j.10 : 201b.4-13.

<sup>706</sup> 龍山鎮. Située dans l'actuelle province du Hunan, au nord du district de Changde (?).

<sup>707</sup> 澧州. Préfecture située dans l'actuelle province du Hunan, district de Li.

<sup>708</sup> Qinshan Wenshui. Cf. § 103.4.

<sup>709</sup> JIK II : 623c.12-624a.3 ; SYSSH : cas n°781 (première partie).

#### § 103.2. Enseignement de Xuefeng se référant à Yantou

Le maître dit : « La première fois que je me rendis auprès de Yanguan, je vis celui-ci monter en chaire en soulevant la question de la signification de la forme et du vide<sup>710</sup> et je parvins à entrer dans la compréhension<sup>711</sup>. [Yan]tou [me] dit [alors] : 'De cela, même trente ans après, évite à tout prix d'en parler.' De plus, il cita une stance de Dongshan :

Éviter à tout prix de suivre ce que les autres cherchent,  
Lointaine est leur distance de moi.  
À présent, de moi-même, je pars seul,  
En tous lieux, je le rencontre.  
En cet instant, il n'est pas moi,  
En cet instant, je suis vraiment lui.  
Ainsi faut-il le comprendre  
Pour parvenir à coïncider parfaitement à la réalité absolue<sup>712</sup>.

[Yan]tou dit : « Si tu cherches à te sauver de cette façon, tu n'y es pas tout à fait. »

師云某甲初到鹽官 見鹽官上堂舉色空義 得个入處 頭云此去三十年 切忌舉着 又因洞山偈云  
切忌從他覓 迨迺與我踈  
我今獨自往 處處得逢渠  
渠今不是我 我今正是渠  
應須恁麼會 万得契如意

頭云 若恁麼自救 也不微在<sup>713</sup>

#### § 103.3. Xuefeng interroge Deshan et est enseigné par Yantou

Le maître dit encore : « Plus tard, je demandai à Deshan : 'Des choses du véhicule de l'école héritée du passé, ai-je part ou non ?' Deshan me donna un coup de bâton<sup>714</sup>

<sup>710</sup> 色空. Relations entre les perceptions sensorielles associées aux dharmas et leur nature sans substance, qualifiée de vide. Dans le *Soutra du Diamant* (T.235-240 ; K.20), forme et vide sont conçus comme non duals.

<sup>711</sup> 入處. Litt. « Entrer dans le lieu ». Pouvant aussi indiquer la perception sensorielle (cf. § 92.1, § 103.2, § 130).

<sup>712</sup> 如如. État d'immobilité, de silence d'égalité parfaite, d'indifférenciation du plan sensoriel.

<sup>713</sup> JIK II : 624a.4-10 ; LDHY, j.21 : 184c.15-16 (sans la stance) ; WDHY, j.13 : 261a.10-12 (stance) ; SYSSH : cas n°781 (deuxième partie).

<sup>714</sup> 棒. Les coups de bâton caractérisent la méthode d'enseignement de Deshan, de même que les cris caractérisent la méthode de Linji en vue de guider vers l'Éveil : « coups de bâton et cris » 棒喝 est une expression utilisée pour désigner certains styles de pratiques (hors du langage verbal) des maîtres de Chan.

en disant : ‘Que dis-tu ?’ À ce moment-là [ma compréhension s’ouvrit] en grand comme un seau [rempli] dont le fond se détache. »

[Yan]tou cria : « N’as-tu pas appris que ce qui entre par la porte n’est pas le bien précieux de la maison<sup>715</sup> ? »

Le maître demanda : « Ensuite, qu'est-il correct [de faire] ? »

[Yan]tou répondit : « Bonne question, bonne question ! Ensuite, si tu veux diffuser le grand enseignement, chaque chose doit sortir de ton for intérieur, alors à l’avenir, notre [enseignement à nous deux] couvrira le Ciel, couvrira la Terre ! » À ces mots, le maître réalisa le grand Éveil. Il salua aussitôt, se releva et continua par ces mots : « Aujourd’hui, la Voie s’accomplit sur le mont Ao ! »

師又曰後問德山 從上宗乘中事 學人還有分也無 德山打一棒云 道甚麼 當時豁然 如桶底脫相似  
頭喝云你不聞 從門入者 不是家跡 師云他後如何即是 頭云解問解問 他後若欲播揚大教 一一從  
自己脣襟流出 將來與我蓋天蓋地去 師於言下大悟 便作禮起連聲云 今日始是龜山成道也<sup>716</sup>

#### § 103.4. Xuefeng, Yantou et Qinshan entrent dans le Jiangnan

Xuefeng, Yantou et Qinshan entrèrent tous trois dans le Jiangnan depuis l’intérieur du Xiang<sup>717</sup>, et atteignirent le pied de la montagne Xinwu<sup>718</sup>. Alors que Qinshan se lavait les pieds au bord d’un torrent, il vit une feuille de légume et, la montrant joyeusement du doigt, il dit à ses deux compagnons : « Il y a sûrement un homme de la Voie dans cette montagne. Il n’y a qu’à suivre le courant pour le trouver. »

Xuefeng lui répondit en colère : « Ton œil de sagesse est grandement trouble. À l’avenir, comment feras-tu pour discerner les hommes ? Si cet homme-là ne regrette pas son bonheur [présent], quel intérêt y a-t-il à demeurer ainsi dans la montagne ? »

雪峯嵒頭欽山三人 自湘中入江南 至新吳山之下 欽山濯足磚邊 見一菜葉 而喜指 以謂二人曰  
此山必有道人 可沿流尋之 雪峯患云 汝智眼大濶 他日如何辨人 彼不惜福 如此住山何益也<sup>719</sup>

#### § 103.5. Cas d’un moine ermite soumis à Xuefeng

Un moine avait dressé un ermitage dans la montagne et ne se rasait plus la tête depuis de nombreuses années. Il s’était fabriqué une louche en bois. Alors qu'il était en train de boire au bord du ruisseau en puisant l'eau [avec sa louche], un moine le vit et lui demanda : « Quelle était l'intention du maître-patriarche de venir depuis l'Ouest ? »

Le maître [de l'ermitage] dressa sa louche et répondit : « La profondeur du

<sup>715</sup> Le trésor gardé dans sa maison 家寶 est la métaphore de la nature de bouddha présente chez les êtres.

<sup>716</sup> JIK II : 624a.10-18 ; SYYSH : cas n°781 (suite et fin).

<sup>717</sup> 湘. Nom de la principale rivière traversant la province du Hunan.

<sup>718</sup> 新吳山. Localisation incertaine : il pourrait s'agir de la montagne Wu 吳山 de Hangzhou dans le Hunan.

<sup>719</sup> JIK II : 624a.19-24 ; X.1624, j.2 : 263a.17-20.

ruisseau est de la longueur du manche de la louche<sup>720</sup> ! » Le moine retourna et soumit le cas à son maître Xuefeng.

Le maître dit alors : « Très Curieux, vraiment curieux ! »

Un jour, le maître et son assistant partirent avec un couteau à raser. À peine vit-il le moine, qu'il l’interrogea sur la Voie : « Si tu trouves, je ne te raserai pas la tête. » Le maître de l'ermitage se lava immédiatement la tête et avança sur les genoux devant le maître. Ce dernier le rasa aussitôt<sup>721</sup>.

雪峯因一僧 在山中卓庵 多年不剃頭 自作一柄木杓 溪邊舀水喫時 有僧見問 如何是祖師西來意  
主豎起杓子云 溪深杓柄長 僧歸舉似師 師云甚奇怪 甚奇怪  
一日與侍者 將剃刀去 才相見 便問道得則不剃汝頭 主便洗頭 胡跪師前 師便與他剃却之<sup>722</sup>

#### III.71. Changlu 長蘆

#### § 104. Le Révérend Changlu évoque Dongshan

Le Révérend Changlu évoqua le propos [précédent] ainsi que celui où, alors que Dongshan pérégrinait, il demanda à un chef d’ermitage : « Qu’as-tu vu pour demeurer dans cette montagne ? » Ce dernier répondit : « J’ai vu deux vaches d’argile se battre et entrer dans la mer et, jusqu'à maintenant, je n'en ai plus de nouvelles. » Le maître dit : « Hommes de bien, l’installation de la cour d’entrée revient aux paroles de Dongshan, mais le style véritable de l’antiquité, on le doit au chef d’ermitage Xuefeng. »

長蘆和尚舉此話 幷舉洞山行脚時 問一菴主曰 見個什麼道理 便住此山 菴主云 我見兩箇泥牛闖  
入海 直至如今無消息 師曰諸仁者 門庭設 還他洞上之言 大古真風 須是雪峯菴主<sup>723</sup>

#### III.72. Xuefeng Yicun 雪峯義存 (2)

#### § 105. Le Révérend Xuefeng interrogé sur « tout ce que l'on voit est bodhi »

Comme un moine lui demandait : « Qu'est ce que ‘tout ce que l'on voit est bodhi’<sup>724</sup> ? » Maître Xuefeng répondit : « Vois-tu aussi la lanterne<sup>725</sup> ? »

<sup>720</sup> 溪深杓柄長. Litt. « Le ruisseau est profond, le manche est long. »

<sup>721</sup> Le récit en deux temps fait partie du même cas (cas n°821 de SYYSH).

<sup>722</sup> JIK II : 624b.1-7 ; ZFYZ, j.1 : 559b.18-23 ; SYYSH : cas n°801.

<sup>723</sup> JIK II : 624b.8-12 ; commentaire du cas n°801 de SYYSH.

<sup>724</sup> 觸目菩提. Litt. « Ce qui touche (rencontre) l’œil est bodhi. » Cf. X.1226 (宗門十規論) : 37b.18.

<sup>725</sup> 燈籠. Lanterne telle que la lanterne de pierre placée devant la salle du Dharma dans un monastère. Dans les recueils de propos des maîtres de Chan, la lanterne forme une paire avec les deux piliers de pierre placés en face de la salle du Dharma 署柱. Ces éléments désignent des choses dénuées de sentiment (de conscience) 無情物. SYYSH : cas 821.

雪峯因僧問 如何是觸目菩提 師云還見燈籠麼<sup>726</sup>

### III.73. Dasui Fazhen 大隨法真

#### § 106.1. Dasui interrogé par un moine sur la fin du grand cosmos

Comme un moine lui demandait : « Le feu de fin de cycle cosmique qui embrase à l'infini détruit ensemble un grand cosmos<sup>727</sup> de milliards de milliards de mondes. Je ne suis toutefois pas sûr<sup>728</sup> qu'il détruise aussi ce [monde]-ci ou non. »

Le maître [de Chan Dasui Fazhen] répondit :

« Il le détruit.  
— S'il en est ainsi, il suit [le grand cosmos].

— Oui. »

Il demanda de nouveau la même chose au chef de montagne [Shao]xiu. Celui-ci répondit :

« Il n'est pas détruit.  
— Comment cela ?  
— Il fait de même que le grand cosmos. »

大隨法真禪師因僧問 劫火洞然 大千俱壞 未審者个還壞也無 師云壞 僧云恁麼則隨他去也 師云隨他去也 又問修山主如前 修云不壞 云爲甚麼不壞 修云爲同大千<sup>729</sup>

#### § 106.2. Dasui interrogé par un moine sur la nature de bouddha

Comme un moine lui demandait : « À l'intérieur de la montagne Dasui y a-t-il encore ou non le Dharma de bouddha ? », le maître Dasui répondit :

« Oui.  
— Qu'est-ce que cela signifie ?  
— Que les grandes pierres sont grandes et que les petites sont petites. »

大隨因僧問 大隨山裏還有佛法也無 師云有 云如何是大隨山裏佛法 師云 石頭大底大小底小<sup>730</sup>

### § 106.3. Commentaire de Paegun

Cela revient à dire : Ce qui est long est le long corps du Dharma ; ce qui est court

<sup>726</sup> JIK II : 624b.13-14 ; SYSSH : cas n°821.

<sup>727</sup> 大千. Grand cosmos ou gigamonde ( $1000^3$  de mondes, « grand millier de mondes au cube »), souvent traduit par les spécialistes par « trichiliomégachiliocosme », le plus grand univers. Cf. Sadakata, 2002 : 97-99.

<sup>728</sup> 未審. Expression de la langue vernaculaire exprimant l'incertitude.

<sup>729</sup> JIK II : 624b.15-19 ; SYSSH : cas n°846.

<sup>730</sup> JIK II : 624b.20-22 ; SYSSH : cas n°849.

est le court corps du Dharma ; ou encore : percer l'altière falaise et détruire son originelle vérité dont les restes ne sont que poussières devant les yeux du voyageur. Je vous prie d'examiner les pierres des autres montagnes et ne pas gaspiller vos efforts à étudier votre propre corps du Dharma.

如云 長者長法身 短者短法身<sup>731</sup> 又如鑿破蒼崖裏本真 剩爲行客眼前塵 請君試見他山石 不費功夫自法身<sup>732</sup>

### III.74. Zhitong 智通

#### § 107. Le maître de Chan Zhitong dans l'assemblée de Guizong

Le maître de Chan Zhitong se trouvait dans l'assemblée de Guizong. Soudain, une nuit, pendant qu'il circulait autour de la salle [des moines], il se mit à crier : « J'ai tout compris ! » La communauté en fut troublée.

Le lendemain, [Guizong] monta en chaire, rassembla la communauté et demanda : « Que se présente celui qui, hier, a tout compris. » Le maître sortit des rangs et dit :

« C'est moi, Zhitong.

— Quelle vérité de la Voie as-tu vue pour dire que tu as tout compris ? Explique-la moi.

— La religieuse<sup>733</sup> est originellement une femme<sup>734</sup>. »

智通禪師 在歸宗會下 忽一夜巡堂叫云 我已大悟也 大衆駭之 明日宗上堂集衆問 昨日大悟底僧出來 師出云智通 宗云汝見个甚麼道理 言大悟試說似看 對曰師姑元是女人造<sup>735</sup>

### III.75. Anguo Xuanting 安國玄挺

#### § 108. Le maître de Chan Xuanting assistant de Zhiwei

Alors que le maître de Chan Xuanting se tenait un jour debout aux côtés du Cinquième patriarche [Zhiwei] à son service, un moine de l'école Huayan se présenta et demanda au patriarche : « Que signifie 'la coproduction conditionnée au sein de la nature absolue ? » Le patriarche se tint coi.

Le maître [lui] dit alors : « Le moment même où Votre éminente vertu a eu l'idée

<sup>731</sup> PHO I : 640a.13, Cho, 2019 : 39-40, note 55.

<sup>732</sup> JIK II : 624b.22-23.

<sup>733</sup> 師姑. Équivalent de religieuse *nigu* 尼姑, abréviation populaire du sanscrit *bhikṣuni*.

<sup>734</sup> Expression qui pourrait être équivalente au fait de reconnaître la vraie nature des êtres, la bouddhité, autrement dit voir la réalité absolue dans la réalité relative (conditionnée).

<sup>735</sup> JIK II : 624b.24-624c.4 ; JDCDL, j.10 : 281a.12-16 ; SYSSH : cas n°510. Le début du cas est différent : Maître Zhitong s'appelait lui-même « Bouddha du Grand Dhyanā » 大禪佛.

de venir interroger était la coproduction conditionnée au sein de la vérité absolue. »

À ces mots, le moine réalisa le grand Éveil.

玄挺禪師 一日侍立五祖次 有華嚴僧來問 五祖真性中緣起<sup>736</sup> 其意云何 祖默然 師乃謂曰 大德  
正興一念問來時 是真性中緣起 其僧言下大悟<sup>737</sup>

### III.76. Baoshou 寶壽

#### § 109.1. Baoshou au marché réalise l'Éveil

Le Révérend Baoshou, un jour, se trouvait dans un marché où il vit deux hommes se disputer. L'un tenait la tête de l'autre et lui donna un coup de poing en pleine figure. L'autre répliqua : « Et alors, tu crois ainsi me faire perdre la face<sup>738</sup> ? » Le maître réalisa alors le grand Éveil.

寶壽和尚 一日在市裏 見二人相諍 一人把住劈面打一拳 彼云得恁麼無面目 師於此大悟<sup>739</sup>

#### § 109.2. Commentaire de Paegun

Selon mon estimation, je dirais qu'ici, le ‘faire perdre la face’ doit être compris comme ‘la manche de l'habit aux dragons secouée révèle tout le corps’<sup>740</sup>.

拈云還知他伊麼道無面目麼 龍袖拂開全體現<sup>741</sup>

### III.77. Gushan Shenyan 鼓山神晏

#### § 110. Shenyan consulte Xuefeng qui l'authentifie

Le maître d'État Shenyan, un jour, consulta Xuefeng. Ce dernier, sachant que son lien était mûr, se leva soudain et l'empoigna en disant : « Qu'est ceci ? »

Le maître, se relâchant, réalisa totalement l'Éveil. Oubliant même son esprit illuminé, il ne faisait que garder les mains levées en les agitant. Xuefeng lui demanda alors : « Quel principe en tires-tu ? »

Le maître répondit : « Y a-t-il un principe à en tirer ? » [Xue]feng le tapota pour le reconforter et le certifia<sup>742</sup>.

神晏國師 一日參雪峯 峯知其緣熟 忽起扭住云 是甚麼 師釋然了悟 亦忘其了心 唯舉手搖拽而  
已 峯曰汝作道理耶 師云何道理之有 峯乃撫而印之<sup>743</sup>

### III.78. Lingyun Zhiqin 靈雲志勤

#### § 111. Lingyun Zhiqin obtient l'Éveil dans l'assemblée de Guishan

Le maître de Chan Lingyun Zhiqin se trouvait dans l'assemblée de Guishan. À la vue de fleurs de pêcher, il comprit la Voie. Il laissa une stance :

Depuis trente ans, voyageur à la recherche de l'épée<sup>744</sup>  
[Ai connu] maints retours des feuilles mortes et des branches bourgeonnantes.  
Depuis le moment où j'ai vu fleurs de pêcher,  
Jusqu'à présent ne doute plus.

Il la soumit à Guishan qui dit : « Tu es parvenu à l'Éveil par les conditions. Tu ne le perdras pas et ne reviendras plus en arrière. Garde-le bien toi-même et préserve-le ! »

靈雲志勤禪師 在鴻山會下 因見桃花悟道 有偈曰

三十年來尋劍客 幾迴落葉又抽枝  
自從一見桃花後 直至如今更不疑<sup>745</sup>

舉似鴻山 山云從緣悟達 永無退失 善自護持<sup>746</sup>

<sup>736</sup> 真性中緣起. ZJL, j.37 : 637a.19. Autrement dit, à travers les dharmas réaliser le Dharma.

<sup>737</sup> JIK II : 624c.5-8 ; SYYSH : cas n°518.

<sup>738</sup> 無面目. Litt. « Tu n'as pas de visage », peut être interprété comme : « tu perds la face », autrement dit : « N'as-tu pas honte ? », la traduction tente de rendre l'ambiguïté permettant le jeu de mots.

<sup>739</sup> JIK II : 624c.9-11 ; WDHY, j.11 : 228c.3-4 ; SYYSH : cas n°1163.

<sup>740</sup> 龍袖拂開全體現. SYYSH : cas n°1334. Le maître de Chan Shanzhao (善昭, 946-1024) du monastère Dazi de Fenzhou demanda à Shoushan (首山, 926-994) : « Quel est le sens de 'Baizhang déplia la natte' ? » Shoushan répondit : « La manche de dragon secouée révèle tout le corps. – Je n'ai pas bien compris. – Là où marche le roi des éléphants, disparaissent les empreintes de renard. » À ces mots, le maître réalisa le grand Éveil. Il se prosterna, puis se releva en disant : « La lune du plan de vacuité de l'étang profond de toute antiquité / Deux à trois fois péchée commence à être connue. » (汾州大子院善昭禪師問首山 百丈捲簾意旨如何 山云龍袖拂開全體現 總曰未審師意如何 山曰象王行處絕孤蹤 師言下大悟 拜起日 萬古碧潭空界月 再三拂塵始應知). Une note indique qu'il s'agit du costume impérial à motif de dragon 龍衣. Expression extraite de T.1992 (汾陽無德禪師語錄), j.1 : 607c.6-7.

<sup>741</sup> JIK II : 624c.11. Reprise partielle du commentaire de Keqin du cas n°1163 de SYYSH.

<sup>742</sup> Authentifia son Éveil, l'autorisant à transmettre son Dharma.

<sup>743</sup> JIK II : 624c.12-16 ; JDCDL, j.18 : 351a.12-16 ; SYYSH : cas n°1135.

<sup>744</sup> Épée de la sagesse susceptible de trancher les tourments mentaux.

<sup>745</sup> ZTJ, j.10 : 296b.

<sup>746</sup> JIK II : 624c.17-21 ; K.1505, j.15 : 242a ; ZFYZ, j.1 : 574a.5-7 ; SYYSH : cas n°590.

### III.79. Yangshan Huiji 仰山惠寂

#### § 112. Yangshan interroge Xiangyan

Un jour, Yangshan vit Xiangyan et lui demanda :

« Ces derniers jours, Frère, à quelle vision de la Voie es-tu arrêté ?

— De ma position, je ne vois pas la moindre chose qui mérite attachement.

— Ta compréhension en est restée à la perception.

— J'en suis seulement à ce point ; et vous, Frère ?

— Comment n'es-tu pas capable de savoir qu'aucun dharma ne mérite attachement ? »

仰山一日見香嚴 乃問近日師兄見處如何 嚴云據我見處 無一物可當情 師云解猶在境 嚴云某甲只如是 師兄又作麼生 師云你豈無能知無一法可當情者<sup>747</sup>

### III.80. Jingchao Mihu 京兆米胡

#### § 113.1. Jingchao Mihu visite l'assistant permanent Wang

Le Révérend Jingchao Mihu rendit visite à l'assistant permanent<sup>748</sup> Wang. Ce dernier, après avoir accompli sa tâche, leva son pinceau et le montra. Le maître dit alors : « Jugez-vous aussi de la vacuité ? »

L'assistant jeta alors son pinceau et rentra chez lui, ne voulant plus revoir le maître. Atteint par le doute, le lendemain, après que Feng Huayan eut préparé le thé, il lui demanda : « Quel propos le Révérend Mihu a-t-il tenu pour qu'aussitôt vous ne vouliez plus le voir ? » L'assistant Wang répondit : « Le lion mord les hommes, le mâtin du Han chasse les mottes<sup>749</sup>. »

À peine le maître eut-il entendu ces paroles qu'il sortit brusquement et éclata de rire en disant : « J'ai compris ! J'ai compris ! »

L'assistant répliqua : « Vous avez dû certainement comprendre, mais dites-le nous pour voir. »

Le maître répondit : « S'il vous plaît, assistant, allez-y ! »

L'assistant leva alors une de ses baguettes. Le maître dit : « Vieux renard<sup>750</sup> ! » L'assistant reprit : « J'ai perçé ce type ! »

京兆米胡和尚訪王常侍 常侍視事次 乃舉筆示之 師曰還判得虛空麼 侍乃擲下筆入宅 更不復見 師致疑明日憑花嚴 置茶筵次 設問昨日米胡和尚有何言句 便不得相見 侍云師子咬人 韓獵趨塊

<sup>747</sup> JIK II : 625a.1-5 ; SYYSH : cas n°586 (fin édulcorée).

<sup>748</sup> 常侍. Secrétaire de l'empereur ou de hauts fonctionnaires.

<sup>749</sup> Cf. § 50.13.

<sup>750</sup> 野狐精. Cf. note 547.

師才聞 乃遽出朗笑曰 我會也我會也 待云會即不無 你試道看 師云請常侍舉 侍乃豎起一隻箸 師云者野狐精 侍云者漢微也<sup>751</sup>

#### § 113.2. Mihu fait un moine interroger Yangshan

Le Révérend Mihu fit en sorte qu'un moine pose à Yangshan cette question : « Actuellement, les gens simulent-ils l'Éveil ou non ? » [Yang]shan répondit : « Ils s'éveillent, certes, mais ne tombent-ils pas dans le second ordre ? » Le maître l'approuva tout à fait.

米胡和尚 令僧問仰山云 今時人還假悟也未 山云悟則不無 爭乃落在第二頭何 師深肯之<sup>752</sup>

### III.81. Jingshan Faqin 徑山法欽

#### § 114. Jingshan et l'empereur Daizong

Convoqué par l'empereur Daizong, Jingshan se rendit au palais. L'empereur lui présenta lui-même ses hommages appuyés. Un jour, alors que le maître se trouvait dans le palais, il se leva à la vue de l'empereur. Ce dernier lui demanda :

« Maître, pourquoi vous levez-vous ?

— Bienfaiteur<sup>753</sup>, dans laquelle des quatre postures<sup>754</sup> voyez-vous votre pauvre moine ? »

L'empereur en fut très heureux.

徑山因代宗詔 至闕下 親加瞻禮 一日師在內 見帝起立 帝曰師何以起 師云檀越何得向四威儀中 見貧道 帝大悅<sup>755</sup>

### III.82. Deshan Xuanjian 德山宣鑑

#### § 115.1. Deshan Xuanjian se rend à Longtan

La première fois que le maître de Chan Deshan Xuanjian se rendit à Longtan, « Lac du Dragon », il demanda : « J'aspire depuis longtemps à voir Longtan, mais une fois sur place, je ne vois ni lac ni dragon... » [Long]tan répondit : « Vous êtes arrivé en

<sup>751</sup> JIK II : 625a.6-14 ; SYYSH : cas n°603.

<sup>752</sup> JIK II : 625a.15-17 ; SYYSH : cas n°604.

<sup>753</sup> 檀越. Sans. *dāna-pati*. Donateur fournissant les objets nécessaires aux ascètes et au monastère.

<sup>754</sup> 四威儀. Les règles de maintien des quatre postures que sont le fait de marcher, de s'arrêter, de s'asseoir, d'être allongé 行住坐臥, de ne pas s'observer dans ces aspects de la vie quotidienne. Cf. note 360.

<sup>755</sup> JIK II : 625a.18-21 ; JDCDL, j.4 : 230a.24-26 (avec date : 768) ; SYYSH : cas n°663.

personne à Longtan. » Le maître salua et se retira.

德山宣鑑禪師 初到龍潭 問久嚮龍潭及乎到來 潭又不見 龍又不顯 潭云子親到龍潭 師作禮而退<sup>756</sup>

### § 115.2. Deshan et Longtan

Alors que Deshan se trouvait à Longtan, il entra dans la cellule [du supérieur pour consultation et y resta jusqu'à une] heure avancée de la nuit. [Long]tan lui dit : « Il vous faut redescendre. » Le maître prit congé, leva le rideau et sortit. Quand il vit qu'il faisait noir à l'extérieur, il revint et dit : « Révérend, il fait noir dehors. » [Long]tan alluma une torche de papier pour le guider. À peine le maître s'approcha-t-il, que [Longtan] souffla aussitôt et l'éteignit. Malgré lui, le maître laissa échapper un cri : « À partir de maintenant, je ne douterai plus de vos propos en ce monde, Révérend. » Alors, il prit ses commentaires [du soutra<sup>757</sup>] et se rendit devant la salle du Dharma, saisit une torche et la leva en disant : « Percer tous les arguments subtils est comme un poil posé dans l'espace ; [comprendre] à fond les ressorts du monde est comme une goutte d'eau jetée dans la vaste mer. » Il prit les commentaires et dit : « Le dessin d'une galette ne calme pas la faim » et les brûla sur-le-champ. Là-dessus, il prit respectueusement congé du maître<sup>758</sup>.

德山在龍潭 入室夜深 潭曰子且下去 師称重揭簾而出 見外面黑 却廻日和尚外面黑 潭點紙燭度與 師才接 潭便吹滅 師不覺失聲云 我自今已後 更不疑天下老和尚舌頭 遂取疏鈔 於法堂前 將一炬火提起云 窮諸玄辯 若一毫置於大虛 竭世樞機 似一滴投於巨壑 將疏鈔云 畫餅不可充飢便燒 於是禮辭師<sup>759</sup>

### III.83. Dongshan Liangjie 洞山良价

#### § 116.1. Le maître de Chan Dongshan Liangjie interroge le Révérend Yunyan

Le maître de Chan Dongshan Liangjie demanda au Révérend Yunyan : « Dans cent ans<sup>760</sup>, si quelqu'un demande inopinément : 'Puis-je encore avoir votre portrait'<sup>761</sup> ?, que faut-il répondre ? »

<sup>756</sup> JIK II : 625a.22-24 ; JDCDL, j.14 : 313c.3-5 ; SYYSH : cas n°664.

<sup>757</sup> Il s'agit d'un commentaire du *Soutra du Diamant* par Qinglong Daoyin en 736 (commentaire d'un commentaire de l'empereur Xuanzong, cf. Cho et Jorgensen, 2020 : 110, note 91).

<sup>758</sup> Similaire au début du cas n°28 du WMG (traduction dans Despeux, 2014 : 148).

<sup>759</sup> JIK II : 625b.1-9 ; ZFYZ, j.3 : 612c.9-12 ; SYYSH : cas n°665.

<sup>760</sup> 百年後. Expression idiomatique pour dire, après la (votre) mort. Provient du recueil d'œuvres de Cao Cao (曹操, 155-220), le *Caoacaqi* (曹操集, j.2, 軍謹令).

<sup>761</sup> Ici, le « portrait du maître » *shizhen* 頤真 désigne métaphoriquement son enseignement.

[Yun]yan se tut un long moment avant de répondre : « Seul cela est juste. »

Le maître resta perdu dans ses pensées, si bien que [Yun]yan lui dit : « Pour approuver une affaire, il est absolument nécessaire de l'examiner soigneusement. »

[Mais] le maître continuait d'être submergé par le doute. Par la suite, comme il traversait un cours d'eau, il vit son reflet et fut grandement éveillé au sens de la réponse précédente [de Yunyan]. Il fit alors une stance<sup>762</sup> :

Éviter à tout prix de chercher ailleurs,  
Fort lointaine est leur distance de moi.  
À présent, je pars seul et spontanément.  
En tous lieux, je le rencontre.  
En cet instant, il est bien moi,  
En cet instant, je ne suis pas lui.  
Ainsi faut-il le comprendre  
Pour parvenir à correspondre à la réalité absolue.

洞山良價禪師 問雲嵒和尚 百年後忽有人 問還邀得師真不 如何祇對 嵩良久云只這是 師佞性  
嵩云承當者个事 大須審細 師猶涉疑 後因過水觀影 大悟前旨 乃有偈曰

切忌從他覓 迨迺與我蹤  
我今獨自往 處處得逢渠  
渠今正是我 我今不是渠  
應須恁麼會 方得契如意<sup>763</sup>

#### § 116.2. Dongshan interrogé par un moine sur la chose la plus douloureuse

Dongshan demanda à un moine : « En ce monde, quelle chose est la plus douloureuse ? » Le moine répondit : « Les enfers. » Le maître reprit : « Ce n'est pas cela. Mais sous les fils de cet habit, ne pas élucider la grande affaire, voilà ce qu'est la douleur. »

洞山問僧 世間是甚麼物最苦 僧云地獄最苦 師云不然 向此衣線下 不明大事始是苦<sup>764</sup>

### III.84. Qingping Lingzun 清平令遵

#### § 117. Le maître de Chan Lingzun interroge Cuiwei et obtient l'Éveil

Le maître de Chan Lingzun demanda à Cuiwei : « Quelle était l'intention de la

<sup>762</sup> Cf. §103.2.

<sup>763</sup> JIK II : 625b.10-17 ; JDCDL, j.15 : 321c.16-24 ; SYYSH : cas n°680.

<sup>764</sup> JIK II : 625b.18-20 ; JDCDL, j.15 : 323a.19-21 ; SYYSH : cas n°692.

venue [du maître-patriarche] depuis l'Ouest ? » [Cui]wei répondit : « J'attends qu'il n'y ait personne pour te répondre. » Un long moment après, le maître dit : « Il n'y a personne, veuillez m'expliquer, maître. » [Cui]wei descendit de sa banquette de méditation et conduisit le maître dans une forêt de bambous. Le maître répéta : « Il n'y a personne, veuillez m'expliquer, maître. » [Cui]wei montra les bambous et dit : « Cette canne-ci a grandi jusqu'à cette longueur, cette canne-là n'est pas plus grande que cela. » À ces mots, le maître réalisa le grand Éveil.

令遵禪師問翠微 如何是西來的意 微云待無人時向汝道 師良久曰無人也 請師說 微下禪床 引  
師入竹林 師又云無人也 請師說 微指竹云 者一竿得恁麼長 那一竿得恁麼短 師於言下大悟<sup>765</sup>

### III.85. Gaoting Jian 高亭簡

#### § 118. Le maître de Chan Gaoting Jian rencontre Deshan et obtient l'Éveil

Le maître de Chan Gaoting Jian, quand il traversa pour la première fois le fleuve pour rencontrer Deshan, joignit de loin les mains et cria : « Comment allez-vous<sup>766</sup> ? » [De]shan lui fit signe de s'approcher avec l'éventail qu'il tenait dans la main. [Mais] Le maître réalisa soudain l'Éveil si bien qu'il continua sa traversée sans se retourner.

高亭簡禪師 初隔江見德山 遙合掌呼云 不審 山以手中扇子招之 師忽開悟 乃橫趨而去 更不迴  
顧<sup>767</sup>

### III.86. Yunyan Tansheng 雲嵒曇晟

#### § 119. Yunyan interroge un moine sur le soutra qu'il récite

Yunyan demanda à un moine : « Ācārya<sup>768</sup>, quel soutra récitez-vous ? » Il répondit : « Le *Soutra de Vimalakīrti*. » Il continua : « Je ne vous interroge pas sur le *Soutra de Vimalakīrti*, je vous demande quel soutra vous récitez. » Grâce à cela, le moine put

<sup>765</sup> JIK II : 625b.21-625c.2 ; SYYSH : cas n°745.

<sup>766</sup> 不審 ou 不審尊侯如何. Parole de politesse que s'échangent des religieux quand ils se rencontrent. Cf. par exemple T.2126 (大宋僧史略), j.1 : 239a.3-4.

<sup>767</sup> JIK II : 625c.3-5 ; JDCL, j.16 : 328b.27-29 ; SYYSH : cas n°842.

<sup>768</sup> 閻黎. Abréviation du sanscrit ācārya 閻黎利. Un religieux prend un ācārya dans le cas où il n'a plus de maître. L'ācārya a les mêmes qualifications que celles d'un « instructeur » *heshang* 和尚 (compétent dans la connaissance du Dharmas et du vinaya et ayant au moins dix ans d'âge monastique). La relation d'un maître à un disciple est comparée à celle d'un père à un fils. Il pourvoit aux besoins de première nécessité du disciple (tels que habit et bol), prend soin de lui s'il tombe malade et le réprimande s'il commet des actes déviants. Si le disciple émet des doutes sur la capacité du maître, le maître doit les dissiper. En cas de faute grave commise par le disciple, le maître doit le conduire devant la communauté pour expiation. Si le disciple désobéit ou agit gravement, le maître doit le renvoyer, à moins que le disciple demande repentance. S'il quitte la communauté monastique, un maître n'exerce plus.

entrer [dans la Voie].

雲嵒問僧 閻黎念底是甚麼經 對曰維摩經 師云不問維摩經 念底是甚麼經 其僧從此得入<sup>769</sup>

### III.87. Yunju Daoying 雲居道膺

#### § 120.1. Yunju Daoying et Dongshan

Quand Yunju demeurait dans un ermitage à Sanfeng du mont Dong, il fut de nombreux jours sans se rendre au réfectoire. [Dong]shan lui demanda : « Pourquoi ne viens-tu pas au réfectoire ? » Le maître répondit :

« Chaque jour, des esprits célestes m'apportent à manger.

— J'allais dire que tu étais quelqu'un, mais [je constate que] tu as encore de pareilles vues. Ce soir, viens me trouver. »

Le maître vint le soir et [Dong]shan l'appela : « Ācārya Ying<sup>770</sup> ? » Il répondit :

« Oui.

— Ne pas penser au bien, ne pas penser au mal : qu'est-ce ? »

Le maître retourna aussitôt dans son ermitage et s'assit calmement<sup>771</sup>. Pendant des jours et des jours, l'esprit céleste vint et ne le vit pas. Alors, ce dernier se lamenta en pleurant et partit.

雲居在洞山三峯 住菴時 多日不赴堂齋 山間汝因何不赴堂齋 師云每日有天神送食來 山云將謂  
汝是箇人猶作者個見解 在晚間上來 師晚至 山召云膺閻黎 師應喏 山云 不思善不思惡 是甚麼  
師便歸菴中宴坐 天神累日來不見 乃哭泣而去<sup>772</sup>

#### § 120.2. Commentaire de Jianfu Chenggu

Jianfu [Cheng]gu soumit le propos [précédent] et dit<sup>773</sup> : « Chefs d'assise ! Si les hommes du passé qui étaient parvenus à de telles dispositions de corps et d'esprit continuaient à être vus des mânes et des esprits, à plus forte raison l'êtes vous ! Les hommes de ce temps, tout le jour et jusqu'au bout de la nuit, se trompent eux-mêmes ! Les esprits célestes et les génies de la terre voient ce que chacun de vous fait de bien et de mal avec ses mains et ses pieds. Ils savent tout, et vous ne devez pas l'oublier un seul instant. Le plus important maintenant pour vous est de cesser de penser à consulter et à étudier, de cesser de penser à pratiquer l'ascèse. Soyez comme un tas de pierres brutes ! Soyez comme les cendres froides d'un feu éteint ! Si vous en êtes capables, vous en obtiendrez la part qui y correspond ; sinon, vous

<sup>769</sup> JIK II : 625c.6-8 ; JDCL, j.17 : 335b.23-25 ; SYYSH : cas n°856.

<sup>770</sup> 膺. Ying de Daoying.

<sup>771</sup> Pour méditer sur la question posée par Dongshan.

<sup>772</sup> JIK II : 625c.9-15 ; SYYSH : cas n°861.

<sup>773</sup> Lors d'une instruction à la communauté.

aurez beau pratiquer les six perfections et dix mille bonnes conduites possibles<sup>774</sup> à en épouser les limites du futur, vous n'obtiendrez qu'un [corps de] rétribution et de transformation<sup>775</sup>. N'avez-vous pas vu [en effet] qu'il est dit que : '[Corps de] rétribution et [corps de] transformation ne sont pas bouddhas absous, et qu'ils ne prêchent pas non plus le Dharma' ? »

薦福古舉此話云 諸上座 他古人直得身心如是 尚被鬼神見 豈況你今時人終日竟夜自謾 天神土地 一見得你手脚 好之與惡 伊總識得 為你這一 念心不忘 如今大意 只要諸人息 却參學底心 息却修行底心 如一塊頑石頭去 如寒灰死火去 若能如是 却得相應分 若不如此 繼而修行六度萬行 乃至盡未來際修 只得個報化佛 不見云報化非真 佛亦非說法者<sup>776</sup>

#### § 120.3. Le maître de Chan Yunju interrogé par un moine sur le dharma

Comme un moine lui demandait : « Qu'est-ce que l'unique dharma ? », le maître Yunju répondit : « Qu'est-ce que tous les dharmas ? » Le moine reprit :

« Je ne sais pas bien. Que faut-il comprendre ?

— L'unique dharma est ton esprit originel ; tous les dharmas sont ta nature originelle. Parle, maintenant ! Ton esprit et ta nature sont-ils un ou sont-ils deux ? »

Le moine se prosterna respectueusement. Le maître fit alors cet hymne :

Le Dharma unique est le principe de tous les dharmas,  
Les myriades de dharmas communiquent à un même esprit.  
Seul l'esprit est ta seule nature :  
Ne dis pas qu'ils sont différents ni qu'ils sont identiques.

雲居因僧問 如何是一法 師云如何是諸法 僧云未審如何領會 師云一法是汝本心 諸法是汝本性  
且道 心之與性 是一非二 僧禮拜 師乃有頌云

一法諸法宗 萬法一心通  
唯心唯汝性 不說異兼同<sup>777</sup>

<sup>774</sup> 六度萬行. Les six perfections morales qui sont à la racine de tous les bons actes (dans leur plus grande diversité : « dix mille »), les récapitulent tous et font passer sur l'autre rive (du nirvana).

<sup>775</sup> 報化佛. Expression abrégée désignant deux sortes de corps de bouddha, « corps physiques (formes visibles) », sans. *rūpakāya* 色身 par contraste avec le « corps du Dharma » *dharmakāya* 法身 (sur trois au total 三身 ; sans. *trikāya*). Le corps de rétribution est le corps de bouddha obtenu comme résultat d'une ascèse accomplie dans le monde passé, à l'instar d'Amitābha considéré comme le corps de bouddha du moine Fazang. Le corps de transformation (sans. *nirmāṇakāya* ; 化身 ou 應身) est une apparence modifiée choisie par un bouddha pour apparaître aux hommes de sorte à les instruire le plus efficacement et les sauver de l'égarement, généralement sous la forme d'êtres ordinaires.

<sup>776</sup> JIK II : 625c.16-626a.4 ; commentaire du cas n°861 de SYYSH.

<sup>777</sup> JIK II : 626a.5-10 ; WDHY, j.13 : 267a.12-15 ; SYYSH : cas n°862.

#### III.88. Caoshan Benji 曹山本寂

##### § 121.1. Caoshan Benji interrogé par Jingqing

Comme Jingqing lui demandait : « Que signifie le principe de la pure vacuité quand, ultimement, il n'y a plus de corps ? », le maître de Chan Caoshan Benji répondit :

« Si tel est le principe, comment sont ses manifestations [phénoménales] ?  
— Ainsi est le principe, ainsi, la manifestation [correspondante]. »

曹山本寂禪師 因鏡清問清虛之理 畢竟無身時如何 師曰理則如此 事又作麼生 曰如理如事<sup>778</sup>

##### § 121.2. Caoshan interroge l'ancien De

Caoshan demanda au chef d'assise De<sup>779</sup>, « Vertu » :

« Le corps de Dharma absolu de bouddha est comme le vide de l'espace en résonance avec les choses qui manifestent alors une forme comme [le reflet de] la lune dans l'eau. Comment expliquer le principe de la résonance ?

— Comme la mule observe le puits.  
— Tu as parlé mais gâché la réponse en ne disant que huit choses sur dix.  
— Et quoi d'autre, Révérend ?  
— Comme le puits observe la mule. »

曹山問德上座 佛真法身 猶若虛空 應物現形 如水中月 作麼生說个應底道理 德云如驥覲井 師云道則大殺道 只道得八成 德云和尚又如何 師曰如井覲臚<sup>780</sup>

#### III.89. Jingqing Daofu 鏡清道忿

##### § 122. Jingqing interroge un moine sur le bruit du dehors

Jingqing demanda à un moine : « Quel est ce bruit, dehors ? » Il répondit : « La pluie qui tombe.

— Les êtres sont déboussolés, ils s'égarent en suivant les choses. »

Il redemandea au moine :  
« Quel est ce bruit, dehors ?  
— Un serpent qui mord un crapaud.

— J'allais parler de la souffrance des êtres, et de nouveau, il y en a qui les font souffrir. »

<sup>778</sup> JIK II : 626a.11-13 ; JDCDL, j.17 : 336b.2-3 ; SYYSH : cas n°680 (fin édulcorée dans le Jikji).

<sup>779</sup> 德上座. Religieux non identifié.

<sup>780</sup> JIK II : 626a.14-18 ; SYYSH : cas n°882.

鏡清問僧 門外是甚麼聲 僧云雨滴聲 師曰衆生顛倒 迷己逐物 又問僧 門外是甚麼聲 云蛇咬蝦  
蟆聲 師云將謂衆生苦 更有苦衆生<sup>781</sup>

### III.90. Chuzhen 處真

#### § 123. Instruction de Chuzhen à la communauté

Le maître de Chan Chuzhen instruisait la communauté en disant :  
 Un morceau solide et éclatant de lumière,  
 Quand on délibère et le recherche, est finalement difficile à voir.  
 Tout brillant jeté, il dissipe les affects humains.  
 Les affaires importantes deviennent évidentes et toutes entièrement réglées.  
 Ici, joyeux et vif, sans liens,  
 Même à dix mille onces d'or pur, il ne s'échange.  
 Même si on laissait mille saints montrer leur tête,  
 Tous se manifesteraient malgré tout dans son ombre.

處真禪師示衆云

一片凝然光燦爛 擬議追尋卒難見 炳然擲着豁人情 大事分明白總辦  
是快活 無繫絆 萬兩黃金終不換 任他千聖出頭來 總是向渠影中現<sup>782</sup>

### III.91. Taeryōng du Silla 新羅大嶺

#### § 124. Taeryōng du Silla interrogé par un moine

Comme un moine lui demandait : « Que signifie ‘tous les lieux sont purs’<sup>783</sup> ? », le maître de Chan Taeryōng du Silla<sup>784</sup> répondit : « Chaque petit morceau d'une branche de rubis<sup>785</sup> cassée est un trésor ; toute parcelle de bois de santal coupé est parfumée. »

<sup>781</sup> JIK II : 626a.19-22 ; SYYSH : cas n°1120.

<sup>782</sup> JIK II : 626a.23-626b.3 ; JDCDL, j.20 : 364b.27-364c.1 (sous forme de stance) ; SYYSH : cas n°1151.

<sup>783</sup> 一切處清淨. Expression du *Soutra de l'Amoncellement des Grands trésors*, T.310, j.22 : 121a.14.

<sup>784</sup> Le Silla est le nom d'un royaume coréen (dates officielles : - 57, 935) de l'époque des Trois Royaumes. Au sens strict, Taeryōng (大嶺, ?? ; IX<sup>e</sup> s.) de la lignée de Shitou 石頭宗, disciple de Gushan Zang (谷山藏 ; 6<sup>e</sup> génération de Qingyuan), n'est donc pas un maître chinois, mais sa biographie est consignée dans l'*Essentiel de la réunion des Cinq lampes* (WDHY, j.1 : 6c.24 ; X.1565, j.6 : 134b.8-15). Il y cité avec deux autres disciples du Silla : Sō'am 端巖 (??) et Paeg'am 百巖 (??).

<sup>785</sup> 瓊枝. Litt. branche de corail. L'expression évoquerait un arbre de jade légendaire cité dans le *Chuci* (楚辭, 離騷), arbre immense pour abriter l'oiseau *feng* 凤 (phénix) des régions du Sud, donnant des fruits.

Hymne :

Ciel et Terre sont pays d'or,  
 Les dix mille existences manifestent entièrement le corps pur et merveilleux [de bouddha].

新羅大嶺禪師 因僧問 如何是一切處清淨 師云截瓊枝寸寸是寶 析栴檀片片皆香 頌云 乾坤盡是黃金國 萬有全彰淨妙身<sup>786</sup>

### III.92. Dizang Guichen 地藏桂琛 (2)

#### § 125.1. Le maître de Chan Guichen interroge Shaoliu

Le maître de Chan Guichen demanda au maître de montagne [Shao]xiu : « D'où viens-tu ? » Il répondit :

« Du Sud.  
 — Dans le Sud, comment est le Dharma de bouddha actuellement ?  
 — Il fait l'objet de débats houleux.  
 — Est-ce comme lorsque je prends de la nourriture ici ?  
 — Comment est-ce dans le triple monde ?  
 — Qu'appelles-tu le triple monde ? »  
 À ces mots, le maître de montagne eut un éclaircissement.

Hymne :

Semer les champs et récolter la nourriture sont tâches domestiques.  
 Qui n'a pas consulté [les maîtres de Chan] à satié ne le sait pas.

桂琛禪師 問修山主 甚麼處來 主云南方來 師云南方近日佛法如何 主云商量浩浩 師云爭如我這裏博飯喫 主云事乃三界何 師云你喚甚麼作三界 主言下有省 頌曰 種田博飯家常事 不是飽參人不知<sup>787</sup>

#### § 125.2. Dizang interroge un disciple de Baofu et l'éveille

Dizang demanda à un moine [disciple] de Baofu : « Là-bas, comment le Dharma de bouddha est-il enseigné ? » Le moine répondit : « Baofu dit à certains moments : 'Ferme tes yeux que je t'apprenne à voir ce que tu ne vois pas ; bouche-toi les oreilles, que je t'apprenne à écouter ce que tu n'entends pas ; réprime tes pensées que je t'apprenne à ne plus faire de distinction.' » Le maître dit alors : « Je te le demande :

<sup>786</sup> JIK II : 626b.4-8 ; SYYSH : cas n°1169. L'hymne, partiellement rapporté, est inséré dans un commentaire de Danxia Zichun (丹霞子淳, 1066-1191).

<sup>787</sup> JIK II : 626b.9-14 ; LDHY, j.26 : 224b.17-20 ; SYYSH : cas n°1207, commentaire par Tiantong Zhengjue (天童正覺, 1091-1157).

qu'as-tu vu quand je ne t'ai pas fait fermer les yeux ? Qu'as-tu entendu quand je ne t'ai pas fait te boucher les oreilles ? Quelle distinction as-tu faite quand je ne t'ai pas fait réprimer tes pensées ? » À ces mots, le moine réalisa le grand Éveil.

地藏問保福僧 彼中佛法如何示人 僧云保福有時 云塞却汝眼 教汝覷不見 塞却汝耳 教汝聽不聞  
坐却汝意 教汝分別不得 師云吾問你 我不塞汝眼 汝見个甚麼 不塞汝耳 聞个甚麼 不坐汝意 作  
麼生分別 則僧於言下大悟<sup>788</sup>

### III.93. Huiqiu Jizhao 惠球寂照

#### § 126. Instruction de Huiqiu à la communauté

Le maître de Chan Huiqiu instruisait la communauté en disant : « Moi, ici, par l'énergie de la bouillie et du riz, pour vous, je lève la voix, mais finalement pas de manière constante. Si vous saisissez l'importance de la compréhension [de la Voie], alors montagnes, fleuves et continents vous aideront à découvrir que la Voie est constante, et vous parviendrez à l'aboutissement ultime. Si vous entrez par la Porte de Mañjuśrī<sup>789</sup>, tous les conditionnés, terre, bois, tuiles et cailloux vous aideront à développer des dispositions [pour pratiquer la Voie] ; si vous entrez par la Porte d'Avalokiteśvara, tous les sons et échos de tous les bons et mauvais [actes], et même crapauds et vers de terre, vous aideront à vous éléver ; si vous entrez par la Porte de Samantabhadra<sup>790</sup>, sans bouger le pied, vous atteindrez [le but]. À présent, je vous instruis par le moyen habile<sup>791</sup> de ces trois portes. C'est comme si je prenais une des baguettes brisées et touillais l'eau de mer pour faire en sorte que poissons et dragons sachent que l'eau est leur vie. Comprenez-vous ? Si vous n'avez pas l'œil de la sagesse et ne l'utilisez pas soigneusement, tous les meilleurs moyens qu'il vous semblera bon d'employer ne vous mèneront pas à l'aboutissement ultime. »

惠球禪師示衆云 我此間粥飯氣力 爲兄弟舉唱 終是不常 若得省要 却是山河大地 與汝發明 其道是常 亦能究竟 若從文殊門入者 一切有爲土木瓦礫 助汝發機 若從觀音門入者 一切善惡音響  
乃至鰐蠅蚯蚓 爲你舉揚 若從普賢門入者 不動步而到 我今以此三門方便示汝 如將一隻折箸攬  
大海水 令彼無龍知水爲命 還會麼 若無智眼 而審諦之 任你百般善巧 不爲究竟<sup>792</sup>

<sup>788</sup> JIK II : 626b.14-20 ; ZFYZ, j.1 : 580c.7-11 ; SYYSH : cas n°1208.

<sup>789</sup> 文殊門. Bodhisattva représentant la sagesse. La porte de l'Éveil est donc celle de la sagesse.

<sup>790</sup> 普賢門. Bodhisattva représentant la pratique et la méditation, autrement dit, le Chan. Terme plutôt utilisé dans le cadre des écoles Tiantai et Huayan.

<sup>791</sup> 方便. Sans. *upāya*. Dans les traditions du Véhicule des Anciens et du Grand Véhicule, méthode bénéfique et provisoire pour accomplir la Voie, adaptée aux dispositions des êtres. Elle évoque ici les actes de bodhisattva vis-à-vis des êtres. Traduit aussi « expédient salvifique » (Demiéville, 1972 : 45).

<sup>792</sup> JIK II : 626b.21-626c.7 ; JDCL, j.21 : 372b.8-16 ; SYYSH : cas n°1211.

### III.94. Baling Haojian 巴陵顥鑑

#### § 127.1. Baling interrogé par un moine sur le sens des patriarches

Comme un moine lui demandait : « Le sens des patriarches et le sens de l'instruction par les Écritures *kyō*<sup>793</sup> sont-ils les mêmes ou sont-ils distincts ? » Le maître Baling répondit : « Quand le coq a froid, il monte dans l'arbre ; quand le colvert a froid, il plonge dans l'eau<sup>794</sup>. La source est la même, les courants sont distincts. »

巴陵因僧問 祖意教意 是同是別 師云鶴寒上樹 鴨寒下水 源同派別<sup>795</sup>

#### § 127.2. Commentaire de Paegun

Cela revient à dire : Ce qui vient aux lèvres s'appelle la doctrine *kyō* ; ce qui se transmet à l'esprit s'appelle le *sōn*. Pour qui atteint la source, il n'est ni *sōn* ni *kyō* ; pour qui sépare les courants, il y a pour chacun attachement à la distinction entre *sōn* et *kyō*<sup>796</sup>.

如云 登之於口謂之教 傳之於甚謂之禪 達其源者 無禪無教 列其派者 禪教各執<sup>797</sup>

### III.95. Dongshan Shouchu 洞山守初

#### § 128. Le maître de Chan Dongshan Shouchu interrogé par Yunmen réalise l'Éveil

Comme Yunmen lui demandait : « Récemment, quel lieu as-tu quitté ? », le maître [de Chan Dongshan Shouchu] répondit :

« L'embarcadère Cha.

— Pendant la retraite d'été, où étais-tu ?

— Au [monastère de] Puci<sup>798</sup> dans le Hunan.

— Quand es-tu parti de là-bas ?

— Le vingt-cinquième jour de la huitième lune.

— Je vais [donc] te donner trois coups de bâton. »

Le jour suivant, le maître lui demanda : « Hier, vous m'avez donné trois coups de

<sup>793</sup> 教. Sans. *āgama*, *sāstra*, *çāsana*. Concrètement, le *kyō* concerne l'enseignement par l'étude des Écritures et fait pendant à l'enseignement séparé du Chan, oral ou gestuel non établi sur les écritures, par l'empreinte du sceau de l'esprit transmise directement d'esprit à esprit dans la relation de maître à disciple, par la montrance directe de l'esprit. Cf. Annexe 5. « Enseignement traditionnel et discursif » (Demiéville, 1972 : 27).

<sup>794</sup> SYYSH : cas n°1221. SKJ II : 1225-1231.

<sup>795</sup> JIK II : 626c.8-9 ; SYYSH : cas n°1221.

<sup>796</sup> Cf. PHO I : 654e-655a.4 ; cf. Annexe 5.

<sup>797</sup> JIK II : 626c.9-10.

<sup>798</sup> 普慈寺. Localisation incertaine.

bâton, mais je n'ai toujours pas compris où était mon erreur. » Le maître dit : « Sac à riz ! [Hier,] comment as-tu pu aller dans le Jiangxi et dans le Hunan ! »

À ces mots, le maître réalisa le grand Éveil.

洞山守初禪師 因雲門問 近離甚麼處 師云查渡 門云夏在甚麼處 云湖南普慈 門云幾時離彼中  
云八月二十五 門云放汝三頓棒 次日師却問云 昨蒙和尚放某甲三頓棒 未審過在甚麼處 門云飯  
袋子江西湖南 又恁麼去也 師於言下大悟<sup>799</sup>

### III.96. Jianfu Chenggu 莊福承古

#### § 129. Instruction de Jianfu à la communauté

Jianfu instruisait la communauté en disant : « Il faut qu'au temps du cycle cosmique vide [de mondes], vous ayez réalisé complètement qui vous êtes avant d'entrer dans le ventre [de votre mère]. Pourquoi ? Parce que ce que vous êtes pendant le cycle cosmique vide, n'a originellement pas de nom, et on l'appelle par commodité ‘Corbeille contenant la vue de l'exact Dharma du Manifesté en Vérité, esprit merveilleux du nirvana'. »

薦福示衆云 直須向空劫時 取自己未具胞胎已前認取 何者 是空劫時自己 本無名字 方便呼爲  
如來正法眼藏涅槃妙心<sup>800</sup>

### III.97. Baofu Qinghuo 保福清豁

#### § 130. Le maître de Chan Qinghuo rencontre Shuilong

Le maître de Chan Qinghuo consulta tout d'abord le chef d'ermitage Qiru. Puis il rencontra ensuite Shuilong. Un jour, [Shui]long demanda au maître : « Quel Vénérable as-tu rencontré avant de venir [ici] et as-tu compris quelque chose [de la Voie] ? »

Le maître répondit : « J'ai visité Dazhang et compris une chose qui m'a fait entrer dans la compréhension. » Là-dessus, [Shui]long monta en chaire, rassembla la communauté [dans la salle du Dharma] et dit : « Ācārya Qinghuo, approche. Brûle l'encens face à l'assemblée et explique-lui ce que tu as compris. J'attesterai [ce que tu dis]. » Le maître avança aussitôt, le bâton d'encens à la main. Il dit alors : « L'encens est déjà brûlé. L'Éveil n'est pas Éveil. » [Shui]long en fut très heureux et l'approva.

清豁禪師 初參契如菴主 後見睡龍 龍一日問師 見何尊宿來 還悟也未 師云豁嘗訪大章 得个入  
處 龍於是上堂集衆召 清豁 闔黎出 對衆燒香說悟處 看老僧 與你證明 師便出拈香 乃云香則已

<sup>799</sup> JIK II : 626c.11-17 ; SYYSH : cas n°1229.

<sup>800</sup> JIK II : 626c.18-21 ; SYYSH : cas n°1237.

燒 悟則不悟 龍大悅而許之<sup>801</sup>

### III.98. Baoci Xuanjue 報慈玄覺

#### § 131. Le maître de la Voie Xuanjue interroge un moine sur le roucoulement

Le maître de la Voie Xuanjue entendit roucouler des tourterelles. Il demanda alors à un moine : « Quel est ce bruit ? » Il répondit : « Celui de tourterelles. » Le maître reprit : « Si tu ne veux pas provoquer le karma [qui conduit à l'Enfer de] l'incessante [douleur], ne dis pas de mal du Manifesté en Vérité [qui fait tourner] la Roue du Dharma correct<sup>802</sup>. »

玄覺道師 開鳩子鳴 乃問僧 是甚麼聲 云鳩鳩聲 師云欲得不招無間業 莫誚如來正法輪<sup>803</sup>

### III.99. Tiantai Deshao 天台德韶 (2)

#### § 132.1. Deshao interrogé par un moine sur le corps originel du prince Naṭa

Comme un moine lui demandait : « Le prince héritier Naṭa<sup>804</sup> se brisa les os et les restitua à son père, se fendit la chair et la restitua à sa mère ; après quoi, son corps originel apparut sur un piédestal de fleur de lotus d'où il prêcha le Dharma pour sa mère. Je n'ai pas bien compris quel est le corps originel du prince. » Le maître d'État [De]shao répondit : « Avez-vous tous entendu la question du chef d'assise ? » Le moine reprit : « S'il en est ainsi, le grand cosmos des myriades de mondes n'est qu'une nature véritable et absolue. » Le maître dit alors : « La mélodie paraît ressembler et mérite à peine qu'on l'écoute, mais le souffle du vent est dans un autre air [de musique]. »

詔國師因僧問 那吒太子 折骨還父 枢肉還母然後 於蓮華臺上現本身 爲母說法 未審如何是太子本來身 師曰大家見上座 問僧云 懵麼則大千同一真如性 師曰依俙似曲才堪聽 又被風吹別調中<sup>805</sup>

<sup>801</sup> JIK II : 626c.22-627a.6 ; ZFYZ, j.8 : 178a.18-22 ; SYYSH : cas n°1244.

<sup>802</sup> SYYSH : cas n°1360.

<sup>803</sup> JIK II : 627a.7-9 ; ZFYZ, j.2 : 604b.14-15 ; SYYSH : cas n°1360.

<sup>804</sup> 那吒太子. Sans. Nalakūvara. Dans l'école du Chan, identifié comme le fils ainé de Vaiśravana, divinité protectrice du Dharma, d'apparence redoutable (cinq têtes et six bras), tenant en main un bâton et une lance, il scrute de ses yeux doubles les quatre Orients pour frapper les hommes mauvais. Dans le commentaire du cas n°1363 de SYYSH, il est décrit comme fils du roi céleste (du Nord) Vaiśravaṇa, corps de rétribution de deva et bouddha.

<sup>805</sup> JIK II : 627a.10-15 ; SYYSH : cas n°1363.

### § 132.2. Commentaire de Muan Fazhong devant la communauté

Muan Fazhong [demanda à la communauté] : « Voulez-vous comprendre ? Restituer complètement os et chair aux parents pour manifester clairement le corps originel ; pourquoi dit-on que ‘si mes parents ne sont pas mes proches, qui m'est le plus proche<sup>806</sup>’ ? Mais, par exemple, vous tous à qui chaque jour je demande de transporter la terre et de porter le bois, dites-le ! [Ce corps,] est-ce le corps originel ? Est-ce le corps des parents ? Si vous dites qu'il est le corps des parents, alors vous faites fi du corps originel ; si vous dites qu'il est le corps originel, vous faites encore fi du corps des parents. Dites-le ! Finalement, qu'en est-il ? Si quelqu'un sort [des rangs] et vient tout à coup répondre : ‘les deux’, que lui répondrez-vous ? »

牧菴忠拈 大眾要會麼 骨肉盡將還父母 分明方見本來身 所以道父母非我親 誰是最親者 只如諸人 每日普請般土負木 且道是本來身 是父母身 若道是父母身 則事負本來身 若道是本來身 又事負父母身 且道畢竟如何 忽有人出來道兩箇 你如何對他<sup>807</sup>

### III.100. Langya Huijue 鄭那慧覺

#### § 133. Huijue interrogé par le maître d'assise Changshui

Comme le maître d'assise Changshui lui demandait : « L'originellement pur, comment a-t-il soudainement produit montagnes, fleuves et continent<sup>808</sup> ? » Le maître Langya protesta en disant : « L'originellement pur, comment a-t-il soudainement produit montagnes, fleuves et continent ? »

À ces mots, le maître d'assise réalisa le grand Éveil.

鄭那因長水座主問 清淨本然 云何忽生山河大地 師抗聲曰 清淨本然 云何忽生山河大地 主於言下大悟<sup>809</sup>

### III.101. Le ministre Yu Di 于迪相公

#### § 134. Le ministre Yu Di visite Yaoshan et obtient l'Éveil

Le ministre Yu Di<sup>810</sup> rendit spécialement visite à Yaoshan et lui demanda :

<sup>806</sup> 道父母非我親 誰是最親者. Citation du *Zutangji* (ZTZ, j.1 ; ZJL, j. 9). Cf. § 15.

<sup>807</sup> JIK II : 627a.16-22. Commentaire de Muan Fazhong (牧菴法忠, 1084-1149) du cas n°1363.

<sup>808</sup> 清淨本然 云何忽生山河大地. LYJ, j.4 : 119c.16-17. Repris par la suite dans de nombreux recueils du Chan.

<sup>809</sup> JIK II : 627a.23-627b.1 ; SYYSH : cas n°1379.

<sup>810</sup> 于迪 (?-811), disciple de Mazu, associé avec le laïc Pang (龐居士, ?-808). À cette époque, il était préfet de Xiangzhou.

« Qu'est-ce que bouddha ? »

[Yao]shan appela le ministre. Celui-ci répondit : « Oui ? » [Yao]shan reprit : « Qu'est ceci ? »

À ces mots, le ministre réalisa complètement l'Éveil.

于迪相公 特訪藥山 乃問如何是佛 山召相公 公應喏 山云<sup>811</sup>是甚麼 公於言下悟去<sup>812</sup>

### III.102. Shoushan Xingnian 首山省念

#### § 135. Shoushan interrogé par un moine

Comme un moine lui demandait : « Tous les bouddhas sortent de ce soutra : quel est-il ce soutra ? » Maître Shoushan répondit : « Parle plus bas, plus bas. »

首山因僧問 一切諸佛 皆從此經出 如何是此經 師曰低聲低聲<sup>813</sup>

### III.103. Shenzhao Benru 神照本如

#### § 136. Shenzhao Benru interroge le Vénérable Fazhi et obtient l'Éveil

Le maître de Dharma Shenzhao Benru demanda au Vénérable Fazhi<sup>814</sup> : « Quel est le roi des soutras ? » Le vénérable répondit : « Si pour moi, pendant trois ans, tu diriges les affaires du cellier, je te le dirai. » Il suivit son instruction respectueusement. Quand les trois années prirent fin, il réitéra sa demande. [Le vénérable répondit alors] : « Je vais te l'expliquer. » Il cria une fois son nom, Benru. Brusquement [ce dernier] réalisa le grand Éveil. Il composa cette stance :

En tout lieu, rencontrer la route du retour,

Toute chose est pays natal.

Originellement apparaît l'affaire accomplie :

Pourquoi faut-il attendre d'y penser ?

神照如法師 問法智尊者曰 如何是經王 尊者曰汝為我主三年車事 却向汝道 如敬承其命三年單如再請曰 今當說之 尊者大喚本如一聲 忽然大悟 作偈曰

<sup>811</sup> Dans la version plus développée du ZTJ, Yaoshan répond alors à Yu Di : « Ne cherche pas ailleurs. 更莫別求 »

<sup>812</sup> JIK II : 627b.2-4 ; ZTJ, k.14 : 322c (version résumée) ; ZFYJ, j.1 : 581c.17-18 ; SYYSH : cas n°551 (partie finale du cas).

<sup>813</sup> JIK II : 627b.5-6 ; JDCCDL, j.13 : 304b.11-12 ; SYYSH : cas n°1325. Le récit continue : « Le moine dit : ‘Qu'est-ce que recevoir et garder ? ’ Le maître répondit : ‘Tu ne peux absolument pas teinturer (ton vêtement) ’ ».

<sup>814</sup> 法智尊者. Autre nom de Siming Zhili (四明知禮, 960-1028), 17<sup>e</sup> patriarche de l'école Tiantai.

處處逢歸路 頭頭是古鄉  
本來現成事 何必待思量<sup>815</sup>

### III.104. Sept femmes sages d'Inde 西天七賢女

#### § 137. Sept femmes sages d'Inde de l'Ouest et Indra

Sept femmes sages d'Inde de l'Ouest se promenaient ensemble dans une forêt parsemée de nombreux cadavres. Voyant un cadavre, l'une d'elles montrant du doigt le corps dit à ses sœurs : « Le cadavre est ici, mais où l'homme est-il parti ? » L'une d'elles reprit : « Comment a-t-il fait ? Comment a-t-il fait ? » Les sages le contemplèrent attentivement et chacune toucha à l'état d'Éveil, faisant réagir Indra<sup>816</sup>, le roi des devas, qui leur fit des offrandes en déversant une pluie de fleurs. Il leur dit :

« De quoi auriez-vous besoin, femmes sages ? Mon seul désir est de vous l'offrir, ma vie entière.

— Notre maison est entièrement pourvue des quatre nécessaires et des sept biens précieux<sup>817</sup>. Nous n'avons besoin que de trois sortes de choses : la première est une parcelle de terre sans yin et yang ; la deuxième est un arbre sans racines ; la troisième est une vallée où le son ne produit pas d'écho.

— Je possède tout ce dont vous avez besoin, mais, en vérité, je n'ai pas ces trois sortes de choses.

— Tu n'as pas ces choses et tu prétends sauver les hommes ? »

Indra, le roi des devas, ne dit mot.

西天七賢女 同遊屍多林 見一死屍中 有一賢女 指屍謂諸姊曰 屍在這裏 人向甚處去 中有一賢女云 作麼作麼 諸賢女諦觀 各各契悟 感帝釋散花供養云 惟願諸賢女 有何所須 我當終身供給女云 我家四事七珍 悉皆具足 唯要三般物 一要無陰陽地一片 二要無根樹子一株 三要叫不響山谷一所 帝釋云 一切所須 我悉有之 若此三般物 我實無女云汝無此物 爭解濟人 帝釋無語<sup>818</sup>

<sup>815</sup> JIK II : 627b.7-13 ; X.1612 (人天寶鑑), j.1 : 16c.20-24.

<sup>816</sup> 帝釋. Śakra Devānām Indra, le seigneur des trente-trois devas du ciel Tuṣita, veillant régulièrement au respect des préceptes par les humains.

<sup>817</sup> 四事七珍. Liste donnée dans le *Soutra du Lotus* (T.262, j.5 : 38a.21 ; chap. 14, « La pratique commode », 安樂行品) : « vêtement, literie, boissons, mets, remèdes » (Robert, 1997 : 256). Dans le même soutra, les sept matières précieuses sont : « or 金, argent 銀, beryl 琥珀, nacre 軀粟, agate 馬腦, corail 珊瑚, ambre 虎珀 » (Robert, 1997 : 260).

<sup>818</sup> JIK II : 627b.14-24. Cf. *Soutra des Sept femmes* 佛說七女經, T.556.

### III.105. Guangxiao An 光孝安

#### § 138.1. Le maître de Chan Guangxiao An visite le maître d'État Deshao

Le maître de Chan Guangxiao An partit au Pic des Nuages, Yunfeng<sup>819</sup>, dans les monts Tiantai ; il construisit une hutte de paille et y demeura. Il restait continuellement assis sans s'allonger, ne prenait qu'un repas de la journée, ne se vêtissait pas de ouate de soie à motifs, mais portait seulement une loque rapiécée pour supporter la froidure et la chaleur. Il alla ensuite trouver le maître d'État [De]shao. Le maître l'interrogea : « Le triple monde n'a pas de dharma : où chercher l'esprit ? Les quatre grands éléments sont originellement vides : sur quoi s'appuie Bouddha pour demeurer ? De quelle position me vois-tu ? » Il répondit :

« Aujourd'hui, je vais saisir et mettre en échec votre façon de voir.

— Qu'est ceci ? »

An souleva le porte-encens, le retourna et sortit. Le maître le considéra comme un vrai instrument du Dharma.

光孝安禪師 往台之雲峯 結茅而居 長坐不臥 一食終日 不衣繒纊 唯一壞衲以度寒暑 尋謁韶國師 師問曰三界無法 何處求心 四大本空 佛依何住 你向甚麼處見老僧 安曰今日捉敗和尚見處 師曰是甚麼 安掀倒香臺而出 師器之<sup>820</sup>

#### § 138.2. Guangxiao An entre en *samādhi* en lisant le *Soutra des Ornements*

Un jour, [Guangxiao] An lisait le *Soutra des Ornements magnifiques*<sup>821</sup>. Parvenu au passage : « Au corps rien n'est saisi, à la pratique, rien ne s'attache, au dharma rien ne s'arrête ; le passé est révolu et le futur n'est pas advenu, le présent est vide et tranquille<sup>822</sup> », il entra brusquement en *samādhi* pendant une dizaine de jours. Quand il quitta cet état et se leva, son esprit était vif, affûté et prompt. Après avoir développé les principes mystérieux [de la Voie], il ne s'occupa que de s'asseoir tranquillement et de demeurer constamment dans un état de grande concentration.

安一日閱華嚴經 至於身無所取 於修無所着 於法無所住 過去已滅 未來未至 現在空寂 到者裏

<sup>819</sup> 雲峯. La formulation est ambiguë dans la mesure où Yunfeng peut être à la fois un nom commun, un toponyme et, par métonymie, l'appellation du maître qui y demeure (*idem* dans le cas de Tiantai Deshao).

<sup>820</sup> JIK II : 627c.1-7 ; l'extrait inclus SYYSYH : cas n°253 (instruction orale de Panshan Baoji des Tang).

<sup>821</sup> 華嚴經. *Soutra de l'Avatamsaka*. En sanskrit, *avatamsaka* désigne une parure d'oreilles (boucles ou autres) ou bien « ornements » en général. Le terme « ornementation fleurie » *huayan* 華嚴 provient d'une glose du *Tanxuanji* (華嚴經探玄記, T.1733, j.1 : 107b.14-15) de Fazang (643-712) expliquant sa signification métaphorique (« les fleurs *hua* sont la métaphore de la multitude des pratiques 華譬開敷萬行, litt. « dix mille pratiques » ; « yan est la parure du substrat fondamental 嚴譬飾玆本體 »). La traduction proposée est littérale du sanscrit tout en restituant la polysémie du terme *hua* en chinois.

<sup>822</sup> 至於身無所取 於修無所着 於法無所住 過去已滅 未來未至 現在空寂. Cf. HYJ (K. 80, k. 17 : 525c ; chap. 16, 梵行品).

豁然入定經旬餘 方從定起身 心爽利頓 發玄旨後 唯務宴坐 如入大定<sup>823</sup>

### § 138.3. Guangxiao An et les discussions mondaines

Un jour qu'il était en *samādhi*, [Guangxiao An] vit deux moines appuyés sur la balustrade d'un pavillon en train de discuter. Un esprit céleste se tenait là à les garder, il les écouta attentivement un long moment. En un instant [à sa place], se tint un mauvais démon qui les insultait en crachant, et qui balayait leurs traces de pas. Quand il en demanda la cause aux moines appuyés à la balustrade, ils dirent qu'au début ils avaient débattu du Dharma du bouddha puis qu'ils avaient discuté de vérités mondaines<sup>824</sup>. [Guangxiao] An déclara : « S'il en est ainsi à discuter de manière informelle, qu'en sera-t-il de ceux qui dirigent l'enseignement, montent en chaire en faisant frapper du tambour, et prêchent des propos inutiles ? » À partir de ce moment-là et jusqu'à la fin de sa vie, [Guangxiao] An ne parla plus jamais de vérités mondaines. C'est pourquoi, quand il mourut et qu'on fit sa crémation, sa langue ne fut pas détruite, mais demeura souple et rose comme une fleur de lotus<sup>825</sup>.

一日定中見二僧 倚殿檻語話 有天神侍衛 傾聽久之 俄有惡鬼睡罵 復埽足跡 及詢倚檻僧所以乃初論佛法 後談世諦 安曰閑論尙爾 沉主法者 擊鼓陞座 說無益事耶 安自此終身未嘗一日談世諦 故 安死闇維舌根不壞 柔軟如紅蓮華<sup>826</sup>

### III.106. Le chef d'assise du Huayan 華嚴座主

#### § 139. Un chef d'assise du Huayan défait par le maître de Chan Dazhu

Un chef d'assise de l'école Huayan<sup>827</sup> demanda au maître de Chan [Dazhu] : « Pour quelle raison n'admettez-vous pas que : 'Les verts bambous émeraude sont entièrement Manifesté en Vérité ; [que] les jaunes cysanthèmes luxuriants ne sont autre que Suprême sagesse<sup>828</sup>' ? »

<sup>823</sup> JIK II : 627c.7-11 ; X.1612 (人天寶鑑) : 9b.11-16.

<sup>824</sup> 世諦 ou 俗諦, Sans. *saṃvṛtisatya*. Des deux vérités 二諦 *satyadvaya*. Vérité de convention qui fait pendant à la vérité absolue ou ultime 眞諦. Vérité relative au monde humain et concernant les affaires mondaines compréhensibles par les profanes, pleine d'illusions puisque fondée sur l'expérience de la connaissance sensorielle (comme l'homme ivre qui ne comprend pas que la terre tourne autour du soleil, T.1716, j.2 : 705a.15-20). Tous les dharmas sont inclus dans ces deux vérités.

<sup>825</sup> 舌根不壞. Signe merveilleux que l'on retrouve dans de nombreux sūtras et commentaires ou ouvrages historiques (biographies de religieux) comme, par exemple, dans T.2035, j.8 : 193c.12 ; j.15 : 227c.24 ; j.16 : 232c.24-25 ; j.23 : 249c.28 ; j.45 : 409a.29 ; j.49 : 442a.5.

<sup>826</sup> JIK II : 627c.11-18 ; X.1612 (人天寶鑑), j.1 : 9b.16-21.

<sup>827</sup> 華嚴座主. La version du JDCL précise qu'il s'agit de Daoguang (道光座主, ?? ; JDCL, j. 28 : 441b.13-14).

<sup>828</sup> 青青翠竹盡是眞如 鬱鬱黃花 無非般若. À l'origine, propos de Daosheng (道生, 355-434) affirmant que toutes les plantes sont pourvues de la nature de bouddha. Cf. ZS, j.5 : 387b.13-15. Citation souvent reprise.

Le maître répondit : « Le corps du Dharma n'a pas d'apparence : il s'adapte au vert pâle des bambous pour devenir forme ; la Suprême sagesse n'a pas de connaissance : elle réagit aux cysanthèmes pour manifester une apparence, mais ni cysanthèmes ni bambous ne comportent corps du Dharma et Suprême sagesse. C'est pourquoi le Soutra dit : 'Le vrai corps du Dharma de bouddha est comme vide, il se manifeste par les choses comme la lune dans l'eau'<sup>829</sup>. Si les chrysanthèmes étaient la Suprême sagesse, alors la Suprême sagesse serait pareille à un être insensible ; si les bambous vert pâle étaient le corps du Dharma, alors les bambous aussi seraient capables de réagir. »

Le maître d'assise reconnut sa défaite et en comprit la pointe.

華嚴座主問禪師 何故不許青青翠竹盡是眞如 鬱鬱黃花 無非般若 大珠禪師答曰 法身無相 應翠竹以成形 般若無知 對黃花而現相 非彼黃花翠竹 而有法身般若 故經云 佛真法身猶若虛空 應物現形 如水中月 黃花若是般若 般若即同無情 翠竹若是法身 翠竹還能應用 座主降伏 領悟其旨<sup>830</sup>

### III.107. Deshan Yuanmi 德山緣密

#### § 140. Le maître de Chan Deshan Yuanmi et le pratiquant du Chan Yingzhen

Dans l'assemblée du maître de Chan Deshan [Yuan]mi, il y avait un pratiquant du Chan usant de zèle et particulièrement affûté qui observait le propos du « chien qui n'avait pas la nature de bouddha<sup>831</sup> » et qui était resté longtemps sans en pénétrer le sens. Un jour, il vit soudain une tête de chien immense comme la roue du soleil, ouvrant la gueule et prête à le manger. Le pratiquant prit peur, quitta sa banquette et s'enfuit à toutes jambes. Ceux qui l'entouraient lui en demandèrent la raison, si bien qu'il leur rapporta toute l'affaire. Finalement, ils en informèrent Deshan. Ce dernier dit alors : « Il ne faut pas avoir peur ! Continue seulement de toutes tes forces dans cette brillance, attends qu'il ouvre la bouche et précipite-toi à l'intérieur, c'est tout ! » Le pratiquant du Chan suivit ses instructions et resta assis [à méditer]. Au milieu de la nuit, le chien lui apparut de nouveau comme avant, et le pratiquant y entra entièrement en employant toute la force de sa tête, et se retrouva à l'intérieur d'une boîte. Alors, libéré [de ses doutes], il connut l'Éveil. Par la suite, il renonça au monde [au monastère de] Wenshu<sup>832</sup>, et y fit grandement rayonner le Dharma de la Voie. Il s'agit du maître de Chan [Wenshu Ying]zhen<sup>833</sup>.

<sup>829</sup> 佛真法身 猶若虛空 應物現形 如水中月 ; T.663 (金光明經), j.2 : 344b.3-4.

<sup>830</sup> JIK II : 627c.19-628a.4 ; JDCL, j.28 : 441b.20-26. Dans JDCL, le récit est rattaché à la montée en chaire de Yuezhou Dazhu Huihai (越州大珠慧海, ??). Les deux groupes conclusifs ont été ajoutés.

<sup>831</sup> 狗子無佛性話. Sans doute le plus célèbre des *hwadu* 話頭 (無字話頭). Pointe du *gong'an* de Zhaozhou (cf. III.29) dans lequel le maître affirme, à qui l'interroge, que le chien n'a pas la nature de bouddha, cf. SYSH, cas n°417 ; WMG, cas n°1 (cf. Despeux, 2014 : 57-62).

<sup>832</sup> 文殊寺. Localisation incertaine à Dingzhou 鼎州 dans la province du Henan.

<sup>833</sup> 文殊應真 ; ??, X<sup>e</sup> ou XI<sup>e</sup> siècle. École de Yunmen.

德山密禪師會下 有一禪客 用功甚銳 看狗子無佛性話 久無所入 一日忽見狗頭 如日輪之大 張口欲食之 禪者畏避席而走 隣人問其故 禪者具陳其事 遂白德山 山曰不必畏矣 但痛加精彩 待渠開口 撞入裏許便了 禪者依教坐至中夜 狗復現前 禪者以頭用極力一撞 則在函櫃中 於是廓然契悟 後出世文殊道法大振 即真禪師也<sup>834</sup>

### III.108. Guifeng Zongmi 圭峯宗密

#### § 141. Enseignement du maître de Chan Guifeng Zongmi

Le maître de Chan Guifeng Zongmi disait : « Il suffit de considérer la vacuité tranquille comme son substrat propre sans reconnaître le corps sensible [comme sa vraie nature] ; de considérer la connaissance surnaturelle [absolue] comme son esprit propre sans reconnaître les pensées illusoires. Si les pensées illusoires surviennent, il ne faut absolument pas les suivre. Jusqu'à son dernier souffle, il faut œuvrer par soi-même pour ne pas en être attaché par elles, de sorte à s'en remettre selon sa [libre] volonté au monde des devas ou des humains. Pour qui a compris la vérité, cela est un point essentiel pour l'ascèse quotidienne du matin jusqu'au soir.

圭峯宗密禪師云 但可以空寂為自體 勿認色身 以靈知為自心 勿認妄念 妄念若起 都不隨之 則臨命終時 自然業不能繫 天上人間 隨意寄托 此是悟理之人朝夕修行要節<sup>835</sup>

### III.109. Le ministre Zhang Zhuo 張拙相公

#### § 142.1. Le ministre Zhang Zhuo consulte Shishuang

[Quand] le ministre Zhang Zhuo<sup>836</sup>, le Maladroit, consulta Shishuang. Ce dernier lui demanda :

« Aîné, quel est votre patronyme ?

— Mon nom est Zhuo, ‘le Maladroit’, mon patronyme est Zhang.

— J’ai beau chercher l’adresse, je ne la trouve pas. La maladresse *zhuo*, d’où vient-elle ? »

À ces mots, Zhang eut un éclaircissement. Alors il rédiga un hymne :

La clarté éclaire paisiblement partout [les mondes innombrables comme] le sable [du Gange].

Hommes ordinaires et saints, tout ce qui contient vie, ensemble, forment même famille.

<sup>834</sup> JIK II : 628a.5-13 ; X.1612 : 16c.13-19.

<sup>835</sup> JIK II : 628b.14-18 ; JDCL, j.13 : 308a.12-15 ; 308b.2-3.

<sup>836</sup> 張拙 (??), de l’école de Shitou 石頭宗 ; 5<sup>e</sup> génération de la branche de Qingyuan Xingshi.

[Quand] nulle pensée ne survient, la totalité apparaît,  
Les six organes des sens se mettent à peine en mouvement que les nuages font écran.  
Supprimer les tourments mentaux agrave la maladie,  
S’orienter vers la bodhi est aussi déviance.  
Se conformer aux multiples conditionnements et rester sans entrave,  
Nirvana et samsara sont fleurs d’illusion optique.

張拙相公 參石霜 霽間先輩何姓 曰名拙姓張 師云覓巧了不可得 拙自何來 張於言下有省 乃述  
頌云

光明寂照徧河沙 凡聖含靈共一家  
一念不生全體現 六根才動被雲遮  
斷除煩惱重增病 趕向菩提亦是邪  
隨順衆緣無罣礙 混槃生死是空花<sup>837</sup>

### III.110. Yunmen Wenyen 雲門文偃

#### § 142.2. Commentaire de Yunmen devant un moine

Yunmen demanda à un moine :

« ‘La clarté illumine, tranquille, partout [les mondes innombrables comme] le sable [du Gange]<sup>838</sup>’ : ne seraient-ce pas les paroles du ministre Zhang Zhuo ?

— Si.

— Perdu. »

雲門問僧 光明寂照徧河沙 岂不是張拙相公語 僧云是 師云話墮也<sup>839</sup>

### III.111. Xiangyan Zhixian 香嚴智闍

#### § 143. Le maître de Chan Xiangyan Zhixian et Yangshan

Le maître de Chan Xiangyan Zhixian disait : « La pauvreté de l’année dernière n’était pas encore pauvreté, la pauvreté de cette année commence à l’être ; l’année dernière, j’avais la place de poser une tête d’épingle ; cette année, je n’ai même plus d’épingle. » Yangshan<sup>840</sup> dit : « Le Chan du Manifesté en Vérité<sup>841</sup>, Frère aîné, je vous

<sup>837</sup> JIK II : 628a.19-628b.1 ; ZFYZ, j.3 : 610c.21-611a.1.

<sup>838</sup> 光明寂照徧河沙. X.64 (祖庭事苑), j.1 : 321c.22. Souvent repris dans les recueils et annales de transmission de la Lampe.

<sup>839</sup> JIK II : 628b.2-3 ; SYYSH : cas n°1068.

<sup>840</sup> Yangshan Huiji, cf. III.79. Yangshan fut considéré comme un modèle en matière de Chan des patriarches (Cho et Jorgensen, 2020 : 123, note 146).

<sup>841</sup> 如來禪. Littéralement, « Chan pratiqué par le Manifesté en Vérité », appelé aussi « Chan pur

le concède, mais le Chan des patriarches, je n'ai pas encore rêvé le voir [un jour] manifeste<sup>842</sup>. »

[Xiang]yan répondit [par une stance<sup>843</sup>] :

J'ai un stratagème  
Qui le montre en un clin d'œil.  
Si quelqu'un ne le comprend pas,  
Il ne faut pas l'appeler 'novice.'

[Yang]shan : « Je suis content, Frère, que vous compreniez le Chan des patriarches<sup>844</sup> ! »

香嚴禪師云 去年貧未是貧 今年貧始是貧 去年有卓錐之地 今年錐也無 仰山云 如來禪即許師兄 祖師禪未夢見在 嚴云

我有一機 瞬目視伊  
若人不會 別喚沙彌

仰山云且喜師兄會祖師禪<sup>845</sup>

### III.112. Daowu Yuanzhi 道吾圓智

#### § 144.1. Daowu interrogé par un moine sur le Chan des patriarches

Comme un moine lui demandait : « Qu'est-ce que le Chan des patriarches ? », Daowu répondit : « Avoir le lointain souvenir, au cours de la troisième lune à

du Manifesté en Vérité » 如來清淨禪. Il fait pendant au « Chan des patriarches » 祖師禪. Chan existant au sein des écoles d'instruction par les Écritures *kyo*, à la différence du Chan des patriarches transmis de manière séparée des enseignements scripturaires canoniques, forme extrême du Chan, non établie sur la lettre et transmise au sein des généalogies des patriarches. Une des quatre formes de *dhyāna* enseignées par Bouddha dans le *Soutra Lankāvatāra* (T.670). Désigne une forme d'instruction par le fait d'entrer en *samādhi*. Originellement, le Chan de Bodhidharma était considéré comme le *dhyāna* du Tathāgata, avant que Yangshan (仰山, 807-883) théorise la notion de « Chan des patriarches » caractérisé par la transmission du sceau de l'esprit (depuis Bodhidharma), alors que le « Chan du Manifesté en vérité » serait une forme inachevée du Chan 未了禪.

<sup>842</sup> Cf. ZS, j.1 : 321a.5-6.

<sup>843</sup> Dans le SYJ, la réponse constitue une stance (呈偈, K1501, k. 15 : 247b.10-248a.2).

<sup>844</sup> SYSH : cas n°598. Le Chan des patriarches est aussi appelé Chan de l'école du Sud instauré par le Sixième patriarche Huineng, puis, sous les Song, catégorisé en cinq branches et sept écoles, centré sur la transmission de maître à disciple. Le *gong'an* sous-entend la supériorité du Chan des patriarches sur le Chan du Manifesté en Vérité même si les deux formes du Chan ne diffèrent pas. Dans le but de l'évaluer, Yangshan commence par critiquer Xiangyan, avant de le louer (cf. *Chōngsōn Kong'anjip* II, traduit par Kim, Yōnguk et al., 2010 : 819).

<sup>845</sup> JIK II : 628b.4-9 ; JDCDL, j.11 : 283b.3-5 (présenté comme une stance) ; ZFYZ, j.2 : 591c.21-592a.2 ; SYSH : cas n°598 ; repris dans PHO I, cf. Annexe 5.

Jiangnan, du parfum de cent fleurs là où gloussaient les grandes perdrix<sup>846</sup>. »

道吾因僧問 如何是祖師禪 吾云遙憶江南三月裏 鶲鵠啼處百花香<sup>847</sup>

#### § 144.2. Commentaire de Paegun

Je dirais personnellement : ce vers comporte images, sons et langage. Il est ce que l'on appelle généralement « vouloir donner un vers qui en contient trois<sup>848</sup> », pareil à la réponse de la catégorie : « le cyprès devant la cour. »

私曰 此一句具色聲言語 此所謂凡欲下語 一句具三句 與庭前柏樹子本分答話一般<sup>849</sup>

### III.113. Baiyun Shouduan 白雲守端

#### § 145. Enseignement du Révérend Baiyun Shouduan

Le Révérend Baiyun<sup>850</sup> Shouduan disait : « Une fois l'Éveil réalisé, il faut rencontrer quelqu'un pour l'accomplir. Si l'on ne rencontre personne, cela ressemble à un macaque sans queue qui exécute des facéties pour faire rire. Qui croit profondément à cette voie ne doit même pas représenter un sur dix mille. Quelle tristesse ! Quelle tristesse ! »

白雲端和尚云 悟了須遇人始得 若不遇人 只是一个無尾巴猢猻相似 才弄出人便笑 深信此道者 萬中無一 誠可憐憫 誠可憐憫<sup>851</sup>

### III.114. Yuanwu Keqin 圓悟剋勤 (2)

#### § 146. Yuanwu Keqin assiste Wuzu Fayan à propos du commissaire Chen

Le Révérend Yuanwu Keqin se tenait debout aux côtés du Révérend Wuzu [Fa] yan [pour l'assister]. Le commissaire aux affaires judiciaires Chen venait justement de

<sup>846</sup> 鶲鵠, Francolins perlés.

<sup>847</sup> JIK II : 628b.10-11. Repris dans PHO I (cf. Annexe 5). Souvent repris partiellement dans SYSH (comme dans le cas n°1248), cité dans le cas n°24 de WMG. Les deux derniers vers sont empruntés à un poème de Du Fu (712-770) : « Remercier le *kulapati* Qingyuan » 謝青原居士.

<sup>848</sup> 下語一句具三句. Depuis Desham Yuanni (德山緣密, ??) de la lignée de Yunmen, des maîtres évaluent leurs disciples dans le Chan selon leur capacité à élucider trois formules (trois vers 三句). Cf. Annexe 5. La pratique du test des « trois vers » fut reprise au Koryō (918-1392), notamment à l'occasion du grand concours d'état de 1370 pour lequel Paegun était membre du jury et dont il donna lui-même une glose (cf. PHO I, 655a).

<sup>849</sup> JIK II : 628b.11-12 ; cf. Annexe 5.

<sup>850</sup> Le titre bouddhique est le même que celui de Paegun (mêmes sinogrammes).

<sup>851</sup> JIK II : 628b.13-16 ; X.1359 (應庵靈惠禪師語錄), j.7 : 534a.20-22.

quitter sa fonction et de retourner dans le pays de Shu<sup>852</sup>; en passant par la montagne, il interrogeait [les maîtres] sur la Voie. Ayant échangé des propos, le patriarche lui demanda : « Commissaire, avez-vous déjà lu le poème de Shaoyan<sup>853</sup>? Deux vers [de ce poème] sont très proches de la pointe du Chan. Ils disent :

Ne faire qu'appeler Xiaoyu<sup>854</sup>, souvent et sans raison précise,  
Uniquement pour que Danlang reconnaissse sa voix.

Le commissaire répondit : « Oui, oui. » Le patriarche reprit : « Alors, observez les attentivement<sup>855</sup>. » Yuanwu demanda : « Quand le commissaire des châtiments a entendu le Révérard poser la question du poème de Shaoyan, qu'a-t-il compris ? » Le patriarche répondit :

« Il n'a compris que le son [des mots].

— Le texte [original] dit : 'Souhaiter seulement que Danlang reconnaisse sa voix<sup>856</sup>; s'il n'a compris que le son [des mots], pourquoi n'est-il pas dans le vrai ?

— Quand un moine demanda quelle était l'intention du maître-patriarche de venir depuis l'Ouest, [le patriarche] répondit : 'Le cyprès devant la cour', Ouste<sup>857</sup> ! »

[Yuanwu] comprit et réalisa soudain le grand Éveil, puis il partit sur-le-champ. Il vit alors des poules qui s'étaient posées sur la balustrade et caquaient en battant des ailes. Il se redit alors en lui-même : « N'est-ce pas du son ? » Finalement, il mit de l'encens dans ses manches et entra dans la salle [du patriarche] pour lui faire part de ce qu'il avait compris. Le patriarche lui dit : « La grande affaire des bouddhas et des patriarches ne peut pas être accomplie par ceux qui ont peu de dispositions à pratiquer et sont obtus en sagesse. Je soutiens ta joie<sup>858</sup> ! » Le patriarche demanda

<sup>852</sup> 蜀. Territoire équivalent à l'actuelle province du Sichuan.

<sup>853</sup> 少炎詩. Expression équivalente à shaoyansi 少艷詩 où yan 炎 est un emprunt de yan 艷. Poème galant.

<sup>854</sup> 小玉. Plusieurs interprétations sont possibles à propos de l'identification de Xiaoyu. Il pourrait s'agir de Huo Xiaoyu 霍小玉 dont la « biographie » (le *Huo Xiaoyu zhuan* 霍小玉傳) est rapportée dans le *Tangren chuanqi* (唐人傳奇 par Jiang Fang 蔣防, 792-835). Xiaoyu est l'archétype de l'amante jalouse devenue une furie après l'abandon de son amant, le poète Li Yi (李益, 748-829) dont elle fait échouer tous les mariages. La biographie fut reprise dans le *Taiping guangji* imprimé en 981 (太平廣記, j. 487, 雜傳記 4). Selon une autre interprétation, Xiaoyu serait une servante de la concubine Yang (楊貴妃, alias 楊玉環, 719-756) de l'empereur Xuanzong, célèbre pour sa beauté, son jeu au luth et ses talents de danseuse. Cette dernière appelaient souvent sa servante : il ne s'agissait pas d'un appel ordinaire, mais d'un signal envoyé à An Lushan (安祿山, 703-757), son amant, pour qu'il la rejoigne en l'absence de l'empereur. Le général An Lushan fut l'auteur de la grande révolte de 755 (755-763). Indirectement, la beauté de la concubine Yang faillit causer la chute de la dynastie.

<sup>855</sup> Il est intéressant de constater qu'un poème profane peut être utilisé comme support de méditation, montrant les relations privilégiées entre Chan et poésie du fait d'un rapport particulier au langage et à ses règles.

<sup>856</sup> 只要丹郎認得聲. Cf. T.2036, j. 20 : 685c.14-15.

<sup>857</sup> 驱. *jian*. Action de chasser les esprits, exprimée ici par une interjection. Cf. note 641.

<sup>858</sup> 吾助汝喜. Cf. K.11 (文殊師利所說般若波羅蜜經), k.1 : 956b (traduction du VI<sup>e</sup> s.) ; réponse de Bouddha à Mañjuśrī reprise dans d'autres soutras (*Soutra d'Amitābha*, *Soutra du vœu original du bodhisattva Kṣitigarbha*). Expression utilisée par Maître Shiwu au moment de la première expérience d'Éveil de Paegun à l'ermitage de Tianhao, cf. PHO II : 657a.21-22 ; cf. Annexe 5, Texte 1.

partout aux anciens de la montagne [de se réunir] et leur déclara : « Mon assistant a consulté et a saisi le Chan des patriarches. »

圓悟勤和尚 侍立五祖演和尚 偶陳提刑 解印還蜀 過山中問道 因語話次 祖問曰提刑 曾讀少炎詩否 有兩句頗近禪旨 曰頻呼小玉非他事 只要丹郎認得聲 提刑應諾諾 祖曰且子細看 圓悟問曰 提刑聞和尙舉少炎詩 會麼 祖云他只認得聲去 悟曰本文云只要丹郎認得聲 他既認得聲 爲什麼却不是 祖曰僧問如何是祖師西來意 答曰庭前柏樹子 舊悟忽然大悟 遽出去 見雞飛上欄干 鼓翼而鳴 復自謂曰此豈不是聲 遂袖香入室通所悟 祖曰佛祖大事 非小根劣智所能造詣 吾助汝喜 祖徧請山中耆舊曰 我侍者 綱得祖師禪也<sup>859</sup>

### III.115. Ying'an Tanhua 應菴曇華

#### § 147. Enseignement de Ying'an (Tiandong) Tanhua

Le Révérard Ying'an [Tan]hua disait : « Quand les [religieux] anciens aguerris n'avaient pas encore l'œil de l'esprit<sup>860</sup> bien clair, ils se précipitaient chez ceux qui avaient la Voie pour rectifier [ce qui n'allait pas]. Alors, un beau matin, leur œil de l'esprit s'ouvrait entièrement et la force de leur vœu initial faisait qu'ils partaient dans les montagnes et les forêts sans laisser de traces, parfois vingt ans ou trente ans. Tout en s'occupant de leurs moyens de subsistance, ils y polissaient leur esprit et leur connaissance, de sorte à les purifier totalement, supprimant le plus petit début de fil d'erreur ou d'affliction. Aussi, quand ils rencontraient objet des sens et conditionnement, ils les considéraient comme murs, tuiles et cailloux, sans la moindre pensée mondaine. Leur esprit était comme vide, impassible, fixe et tranquille, et pouvait être qualifié de 'correct substrat diamantin'. Après avoir atteint un état de pureté totalement dépouillée et de plénitude radicale, ils agissaient sans avoir besoin ni d'application ni d'effort. Ils n'avaient pas l'intention de réagir avec le monde, mais l'esprit avec lequel ils réagissaient était constant et sans interruption ; ils n'avaient pas l'intention de sauver les êtres, mais l'esprit avec lequel ils sauvaient les êtres était débordant et sans limite. Sachez donc que les anciens [religieux] aguerris se rendaient auprès de ceux qui avaient la Voie et se rectifiaient. La beauté de réaliser l'état d'Éveil [et de ses effets] est lumineuse comme l'éclat conjugué de dix soleils. Après cela, comment ne pas accepter sa charge ? »

應菴和尚云 上古老宿 心眼未明火急就有道而正之 一旦心眼洞明 以本願力 晦跡山林 或二三十年 辨累生計 揣磨心識使 及之淨盡 無纖毫過患 至逢境遇緣視之 如牆壁瓦礫 絶無一念世間 心如大虛空 湛然凝寂 謂之金剛正體 淨裸裸圓陀地然後 以無功用行 雖無心應世 而

<sup>859</sup> JIK II : 628b.17-628c.7.

<sup>860</sup> 心眼. Esprit de vue pénétrante capable d'éclairer (de mettre en lumière) tous les dharmas pour en voir la réalité absolue au-delà des apparences, obtenue notamment par la concentration *dhyāna*. Cf. T.1911, j.46 : 26a.18 ; T.1559, j.29 : 216a.1.

應世之心 常而無間 雖無心濟物 而濟物之心 霽然無窮 當知上古老宿 就有道而正之<sup>861</sup> 契證之妙 皎如日並照 岳造次承荷者哉<sup>862</sup>

### III.116. Guling Shenzan 古靈神贊

#### § 148. Guling rencontre Baizhang puis retourne au monastère de Dazhong

Au temps où le maître de Chan Guling pérégrinait à pieds, il rencontra Baizhang, s'ouvrir à l'Éveil, puis retourna étudier au monastère de Dazhong de Fuzhou<sup>863</sup>. Le maître lui demanda : « Loin de moi et en étant à l'extérieur, qu'as-tu appris ? » Il répondit : « Rien ». Alors le maître l'envoya se charger de corvées. Un jour qu'il prenait un bain, il donna ordre à [Gu]ling de lui enlever la crasse. [Gu]ling lui tapota alors le dos en disant : « Le pavillon de Bouddha est beau, mais son bouddha n'a pas d'efficacité merveilleuse. » Son maître tourna la tête et le regarda. [Gu]ling reprit : « Le bouddha n'a pas d'efficacité, mais il peut encore émettre de la lumière. » Un autre jour où son maître lisait des soudras sous la fenêtre éclairante, une abeille traversa la fenêtre de papier pour sortir [de la pièce]. [Gu]ling la vit et dit : « Le monde est si immense qu'on ne veuille en sortir, et pourtant, elle a percé le vieux papier. Mais pour quoi faire, pour quoi ? » Le maître posa son soudra et lui demanda : « Qui as-tu rencontré quand tu étais en pérégrination ? Je t'observe depuis quelque temps et tu profères des propos étranges. Explique-moi. » [Gu]ling monta en chaire et prit la parole en conformité avec le style de pratique de l'école de Baizhang :

La lumière spirituelle seule illumine.  
Chassant au loin organes et salissures de perception sensorielle,  
La nature fondamentale met à nu la vérité et la permanence.  
Sans être saisie dans les mots,  
La nature de l'esprit est sans imprégnation,  
Originellement parfaite en soi.  
Il suffit de rompre avec les conditionnements illusoires  
Pour atteindre aussitôt la bouddhéité réelle absolue.

古靈禪師行脚時 遇百丈開悟後 却廻福州大中寺受業 師問曰汝離吾在外得何事業 答曰無 師遂遣執役 一日因裸身 命靈去垢 獄乃拊背曰 好个佛殿 而佛無靈 其師回首見之 獄曰佛雖無靈 亦能放光 其師又一日在明窓下看經 蜂子投窓紙求出 獄見之曰 世界與麼廣闊不肯出 鑽他古紙作麼作麼 其師置經問曰 汝行腳時遇何人 前後見汝 發言異常 爲我說 靈陞座舉百丈門風曰

靈光獨耀 迦脫根塵

<sup>861</sup> 就有道而正之. Citation des *Entretiens de Confucius* ; *Lunyu*, chapitre 10.

<sup>862</sup> JIK II : 628c.8-19. Repris dans une instruction de Paegun à la communauté, PHO I : 653b.

<sup>863</sup> 福州大中寺. Situé dans l'actuelle province du Fujian, dans l'actuelle ville-district de Houguan, mont Zhong, monastère reconstruit en 850 puis ravagé par un incendie en 1734.

體露真常 不拘文字  
心性無染 本自圓成  
但離妄緣 即如如佛<sup>864</sup>

### III.117. Helin Xuansu 鶴林玄素

#### § 149. Xuansu et un boucher

Un jour, comme un boucher vint le trouver respectueusement et lui demanda de se rendre chez lui pour s'occuper d'offrandes, le Révérend Xuansu y partit volontiers, laissant toute la communauté dans la stupéfaction. Le maître dit [alors] : « La nature du bouddha est égale, sages et sots sont les mêmes. Il suffit que quelqu'un puisse être conduit pour que je le guide. Y aurait-il encore des distinctions à faire ? »

玄素和尚 一日因有屠者 禮謁願就所居辦供 師欣然而往 衆皆訝之 師曰佛性平等 賢愚一致 但可度者 吾即度之 復何差別之有<sup>865</sup>

### III.118. Dadian Baotong 大顛寶通

#### § 150. Dadian consulte Shitou et obtient l'Éveil

Quand le Révérend Dadian consulta pour la première fois Shitou, ce dernier lui demanda : « Quel est ton esprit ? » Le maître répondit : « Il est celui qui parle. » Il se fit crier dessus et sortit.

Une dizaine de jours passèrent avant que le maître demande à nouveau : « Ma réponse de la dernière fois était fautive. Mais en dehors d'elle, qu'est-ce que l'esprit ? » Shitou répondit : « Ne lève plus les sourcils et ne bouge plus les yeux<sup>866</sup>, apporte-moi ton esprit. » Le maître reprit :

« Il n'y a pas d'esprit que je puisse vous apporter.

— Originellement, tu as un esprit, pourquoi dis-tu que tu n'as pas d'esprit ? Dire qu'il n'y a pas d'esprit est exactement pareil qu'une calomnie. »

À ces mots, le maître réalisa le grand Éveil.

大顛和尚 初參石頭 頭問師曰 那個是汝心 師云言語者是 便被喝出 經旬日 師却問曰 前者既不是 除此外何者是心 頭曰除却揚眉動目將心來 師云無心可將來 頭云元來有心 何言無心 無心盡同謗 師於言下大悟<sup>867</sup>

<sup>864</sup> JIK II : 628c.20-629a.11 ; JDCDL, j.9 : 268a.10-23 ; SYYSH : cas n°403 avec commentaires.

<sup>865</sup> JIK II : 629a.12-15 ; WDHY, j.2 : 50c.4-6.

<sup>866</sup> 揚眉動目. Expression désignant les faits et gestes inévitables de la vie quotidienne.

<sup>867</sup> JIK II : 629a.16-21 ; JDCDL, j.14 : 312c.26-313a.2.

### III.119. Caoshan Danzhang (Benji, 2) 曹山耽章

#### § 151. Le maître de Chan Caoshan et son disciple « Habit de papier »

Le maître de Chan Caoshan Danzhang<sup>868</sup> avait [parmi ses disciples] un moine qui s'était fait un habit avec du papier et à qui il avait donné le titre de : « l'Ascète habillé de papier<sup>869</sup> ». Il venait de Dongshan. Le maître lui demanda : « Quelle est la chose sous l'habit de papier ? » Il répondit : « Un vêtement à peine suspendu au corps, et il en est entièrement ainsi de toutes choses. » Il redemandea : « Quelle est l'activité sous l'habit de papier ? » Le moine se présenta devant lui, et se tenant debout penché<sup>870</sup>, répondit : « Oui » et il retira aussitôt son vêtement. Le maître rit et reprit : « Tu comprends seulement ce qui part, mais ne comprends pas ce qui vient. » Le moine ouvrit soudain l'œil [de la Voie] et reprit : « Quand une conscience de vraie nature n'emprunte pas de matrice, quelle est-elle ? » Le maître répondit :

« Elle n'est pas encore merveilleuse.

— Qu'est-ce qui est merveilleux ?

— Ce qui est emprunté sans avoir été emprunté. »

Le moine se retira pour s'asseoir dans la salle et effectua son grand passage.

Le maître fit [alors] une stance :

La nature éveillée est parfaite et lumineuse, sans forme [précise].

Ne pas se munir de connaissances et d'opinions pour, illusoirement, s'en éloigner ou s'en rapprocher.

Quand les pensées diffèrent, elles diffèrent aussitôt du substrat mystérieux, L'esprit s'écarte [de la vérité] et n'est plus proche de la Voie.

Les affects distinguent les myriades de dharmas et sombrent dans les objets qu'ils perçoivent.

Quand la conscience examine par divers moyens, elle perd la vérité originelle.

[Qui] comprend complètement ce que contiennent ces vers,

Clairement, [est] homme de jadis sans affairement<sup>871</sup>.

Le maître [Caoshan] déploya ainsi des dispositions supérieures<sup>872</sup> et fit disparaître toute trace décelable de son passage.

曹山耽章禪師有僧以紙爲衣 號爲紙衣道者 自洞山來 師問曰如何是紙衣下事 僧曰一裘才掛體  
萬事悉皆如 又問如何是紙衣下用 其僧前而拱立曰 諸即脫去 師笑曰汝只解伊麼去 不解伊麼來

僧忽開眼曰 一靈真性不假胞胎時如何 師曰未是妙 僧云如何是妙 師曰不借借 其僧退坐於堂中而化 師作偈曰

覺性圓明無相身 莫將知見妄踈親  
念異便於玄體異 心差莫與道爲隣  
情分萬法沉前境 識鑑多端喪本真  
若向句中全曉會 了然無事昔時人

師如是啓發上根 曾無輒可尋也<sup>873</sup>

### III.120. Mengshan Deyi 蒙山德異

#### § 152.1. Enseignement de Mengshan

Le Révérend Mengshan disait : « Après avoir déployé la lumière [de la sagesse], il faut constamment entrer dans le 'samādhi du vide absolu'<sup>874</sup>, [pour se] laver et se débarrasser des salissures et habitudes<sup>875</sup> produites en nombre. Quand salissures et habitudes s'allègent et s'assainissent, il devient possible de connaître – au cours de la vie présente – les choses du temps de la sortie de l'utérus de sa mère, ainsi que les choses d'une vie antérieure, de deux et jusqu'à dix [vies antérieures]. Si salissures et habitudes sont complètement purifiées, il devient possible de connaître les choses produites en nombre : on appelle cela la 'sagesse des vies passées'. Les pouvoirs spirituels [acquis] pénètrent successivement les sens de l'ouïe et de la vue, si bien que la purification des six activités sensorielles permet leur épuration. Qui purifie l'ensemble des souillures sensorielles rend manifeste tout pouvoir surnaturel et tout samādhi, grande sagesse, grande éloquence, grand pouvoir surnaturel et l'action des dispositions<sup>876</sup> [à pratiquer la Voie], tout cela au sein de l'aspect véritable du vide absolu. »

蒙山和尚云 發明之後 常當入真空三昧 洗除多生塵習 塵習輕清時 能念 知今生出母胎時事 及  
前生一世二世以至十世事 若塵習淨盡者 能知多生事 名宿命智 神通次第得耳根眼根 以至六  
根清淨 能滌蕩 得一切根塵清淨者 諸通諸三昧 大智慧大辯才大神通大機用 皆自真空實相中發  
現<sup>877</sup>

<sup>868</sup> 耽章. Titre posthume de Caoshan Benji (cf. III.88).

<sup>869</sup> 紙衣道者(?) ou Kefu (克符), disciple de Linji Yixuan.

<sup>870</sup> 拱. Révérencieusement, ou en joignant les mains.

<sup>871</sup> 無事. « Sans affaires » (Demiéville, 1972 : 121). Expression fréquente chez Linji, évoque le « non-agir » taoïste. État de quiétude, de non attachement aux affaires mondaines.

<sup>872</sup> 上根. Sans. *tiksñendriya* ou *śretha*. Dispositions résultant de pratique accumulée depuis un lointain passé et qui rendent possible l'Éveil et la capacité d'une vaste connaissance.

<sup>873</sup> JIK II : 629a.23-629b.12 ; WDHY, j.13 : 265c.13-21 ; ZFYD, j.1 : 580c.18-581a.2.

<sup>874</sup> 真空三昧. État de dépassement des concepts opposés de vacuité et d'existence (conditionnée).

<sup>875</sup> 塵習. Salissures apportées par les perceptions sensorielles produisant les tourments mentaux et restes des salissures par imprégnations corporelle.

<sup>876</sup> 大機用. Désigne les paroles et actes du quotidien ou bien l'action merveilleuse de l'esprit qui apparaît à travers eux, pouvant ainsi désigner le style de pratique des maîtres de Chan qui enseignent aussi par leurs actes.

<sup>877</sup> JIK II : 629b.13-20. Source non identifiée.

### § 152.2. Instruction de Mengshan à la communauté

Mengshan instruisait la communauté en disant : « Faire retour en son esprit et se déterminer [à pratiquer la Voie] ne doit pas tenir compte de noblesse et vilenie ; entrer en sainteté et dépasser le vulgaire peut-il s'embarrasser d'état religieux ou séculier ? Le moment venu, s'éveiller subitement et d'un pas atteindre la maison. [Alors que] discuter et évaluer les choses sont blancs nuages sur dix mille *li* : comment ne pas les voir ? Le Vénéré montra la fleur à l'assemblée et Kāśyapa esquissa un sourire. Le Vénéré dit [alors] : ‘Moi qui ai la Corbeille contenant la vue de l'exact Dharma et l'esprit merveilleux du nirvana, je confie [la transmission de mon enseignement] au Grand Kāśyapa, [afin] qu'il [le] transmette en particulier en dehors [de l'instruction par les Écritures], faisant en sorte de n'en pas interrompre [la transmission].’ Hommes de bien, le voyez-vous ? Comprenez que Gautama l'Ancien<sup>878</sup> ainsi que le Grand Kāśyapa éclairèrent parfaitement la Corbeille contenant la vue de l'exact Dharma ainsi que l'esprit du nirvana. Une fois parvenus à entrer dans la Voie et à y progresser aussitôt, présentez-vous en salle [pour être instruits du Dharma] et entrez dans la pièce<sup>879</sup> [pour consulter le maître]. Si ce n'est pas encore le cas, qu'a fait le Vénéré en montrant la fleur ? Pourquoi Kāśyapa a-t-il souri, finalement ? Examinez-le bien, examinez-le<sup>880</sup> ! Et soudain vous comprendrez tout, chacun d'entre vous accomplira la Voie. Alors, je vous reconnaîtrai vraiment comme des gaillards habiles. »

蒙山示衆云 延心立志 不論尊卑 入聖超凡 豈拘僧俗 當機頓悟 一步到家 擬議思量 白雲萬里 豈不見 世尊拈花示衆 迦葉破顏微笑 世尊云吾有正法眼藏涅槃妙心 付屬摩訶迦葉 教外別傳 無令斷絕 諸仁者見麼 識得老瞿曇 與大迦葉者 洞明正法眼藏涅槃妙心 已得入門 更當進步 承堂入室 其或未然 世尊拈花意作麼生 迦葉微笑畢竟如何 子細參究參究 忽然大悟 一一道得 諦當 許你是个靈利男兒<sup>881</sup>

### § 152.3. Suite de l'instruction de Mengshan sur la vieille donatrice

« De plus, il y a quelques jours de cela, le moine de montagne que je suis était sorti sur la grand'route et était revenu au quartier<sup>882</sup>, lorsqu'une femme qui quêtais en exhortant au bien,<sup>883</sup> accourut en hâte dans ladite rue et se prosterna en disant : 'Pendant les dix années où j'ai quêté, j'ai amassé cinquante-deux ligatures de sapèques que je veux absolument donner dans le patrimoine permanent<sup>884</sup> du monastère pour

<sup>878</sup> 瞿曇. Patronyme du Bouddha Śākyamuni, également désigné par l'expression « bouddha historique ».

<sup>879</sup> 入室. Entrer dans le logement d'un maître (supérieur ou maître de méditation) pour recevoir une consultation individuelle (y recevoir matière à méditer, ou pour être évalué dans sa pratique du Chan).

<sup>880</sup> La montrance de la fleur est devenue un *gong'an* : cf. SYYSH, cas n°5, WMG, cas n°6.

<sup>881</sup> JIK II : 629b.21-629c.8. Source non identifiée.

<sup>882</sup> 將坊. *jiangfang*. Doute sur l'authenticité du caractère *jiang* 將.

<sup>883</sup> 敎化. Traduit de nombreux termes possibles en sanskrit. Ici, activité de quête (collecte de biens) en vue de la prospérité des Trois Joyaux, de la réalisation d'un vœu pour pratiquer un acte pieux.

<sup>884</sup> 常住. Biens nécessaires à la vie quotidienne de la communauté (y compris les cultes),

faire construire un pavillon au culte de bouddha. Trois fois, je me suis rendue dans l'ermitage, mais je n'ai pas pu rencontrer le doyen, cela en raison de ma mauvaise fortune, ce qui me contrarie infiniment. Maintenant, j'espère que vous recueillerez pour moi ce que j'ai reçu [en dons] pour acheter une pièce de bois et un tas de pierres, quelques tuiles et des briques pourachever complètement le pavillon et y conclure le lien avec les Trois Joyaux.'

Je lui dis : 'Les billets et sapèques que tu as gagnés pendant tes dix ans de quête n'ont pas été faciles à acquérir, pourquoi, avec cela, ne t'achètes-tu pas des vêtements et de la nourriture ?'

Elle répondit : 'J'ai pris cette résolution, il y a dix ans !' Je lui demandai alors : 'Quel est ton nom ? Où demeures-tu ? Pourquoi as-tu pris cette résolution ?' Elle répondit : 'Ne me demandez pas mon nom. Je demeure dans l'hospice depuis vingt ans, parce que je suis partie quêter en exhortant au bien familles opulentes et nobles, me tenant devant leur porte de multiples fois, et me faisant insulter et chasser par leurs gardiens. Certains m'ont aspergée d'eaux dégoûtantes et ont été cause de ma rancœur. Ma vie n'est pas bonne et je n'ai pas pratiqué [la Voie] dans une vie antérieure, ma souffrance et mes tourments mentaux sont tels qu'insupportables, je me lamente de douleur.'

Je suis venue au monastère de Longxing<sup>885</sup> et y ai rencontré un maître des études qui m'a expliqué les soutras en disant : « Si quelqu'un est heureux, c'est parce qu'auparavant, il a fait des offrandes à Bouddha<sup>886</sup>. » Après avoir entendu cela, j'ai réfléchi et réfléchi, et de cette résolution, j'ai quêté pendant dix ans et amassé billets et sapèques en faisant le serment de ne m'acheter ni vêtements ni nourriture avec, mais de nouer absolument des liens avec les Trois Joyaux.

Puis, l'an dix-huit de l'ère Zhiyuan<sup>887</sup>, quand le directeur [administratif] Cai demanda au doyen de lui prêcher le Dharma, [il lui dit] : « J'ai entendu prêcher que la souffrance de la naissance, de la vieillesse, de la maladie et de la mort était commune à chacun, sans considération de sexe, de rang social ou de richesse ; que la naissance vient on ne sait d'où, et qu'en cela réside sa grandeur ; que la mort conduit à partir [du monde] on ne sait où, et qu'en cela réside sa grandeur ; que l'expiration ne garantit pas l'inspiration, et que l'impermanence est fulgurante. En y réfléchissant, l'homme est capable de prendre la résolution de revenir à la Voie, et il lui suffit de considérer le propos disant que 'voir sa nature [fondamentale] est réaliser la boudhdhéité, en se demandant ce qu'est cette nature ; il lui suffit d'examiner les choses ainsi, en permanence, pour réaliser soudain l'Éveil et l'illumination, reconnaissant aussitôt d'où il vient et où il part. Pendant les douze moments [de la journée], être son propre maître, et, sur la rive du samsara, pouvoir changer son karma.' À partir de

possiblemement transmissibles par le supérieur du monastère.

<sup>885</sup> 龍興寺. Monastère difficile à localiser en raison de l'usage fréquent du titre de Longxing pour désigner des monastères (à partir de l'époque des Tang). Il pourrait s'agir du monastère situé dans la province d'Anhui, monts Fengyang, si l'on considère la zone d'activité de Mengshan.

<sup>886</sup> 若人有福 曾供養佛. Cf. T.262, j.1 : 3a.2.

<sup>887</sup> 至元. Nom d'ère (1264-1294) sous les Yuan, soit l'année 1281.

ce moment-là, j'ai gardé les préceptes [moraux] et ai examiné ce qu'était ma nature [originelle]. Maintenant que vingt ans ont passé, j'ai compris clairement un peu de ce que vous m'avez montré et fait entendre.

J'ai aussi appris du doyen que 'la Voie ne dépend pas de la vue, de l'ouïe, de la sensation et de la connaissance, ni qu'elle s'en détache, que le doute conçu jusqu'à maintenant est la Voie.' En ce jour, j'espère que pour cela, vous m'instruirez.

Je lui répondis : 'Vous avez correctement examiné les choses. Il ne faut pas abandonner ce doute. Pourquoi ? Parce qu'à la base d'un doute immense, il y a toujours le grand Éveil.' Je lui ai demandé encore :

'Autrefois, l'argent que tu as donné était lié à un vœu ou non ?'

— J'avais fait le vœu de nouer des liens avec les Trois Joyaux, de m'éveiller soudain à la Voie merveilleuse, d'abandonner prestement mon corps de femme<sup>888</sup> et de renaître directement dans le paradis de la contrée de l'Ouest pour rencontrer en personne le Bouddha Amitābha<sup>889</sup>, qu'il m'accorde l'annonce merveilleuse de ma bodhi, que je quitte pour toujours misère, souffrance et tourments, que je revienne en ce monde, y devienne grand donateur, guide universellement les êtres.'

Voyant une telle détermination et une telle mise en application de son vœu, je reçus finalement l'argent de sa quête, retournai pour elle à l'ermitage, achetai une poutre d'une toise et cinq pieds, la dressai sur une grosse pierre, puis, avec cinq cents briques et cinquante tuiles creuses, j'accomplis son vœu. Hommes de biens, comprenez clairement les dons précieux de cette femme ! Ne contiennent-ils pas tous les mérites de la piété ? Examinez chacun d'entre eux, et quand vous discernerez clairement être parvenus à la Voie, reconnaissiez qu'est éclairée votre vision correcte [du Dharma]. Pour ma part, j'affirme que les dons de billets et de sapèques [de cette femme] recèlent en tout la perfection du don et que les bouddhas des dix dimensions de l'univers lui confèrent simultanément l'annonce d'une suprême bodhi. »

且如山僧 數日前出街廻到于將坊 有一女人 教化底 趕來當街禮拜云 我十年教化積聚 鈔五十二  
貫 要捨與常住 造佛殿三次 到菴中不見長老 是我緣淺福薄 痛心無已 今望長老 摄受為我 買一  
莖木一塊石幾片瓦幾片甃 圓成佛殿 結三寶緣 老僧云汝十年教化 所得鈔兩 來處不易 何不留取  
買衣着買食喫 女云我發心已十年矣 山僧問曰汝姓甚麼 何處住 因何發心 女云休問我姓名 我在

<sup>888</sup> La transformation du corps de femme (considéré comme impur en tant qu'instrument du Dharma) en homme est une étape nécessaire à la renaissance dans la terre pure, comme expliquée par exemple dans le *Sutra de la Transformation du corps de femme* (轉女身經, T.564) mentionnant jusqu'à dix méthodes. La transformation peut toutefois être instantanée comme dans le *Sutra du Lotus* (chap.12) ou dans les soutras d'Amitābha. Cf. note suivante.

<sup>889</sup> 親見阿彌陀佛. Amitābha est traduit « longévité ou clarté incomensurable ». La contrée de l'Ouest, *sukhāvati*, est la terre pure où il prodigue l'enseignement. La dévotion au bouddha Amitābha (sous la forme d'une triade avec Avalokiteśvara à sa gauche et Mahāsthāmaprāpta à sa droite), s'appuyant principalement sur le *Sutra d'Amitābha* (阿彌陀經, T.365-366) et le *Sutra de l'Incommensurable Longévité* (無量壽經, T.360), donna lieu à l'établissement de l'école de la Terre pure淨土宗 en Chine qui dissémina dans toute l'Asie Orientale à partir du V<sup>e</sup> s. (VIII<sup>e</sup> s. en Corée, XII<sup>e</sup> s. au Japon) L'Amidisme est la croyance dans la renaissance dans le paradis de la Terre pure de l'Ouest par la rétribution du mérite consistant à invoquer le nom d'Amitābha. Il fut particulièrement prospère au Japon. Ce bouddha est parfois considéré comme l'incarnation d'Avalokiteśvara.

養育院 住我二十前 因去大富貴家教化 立於門首多 時把門人等 罷署趕逐 有將惡水潑者 由是怨恨 我命不好 前世不曾修來 苦惱如是不忍 痛哭而來 來至龍興寺 遇一講主 說經云若人有福曾供養佛 我聞是已 省心省心 從此發心 十年教化 積聚鈔兩 哲願不買衣着 不買食喫 要結三寶緣 又於至元十八年 蔡提領請長老 說法時 我聞說生老病死苦 人人皆有 不論男女貴賤貧富 生不知來處 是生大死 不知去處是死大 出息不保入息 是無常迅速 人能於此省察 發心回道者 但提撕話頭 云見性成佛那個是我性 但恁麼參究看 叢來叢去 忽然悟明 便知生來死去 十二時中自有主宰 生死岸頭 可以轉業 我從此持戒參究 那個是我性 今經二十年 曉得些子見聞 老云 道不屬見聞覺知 亦不離見聞覺知 至今疑着 那個是道 今日望因便教我 山僧云正好參究不可放捨此疑 何耶 大疑之下 必有大悟 山僧又問 去日汝所捨鈔兩 有願意無 女云我有願結三寶緣 訓悟妙道 早捨女身 徒生西方安樂世界 親見阿彌陀佛 親授菩提妙記 永離貧窮苦惱 却來此界 作大施主 普度衆生 山僧見他有此志氣 有此行願 遂受所捨鈔 歸菴為他買一丈五尺樑一條 又乘樑柱大石一箇 署五百片 筒瓦五十片 滿他願心 諸仁者 洞明此女所捨寶鈔 具何功德也未一一見得 分曉道得端的時 許汝等正眼已明 山僧敢道所捨鈔兩 具檀波羅蜜 十方諸佛 同時為授無上菩提記<sup>890</sup>

## IV. Textes divers

### IV.1. Chants 歌

#### § 153. Chant des bulles légères du Révérend Lepu

Ciel nuageux, pluie tombante, eau dans la cour ;  
Sur l'eau, flottantes, des bulles<sup>891</sup> apparaissent.  
Quand les premières disparaissent, naissent les suivantes,  
Avant et après, dans une succession sans fin.  
Causes premières, les gouttes de pluie ont formé les bulles,  
Mais à cause du vent soufflant, les bulles retournent à l'eau.  
Ignorer que la nature des bulles et de l'eau n'est pas différente  
[Est] faire de leurs transformations leurs différences [de nature].  
À l'extérieur, elles luisent ; à l'intérieur, elles contiennent du vide ;  
À l'intérieur et à l'extérieur, raffinées comme perles précieuses.  
D'abord, sur l'onde claire, elles paraissent exister,  
Mais elles viennent à bouger et puis sont comme anéanties.  
Leur existence ou inexistence, mouvement ou immobilité sont difficiles à cerner,  
Au sein du non-apparent, elles ont apparence et contour.  
En sachant seulement que les bulles proviennent de l'eau,  
Comment savoir que l'eau aussi provient de l'apparition des bulles ?  
Considérons un instant bulles et eau comme mon corps :  
Cinq agrégats vides rassemblés forment provisoirement figure humaine.  
Comprendre que les agrégats sont vides et que les bulles sont sans consistance  
Est être alors capable de voir clairement la vraie [nature] originelle.

樂普和尚浮屠歌

雲天雨落庭中水 水上漂漂見滙起  
前者已滅後者生 前後相續無窮已

<sup>891</sup> Une des métaphores de l'impermanence des dharmas conditionnés (telle que rapportée dans la strophe du chapitre 32 du *Soutra du Diamant* aux six métaphores : rêve, illusionnisme, bulle d'eau, ombre, rosée, éclair).

本因雨滴水成滙 還緣風激滙歸水  
不知滙水性無殊 隨他轉變將爲異  
外明瑩內含虛 內外玲瓏若寶珠  
正在澄波看似有 及乎動着又如無  
有無動靜事難明 無相之中有相形  
只知滙向水中出 豈知水亦從滙生  
權將滙水類予身 五蘊虛假立人  
解達蘊空滙不實 方能明見本來真<sup>892</sup>

#### § 154. Chant de la Compréhension du Primordial du Révérend Tengteng

Pratiquer la Voie, la Voie qui ne peut être pratiquée ;  
Interroger le Dharma, le Dharma qui ne peut être interrogé.  
L'égaré ne peut discerner que la forme est le vide,  
L'éveillé n'a fondamentalement ni faveur ni défaveur.  
La porte des quatre-vingt-quatre mille dharmas,  
[Dans] le Principe suprême ne quitte pas le pouce carré du [cœur].  
Connais et choisis [l'espace entre] les murs de ta maison,  
Nul besoin de chercher les districts d'autre contrée.  
Inutile d'étudier largement et d'apprendre beaucoup,  
Il n'est pas nécessaire d'être éloquent et intelligent.  
Ignore quand la lune est grande ou petite,  
Ne tiens pas compte des lunes intercalaires.  
Les tourments mentaux sont la bodhi même,  
Fleurs pures poussent dans boue et crotte.  
Si les gens viennent me demander ce que je fais,  
Je ne suis pas capable de discuter de cela avec eux.  
À l'heure yin du petit matin, je calme ma faim d'une bouillie,  
À l'heure du repas, je reprends de la nourriture.  
Aujourd'hui, vidé, je m'en remets au destin, *tengteng*<sup>893</sup>,  
Demain, vidé, *tengteng*, je m'en remets au destin.  
Dans mon esprit, tout est clair et ma connaissance est maîtrisée,  
Mais je feins la bêtise et m'entoure de maladresse.

<sup>892</sup> JIK II : 630b.10-20 ; ZTJ, j.9 : 472b.7-473a.1 ; JDCL, j.30 : 462c.10-19.

<sup>893</sup> 謄隱, Tenteng est le titre religieux de Fuxian Renjian (福先仁儉, -?, VII<sup>e</sup> s.), disciple de Songye Huian (崇嶽慧安, 582-709 ; disciple du Cinquième patriarche Hongren) qui demeura dans le monastère Fuxian à Luoyang. Il composa une série de 19 chants pour l'impératrice Wu (cf. note 603). Ses chants furent copiés et diffusés à son époque (une partie a été conservée). Cf. JDCL, j. 4 : 232c.15-21. Une courte biographie est reproduite dans les textes de transmission de la lampe (X.1565, 1568, 1571). Tenteng revêt plusieurs acceptations : une substance légère animée d'une force ascendante (vapeur ou nuage qui monte), ou bien une torpeur provoquée par le sommeil ou l'alcool. Ici, la seconde acceptation a été choisie, conformément à la pratique consistant à attribuer aux maîtres de Chan des appellations modestes et paradoxales. Le dernier vers suggère en effet une apparence de bêtise et de lourdeur à laquelle le titre ferait écho : le paradoxe réside dans le fait que son aspect maladroit masque une grande clairvoyance que ne peuvent saisir que ceux qui savent déceler la nature profonde des choses au-delà des apparences.

騰騰和尚了元譯

修道無可修 問法法無可問  
迷人不了色空 悟者本無逆順  
八萬四千法門 至理不離方寸  
識取自家城郭 莫謾尋他鄉都  
不用廣學多聞 不要辯才聽偈  
不知月之大小 不管歲之餘閏  
煩惱即是菩提 淨花生於泥糞  
人來問我若為 不能共伊談論  
寅朝用粥充飢 齋時更浪一頓  
今日任運騰騰 明日騰騰任運  
心中了了總知 且作佯癡縛鈍<sup>894</sup>

## IV.2. Hymnes et éloges 頌

§ 155. Dix hymnes sur le Grand Véhicule par le Révérend Baozhi des Liang  
梁寶誌和尚大乘讚頌十頌<sup>895</sup>

### § 155.1. Hymne 1 sur le Grand Véhicule

La Grande Voie est constamment devant les yeux.  
Bien qu'elle soit devant les yeux, elle est difficile à voir.  
Si l'on veut réaliser ce qu'est le substrat absolu de la Voie,  
Il ne faut pas supprimer formes, sons et langage  
[Car] le langage est justement la Grande Voie.  
Il ne faut pas couper court aux tourments mentaux  
[Car] les tourments mentaux sont originellement vides et tranquilles.  
Pensées illusoires se succèdent et s'emmêlent,  
Toutes sont comme reflets et échos.  
Sans qu'il soit possible de savoir ce qui est mal et ce qui est bien,  
Tenir pour vrai l'apparence que la pensée choisit  
Est savoir à coup sûr que la vision de la nature n'est pas réalisée.  
Si l'on veut agir pour trouver la bouddhéité,  
Le karma est le grand signe précurseur des renaissances et des morts.  
Le karma des morts et renaissances suit le corps constamment,  
Dans les enfers sombres et ténébreux point encore d'aurore.  
Comprendre la vérité qu'à l'origine il n'y a point de différence :  
Après l'Éveil, qui est tard ? Qui est tôt ?

<sup>894</sup> 630b.22-630c.9 ; JDCDL, j. 30 : 461b.7-15.

<sup>895</sup> JIK II : 630c.11-632a.18 ; JDCDL, j.29 : 449a.29-450a.16.

L'étendue du plan du Dharma est identique au Grand vide sidéral,  
La sagesse de l'esprit des êtres est petite en soi.  
Il suffit d'être capable de ne pas produire l'égo  
Pour toujours être repu du Dharma du nirvana.

梁寶誌和尚大乘讚頌十首

大道常在目前 雖在目前難覩  
若欲悟道真體 莫除色聲言語  
言語即是大道 不可斷除煩惱  
煩惱本來空寂 妄情遞相纏繞  
一切如影如響 不知何惡何好  
有心取相為實 定知見性不了  
若欲作業求佛 義是生死大兆  
生死業常隨身 黑暗獄中未曉  
悟理本來無異 覺後誰脫<sup>896</sup>誰早  
法界量同大虛 衆生心智自小  
但能不起吾我 涅槃法食常飽

### § 155.2. Hymne 2 sur le Grand Véhicule

Le corps d'illusion, près du miroir, s'y reflète,  
Reflet et corps d'illusion ne diffèrent pas.  
Vouloir supprimer le reflet et maintenir le corps  
Est ignorer que le fondement du corps est identique au vide.  
Fondement du corps et reflet ne diffèrent pas,  
On ne peut avoir l'un qui existe et l'autre qui n'est pas là.  
Vouloir maintenir l'un et rejeter l'autre  
Est s'écartier éternellement de la vérité.  
De même, aimer la sainteté et détester le vulgaire  
Est flotter et couler dans la mer des renaissances.  
Les tourments mentaux existent par la pensée,  
En l'absence de pensée, où demeurent les tourments ?  
Ne pas s'employer à distinguer, à prendre ceci et rejeter cela  
Est obtenir spontanément la Voie en un instant.  
Pendant le rêve, actions dans le rêve ;  
Une fois l'Éveil, nul objet d'Éveil.  
À y repenser, moment d'Éveil et rêve  
[Sont] deux vues inversées qui ne diffèrent pas.  
Transformer également en Éveil en vue d'un profit  
Diffère-t-il d'un marchand qui commerce ?

<sup>896</sup> Erreur pour wan 晚 dans le JDCDL, j.29 : 449b.7.

Oublier mouvement et immobilité, et tout est dans la tranquillité constante,  
Correspondre spontanément à la réalité absolue.  
Dire que la multitude des êtres diffère de bouddha  
Est s'éloigner constamment de bouddha.  
Bouddha et êtres sensibles ne font pas deux,  
Spontanément, en épouser la réalité sans qu'il ne reste rien.

妄身臨鏡照影 影與妄身不殊  
若欲去影留身 不知身本同虛  
身本與影不殊 不得一有一無  
若欲存一捨一 永與真理相踈  
更若愛聖憎凡 生死海裏浮沉  
煩惱因心故有 無心煩惱何居  
不勞分別取捨 自然得道須臾  
夢時夢中所作 覺時覺境都無  
翻思覺時與夢 顛倒二見不殊  
改迷取覺求利 何異販賣商徒  
動靜兩亡常寂 自然契合真如  
若言衆生異佛 道逼與佛恒殊  
佛與衆生不二 自然究竟無餘

### § 155.3. Hymne 3 sur le Grand Véhicule

La nature du Dharma est originellement et constamment tranquille,  
Immensément vaste et sans limite.  
Installer son esprit entre saisie et rejet  
Est retour et échange de ces deux écueils.  
Le visage rasséréné, entrer en *sanādhi* en pratiquant le Chan assis,  
Rassemblant les objets perçus des sens, déduire puis analyser<sup>897</sup>.  
Un pantin de bois articulé qui pratique la Voie,  
Quand parviendra-t-il à atteindre l'autre rive [du nirvana] ?  
Tous les dharmas originellement vides et sans attachements  
Ressemblent en vérité aux nuages flottants qui s'amoncellent et se dispersent.  
Comprendre soudain que la nature originelle est fondamentalement vide  
Est tout à fait semblable à pouvoir transpirer d'une fièvre.  
Ne parle pas devant qui est sans sagesse :  
Il battrait ton corps physique et l'éparpillerait [en mille morceaux] !

法性本來常寂 蕩蕩無有邊畔  
安心取捨之間 被他二境回換

<sup>897</sup> 覺觀. Sans. *vitarka-vicāra*. Déduire grossièrement puis analyser finement : deux opérations qui constituent des obstacles pour pratiquer le réel *dhyāna*.

歛容入定坐禪 摄境安心覺觀  
機關木人修道 何時得達彼岸  
諸法本空無着 真似浮雲會散  
忽悟本性元空 怡似熱病得汗  
無智人前莫說 打你色身星散

### § 155.4. Hymne 4 sur le Grand Véhicule

Je t'avise de parler sans détour aux êtres sensibles,  
Ne pas exister est ne pas ne-pas-exister,  
Ne pas exister et ne pas ne-pas-exister ne font pas deux.  
Pourquoi répondre à l'inanité de la théorie de l'existence ?  
La pensée illusoire de l'existence et de la non-existence met des noms [sur les choses],  
Mais, si l'une [d'elles] disparaît, pas une seule ne peut demeurer.  
Les noms qui désignent l'une et l'autre proviennent de tes affects,  
L'absence d'affection est la vérité absolue originelle.  
Chercher à la maintenir en cherchant soigneusement le bouddha  
Revient à se munir d'un filet au haut d'une montagne pour attraper des poissons.  
On dépenserait ses efforts inutilement,  
À quoi bon y employer ses efforts ?  
Ne pas comprendre que l'esprit tel quel est bouddha  
Est vraiment comme chercher la mule que l'on monte.  
Absolument ne rien détester ni chérir  
Supprimera les tourments mentaux.  
S'ils sont supprimés, le corps est nécessairement supprimé,  
Le corps supprimé, il n'y a ni bouddha ni causes.  
Ni bouddha ni cause ne pouvant être obtenus,  
Il n'y a spontanément ni dharma ni être humain.

報你衆生直道 非有即是非無  
非有非無不二 何須對有論虛  
有無妄心立號 一破一个不居  
兩名由你情作 無情即本真如  
若欲存清覓佛 將網山上羅魚  
徒費功夫無益 幾許在用功夫  
不解即心即佛 真似騎驢覓驢  
一切不憎不愛 者个煩惱須除  
除之則須除身 除身無佛無因  
無佛無因可得 自然無法無人

### § 155.5. Hymne 5 sur le Grand Véhicule

La Grande Voie n'est pas obtenue par la pratique,

Expliquer la pratique est un expédient pour les gens ordinaires et les sots.  
La vérité comprise, revenir à scruter la pratique  
Est commencer à connaître l'usage erroné des efforts.  
Pour qui n'est pas encore éveillé à la grande vérité qui traverse tout :  
Il faut que paroles et pratique se soutiennent.  
Ne pas s'attacher à cette compréhension,  
Retourner la lumière en revenant à l'absence totale de l'origine.  
Quelqu'un comprend-il ce prêche ?  
Vous instruire à rechercher en vous-même.  
Considérer soi-même les fautes d'autrefois,  
Supprimer abcès et verrous des désirs des cinq sens.  
Une fois libéré, vagabonder en toute spontanéité,  
En tous lieux vendre à vil prix une conduite dissolue<sup>898</sup>.  
Qui prendra la résolution de l'acheter ?  
[Celui-là] atteindra comme moi l'absence de soucis.

大道不由行得 說行權爲凡愚  
得理返觀於行 始知枉用功夫  
未悟圓通大理 要須言行相扶  
不得執他知解 迴光返本全無  
有誰解會此說 教君向己推求  
自見昔時罪過 除却五欲瘞疵  
解脫逍遙自在 隨方賤賣風流  
誰是發心買者 亦得似我無憂

#### § 155.6. Hymne 6 sur le Grand Véhicule

Les croyances dans les mondes intérieur et extérieur sont toutes mauvaises,  
Voie de Bouddha et Voie de Mâra pareillement erronées.  
L'un et l'autre sont deux grand tueurs<sup>899</sup>,  
Incitant à détester la souffrance ou rechercher le plaisir.  
Le samsara compris, sa substance est vide :  
En quel lieu Bouddha et Mâra s'installeraient-ils ?  
Leur distinction procède seulement de sentiments illusoires,  
Corps antérieur et corps de renaissance sont solitaires et infortunés.  
Les six destinées de la roue du samsara ne cessent pas,  
Liées au karma, elles ne peuvent être supprimées.  
Ce qui fait errer dans les cycles de renaissances  
Procède entièrement d'arrangements compliqués.

<sup>898</sup> 風流. Traduction littérale. Au sens figuré, expression désignant le Dharma.

<sup>899</sup> 波旬. Sans. pâpiyas. Terme qui peut également désigner un meurtrier, un démon ou le roi démon, Mâra. Très fréquemment mentionné dans les *Āgamas* ainsi qu'un grand nombre de soudras.

Le corps est originellement chimère et sans consistance réelle,  
Revenant à l'origine, qui en a pesé le pour et le contre ?  
Existence et non-existence sont ce que l'égo est capable de construire par lui-même :  
Ne te fatigue pas à juger par d'illusaires pensées.  
Le corps des êtres innombrables est pareil au grand vide de l'espace :  
Les tourments mentaux, en quel lieu s'installeraient-ils ?  
Il suffit seulement de n'avoir pas le moindre désir  
Pour que les tourments mentaux disparaissent d'eux-mêmes.

內見外見總惡 佛道魔道俱錯  
彼此二大波旬 便即獸苦求樂  
生死悟本體空 佛魔何處安着  
只由妄情分別 前身後身孤薄  
輪回六道不停 結業不能除却  
所以流浪生死 皆由橫生經略  
身本虛無不實 返本是誰斟酌  
有無我自能爲 不勞妄心卜度  
衆生身同大虛 煩惱何處安着  
但無一切希求 煩惱自然消落

#### § 155.7. Hymne 7 sur le Grand Véhicule

Risible est l'inculture des êtres,  
Chacun accroché à des opinions communes divergentes.  
Ils n'aspirent qu'à chercher les galettes près de la poêle,  
Sans comprendre qu'en retournant à l'origine, ils y verraien la pâte.  
La pâte est le fondement du déviant et du correct  
Que les hommes la façonnent de multiples façons.  
Il faut donner libre cours à leurs pensées,  
Nul besoin de verser et de plonger dans les affections.  
Ne pas s'attacher est délivrance,  
Rechercher est se prendre encore dans les filets.  
Quand l'esprit de compassion est totalement égalitaire,  
La vérité absolue et la bodhi se manifestent alors spontanément.  
Si l'on garde en soi l'idée d'une distinction entre soi et autrui,  
En face de bouddha, on ne voit pas la face de bouddha.

可笑衆生蠭蠭 各執一般異見  
但欲傍鑿求餅 不解返本觀麪  
麪是邪正之本 由人作造百變  
所須任意從橫 不假偏耽愛戀  
無着即是解脫 有求又遭羅罿  
慈心一切平等 真如菩提自現

若懷彼我二心 對面不見佛面

#### § 155.8. Hymne 8 sur le Grand Véhicule

En ce monde, combien d'ignorants  
 Munis de la Voie, aspirent encore à la Voie !  
 Cherchant en tout moultes significations compliquées,  
 Ils ne parviennent pas à sauver leur propre corps.  
 Ils s'emploient à chercher écrits d'autrui et explications confuses  
 Qu'ils appellent principes accomplis, merveilleux et excellents.  
 Malgré leurs efforts, ils passent leur existence vainement dans l'erreur,  
 Pendant d'éternels cycles cosmiques, ils sombrent dans la roue des renaissances.  
 À d'impurs attachements, ils lient leur esprit sans les rejeter,  
 L'esprit de pure sagesse les tourmente.  
 Forêts du plan du Dharma de l'absolue réalité  
 Deviennent au contraire ronces et herbes folles.  
 Ils prennent seulement les feuilles jaunes pour de l'or,  
 Ne comprenant pas qu'il faut jeter le vil chanvre pour trouver l'or.  
 Alors ils se fourvoient dans leurs pensées, ils courrent éperdus,  
 Ils s'efforcent de se travestir, de garder bonne apparence.  
 Dans leur bouche, récitations de soutras, récitations de traités ;  
 Dans leur esprit, leurs pensées sont toujours desséchées.  
 Un beau matin, ils réalisent que leur esprit originel est vacuité,  
 Qu'ils sont abondamment pourvus d'absolue réalité sans manquer de rien.

世間幾許癡人 將道復欲求道  
 廣尋諸義紛紜 自救己身不了  
 全尋他文亂說 自稱至理妙好  
 徒勞一生虛過 永劫沉淪生死  
 潛愛纏心不捨 清淨智心自惱  
 真如法界叢林 返作荊棘荒草  
 但執黃葉爲金 不悟弃麻求金  
 所以失念狂走 強力裝持相好  
 口內誦經誦論 心裏心常枯槁  
 一朝覺本心空 具足真如不足

#### § 155.9. Hymne 9 sur le Grand Véhicule

Les 'auditeurs' en chaque pensée tranchent l'égarement  
 [Mais] la pensée capable de le rompre est ennemie.  
 Les ennemis s'enchaînent, se suppriment et se convoquent,  
 Quand comprendront-ils que les paroles originelles sont silence ?  
 Avec leur bouche, ils récitent mille rouleaux de soutras

[Mais] sont ignares quand, sur le substrat [de l'esprit] on les interroge sur les soutras,  
 Ils n'ont pas compris que le Dharma de bouddha est parfait et pénétre [tout],  
 Malgré leurs efforts, ils cherchent l'encre du nombre des lignes.  
 Le *dhūta* dans le monastère<sup>900</sup> [effectue] des pratiques douloureuses  
 Dans l'espoir de mériter une bonne réincarnation,  
 [Mais] espérer est s'écartier de la sainteté,  
 La Grande Voie d'où l'obtenir ?  
 Il en est comme traverser le fleuve dans un songe,  
 Le maître du navire fait traverser le fleuve au Nord.  
 Soudain, il se réveille dans son lit, le sommeil paisible,  
 Oubliant les règles de la traversée du navire.  
 Maître du navire et passager  
 Tous deux, originellement, ne se connaissent pas.  
 Les êtres s'égarent et se ligotent,  
 [À force d'] aller et venir dans le triple monde, leur fatigue est extrême.  
 Comprendre que le samsara est comme un songe  
 Fait cesser spontanément toute pensée de quête.

聲聞心心斷惑 能斷之心是賊  
 賊賊遞相除遣 何時了本語默  
 口內誦經千卷 體上問經不識  
 不解佛法圓通 徒勞尋行數墨  
 頭陀阿練苦行 希望後身功德  
 希望即是隔聖 大道何由可得  
 比如夢裏渡河 船師度過河北  
 忽覺床上安眠 失却度船軌則  
 船師及彼度人 兩箇本不相識  
 衆生迷倒羈絆 往來三界疲極  
 覺悟生死如夢 一切求心自息

#### § 155.10. Hymne 10 sur le Grand Véhicule

Compréhension et Délivrance sont la bodhi,  
 Comprendre qu'il n'y a fondamentalement ni marches ni échelle [de progression].  
 Quel malheur que ces gens ordinaires, bossus,  
 À quatre-vingts [ans], ne soient plus capables de marcher.  
 Malgré leurs efforts, ils passent toute leur existence vainement dans l'erreur.  
 Ils ne réalisent pas que jours et mois défilent,  
 Levant les yeux, ils scrutent la bouche d'un maître.  
 Semblables à des nouveaux-nés qui ont perdu leur mère,

<sup>900</sup> 阿練. Sans. *aranya*, lieu de séjour collectif des ascètes, lieu tranquille mais pas trop éloigné des villages.

Religieux et séculiers rivalisent pour s'assembler.  
 Tout le jour, ils entendent paroles mortes d'autrui,  
 Ils ne voient pas que leur propre corps est impermanent,  
 [Que] leur esprit pratique l'envie comme loup et tigre.  
 Quelle tristesse que les deux véhicules soient étroits et déficients  
 Et qu'il faille absolument détruire les six sources de richesse<sup>901</sup>!  
 Ils ne consomment ni alcool ni viande, ni les cinq légumes forts<sup>902</sup>  
 [Mais] l'œil déviant, ils regardent les autres boire et manger.  
 De nouveau, ils ont une conduite déviante effrénée,  
 Ils exercent leur souffle, ne mangent ni sel ni vinaigre.  
 S'ils comprennent la vérité ultime du Véhicule supérieur<sup>903</sup>,  
 Ils n'ont pas besoin de distinguer hommes et femmes.

悟解即是菩提了本無有階梯  
 堪嘆凡夫僥僥八十不能跋躡  
 徒勞一生虛過不覺日月遷移  
 向上看他師口恰似失妳孩兒  
 道俗禪蹕聚集終日聽他死語  
 不觀己身無常心行貪如狼虎  
 堪嗟二乘狹劣要須摧伏六府  
 不食酒肉五辛邪眼看他飲咀  
 更有邪行猖狂修氣不食鹽醋  
 若悟上乘至真不假分別男女

#### § 156. Quatorze hymnes thématiques du Réverend Baozhi (sur la non-dualité) 梁寶誌和尚十四科頌<sup>904</sup>

##### § 156.1. Non-dualité<sup>905</sup> de la bodhi et des tourments

Les êtres ne savent pas pratiquer la Voie :  
 Tout de suite, ils cherchent à supprimer les tourments,  
 [Mais] les tourments sont originellement vides et tranquilles,

<sup>901</sup> 六府. Eau, feu, métaux, bois, terre, grains selon le *Shujing*, ou bien les « six réceptacles » 六腑 : estomac, grand et petit intestins, vésicule biliaire, vessie et le triple réchauffeur. Peut aussi désigner les Six perfections *pāramitā* pratiquées dans le Grand Véhicule. Dans la logique de construction par distique qui prévaut dans ces hymnes, la première interprétation semble correcte.

<sup>902</sup> 五辛 ou 五葷. Cinq sortes de légumes qui donnent mauvaise haleine, provoquent des flatulences et excitent la libido : à proscrire dans le cadre de pratique collective du Chan. Une liste en est donnée dans le *Soutra du fillet de Brahma* (ciboulette sauvage, ciboule, gingembre, ail sauvage, échalote).

<sup>903</sup> 上乘. Autre appellation du Grand Véhicule.

<sup>904</sup> JIK II : 632a.20-634a.13 ; JDCL, j.29 : 450c.3-451c.24.

<sup>905</sup> 不二. Sans. *advaita*, « non dualité ». L'unité fondamentale de toute chose, l'unique réalité, l'universelle nature de bouddha, forme la plus élevée des enseignements de la doctrine du Grand Véhicule. Série construite à partir de jeux d'oppositions qui se révèlent illusoires.

Munis de la Voie, ils veulent encore la chercher.  
 Une seule pensée de l'esprit, c'est cela :  
 À quoi bon la rechercher en un lieu autre ?  
 La grande Voie est claire et se trouve devant les yeux,  
 [Mais] le sot égaré et hébété ne l'a pas compris ;  
 La nature de bouddha est totalement innée et spontanée,  
 Dépourvue de causalité et de construction,  
 [Mais] le sot ne sait pas que les Trois poisons sont creux et factices.  
 [Il] s'attache illusoirement à ce qui flotte ou qui coule, aux douleurs de l'existence.  
 Autrefois, aux jours de l'égarement il était délivré,  
 Aujourd'hui qu'il commence à comprendre, il n'est pas trop tôt.

誌公和尚十四科頌

菩提煩惱不二

衆生不解修道便欲斷除煩惱  
 煩惱本來空寂將道更欲覓道  
 一念之心即是何須別處尋討  
 大道皎在目前迷倒愚人不了  
 佛性天真自然亦無因緣修造  
 不識三毒虛假妄執浮沉生老  
 昔時迷日爲脫今日始覺非早

##### § 156.2. Non-dualité de fidélité et transgression

L'agissement du grand homme est sans obstacle :  
 Il n'est pas tenu par préceptes et règles.  
 Fidélité et transgression sont spontanément non-nées,  
 Le sot est lié dans leurs interdits,  
 Le sage, tout ce qu'il construit est vide,  
 L'auditeur est bloqué en toutes ses voies.  
 Les yeux de chair du bodhisattva pénètrent parfaitement toute chose,  
 Dans ces deux véhicules<sup>906</sup>, leurs yeux célestes ont des écrans.  
 Dans la vacuité, [ils] s'attachent illusoirement à l'existence et à la non-existence,  
 Ils ne parviennent pas à ce que forme et esprit soient sans obstacle.  
 Bodhisattva et séculier vivent ensemble,  
 La pureté [de l'un] n'étant jamais souillée par le monde [de l'autre].  
 Le sot convoite le nirvana et s'y attache,  
 [Pour] le sage, le samsara est vérité ultime.

<sup>906</sup> 二乘. Sans. *yānadvaya*. « Auditeurs » et « éveillés pour soi », saints incarnant le Petit Véhicule. Cf. note 342.

La nature du Dharma est vacuité et nulle parole ne peut l'expliquer,  
 [Aussi est-ce] conditionné que j'ai conçu cette stance.  
 [Rester] cent ans ignorant est [être pareil à] un petit enfant,  
 [Mais] Le petit enfant doué de sagesse [a] cent ans.

持犯不二

丈夫運用無碍 不爲戒律所制  
 持犯本自無生 愚人被他禁繫  
 智者造作皆空 聲聞觸途爲滯  
 大士肉眼圓通 二乘天眼有翳  
 空中妄執有無 不達色心無碍  
 菩薩與俗同居 清淨曾無染世  
 愚人貪着涅槃 智者生死實際  
 法性空無言說 緣起略爲茲偈  
 百歲無知小兒 小兒有智百歲

### § 156.3. Non-dualité du bouddha et des êtres vivants

Les êtres et bouddha ne sont pas distincts,  
 Grande sagesse ne diffère pas d'ignorance.  
 Pourquoi faudrait-il chercher le trésor à l'extérieur ?  
 Le champ du corps contient en lui-même la perle lumineuse.  
 Voie correcte et voie déviante ne font pas deux,  
 Si l'on comprend parfaitement que commun des hommes et saints sont même  
 catégorie<sup>907</sup>,  
 Égarement et Éveil, originellement, sont sans écart,  
 Nirvana et samsara sont semblables.  
 Ultimement, le conditionnement des causes est vide et tranquille,  
 Cherchez seulement que les intentions soient pures et vides.  
 Nul dharma ne peut être obtenu,  
 Dégagé de tout lien, on entre spontanément dans le non-conditionné.

佛與衆生不二

衆生與佛無殊 大智不異於愚  
 何須向外求實 身田自有明珠  
 正道邪道不二 了知凡聖同途  
 迷悟本無差別 涅槃生死一如  
 究竟攀緣空寂 惟求意想清虛  
 無有一法可得 倏然自入無爲

<sup>907</sup> 同途. Dans le sens de même catégorie d'êtres, même voie de renaissance.

### § 156.4. Non-dualité de l'absolu et du relatif<sup>908</sup>

Le souverain de l'esprit est libre en soi et totalement dégagé,  
 La nature du Dharma n'a originellement aucun des dix liens<sup>909</sup>.  
 Toute chose sans exception est affaire de bouddha :  
 Pourquoi faudrait-il recueillir ses pensées, assis en méditation ?  
 Pensées illusoires sont originellement vides et tranquilles :  
 Nul besoin de couper le conditionnement des causes.  
 Le sage n'a pas d'esprit qu'il doit obtenir,  
 De lui-même, il n'a ni lutte ni tumulte.  
 Celui qui ne connaît pas la grande Voie du non-conditionné,  
 Quand pourra-t-il atteindre les profondeurs cachées ?  
 Bouddha et êtres sensibles sont une seule espèce :  
 Les êtres sont le Vénéré même.  
 Les gens ordinaires génèrent illusoirement des distinctions,  
 Dans l'absence [des choses], ils s'attachent à la présence, s'égarent et se perdent.  
 Pour qui réalise parfaitement que concupiscence et colère sont vides et tranquilles,  
 Quel lieu ne serait-il pas voie d'accès absolue ?

理事不二

心王自在翛然 法性本無十纏  
 一切無非佛事 何須攝念坐禪  
 妄想本來空寂 不用斷除攀緣  
 智者無心可得 自然無靜無喧  
 不識無爲大道 何時得證幽玄  
 佛與衆生一種 衆生即是世尊  
 凡夫妄生分別 無中孰有迷奔  
 了達貪瞋空寂 何處不是真門

### § 156.5. Non-dualité du calme et du désordre

Les 'auditeurs' détestent le bruit et recherchent le calme  
 Comme ceux qui abandonnent la farine et recherchent la galette,  
 [Mais] la galette est originellement farine,

<sup>908</sup> 理事. L'absolu et le relatif, le réel et l'empirique, cause et effet, la nature fondamentale et l'activité apparente, le potentiel et l'actuel. L'expression est fréquemment employée dans l'école Huayan où elle désigne un principe d'existence qui s'exprime dans les actes du quotidien à l'instar des relations entre « substrat » *ti* 体 et « activité » *yong* 用 de la philosophie chinoise. Principe rationnel par opposition aux « faits » (Demiéville, 1972 : 168). Cf. Cheng, 1997 : 344, 378-379, 426, 450.

<sup>909</sup> 十纏. Dix sortes de liens qui ligotent les êtres dans les tourments mentaux : absence de respect 無慚, absence de honte 無愧, jalouse 嫉, avarice 慳, remord 悔, sommeil 眠, instabilité 掉舉, confusion mentale 混沌, colère 怒, aveuglement sur ses fautes 覆. La métaphore du lien renvoie à l'image des êtres empêtrés dans les mauvais actes les emprisonnant dans le cycle des renaissances.

Multiforme selon ceux qui la façonnent.  
 Les tourments mentaux sont la bodhi,  
 Le non-pensé est sans objet [de perception sensorielle].  
 Le samsara ne diffère pas du nirvana,  
 Concupiscence et colère sont comme mirage et reflet.  
 Le sage n'a pas la pensée de chercher le bouddha,  
 Le sot se précipite à l'extérieur [de lui-même].  
 Cependant ses efforts son vains et il passe [ainsi] son existence,  
 Il ne voit pas le sommet merveilleux<sup>910</sup> du Manifesté en Vérité.  
 S'il savait que la nature de licence et colère est vacuité,  
 Enfers des chaudrons bouillants<sup>911</sup> et des limes de charbon<sup>912</sup> se refroidiraient.

靜亂不二

聲聞獸喧求靜 猶如弃麪求餅  
 餅即從來是麪 造作隨人百變  
 煩惱即是菩提 無心即是無境  
 生死不異涅槃 貪嗔如焰如影  
 智者無心求佛 愚人向外馳騁  
 徒勞空過一生 不見如來妙頂  
 了達姪怒性空 鍋湯鑊炭自冷

#### § 156.6. Non-dualité du bien et du mal

Mon corps et mon esprit sont joie,  
 Totalement dégagés, sans bien ni mal.  
 Le corps du Dharma est libre et sans règle,  
 Là où se porte le regard, il n'est pas d'Éveil qui ne soit correct.  
 Les six sens sont originellement vides et tranquilles,  
 Les gens ordinaires produisent en vain des attachements.  
 Nirvana et samsara sont égaux,

<sup>910</sup> 頂. Sans. *uṣṇīṣa*, litt. « turban ». Désigne la protubérance au sommet du crâne d'un bouddha, faisant partie des codes iconographiques de sa représentation en tant qu'une de ses marques physiques distinctives (cf. note 479). Il est décrit dans les Écritures comme étant doté de pouvoirs surnaturels. Par exemple, il n'est pas mesurable, il n'est pas possible d'en voir le sommet que les devas ne peuvent survoler, et il irradie une lumière. Les pèlerins chinois Faxian (338-424) et Xuanzang (602-664) mentionnent l'existence en Hadjda (dans l'actuel Afghanistan) d'un « os d'*uṣṇīṣa* » faisant l'objet d'un culte.

<sup>911</sup> 鍋湯. Supplice des enfers souterrains (dix-huit sous-sols, huit enfers brûlants) pour ceux qui ont enfreint les préceptes : tuer des êtres sensibles, manger de la viande, provoquer de vastes incendies meurtriers. Leur peine est d'être ébouriffants dans d'immenses marmites, puis, après avoir expié, ils renaissent comme animaux, et doivent attendre 80 millions d'années avant de renaitre comme humains, mais alors perclus de maladies et dotés d'une courte existence. Selon certaines catégorisations, le supplice des chaudrons bouillants relèverait du poison de la colère (parmi les Trois poisons).

<sup>912</sup> 鍋炭 ou 火炭. Char de feu de charbons ardents 火車爐炭. Expression associée au supplice des enfers décrit dans la note précédente.

Dans l'espace des Quatre mers qui est riche et chiche ?  
 La Grande Voie du non-conditionnement est spontanée,  
 Il est inutile, au moyen de l'esprit, de faire des plans de salut.  
 Les bodhisattvas, désinvoltes, ont une pénétration merveilleuse,  
 Leurs actes comportent en permanence l'Éveil subtil<sup>913</sup>.  
 Les auditeurs s'attachent au Dharma et s'assoient pour méditer  
 Comme les vers salivent leur fil de soie et se ligotent eux-mêmes.  
 La nature du Dharma, originellement, est parfaitement lumineuse,  
 Quand la maladie guérit, est-il nécessaire de s'attacher au remède ?  
 Réaliser que tous les dharmas sont égaux,  
 La pure vacuité, totalement dégagée, est joie.

善惡不二

我自身心快樂 修然無善無惡  
 法身自在無方 觸目無非正覺  
 六塵本來空寂 凡夫妄生執着  
 涅槃生死平等 四海阿誰厚薄  
 無為大道自然 不用將心畫度  
 菩薩散誕靈通 所作常含妙覺  
 聲聞執法坐禪 如蠶吐絲自縛  
 法性本來圓明 痘愈何須執藥  
 了知諸法平等 倏然清虛快樂

#### § 156.7. Non-dualité de la forme et du vide

La nature du Dharma est originellement ni bleue ni jaune,  
 [Mais] les êtres sensibles forgent des textes [à son sujet] :  
 « Moi, je prêche la contemplation et l'arrêt des pensées<sup>914</sup> »,  
 Leur pensée propre est troublée et extravagante.  
 Ils ne connaissent pas les principes merveilleux de la parfaite compréhension,  
 Quand parviendront-ils à comprendre vérité et permanence ?  
 Ils sont incapables de soigner leur propre maladie,  
 Mais enseignent aux autres le remède.

<sup>913</sup> 妙覺. Éveil de soi et des autres ainsi qu'accomplissement parfait d'actes d'éveillé (de bouddha) d'une manière incommensurable, degré insurpassable d'Éveil. Un tel degré d'Éveil se différencie de celui des deux véhicules (cf. note 342) qui se limite à l'Éveil individuel, et de celui des bodhisattvas dont les actes ne sont pas parfaits. L'un des 52 (ou 42) degrés de la « carrière du bodhisattva » (Demiéville, 1972 : 64).

<sup>914</sup> 止觀. Sans. *śamatha* ou *vipaśyana*. Terme associant la notion d'« arrêt (cessation) 止 » et celle de « vision (pénétrante), observation, scrutation 觀 ». Il désigne l'obtention de la sagesse 智慧 par l'arrêt des pensées illusoires 妄想 (des tourments mentaux), rendue par la métaphore du polissement du miroir 磨鏡 pour y refléter les phénomènes dans toute leur diversité 現萬像. L'état d'arrêt et de contemplation des pensées est celui de la non-dualité entre réalité absolue et phénomènes conditionnés. L'expression est utilisée dans l'école du Tiantai.

Extérieurement, à les voir, ils ont l'apparence du bien,  
 [Mais] intérieurement, dans leur esprit, ils sont comme des loups.  
 L'ignorant craint les enfers,  
 Le sage, lui, ne les différencie pas des paradis.  
 Face aux perceptions, l'esprit ne réagit en aucune occasion,  
 Tout lieu où il pose le pied est l'aire de la Voie.  
 Bouddha et êtres sensibles ne font pas deux,  
 [Mais] les êtres établissent eux-mêmes une séparation.  
 Si l'on veut éradiquer les Trois poisons,  
 Il faut s'y tenir à distance sans quitter les calamités.  
 Le sage sait que l'esprit est bouddha,  
 L'ignorant se plaît à partir dans la Contrée de l'Ouest.

色空不二

法性本無青黃 衆生謾造文章  
 吾我說他止觀 自意擾擾顛狂  
 不識圓通妙理 何時得會真常  
 自病不能治療 却教他人藥方  
 外看將爲是善 心內猶若豺狼  
 愚人畏其地獄 智者不異天堂  
 對境心常不起 舉足皆是道場  
 佛與衆生不二 衆生自作分張  
 若欲除却三毒 逍遙不離灾殃  
 智者知心是佛 愚人樂往西方

#### § 156.8. Non-dualité de la vie et de la mort

Les dharmas du monde sont comme illusionnismes,  
 Vie et mort sont comme tonnerre et éclair.  
 Le corps du Dharma est libre et communique partout :  
 Il entre et sort dans montagnes et fleuves, sans distinction.  
 Absurdités et illusions sont originellement vides,  
 La Suprême sagesse *prajñā* est sans égarement ni désordre.  
 Les Trois poisons fondamentalement se libèrent d'eux-mêmes,  
 À quoi bon recueillir ses pensées et contempler [la réalité] par le *Dhyāna* ?  
 Seules, par l'ignorant qui n'a pas tout saisi,  
 Sont suivies les règles d'autrui qui le détermine à cesser [l'illusion].  
 Ne comprenant pas la vérité absolue de la tranquillité,  
 Quand parviendra-t-il à monter sur l'autre rive [du nirvana] ?  
 Le sage n'a pas de mal à faire cesser [les tourments mentaux],  
 Il agit selon l'union ou la dispersion de son esprit.  
 La nature du Dharma est originellement vide et tranquille,

Elle n'est pas entravée par la vie et la mort.  
 Celui qui veut faire cesser les tourments mentaux,  
 Celui-là est un idiot [tombé] dans l'ignorance.  
 Tourments mentaux sont bodhi :  
 À quoi bon les distinguer et rechercher contemplation en *Dhyāna* ?  
 En vérité, il n'est ni Bouddha ni Māra,  
 Le substrat de l'esprit est sans forme ni rupture.

生死不二

世間諸法如幻 生死猶若雷電  
 法身自在圓通 出入山河無間  
 頽倒妄想本空 般若無迷無亂  
 三毒本自解脫 何須攝念禪觀  
 只爲愚人不了 從他戒律決斷  
 不識寂滅真如 何時得登彼岸  
 智者無惡可斷 運用隨心合散  
 法性本來空寂 不爲生死所絆  
 若欲斷除煩惱 此是無明癡漢  
 煩惱即是菩提 何用別求禪觀  
 實際無佛無魔 心體無形無斷<sup>915</sup>

#### § 156.9. Non-dualité de l'interruption et de la permanence

L'agissement du grand homme en impose,  
 Il flâne en toute liberté sans empêchement.  
 Absolument rien n'est capable de lui nuire,  
 Il est solide comme le vajra.  
 Il ne s'attache pas aux deux écueils de la Voie médiane,  
 Libéré, sans interruption ni permanence.  
 [Pour lui,] les cinq désirs, concupiscence et colère sont bouddhas,  
 Les enfers ne diffèrent pas des paradis.  
 Le sot produit illusoirement des distinctions,  
 Emporté éperdument dans le courant des renaissances.  
 Le sage pénètre les formes sans obstacles,  
 Les auditeurs ne comprennent pas et sont indécis.  
 La nature du Dharma est fondamentalement sans défaut ni écran,  
 Les êtres s'accrochent illusoirement [à distinguer] le bleu du jaune.  
 Le Manifesté en Vérité guide l'ignorant dans son égarement,  
 Parfois en prêchant enfers et paradis.  
 Dans le corps de Maitreya, par lui-même présent,

<sup>915</sup> 斷 dans l'édition de 1377 ; *duan* 段 dans d'autres versions.

Pourquoi faut-il considérer d'autre lieu ?  
 Qui rejette l'image de bouddha de la Vérité Absolue,  
 Cet homme est fou.  
 Dans l'esprit de l'auditeur, [la connaissance est] imparfaite,  
 Il ne fait que courir après propos et écrits.  
 Propos et écrits ne sont foncièrement pas la vraie Voie,  
 Ils nourrissent disputes inflexibles et brutales.  
 Dans l'esprit [grouillent alors] vipères et scorpions  
 Dont morsure et contact blessent instantanément.  
 S'ils ne comprennent pas le sens à saisir dans les Lettres,  
 Quand parviendront-ils à saisir vérité et permanence ?  
 À la mort, ils entreront dans l'Enfer Avici [d'incessante douleur],  
 L'âme<sup>916</sup> vainement rassasiée de malheurs !

斷常不二

丈夫運用堂堂 逍遙自在無妨  
 一切不能爲害 堅固猶若金剛  
 不着二邊中道 悅然非斷非常  
 五欲貪瞋是佛 地獄不異天堂  
 愚人妄生分別 流浪生死猖狂  
 智者達色無見 聲聞不了惱惶  
 法性本無瑕翳 衆生妄執青黃  
 如來引接迷愚 或說地獄天堂  
 彌勒身中自有 何須別處思量  
 弃却真如佛像 此人即是顛狂  
 聲聞心中不了 唯只趣逐言章  
 言章本非眞道 轉加鬪諍剛強  
 心裏蛇蠍蠍 蟲着便即遭傷  
 不解文中取義 何時得會眞常  
 死入無間地獄 神識枉受災殃

#### § 156.10. Non-dualité des [vérités] absolue et mondaine<sup>917</sup>

Le maître de Dharma prêche le Dharma on ne peut mieux,  
 [Mais] dans son esprit, il n'a pas quitté les tourments mentaux.  
 Les propos de sa bouche et ses écrits instruisent les autres  
 En en augmentant davantage douleurs de naissance et de vieillesse.  
 Vérité et illusion, originellement, ne font pas deux,  
 [Mais] les gens ordinaires recherchent la Voie en rejetant l'illusion.

<sup>916</sup> 神識. Litt. « connaissance spirituelle (non liée aux sens) », équivalent d'« âme » *linghun* 靈魂.

<sup>917</sup> 真俗. Sans. *paramārtha-satya*. Abréviation supposée de *zhendi* 真諦 et *sudi* 俗諦. Cf. note 824.

Les quatre communautés se rassemblent comme nuages pour écouter les lectures,  
 Les religieux en haute position discourent abondamment,  
 Sièges du Sud et sièges du Nord<sup>918</sup> se disputent,  
 Ces quatre communautés considèrent ces paroles comme excellentes.  
 En dépit des propos doucereux de leur bouche,  
 Dans leur esprit ne se trouve que sécheresse.  
 Eux-mêmes, à l'origine, n'ont pas même un liard  
 Mais, jour et nuit, ils comptent les trésors des autres.  
 Ils ressemblent à des ignorants sans sagesse  
 Qui rejettent l'or véritable pour transporter des fétus de paille.  
 Dans leur esprit, les Trois poisons n'ont pas été rejetés,  
 Je ne sais quand ils trouveront la Voie.

真俗不二

法師說法極好 心中不離煩惱  
 口談文字化他 轉更增他生老  
 真妄本來不二 凡夫奔妄覓道  
 四衆雲集聽講 高座論議浩浩  
 南座北座相爭 四衆爲言爲好  
 雖然口談甘露 心裏尋常枯燥  
 自己元無一錢 日夜數他珍寶  
 怡似無智愚人 弃却真金捨草  
 心中三毒不捨 未審何時得道

#### § 156.11. Non-dualité de la Délivrance et de l'entrave

Le maître de discipline garde les règles et s'y ligote,  
 Se ligotant lui-même, il ligote bien aussi les autres.  
 Extérieurement, son attitude est calme et tranquille,  
 Intérieurement, son esprit est tel une lame déferlante.  
 S'il n'embarque sur navires et radeaux du samsara,  
 Comment pourrait-il traverser le fleuve des attachements ?  
 Ne comprenant pas les principes corrects de la véritable école,  
 Les propos de ses vues erronées sont compliqués et volubiles.  
 Deux *bhikṣu* ayant enfreint les règles  
 Aussitôt partirent interroger Upāli.  
 Upāli se référa à la discipline monastique pour expliquer leurs fautes,  
 Augmentant davantage l'empêtrement des *bhikṣu*.  
 Dans la cellule du supérieur de monastère, le laïc *kulapati*,

<sup>918</sup> Chaires disposées en paire dans la salle d'étude des monastères *jiangtang* 講堂 pour les rituels ou les lectures des Écritures par les maîtres d'études.

Vimalakīrti<sup>919</sup> vint aussitôt les tancer,  
Upāli silencieux ne répondit pas.  
« Nom de Pureté<sup>920</sup> » leur prêcha que le Dharma est sans erreur,  
Que vide est la nature de ces préceptes,  
Qu'il ne se trouve ni à l'intérieur, ni à l'extérieur, ni dans le monde ici-bas<sup>921</sup>.  
Les exhorter à supprimer naissance et destruction, il ne le souhaite pas.  
Soudain, ils réalisèrent l'Éveil et devinrent comme Śākyamuni.

解縛不二

律師持律自縛 自縛亦能縛他  
外作威儀恬靜 心內恰似洪波  
不駕生死船筏 如何度得愛河  
不解真宗正理 邪見言辭繁多  
有二比丘犯律 便却往問優波  
優波依律說罪 轉增比丘網羅  
方丈室中居士 維摩便即來呵  
優波默然無對 淨名說法無過  
而彼戒性如空 不在内外娑婆  
勸除生滅不肯 忽悟還同釋迦

#### § 156.12. Non-dualité des perceptions [extérieures] et de l'éclairement [intérieur]

Le substrat du maître de Chan a quitté l'ignorance,  
D'où proviendraient [ses] tourments mentaux ?  
Enfers et paradis ont même apparence,  
Nirvana et samsara sont des mots creux.  
Il n'y a ni envie ni colère à rompre,  
Pas plus que de Voie du bouddha à accomplir.  
Êtres sensibles et bouddhas sont égaux,  
D'elle-même, la sagesse du saint est vive,  
Elle n'est pas salie par les six poussières [des sens].  
À chaque propos, seul à correspondre au non-né,

<sup>919</sup> 維摩. Vimalakirti a été traduit « Nom de pureté 淨名 » ou « Sans souillure 無垢 ». Laïc bouddhiste contemporain de Bouddha Śākyamuni et vivant à Vaiśālī. Alors que Bouddha se trouvait à Vaiśālī, cinq cents nobles riches vertueux de la cité vinrent lui demander de prêcher. Vimalakirti, pour cause de maladie, voulait que Bouddha lui envoie religieux et bodhisattvas pour s'enquérir de son état de santé. Le récit de ces visites et l'enseignement qu'il prodigua alors constituent le soutra qui porte son nom (dans deux traductions en chinois classique : T.474 et T.475). Vimalakirti serait une manifestation du bouddha Aksobhya de la terre pure de l'Est 妙喜國. Cf. note 304.

<sup>920</sup> Vimalakirti. Cf. note précédente.

<sup>921</sup> 婆婆. Sans. *sāha* ou 婆婆世界 *sāha-lokadhātu* ; litt. « terre d'endurance ». Monde (monde d'ici-bas) dans lequel les êtres doivent endurer la douleur car sujets aux tourments mentaux provoqués par les Trois poisons ; il s'y produit toutes sortes de maux. *Sāha* est aussi un gigamonde dans lequel un unique bouddha se manifeste.

Correctement éveillé, en une fraction de pensée, mystère dissipé.  
Les Trois temps mis à plat sont tous égaux,  
Pas de loi ni de règles à édicter.  
Dégagé [de tout] et absolu, il entre dans la parfaite réalisation,  
Rompt avec les quatre catégories d'êtres et les cent objections<sup>922</sup>,  
Comme vacuité sans acte non-conditionnée.

境照不二

禪師體離無明 煩惱從何處生  
地獄天堂一相 淫慾生死空名  
亦無貪瞋可斷 亦無佛道可成  
衆生與佛平等 自然聖智惺惺  
不為六塵所染 句句獨契無生  
正覺一念玄解 三世坦然皆平  
非法非律所制 倏然真入圓成  
絕此四句百非 如空無作無爲<sup>923</sup>

#### § 156.13. Absence d'obstacle dans l'agissement

Je suis à présent totalement libre,  
Je n'envie pas la noblesse, le roi et les ministres.  
Les quatre saisons me sont comme le vajra,  
Dans la douleur et la joie, mon esprit, constant, ne change pas.  
Le Joyau du Dharma est comme le Sumera<sup>924</sup>,  
La sagesse, plus vaste que fleuves et océans.  
Je ne suis pas emporté par les huit vents<sup>925</sup> [du karma],  
Je fais fi du perfectionnement ou de la paresse [dans l'ascèse].  
M'en remettant à ma nature, je flotte ou sombre, comme un insensé,  
Désinvolte, de long en large et de haut en bas, totalement libre.  
N'arrêtez pas la lame de l'épée qui approche ma tête,  
Tranquille en moi-même, j'ai cessé toute discrimination.

<sup>922</sup> 四句百非. Ensemble des énoncés erronés formulés à partir des quatre prémices relatifs aux êtres 四句 : 1) de l'existence ; 2) de la non-existence ; 3) de l'existence et de la non-existence conjointes ; 4) de la non-existence ni de la non-existence conjointes. L'expression se trouve par exemple dans les commentaires du *Soutra des Ornements magnifiques*, du *Soutra de Vimalakirti*, dans des traités sur la doctrine du Grand Véhicule, dans des recueils de propos de maîtres et récits de transmission de la Lampe.

<sup>923</sup> JDCDL, j. 29 : 451c.12. 無依, litt. « sans appui » au lieu de *wuwei* 無爲 (non conditionné).

<sup>924</sup> 須彌 ou 須彌山. Traduit par « haute montagne merveilleuse 妙高山 ». Parfois abrégé en Meru, axe du monde, immense montagne au centre d'un monde dans la cosmologie bouddhique (selon les *Āgamas* et l'*Abhidharma-kosâ*).

<sup>925</sup> 八風. Huit « vents ». Métaphores de ce qui ébranle l'esprit humain, toutes les sortes d'états de bonheur ou de malheur : profit, régression, dommage, honneur, louange, raillerie, souffrance, plaisir (cf. T.1719, j. 1 : 168b.19-21). Le sage qui en est détaché reste immobile quand soufflent ces vents.

運用無尋

我今滔滔自在 不羨公王卿宰  
四時猶若金剛 苦樂心常不改  
法寶喻於須彌 智慧廣於江海  
不爲八風所牽 亦無精進懈怠  
任性浮沈若顛 散誕從橫自在  
莫遮刀劍臨頭 我自安然不采

#### § 156.14. Non-dualité de l'égarement et de l'Éveil

Au temps de l'égarement, prendre le vide pour la forme,  
[Une fois] éveillé, prendre alors la forme pour le vide.  
Égarement et Éveil sont à l'origine sans distinction,  
Éveil et forme, ultimement, reviennent au même.  
Le sot appelle le Sud ce qui est le Nord,  
Le sage parvient à ce qu'il n'y ait ni Ouest ni Est.  
Vouloir chercher la vérité merveilleuse du Manifesté en Vérité  
Ne réside toujours que dans l'instant d'une pensée.  
Mirage de brume de chaleur n'est pas l'eau [dont il donne illusion],  
Le cerf assoiffé, éperdu, s'y précipite.  
Le corps individuel étant illusion, inconsistance,  
Cela revient à partir du vide à rechercher le vide.  
Égarement et inversion de l'homme mondain sont extrêmes  
Comme chien qui aboie, coup de tonnerre formidable<sup>926</sup>.

迷惑不二

迷時以空爲色 悟則以色爲空  
迷悟本無差別 色空究竟還同  
愚人喚南作北 智者達無西東  
欲覓如來妙理 常在一念之中  
陽焰本非其水 潘鹿狂趣忿忿  
自身虛假不實 將空更欲覓空  
世人迷倒至甚 如犬吠雷叮叮

<sup>926</sup> Le sinogramme 叮 叮 doublé est le plus souvent utilisé pour désigner un éclat de rire.

#### IV.3. Soutras et traités 經論

##### § 157. Extrait du *Soutra de l'Adbhūta Dharma*

Le *Soutra de l'Adbhūta Dharma*<sup>927</sup> dit : « Bodhisattva Mañjuśrī ‘Merveilleuse Fortune’ vit un homme en pleurs qui disait : ‘J'ai commis des meurtres et vais immanquablement tomber dans les enfers ! Que faire pour trouver du secours et y échapper ?’ Le bodhisattva comprit que les conditions étaient mûres pour qu'il soit instruit. Il prit alors lui aussi l'aspect d'un homme, qui, en pleurs comme lui, disait la même chose : ‘J'ai tué et vais tomber dans les enfers !’ Le premier homme l'entendit et lui dit : ‘Moi, c'est pareil.’ Le transformé en homme lui dit : ‘Seul Bouddha est capable de sauver.’ Ils allèrent le trouver ensemble. Le transformé en homme dit à Bouddha : ‘J'ai commis des meurtres et je crains de tomber dans les enfers. De grâce, sauvez-moi !’ Bouddha lui dit alors : ‘Si, comme tu le dis, tu as commis des meurtres, de quelles pensées proviennent l'apparence de ces crimes : du passé, de l'avenir ou du présent ? Si elles viennent de pensées passées – le passé ayant disparu – ces pensées sont introuvables. Si elles viennent de l'avenir, elles sont introuvables car non advenues. Si elles viennent du présent – et que le présent ne connaît pas d'arrêt – elles sont encore introuvables. Dans la mesure où elles sont toutes introuvables dans le triple monde, elles sont non réalisées et parce qu'elles ne sont pas réalisées, comment pourrait-on les caractériser ? Homme de bonne maison<sup>928</sup>, [sache que] l'esprit ne demeure nulle part ; qu'il ne réside ni à l'intérieur, ni à l'extérieur, ni entre les deux ; qu'il n'a nulle couleur ou apparence [particulière] ; qu'il n'est ni bleu, ni jaune, ni rouge, ni blanc ; qu'il ne fabrique rien, et que, par conséquent, l'esprit n'est pas illusionnisme mais vérité absolue originelle, et que, par conséquent, il n'a pas de limite ; qu'il n'est pas restreint dans sa capacité, et que, par conséquent, il ne prend ni ne jette ; qu'il n'est ni bien ni mal, et que donc, il ne connaît pas de mouvement ; qu'il est ni né, ni disparu, et qu'il est donc comme vacuité ; qu'il n'a pas d'obstacle et qu'il n'est donc ni sale ni propre ; qu'il échappe à toute quantification ! Homme de bonne maison, ceux doués de sagesse doivent scruter les choses ainsi, et ayant cette vue pénétrante, parmi tous les dharmas, ils recherchent l'esprit sans le trouver. Pourquoi ? La nature propre de l'esprit est justement celle des dharmas, la vacuité est justement la nature véritable et absolue. En ce sens, tu ne dois maintenant pas faire naître [en toi] de crainte illusoire. »

À cet instant, le transformé en homme, ayant entendu le Dharma de vérité absolue prêché par Bouddha, fut saisi en son esprit d'une joie immense et dit à Bouddha : « Vénéré comme il y en a rarement, tu as parfaitement expliqué que

<sup>927</sup> 未曾有經. De ce qui n'était jamais arrivé, de l'enseignement du non encore advenu prêché par Bouddha, soutra des merveilles, traduction de l'époque des Han Postérieurs. Cf. K.1408 (佛說未曾有正法經), k. 5 : 29c.14-30c.17 (ou T.628 : 445a.1. ; 445a.5-445c.6).

<sup>928</sup> 善男子. Sans. *kulaputta*. L'expression, fréquemment utilisée dans les soutras, désigne un fidèle bouddhiste séculier généralement issu des castes supérieures de la société à l'époque de Bouddha : brahmane ou guerrier, d'où la traduction en « fils de bonne caste » 族好子, mais comportant un sens plus général par la suite du fait de l'abandon du système des castes dans le bouddhisme.

la nature propre du plan du Dharma est pureté. Je peux maintenant réaliser que la nature des actes criminels est vide et qu'il ne faut pas avoir de crainte. J'aspire maintenant [à entrer dans le] Dharma de bouddha, à quitter le monde séculier et à pratiquer la Voie, à garder un comportement pur, et je vous prie de me recevoir. »

Bouddha répondit : « Excellent ! »

Alors, le transformé en homme, en l'espace d'un instant, fit tomber sa chevelure, revêtit son corps d'un *kāṣṭāya*, et dit à Bouddha : « Me voici maintenant en nirvana ! » Recevant la puissance de Bouddha, il bondit dans les airs, se transforma en [*samādhi*] brûlant et se consuma.

À ce moment-là, celui qui avait vraiment commis les actes [fautifs], en voyant le transformé en homme, [se dit en lui-même] : « [Celui-là] a commis les mêmes fautes que moi, a quitté le monde séculier et entendu le Dharma et s'est libéré le premier. À présent, je dois moi aussi chercher Bouddha et être sauvé. » Il se présenta [alors] devant Bouddha et lui déclara : « En raison des mêmes causes et conditions que précédemment, je désire être sauvé de la douleur. »

Bouddha lui répondit : « Excellent ! Les actes que tu as commis, de quelles pensées procédaient-ils ? Les apparences prises par ces actes mauvais, comment sont-elles ? »

À cet instant, l'homme, en raison de la maturité de [ses] dispositions au bien, écouta le prêche de Bouddha, et quand celui-ci fut achevé, de chaque pore de sa peau sortirent de grandes flammes de feu [du *samādhi* brûlant]. Bouddha étendit sa main dorée au-dessus de sa tête, de sorte qu'aussitôt le corps de l'homme s'embrasra et obtint la disparition [de ses fautes], quittant ses tourments douloureux pour obtenir une joie immense. Il fit montre d'un esprit de foi pure et déclara à Bouddha : « Je viens d'écouter Bouddha prêcher de manière détaillée le Dharma de l'abandon des apparences du plan du Dharma pur, et ai maintenant obtenu de comprendre que la nature des actes criminels est vide, de sorte que je n'ai plus de pensées de crainte. » Il prit Bouddha pour maître et quitta le monde séculier. En outre, il écouta le Dharma des Quatre vérités saintes<sup>929</sup> et abandonna au loin poussières et impuretés, parvenant à l'endurance du non-né<sup>930</sup>. ».

未曾有經云 妙吉祥菩薩 因見一人悲泣發如是言 我造煞業 決墮地獄 如何救度 菩薩見其緣熟堪化 即化一人亦復啼泣 調曰我造煞業 決墮地獄 前人聞已 言我亦然 化人告之 唯佛能救 相隨共詣 化人白佛 我造煞業 惡墮地獄 願佛教度 佛即告言 如汝所說 造殺業者 汝從何心而起罪相 過去耶未來耶見在耶 若起過去心者過去已滅 心不可得 若起未來心者未來未至 心不可得 若起現在心者見在不住 心亦不可得 三世俱不可得故 即無起作 無起作故 於其罪相 何所見邪 善男子 心無所住 不在內外中間 心無色相 非青黃赤白 心無所作 無作者故 心非幻化 本真實故 心無邊際 非限量故 心無取捨 非善惡故 心無動轉 非生滅故 心等虛空 無障礙故 心非染淨 離一切數故

<sup>929</sup> 四諦. Cf. note 280.

<sup>930</sup> 無生忍. Se tenir immobile et fermement dans l'état de tranquillité dans l'adhésion au principe du non-né et de la non-disparition des dharmas. Devenir bouddha sans que naîsse de pensée mauvaise. La quatrième des cinq types d'endurance expliquée dans le *Soutra du Roi bienveillant* (T.245-246). Première des « Dix terres » du véhicule des bodhisattvas.

善男子 諸有智者 應如是觀 作是觀者 即於一切法中 求心不可得 何以故 心之自性 即諸法性 空即真實性 由是義故 汝今不應妄生怖畏 是時人聞佛宣說真實之法 心大歡喜 即白佛言 希有世尊 善說法界自性清淨 我今得悟罪業性空 不生怖畏 我今樂欲於佛法中 出家修道 持於梵行 願佛攝受 佛言善哉 是時化人於剎那間 須髮自落 裂娑披身 即白佛言 我今涅槃 承佛威力 踊身虛空 空火自焚 尔時實造業者 見是化人與我同罪 出家聞法 彼先解脫 我今亦宜求佛化度 前白佛言 如上因緣 願垂救苦 佛言善哉 汝所造業 於何起心 罪業之相 其復云何 是時此人以善根成熟 故聞佛說已 身諸毛孔出大火焰 佛出金手 於其頂上 此人即時 身火得滅 離其苦惱 得大快樂 起淨信心 而白佛言 我先聞佛 廣說清淨法界 離相之法 我今得悟罪業性空 而不復生怖畏之想 投佛出家 復聞四諦之法 遠離塵垢 證無生忍<sup>931</sup>

### § 158.1 Extrait du *Soutra Śūraṅgama* sur la vision des conditions

Le *Soutra Śūraṅgama* dit : « Vision, conditions nécessaires à la vision, ainsi que produits de l'imaginaire, [sont] comme fleurs d'illusion optique, fondamentalement sans existence. Cette vision ainsi que ses conditions sont originellement la bodhi, substrat lumineux, merveilleux et vrai.

楞嚴經云 見與見緣 幷所想相 如空中花 本無所有 此見及緣 元是菩提 妙正明體<sup>932</sup>

### § 158.2. Commentaire de Paegun

Je dirais personnellement : le substrat illusoire [des choses] est originellement vide, dans son entier, substrat de l'esprit de l'Éveil originel.

私曰 妄體元空 全是本覺心體<sup>933</sup>

### § 158.3. Extrait du *Soutra Śūraṅgama* sur l'état d'Éveil

Il dit aussi : « Si quelqu'un manifeste [l'esprit] véritable et retourne à la source, les espaces vides des dix dimensions du cosmos disparaissent'. Cela signifie qu'il était voilé par les égarements des affects et qu'à l'endroit de l'Éveil, on voit la vacuité. Puisque mondes de poussières et ombres ont disparu, la vacuité, étant originellement l'Éveil, se manifeste. Autrement dit, quand la vacuité disparaît, l'Éveil se manifeste, ce qui veut dire que lorsque l'illusion est éradiquée, l'esprit s'ouvre. »

又云 若有一人 發真歸源 十方虛空悉皆消頃 謂迷情所覆 覺處見空 塵影既消 空元是覺現 調空 消覺現發謂妄盡心開也<sup>934</sup>

<sup>931</sup> JIK II : 634a.15-634c.8.

<sup>932</sup> JIK II : 634c.10-12 ; T.945, j.2 : 112b.19-21.

<sup>933</sup> JIK II : 634c.12 ; PHO I : 640c.23. Citation de ZJL, : 447c.24 ; X.243 (圓覺經大疏), j.1 : 340a.11 (全は本覺心地).

<sup>934</sup> JIK II : 634c.13-16 ; Cité dans T.1795 (大方廣圓覺修多羅之義疏), j.1 : 542b.4-6.

#### § 158.4. Extrait du *Soutra Śūraṅgama* sur la réalité des dharmas

Il dit aussi : « Savoir parfaitement que les dharmas de l'intérieur et de l'extérieur ne sont pas réalité, mais qu'ils proviennent de perceptions transformées et sont tous des noms d'emprunt. »

Il dit aussi : « La substance des perceptions est fondamentalement vacuité, comment leur transformation serait-elle réalité ? »

又云 內外諸法 盡知不實 從識所變 悉是假名<sup>935</sup> 又云識體本空 所變何實<sup>936</sup>

#### § 159.1. Extrait du *Traité de l'éveil à la foi*<sup>937</sup> sur les perceptions

Le *Traité de l'éveil à la foi* dit : « Toutes les perceptions sensorielles ne reposent que sur les pensées illusoires et comportent des distinctions. Si l'on quitte les pensées, s'annihilent [alors] les caractéristiques de l'ensemble de ces perceptions<sup>938</sup>. »

[又<sup>939</sup>]起信論云 一切境界 唯依妄念而有差別 若離心念 則無一切境界之相<sup>940</sup>

#### § 159.2. Commentaire de Paegun

Cela revient à dire : Quand la pensée est produite, naissent toutes sortes de dharmas ; quand la pensée disparaît, toutes les sortes de dharmas disparaissent.

如云 心生種種法生 心滅種種法滅<sup>941</sup>

#### § 159.3. Extrait du *Traité de l'éveil à la foi* sur le sens de l'Éveil

Il dit aussi : « Ce que l'on appelle le sens de l'Éveil veut dire que le substrat de l'esprit quitte la pensée, prenant alors l'aspect d'un espace vide, c'est-à-dire le corps du Dharma d'égalité du Manifesté en Vérité<sup>942</sup>. »

<sup>935</sup> ZJL, j.98 : 943c.6-8.

<sup>936</sup> JIK II : 634c.17-18 ;

<sup>937</sup> *Dasheng qixin lun* 大乘起信論, T.1844 ; K.616. Titre complet : *Traité de l'éveil à la foi dans le Grand Véhicule*. Traduit en 2004 par Frédéric Girard et en 2005 par Catherine Despeux (cf. Bibliographie). Attribué à Aśvaghosa (馬鳴, ca. 100-160) avec un titre reconstruit en racines sanscrites, mais qui est absent de la littérature indienne et vraisemblablement produit en Chine (texte « apocryphe ») avant les Tang, vers le milieu du VI<sup>e</sup> s. (entre 535 et 543 ? La première « traduction en chinois » est attribuée à Paramārtha vers 550). Il fit l'objet d'environ 170 commentaires en Asie Orientale (cf. Despeux, 2005 : 13-15) dont les plus importants sont à mettre sur le compte de Wónhyo (617-686) du Silla (T.1845) et de Fazang (643-712) des Tang (T.1846-1847).

<sup>938</sup> K.616 : 614c.15-17.

<sup>939</sup> Caractère présent dans l'édition de 1377.

<sup>940</sup> JIK II : 634c.19-20 ; T.1666 : 576a.9-10.

<sup>941</sup> JIK II : 634c.21. ZJL, k.73 : 405c.5-6 ; JDCL, j.5 : 236b.1 (très souvent repris).

<sup>942</sup> K.616 : 615b.2-5.

又論<sup>943</sup>云 所言覺義者 謂心體離念 離念相者 等虛空界 即是如來平等法身<sup>944</sup>

#### IV.4. Correspondance de religieux 書

##### § 160.1. Lettre d'adieu à ses parents du Révérend Dongshan Liangjie<sup>945</sup>

Les bouddhas<sup>946</sup>, lorsqu'ils apparaissent dans le monde, reçoivent tous la vie grâce à des parents ; la multitude des espèces qui naissent est entièrement couverte par le Ciel et portée par la Terre. C'est pourquoi celles-ci ne naissent pas sans parents et ne grandissent pas sans le Ciel et la Terre ; tous bénéficient du bienfait d'être élevés, couverts et portés.

Hélas ! L'ensemble des vivants, dans la multitude de leurs apparences, formes et mouvements, relève de l'impermanence, il n'a pas encore quitté [les cycles de] vie et de destruction. L'importance de l'affection à nourrir les petits au sein, la profondeur des bienfaits à les élever sont comme des distributions de trésors : elles sont difficiles à rembourser ; elles sont comme nourrir avec des viandes de sacrifice : comment durer ? C'est pourquoi le *Classique de la piété filiale* dit : « Même offrir trois victimes<sup>947</sup> par jour n'est pas pratiquer la piété filiale<sup>948</sup> ». Le faire est comme se pousser au naufrage et entrer éternellement dans le samsara.

Si l'on veut rendre les bienfaits sans limites [des parents], il n'y a rien de mieux comme la puissance du mérite à quitter le monde [pour adopter l'état monastique]. Couper le fleuve des affections [de celui qui n'a pas rompu avec] vie et mort, dépasser la mer des souffrances [causées par les] tourments mentaux, rendre [les bienfaits] des parents de mille existences, rendre [les bienfaits] de mères de dix mille cycles cosmiques : les quatre [sortes de] bienfaits<sup>949</sup> des existences dans le triple monde, on ne peut pas ne pas les rendre. C'est pourquoi on dit qu'un fils qui quitte sa famille [et renonce au monde], c'est neuf générations de parenté qui renaissent comme êtres

<sup>943</sup> Le caractère *lun* 論 est inséré dans l'édition de 1377, mais absent de celle de 1378.

<sup>944</sup> JIK II : 635a.1-2 ; T.1666 : 576b.11-13 ; T.1668, j.3 : 613c.8-10.

<sup>945</sup> La lettre ne figure pas dans le recueil de propos de Dongshan (T.1986B) ni dans sa biographie (T.2061, j.12 : 780a.1-18). Elle est mentionnée dans le *Junzhou Dongshan Wuben Chansi yulu* (T.1986A : 516b.7-517a.7 : 辭北堂書, 頌, 後寄北堂書, 頌, 附錄回書). Selon Yanagida Seizan, ces lettres auraient été rédigées en réponse aux critiques des confucéens accusant Dongshan de ne pas avoir fait preuve de piété filiale (Cho et Jorgensen, 2020 : 148, note 193). La lettre est également reproduite dans X.1298 (禪門諸祖師偈頌), j.2 : 754a.1-21.

<sup>946</sup> 伏聞. Litt. « Prosterné, j'ai entendu dire... » : la lettre commence par une formule convenue de modestie.

<sup>947</sup> 三牲. Les trois espèces de victimes en tant qu'animaux sacrifiés pour les offrandes rituelles : bœuf, porc et mouton, cf. *Shangshu*, 周書, 召誥. L'expression peut également désigner la nourriture la plus savoureuse offerte aux parents pour exprimer sa piété filiale.

<sup>948</sup> 雖日用三牲之養 猶爲不孝也. *Xiaojing*, j. 6, chap. 10, *Jixiaoxing* 紀孝行.

<sup>949</sup> 四恩. Les quatre types de bienfaits diffèrent selon les sources. Ils concernent généralement les parents, le souverain (ou les maîtres), les êtres et les Trois Joyaux (ou les donateurs), couvrant les bienfaiteurs de l'ensemble des êtres du monde, en particulier les bienfaiteurs décisifs des ascètes.

célestes<sup>950</sup>.

J'ai rejeté le corps de la vie présente et fait le serment de ne plus retourner dans ma famille, avec sens et sensations d'infinis cycles cosmiques, de mettre soudainement en évidence la Suprême sagesse. Je souhaite humblement que mes parents aient l'esprit ouvert et soient heureux de faire des sacrifices [pour le bouddhisme], qu'ils pensent à ne pas s'appuyer sur les liens du karma, mais que [mon père] apprenne [ce que fit] le roi Śuddhodana [père de Śākyamuni], et [que ma mère] prenne pour modèle la sainte Reine Māyā [mère de Śākyamuni], [afin qu'un] jour futur dans un autre temps, à l'Assemblée de bouddha, nous nous rencontrions, [alors qu']aujourd'hui dans le temps présent, nous sommes séparés les uns des autres.

Ce n'est pas que je recagine à faire le régal [de mes parents], mais c'est que le temps n'est plus à attendre autrui. C'est pourquoi il est dit : « Si ce corps n'est pas tendu à passer [sur l'autre rive de l'Éveil] au cours de la présente existence, alors au cours de quelle existence le fera-t-il ? ». Je vous supplie [donc] de ne plus vous souvenir [de moi].

Hymne :

Sans avoir complètement réalisé [où était] la source de l'esprit et après maints printemps,

Je m'afflige sur les atermoiements vains d'un monde creux.

Quelques-uns ont réalisé la Voie dans l'école de la Vacuité,

Seul, je traîne dans la poussière du monde.

Par une modeste lettre, je renonce à l'affection de mes parents.

Mon souhait est d'éclairer la Grande Loi et de rendre à ma mère chérie [ses bienfaits].

Ne pleurez pas et ne pensez pas à moi trop souvent !

Faites comme si je n'étais pas là du temps [où je n'étais pas encore né].

Du nuage blanc [au-dessus de mon] ermitage, je fais mon compagnon,

Du rideau de montagne devant ma porte, je fais mon voisin.

Exempté des honneurs et des bénéfices du monde,

J'ai rompu éternellement avec affections et colère humaines.

Je m'éveille aux propos de l'enseignement direct sur l'intention du patriarche<sup>951</sup>.

À travers un principe mystérieux et indicible, il faut percer la vérité contenue

<sup>950</sup> 一子出家九族生天. Chronologiquement, la mention la plus ancienne remonte au *Traité pour la défense du Dharma* de Zhang Shangying (張商英, 1044-1122 ; alias 無盡居士), haut fonctionnaire qui fut converti au bouddhisme après la lecture du *Soutra de Vimalakīrti*, de la lignée spirituelle de Congyué (從悅, 1044-1091) de l'école de Linji ; cf. T.2114 : 639a.23-24. Le *Traité pour la défense du Dharma* est un plaidoyer pour la défense du bouddhisme qui attaque de manière détaillée les propos anti-bouddhiques des confucéens des Tang et des Song (tels que Han Yu 韓愈, 768-824 ; Ouyang Xiu 歐陽修, 1007-1072 ; Cheng Yichuan 程伊川, 1033-1107). Dans le traité, une comparaison entre les « trois enseignements » (confucianisme, taoïsme et bouddhisme) détaille les avantages de chacun d'entre eux, indiquant leur niveau de profondeur : le confucianisme soigne les maladies de peau ; le taoïsme, celles des vaisseaux, et le bouddhisme, celles des os et de la moelle, signifiant que le bouddhisme touche aux principes.

<sup>951</sup> Intention de Bodhidharma à venir depuis l'Ouest. Cf. note 531.

dans les Formules [des *hwadu*].

Aux membres de la famille qui souhaitent me rencontrer,  
Qu'ils attendent le moment où ils connaîtront la cause des fruits mûrs<sup>952</sup>.

洞山良价和尚辭親書

伏聞諸佛出世 皆托父母而受生 萬類興生 盡假天地之覆載 故非父母而不生 無天地而不長 盡沾養育之恩 俱受覆載之德 唉夫一切含靈 萬相形儀 皆屬無常 未離生滅 稚則乳哺情重 養育恩深 若把若賂供資 終難報答 作血食侍養 安得久長 故孝經云 虽日用三牲之養 猶爲不孝也 相牽沉沒永入輪迴 欲報罔極之恩 未若出家功德 截生死之愛河 越煩惱之苦海 報千生之父母 答萬劫之慈親 三有四恩 無不報矣 故云一子出家九族生天 良價捨今生之身命 誓不還家 將永劫之根塵頓明般若 伏惟父母 心開喜捨 意莫攀緣 學淨飯之國王 効摩耶之聖后 他時異日 佛會上相逢此日今時且相離別 良價非拒違於甘旨 盖時不待人 故云此身不向今生度 更待何生度此身 伏冀尊懷 莫相記憶 頌曰

未了心源度數春 翻嗟浮世謾逡巡  
幾人得道空門裏 獨我淹留在世塵  
謹具尺書辭眷愛 願明大法報慈親  
不須酒潰頻相憶 比似當初無我身  
林下白雲常作伴 門前青嶂以爲鄰  
免于世上名兼利 永別人間愛與瞋  
祖意直教言下曉 玄微須透句中真  
合門親戚要相見 直待當來正果因<sup>953</sup>

#### § 160.2. Lettre ultérieure

Ayant de moi-même renoncé à faire le régal [de mes parents], le bâton à la main, je suis parti pérégriner dans le Sud ; étoiles et givres se sont succédés pendant dix automnes, les bifurcations [m'ont] en peu de temps éloigné [de la maison] à plus de dix mille *li*. Puissez-vous vénérer la Voie avec recueillement, unifier votre esprit et retourner à la vacuité. Ne pensez plus à notre séparation et n'ayez plus l'espoir de me voir de loin, appuyée sur la porte. Les affaires domestiques suivent leur cours et deviennent de plus en plus nombreuses, si bien que de jour en jour augmentent les tourments mentaux. Mon aîné s'emploie à pratiquer la piété filiale et la soumission, il doit chercher des poissons dans la glace [comme Wang Xiang<sup>954</sup>] ; mon cadet fait tous ses efforts à servir et obéir, et il pleure [de ne pas trouver] de jeunes pousses [de bambou]

<sup>952</sup> 正果因. Fruit d'accomplissement de la Voie, de réalisation de la bouddhéité. La cause *yin* désigne ici la Loi, le Dharma (enseignement).

<sup>953</sup> JIK II : 635a.4-635b.8.

<sup>954</sup> Allusion à Wang Xiang (王祥, 184-268), fils pieux exemplaire dont l'existence connut plusieurs dynasties depuis les Han Postérieurs jusqu'aux Jin de l'Ouest (265-316), qui se coucha sur la glace en hiver pour pêcher des carpes dont sa marâtre, pourtant peu aimante, voulait se nourrir (*Jinshu*, j. 33).

dans le givre [comme Meng Zong<sup>955</sup>].

Les hommes vivent dans le monde en se perfectionnant et en pratiquant la piété filiale afin de se conformer à la volonté du Ciel. Dans l'école de la Vacuité<sup>956</sup>, les moines bouddhistes vénèrent la Voie et pratiquent le Chan pour rendre [à leurs parents aimants] leurs bienfaits. À présent, mille montagnes et dix mille eaux s'éloignent à perte de vue en deux voies. Huit lignes d'écriture sur une feuille peinent à rapporter mon état d'esprit.

Hymne :

Ne rechercher ni renommée ni profit, ni [la gloire du] lettré,  
Chercher sa joie dans l'école de la Vacuité en abandonnant les profanes.  
Quand les tourments mentaux sont épisés, le feu des soucis s'éteint,  
Là où s'arrêtent les sentiments de gratitude, le fleuve des affections s'assèche.  
Les six organes sensoriels amènent le vent parfumé de la concentration et de la  
[sagesse],  
Une seule pensée suffit à soutenir solidement la sagesse.  
Pour le redire à ma mère : ne soyez ni déçue ni dans l'attente,  
Faites comme si votre fils était mort et que vous n'en aviez pas.

後書

良价自離甘旨 策杖南遊 星霜已換於十秋 岐路俄隔於萬里 伏惟慈母 收心慕道 摄意歸空 休懷  
離別之情 莫作倚門之望 家中家事 但且隨緣 轉有轉多 日增煩惱 阿兄勤行孝順 須求水裏之魚  
少弟竭力奉承 亦泣霜中之筭 夫人居世上 修己行孝 以合天心 僧在空門 慕道參禪 而報慈德 今  
則千山萬水 跖隔二途 一紙八行 聊書寸懷 頌曰

不求名利不求儒 願樂空門捨俗徒  
煩惱盡時愁火滅 恩情斷處愛河枯  
六根定慧香風引 一念才生慧力扶  
爲報北堂休悵望 比如死了比如無<sup>957</sup>

### § 160.3. Réponse de la mère de Dongshan

Toi et moi avons été très tôt liés et avons commencé à partager des sentiments

<sup>955</sup> Allusion au comportement exemplaire, en tant que fils « pieux » 孝子, de Meng Zong (孟宗, ?-271) du pays de Wu (吳, époque des Trois Royaumes) qui alla chercher des pousses de bambou en hiver pour sa mère malade, et que ses pleurs de désespoir firent pousser. Le récit est rapporté dans le *Sanguozhi* (三國志, j. 48), sa biographie officielle, dans l'*Histoire des Jin*, *Jinshu* (晉書, j. 94).

<sup>956</sup> 空門. Autre appellation générique de l'enseignement de Bouddha en tant que caractéristique du nirvana (vide, sans apparence, sans acte).

<sup>957</sup> JIK II : 635b.10-24 ; X.1298, j.2 : 754a.22-754b.8.

d'affection entre mère et fils depuis que je t'ai porté dans mon ventre alors que je priais les esprits, le Bouddha et le Ciel en souhaitant donner naissance à un fils. Quand le temps de la gestation fut accompli – la vie étant comme suspendue à un fil – mon souhait fut exaucé. Comme on chérît des perles et un trésor, tes excréments et ta saleté ne me dégoûtaient pas par leur odeur. [À l'âge où tu] buvais mon lait, je ne rechignais pas à la peine. Peu à peu, tu grandis et devins un homme. Je t'envoyai pour étudier et parfois tu ne rentrais pas à l'heure, si bien que je t'attendais en scrutant le lointain, appuyée à la porte. Dans la lettre qui m'est parvenue, tu disais vouloir absolument quitter ta famille [pour devenir moine]. Ton père est mort et ta mère est vieille, ton frère ainé est chiche et ton jeune frère est dans la misère : moi, sur qui puis-je compter ? Un fils peut vouloir quitter sa mère, [mais] une mère n'a pas le cœur à abandonner son fils. Depuis que tu es parti dans d'autres contrées, jour et nuit, je pleure de tristesse. Quelle douleur ! Quelle douleur ! Puisque tu as fait le serment de ne plus revenir à la maison, je suivrai ta volonté. Je n'attends pas de toi que tu fasses comme Wang Xiang qui se coucha sur la glace<sup>958</sup> ou comme Ding Lan qui sculpta le bois<sup>959</sup>, mais que, comme le Vénérable Maudgalyāyana<sup>960</sup>, tu me sauves en me sortant du gouffre [des enfers] et me fasse monter jusqu'aux fruits [d'une bonne renaissance], tant que je n'y suis pas, je reste dans l'obscurité et la faute. Fais-le absolument ! Fais-le absolument !

娘廻書

吾與汝夙有因緣 始結子母 恩愛情分 自從懷孕 諸神佛天 願生男子 胞胎月滿 命若懸絲 得遂願  
心 如珠寶惜 賢穢不嫌於臭惡 乳哺不倦於辛勤 稍自成人 送令習學 或暫逾時不歸 便作倚門之  
望 來書堅要出家 父亡母老 兄薄弟寒 吾何依賴 子有拋母之意 娘無捨子之心 一自汝往他方 日  
夕常酒悲淚 苦哉苦哉 既誓不還鄉即得從汝志 我不敢望汝如王祥臥永丁蘭刻木 但望汝如目連  
尊者 度我解脫沉淪 上登佛果 如其未然 幽愆有在 切須體悉 切須體悉<sup>961</sup>

<sup>958</sup> Pour faire fondre la glace et pécher afin de nourrir sa marâtre qui voulait manger des carpes en hiver. Cf. note 954.

<sup>959</sup> Sous les Han Postérieurs (25-220), Ding Lan (丁蘭, ?-?) fit une effigie en bois représentant sa mère, après sa mort, qu'il déposa devant la table de sa mère pour la servir comme de son vivant, devenant un modèle de fils pieux. Il tua un ivrogne qui outrageait l'image de ses défunt parents. Sa biographie se trouve dans le *Yishizhuan* (逸士傳, ; litt. *Biographies de lettrés retirés*) de Sun Sheng (孫盛, 302-373).

<sup>960</sup> Référence au *Soutra Ullambana* (litt. *Soutra du bol renversé*, T.685). Le Vénérable Maudgalyāyana, grâce à une force surnaturelle, vit sa mère après qu'elle fut morte, plongée dans la douleur des enfers, et demanda à Bouddha le moyen de la sauver pour la faire renaître en paradis comme deva.

<sup>961</sup> JIK II : 635c.1-14 ; X.1298, j.2 : 754b.9-18.

#### IV.5. Autres hymnes 頌 et exhortation 勸

##### § 161. Hymne du Maître de Chan Guifeng Zongmi

Éveil fondamental et esprit véritable sont recouverts d'un écran de pensées  
[illusoires]

Comme un miroir brillant couvert de poussière.  
À présent, au moyen du *śamatha*<sup>962</sup>, purifier les pensées illusoires,  
Après avoir éliminé les saletés extérieures, l'esprit est vide,  
De là se manifestent les bouddhas des dix dimensions de l'espace.  
Depuis toujours gens ordinaires et saints sont fondamentalement indistincts,  
Mon esprit est originellement dans l'esprit de bouddha :  
Pourquoi douter que bouddha apparaisse dans mon esprit ?  
Relâcher corps et esprit, suivre les vaisseaux sanguins,  
Expirer et inspirer continuellement, tranquille et sans bruit.  
Alors, spontanément, l'esprit entre aisément en concentration,  
Alors, bouddhas et patriarches parviennent à l'état de non-né.

圭峯密禪師頌

本覺真心妄念翳 猶如明鏡被塵蒙  
今用奢摩澄妄念 客塵已滅即心空  
由是十方諸佛現 由來凡聖本圓融  
我心元在佛心裏 何疑佛現我心中  
寬放身心隨血脉 緩緩出入寂無聲  
於此自然心易定 於此佛祖證無生<sup>963</sup>

##### § 162. Hymne du Révèrend Longya Judun<sup>964</sup>

Parvenir d'un coup à l'état de non-pensée est le sens de la Voie.  
Quand s'arrêtent les six portes sensorielles<sup>965</sup>, le corps ne s'épuise plus.  
L'existence conditionnée n'est pas mon amie,  
Mes sourcils inutiles<sup>966</sup> sont mes frères.  
Éveil total reste identique à l'homme non éveillé.  
Ne plus penser à vaincre ou à perdre, tranquilliser l'esprit.

<sup>962</sup> 奢摩他. Transcription du sanscrit (« cessation, tranquillité »), une des sept appellations du *dhyāna*.

<sup>963</sup> JIK II : 635c.16-636a.2. Les quatre derniers vers de la strophe sont similaires à X.1475, j.11 : 460a.10-11.

<sup>964</sup> En JDCL, j.30, est insérée une liste de dix-huit hymnes du Révèrend Longya Judun 龍牙和尚頌頌一十八首. Les hymnes ici compilés correspondent aux hymnes 3 et 4.

<sup>965</sup> Les organes des sens désignés sont les yeux, oreilles, nez, langue, corps et volonté.

<sup>966</sup> Possible évocation de Bodhidharma et du récit selon lequel il resta les sourcils levés pendant neuf ans de méditation (Cho et Jorgensen, 2020 : 152, note 202).

Depuis les temps anciens, les maîtres d'antique vertu se donnent le nom de « pauvres dans la Voie »,  
Combien sont-ils à se tourner vers cette école ?

龍牙遁和尚頌

一得無心便道情 六門休歇不勞形  
有緣不是予朋友 無用雙眉却弟兄  
悟了還同未悟人 無心勝負自安神  
從前古德禰貧道 向此門中有幾人<sup>967</sup>

##### § 163. Hymne du Grand maître de Chan Fayan sur les moines qui lisent les soutras<sup>968</sup>

Les hommes de maintenant examinent les enseignements du passé  
Sans éviter le tumulte dans leur esprit.  
Ils veulent éviter le tumulte dans leur esprit,  
Seulement, ils ne savent qu'examiner les enseignements du passé<sup>969</sup>.

大法眼禪師因僧看經頌

今人看古教 不免心中闇  
欲免心中闇 但知看古教<sup>970</sup>

##### § 164. Hymnes de maîtres anciens d'éminente vertu

Éclairer des agrégats totalement vides  
En pratiquant en profondeur la Suprême sagesse  
Ne se limite pas à dépasser souffrances et malheurs,  
Mais détermine absolument le non-né.

Si l'on veut voir la nature véritable,  
Il faut d'abord extirper les images de l'égo :  
Formes et visages, où sont-ils ?  
Les six orifices [des sens] n'ont fondamentalement pas d'origine,  
Ouvrete largement, la nature lumineuse et subtile [de l'esprit]  
Traverse lestelement le cosmos.

<sup>967</sup> JIK II : 636a.4-8 ; JDCL, j.30 : 452c.28-29 ; 453a.1-2.

<sup>968</sup> Un des quatorze hymnes (le 10<sup>e</sup>) du maître de Chan Fayan insérées dans JDCL, j.29 大法眼禪師文益頌 十四頌.

<sup>969</sup> Autre traduction (interprétation) possible des deux derniers vers : « Si l'on veut éviter le tumulte dans son esprit / Il suffit d'examiner les enseignements du passé ».

<sup>970</sup> JIK II : 636a.10-12 ; JDCL, j.29 : 454b.28-29.

Le feu sort du bois mais le consume,  
La sagesse procède du sentiment mais le supprime.  
D'un esprit droit percer l'illusion se nomme sagesse,  
La sagesse peut pénétrer dans l'Éveil inconcevable.

古德頌

照蘊皆空處 深行般若時  
不唯超苦厄 決定訂無生<sup>971</sup>

若欲見正性 先摧我相亡<sup>972</sup>

形容何處有 六穴本無從  
豁爾靈明性 倏然世界通<sup>973</sup>

火從木出還燒木 智因情起却除情  
正心觀妄名為智 智能入覺不思議<sup>974</sup>

### § 165. Exhortation au bien du maître de Chan Jianfu Chenggu

Maître de Chan Chenggu exhortait constamment tout le monde [à ceci] : « N'étudiez pas le Dharma de bouddha, mais cherchez seulement à atteindre par vous-même l'état de non-pensée. Ceux qui ont des prédispositions avantageuses se libèrent en une journée, ceux qui ont des prédispositions moins affûtées mettront trois à cinq années, voire dix ans au maximum. Si vous ne réalisez pas l'Éveil, votre vieux moine entrera à votre place<sup>975</sup> dans l'enfer des menteurs où sont arrachées les langues<sup>976</sup>. »

承古禪師 常勸諸人 莫學佛法 但自無心去<sup>977</sup> 利根人盡時解脫 鈍根人或三五年 遠不過十年 若不悟去 老僧替你入拔舌<sup>978</sup>

### Colophon de l'édition de 1377<sup>979</sup>

Un jour de la 7<sup>e</sup> lune de l'an 7 de l'ère Xuanguang<sup>980</sup>, en chōng-sa<sup>981</sup>  
Imprimé et diffusé en caractères fondus du monastère de Hŭngdŏk de l'extérieur de la  
préfecture de Ch'ŏngju

Collecteurs exhortant au bien  
Disciples Sōkch'an, Talcham  
Donatrice bhiksuni Myodŏk

[Ajouté au pinceau à l'encre rouge]

[Mériter de trouver le trésor de la perle des souhaits<sup>982</sup> dans sa maison,  
De naissance en naissance, de génération en génération, son effet est sans limite.  
Bien qu'elle fasse apparaître chaque chose en pleine clarté,  
Si on la cherche, elle n'a originellement pas de traces.  
Chacun possède cette grande perle spirituelle,  
Que l'on se lève ou s'assoie, elle suit clairement en permanence.  
Les incrédules veulent absolument la voir,  
À présent, qui en parlera<sup>983</sup> ?]

<sup>971</sup> Les deux premiers distiques sont tirés d'un éloge à la perfection de sagesse : cf. X.1475 (讚智慧波羅蜜), j.3 : 389a.7-8.

<sup>972</sup> Le troisième distique n'a pas de source de référence identifiée.

<sup>973</sup> Proche de X.1005 : 426c.7-8.

<sup>974</sup> JIK II : 636a.14-21 ; X.1475, j.3 : 389a.7-8 ; j.5 : 404a.17 ; j.12 : 464b.3.

<sup>975</sup> « Entrera avec toi » (與你入拔舌地獄) dans X.1447 : 48a.8.

<sup>976</sup> 拔舌. En Corée, l'« enfer où sont arrachées les langues » est administré par le roi Yama 閻羅. Description dans K.1404 (佛說佛名經), k.8.

<sup>977</sup> 但自無心去. Cf. X.1447 : 48a.6-7.

<sup>978</sup> JIK II : 636a.22-636b.1. Extrait du recueil de propos de maître Jianfu Chenggu, X.1447 (薦福承古禪師語錄) : 48a.6-8 ; montée en chaire.

<sup>979</sup> La mise en page du colophon cherche à restituer celle du document original dans la mesure où celle-ci comporte des informations sur l'ordre de préséance ou de hiérarchie matérialisé par des sauts de ligne, alignements et espacements (*idem* pour les autres colophons), cf. p. F.

<sup>980</sup> Ère des Yuan du Nord 宣光 (1369-1377). Cf. note 9.

<sup>981</sup> 54<sup>e</sup> combinaison des caractères cycliques correspondant à l'année 1377.

<sup>982</sup> 如意寶 ou 如意珠. Sans. *cintāmani*. Perle précieuse sans couleur définie et indestructible, exauçant toutes sortes de souhaits, provenant de la tête du roi Dragon ou du grand poisson fabuleux *makara* ou du cœur de l'oiseau *garuda* aux ailes dorées, ou encore relique de Bouddha transformée. Ses vertus sont multiples comme neutraliser les poisons et permettre d'entrer dans le feu. Cf. notes 170, 175, 689.

<sup>983</sup> Poème Sōn du Révérend Na'ong inséré dans un recueil de chants et d'hymnes, le *Na'ong hwasang kasong* ; cf. HPC 104 : 744c ; 慨翁和尚歌頌, série de deux poèmes intitulés « Mettre en garde le monde de ceux qui cherchent à l'extérieur » 警世外覓者二首.

宣光七年丁巳七月日  
清州牧外興德寺鑄字印施

緣化  
門人 釋璨, 達湛  
施主 比丘尼 妙德

信得家中如意寶 生生世世用無窮  
雖然物物明現 究則元來即沒蹤  
人人有个大神珠 起坐分明常自隨  
不信之人須着眼 如今言語是爲誰

## Postface de l'édition de 1378

Entrer dans la sainteté, dépasser les hommes ordinaires et ne pas en imposer.  
Dragon couché<sup>984</sup> craint durablement la pureté du clair étang.  
Si l'on cherche durablement à ce qu'il en soit ainsi,  
Comment la grande Terre aurait-elle laissé mémoire d'un nom ?

Naissance, tenue, différenciation et disparition de la pensée ; naissance, vieillissement, maladie et mort du corps ; formation, maintien, effondrement et anéantissement d'un territoire sont douze sortes de choses propres [à susciter] une extrême stupéfaction.

L'ascète du Sōn Pōmnin vint me trouver animé de la recherche sincère de propos [d'enseignement]. Ilaida mes affaires avec prudence. Je ne pus faire autrement que de frotter mes yeux fatigués<sup>985</sup> et copier les extraits importants du *Pulcho chikchüng simch'e*<sup>986</sup>, les rassemblant en deux livres. J'ai répondu à sa sincérité en lui faisant cette demande : « Il n'y a jamais eu de génération spontanée de Śākyamuni ni de Maitreya. Saisir immédiatement l'éclat de la beauté, et voir ce qui est en dehors des mots. C'est cela qui convient. »

L'année se trouvant en *im-ja*<sup>987</sup>, la 9<sup>e</sup> lune, demeurant dans les monts Sōngbul<sup>988</sup>, écrit de la main du vieux *bhikṣu* Kyōnghan Paegun à l'âge de soixante-quinze ans.

Les anciens disent : « Prendre une grande décision et formuler un vœu ne se fait assurément pas dans les moments perdus où l'on s'adonne à des pensées frivoles. Ce

<sup>984</sup> 眠龍. Au sens profane : talent caché, haute personnalité dont on ignore la présence, qui ne se manifeste pas.

<sup>985</sup> 眠老眼. Paegun utilise la même expression dans une missive (上尹政承書桓) adressée au conseiller d'État Yun Hwan (尹桓, 1304-1386) dans PHO II : 663b.2.

<sup>986</sup> Le titre diffère par deux sinogrammes (證, 督) de celui du titre imprimé. Cf. Présentation du texte, p.15.

<sup>987</sup> 49<sup>e</sup> combinaison des caractères cycliques correspondant à l'année 1372.

<sup>988</sup> 成佛山. La montagne abritant l'ermitage de Sōngbul (成佛龕, litt. « réalisation de la bouddhéité » ou « devenir bouddha ») où il rédigea également son long poème de « séjour en montagne » *kōsan* 居山 ; localisation incertaine. Cf. note 1046.

n'est qu'en ayant atteint le niveau auquel les Anciens eux-mêmes étaient parvenus que l'on peut alors faire halte et s'arrêter.

Ils disaient encore : « L'enseignement des [bouddhas] anciens illumine l'esprit, n'est-il pas vrai ? »

入聖超凡不作威 眇龍長怖碧潭清  
平生若欲長如此 大地何曾留一名  
念上生住異滅 身上生老病死 國土成住 壞空 此十二種事 甚能奇特 法弘禪人 投誠索語 該助余  
事 不獲已 眇老眼 而抄錄佛祖直證心軸要節 集爲 二卷 塞其來誠 囁曰未有天生釋迦自然 彌勒  
要須快著精彩 見之言外可也 歲在壬子年九月成佛山居老比丘景閑白雲 手書 時年七十有五矣  
古人云 立志發願 必不在淺淺知見之間 直到古人親證處 方能乃休去歇去 又云 古教照心不

## Colophon de l'édition de 1378

Un jour de la 6<sup>e</sup> lune de l'an 8 de l'ère Xuanguang, en mu-o

|                                   |   |
|-----------------------------------|---|
| Calligraphes                      | Iram, Sônhwa, Ch'ön'güng <sup>989</sup> |
| Gravure des caractères            | Chongt'ak, Ch'amyö, Simmyöng            |
| Collecte des liens <sup>990</sup> | Pömnin, Chamyöng, Hyejön                |

|   |                 |
|---|-----------------|
| Disciples ayant participé <sup>991</sup>  |                 |
| <i>bhikṣunī</i>   | Myodök, Myosöng |
| Yöngjo, Sönggong  |                 |
| Dame Yun du district de première classe de Yöngp'yöng <sup>992</sup>  |                 |
| Dame Wön du district de première classe de Pugwön <sup>993</sup>  |                 |
| Dame Yi du district de première classe de Kusöng <sup>994</sup>   |                 |
| Sieur de la Juste Obéissance, président du Bureau des Cérémonies <sup>995</sup> , Kim Kyesaeng <sup>996</sup> |                 |

<sup>989</sup> Noté dans la liste des maîtres de Són disciples de T'aego (stèle de 1385).

<sup>990</sup> 勸縁. Traduction littérale. Expressions équivalentes : *kwönyön* 劍緣 et *hwayón* 化緣. Religieux ou laïcs incitant au bien, aux actes pieux, notamment à la collecte de fonds ou de biens matériels pour la réalisation d'une œuvre ou d'un vœu collectifs.

<sup>991</sup> 助緣. Litt. « Aide aux liens ». Désigne les participants à l'œuvre qui ont contribué par leur aide matérielle. Il existe un autre terme pour désigner les donateurs : *tawöl* 墓越. La liste qui suit est présentée selon des catégories et une hiérarchie : disciples religieux puis disciples laïcs, hiérarchie religieuse puis sociale (éventuellement administrative).

<sup>992</sup> 鈴平郡夫人尹氏. Notée dans deux sources épigraphiques datées de 1379 et 1383. Elle est recensée comme donatrice et disciple de Na'ong Hyegün. Il est possible qu'il s'agisse de deux sœurs dotées des noms bouddhiques de Myooyöng 妙英 et de Myoran 妙蘭. L'épitaphe enterrée de l'épouse de Kim Pyöngch'ön (1324) avait pour ailleurs pour mère un membre du clan des Yun de Yöngp'yöng (actuel Paju dans le Kyönggido).

<sup>993</sup> 北原郡夫人元氏. Notée comme donatrice pour la réalisation de la stèle de la cloche de pierre à reliques de 1379 du monastère de Sillük, avec pour nom (bouddhique) Myosu 妙守, citée dans le colophon de PHO.

<sup>994</sup> 駒城郡. Appellation ancienne et peu utilisée au Koryö pour le district de 2<sup>e</sup> classe de Yonggu (龍驤縣, KRS : 56,19b), correspond à l'actuel Yongin 龍仁 dans le Kyönggido. 駒城郡夫人李氏 Clan non identifié et non cité dans les sources. La même appellation se retrouve dans le colophon de PHO.

<sup>995</sup> 局部. Bureau chargé du protocole et des rituels relatifs aux « assemblées du matin » où se prenaient les décisions politiques en présence du roi et des représentants des administrations. La charge de président était de 3<sup>e</sup> échelon supérieur dans la nomenclature de Munjong (KRS : 76,33a).

<sup>996</sup> 金繼生 (?-1389). Cf. Annexe 1 (note 1059). Cité comme donateur dans la liste de 1379 (reliques

Planches conservées au monastère de Ch'wi'am de Toryǒng<sup>997</sup>

宣光八年戊午六月 日

書員 式菴<sup>998</sup> 禪和<sup>999</sup> 天亘  
刻字 宗倬<sup>1000</sup> 昂如<sup>1001</sup> 信明<sup>1002</sup>  
募緣 法从<sup>1003</sup> 自明<sup>1004</sup> 惠全<sup>1005</sup>  
助緣門人  
比丘尼 妙德<sup>1006</sup> 妙性<sup>1007</sup>  
靈照<sup>1008</sup> 性空<sup>1009</sup>

鈴平郡夫人尹氏  
北原郡夫人元氏  
駒城郡夫人李氏  
正順大夫判通禮門事金繼生  
留板刀寧齋寺

de Na'ong). Cité également dans le colophon de PHO.

<sup>997</sup> 刀寧. Pour Ch'öllyǒng 川寧. Ancien toponyme du Koryo correspondant à la région de Yōju 麗州 dans l'actuel Kyōngido.

<sup>998</sup> 式菴. Non identifié.

<sup>999</sup> 禪和. Non identifié (même s'il existe des homophones).

<sup>1000</sup> 宗倬. Non identifié.

<sup>1001</sup> 昂如. Également mentionné dans le colophon de PHO.

<sup>1002</sup> 信明. Également mentionné dans le colophon de PHO.

<sup>1003</sup> 法从. Également mentionné dans le colophon de PHO.

<sup>1004</sup> 自明. Non identifié.

<sup>1005</sup> 惠全. Non identifié.

<sup>1006</sup> 妙德. Également mentionnée dans le colophon de PHO. Cf. Annexe 1.

<sup>1007</sup> 妙性. Non identifiée.

<sup>1008</sup> 靈照. Non identifiée.

<sup>1009</sup> 金繼生. Cité dans la liste des donateurs pour la réalisation de la cloche de pierre à reliques de Na'ong, en 1379. Cf. Annexe 1.

## Annexes

Annexe 1. Essai de biographie du Révérend Paegun (1298-1374)

Annexe 2. Vie de l'édition de 1377 de la BnF

Annexe 3. Concordance entre le *Jikji* et la collection de *gong'an* du SYYSH

Annexe 4. Généalogies patriarcales, lignées spirituelles

Annexe 5. Le Sὸn selon Paegun

## Annexe 1

### Essai de biographie du Révérend Paegun (1298-1374)

#### État civil

De nom religieux Kyōnghan (景閑, litt. « Large Tranquillité ») et de titre religieux Paegun (白雲, litt. « Blanc Nuage »), originaire du district de première classe de Kobu<sup>1010</sup> du Chōlla.

Son patronyme séculier est inconnu et, d'une manière générale, les données relatives à son état civil sont limitées, nécessitant de les collecter à partir de sources éparses<sup>1011</sup> puisqu'il n'existe pas de biographie officielle connue (de type notice biographique ou inscription de stèle funéraire), à la différence des grands maîtres et coreligionnaires du Sōn de son temps (Na'ong<sup>1012</sup>, T'aego<sup>1013</sup>, Zhikong<sup>1014</sup>...) dont la vie et les activités sont plus documentées dans l'historiographie<sup>1015</sup>. De plus, sa

<sup>1010</sup> 古阜郡. Cf. note 58.

<sup>1011</sup> Principalement contenues dans son recueil de propos ainsi que dans les péritextes – préfaces, postfaces de ses écrits.

<sup>1012</sup> Na'ong Hyegün (懶翁惠勤, 1320-1376). Il obtint l'Éveil en 1344 au monastère de Hoe'am 緯巖寺 (Kyōnggido). Il fit un séjour d'études en Chine entre 1347 et 1358 à Yanjing (au monastère de Fayuan 法源寺) sous la direction de Zhikong (cor. Chigong, 指空, pendant quatre ans), à l'ermitage Xixiu 休休庵 de la préfecture de Pingjiang 平江府, et au monastère de Cichan 慈禪寺 du maître Pingshan Chulin (平山處林, 1279-1361 ; 18e génération de l'école de Linji) dont il transmit le Dharma. Il fut nommé supérieur du monastère Chan de Guangji 廣濟禪寺 par l'empereur Shun (r. 1333-1367). Il retourna au pays en 1358. À la demande du couple royal, il séjournait à Sin'gwangsa 神光寺. À partir de 1361, il fut nommé supérieur de Hoe'amsa. En 1371, il fut promu maître royal 王師. Il entra dans le nirvana cinq ans plus tard au monastère de Sillük 神勒寺.

<sup>1013</sup> T'aego Po'u (太古普愚, 1302-1381). Il obtint l'Éveil en 1338. En 1341, il fonda l'ermitage de T'aego 太古庵 près du monastère de Chunghüng 重興寺 (monts Samgak 三角山, Yangju). Il partit chez les Yuan en 1346 et séjournait dans le monastère de Daguan 大觀寺 de la capitale. À la cour, il donna lecture du *Soutra de la Suprême sagesse*. La 7<sup>e</sup> lune de 1347, il fut authentifié par Shiwu au monastère de Tianhu 天湖庵 à Huzhou. Il retourna au pays en 1348, au monastère de Chunghüng puis à Miwon 迷源 dans les monts Sosol 小雪山 (actuel kun de Kap'yōng, Kyōnggido). Il fut promu maître du roi en 1356 et demeura au monastère de Kwangmyōng 廣明寺 de la capitale. Il fut mis à l'écart de la cour à cause de Sin Ton (辛童, ?-1371) que le roi avait pris pour maître mais qu'il fit finalement exécuter. En 1371, il fut nommé maître d'État 國師, puis renommé en 1381. Il entra dans le nirvana en 1382 dans les monts Sosol.

<sup>1014</sup> Zhikong (指空, ?-1363) alias Dhyānabhadradeva 禪賢, moine indien originaire du pays de Magadha qui étudia à l'université de Nālandā. Il prit pour maître Samanta-prabhasa (普明, ?-) et devint le 108<sup>e</sup> patriarche d'Inde de l'Ouest avec le titre de Sunyadisa 指空. En 1324, il se rendit chez les Yuan et demeura dans la capitale où il fonda le monastère de Fayuan. Il y transmit son enseignement du Chan à Hyegün. En 1372, une partie de ses reliques fut translée au monastère de Hoe'am du Koryō.

<sup>1015</sup> Ont été conservés les recueil d'œuvres de Na'ong et de T'aego (HPC 102, HPC 103 incluant une

biographie présente la particularité d'être quasiment lacunaire avant 1351, date à laquelle, âgé de 54 ans, il se rendit dans la Chine des Yuan (1271-1354) pour étudier le Dharma et pratiquer le Chan sous la guidance du maître de Chan Shiwu Qinggong (石屋清珙, 1272-1352) de la lignée de Linji (à la 18<sup>e</sup> génération), branche de Yangqi.

#### Avant 1351 : des données lacunaires

Il aurait été lauréat du concours pour le recrutement du clergé bouddhique (vers 1320 ?), mais se serait retiré dans les montagnes pour pratiquer l'ascèse<sup>1016</sup>. L'histoire dynastique officielle du Koryō (le *Koryōsa*, KRS, 1451) rapporte laconiquement qu'en 1346, ordre (royal) fut donné à un moine nommé Paegun d'effectuer des prières pour la pluie<sup>1017</sup>. En dehors de la chronologie et de l'identité des sinogrammes de son titre de religieux, il n'existe pas de lien objectif certain qui permette d'assimiler les deux personnages. La même année, une « formule de vœu » (發願文) fut rédigée et déposée à l'intérieur de la « cache ventrale » d'une statue du Maître des Remèdes<sup>1018</sup> retrouvée au monastère de Changgok<sup>1019</sup> en 1959, dont l'appellation de Paegun, « maître », calligraphiée de manière originale, figure parmi les principaux signataires<sup>1020</sup>.

#### Le séjour dans la Chine des Yuan : 1351-1352

À l'instar de nombreux religieux de la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, Paegun se rendit par la mer pour étudier chez les Yuan. Il y pratiqua l'ascèse auprès du maître de Chan Shiwu Qinggong<sup>1021</sup> au monastère de Tianhu dans les monts Xiawu à Huzhou<sup>1022</sup> où il séjournait pendant deux retraites saisonnières (été et hiver 1351) entre le printemps de 1351 et le printemps 1352. Au cours de son séjour, il envoya un hymne au Révérend Zhikong<sup>1023</sup> et échangea avec lui alors que ce dernier se trouvait

notice biographique 行狀), ainsi que des textes de stèles funéraires (stèle de Hyegün alias Sōngak wangsa par Yi Saek de 1377 et de 1384, stèle de T'aego alias Wönjung kuksa de 1385 par Yi Saek).

<sup>1016</sup> Cf. Préface de Sōng Sadal de l'édition du *Jikji* de 1378 (p. 37).

<sup>1017</sup> Cf. KRS : 54,27b (1346.5.13). En 1346 (an 2 du règne de Ch'ungmok), la sécheresse sévit mais les prières de l'État pour y mettre fin n'aboutissent pas. Au cours du même mois, sont indiquées d'autres mesures conjuratoires : interdiction d'alcool en raison de la sécheresse. Le mois suivant, le roi effectua en personne une cérémonie pour la pluie dans le palais. On note également le déplacement du marché ainsi que la reconsideration des cas des prisonniers. La pluie finit par tomber le 26<sup>e</sup> jour de la 6<sup>e</sup> lune.

<sup>1018</sup> 青陽 長谷寺 金銅藥師如來坐像. Statue en bronze doré représentant le bouddha Maître des Remèdes en position assise installée (actuellement) dans un des pavillons du culte majeur, inscrit au patrimoine culturel sud-coréen comme trésor pomul n°337.

<sup>1019</sup> 長谷寺, litt. « Longue vallée ». Monastère rattaché à l'ordre de Jogye du bouddhisme sud-coréen, monastère secondaire de Magoksa, monastère principal de la 6<sup>e</sup> circonscription, situé dans l'actuelle province du Ch'ungch'ong du Sud, parc régional de Ch'ilgap, kun de Ch'onyang, aurait été fondé en 850.

<sup>1020</sup> Ch'oe Yōnsik a émis l'hypothèse qu'il pourrait s'agir de l'auteur du *Jikji*. Cf. Ch'oe, 2015.

<sup>1021</sup> Possiblement sur la recommandation de T'aego Po'u qui avait été authentifié par Maître Shiwu en 1347.

<sup>1022</sup> Situé dans l'actuelle province du Zhejiang.

<sup>1023</sup> Cf. PHO II : 659a-c, 辛卯年上指空和尚頌.

au monastère de Fayuan à Pékin (ou Yanjing<sup>1024</sup>, 燕京 法源寺).

Au cours de la retraite d'hiver de 1351, Paegun eut une expérience d'Éveil (1351.1.13) qu'il relata dans un récit composé un an après les faits, peu après son retour au Koryō (1353.1.17). Maître Shiwu lui aurait fait don d'un *Fozu zhizhi xinti yaojie* (佛祖直指心體要節, en un « rouleau ») avant son départ, ouvrage dont le titre, en raison de sa proximité avec celui du *Jikji*, suggère qu'il en aurait pu être la matrice<sup>1025</sup>. Sur le chemin du retour au pays et avant son embarquement depuis Dacang (大倉), il séjourna au monastère de Xiuixiu<sup>1026</sup> (休休庵), l'aire d'activités de Mengshan Deyi<sup>1027</sup> (蒙山德異, 1231-1308), fréquenté par plusieurs moines éminents du Koryō (Wanhang 萬恒, Hon'gu 混丘, Na'ong 邪翁) et autres fidèles laïcs (tels Yi Sünghyu<sup>1028</sup> 李承休, 1224-1300).

Dans la mesure où la plupart (sinon la totalité) des écrits de son recueil de propos ne sont pas antérieurs à son séjour en Chine, on peut supposer qu'il y reçut son titre religieux de « Blanc Nuage<sup>1029</sup> » à propos duquel il rédigea une stance de remerciement.

#### *Stance de remerciement pour l'octroi du titre bouddhique de Paegun, Blanc Nuage*

À l'origine, l'Ancien de l'altière Verte Montagne  
Se baisse et rit du blanc nuage balloté ici ou là,  
Ses traces, laissées ici ou là, s'éloignent,  
Esprit et Verte Montagne toujours tranquilles.

謝道號白雲  
元來卓卓青山父 下咲白雲隨處飄  
跡雖隨處飄然去 心與青山常寂寥<sup>1030</sup>

#### *Activités et fin de vie au Koryō : 1352-1374*

À son retour au Koryō, le 22<sup>e</sup> jour de la 3<sup>e</sup> lune de 1352, il séjourna dans plusieurs

<sup>1024</sup> Yi Saek, ainsi que plusieurs ressortissants du Koryō s'y trouvaient également, mais ils n'entrèrent pas en contact avec Paegun, ce que Yi Saek dit avoir regretté dans la préface de PHO.

<sup>1025</sup> Cf. préface de Yi Saek de 1378. Cf. Présentation du texte.

<sup>1026</sup> Actuel Suzhou dans la province du Jiangsu 蘇州平江府.

<sup>1027</sup> Maître de Chan de la lignée de Yangqi de l'école de Linji, dont le style de pratique fut influent au Koryō et au Chosōn (publication de son édition critique du *Soutra de l'Estrade*, recueil d'œuvres, traités de pratique), mais peu en Chine.

<sup>1028</sup> Alias *kulapati* Tongan 動安居士, célèbre pour ses remontrances qui entravèrent sa carrière et le firent envoyé dans les provinces. Connu comme auteur du *Chewang un'gi* (帝王韻記, *Annales en rimes des Empereurs et des rois*, 1287), long poème historique relatant l'histoire des anciens souverains de Corée.

<sup>1029</sup> 白雲. Le terme est largement en usage dans la culture bouddhique et du Chan, ce qui explique que certains religieux ou fidèles adoptèrent ce titre, comme Baiyun Shouduan (1025-1072) de la lignée de Yangqi, ou encore le lettré fonctionnaire Yi Kyubo du Koryō pour son titre de fidèle séculier *kulapati* (白雲居士). « Blanc nuage » est une métaphore qui traduit les idées de mouvement, d'itinérance et de liberté (absence d'entrave). Le terme *baiyun* (cor. *paegun*) revient à de nombreuses reprises dans le *Recueil de propos de Shiwu* (X.1399), si bien que Shiwu aurait pu lui attribuer ce titre.

<sup>1030</sup> PHO II : 661c.17-19.

monastères, généralement dans les provinces du nord de la péninsule : d'abord dans la région de la capitale principale, à Sönggaksa (性覺寺) avec le doyen Ch'önho (天浩, ?-?), puis à Pöböbsa (普法寺, district de Kaep'ung), pratiquant en compagnie de T'aego<sup>1031</sup>, et à Pulgaksönsa (佛覺禪寺). Au début de 1353 (1353.1.17), Paegun aurait vécu une autre expérience d'Éveil à la lecture du « Chant d'accomplissement de la Voie du Grand maître Yongjia », *Yongjia dashi zhengdaoge* (永嘉大師證道歌, YJZDG), expérience qu'il communiqua à Shiwu dans une missive.

En 1354, Paegun résida au monastère d'Anguk à Haeju<sup>1032</sup>, d'où il entretint une correspondance avec Zhikong<sup>1033</sup>. Le 4<sup>e</sup> jour du 6<sup>e</sup> mois, le religieux Fayan (法眼, ?-?), disciple de son maître Shiwu, lui transmit l'annonce du décès de son maître ainsi qu'un « Hymne d'adieu au monde<sup>1034</sup> » *cishi song* (辭世頌) qui, par son contenu, s'apparente à une stance de transmission du Dharma (傳法偈) et que Paegun interpréta comme telle<sup>1035</sup>.

#### *Éloge d'adieu au monde de maître Shiwu*

Blanc Nuage acheté, j'ai vendu le vent pur<sup>1036</sup>,  
J'ai dispersé totalement les biens de la maison à être démunis jusqu'à l'os,  
Laissant une cabane de paille.  
Au moment de partir, je confie la transmission à l'enfant chargé des feux<sup>1037</sup>.

白雲買了賣清風 散盡家私澈骨窮  
留得一間茅草屋 臨行付與丙丁童

Peu après, Paegun organisa un office funéraire (齋 ou « abstinence ») dédié à Shiwu. En dépit de ses relations épistolaires avec T'aego, ce dernier devenant maître du roi à la cour, le 4<sup>e</sup> mois de 1356<sup>1038</sup>, Paegun se tint à distance de la capitale. En 1357, Paegun répondit au roi Kongmin pour refuser une invitation à la cour, prétextant son âge avancé et sa médiocrité (1357.9).

<sup>1031</sup> Selon l'unique missive (conservée) adressée à T'aego en 1353 ou 1356 (?). Cf. PHO II : 663a-b, 寄大古和尚書.

<sup>1032</sup> 海州. Dans l'actuelle province du Hwanghae en République populaire démocratique de Corée.

<sup>1033</sup> Une lettre ainsi qu'une série de douze stances.

<sup>1034</sup> PHO II : 658b.2-3.

<sup>1035</sup> PHO II : 658b.4-6 « Moi, petit maître, ai relu deux à trois fois [l'hymne d'adieu au monde de Maître Shiwu] en en examinant méticuleusement le sens. Il s'agit de la stance du Dharma que mon maître, alors que son lien au monde était achevé et qu'il allait recueillir son souffle et retourner dans la Tranquillité, [a écrite] pour me transmettre la demande [de diffuser son enseignement], vent pur accumulé pendant toute son existence. » 予小師 再三披閱 審詳其義 乃先師世緣既畢 收化歸寂之際 平生所蘊之清風 傳付於我之法偈也。

<sup>1036</sup> Cf. § 79.1.

<sup>1037</sup> Cf. § 86.

<sup>1038</sup> T'aego fut nommé maître du roi en 1356 (KRS : 39,3a), Na'ong fut nommé maître du roi en 1371.

### Hymne de déclinement d'invitation du roi

Il est fréquent qu'un bois malade et cassé  
Soit ni soufflé par le vent, ni recouvert par givre et neige.  
Le bûcheron, quand il le voit, ne le ramasse même pas.  
Pourquoi Votre sainte cour prendrait-elle la peine de m'inviter ?

摧殘病木臥多時 不被風吹霜雪欺  
樵子見之猶不採 聖朝何以苦招之<sup>1039</sup>

À partir de 1364, il séjourna au monastère de Sin'gwang (神光寺) à Haeju (海州, actuelle province du Hwanghae) et en fut même nommé supérieur l'année suivante (1365.6.21), vraisemblablement sur la recommandation de Na'ong<sup>1040</sup> qui en avait accepté la charge à la demande du roi quatre ans auparavant<sup>1041</sup>. Cependant, Paegun démissionna de sa charge deux mois plus tard, se déclarant incapable.

### Hymne de déclinement de la charge de supérieur de Sin'gwangsa

Ma débilité est profonde, mon âge, avancé, mon corps, sans vigueur.  
Suivre les règles pures de la communauté m'est de jour en jour plus difficile.  
De grâce, que votre Royale compassion me considère avec pitié,  
Qu'elle transmette la charge de supérieur à une personne dans la force de l'âge.  
Votre moine de montagne est maladroit et franc, difficile pour le monde.  
Il pénètre davantage dans mille, dix mille pics.  
Ce n'est pas qu'il soit ingrat à l'égard de vos Royaux bienfaits :  
Il souhaite éclairer le Grand Dharma et rendre Vos bienfaits.  
Il souhaite que Votre majesté parvienne vite au Suprême Éveil.  
Avec une soif extrême et une ardente sincérité, il prie bouddhas et devas.  
S'agissant de comparer<sup>1042</sup> la sincérité profonde de mes vœux pour Votre longévité  
Quel être humain oserait se tenir devant moi ?

病深年老身無力 隨衆清規一日難  
願聖慈悲可憐見 過差年壯住持人

<sup>1039</sup> PHO II : 660c.7-8.

<sup>1040</sup> Na'ong avait décliné le supérieurat de Sin'gwangsa en 1361.

<sup>1041</sup> Cf. Stèle de maître Sōn'gak, 1377. « L'hiver de l'année 1361, (...) il lui demanda d'accepter de demeurer à Sin'gwangsa [comme supérieur]. Comme il refusait en disant : 'Le moine de montagne que je suis aspire seulement à retourner dans la montagne et s'employer exclusivement à souhaiter au souverain de devenir saint et compatissant', il déclara : 'Moi aussi, je régresse dans le Dharma !', si bien qu'il ne put faire autrement que de s'exécuter. » La 7<sup>e</sup> lune de 1363, il demanda par trois fois de se retirer, mais le roi ne l'accepta pas, si bien qu'il s'échappa et que personne ne put l'en dissuader.

<sup>1042</sup> 論甲乙. Littéralement, « discuter de *jia* et de *yi* », les deux premiers caractères cycliques des « troncs célestes », c'est-à-dire de l'ordre ou du rang selon lequel les choses sont disposées ; ici, dans un sens de comparaison que formule la question rhétorique du dernier vers.

山僧拙直難爲世 更入千峯萬峯去  
不是聖恩辜負去 願明大法報君恩  
願君早證無上覺 懇竭丹誠禱佛天  
祝壽深誠論甲乙 何人敢在老僧前<sup>1043</sup>

Il fut de nouveau nommé supérieur d'un monastère plus prestigieux, Hüngsöngsa<sup>1044</sup> (興聖寺), monastère de la capitale dédié au culte *post mortem* de la Reine Noguk<sup>1045</sup>, princesse impériale d'origine mongole, morte en couches en 1365, mais abandonna sa charge peu après. En 1369, il séjourna à l'ermitage de Kosan (孤山菴) et y rédigea un éloge funèbre à Zhikong devant son portrait funéraire (1369.1). En 1370, un décret royal le nomma examinateur du concours d'État de recrutement des religieux présidé par Na'ong, en présence du maître du roi Sōlsan Ch'ōnhŭi (雪山 千熙, 1307-1382) de l'école Hwaõm (pin. Huayan), attestant de la reconnaissance dont il jouissait dans son accomplissement dans la Voie. À cette occasion, il exposa ses vues à propos de la méthode à employer pour le recrutement des moines fonctionnaires de l'école du Sōn (cf. Annexe 5). À l'époque, les maîtres de Chan ayant été authentifiés en Chine par des maîtres de l'école de Linji jouissaient d'un immense prestige et étaient faits maîtres royaux par le roi Kongmin (r. 1351-1374), un fervent adepte du bouddhisme.

En 1372, séjournant dans les monts Sōngbul<sup>1046</sup> (成佛山), il aurait composé un poème de « séjour en montagne » (居山) et également compilé les deux livres du *Jikji* (titré *Pulcho chikchüng simch'e yojöl* 佛祖直證心肺要節), à la demande de son disciple Pōmnin (法泓, -? ; cf. postface de 1378). Il entra dans le nirvana en 1374 (23<sup>e</sup> année du règne de Kongmin), à l'âge de soixante-seize ans au monastère de Ch'wi'am (鷲岩寺) à Yōju (驪州, actuelle province du Kyōnggi).

### Stance de fin de vie

« À l'approche de sa fin, le maître enseigna deux ou trois disciples en disant : les anciens disaient : 'permanente est la vacuité des phénomènes, il n'est pas un phénomène qui mérite (d'y attacher un) sentiment ; en cela tous les bouddhas usaient leur esprit ; vous autres, efforcez-vous de le pratiquer.' Moi, à présent, je disparais

<sup>1043</sup> PHO II : 660c.20-661a.2.

<sup>1044</sup> Monastère de la capitale principale, ancienne demeure du fondateur de la dynastie transformée en monastère, d'abord appelé Sungbok 崇福寺 puis Sin'gwang 神光寺 en 1125.

<sup>1045</sup> Dans les monts O'gwan 五冠山 de la capitale, lieu où fut transféré l'ancien monastère de Yōngt'ong. Après que le monastère fut détruit par les invasions mongoles, il tarda à être restauré. La reine Noguk le fit reconstruire. Elle mourut peu après. Y fut alors installé un pavillon abritant son portrait funéraire afin de perpétuer un culte *post mortem*. Cf. *Songgyōng kwanggo* (松京廣巧), k. 8.

<sup>1046</sup> 成佛山. Ou bien dans les monts abritant l'ermitage de Sōngbul 成佛菴. Le répertoire de monastère de Kwōn Sangno (*Han'guk sach'al sajōn*), recense 14 ermitages de même nom situés dans sept provinces différentes, mais principalement dans le Chōlla et le Kyōngsang. On note l'existence d'un monastère de Sōngbul 成佛寺 dans les monts Sōngbul dans la province du Hwanghae à P'yōngsan 平山 qui aurait pu se trouver dans la zone d'activités de Paegun à la fin de sa vie (province du Hwanghae et nord du Kyōnggi). Pour Pak Munyōl, il s'agit d'un monastère rattaché à Yujōmsa dans les monts Kūmgang, dépendant du district de Kosōng dans la province du Kangwōn (Pak, 1998 : 64, note 1250).

comme l'écume, il ne faut pas être triste. »

Vie humaine de soixante-dix ans  
Est depuis toujours chose rare !  
Venu [depuis] soixante-dix-sept ans,  
Je m'en vais à soixante-dix-sept ans.  
Tout lieu conduit au chemin du retour,  
Toute chose est pays natal.  
Pourquoi donc diriger les rames du bateau  
Avec l'intention de retourner au pays ?  
Mon corps, à l'origine, n'a pas d'existence,  
Mon esprit, lui non plus, n'a nul lieu où demeurer.  
Dispersez mes cendres aux quatre vents,  
Qu'elles n'occupent pas la terre des donations<sup>1047</sup> !

人生七十歲 古來亦希有  
七十七年來 七十七年去  
處處皆歸路 頭頭是古鄉  
何須理舟楫 特地欲歸鄉  
我身本不有 心亦無所住  
作灰散四方 勿占檀那地<sup>1048</sup>

#### Postérité spirituelle

Le réseau de disciples séculiers et religieux dont les sources rendent compte (correspondance, colophons des éditions de 1376, 1377, 1378) s'élève tout au plus à une trentaine de personnes<sup>1049</sup>. Un tel ordre de grandeur est quantitativement limité par rapport aux disciples de T'aego et de Na'ong dont la liste est rapportée dans le texte de leur stèle funéraire<sup>1050</sup>.

Les principaux disciples religieux de Paegun furent Sökkhan (釋璨, ?-?), Talcham (達湛, ?-?), Pöminn (法弘, ?-?), Chöngnye (靜慧, ?-?) à propos desquels les données biographiques manquent cruellement. Il semble toutefois que certains disciples faisaient également partie de ceux de Na'ong et de T'aego, suggérant la proximité de ces maîtres. On note également la mention de la religieuse Myodök (妙德, ?-?), comme généreuse donatrice d'origine aristocratique qui joua un rôle déterminant en ce qu'elle apporta le soutien matériel nécessaire à la publication du *Jikji* (éditions de 1377 et de

<sup>1047</sup> C'est-à-dire le monastère : en référence au récit de la fondation du premier monastère du temps de Bouddha qui fut le fruit d'une donation par le noble riche et vertueux Sudatta 須達長者 qui, pour l'acheter, fit couvrir d'or un champ à Jetavana.

<sup>1048</sup> PHO II : 668c.10-13.

<sup>1049</sup> Cf. Pak Munyöl, 1998 : 251-253.

<sup>1050</sup> T'aego Po'u aurait eu officiellement plus de 1200 disciples (liste partielle dans la stèle de 1385).

1378) ainsi qu'à son recueil de propos<sup>1051</sup> (1378). À ce titre, elle mérite une attention particulière.

Dans le « Mémoire sur l'ermitage Yung'il » (rédigé par Yi Saek en 1378, cf. TMS, k. 74), Myodök est identifiée comme Dame du Prince de Chöngan<sup>1052</sup> (定安君), membre du clan des Im supposément de Chöngan<sup>1053</sup> (定安任氏). La découverte en 1988 d'un diplôme de préceptes<sup>1054</sup> (戒牒) la mentionne en 1326 comme fidèle bouddhiste laïque (優婆夷), disciple du Vénérable Chenapput'a (提納溥陀, alias Zhikong) et donatrice. Elle devint religieuse après son veuvage avec un Prince de Chöngan et avant 1358. Sa mort se situerait entre 1379 et 1384<sup>1055</sup>. La capacité de donation de Myodök est impressionnante vis-à-vis de Zhikong, Na'ong et Paegun, et ne peut s'expliquer que par un rang aristocratique élevé et des liens étroits avec la cour. De ce fait, l'hypothèse de son union avec Hö Chong (許悰, ?-1345) du clan des Hö de Kongam (孔巖許氏), élevé à la cour du roi Ch'ungnyööl, reste à ce jour la plus plausible (cf. Yi Seyöl, 2000).

Parmi les disciples séculiers de Paegun, il convient sans doute d'inclure des hauts fonctionnaires et lettrés réputés tels que Yi Saek<sup>1056</sup> (李璣, 1328-1396), Söng Sadal<sup>1057</sup> (成士達, ?-1380), Yi Ku<sup>1058</sup> (李玖, 1328-?), Kim Kyesaeng<sup>1059</sup> (金繼生, ?-1392), Yi

<sup>1051</sup> PHO II : 668c.

<sup>1052</sup> Le prince de Chöngan est le titre octroyé à Hö Chong (許悰, ?-1345 ; du clan des Hö de Kongam) sous le règne de Ch'ungsön (r. 1308-1313) dont il est nommé dans l'histoire dynastique à partir de 1308. Hö Chong fut élevé au palais par le roi Ch'ungnyööl (r. 1274-1308). Une de ses tantes était la reine Sunbi (順妃許氏, 1270-1335), fille de Hö Kong (許珙, 1232-1291) et 6<sup>e</sup> épouse du roi Ch'ungsön.

<sup>1053</sup> Actuel Changhüng 長興 dans la province du Cholla du Sud (cf. KRS : 57,45b). Les épithèses enterrées du Koryö rapportent l'existence de plusieurs membres du clan des Im de Chöngan depuis Im Üi (任懿, 1041-1117) : Im Ch'ungbin (任忠贊, 1121-1186), Im Ikton (任益淳, 1163-1227). Le district de Chöngan fut élevé au rang de préfecture de Changhüng 長興府 en tant que lieu d'origine de la reine mère Kongye (恭睿太后, fille d'Im Yönhu 任元厚, épouse d'Injong et mère d'Üijong, Myöngjong et de Sinjong. La fille aînée de Yi Chehyöön (1287-1367) épousa Im Töksu (?-?).

<sup>1054</sup> Actuellement inscrit au patrimoine culturel de la ville de Taegu, 紗紙金銀泥文殊最上乘無生戒牒. Pour toute la période du Koryö, seuls quatre exemplaires ont été conservés (en plus de celui de Myodök, celui de Kakkyöng, de Na'ong et un exemplaire conservé au musée de Hwaseong). L'exemplaire de Myodök est le plus ancien et le mieux conservé, écrit en lettres d'or et d'argent sur papier teinté de brun.

<sup>1055</sup> Dans le récit sur la cloche de pierre aux reliques du Vénérable Poje du monastère de Sillük de 1379, Myodök est citée comme donatrice religieuse du monastère Chöngöp (淨業院, litt. « Pur karma ») de la capitale. Son nom est en revanche absent de la stèle de Zhikong et de Na'ong datée de 1384.

<sup>1056</sup> Yi Saek fait l'objet d'une biographie officielle (KRS : 115,1a-28a) où est railée sa vénération pour le bouddhisme. Son recueil d'œuvres est le *Mogünjip* (牧隱集, en 50 rouleaux), ses écrits sont très abondamment cités dans le TMS (289 titres) et dans l'épigraphie. Le personnage compte parmi les lettrés fonctionnaires les plus influents de la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> s. au Koryö. Il incarne un certain idéal d'équilibre entre cultures bouddhique et confucéenne.

<sup>1057</sup> Reçu premier au concours de recrutement des fonctionnaires en 1341. Se distingua par le mérite (sujet méritant de 1<sup>e</sup> classe en 1363) au moment de la protection du roi Kongmin devant les Turbans Rouges en 1362 ainsi qu'au moment de la révolte de Kim Yong (?-1363). Sa carrière, principalement militaire, aurait culminé à la position de conseiller d'État avec le titre de Prince de Ch'angsöng 昌城君.

<sup>1058</sup> Peu mentionné dans les sources médiévales. Dans l'histoire officielle, il est cité entre 1350 et 1387 (alors 3<sup>e</sup> conseiller du palais, envoyé à la cour impériale des Ming). Mentionné dans le recueil de Yi Saek (comme né la même année, visité à Kaesöng ; 牧隱詩稿, k. 26) et dans le TMS.

<sup>1059</sup> Ne fait pas l'objet d'une biographie officielle. Néanmoins, sa mort est mentionnée dans l'histoire officielle, lui attribuant la charge de premier conseiller du Conseil secret (KRS : 46, 44b). Il est également cité dans la stèle de la cloche de pierre du vénérable Poje du monastère de Sillük datée de

Susan<sup>1060</sup> (李壽山, ?-1376), Yun Hwan<sup>1061</sup> (尹桓, 1304-1386), In An<sup>1062</sup> (印安, ?-) dont plusieurs d'entre eux ont pour point commun de faire partie des fidèles fréquentant le monastère de Sillüksa de Yōju (Chōnnyōng) ou bien qui furent nommés en province à proximité du lieu de séjour de Paegun. Nombre d'entre eux se rendirent chez les Yuan dans le cadre de leur carrière, partageant ainsi avec Paegun l'expérience du séjour en Chine.

#### Écrits transmis

Deux principales sources concernent directement Paegun : le *Jikji*, et le *Recueil de propos du Révérend Paegun*, le *Paegun hwasang örok* (白雲和尚語錄, 1376-1378 ; compilé par le religieux Sökcham, un de ses disciples), indexés respectivement H100 et H101 dans la *Collection complète des écrits bouddhiques de Corée* (HPC). Bien que présenté par Söng Sadal comme un moine poète, ses écrits sont absents de la grande anthologie du *Tongmunsön* (TMS).

#### Questions relatives à la biographie de Paegun

En raison d'une biographie lacunaire, de nombreuses questions relatives au Révérend Paegun restent en suspens. Outre ses relations avec les grands maîtres de Sōn de son temps (Zhikong, Na'ong et T'aego<sup>1063</sup>) avec lesquels il entretenait une correspondance dont quelques traces ont été conservées dans son recueil de propos, deux d'entre elles méritent de figurer ici. La première concerne la délicate question de la transmission de l'enseignement de Shiwu Qinggong, descendant du Dharma à la 18<sup>e</sup> génération de Linji. En tant que filiation spirituelle objective entre les lignées spirituelles du Sōn issues de Chinul et la branche de la prestigieuse école Chan du Sud, elle constitua un critère de légitimité à partir duquel fut reconstruite ultérieurement la tradition coréenne. La seconde concerne le rapport de Paegun à la cour, à l'État et à l'autorité séculière, car celui-ci conditionna en effet non seulement le rayonnement de sa postérité spirituelle, mais également l'empreinte du religieux dans l'historiographie

1379, dans la liste des disciples du maître du roi Sōn'gak Hyegün.

<sup>1060</sup> Fait l'objet d'une biographie officielle (KRS, 114 : 4a-5b), ainsi que de mentions dans l'histoire dynastique entre 1342 et 1390. Il fut chassé de la cour par Sin Ton, puis restauré dans sa charge. Il fut président du Conseil des finances et reçut le titre de Prince de Ch'unsōng 春城君.

<sup>1061</sup> Fait l'objet d'une biographie officielle (KRS : 114, 1a-2b). Sa plus haute charge fut président du Conseil du palais, il reçut le titre de Prince de la Cour de Ch'irwón 漆原府院君, mentionné dans la liste des disciples de T'aego Po'u (stèle de 1385). Cité dans l'envers de la stèle du monastère de Sillük de 1383 comme bouddhiste donateur laïc.

<sup>1062</sup> Peut être mentionné dans les sources médiévales. Mentionné entre le 1354 et 1361 dans l'histoire dynastique, sa carrière culmina à la charge de ministre des Rites, il reçut le titre de Prince de Yōnsōng 延城君.

<sup>1063</sup> La relation de Paegun avec Zhikong fut semble-t-il la plus durable. De celle-ci plusieurs lettres témoignent, entre 1351 et 1369, dont deux poèmes à Na'ong et une lettre à T'aego. Le recueil de Paegun a conservé une seule missive envoyée à T'aego, vraisemblablement en 1356, à l'occasion de sa nomination comme maître du roi par Kongmin.

et les sources médiévales du Koryō.

#### Transmission du dharma de Shiwu à Paegun

Le recueil de propos de Shiwu, le *Shiwu Qinggong chanshi yulu* (石屋清珙禪師語錄, en 2 rouleaux<sup>1064</sup>) ne mentionne pas Paegun Kyōnghan comme disciple coréen du maître. En revanche, le texte de la stèle du stupa funéraire du maître, le *Fuyuan Shiwu Gong chanshi taming* (福源石屋珙禪師塔銘, rédigée par Yuanxu 元旭 vers 1354) ne mentionne que T'aego Po'u comme disciple originaire du Koryō. Non seulement ce dernier aurait reçu du maître le « sceau d'approbation » à diffuser son enseignement<sup>1065</sup>, mais il aurait déployé de nombreux efforts pour célébrer la postérité de Shiwu en faisant intervenir la cour coréenne, officialisant sa position de disciple. L'intervention du roi Kongmin auprès de la cour impériale aurait ainsi abouti à l'octroi d'un titre honorifique posthume<sup>1066</sup> ainsi qu'à la translation au Koryō d'une partie des reliques obtenues après crémation<sup>1067</sup>.

Bénéficiant d'un traitement aussi exceptionnel dans les sources chinoises, il est logique de penser que la postérité retint T'aego Po'u – et lui seul – comme disciple officiel de Shiwu, avec lequel, du point de vue des sources, Paegun ne pouvait rivaliser. Il n'empêche que le recueil des propos de Paegun fournit de nombreux éléments relatifs à la relation spirituelle de maître à disciple entre Shiwu et Paegun, et que, après la mort de Shiwu, l'envoi d'un de ses disciples auprès de Paegun s'apparente bien à une transmission de dharma, même si plus officieuse. L'influence de T'aego auprès de la cour coréenne était davantage propre à bénéficier indirectement au prestige de Shiwu et de sa lignée spirituelle, que la mention du discret Paegun dont le séjour au monastère de Tianhu de Huzhou avait été somme toute relativement bref. De manière plus générale, le contraste entre le traitement de T'aego et celui de Paegun pose la question du rapport des religieux au pouvoir séculier dans le cadre d'un bouddhisme d'État aussi fonctionnarisé que celui du Koryō.

#### Le rapport de Paegun à la cour du roi Kongmin

Sollicité à plusieurs reprises pour se rendre à la cour auprès du roi Kongmin dont le règne (1351-1374) coïncide avec la période d'activité de Paegun au Koryō après son retour au pays (1353-1374), nommé à deux reprises supérieur de monastères importants, les pièces de son recueil laissent entendre que le religieux ne put se résoudre à exercer durablement aucune fonction officielle ni monter à la capitale, préférant se consacrer à la pratique et à l'enseignement alors qu'il était déjà assez avancé en âge. Outre le fait que la littérature biographique relative aux grands

<sup>1064</sup> Préface de 1382 ; X. 1399 ; compilé par un collectif dirigé par le moine Zhirou (至柔, ?-?)

<sup>1065</sup> Octroi d'une stèle de transmission du Dharma.

<sup>1066</sup> Maître de Chan Foci Huizhao (佛慈慧照禪師 ; litt. « Compassion d'Éveillé, ÉCLAirement de Sagesse »).

<sup>1067</sup> Les démarches de T'aego et du roi Kongmin ne sont pas relatées dans les sources coréennes.

maîtres mette fréquemment en valeur l'idée que les religieux devaient être détachés des richesses et des honneurs, il n'en demeure pas moins que Paegun semble avoir été particulièrement attaché à respecter ce principe. Après l'introduction du pseudo religieux illettré P'yōnjo (遍照) dans l'entourage du roi comme conseiller en 1363, et en raison de son influence politique grandissante, qui valut à ce dernier son changement de nom en Sin Ton (辛眞, ?-1371) et la nomination à des postes importants en 1365, il était légitime que Paegun cherchât à se tenir à l'écart de la cour, constatant l'évincement dont T'aego avait été victime, bien que nommé maître du roi *wangsa* (王師) en 1356 (puis démissionnaire puis menacé de mort). Pendant la période d'influence de Sin Ton, il aurait seulement accepté, en 1370, de participer au jury du concours d'État extraordinaire organisé à l'initiative de Kongmin (et présidé par Na'ong), alors que diminuait l'emprise du personnage sur le souverain.

Le choix de Paegun de rester à l'écart de la cour et des responsabilités explique sans doute la raison du traitement réduit dont il fit l'objet dans l'historiographie. Il éclaire aussi et surtout le fait qu'en dépit des efforts de ses disciples, sa postérité spirituelle manqua d'envergure pour résister durablement à la persécution des milieux bouddhistes déclenchée à partir du début du XV<sup>e</sup> siècle après l'instauraison de la nouvelle dynastie des Yi (1392-1910) réformatrice du bouddhisme d'État. Un tel bilan est à dresser par comparaison entre le nombre et le devenir de la descendance de Paegun dans le Dharma avec ceux de ses compagnons de Voie, les grands maîtres T'aego et Na'ong, nommés maîtres du roi (en 1356, 1371 et 1381) et qui le recommandèrent vraisemblablement auprès de Kongmin. Bénéficiant de pouvoirs élargis au sommet de la hiérarchie cléricale<sup>1068</sup>, ils attirèrent un nombre important de disciples qui occupèrent des postes importants et dont l'étendue est attestée par l'épigraphie. Il fut en définitive assez logique que les réseaux les plus influents issus des lignées de Na'ong et de T'aego fussent mieux armés que ceux de Paegun pour reconfigurer les généalogies au début de la nouvelle dynastie, puis que leurs descendants fussent en position de réactualiser la tradition du Sōn au sortir de la Guerre d'Imjin (1592-1598), laissant Paegun à l'écart.

## Annexe 2

### Vie de l'édition de 1377 de la BnF

#### I. Chronologie indicative

- 1352  
Octroi du *Fozu zhizhi xinti yaojie* (cor. *Pulcho Jikji simch'e yojōl*) à Paegun par le maître de Chan Shiwu Qinggong
- 1372  
Compilation du *Jikji* par Paegun Kyōnghan à la demande de son disciple Pōmin
- 1377  
Impression du *Jikji* en deux volumes au monastère de Hūngdök en « caractères fondus », Myodök donatrice
- 1378  
Impression xylographique du *Jikji* au monastère de Ch'wi'am en 1378, Myodök donatrice  
Utilisation du second volume par plusieurs lecteurs (annotations manuscrites)
- ca. 1378  
Incendie du monastère de Hūngdök par des pirates japonais  
Non reconstruit
- XV<sup>e</sup> siècle  
Dépôt des deux volumes dans des caches ventrales d'objets de culte en bois (statues d'une triade ?), imprégnation de la sève de bois de pins
- Début du XVII<sup>e</sup> siècle ?  
Extraction du second volume de son reliquaire (pour redorure ou bien au moment des invasions de la Guerre d'Imjin, 1592-1598 ?)
- 1613  
Copie manuscrite de l'édition de 1377 par Song No'om (?-?), découverte à Taegu au début du XXI<sup>e</sup> siècle

<sup>1068</sup> Cf. Hō Hūngsik, 1993 : 385-386.

Années 1896-1899 ?

Acquisition du second volume par Victor Collin de Plancy (1853-1922), lors de ses séjours en Corée comme diplomate (1888-1891, 1896-1906), cote 120 de sa collection privée de livres anciens, ex-libris en 2<sup>e</sup> de couverture

Absence de la première page du second volume

Réalisation d'une couverture avec le titre de *Jikji ha* (直指 下) ornée de motifs à carreaux et à fleurs de lotus caractéristiques de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle (avec couture à cinq points en fil rouge), note manuscrite de Collin sur la page de couverture : « le plus ancien livre coréen imprimé connu en caractères fondus, avec date : 1377 » (cf. p. A)

1899

Mention du *Jikji* dans le *Supplément à la Bibliographie coréenne*, notice n°3738 (publié en 1901)

1900

Exposition du *Jikji* dans la vitrine de la collection de Collin de Plancy à l'intérieur du Pavillon coréen de l'Exposition universelle de Paris (sur le Champ-de-Mars) ; mention dans la revue *Le Vieux papier* par Henri Vivarez, mention dans *Souvenirs de Séoul* par Maurice Courant

1911

Vente du *Jikji* aux enchères à Drouot entre le 27 et le 30 mars, mention dans le catalogue des ventes (lot 711 sur 883 objets), sous le titre « Traits édifiants des Patriarches », acheté 180 francs par Henri Vever (1854-1942), joaillier installé rue de la Paix.

1952

22 novembre, leg par François Mautin (1907-2003, petit-fils de Henri Vever) sur testament du *Jikji* (ainsi que du *Yukcho Pōppo tan'gyōng* 六祖法寶壇經, édition du *Soutra de l'Estrade du Sixième Patriarche*) à la BnF sous la cote 9832, coté 109 (Réserve 1513-III) au Cabinet des Manuscrits Orientaux

1972

17 mai – 31 octobre : exposition lors de la première édition de l'Année internationale du livre ; l'ouvrage est décrit dans *Le Livre*, BnF, Paris, 1972 (p. 13, notice 42)

Mai : annonce de l'existence du *Jikji* (sous l'appellation de *Jikji simgyōng* 直指心經) en Corée du Sud par la presse (*Chosōn Ilbo* du 28 mai : « Koryō Kūmsok hwalcha, Segye ch'oech'o kong'in » [Reconnaissance des caractères métalliques mobiles du Koryō comme étant les tout premiers au monde] 高麗 金屬活字 世界最初 公認)

1973

Mention dans *Les Trésors d'Orient*, BnF, 1973 (entrée 491), mention de Pow-key Sohn, *Early Korean Typography*, Séoul, 1971.

1985

Découverte du site du monastère de Hŭngdök (identifié par des inscriptions sur objets de culte : bol et gong en bronze), lieu de production des caractères fondus de l'édition de 1377, inscrit comme site historique n°315

1987

Reconstitution du monastère (pavillon du culte majeur)

1992

Fondation du musée de l'Imprimerie ancienne à Ch'ŏngju, (musée de site à proximité du chantier de fouilles du monastère de Hŭngdök)

2001

Inscription du second volume au patrimoine documentaire de l'humanité dans le Registre Mémoire du monde de l'UNESCO, sous le titre : « Anthologie des enseignements zen des grands prêtres bouddhistes » (*Baegun hwasang chorok buljo jikji simche yojeol*)

## II. Brève description matérielle

L'édition du *Jikji* de 1377 conservée actuellement à la BnF se présente sous la forme d'un unique volume relié comprenant 39 pages numérotées (20 feuillets imprimés et pliés constituant des pages ayant pour dimension : 24,6 cm x 17 cm), la couverture d'origine ainsi que la première page sont manquantes (en raison de l'usure, phénomène fréquent dans les éditions anciennes). L'actuelle couverture aurait été fabriquée à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle à la demande de Collin de Plancy sur papier à carreaux ornés de motifs fleurs de lotus et reliés en cinq points de couture par un fil rouge, couverture qui a fait l'objet d'une étude en 2016 (cf. p. A).

La mise en page constitue un critère de datation. L'impression est réalisée à l'intérieur d'un espace délimité par une ligne formant un cadre, souvent de manière discontinue, cadre divisé en fines lignes verticales, souvent discontinues, figurant les colonnes dans lesquelles étaient insérés les types. Chaque page présente un ensemble de 11 colonnes comportant généralement 18 ou 19 caractères pour un total d'environ 200 caractères (entre 198 et 209) et plus en cas de notes. La pliure des feuillets est dépourvue de motif en « queue de poisson » (魚尾). Les deux caractères *Jikji* (直指), abréviation du titre de l'ouvrage ainsi que la tomaison (caractère *ha* 下) figurent sur les pages de « droite » (après pliage, notée « a », par opposition à la page de « gauche », notée « b ») approximativement au niveau du tiers supérieur de la hauteur de la page, de même que la pagination, située dans le quart inférieur. Le titre complet de la source apparaît dans la 6<sup>e</sup> colonne de la p. 39a : (白雲和尚抄錄佛祖直指心體要節) suivie de la mention « Livre second » (卷下). Le colophon *kan'gi* (刊記), inscrit sur les colonnes 8 et 9, stipule :

« L'année 7 de l'ère Xuanguang, *chōng-sa* (丁巳, caractères cycliques), la 7<sup>e</sup> lune, [espace] jour (non précisé), [espace] imprimé et diffusé en caractères fondues du monastère de Hŭngdök à l'extérieur de la préfecture de Ch'ŏngju » (cf. p. F)

宣光七年丁巳 七月 日 清州牧外興德寺鑄字印施

L'ouvrage totalise 14 021 caractères (dont 5 538 différents) de deux tailles différentes (grands caractères et petits caractères pour les notes, deux caractères occupant la largeur d'une colonne 訂雙行). Parmi les imperfections formelles les plus évidentes, on peut noter des caractères manquants expliquant des ajouts manuscrits au pinceau à l'encre noire, des caractères imprimés à l'envers, l'usage de petits caractères en place de grands, des traces de bulles sur les types, des caractères mal positionnés, l'irrégularité de l'encre et de l'impression révélant des irrégularités de surface et de composition des types, etc.

L'ouvrage présente des taches brunâtres dans sa partie supérieure que les spécialistes identifient comme des traces de résine ou de sève d'arbre (ou de pins) occasionnées par un contact prolongé dans un récipient en bois. Il pourrait s'agir en l'occurrence d'une cache ventrale<sup>1069</sup> *pokchang* (腹藏) d'une statue bouddhique qui aurait contribué à préserver l'exemplaire de la destruction. En effet, les mesures de répression à l'encontre des religieux bouddhistes et des monastères prises à partir du début du XV<sup>e</sup> siècle contribuèrent au pillage et à la destruction d'une grande partie du patrimoine matériel bouddhique, même si les objets de culte métalliques étaient les plus prisés. Il est possible, par exemple, que les deux volumes du *Jikji*, fussent chacun conservés dans la statue des divinités acolytes d'une triade déposée dans le pavillon ou le sanctuaire d'un temple au sein d'un monastère. Par ailleurs, il était fréquent que la couverture des ouvrages soit retirée, en raison de leur rigidité, au moment de leur insertion dans la cache ventrale. L'ouverture de ces caches intervenait généralement à l'occasion d'une restauration de l'objet de culte (redorure 改金), ou bien lors du pillage ou de la destruction de la statue.

## II.1. Aspects matériels relatifs à l'utilisation du second volume de l'impression de 1377

L'état matériel du second volume de l'édition en typographie métallique du monastère de Hŭngdök atteste d'un usage diversifié de l'ouvrage par des lecteurs. Il se caractérise par les traces de plusieurs opérations :

1 – Marquage de l'ensemble du texte d'une ponctuation sous la forme de points marqués au pinceau à l'encre brun-rouge (cf. p. B à J) ;

<sup>1069</sup> Traduction empruntée aux *Cahiers 28 d'Extrême-Asie*, qui traite de la « cache ventrale » en Asie Orientale.

2 – Marquage d'une centaine d'extraits par des cercles à l'encre noire (extrémité du manche d'un pinceau creux ?), (cf. p. B à J)

3 – Indication de la fin d'extraits (8 ?) en *kugyōl* 口訣 (transcription phonétique et syllabique d'une terminaison en langue coréenne), (cf. p. C, D, E, G)

4 – Annotation en *kugyōl* de certains extraits (6) au pinceau fin et à l'encre noire ;

5 – Ajouts divers (11) au pinceau et à l'encre brun-rouge (1 indication d'un caractère manquant ; 2 indications de la prononciation de certains caractères ; 2 explications de terme ; renvoi à d'autres lectures).

L'ensemble de ces ajouts manuscrits révèlent certaines pratiques de lecture à voix haute et en langue coréenne nécessitant : 1) une ponctuation pour délimiter les syntagmes ; 2) l'indication des particules grammaticales du coréen à la fin des groupes par des signes phonétiques syllabiques (*kugyōl*).

Les différents éléments relevés dans l'exemplaire conservé à la BnF permettent de faire l'hypothèse que le second volume du *Jikji* fut lu et enseigné de manière non exhaustive mais plutôt sélective (lecture discontinue) et croisée (avec d'autres sources de la littérature Sōn).

## II.2. Traces d'utilisation de l'ouvrage

Marquages de la délimitation d'extraits ou de passages lus (petits cercles à l'encre noire), ponctuation (encre rougeâtre), annotation en *kugyōl*, copie de poèmes.

### II.2.1. Petits cercles dans la marge supérieur (cf. p. B à I)

2a.1 (§ 82) ; 2a.3 (§ 82) ; 2a.9 (§ 83.1) ; 2b.3 (§ 84) ; 2b.9 (§ 85) ; 3a.1 (§ 86) ; 3b.11 (§ 89.1) ; 4a.4 (§ 90) ; 4a.7 (§ 91) ; 4a.10 (§ 92.1) ; 4b.2 (§ 92.2) ; 4b.4 (§ 92.3) ; 4b.6 (§ 92.4) ; 4b.10 (§ 93.1) ; 5a.5 (§ 93.3) ; 5a.9 (§ 93.4) ; 5b.5 (§ 93.6) ; 5b.8 (§ 93.8) ; 5b.10 (§ 93.9) ; 6a.1 (§ 93.10) ; 6a.10 (§ 94.2) ; 7a.6 (§ 96) ; 7a.10 (§ 97.1) ; 7b.6 (§ 97.2) ; 10b.1 (§ 103.4) ; 10b.2 ? (§ 103.4) ; 10b.11 (§ 106) ; 11a.4 (§ 107) ; 11a.9 (§ 106.2) ; 11a.10 ? (§ 106.2) ; 11b.2 (§ 107) ; 11b.6 (§ 108) ; 12a.5 (§ 113) ; 13b.8 (§ 116.2) ; 13b.10 (§ 119) ; 14a.3 (§ 118) ; 14a.6 (§ 119) ; 14b.6 ? (§ 120.2) ; 14b.9 ? (§ 120.2) ; 14b.11 (§ 120.3) ; 15a.3 (§ 123, gāthā) ; 15a.6 (§ 121.1) ; 15a.10 (§ 125) ; 15b.2 (§ 123) ; 15b.6 (§ 124) ; 15b.9 (§ 128.1) ; 16a.3 (§ 125.2) ; 16b.5 (§ 127.1) ; 17a.10 (§ 131) ; 17b.1 (§ 132.1) ; 17b.6 (§ 132.2) ; 18a.1 (§ 133) ; 18a.4 (§ 134) ; 18a.5 (§ 137) ; 18a.8 (§ 136) ; 18b.2 (§ 137) ; 18b.10 (§ 138.1) ; 19a.2 ? (§ 138.1) ; 19b.2 (§ 139) ; 20a.5 (§ 141) ; 20a.9 (§ 142.1) ; 20a.10 ? ((§ 142.1) ; 21a.7 ? (§ 146) ; 21b.5 (§ 147) ; 21b.9 ? (§ 147) ; 21b.10 ? (§ 147) ; 22a.1/2 ? (§ 147) ; 22a.3 (§ 148) ; 22b.10 (§ 151) ; 23a.10 (§ 152.1) ; 23b.2 ? (§ 152.1) ; 23b.6 (§ 152.2) cercle au pinceau à l'encre

rouge ; 25b.3 ? (§ 152.3) ; 25b.7 (§ 153) ; 26a.5 (§ 154) ; 26a.9 (§ 157) ; 26b.3 (§ 158.1) ; 26b.7 (§ 158.1) ; 27a.9 (§ 158.3) ; 27b.3 (§ 158.4) ; 28a.5 (§ 158.6) ; 29a.5 ? (§ 158.8) ; 29b.3 ? (§ 158.10) ; 29b.7 (§ 159.1) ; 30a.2 (§ 159.2) ; 30a.9 (§ 159.3) ; 30b.3 (§ 159.4) ; 30b.10 (§ 159.5) ; 31a.5 (§ 159.6) ; 31b.1 (§ 159.7) ; 31b.9 (§ 159.8) ; 32a.5 (§ 159.9) ; 32b.5 (§ 159.10) ; 33a.1 (§ 159.11) ; 33a.9 (§ 159.12) ; 33b.5 (§ 159.13) ; 33b.10 (§ 159.14) ; 34a.5 (§ 157) ; 35b.a ? (§ 157) ; 35b.4 (§ 158.1) ; 35b.6 (§ 158.3) ; 35b.10 (§ 158.4) ; 35b.11 (§ 159.1) ; 36a.2 (§ 159.2) ; 38a.5 (§ 161) ; 38b.1 (§ 162) ; 38b.3 (§ 162) ; 38b.5 (§ 163) ; 38b.9 (§ 163) ; 39a.2 (§ 165)

Certains cercles sont un peu effacés (indiqués ici par un point d'interrogation), peut-être volontairement ou en raison des taches brunes consécutives à l'imprégnation de sève. Des cercles se superposent à d'autres, marqués à l'encre rouge-brun (antérieurement), cf. par ex. 20a.5, 20a.9 (cf. p. B). Les spécialistes ont émis l'hypothèse que de telles marques indiquerait les passages lus (ou étudiés). La présence de ces marques pourrait également se justifier dans le cas d'une « épreuve » (翻刻, version préparatoire) en vue de l'établissement d'une version définitive (mais l'édition xylographiée de 1378 ne présente pas de changement notable dans le découpage des extraits).

#### II.2.2. Annotations en *kugyōl*

À l'encre noire, syllabes ajoutées au pinceau fin à droite des colonnes (cf. p. C, D, E) :

2a.1-11 (§ 82, § 83.1) ; 12a.5-8 (§ 113) ; 19b.2-8 (§ 139, § 140) ; 29b.7-11 / 36a.1-3 (§ 159)

À l'encre rouge (fin d'extrait), (cf. p. G)

18a.3 (§ 133) ; 18a.5 (§ 134) ; 22a.2 (§ 147) ; 28a.4 (§ 155.5) ; 28a.11 (§ 155.6) ; 28b.5 (§ 155.7) ; 29a.1 (§ 155.8) ; 35b.10 (§ 158.4) ; 38b.6 (§ 163) ; 38b.8 (§ 163) ; 38b.10 (§ 164)

#### II.2.3. Annotations à l'encre rouge par ordre d'apparition (cf. p. H, J)

- 2b.8 (§ 84) : [動] (caractère manquant, emplacement correct marqué par un petit cercle) ;
- 8b.2 (§ 102) : [名山木也<sup>1070</sup>] (dans la marge supérieure, annotation partiellement coupée, renvoi à une expression en deux caractères marquée par des petits

<sup>1070</sup> On note la proximité avec la définition que donne le grand dictionnaire des Song du début du XI<sup>e</sup> s., le *Guangyun* 廣韻 (大宋重修廣韻, 1008) de *kao* 桀 : 木名山樗也. Il est donc possible que les lecteurs du *Jikji* l'aient utilisé.

- cercles à l'encre rouge : explication du terme *kaolao* 柅柅) ;
- 17a.6 (§ 130) : [謀也] (dans la marge supérieure, annotation partiellement coupée, renvoi à une expression en deux caractères marquée par des petits cercles à l'encre rouge : explication de l'expression *chang fang* 詢訪) ;
- 22b.9-10 (§ 153-154) : [盛?也 / ?謗也] dans la marge supérieure, annotation partiellement coupée, renvoi au sinogramme *bang* 讚 marqué par un petit cercle à l'encre rouge ;
- 25a.7-8 (§ 152.3) : [-曰沙銅 / 器雜鑼] (dans la marge supérieure, annotation partiellement coupée, renvoi à un sinogramme marqué par un petit cercle rouge : explication du terme *chao* 鈔) ;
- 26a.7-9.10-11 (§154) : [(?)峻智 / (越?)千人曰/偷加(一切?)爲也/(許?)也或/(?)詳.], (cf. p. H)
- 28b.1 (§ 158.8) : [音赦] / [餅] dans la marge de droite en face du caractère : indication de la prononciation sino-coréenne marquée par 音 ;
- 29a.9-10 (§ 158.10) : [(不?)伸也<sup>1071</sup>定(?)也] / [解(求?出?)一切亂也] (dans la marge supérieure (cf. p. J), annotation partiellement coupée, renvoi à une expression en deux caractères *yulou* 僵僂 marquée par un petit cercle rouge / renvoi au caractère 勉) ;
- 31a.4 (§ 159.6) : [音蕭] (dans la colonne de droite, en face du caractère *so* 脩 : indication phonétique de la prononciation sino-coréenne 音) ;
- 38a.5-7 (§ 161) : [又定/泯相澄/覽三] / [又定名泯/相澄神/覽三觀<sup>1072</sup>] (écrit dans les marges à l'encre noire, d'abord en bas, puis en haut, écrit plus finement dans la marge supérieure, caractères simplifiés), (cf. P. I) ;
- 39b.7-10 (colophon) : ajout manuscrit de deux poèmes de Na'ong à l'encre rouge (cf. Colophon de 1378).

Après examen, les annotations relevées précédemment répondent à plusieurs finalités liées à la lecture du texte (à haute voix) :

- 1) l'indication de caractères manquants (2b ; 1 cas sur 12) ;
- 2) la notation de la définition de caractères ou de mots d'usage peu courants (8b, 17a, 22b, 25a, 29a ; 5 cas sur 12) ;
- 3) la notation de commentaires (26a, 38a ; 2 cas sur 12)
- 4) l'indication de la prononciation par un autre caractère (29a, 31a ; 2 cas sur 12).

<sup>1071</sup> 不伸也 est la définition de *yu* 僵 que l'on trouve dans le *Guangyun*.

<sup>1072</sup> Pourrait être la citation d'un commentaire du *Soutra de l'Éveil parfait* 圓覺經 : « contemplation merveilleuse et limpide où disparaissent les apparences » 泯相澄神覽三觀. Cf. T.1795, j.2 : 557c.13.

### Annexe 3

#### Concordance entre le *Jikji* et la collection de *gong'an* du SYYSH

Concordance entre les extraits (§) du *Jikji* et les « cas (anciens) » (古則) du *Sōmmun yōmsong yōmsong sōrhwa hoebon*, SYYSH.

Selon l'ordre croissant des extraits du *Jikji*

§ 7.1 (3) ; § 7.2 (5) ; § 7.3 (36) ; § 7.5 (30) ; § 7.7 (52) ; § 7.8 (19) ; § 8 (80) ; § 9.1 (81) ; § 11 (84, 85) ; § 13 (86) ; § 14 (87) ; § 17 (88) ; § 19 (89) ; § 22 (90) ; § 24 (91) ; § 25 (92) ; § 28 (93) ; § 29 (94) ; § 31 (95) ; § 32 (96) ; § 35.2 (98, 99) ; § 35.3 (100) ; § 36.2 (101, 102) ; § 38 (104) ; § 38 (97) ; § 39.1 (105, 106, 413) ; § 39.2 (107) ; § 40 (109) ; § 41.3 (111) ; § 42 (147) ; § 45.1 (119) ; § 45.2 (121) ; § 45.1 (122) ; § 44.6 (124) ; § 45.3 (128) ; § 45.1 (130) ; § 45.2 (131) ; § 45.3 (137) ; § 45.4 (141) ; § 44.5 (142) ; § 44.6 (144) ; § 47 (73) ; § 48.1 (160) ; § 48.1 (187) ; § 52.1 (393) ; § 52.1 (236) ; § 51.2 (237) ; § 52.1 (248) ; § 51.3 (250) ; § 52.5 (253) ; § 53 (259) ; § 54 (269) ; § 55.1 (270) ; § 55.2 (272) ; § 60.1 (277) ; § 56 (285) ; § 57 (291) ; § 62.1 (356) ; § 62.2 (364) ; § 62.1 (386, 407) ; § 62.3 (429) ; § 63.6 (465) ; § 63.1 (129) ; § 63.3 (143) ; § 64 (117, 118) ; § 71 (1264) ; § 77.1 (922) ; § 81.1 (116) ; § 84 (462) ; § 90 (355) ; § 91 (1315) ; § 92.1 (992) ; § 92.2 (999) ; § 92.3 (997) ; § 92.4 (978), § 93.6 (1292) ; § 93.7 (1297) ; § 93.8 (1291) ; § 93.9 (1298) ; § 93.10 (1304) ; § 96.1 (1305) ; § 101 (576) ; § 103.5 (801) ; § 107 (821) ; § 115.1 (664) ; § 115.2 (665) ; § 116.2 (692) ; § 119 (745) ; § 119 (856) ; § 120.1 (861) ; § 121.2 (882) ; § 124 (1169) ; § 125.2 (1208) ; § 127.1 (1221) ; § 129 (1237) ; § 131 (1360) ; § 133 (1379) ; § 135 (1325) ; § 137 (18) ; § 142.2 (1068) ; § 143 (598) ; § 148 (403) ; § 150 (352) ;

Selon l'ordre croissant des cas du SYYSH

Cas n°3 (§ 7.1) ; n°5 (§ 7.2) ; n°18 (§ 137) ; n°19 (§ 7.8) ; n°30 (§ 7.5) ; n°36 (§ 7.3) ; n°52 (§ 7.7) ; n°73 (§ 47) ; n°80 (§ 8) ; n°81 (§ 9.1) ; n°84 (§ 11) ; n°85 (§ 11) ; n°86 (§ 13) ; n°87 (§ 14) ; n°88 (§ 17) ; n°89 (§ 19) ; n°90 (§ 22) ; n°91 (§ 24) ; n°92 (§ 25) ; n°93 (§ 28) ; n°94 (§ 29) ; n°95 (§ 31) ; n°96 (§ 32) ; n°97 (§ 38) ; n°98 (§ 35.2) ; n°99 (§ 35.2) ; n°100 (§ 35.3) ; n°101 (§ 36.2) ; n°102 (§ 36.2) ; n°104 (§ 38) ; n°105 (§ 39.1) ; n°106 (§ 39.1) ; n°107 (§ 39.2) ; n°109 (§ 40) ; n°111 (§ 41.3) ; n°116 (§ 81.1) ; n°117 (§ 65) ; n°118 (§ 65) ; n°119 (§ 45.1) ; n°121 (§ 45.2) ; n°122 (§ 45.1) ; n°124 (§ 44.6) ; n°128 (§ 45.3) ; n°129

(§ 63.1) ; n°130 (§ 45.1) ; n°131 (§ 45.2) ; n°137 (§ 45.3) ; n°141 (§ 45.4) ; n°142 (§ 44.5) ; n°143 (§ 63.3) ; n°144 (§ 44.6) ; n°147 (§ 42) ; n°160 (§ 48.1) ; n°187 (§ 48.1) ; n°236 (§ 52.1) ; n°237 (§ 51.2) ; n°248 (§ 52.1) ; n°250 (§ 51.3) ; n°253 (§ 52.5) ; n°259 (§ 53) ; n°269 (§ 54) ; n°270 (§ 55.1) ; n°272 (§ 55.2) ; n°277 (§ 60.1) ; n°285 (§ 56) ; n°291 (§ 57) ; n°352 (§ 150) ; n°355 (§ 90) ; n°356 (§ 62.1) ; n°364 (§ 62.2) ; n°386 (§ 62.1) ; n°393 (§ 52.1) ; n°403 (§ 148) ; n°407 (§ 62.1) ; n°413 (§ 39.1) ; n°429 (§ 62.3) ; n°462 (84) ; n°465 (63.6) ; n°576 (101) ; n°598 (143) ; n°664 (115.1) ; n°665 (115.2) ; n°692 (§ 116.2) ; n°745 (§ 117) ; n°801 (§ 103.5) ; n°821 (§ 107) ; n°856 (§ 121) ; n°861 (§ 120.1) ; n°882 (§ 121.2) ; n°978 (§ 92.4) ; n°922 (§ 77.1) ; n°992 (§ 92.1) ; n°997 (§ 92.3) ; n°999 (§ 92.2) ; n°1068 (§ 142.2) ; n°1169 (§ 124) ; n°1208 (§ 125.2) ; n°1221 (§ 127.1) ; n°1237 (§ 129) ; n°1264 (§ 71) ; n°1291 (§ 93.8) ; n°1292 (§ 93.6) ; n°1297 (§ 93.7) ; n°1298 (§ 93.9) ; n°1304 (§ 93.10) ; n°1305 (§ 96.1) ; n°1315 (§ 91) ; n°1325 (§ 135) ; n°1334 (§ 109.2) ; n°1360 (§ 131) ; n°1379 (§ 133)

## Annexe 4

### Généalogies patriarchales, lignées spirituelles

#### Les sept bouddhas

Bouddha Vipaśyin 普婆尸佛  
 Bouddha Śikhin 尸棄佛  
 Bouddha Viśvabhū 普舍浮佛  
 Bouddha Krakucchanda 拘留孫佛  
 Bouddha Kanakamuni 勾那含牟尼佛  
 Bouddha Kāśyapa 過葉佛  
 Bouddha Śākyamuni 釋迦牟尼佛

#### Les dix grands disciples de Bouddha Śākyamuni

Śāriputra 舍利弗, le premier pour la sagesse 智慧第一  
 Maudgalyāyana\* 目連, le premier pour les pouvoirs surnaturels 神通第一  
 Mahākāśyapa\* 摩訶迦葉, le premier pour les pratiques ascétiques<sup>1073</sup> 頭陀第一  
 Subhūti 須菩提, le premier pour la compréhension de la vacuité 解空第一  
 Pūrṇa 富樓那, le premier pour l'explication du Dharma 說法第一  
 Katyāyana 過旃延, le premier pour la discussion 論議第一  
 Aniruddha 阿那律, le premier pour la vision des cieux 天眼第一  
 Upāli\* 優波離, le premier pour le respect des préceptes 持戒第一  
 Rāhula 羅睺羅, le premier pour les actes ésotériques 密行第一  
 Ānanda\* 阿難陀, le premier pour la mémorisation des enseignements 多聞第一

\* Les noms marqués d'une astérisque sont cités dans le *Jikji*

#### I. Les Vingt-huit patriarches de l'Inde

Les premières généalogies de patriarches chinois remonteraient à Shenhui

<sup>1073</sup> L'attribution du charisme de l'ascèse (incluant la méditation, le *dhyāna*) pourrait expliquer qu'il ait été le fondateur de la transmission du sceau de l'esprit dans la tradition du Chan.

(神會, 668-760), mais elles n'auraient établi qu'une liste de huit<sup>1074</sup>, liste qui fut ultérieurement étendue à vingt-huit ou vingt-neuf au XI<sup>e</sup> siècle : dans le *Jingde chuandenglu* (JDCDL) et le *Chuanfa zhengzongji* (T.2078). La liste combine des figures historiques et des personnages inconnus<sup>1075</sup>.

|                            |              |
|----------------------------|--------------|
| Premier patriarche         | Kāśyapa      |
| Deuxième patriarche        | Ānanda       |
| Troisième patriarche       | Śāṇavāsu     |
| Quatrième patriarche       | Upagupta     |
| Cinquième patriarche       | Dhitika      |
| Sixième patriarche         | Miccika      |
| Septième patriarche        | Vasumitra    |
| Huitième patriarche        | Buddhanandi  |
| Neuvième patriarche        | Buddhamitra  |
| Dixième patriarche         | Pārśva       |
| Onzième patriarche         | Puṇyayaśas   |
| Douzième patriarche        | Aśvaghosha   |
| Treizième patriarche       | Kapimala     |
| Quatorzième patriarche     | Nāgārjuna    |
| Quinzième patriarche       | Kānadeva     |
| Seizième patriarche        | Rāhulata     |
| Dix-septième patriarche    | Sanghanadi   |
| Dix-huitième patriarche    | Gayāśata     |
| Dix-neuvième patriarche    | Kumarata     |
| Vingtième patriarche       | Jayata       |
| Vingt-et-unième patriarche | Vasubandhu   |
| Vingt-deuxième patriarche  | Manorhita    |
| Vingt-troisième patriarche | Haklenayaśas |
| Vingt-quatrième patriarche | Siṃha        |
| Vingt-cinquième patriarche | Basiasita    |
| Vingt-sixième patriarche   | Puṇyamitra   |
| Vingt-septième patriarche  | Prajñātāra   |
| Vingt-huitième patriarche  | Bodhidharma  |

Le *Jikji* comporte globalement peu d'informations à caractère biographique sur les personnages cités, le propos de l'ouvrage étant centré sur la consignation de la pointe des propos des maîtres en vue d'un usage supposément pratique et didactique, d'un support pour la méditation par la méthode de l'observation des *hwadu*, *kanhwasōn*, d'une efficacité dans la recherche de l'Éveil dans la tradition du Sōn des Patriarches.

<sup>1074</sup> Liste de sept patriarches fondée sur la *Biographie d'Aśoka* (阿育王傳, T.2043) d'après les travaux de Lamotte (1976 : 149-150).

<sup>1075</sup> Sinon imaginaires. Cf. Cho et Jorgensen, 2020 : 20, note 2.

De ce point de vue, il n'a pas paru nécessaire de rédiger des notices biographiques des personnages cités (sauf exception, en note de bas de page). Le lecteur peut consulter avec profit des ouvrages de référence récents comme, par exemple, le glossaire de *La Passe sans porte*, 2014 : 217-246 (42 notices) ou bien *The Princeton Dictionary of Buddhism* de 2014.

Les listes suivantes situent les maîtres dont les propos sont cités dans le *Jikji* (cf. Liste nominative) dans les généalogies patriarchales et les lignées spirituelles chinoises du Chan. Sont indiqués ici pour chaque religieux la génération dans le Dharma d'une des deux principales branches de l'école Chan du Sud des disciples du Sixième patriarche (branches de Nanyue et de Qingyuan), le nom de l'école (dans le système des Cinq Maîtres et des Sept lignées 五家七宗), ainsi que le nom du maître de la génération précédente. Toutes les dates sont indiquées dans l'index des noms de personnes.

\* \* \*

## II. Avant Bodhidharma (hors généalogies) : Baozhi, Hengyue Huisi, Huimen

## III. Les patriarches de Chine jusqu'à la division en écoles Chan du Nord et du Sud

|                      |             |
|----------------------|-------------|
| Premier patriarche   | Bodhidharma |
| Deuxième patriarche  | Huike       |
| Troisième patriarche | Sengcan     |
| Quatrième patriarche | Daoxin      |
| Cinquième patriarche | Hongren     |

## IV. Division en écoles du Nord et du Sud

Disciples du 5<sup>e</sup> patriarche Hongren : Shenxiu (école du Nord), Huineng (école du Sud)

## V. Disciples du Quatrième patriarche Daoxin (école de Niutou)

|                           |   |
|---------------------------|---|
| 1 <sup>e</sup> génération | Niutou (金陵牛頭, 牛頭法融 594-657), fondateur  |
| 2 <sup>e</sup> génération |   |
| 3 <sup>e</sup> génération |   |
| 4 <sup>e</sup> génération | Anguo Xuanting (安國玄挺, 673 ?-723 ? ; VIII <sup>e</sup> s.), disciple de Zhiwei |
|                           | Helin Xuansu (鶴林玄素, 668-752), disciple de Zhiwei                              |
| 5 <sup>e</sup> génération |   |
| 6 <sup>e</sup> génération |   |

7<sup>e</sup> génération Jingshan Daoqin (徑山道欽, 715-793), disciple de Helin Xuansu  
8<sup>e</sup> génération Niaoke Daolin (鳥窠道林, 741-824), disciple de Jingshan Daoqin

## VI. Disciples du Cinquième patriarche Hongren

|                           |  |
|---------------------------|--|
| 1 <sup>e</sup> génération | Songyue Huian (嵩嶽惠安, 582-709)<br>Mengshan Daoming (蒙山道明, ?-?, VII <sup>e</sup> s.)   |
| 2 <sup>e</sup> génération | Shenxiu (神秀, 729-779 ? 777-828 ?), école Chan du Nord<br>Tengteng (騰騰 alias Fuxian Renjian 福先仁儉, ?-?, VII <sup>e</sup> siècle),<br>disciple de Songyue Huian |

## VII. Disciples du Sixième patriarche Huineng

Nanyang Huizhong (南陽慧忠, ?-776)  
Qingyuan Xingsi (青原行思, 671-740)  
Nanyue Huairang (南嶽懷讓, 677-744)  
Heze Shenhui (荷澤神會, 684-758)  
Yongjia Xuangjue (永嘉玄覺, 665-713)

Division en cinq branches

### VII.1. Branche de Nanyue Huairang

|                           |   |
|---------------------------|---|
| 1 <sup>e</sup> génération | Mazu Daoyi (馬祖道一, 709-788)                              |
| 2 <sup>e</sup> génération |   |
| Lignée de Mazu            |   |
|                           | - Baizhang Huaihai (百丈懷海, 749-814)                      |
|                           | - Damei Fachang (大梅法常, 752-839)                         |
|                           | - Dazhu Huihai (大珠惠海, ?-?)                              |
|                           | - Dongsi Ruhui (東寺如會, 744-823)                          |
|                           | - Ehu Dayi (鵝湖大義, 746-818)                              |
|                           | - Fenzhou Wuye (汾州無業, 761-822)                          |
|                           | - Guizong Zhichang (歸宗智常, ?-?, VIII-IX <sup>e</sup> s.) |
|                           | - Mayu Baoche (麻谷寶徹, 720 ?-?)                           |
|                           | - Nanquan Puyuan (南泉普願, 748-834)                        |
|                           | - Panshan Puji (盤山普積, 720-814)                          |
|                           | - Shigong Huizang (石葦慧藏, ?-?, VIII-IX <sup>e</sup> s.)  |
|                           | - Wuxie Lingmo (五洩靈默, 747-818)                          |
|                           | - Xingshan Weikuan (興善惟寬, 755-817)                      |
|                           | - Xishan Liang (西山亮, ?-?)                               |
|                           | - Yanguan Qi'an (贊官齊安, ?-842)                           |

|  |   |                                   |
|--|---|-----------------------------------|
| - Zhitong (智通, 834-919)  | 11 <sup>e</sup> génération                      | - Yangqi Fanghui (楊岐方會, 992-1049) |
| 3 <sup>e</sup> génération  | Lignée de Yangqi Fanghui                        |                                   |
| Lignée de Baizhang Huaihai                                       | - Baiyun Shouduan (白雲守端, 1025-1072)             |                                   |
| - Changqing Daan (長慶大安 ou Lan'an 懶安, 793-883)                    | Lignée de Fenyang Shanzhao                      |                                   |
| - Huangbo Xiyun (黃檗希運, ?-847?)                                   | - Ciming (慈明, Shishuang Chuyuan 石霜楚圓, 986-1039) |                                   |
| - Dasui Fazhen (大隨法真, 834-919)                                   | 12 <sup>e</sup> génération                      |                                   |
| - Guishan Lingyou (沩山靈祐, 771-853)                                | Lignée de Huanglong Huinan                      |                                   |
| - Guling Shenzan (古靈神贊, ?-?)                                     | - Dagui Huaixiu (大鴻懷秀, 1079-1152)               |                                   |
| Lignée de Nanquan Puyuan   | Lignée de Baiyun Shouduan                       |                                   |
| - Changsha Jingcen (長沙景岑, 788-868)                               | - Wuzu Fayan (五祖法演, 1018-1104)                  |                                   |
| - Zhaozhou Congshen (趙州從諗, 778-897)                              | 13 <sup>e</sup> génération                      |                                   |
| - Zhuyu Shan (茱萸山和尚, ?-?)  | Lignée de Zuxin Huanglong                       |                                   |
| Lignée de Mayu Baoche  | - Caotang Shushan (草堂疏山, 1057-1142)             |                                   |
| - Shouzhou Liangsui (壽州良遂, ?-?, IX <sup>e</sup> s.)              | 14 <sup>e</sup> génération                      |                                   |
| Lignée de Fenzhou Wuye   | Lignée de Langya Huijue                         |                                   |
| - Huiyin (惠愷, 773 ?-823 ?)                                       | - Chanshui Zixuan (長水子璿, 965-1038)              |                                   |
| 4 <sup>e</sup> génération  | Lignée de Wuzu Fayan                            |                                   |
| Lignée de Guishan Lingyou  | - Yuanwu Keqin (圓悟克勤, 1063-1135)                |                                   |
| - Jingzhao Mihu (京兆米胡, 755-816?)                                 | 15 <sup>e</sup> génération                      |                                   |
| - Lingyun Zhiqin (靈雲志勤, ?-?, IX <sup>e</sup> s.)                 | Lignée de Longmen Qingyuan                      |                                   |
| - Xiangyan Zhixian (香嚴智閑, ?-898)                                 | - Muan Fazhong (牧菴法忠, 1084-1149)                |                                   |
| - Yangshan Huiji (仰山惠寂, 807-883)                                 | 16 <sup>e</sup> génération                      |                                   |
| Lignée de Zhaozhou Congshen                                      | Lignée de Huqiu Shaolong                        |                                   |
| - Yanyang Shanxin (嚴陽善信, ?-?, Cinq dynasties)                    | - Ying'an Tanhua (應菴曇華, 1103-1163)              |                                   |
| 5 <sup>e</sup> génération  | 17 <sup>e</sup> génération                      |                                   |
| Lignée de Linji  | Lignée de Dahui Zongmi                          |                                   |
| - Baoshou Yanzhao (寶壽延沼, ?-?, VIII <sup>e</sup> s.)              | - Luopu (洛浦, ?-?)                               |                                   |
| - Quanqi Zhixian (灌溪志閑, ?-895)                                   | 18 <sup>e</sup> génération                      |                                   |
| 6 <sup>e</sup> génération  | 19 <sup>e</sup> génération                      |                                   |
| 7 <sup>e</sup> génération  | Lignée de Po'an Zuxian                          |                                   |
| 8 <sup>e</sup> génération  | - Fujian (佛鑑 ou Wuzhun Shifan 無準師範 1178-1249)   |                                   |
| Lignée de Fengxue Yangzhao                                       | Lignée de Zhengning                             |                                   |
| - Shoushan Xingnian (首山省念, 926-993)                              | - Mengshan Deyi (蒙山德異, 1231-1308 ?)             |                                   |
| 9 <sup>e</sup> génération  | VII.2. Branche de Qingyuan Xingsi               |                                   |
| Lignée de Shoushan Xingnian                                      | 1 <sup>e</sup> génération                       | Shitou Xiqian (石頭希遷, 700-790)     |
| - Fenyang Wude (汾陽無德 ou 汾陽善昭 946-1024)                           | 2 <sup>e</sup> génération                       | Lignée de Shitou Xiqian           |
| - Langya Huijue (鄧隱慧覺, ?-? ; X <sup>e</sup> -XI <sup>e</sup> s.) | - Dadian Baotong (大顛寶通, 732-824)                |                                   |
| - Yexian Guisheng (葉縣歸省, ?-?)                                    | - Tianhuang Daowu (天皇道悟, 748-807)               |                                   |
| Lignée de Shanzhao et de Shishuang Chuyuan                       | - Yaoshan Weian (藥山惟儼, 745-828)                 |                                   |
| - Quan Dadao (泉大道, 965-1056 ? 1064 ?)                            |   |                                   |
| 10 <sup>e</sup> génération                                       |   |                                   |
| Lignée de Shishuang Chuyuan                                      |   |                                   |
| - Cuiyan Kezhen (翠嵒可真, ?-1064 ou 1065)                           |   |                                   |

3<sup>e</sup> génération

## Lignée de Yaoshan Weiyuan

- Daowu Yuanzhi (道吾圓智, 769-835)
- Yunyan Tansheng (雲嵒曇晟, 782-841)

## Lignée de Danxia Tianran

- Cuiwei Wuxue (翠微無學, ?-?)

## Lignée de Tianhuang Daowu

- Longtan Chongxin (龍潭崇信, 782-865)

4<sup>e</sup> génération

## Lignée de Longtan Chongxin

- Deshan Xuanjian (德山宣鑑, 782-865)

## Lignée de Yunyan Tansheng

- Dongshan Liangjie (洞山良介, 807-869)

## Lignée de Daowu Yuanzhi

- Shishuang Qingzhu (石霜慶諸, 807-888)

5<sup>e</sup> génération

## Lignée de Dongshan Liangjie

- Caoshan Benji (曹山本寂 ou Caoshan Danzhang 曹山耽章 ; 840-901)
- Huayan Xiujing (華嚴休靜, ?-?, Cinq dynasties)
- Jingzhao Xianzi (京兆蟬子, ?-?, IX<sup>e</sup> s.)
- Longya Judun (龍牙居遁, 835-923)
- Qingfeng ou Qinglin Shiqian (青峯 alias 青林師虔, ?-904)
- Qinshan Wensui (欽山文邃, ?-?)
- Yunju Daoying (雲居道膺, 835-902)

## Lignée de Deshan Xuanjian

- Gaotong Jian (高亭簡, ?-?, IX<sup>e</sup> s.)
- Xuefeng Yicun (雪峯義存, 822-908)
- Yantou Fadao (嵒頭法道 ou Quanhuo 全豁, 828-887)

## Lignée de Jiashan Shanhui

- Lepu Yuanan (樂普元安, 835-899)

## Lignée de Cuiwei Wuxue

- Qingsheng Lingzun (清平令遵, 845-919 ? 832-906 ?)

6<sup>e</sup> génération

## Lignée de Xuefeng Yicun

- Baofu Qinghuo (保福清豁, 878-977)
- Dayuan Fu (大原孚, ?-?)
- Gushan Shenyan (鼓山神晏, 860-936 ou 944)
- Jingqing Daofu (鏡清道父, 868-937)
- Xuansha Shibe (玄沙師備, 835-908)
- Yueshan Shinai (越山師鼐, ?-?)
- Yunmen Wenyan (雲門文偃, 864-949)
- Zifang (子方, ?-?)

## Lignée de Caoshan Benji

## - Chuzhen (處真, ?-?)

## Lignée de Yantou Quanhou

- Luoshan (Daoxian) (羅山道閑, ?-, Tang)

## Lignée de Tanzhou Gushan

- Taeryöng du Silla (新羅大嶺, ?-? ; Cinq dynasties)

7<sup>e</sup> génération

## Lignée de Yunmen Wenyan

- Baling Haojian (巴陵顥鑒, ?-?)
- Deshan Yuanmi (德山緣密, ?-?)
- Dongshan Shouchu (洞山守初, 910-990)
- Jianfu Chenggu<sup>1076</sup> (薦福承古, ?-1045)

## Lignée de Xuansha Shibe

- Dizang Guichen (地藏桂琛 ou Luohan 羅漢桂琛 867-928)
- Huiqiu Jizhao (惠球寂照, ?-913)
- Qiru (契如, ?-?)

## Lignée de Tongan Guanzhi

- Liangshan Yuanguan (梁山緣觀, ?-?, XI<sup>e</sup> s.)

8<sup>e</sup> génération

## Lignée de Luohan Guizhen

- Fayan Wenyi (法眼文益, 885-958)
- Longji Shaoxiu (龍濟紹修, ?-?, X<sup>e</sup> s.)
- Nantai Shouan (南臺守安, ?-?, Cinq dynasties)

## Lignée de Liangshan Yuanguan

- Dayang Yan (大陽延 ou 大陽警玄, 943-1027)

## Lignée de Deshan Yuanmi

- Wenshu Yingzhen (文殊應真, ?-?)

## Lignée de Dizang Guichen

- Wukong (悟空, ?-944)

9<sup>e</sup> génération

## Lignée de Fayan Wenyi

- Baoci Xuanjue (報慈玄覺, ?-?)
- Baoen Xuanze (報恩玄則, ?-?, X<sup>e</sup> s.)
- Tiantai Deshao (天台德韶, 891-972)

10<sup>e</sup> génération

## Lignée de Tiantai Deshao

- Guangxiao An (光孝安, ?-?, X<sup>e</sup> s.)

12<sup>e</sup> génération

## Lignée de Yingfu

- Changlu Zongyi (長蘆宗頤, ?-? ; Song du Nord ?)

<sup>1076</sup> Pas cohérent chronologiquement (cf. Buddhist Studies Person Authority Databases). Le *Jikji* ne comporte pas d'indice chronologique à son sujet.

### VII.3. Branche de Shenhui Heze

Lignée de Daoyuan et de Jingguan  
- Guifeng Zongmi (圭峯宗密, 780-841)

### VIII. Autres écoles

École des Trois traités de la Voie médiane (Mādhyamika)  
- Sengzhao (僧肇, 384-414 ou 415) Disciple de Kumārajīva

École du Vinaya  
- Huiwen (惠聞, 430-494 ou 478-543)

École Tiantai  
- Hengyue Huisi (衡岳惠思, 517-577), Maître de Zhizhe, fondateur de l'école Tiantai  
- Zhizhe (智顥 ou 智顥, 539-598), Un des fondateurs de l'école Tiantai  
- Fazhi (法智 ou Siming Zhili 四明知禮, 960-1028), disciple de Bo'un Yitong  
- Shenzhao Benru (神照本如, 982-1051) École Jingtu ou Tiantai, disciple de Zhili  
- Jinghui (淨惠, ?-1216), disciple de Huixun

## Annexe 5 Le Sōn selon Paegun

En dehors d'écrits de circonstances tels que la consignation de prêches et la correspondance, il est rare, dans le *Recueil de propos du Révérend Paegun*, de trouver des textes présentant de manière organisée et théorique la pensée de Paegun sur le Sōn. Trois textes ici traduits font exception. Ils apportent chacun, et de manière complémentaire, de précieuses informations sur la conception du Sōn des patriarches de Paegun : sur sa position de dépassement des écoles du Sōn (禪) et celles de l'instruction par l'étude des Écritures kyo (敎) – division institutionnelle fondamentale au sein du bouddhisme d'État du Koryō –, et enfin sur la façon d'évaluer l'avancement des pratiquants dans la voie du Sōn, en se référant notamment à la notion de « non-pensée » ou *musim* (無心), considérée comme centrale chez le maître pour nombre de spécialistes (cf. Présentation du texte). La terminologie et les catégories utilisées montrent le caractère cohérent et systématique de la pensée de Paegun. De plus, ces textes présentent l'intérêt de faire directement ou indirectement écho à nombre d'extraits du *Jikji*. La mise en regard de ces textes avec les propos du *Jikji*, la mise en relation des extraits, permet d'entrevoir les usages possibles du recueil dans le cadre de la méthode d'enseignement de Paegun, tels que ses disciples ont voulu les transmettre.

\* \* \*

### Texte 1 : Le Sōn des patriarches<sup>1077</sup>

Dans *l'Arsenal de l'École du Révérend Dahui*<sup>1078</sup>, il est dit : Le Révérend Yuanwu [Ke]qin se tenait debout aux côtés du Révérend Wuzu [Fa]yan [pour l'assister]. Le commissaire aux affaires judiciaires Chen venait justement de quitter sa fonction et de retourner dans le pays de Shu ; en passant par la montagne, il interrogeait [les maîtres] sur la Voie. Ayant échangé des propos, [Wu]zu lui demanda : « Commissaire, avez-vous déjà lu le poème de Shaoyan ? Deux vers [de ce poème] sont très proches de la pointe du Chan. Ils disent :

Ne faire qu'appeler Xiaoyu, souvent et sans raison précise,

<sup>1077</sup> HPC 101 : 653c-654b.

<sup>1078</sup> Cf. T.1998B : 946a.26-27.

Uniquement pour que Danlang reconnaisse sa voix.

Le commissaire répondit : « Oui, oui. » [Wu]zu reprit : « Alors, observez-les attentivement. » Yuanwu demanda : « Quand le commissaire des châtiments a entendu le Révérend poser la question du poème de Shaoyan, qu'a-t-il compris ? » [Wu]zu répondit :

« Il n'a compris que le son [des mots].

— Le texte [original] dit : ‘Souhaiter seulement que Danlang reconnaisse sa voix’ ; s'il n'a compris que le son [des mots], pourquoi n'est-il pas dans le vrai ?

— Quand un moine demanda quelle était l'intention du maître-patriarche de venir depuis l'Ouest, [Zhaozhou] répondit : ‘Le cyprès devant la cour’, qu'en dis-tu ? ».

Il comprit et réalisa soudain le Grand Éveil, et le quitta sur-le-champ. Il vit alors des poules qui s'étaient posées sur la balustrade et caquetaient en battant des ailes. Il se redit alors en lui-même : « N'est-ce pas du son ? » Finalement, il mit de l'encens dans ses manches et entra dans la salle [du patriarche] pour lui faire part de ce qu'il avait compris. [Wu]zu lui dit : « La grande affaire des bouddhas et des patriarches ne peut pas être accomplie par ceux qui ont peu de dispositions à pratiquer et sont obtus en sagesse. Je soutiens ta joie ! » [Wu]zu demanda partout aux anciens de la montagne [de se réunir] et leur déclara : « Mon assistant a consulté et a saisi le Chan des patriarches<sup>1079</sup>. »

Xiangyan dit aussi : « La pauvreté de l'année dernière n'était pas encore pauvreté, la pauvreté de cette année commence à l'être ; l'année dernière, j'avais la place de poser une tête d'épingle ; cette année, je n'ai même plus d'épingle. » Yangshan dit : « Le Chan du Manifesté en Vérité, Frère aîné, je vous le concède, mais le Chan des patriarches, je n'ai pas rêvé de le voir [un jour] manifesté. » [Xiang]yan répondit : « J'ai un stratagème qui le montre en un clin d'œil. Si quelqu'un ne le comprend pas, il ne faut pas l'appeler ‘novice.’ » [Yang]shan : « Et je suis content, Frère, que vous compreniez le Chan des patriarches<sup>1080</sup>. »

Baozhi dit aussi :

La Grande Voie est constamment devant les yeux.

Bien qu'elle soit devant les yeux, elle est difficile à voir.

Si l'on veut réaliser ce qu'est la nature absolue de la Voie,

Il ne faut pas supprimer formes, sons et langage<sup>1081</sup>.

Des maîtres vertueux qui nous ont précédé disent aussi : « Ne supprime pas formes et sons [pour] voir les pouvoirs surnaturels des bouddhas. » Et aussi : « Chercher à savoir où partent les bouddhas est uniquement sons de paroles ».

<sup>1079</sup> Cf. § 146.

<sup>1080</sup> Cf. § 143.

<sup>1081</sup> Cf. § 155.1.

De tels propos, quand on les examine, s'avèrent être la pointe du Sōn. Le Sōn des patriarches ne supprime pas formes et sons. « Le cyprès devant la cour<sup>1082</sup> », « Trois livres de chanvre », « le bâton sèche-crotte », « la vasque aux libations d'alcool devant l'esprit<sup>1083</sup> », les maîtres de lignées ayant accompli les devoirs de leur état, [conformément à ces] devoirs, répondent au moyen de formes, sons et paroles : cela est vraiment le Sōn des patriarches. C'est pourquoi il est dit : « En général, si l'on veut dispenser une parole, une formule en contient trois<sup>1084</sup>. » Il en est de même du moine qui interrogea Daowu sur la Voie en demandant quelle était la signification de la venue du maître-patriarche depuis l'Ouest, et à qui il répondit : « Avoir le lointain souvenir, au cours de la troisième lune à Jiangnan, du parfum de cent fleurs là où gloussaient les grandes perdrix<sup>1085</sup>. » À un moine qui demandait encore quelle était la signification de la venue du maître-patriarche depuis l'Ouest, il répondit : « [Quand] les jours allongent, fleuves et montagnes embellissent / [Quand souffle] la brise printanière, fleurs et herbes embaument » ; et encore : « Les fleurs des montagnes éclosent comme soie brodée / L'eau des torrents est plus bleue que l'indigo ». De tels propos relèvent tous du Sōn des patriarches, pourvus de formes, de sons et de paroles.

[Parmi] les maîtres de lignées, les spécialistes enseignaient parfois le Dharma aux hommes avec des paroles à l'instar de Zhaozhou qui demanda à un moine : « N'as-tu pas mangé ? » Il répondit : « Si ». Zhaozhou rétorqua : « Va laver ton bol. » et le moine réalisa l'Éveil<sup>1086</sup>. De plus, Yunmen demanda à Dongshan : « Récemment, quel lieu as-tu quitté ?, [Dong]shan répondit : « L'embarcadère Cha. » Il demanda encore : « Pendant la retraite d'été, où étais-tu ? », il répondit : « Au [monastère de] Puci dans le Hunan. » Il redemanda : « Quand es-tu parti de là-bas ? - Le vingt-cinquième jour de la huitième lune. » Il rétorqua : « Sac à riz ! [Hier,] comment as-tu pu aller dans le Jiangxi et dans le Hunan ! » À ces mots, [Dong]shan réalisa le Grand Éveil<sup>1087</sup>.

[Les écoles des maîtres enseignaient] parfois le Dharma aux hommes avec le son des paroles [à l'instar de] Xuansha qui demanda : « Entends-tu le bruit du Yan qui coule ? » Il répondit : « Oui. » [Xuan]sha reprit : « Entre par là<sup>1088</sup>. » Et Jingqing demanda à un moine : « Quel est ce bruit, dehors ? » Il répondit : « La pluie qui tombe. » Il reprit : « Les êtres sont déboussolés, ils s'égarent en suivant les choses<sup>1089</sup>. »

[Les écoles des maîtres enseignaient] parfois le Dharma aux hommes avec des sons : cris de mouettes, chants de corneilles, braitements de mules, aboiements de

<sup>1082</sup> Cf. § 63.2.

<sup>1083</sup> Cf. § 77.1.

<sup>1084</sup> Cf. § 144.2.

<sup>1085</sup> Cf. § 144.1.

<sup>1086</sup> Cf. § 63.3.

<sup>1087</sup> Cf. § 128.

<sup>1088</sup> Cf. § 92.1.

<sup>1089</sup> Cf. § 122.

chiens sont tous des Manifestés en Vérité tournant la grande roue du Dharma. De plus, les hirondelles parlent en profondeur de l'aspect véritable<sup>1090</sup> [des choses], les loriot jaunes parlent avec justesse de la Suprême sagesse. De plus, « l'âme de Shu », le coucou, crie tandis qu'il rejoignait les nuées, il pleura jusqu'au bout de la nuit tandis que son sang coulait. Si la porte de la pénétration parfaite est grande ouverte, pour quel motif serait-elle distance comme du Ciel à la Terre ?

[Les écoles des maîtres enseignaient] parfois le Dharma aux hommes avec formes et sons : prises et tapottements [d'objets], levers de chasse-mousse, gestes du doigt, froncement de sourcils, maniements de bâton, poussements de cri et autres activités de toutes sortes sont le Sōn des patriarches. C'est pourquoi il est dit : « Le moment où l'on entend des sons est celui de l'accomplissement [de la Voie] ; le moment où l'on voit des formes est celui de l'accomplissement [de la Voie]. L'entrée dans l'Éveil de Lingyun à partir de l'observation de formes, celle de Xiangyan à partir de l'écoute de sons, et ainsi jusqu'aux jambes dououreuses de Yunmen, aux pieds souffrants de Xuanshu<sup>1091</sup> et à l'appel de Liangsui<sup>1092</sup> ne sont finalement qu'une seule et même chose [le Sōn des patriarches].

祖師禪

大慧和尚宗門武庫云 圓悟勤和尚 倘立五祖演和尚 偶陳提刑解印還蜀 過山中問道 因語話次 祖曰 提刑曾讀少炎詩否 有兩句頗近禪旨 曰頻呼小玉非他事 只要丹郎認得聲 提刑應諾諾 祖曰 且字細看 圓悟問曰 聞和尚舉小炎詩 提刑會麼 祖曰 他只認得聲去 圓悟曰 本文曰只要丹郎認得聲 他既認得聲 為什麼却不是 祖曰 如何是祖師西來意 庭前柏樹子 齡 圓悟忽然大悟 遽出去見雞飛上欄干 鼓翼而鳴 復自謂曰 此豈不是聲 遂袖香入室 通所悟 祖曰 佛祖大事 非小根劣智所能造詣 吾助汝喜 復徧請山中耆舊曰 我侍者 獵得祖師禪也  
又香嚴云 去年貧未是貧 今年貧始是貧 去年有卓錫之地 今年錫也無 仰山云 如來禪 即許師兄會祖師禪 未夢見在嚴云 我有一機 瞬目示伊 若人不會 別喚沙彌 仰山云 且喜師兄會祖師禪 又寶誌公云 大道常在目前 雖在目前難覩 若欲悟道真體 不離色言語 又先德云 亦不離色聲見佛神通力 又云 欲知佛去處 只這語聲是此等言句 看之則禪旨 祖師禪 不離色言語 庭前柏樹子 三斤 乾屎橛 神前酒臺盤 本分宗師 本分答話 具色言語 正是祖師禪也 故云 凡欲下語一句具三句 如僧問道吾 如何是祖師西來意 答曰 遙憶江南三二月 鷓鴣啼處百花香 又僧問 如何是祖師西來意 答云 遲日江山麗 春風花草香 又云 山花開似錦 潤水碧於藍 此等言句 皆是祖師禪 具色言語 宗師家 或以言語示法示人者 如趙州問僧 喫粥了未 僧云 喫粥了 州云 洗鉢盂去 其僧悟去 又雲門問洞山 近離什麼處 山云 查渡 又問 夏在什麼處 山云 湖南普慈 又問 幾時離彼中 山云 八月二十五 門云 飯袋子 江西湖南 又恁麼去也 山於言下大悟 或以言語示法示人者 玄沙問僧 還聞偃溪水聲麼 僧云 聞 沙云 從意裏入 又鏡清問僧 門外是什麼聲 僧云 兩滴聲 師云 衆生顛倒 迷已逐物 或以言語示法示人者 鴉鳴鵠噪 驢鳴犬吠 皆是如來轉大法輪 又薦子深談實相 黃鸝善說般若 又蜀魄連霄叫 血流終夜啼 圓通門大啓 何事隔雲泥

<sup>1090</sup> Cf. § 92.3.

<sup>1091</sup> Cf. § 92.4.

<sup>1092</sup> Cf. § 75.

或以色聲示法示人者 拈撻堅拂 彈指揚眉 行棒下喝 種種作用 皆是祖師禪 故云 聞聲時證時 見色時證時 則靈雲從色悟入 香嚴從聲悟入 乃至雲門痛脚 玄沙痛足 良遂稱名一也

## Texte 2 : Thèse de la communication du *sōn* et du *kyo*<sup>1093</sup>

Notre maître le Bouddha Śākyamuni, à la dernière assemblée du mont Ling<sup>1094</sup>, saisit une fleur et la montra à la foule immense de centaines, de dizaines de milliers et de myriades de myriades, [mais] nul ne savait comment réagir, seul le Grand Kāśyapa eut le visage traversé d'un large sourire. Le Vénéré dit alors : « Moi qui suis doté de la Corbeille contenant la vue de l'exact Dharma, de l'esprit merveilleux du nirvana, je confie au Grand Kāśyapa [la transmission de mon Dharma]. Il dit encore : « La bouche d'Ānanda déborde de l'océan des enseignements, l'esprit de Kāśyapa allume la lanterne du Chan<sup>1095</sup>. » La première transmission à Kāśyapa en fit le Premier patriarche. Par les quatre [fois] sept patriarches de l'Inde [de l'Ouest], les deux [fois] trois de la Terre de l'Est, les transmissions se succédèrent, les lampes se perpétuèrent : tous étaient les disciples du Manifesté en Vérité Śākyamuni. Arrivées jusqu'à maintenant, seules les paroles de notre maître instruisent les foules de fidèles. Par les paroles, il réalise la Voie, révèle le Dharma et met en lumière les principes [de la vérité] sans rien rechercher en se précipitant à l'extérieur [de lui-même]. Il transmit en personne l'intention de Bouddha, fit prospérer la semence du bouddhisme<sup>1096</sup> et entra dans la position de patriarche ; de l'instruction par l'étude des Écritures *kyo*, il faisait sa boussole, comment y aurait-il une séparation entre *sōn* et *kyo* ? Cependant, « Bouddha dit que l'esprit est le principe, que l'absence de voie d'accès préétablie est l'école du Dharma ; ainsi, le *kyo* est la parole de bouddha, le *sōn* est la pensée de bouddha. Aussi, la pensée et la bouche des bouddhas ne sauraient s'opposer, de sorte que les bouddhas se passèrent de main en main ce principe, que les patriarches se succédèrent et transmirent cet esprit, chacun suivant [ses] noms et formules. Même s'il semble qu'il y ait une différence, il faut savoir que le *sōn* et le *kyo* diffèrent de nom mais sont identiques de nature, originellement égaux. Pourquoi sont-ils égaux ? Les hommes accomplis instruisirent selon les dispositions [des êtres à pratiquer la Voie], d'où la distinction entre le provisoire et l'absolu, entre le subit et le graduel. Les maîtres consommés saisissaient le principe et oubliaient la parole. Comment y aurait-il une différence entre les bouddhas et les patriarches, entre le *sōn* et le *kyo* ? C'est pourquoi, il est dit : « Ce qui vient à la bouche s'appelle *kyo* ; ce qui est transmis à l'esprit, s'appelle *sōn* ». Pour ceux qui sont parvenus à la source, il n'y a ni *sōn* ni *kyo* ; ceux qui séparent les courants s'attachent chacun au *sōn* et au *kyo* ; ceux qui n'en sont pas clairement conscients perdent l'un et l'autre ; ceux qui s'y attachent

<sup>1093</sup> 通. complémentarité, correspondance, équivalence. H101 : 654c-655a.4.

<sup>1094</sup> 犀山. Pic des Vautours. Cf. note 100.

<sup>1095</sup> Cf. § 9.1 (ordre inversé). Les deux propositions sont généralement citées en commençant par Kāśyapa. Cf. X.1276 (禪門寶藏錄,序文) : 469c.2.

<sup>1096</sup> 紹降佛種. Expression que l'on trouve trois fois dans PHO.

altèrent les deux ; ceux qui les fusionnent les pénètrent si bien qu'il n'y a rien qu'ils ne pénètrent [totalement] ; ceux qui les ouvrent les saisissent correctement et alors il n'y a rien qu'ils ne saisissent correctement ; la saisie correcte ou déviée ne dépend que des hommes. Il suffit de l'instant d'une pensée pour retourner les dispositions et faire s'évanouir spontanément les dix mille dharmas. Il n'y a plus du tout de distinction entre *sōn* et *kyo*, toutefois, cela est une disposition parmi les moyens de servir le bouddha. Si l'on se réfère à l'école de votre moine à l'habit rapiécé<sup>1097</sup>, originellement il n'y a ni bouddha ni êtres sensibles<sup>1098</sup>, ni nom ni aspect extérieur caractéristique : tout est parfaitement égal et largement ouvert, et dépasse de loin les limites de la pensée et de la discussion. Qu'appellera-t-on [encore] *sōn* et *kyo* ?

#### 禪教通論

我本師釋迦牟尼佛 於末後靈山會上 拈花示衆 百萬億大眾 應皆罔措 唯大迦葉 破顏微笑 世尊云 吾有正法眼藏 涅槃妙心 付囑摩訶迦葉 又云 教海濶阿難之口 禪燈點迦葉之心 首傳迦葉 以爲初祖 以此西天四七 東震二三 轉轉相承 燈燈相繼 皆是釋迦如來弟子 迄至于今 唯以本師之語 訓示徒衆 因言證道見法明宗 不外馳求 親傳佛意 紹隆佛種 即入祖位 以教爲指南 岌有禪教之別 然佛語爲宗 無門爲法門 則教是佛語 禪是佛意 然諸佛心口 必不相違 則佛佛手授受斯旨 祖祖相傳 傳此心 各隨名句 似有差殊 當知禪教名異體同 本來平等 平等何故 至人隨機說教 則分權實頓漸之殊 達士契理忘言 則豈有佛祖禪教之異 故云 登之於口 謂之教 傳之於心 謂之禪 達其源者 無禪無教 列其派者 禪教各執 味之則皆失 執之則兩傷 融而通之 則無不通 決而正之 則無不正 正邪唯在人焉 但得一念迴機 自然萬法俱泯矣 了無禪教之別 然此是佛事門中施設 若據衲僧門下 本來無佛無衆生 無名無相 蕩蕩焉恢恢焉 遍出思議之表 嘵什麼作禪教也

**Texte 3 : Le 15<sup>e</sup> jour de la 9<sup>e</sup> lune, l'année *kyōng-sul*<sup>1099</sup> de l'ère Hong-wu<sup>1100</sup>, message adressé au roi<sup>1101</sup> après avoir reçu la directive de sélectionner les ascètes de l'enseignement intérieur<sup>1102</sup>**

À mon avis, tester ceux qui se perfectionnent dans l'ascèse peut se faire soit par les *hwadu*<sup>1103</sup>, soit par les instructions orales *suō*<sup>1104</sup>, soit par les formes, les sons et les

<sup>1097</sup> 納僧. Expression de modestie.

<sup>1098</sup> Cf. § 156.3.

<sup>1099</sup> 47<sup>e</sup> combinaison des caractères cycliques correspondant à l'année 1370.

<sup>1100</sup> 洪武. Première ère des Ming (1368-1398).

<sup>1101</sup> En l'occurrence, le roi Kongmin (r. 1351-1374), fervent bouddhiste.

<sup>1102</sup> PHO : 656a-656b. L'expression « enseignement intérieur » désigne le bouddhisme.

<sup>1103</sup> 話頭. Au sens littéral, il s'agit de « paroles » (propos) 話 prononcées par les maîtres, souvent à l'occasion d'un enseignement dont le disciple peut faire profit pour avancer dans la Voie et parvenir à l'Éveil. Le *hwa* 話 de *hwadu* correspond au *hwa* de *kanhwason* (看話禪 ; litt. Sōn de l'observation des *hwadu* ; ou *hwaduson* 話頭禪). Le *tu* 頭 de *hwadu* tient fréquemment lieu de suffixe nominalisant. Le *hwadu* est généralement confondu avec le *kongan* (chin. *gong'an*), support de la méditation dans le *kanhwason*. Si le *kongan* désigne le propos spirituel sous une forme canonisée (公案 comme « document officiel » émis par les Bouddhas, Patriarches et maîtres, souvent complété par des louanges et commentaires), le *hwadu* en constituerait la « pointe », ramenée à une formule, un vers, voire un seul sinogramme. Ainsi, dans le court et célébrissime *kongan* du « Chien de Zhaozhou » (趙州狗子), le *hwadu* serait le sinogramme *wu* 無 de la réponse du maître.

paroles.

Les *hwadu* peuvent être le « caractère *wu* de Zhaozhou<sup>1105</sup> », celui du « retour à l'un des dix mille dharmas<sup>1106</sup> », ou bien celui du « visage originel d'avant la naissance par les parents ». Ainsi, à l'issue d'un si grand doute, il y a toujours un grand Éveil ; aussi l'on dit que « si l'esprit ne connaît pas le doute, la route de l'esprit n'est pas coupée ».

Les instructions orales peuvent être « le cyprès devant la cour » ; « les trois livres de chanvre » et « le bâton sèche-crotte ». Elles sont les réponses des maîtres au sujet des catégories fondamentales : telles que la voie des paroles vivantes<sup>1107</sup>, elles permettent d'obtenir le fondement de la Grande Voie : cela est le Sōn des patriarches.

Au moyen des formes, des sons et des paroles.

Par les formes, montrer les dharmas et instruire les hommes : soit en prenant le gong ou en levant le chasse-mouche, soit en levant les sourcils ou en clignant des yeux, en levant le poing, en prenant le pinceau, en redressant le bâton, comme lorsque Lingyun vit les fleurs de pêchers et qu'il comprit la Voie<sup>1108</sup>.

Par les sons, montrer les dharmas et instruire les hommes : soit [que les maîtres] poussent le cri « Hal ! » en abaissant le bâton, soit en frappant trois fois le siège de méditation, soit en donnant trois coups sur le couvercle du vase tripode<sup>1109</sup>, en appelant trois fois leur assistant<sup>1110</sup>, en demandant : « Quel est ce bruit, dehors<sup>1111</sup> ? », « Entends-tu le murmure du ruisseau ? », le moine répond : « Oui », [et de leur répartir] : « Entre à l'intérieur<sup>1112</sup> ! », comme lorsque Xiangyan frappa les bambous et éclaircit son esprit<sup>1113</sup>.

Par des paroles, montrer les dharmas et instruire les hommes : ainsi par exemple, Zhaozhou demanda : « N'as-tu pas mangé ? » Et le moine lui répondit : « Si. » [Ce à quoi Zhaozhou rétorqua : « Va laver ton bol ! » et le moine fut éveillé<sup>1114</sup>. De plus, [quand] le maître d'État [De]shao était aux côtés de Fayan, un moine lui demanda : « Comment est une goutte de la source du Caoxi ? » Fayan répondit aussitôt : « Voici justement une goutte de la source du Caoxi. » À ces mots du maître, il réalisa le grand Éveil<sup>1115</sup>.

<sup>1104</sup> 垂語. Cf. note 407.

<sup>1105</sup> 趙州無字. Cf. note 831.

<sup>1106</sup> 萬法歸一. Cas n°1333 du SYYSH, cas n°45 du BYL attribué à Zhaozhou.

<sup>1107</sup> 活句. Par opposition aux paroles (propos) mortes 死句, les propos vivants ont la capacité à susciter chez le méditant un doute fondamental sur la réalité perçue à travers les sensations et les constructions mentales, doute qui devient volonté de percer la réalité absolue puis énergie et détermination qui alimentent et fortifient l'ascèse.

<sup>1108</sup> 睿雲見因桃花悟道. Cf. § 111.

<sup>1109</sup> 瀝鼎蓋三下. Cf. § 53.

<sup>1110</sup> Cf. § 45.1.

<sup>1111</sup> Cf. § 122.

<sup>1112</sup> Cf. § 92.1.

<sup>1113</sup> 香嚴擊竹明心. Cf. commentaire du cas n°1014 du SYYSH.

<sup>1114</sup> Cf. § 63.3.

<sup>1115</sup> Cf. § 93.8, 102.2.

De plus, il existe des moyens habiles des plus merveilleux [pour tester les ascètes du Sōn] : soit par l' « absence de pensée<sup>1116</sup> » *musim*, soit par le « non-pensé » *munyōm*. De même que le Sixième patriarche dit : « Tous les bons et mauvais [actes] ne doivent pas être jaugés pour parvenir à entrer spontanément dans la pure nature de l'esprit, impassiblement tranquille en permanence. Son action merveilleuse est comme le sable du Gange. » Huangbo dit : « Celui qui étudie la Voie, s'il ne descend pas immédiatement à l'état d'absence de pensée, même après des cycles cosmiques de pratique, n'aboutira pas. » Le ministre Zhang Zhuo dit : « Quand une pensée ne naît pas, la totalité apparaît<sup>1117</sup>. » Le commandant Li Wenhe dit : « Atteindre immédiatement la boddhi suprême est absolument ne pas se préoccuper du vrai et du faux. »

洪武庚戌九月十五日 承內教功夫選取御前 呈似言句

據我所見 驥人功夫者 或以話頭 或重語 或以色聲言語

話頭則或趙州無字 或萬法歸一 或父母未生前面目 此如大疑之下 必有大悟 如云 心若無疑 心路不絕故也

重語則或庭前柏樹子 麻三斤 乾屎橛 此本分宗師 本分答話 如活句道得大道本 此是祖師禪也 具色聲言語 以色示法示人 則或拈槌豎拂 揚眉瞬目 豈起拳頭 舉筆舉起杖子 如靈雲因見桃花悟道是

以聲示法示人 則或行杖下喝 敲禪床三下 敲鼎蓋三下 三喚侍者 門外是什麼聲 還聞偃溪水聲麼 僧云 聞沙云 從這裏入 如香嚴擊竹明心是 以言語示法示人 則趙州問僧 嘆粥了未 僧云 嘆粥了州云 洗鉢盂去 其僧悟去

又韶國師 侍側法眼次 有僧問法眼 如何是曹源一滴水 法眼即答云 是曹源一滴水 國師言下大悟是又有最妙一方便 或以無心 或以無念 如六祖云 一切善惡 都莫思量 自然得入清淨心體 澄然常寂 妙用恒沙<sup>1118</sup> 黃蘖云 學道人 若不直下無心 累劫修行終不成 張拙相公云 一念不生全體現 李文和都尉云 直趣無上菩提 一切是非莫管

## Bibliographie

### Sources primaires (principaux textes du canon bouddhique\*)

\* Titres en chinois, traduction en français (appellation courante entre parenthèses)

- *Apidama jushe lun* [Traité du Dharma expliqué (Traité de l'Abhidharmakośa)], 阿毘達磨俱舍論, T.1558-1559.
- *Biyanlu* [Recueil de la falaise d'émeraude], 碧巖錄, T.2003.
- *Bore boluomiduo xin jing* [Soutra de l'Esprit de la Perfection de la Suprême Sagesse (Soutra du Coeur)], 般若波羅蜜多心經, K.20, K.1383, T.251.
- *Buxu Gaosengchuan* [Complément à la Suite des Biographies de moines éminents], 補續高僧傳, X.1524.
- *Chang ahanjing* [Longues traditions (Longs Āgamas)], 長阿含經, T.1.
- *Chanlin sengbaozhuan* [Biographies du Joyau du Samgha de la forêt du Chan], 禪林僧寶傳, X.1560.
- *Chanmen Baozanglu* [Recueil de la Corbeille des joyaux de l'école du Chan], 禪門寶藏錄, X.1276.
- *Chanmen zhuzushi jisong* [Stances et hymnes des patriarches et maîtres de l'école du Chan], 禪門諸祖師偈頌, X.1298.
- *Chanzong songgu lianzhu tongji* [Collection générale d'hymnes et de séries de perles anciennes de l'école du Chan], 禪宗頌古聯珠通集, C.1720.
- *Chanzong Yongjia ji* [Recueil de Yongjia de l'école du Chan], 禪宗永嘉集, T.2013.
- *Daban niepan jing* [Grand Soutra du Nirvana], 大般涅槃經, K.105, K.652, K.1403, T.7, T.374, T.375.
- *Dafangguang Fo Huayan jing* [Soutra vaste, correct et universel des Ornements magnifiques (Soutra des Ornements magnifiques ou Soutra de l'Ornementation fleurie)], K.79, K.80, K.1262, T.278, T.279, T.293.
- *Dafangguang yuanjue xiuduoluo liaoyi jing* [Soutra de la compréhension absolue de l'Éveil parfait, vaste, correct et universel (Soutra de l'Éveil parfait)], 大方廣圓覺修多羅了義經, K. 400, T.842
- *Dafangguang yuanjue xiuduoluo liaoyi jing lieshu* [Commentaire abrégé du Soutra du sens de l'Éveil parfait, vaste, correct et universel], 大方廣圓覺修多羅了義經略疏, T.1795.
- *Dafoding rulai miyin xiuzheng liaoyi zhu pusa wanxing shoulengyan jing* [Indestructibilité des dix mille actes des Bodhisattvas totalement perçus par la pratique secrète du Grand Bouddha Sommet de toutes les vertus (*Soutra Śūraṅgama*) ou (*Soutra de la Marche héroïque*)], 大佛頂如來密因修證了義 諸菩薩萬行首楞嚴經, K.426,

<sup>1116</sup> Paegun est l'auteur d'un « Chant de l'absence de pensée » *Musimga* 無心歌, PHO II : 663a.

<sup>1117</sup> Cf. § 142.1.

<sup>1118</sup> LZTJ : 360a.13-15.

- T.945.
- *Dahui Pujue chanshi zongmen wuku* [Arsenal de l'école du maître de Chan Dahui Pujue], 大慧普覺禪師宗門武庫, T.1998B.
  - *Dasheng qixin lun* [Traité de l'éveil à la foi dans le Grand Véhicule], 大乘起信論, K.616, T.1844.
  - *Da Song sengshilüe* [Abrégé de l'Histoire du Sangha des Grands Song], 大宋僧史略, T.2126.
  - *Dazhidu lun* [Traité de la Grande vertu de Sagesse], 大智度論, K.549, T.1509.
  - *Faju jing* [Soutra des Sentences du Dharma], 法句經, K.1021, T.2901.
  - *Foguo Keqin chanshi xinyao* [Essentiel sur l'esprit du maître de Chan Foguo Keqin], 佛果克勤禪師心要, X.1357.
  - *Foshuo Heishi Fanzhi jing* [Soutra du brahmane Kāla préché par Bouddha], 佛說黑氏梵志經, T.583.
  - *Foshuo qinü jing* [Soutra des Sept femmes prêché par Bouddha], 佛說七女經, K.784, T.556.
  - *Foshuo weicengyou zhengfa jing* [Soutra du Dharma correct inédit prêché par Bouddha (Soutra de l'Adbhūta Dharma)], 佛說未曾有正法經, K.1408, T.628.
  - *Guzunyu yulu* [Recueil de propos durables des vénérés du passé], 古尊宿語錄, X.1315
  - *Han'guk Pulgyo chōnsō* [Collection complète des écrits bouddhiques de Corée], 韓國佛教全書, HPC.
  - *Huangbo Wanlinglu* [Recueil de Wanling par le maître de Chan Huangbo Duanji], 黃檗斷際禪師宛陵錄, T.2012B.
  - *Huangbo shan duanji chanshi chuanxin fayao* [Essentiel du Dharma transmis par l'esprit du maître de Chan Duanji du mont Huangbo], 黃檗山斷際禪師傳心法要, T.2012A.
  - *Jiatai pudenglu* [Recueil universel de la Lampe de l'ère Jiatai], 嘉泰普燈錄, X.1559.
  - *Jianfu Chenggu chanshi yulu* [Recueil de propos du maître de Chan Jianfu Chenggu], 薦福承古禪師語錄, X.1447.
  - *Jingang bore boluomi jing* [Soutra de la Perfection de Sagesse diamantine (Soutra du Diamant)], 金剛般若波羅蜜多經, K.13-15, T.235-237.
  - *Jingde Chuandenglü* [Annales de la Transmission de la Lampe de l'ère Jingde], 景德傳燈錄, T.2076.
  - *Jingguangming jing* [Soutra de la Radiance d'or], 金光明經, T.663.
  - *Liandeng huiyao* [Essentiel de la collection des Lampes successives], 聯燈會要, X.1557.
  - *Liuzu dashi baotan jing* [Soutra de l'Estrade précieuse du Grand maître Sixième patriarche], 六祖大師寶壇經, T.2008.
  - *Miaofa lianhua jing* [Soutra du Dharma merveilleux de la fleur de Lotus (Soutra du Lotus)], 妙法蓮花經, K.116, T.262.
  - *Nammyōngch'ōn hwasang Songjüngdoga sasil* [Faits relatifs aux hymnes et Chant d'accomplissement de la Voie du Révérend Nanminquan], 南明泉和尚頌證道歌事實, HPC 93.
  - *Na'ong hwasang örok* [Recueil de propos du Révérend Na'ong], 懶翁和尚語錄, HPC 103.

- *Paegun hwasang ch'orok Pulcho Jikji simch'e yojöl* [Compilation par le Révérend Paegun d'extraits essentiels de la montrance directe du substrat de l'esprit par les bouddhas et patriarches], 白雲和尚抄錄佛祖直指心體要節, HPC 100.
- *Paegun hwasang örok* [Recueil de propos du Révérend Paegun], 白雲和尚語錄, HPC 101.
- *Rentian yanmu* [Yeux des hommes et des devas], 人天眼目, T.2006.
- *Song Gaosengzhan* [Biographies des moines éminents des Song], 宋高僧傳, T.2061.
- *Sönmun yōmsongjip* [Recueil d'hymnes choisis de l'école du Sön], 禪門拈頌集, K.1505.
- *Sönmun yōmsong yōmsong sōrhwa hoebon* [Réunion des Hymnes choisis de l'école du Sön et des propos et hymnes choisis], 禪門拈頌拈頌說話會本, HPC 76.
- *Tiansheng guangdenglu* [Recueil étendu de la Lampe de l'ère Tiansheng], 天聖廣燈錄, X.1553.
- *Weimojie suoshuo jing* [Soutra prêché par Vimalakirti], 維摩詰所說經, K.119, T.475.
- *Wenshushili suoshuo bore boluomijing* [Soutra de la Perfection de Sagesse prêché par Mañjuśrī], 文殊師利所說般若波羅蜜經, K.11, T.233.
- *Wudeng huiyuan* [Essentiel de la réunion des Cinq Lampes], 五燈會元, X.1565.
- *Wumen guan* [Passe Sans porte], 無門關, T.2005.
- *Xu Gaosengzhan* [Suite des Biographies des moines éminents], 繼高僧傳, K.1075, T.2060.
- *Ying'an Tanhua chanshi yulu* [Recueil de propos du maître de Chan Ying'an Tanhua], 應菴曼華禪師語錄, X.1359.
- *Yongjia dashi zhengdaoge* [Chant d'accomplissement de la Voie du Grand maître Yongjia], 永嘉大師證道歌, T.2014.
- *Yulanpen jing* [Soutra du bol renversé (Soutra d'Ullambana)], [佛說]盂蘭盆經, K.277, T.685.
- *Zan zhihui boluomi* [Éloge de la Perfection de Sagesse], 讚智慧波羅蜜, X.1475.
- *Zhaolun* [Traité sur les fondements], 肇論, T.1858.
- *Zhengfa yanzang* [Corbeille contenant la vue de l'exact Dharma], 正法眼藏, X.1309.
- *Zimen jingxun* [Instructions de mise en garde de l'école des habits noirs], 緇門驚訓, T.2023.
- *Zongjinglu* [Recueil du Miroir des principes doctrinaux], 宗鏡錄, K.1499, T.2016.
- *Zongmen shigui lun* [Traité des dix règles de l'École], 宗門十規論, X.1226.
- *Zutangji* [Recueil de la Salle des Patriarches], 祖堂集, K.1503.
- *Zuting shiyuan* [Jardin des faits remarquables de la cour des Patriarches], 祖庭事苑, X.64.

### Classiques confucéens

- *Xiaojing* [Classique de la piété filiale], 孝經.
- *Lunyu* [Entretiens de Confucius], 論語.

\* \* \*

### Sources secondaires en français et anglais

- Buswell, Robert E., Lopez, Donald S. (dir.), *The Princeton Dictionary of Buddhism*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2014.
- Carré, Patrick (trad.), *Les Entretiens de Houang-Po*, Paris, Les Deux Océans, 2000.
- Chabanol, Élisabeth (dir.), *Souvenirs de Séoul*, Paris, École Française d'Extrême-Orient, Séoul, Musée de la Korea University, 2006.
- Ch'en, Kenneth, Kych, Dominique (trad.), *Histoire du Bouddhisme en Chine*, Paris, Les Belles Lettres, 2015.
- Cheng, Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, éditions du Seuil, 1997.
- Courant, Maurice, *Bibliographie coréenne – Tableau littéraire de la Corée (...)*, Paris, Ernest Leroux, 1894.
- Courant, Maurice, *Supplément à la Bibliographie coréenne (jusqu'en 1899)*, Paris, Ernest Leroux, 1901.
- Demiéville, Paul (trad.), *Les Entretiens de Linji – Traduits du chinois et commentés par Paul Demiéville*, Paris, Fayard, 1972.
- Demiéville, Paul et al. (dir.), *Répertoire du canon bouddhique sino-japonais – édition de Taishō (Taishō Sinshū Daizōkyō), fascicule annexe du Hōbōgirin*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien Maisoneuve, Tokyo, Maison franco-japonaise, 1978.
- Despeux, Catherine (trad.), *Soûtra de l'Éveil parfait et Traité de la Naissance de la foi dans le Grand Véhicule*, Paris, Fayard, 2005.
- Despeux, Catherine (trad.), *Le chemin de l'éveil : illustré par le dressage du buffle dans le bouddhisme chan, le dressage du cheval dans le taoïsme, le dressage de l'éléphant dans le bouddhisme tibétain*, Paris, l'Asiathèque, 2015.
- Despeux, Catherine (trad.), *Les Entretiens de Mazu – Maître chan du VIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les Deux Océans, 2017.
- Faxian, Drège, Jean-Pierre (trad.), *Mémoires sur les pays bouddhiques*, Paris, Les Belles Lettres, 2013.
- Faure, Bernard, *Le bouddhisme ch'an en mal d'histoire : genèse d'une tradition religieuse dans la Chine des Tang*, Paris, École Française d'Extrême-Orient, vol. 158, 1989.
- Girard, Frédéric, *Vocabulaire du bouddhisme japonais* (tomes 1 et 2), Genève, Droz, 2008.
- Houlné, Lucien (trad.), *Discours et sermons de Houei-Nêng, Sixième Patriarche Zen*, Paris, Albin Michel, 1963.
- Imagaki, Hisao, *Glossary of Zen terms*, Berkeley, Stone Bridge Press, 2016.
- Lamotte, Étienne (trad.), *L'Enseignement de Vimalakirti (Vimalakīrtinirdeśa)*, traduit et annoté par Étienne Lamotte, Louvain, Publications Universitaires, Institut Orientaliste de l'Université de Louvain. Bibliothèque du Muséon, vol. 51, 1962.
- Orimo, Yoko, *Le Shôbôgenzô de maître Dôgen – La vraie Loi*, Trésor de l'œil, Vannes, Éditions Sully, 2014.
- Robert, Jean-Noël (trad.), *Le Soutra du Lotus*, Paris, Fayard, 1997.
- Tch'an (Zen) – Textes chinois fondamentaux, Témoignages japonais, Expériences vécues contemporaines, Paris, Hermès n°7, 1970.

- Renou, Louis, Filiozat, Jean (dir.), *L'Inde classique, Tome II – Manuel des études indiennes*, Paris, Presses de l'École Française d'Extrême-Orient, 1996.
- Sadakata, Akira, Robert, Kengan D. (trad.), *Cosmologie bouddhique – origines et philosophie*, Paris, Éditions Sully, 2002.
- Seung Sahn (Zen Master), Mitchell, Stephen (avant-propos), *The Compass of Zen*, Boston & Londres, Shambhala Dragon Editions, 1997.
- Silburn, Lilian (dir.), *Aux sources du bouddhisme*, Paris, Fayard, 1997.
- Soûtra du Diamant et autres soûtras de la Voie médiane, traductions du tibétain par Philippe Cornu, du chinois et du sanskrit par Patrick Carré, Trésors du bouddhisme, Paris, Fayard, 2001.
- Vén. Beopgwang et al., Bruneton, Yannick (trad.), *Le bouddhisme coréen*, Séoul, Bulkwang éd., 2016.
- Ven. Paegun, Cho, Eun-Su, Jorgensen, John (trad.), *Essential Passages Pointing Directly to the Mind*, Séoul, Jogye Order of Korean Buddhism, 2020.
- Wumen Huikai, Despeux, Catherine (trad.), *La passe sans porte – Les énigmes des grands maîtres zen*, Paris, éditions Points, 2014. Coll. Points Sagesses.
- Zhang, Chao, *Formation des paradigmes religieux entre essai et hagiographie – Étude de deux biji du bouddhisme Chan des Song du Sud (1127-1279)*, Thèse de doctorat, Paris, École Pratique des Hautes Études, 2014.

\* \* \*

### Sources secondaires en coréen

- An, Tongnim (trad.), *Pyōgannok* 碧巖錄 [Recueil de la falaise d'émeraude], Séoul, Hyeonamsa éd., 1999.
- Cho, Yōngmi (trad.), *Paegun hwasang örok* 白雲和尚語錄 [Recueil de propos du Révérend Paegun], Séoul, Dongguk University Press, 2019.
- Ch'oe, Yōnsik, « Changgoksa Kǔmdong Yaksayōrae chwasang-ü sin'ang naeyong-gwa chejak chuch'e : parwönmun naeyong-ü kōmt'o-rül chungsim-üro » 장곡사 금동약사여래좌사의 신앙내용과 제작 주체: 밸원문 내용의 검토를 중심으로 [Teneur de la croyance et agents de la fabrication de la statue du Bouddha de Médecine assis en bronze doré du monastère de Changgok : centrée sur l'analyse de la formule de vœu], *Misulsa Yeoungu : Journal of Art History* 29, 2015 : p.29-49.
- Ch'ōngju Insoebangmulgwan, Jikji Malgōlda 직지 말걸다 [Le Jikji nous parle], Ch'ōngju, Ch'ōngju Ko'inswaepangmulgwan (Musée d'imprimerie ancienne de Ch'ōngju), édition corrigée et augmentée, 2019.
- Dongguktae yokkyōngwön, Jikji, Séoul, Jogye Order of Korean Buddhism, 2005.
- Hö, Hüngsik, *Koryō pulgyosa yōn'gu* 高麗佛教史研究 [Recherche sur l'histoire du bouddhisme du Koryō], Séoul, Ilchogak, 1986.
- Hwang, Jeong-Ha, « Jikji-üi kanhaeng-gwa chōnjon kyōngwi » 直指의 刊行과 傳存 經緯 [Circumstances de la publication et de la transmission du Jikji], *The Journal of History and Practical Thought Studies* 35, juin 2008 : p.33-88.

- Hwang, Sōnju, *Jikji-üi Segye* 직지의 세계 [Le monde du *Jikji*], Séoul, Chisaem, 2004.
- Jikji yōnguhoe, *Jikji t'amhōm* 직지 탐험 [Exploration du *Jikji*], premier numéro, Ch'ōngju, Jikji munhwasa, 2019.
- Kang, Soon-Ae, « Jikji-wa pulgyomunhwasa 직지와 불교문화사 [Jikji et histoire de la culture bouddhique] », *Journal of the Institute of Bibliography* 28, 2004. p.73-98.
- Kim, Chongmyōng, « Jikji » (chap.8), in *Han'gug-üi Segyebulgyoyusan : sasang-gwa ütiti* 한국의 세계불교유산 : 사상과 의의 [Patrimoine mondial du bouddhisme coréen : pensée et signification], P'aju, Jipmoondang, 2008.
- Kim, Yōng'uk et al. (trad.), *Chōngsōn Kong'anjip* (精選 公案集, Gongan Collections), 2 vol., Séoul, Jogye Order of Korean Buddhism, 2010.
- Mubi Sūnim (trad.), *Jikji Kangsöł* 直指 講說 [Lecture commentée du *Jikji*], 2 vol., Séoul, Bulgwang éd., 2011.
- Nam, Woehn-hui et Yi, Sungch'ol, *Jikji yōn'gu* 直指研究 [Recherche sur le *Jikji*], Ch'ōngju, Ko'inswaepangmulgwan (Musée d'imprimerie ancienne de Ch'ōngju), 2010.
- Ok, Yōngjöng, « Mokp'anbon Paegun Hwasang ch'orok Pulcho Jikji simch'e yojōr-üi kanhaenggwallyön kirok kömt'o » 목판본 백운화상초록불교직지심체요절의 간행관련 기록 검토 [Examen des sources écrites relatives à l'édition xylographiée du *Jikji*], in *Korea Multimedia Society* 16 (2), 2021. p.10-18.
- Pak, Munyöl (trad.), *Paegun hwasang örok* 白雲和尚語錄 [Recueil de propos du Révérend Paegun], Séoul, Bumwoo éd., 1998.
- T'oegyöngdang, Kwöñ, Sangno, *Han'guk sach'al sajön* 韓國寺刹事典 [Dictionnaire encyclopédique des monastères de Corée], Séoul, Ihwamunhwasa éd., 1994.
- Université Dongguk 동국대학교출판부, *Han'guk pulgyo chōnsö p'yöllam* 韓國佛教全書 便覽 한국불교전서 편람 [Vade-mecum de la Collection complète des écrits bouddhiques de Corée], Séoul, Dongguk University Press, 2015.
- Yi, Seyol, *Chikchi-wa piguni Myodōg-e kwanhan yōn'gu* 直指와 比丘尼 妙德에 관한 研究 [Étude sur le *Jikji* et la religieuse Myodōk], *Journal of Jungwon munhwa* 4, 2000. p.67-95.

## Webographie

- authority.dila.edu.tw (biographies chinoises, Buddhist Studies Person Authority Databases, Beta Version 佛學規範資料庫, 人名規範資料庫)
- buddhaspace.org (encyclopédie du *Yixing foxue cidian* 一行佛學辭典)
- buddhism-dict.net (dictionnaire en langue anglaise sur le bouddhisme)
- buddhism.or.kr (site institutionnel de l'Ordre de Jogye)
- cbeta (canon bouddhique en chinois classique)
- db.history.go.kr (portail sur l'histoire de Corée, sources primaires)
- fr.unesco.org (site officiel de l'UNESCO)
- globaljikji.org (site sud-coréen sur le *Jikji*)
- gallica.bnf.fr (site de la BnF, accès à l'édition du *Jikji* de 1377) version numérisée du *Jikji* (édition de 1377) : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/>

btv1b10527116j.r=jikji?rk=21459;2

- heritage.go.kr (site des biens culturels sud-coréens, numérisation des préfaces, postface et colophon de l'édition de 1378)
- kabc.dongguk.edu (site de l'Université Dongguk, la plus grande base de données sur le bouddhisme coréen au niveau national)
- people.aks.ac.kr (dictionnaire de personnages historiques coréens)
- seongnam.grandculture.net (version partiellement numérisée de l'édition de 1378)
- yoksa.akk.ac.kr (fonds du Jangseogak 藏書閣, site de l'Académie des études coréennes)
- terebess.hu/zen/szoto/szotar/szotar.html (Japanese-English Glossary of Zen Terms)
- tripitaka.cbeta.org (base de données du Tripitaka en chinois classique)

## Documentaire

- Auffret, Jérôme-Cécile (auteur et réalisateur) et Bruneton, Yannick (co-auteur et conseiller scientifique), *Jik Ji, un voyage dans le temps de l'écrit*, co-production Gédéon Programmes, Umax/filcom media, Korean Culture Heritage Foundation, septembre 2020, 100 minutes.

# Index

Index des notions  
 Index des termes sanscrits  
 Index des termes relatifs aux religieux  
 Index des déités bouddhiques  
 Index des noms de personnes  
 Index des toponymes  
 Index des titres d'ouvrage

\* \* \*

## Index des notions

Aboutissement ultime 究竟 § 41.2, 50.15, 126  
 Absence d'affect → êtres insensibles  
 Absence d'égo 無我 § 11, 30, 32, 50.12, 155.6, 160.1  
 Absence de pensée 無心 § 3.1, 10, 12, 13, 45.7, 48.1, 50.2, 50.4, 50.6, 50.15, 52.5, 97.2, 155.2, 156.5, 162, 165  
 Actes de bénédictions 福業 § 21  
 Actes pieux 功德 § 30, 35.2, 97.1, 152.3  
 Actes purs 梵行 § 27  
 Agrégats 蘊 § 27  
 Aire de la Voie 道場 § 71, 156.7  
 Âme défunte 魂靈, 神識 § 52.2, 156.9  
 Aspect réel → aspect véritable  
 Aspect véritable 實相  
 Attachement 執着 § 2.1, 2.2, 41.2, 44.4, 44.7, 44.10, 46.2, 92.3, 152.1  
 § 44.10, 49.4, 66, 112, 127.2, 155.8, 156.6, 156.11  
 Auditeurs 聾聞 § 48.2, 155.9, 156.2, 156.5, 156.6, 156.9  
 Autre rive 彼岸 § 46.2, 155.3, 156.8  
 Aveuglement → ignorance  
 Bien et mal 善惡 § 26, 41.2, 44.10, 45.8, 48.2, 50.10, 70, 73.1, 126, 156.6, 157  
 Bodhi 菩提 § 34, 35.1, 41.4, 105, 142.1, 152.3, 154, 155.7, 155.10, 156.1, 156.5, 156.8, 158.1  
 Bouddhéité réelle absolue 如如佛 § 49.1, 148  
 Causes et conditions 因緣 § 25, 100, 156.1, 157, 160.3  
 Chan des patriarches 祖師禪 § 74.2, 77.2, 143, 144.1, 146  
 Champ du corps 身田 § 156.3  
 Chose essentielle de l'esprit 心要 § 41.2, 66, 88.1  
 Cinq agrégats 五蘊, 五陰 § 44.10, 50.12  
 Cinq désirs 五欲 § 156.5, 156.9

Cinq légumes forts 五辛 § 155.10  
 Coïncidence 相應 § 45.3, 45.8, 70  
 Conditionné 有爲 § 26, 48.5, 102.3, 126  
 Connaissance surnaturelle 瞳知 § 141  
 Contemplation → vision pénétrante  
 Contemplation en *dhyāna* 禪觀 § 156.8  
 Contrée de l'Ouest 西方 § 152.3, 156.7  
 Coproduction conditionnée → production conditionnée  
 Corbeille contenant la vue  
 de l'exact Dharma 正法眼藏 § 7.2, 13, 14, 32, 36.2, 129, 152.2  
 Corps de transformation 化身 § 120.2  
 Corps de rétribution 報身 § 120.2  
 Corps d'illusion 妄身 § 155.2  
 Corps du Dharma 法身 § 73.1 106, 121.2, 139, 156.6, 156.8, 159.3  
 Corps originel 本來身 § 132.1, 132.2  
 Corps, parole et pensée 身口意 → trois karmas  
 Cycle cosmique 劫 § 1, 2.1, 3.1, 4.1, 5, 6, 7.1, 13, 26, 27, 33, 35.3, 44.7, 45.6, 50.4, 50.13, 50.15, 60.1, 80, 94.1, 106.1, 129, 155.8, 160.1  
 Cycle cosmique vide 空劫 § 129  
 Délivrance 解脫 § 21, 22, 41.2, 45.8, 155.5, 155.7, 155.10, 156.8, 160.3, 165  
 Destin originel 本命 § 80  
 Deux véhicules 二乘 § 41.2, 66, 155.10, 156.2  
 Dharma de bouddha 佛法 § 50.5, 55.1, 69.1, 86, 106.2, 125.1, 125.2, 138.3, 155.9, 157, 165  
 Dharma non-conditionné 無爲法 § 83.1, 102.3  
 Distinction 分別 § 44.1, 66, 125.2, 155.2, 155.6, 155.10, 156.4, 156.9  
 Dix-huit transformations 十八變 § 12  
 Dix liens 十縛 § 156.4  
 Dix mille apparences 萬相 § 52.3, 95, 96, 160.1  
 École de la Vacuité 空門 § 160.1, 160.2  
 Égarement 迷 § 18, 36.2, 44.10, 72, 122, 154, 155.2, 155.9, 156.1, 156.3, 156.4, 156.8, 156.9, 156.14, 158.3  
 Employer son esprit 用心 § 30, 45.7, 72  
 Endurance du non-né 無生忍 § 157  
 Enfers 地獄 § 49.4, 116.2, 156.7, 156.9, 156.12, 157  
 Esprit fondamental 本心 § 11, 15, 36.2, 50.13, 55.1, 102.3, 120.3, 155.8  
 Esprit merveilleux  
 du nirvana 涅槃妙心 § 7.2, 129, 152.2  
 Esprit véritable 真心 § 50.12, 161  
 État 境 § 32, 49.4  
 État mental → terre de l'esprit  
 Être éveillé 開士 § 7.7, 34  
 Êtres 衆生 § 6. 34, 35.3, 44.7, 44.10, 45.7, 45.8, 70, 83.1, 122, 152.3, 155.1, 155.2, 155.4, 155.6, 155.7, 155.9, 156.1, 156.3, 156.4, 156.7, 156.9, 156.12  
 Êtres insensibles 無情 § 7.1, 45.6, 49.4, 49.5, 139, 155.4  
 Êtres sensibles 有情 § 45.6, 49.4, 49.5  
 Éveil correct 正覺 § 70, 156.6, 156.12

|   |   |  |   |
|---|---|--|---|
| Éveil originel 本覺                                     | § 158.2, 161  | Mérite bénéfique → acte pieux            | § 41.4, 48.5, 161   |
| Éveil subtil 炒覺                                       | § 156.6   | Miroir brillant 明鏡                       | § 22, 126, 129  |
| Exercer son esprit 修心                                 | § 66  | Moyen habile 方便                          | § 30, 49.1, 72, 148   |
| Existence conditionnée 有緣                             | § 35.1, 162   | Nature de l'esprit 心性                    | § 155.3, 156.2, 156.4, 156.6, 156.7, 156.8, 156.9, 157  |
| Existences  |   | Nature du Dharma 法性                      | § 7.3, 7.4, 14, 17, 46.2, 142.1, 152.1, 155.1, 156.2, 156.3, 156.5, 156.12, 157   |
| dans le triple monde 三有                               | § 50.10, 160.1  | Nirvana 涅槃                               | § 83.1, 102.3, 156.3, 156.4, 156.6, 156.12  |
| Faute et mérite 罪福                                    | § 1, 3.1, 6, 26   | Non-conditionné 無爲                       | § 62.2, 102.1, 155.2, 155.4, 156.1, 156.2, 156.3, 156.4, 156.5, 156.6, 156.7, 156.8, 156.9, 156.10, 156.11, 156.12, 156.14        |
| Fleurs d'illusion optique 空花                          | § 57, 142.1, 158.1  | Non-dualité 不二                           | § 21, 24, 27, 44.1, 46.2, 156.2, 156.12, 157, 161, 164  |
| Force du vœu initial 本願力                              | § 147   | Non-né 無生                                | § 3.1, 3.2, 29, 50.3, 50.6, 50.11, 50.12, 50.14, 52.3, 63.2, 68, 70, 72, 112, 147, 151, 155.2, 155.3, 156.5, 156.7, 156.12, 159.1 |
| Force surnaturelle 神通力                                | § 7.8, 51.1   | Œil de l'esprit 心眼                       | § 147   |
| Forme 色   | § 21, 44.10, 45.5, 46.3, 49.3, 102.1, 103.2, 141, 144.2, 154, 155.1, 155.3, 156.7, 156.9, 156.14, 157   | Œil de sagesse 智眼                        | § 103.4, 126  |
| Formes, sons et langage → images, sons et langage     |   | Offrande 供養                              | § 7.8, 22, 34, 41.2, 81.1, 137, 152.3   |
| Gens ordinaires 凡夫                                    | § 48.2, 48.4, 50.3, 50.11, 66, 155.10, 156.4, 156.6, 156.10   | Paradis 天堂                               | § 156.7, 156.9, 156.12  |
| Gens ordinaires et saints 凡聖                          | § 46.3, 48.4, 49.4, 56, 142.1, 156.3, 161   | Pensée illusoire 妄想                      | § 48.3, 70, 78, 81.2, 91, 97.1, 156.4, 156.8  |
| Grand Dharma 大法                                       | § 12, 16, 17, 18, 20, 35.1, 41.1, 93.9, 160.1   | Perception → objet                       |   |
| Grand Éveil 大悟  | § 11, 41.2, 57, 58, 59, 63.1, 63.3, 63.4, 65, 68, 69.1, 73.1, 73.2, 74.1, 74.2, 75, 79.1, 85, 86, 87, 88.1, 90, 93.1, 93.4, 93.5, 93.8, 96, 102.2, 103.3, 107, 108, 109.1, 116.1, 117, 125.2, 128, 133, 136, 146, 150, 152.2, 152.3 | Perceptions sensorielles 境界              | § 72, 159.1   |
| Grand homme 丈夫  | § 82, 156.2, 156.9  | Perle lumineuse 明珠                       | § 17, 34, 99, 100, 153, 156.3   |
| Grande Loi → grand Dharma                             |   | Perfectement 精進                          | § 16, 27, 68, 156.13  |
| Homme de bonne maison 善男子                             | § 157   | Phénomène → conditionné                  |   |
| Huit vents 八風   | § 156.13  | Plan du Dharma 法界                        | § 27, 50.3, 50.12, 155.1, 155.8, 157  |
| Ignorance 無明  | § 41.2, 44.10, 60.1, 66, 156.8, 156.12  | Pointage des yeux 點眼                     | § 97.1  |
| Illusions → pensée illusoire                          |   | Pointe du Chan 禪旨                        | § 146   |
| Illusionnisme 幻                                       | § 1, 2, 2.1, 3.1, 4.1, 6, 26, 28, 44.10, 44.5, 45.3, 156.8, 157   | Principe et phénomènes 事理                | § 27  |
| Images, sons et langage 色聲言語                          | § 9.2, 77.2, 144.2, 155.1   | Principes mystérieux 玄旨                  | § 79.1, 138.2   |
| Impermanence 無常                                       | § 44.1, 44.5, 152.3, 155.10, 160.1  | Production conditionnée 緣起               | § 24, 108, 156.2  |
| Indécidable 無記  | § 63.1  | Quatre éléments → quatre grands éléments |   |
| Instant d'une pensée 一念                               | § 36.2, 45.3, 48.3, 50.5, 50.6, 68, 85, 108, 142.1, 147, 156.1, 156.12, 156.14, 160.2   | Quatre grands éléments 四大                | § 3.1, 36.2, 44.10, 50.12, 52.5, 70, 138.1  |
| Instruction à la communauté 示衆                        | § 7.2, 46.1, 49.3, 52.1, 52.4, 70, 84, 89.1, 123, 126, 129, 152.2   | Quatre postures 四威儀                      | § 114   |
| Instruction orale 垂語                                  | § 52.5  | Quatre vérités saintes 四諦                | § 157   |
| Instrument du Dharma 法器                               | § 10, 35.3, 40, 138.1   | Quitter le monde séculier 出家             | § 10, 11, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 32, 34, 40, 45.7, 52.4, 60.1, 69.1, 101, 157, 160.1, 160.3                  |
| Intention du patriarche de venir depuis l'Ouest 祖師西來意 | § 63.2, 77.1, 82, 103.5, 117, 146   | Réalité absolue 真如                       | § 15, 46.2, 48.5, 132.1, 139, 155.2, 155.4, 155.7, 155.8, 156.8, 156.9  |
| Joyau du Dharma 法寶                                    | § 34, 156.13  | Recueillir son esprit 攝心                 | § 68  |
| Liens (de causalité) 諸緣                               | § 36.1, 49.2, 73.1  | Recueillir ses pensées 攝念                | § 73.1, 156.4, 156.8  |
| Lumière spirituelle 靈光                                | § 49.1, 148   | Renaissances → Samsara                   |   |
| Manifesté en Vérité 如來                                | § 7.4, 10, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 34, 36.2, 41.2, 44.4, 44.5, 45.5, 50.10, 129, 131, 143, 156.5, 156.9, 156.14, 159.3  | Retourner dans la                        |   |
| Marque d'excellence 相                                 | § 14, 50.12, 51.1   | Roue des renaissances → samsara          |   |
| Montée en chaire 上堂                                   | § 49.1, 92.2, 92.3, 98, 102.3, 103.2, 130   | Tranquillité 寂                           | § 15, 18, 21, 27, 30, 41.2, 41.4, 50.12, 72, 155.2, 156.8   |
| Nature absolue 真性                                     | § 32, 33, 45.5, 108, 151  | Sainte vérité → vérité sainte            |   |
| Nature de bouddha 佛性                                  | § 21, 37, 40, 41.3, 45.8, 49.4, 64.4, 83.1, 140, 149, 156.1   | Samsara 生死, 輪迴                           | § 5, 7.8, 31, 41.2, 44.1, 48.3, 48.4, 80, 81.2, 142.1, 152.3,   |

Sans affairement 無事  
 Sans apparence → sans forme  
 Sans aspect → sans forme  
 Sans attachements 無着  
 Sans distinction 無差別  
 Sans forme 無相  
 Sans obstacle 無碍, 無辱, 無障礙  
 Sceau d'approbation 印可  
 Sceau de l'esprit 心印  
 Sens et esprit 色心  
 Sept biens précieux 七珍  
 Sept matières précieuses 七寶  
 Service de bouddha 佛事  
 Six salissures des sens 六塵  
 Six organes des sens 六根  
 Six orifices (des sens) 六穴  
 Six portes (sensorielles) 六門  
 Six sens → Six salissures des sens  
 Six voies des renaissances 六道  
 Substrat de l'esprit 心體  
 Suméru 須彌  
 Terre de l'esprit 心地  
 Tourments mentaux 煩惱  
 Tranquille extinction 寂滅  
 Triple monde 三界  
 Trois Joyaux 佛法僧, 三寶  
 Trois (types de) karmas 三業  
 Trois poisons 三毒  
 Trois temps 三世  
 Vacuité 虛空, 空  
 Vajra 金剛  
 Vénéré 世尊  
 Vérité absolue → réalité absolue  
 Vérité sainte 聖諦  
 Visage originel 本來面目  
 Vision de la Voie 道眼  
 Vision du Dharma 法眼  
 Vision pénétrante 觀  
 Voie déviante 邪道  
 Voie extérieure 外道  
 Voie médiane 中道  
 Voix de Brahmā 梵音

155.1, 155.2, 155.6, 155.8, 155.9, 156.2, 156.3, 156.5,  
 156.6, 156.8, 156.9, 156.11, 156.12, 160.1  
 § 91, 151

§ 41.1, 155.3  
 § 44.10, 156.3, 156.14  
 § 1, 21, 23, 44.4, 50.5, 50.12, 71, 139, 151, 153  
 § 28, 36.2, 50.2, 156.2, 156.9, 156.13  
 § 52.2  
 § 36.2  
 § 46.2, 102.1, 156.2  
 § 137  
 § 34  
 § 30, 32, 35.1, 50.9, 156.4  
 § 7.8, 156.6  
 § 7.8, 142.1, 152.1, 160.2  
 § 164  
 § 70, 162  
 § 155.6  
 § 36.1, 41.2, 50.2, 156.8, 158.2, 159.3  
 § 156.13  
 § 24, 25, 33, 34, 49.2  
 § 41.2, 142.1, 154, 155.1, 155.2, 155.4, 155.6, 156.1, 156.5,  
 156.8, 156.10, 156.12, 160.1, 160.2  
 § 15, 22, 23, 26, 32, 33, 156.8  
 § 48.3, 50.10, 50.12, 52.5, 93.4, 125.1, 138.1, 155.9  
 § 11, 21, 26, 35.1, 39.1, 152.3  
 § 26  
 § 156.1, 156.7, 156.8, 156.10  
 § 26, 40, 156.12, 157  
 § 12, 14, 15, 25, 34, 44.6, 48.5, 50.2, 58, 79.2, 92.4, 113.1,  
 121.2, 139, 147, 157, 158.3, 159.3  
 § 72, 147, 156.9, 156.13  
 § 7.2, 7.5, 7.7, 7.8, 9.1, 13, 25, 64.2, 102.3, 152.2, 156.4,  
 157

§ 35.2, 42  
 § 65  
 § 20, 22, 102.3  
 § 23  
 § 7.3, 35.2, 44.10, 48.3, 50.12, 68, 93.5, 137, 155.3, 155.5,  
 155.7, 155.10, 156.7, 157, 164  
 § 41.2, 45.5, 156.3  
 § 19, 32, 41.2  
 § 156.9  
 § 51.1

Voix du Dharma 法音  
 Vues erronées 邪見  
 Yeux célestes 天眼

§ 21  
 § 156.11  
 § 156.2

### Index des termes sanscrits\*

\* Termes transcrits phonétiquement en sanscrit dans le texte

|                |           |  |
|----------------|-----------|--|
| Ācārya         | 闍梨 [阿闍梨]  | § 119, 120.1, 130  |
| Aranya         | 阿練 [阿練若]  | § 155.9  |
| Arhant         | 阿羅漢       | § 49.6   |
| Avici          | 阿鼻 [阿鼻旨]  | § 44.7   |
| Biksu          | 比丘        | § 22, 44.8, 159.11   |
| Bodhi          | 菩提        | § 34, 35.1, 41.4, 105, 142.1, 152.3, 154, 155.7, 155.10,<br>156.1, 156.5, 156.8, 158.1   |
| Bodhisattva    | 菩薩 [菩提薩埵] | § 33, 47, 48.4, 156.2, 156.6, 157  |
| Caṇḍāla        | 旃多羅       | § 26   |
| Dāna-paramita  | 檀[那]波羅蜜   | § 152.3  |
| Dhūta          | 頭陀        | § 27, 92.4, 158.9  |
| Dhyāna         | 禪[那]      | § 21, 41.2, 82, 156.8  |
| Karman         | 羯摩        | § 16, 32   |
| Kaśāya         | 袈裟 [袈裟野]  | § 36.2, 157  |
| Kṣaṇa          | 剎那        | § 44.7, 82, 157  |
| Gāthā          | 偈 [偈陀]    | § 1, 2.1, 3.1, 4.1, 5, 6, 7.1, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17,<br>18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 34,<br>36.2, 37, 39.1, 39.2, 41.4, 52.3, 61, 80, 97.2, 97.3, 103.2,<br>111, 116.1, 136, 143, 151, 156.2 |
| Mahāprajñā     | 摩訶般若      | § 33   |
| Pāpiyas        | 波旬        | § 155.6  |
| Prajñā         | 般若        | § 33, 83.2, 102.3, 139, 156.8, 160.1, 164, p. 246  |
| Sahā           | 娑婆        | § 155.11   |
| Samādhi        | 三昧        | § 12, 14, 16, 21, 24, 64.2, 68, 70, 152.1  |
| Sarira         | 舍利        | § 16   |
| Śārira         | 奢摩 [奢摩他]  | § 161  |
| Śrāmaṇera      | 沙彌        | § 41.3, 143  |
| Stance → Gāthā |           |  |
| Sūtra          | 脩多羅       | § 33   |
| Tāla           | 多羅        | § 34   |
| Vandana        | 和南        | § 88.1   |
| Vaiśya         | 毗舍羅       | § 15   |

### Index des termes relatifs aux quatre communautés\*

\* Qualifiant l'ensemble des fidèles bouddhistes, religieux et laïcs des deux sexes

|   |        |  |
|---|--------|--|
| Ācārya                                      | 闍梨     | § 119, 120.1, 130  |
| Ancien aguerri                              | 老宿     | § 147  |
| Ascète                                      | 道者     | § 40   |
| Assistant                                   | 侍者     | § 15, 22, 45.1, 51.2, 68, 89.2, 103.5, 146   |
| bikṣu                                       | 比丘     | § 22, 44.8, 159.11   |
| Chargé de la cuisine                        | 典坐     | § 62.1   |
| Chef d'assise                               | 上座     | § 52.1, 58, 65, 73.1, 86, 93.1, 93.3, 93.4, 104.3, 120.2, 124.4, 132.1   |
| Chef de montagne                            | 山主     | § 96.1, 94.2, 98, 106.1, 128.1   |
| Chef d'ermitage                             | 菴主     | § 101, 106, 130  |
| Chef de service                             | 頭首     | § 98   |
| Dhūta                                       | 頭陀     | § 27, 92.4, 158.9  |
| Directeur du monastère                      | 第一座    | § 50.4, 62.1   |
| Donateur                                    | 檀越     | § 114  |
| Doyen                                       | 長老     | § 152.3  |
| Frère                                       | 師兄     | § 93.2, 103.1, 114, 143  |
| Éminente Vertu                              | 大德     | § 20, 45.1, 57, 108  |
| Étudiant                                    | 學人     | § 62.3, 86, 92.1, 93.6, 103.3  |
| Expert de bonne connaissance                | 善知識    | § 51.2, 76, 86, 93.5   |
| Grand donateur                              | 大施主    | § 152.3  |
| Grand maître                                | 大師     | § 36.1, 36.2, 39.1, 41.1, 41.2, 45.1, 51.2, 101  |
| Homme de bien                               | 仁者     | § 45.1, 106, 152.2, 152.3  |
| Homme de la Voie                            | 道人     | § 49.3, 103.4  |
| Intendant                                   | 主事, 知事 | § 67.1, 98   |
| Laïc <i>kulapati</i>                        | 居士     | § 156.11   |
| Maître d'assise                             | 座主     | § 57, 73.1, 75, 133, 139   |
| Maître de Chan                              | 禪師     | § 41.2, 42, 45.1, 48.1, 51.1, 52.1, 55.1, 58, 68, 71, 77.1, 80, 83.1, 83.2, 87, 89.1, 93.1, 93.3, 93.4, 97.1, 102, 106.1, 107, 108, 113, 115.1, 116.1, 117, 118, 121.1, 123, 124, 128.1, 129, 131, 130, 138.1, 139, 140, 141, 143, 148, 151, 159.12, 161, 163, 165 |
| Maître de Dharma                            | 法師     | § 93.3, 98, 136, 159.10  |
| Maître de la Voie                           | 道師     | § 131  |
| Maître des études                           | 講主     | § 152.3  |
| Maître d'État                               | 國師     | § 45.1, 45.2, 45.3, 45.4, 45.5, 45.6, 45.7, 45.8, 64.1, 64.3, 72, 81.1, 81.2, 93.8, 101, 110, 132.1, 138.1   |
| Maître vénérable                            | 宗師     | § 77.2   |
| Moine de montagne                           | 山僧     | § 152.3  |
| Moine responsable des affaires du monastère | 主事僧    | § 66.1   |
| Noble riche et vertueux                     | 長者     | § 11, 15, 16, 21, 22, 106.3  |
| Novice                                      | 沙彌     | § 41.3, 143  |
| Patriarche                                  | 祖師     | § 31, 63.2, 77.1, 77.2, 102.3, 103.5, 146  |

### Pauvre dans la Voie → Voie misérable

|                             |    |  |
|-----------------------------|----|--|
| Postulant                   | 行者 | § 65   |
| Pratiquant du Chan          | 禪客 | § 73.1, 140  |
| Premier siège               | 首座 | § 62.1   |
| Quatre communautés          | 四衆 | § 17, 19, 49.6, 93.5, 156.10   |
| Révérarend                  | 和尚 | § 35.3, 39.1, 41.2, 43.1, 45.5, 46.3, 51.3, 51.4, 57, 60.1, 62.3, 63.2, 63.5, 63.7, 64.1, 65, 66, 67.1, 69.1, 70, 73.2, 74.2, 75, 76, 77.1, 78, 79.1, 80, 82, 84, 85, 86, 87, 88.1, 91, 94.1, 94.2, 98, 99, 100, 104, 109.1, 113.1, 113.2, 115.2, 116.1, 121.2, 128, 138.1, 145, 146, 147, 149, 150, 152.1, 153, 154, 155.1, 156.1, 160.1, 162 |
| Secrétaire du Samgha        | 僧錄 | § 93.5   |
| Siège du Nord               | 北座 | § 156.10   |
| Siège du Sud                | 南座 | § 156.10   |
| Supérieur de monastère      | 院主 | § 50.1, 51.1   |
| Un tel (« je » de modestie) | 某甲 | § 39.1, 45.5, 51.4, 60.1, 67.1, 69.1, 73.1, 86, 88.1, 94.1, 103.1, 103.2, 112, 128   |
| Vénérable                   | 尊者 | § 11, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35.1, 38, 63.4, 136, 160.3   |
| Vieux moine                 | 老僧 | § 51.2, 64.1, 99, 130, 138.1, 152.3, 165   |
| Voie misérable (« je »)     | 貧道 | § 38, 114, 162   |

### Index des déités bouddhiques

|                                    |           |                |
|------------------------------------|-----------|----------------|
| Avalokiteśvara                     | → Guanyin |                |
| Bodhisattva Mahāsthāmaprāpta       |           | § 33           |
| Bodhisattva 'Merveilleuse fortune' |           |                |
| 妙吉祥菩薩                              |           | § 157          |
| Bodhisattva Vajrāsana              | 金剛齊菩薩     | § 47           |
| Boudhha Amitābha                   | 阿彌陀佛      | § 152.3        |
| Démons 魔                           |           | § 64.2         |
| Envoyé démoniaque 鬼使               |           | § 67.1         |
| Guanyin 觀音                         |           | § 53, 71, 126  |
| Indra 帝釋                           |           | § 137          |
| Maitreya 彌勒                        |           | § 94.2, 156.9  |
| Mânes et esprits 鬼神                |           | § 51.2, 120.2  |
| Mañjuśrī 文殊                        |           | § 126, 157     |
| Mâra 魔                             |           | § 155.6, 156.8 |
| Nosana 蘆含那 → Vairocana             |           |                |
| Roi démon « Obstacle » 障蔽魔王        |           | § 47           |
| Samantabhadra 普賢                   |           | § 126          |
| Vairocana 遮那                       |           | § 45.2, 45.6   |
| Vénérable Immobile 不動尊             |           | § 82           |

## Index des noms de personnes

Ānanda (阿難, ?-?)  
 Anguo Xuanting (安國玄挺, 673 ?-723 ?)  
 Bai Juyi (白居易, 772-846)  
 Baiyun Shouduan (白雲守端, 1025-1072)  
 Baizhang Huaihai (百丈懷海, 749-814)  
 Baling Haojian (巴陵頤鑒, ?-?)  
 Baoci Xuanjue (報慈玄覺, ?-?)  
 Baoren Xuanze (報恩玄則, ?-?, X<sup>e</sup> s.)  
 Baofu Qinghuo (保福清豁, 878-977)  
 Baoshou Yanzhao (寶壽延昭, ?-?, VIII<sup>e</sup> s.)  
 Baozhi (寶誌, 418-515)  
 Bhadrapāla (跋多婆羅, ?-?)  
 Bodhidharma (菩提達摩, ?-535 ou 536)  
 Brahmaśuddhaguna (梵摩淨德, ?-?)  
 Caoshan Benji (曹山本寂; 840-901) ou  
 Caoshan Danzhang (曹山耽章) → Caoshan Benji  
 Changlu Zongyi (長蘆宗願, ?-? ; Song du Nord ?)  
 Changqing Da'an (長慶大安) → Lan'an  
 Changsha Jingcen (長沙景岑, 788-868)  
 Chanshui Zixuan (長水子璿, 965-1038)  
 Chuzhen (處真, ?-?)  
 Cimeng (慈明, 986-1039)  
 Cuiwei Wuxue (翠微無學, ?-?)  
 Cuiyan Kezhen (翠嵒可真, ?-1064 ou 1065)  
 Dadian Baotong (大顛寶通, 732-824)  
 Daer Sanzang (大耳三藏, ?-?)  
 Dagui Huaxiu (大鴻臚秀, 1079-1152)  
 Daizong (代宗, empereur des Tang ; r. 762-779)  
 Damei Fachang (大梅法常, 752-839)  
 Daozu Yuanzhi (道祖圓智, 769-835)  
 Daoxin (道信, 580-651)  
 Dasui Fazhen (大隨法真, 834-919)  
 Dayang Jingxuan (大陽警玄) → Dayang Yan  
 Dayang Yan (大陽延, 943-1027)  
 Dayuan Fu (大原孚, ?-?)  
 Dazhang (大章) → Qiru  
 Dazhu Huihai (大珠惠海, ?-?)  
 Deshan Xuanjian (德山宣鑑, 782-865)  
 Deshan Yuanmi (德山緣密, ?-?)  
 Dhītika (提多迦, ?-?)  
 Ding Lan (丁蘭, ?-?)  
 Dizang Guichen (地藏桂琛 867-928)  
 Dongshan Liangjie (洞山良介, 807-869)

§ 9.1, 13  
 § 108  
 § 66  
 § 56, 93.10, 145  
 § 51.1, 49.2, 49.3, 49.4, 49.5, 49.6, 62.1, 90,  
     148  
 § 127.1  
 § 131  
 § 86  
 § 125.2, 130  
 § 109.1  
 § 155, 156  
 § 7.7  
 § 35.1, 35.2, 35.3, 36.1, 36.2, 79.2, 92.4,  
     160.1  
 § 22  
 § 121.1, 120.2, 151  
 § 104  
 § 70, 95  
 § 80  
 § 130  
 § 123  
 § 76, 87, 98  
 § 117  
 § 94.2  
 § 147  
 § 64.1  
 § 69.2  
 § 114  
 § 54  
 § 144.1  
 § 40  
 § 106.1, 106.2  
 § 71  
 § 73.1  
 § 55.1, 55.2, 83.1, 83.3, 136  
 § 103.3, 113.1, 113.2, 118  
 § 140  
 § 12  
 § 160.3  
 § 93.1, 93.4, 96.1, 95, 96, 125.1, 125.2  
 § 52.3, 77.1, 103.2, 104, 116.1, 116.2, 120.1,  
     160.1, 160.2, 160.3

Dongshan Shouchu (洞山守初, 910-990)  
 Dongsi Ruhui (東寺如會, 744-823)  
 Ehu Dayi (鵝湖大義, 746-818)  
 Fayān Wenyi (法眼文益, 885-958)  
 Fazhi (法智, 960-1028)  
 Fenyang Wude (汾陽無德, 946-1024)  
 Fenyang Shanzhao (汾陽善昭) → Fenyang Wude  
 Fenzhou Wuye (汾州無業, 761-822)  
 Fojian (佛鑑, 1178-1249)  
 Fouje de Parfums (香衆, ?-?)  
 Fuxian Renjian (福先仁儉) → Tengteng  
 Gaoteng Jian (高亭簡, ?-?, IX<sup>e</sup> s.)  
 Gautama (瞿曇)  
 Guangxiao An (光孝安, ?-?, X<sup>e</sup> s.)  
 Guifeng Zongmi (圭峰宗密, 780-841)  
 Guishan Lingyou (鴟山靈祐, 771-853)  
 Guizong Zhichang (歸宗智常, ?-?, VIII-IX<sup>e</sup> s.)  
 Guling Shenzhan (古靈神贊, ?-?)  
 Gushan Shenyan (鼓山神晏, 860-936 ou 944)  
 Helin Xuansu (鶴林玄素, 668-752)  
 Hengyue Huisi (衡岳惠思, 517-577)  
 Heze Shenhui (荷澤神會, 684-758)  
 Hongren (弘忍, 601-674)  
 Huayan Xiujing (華嚴休靜, ?-?, Cinq dynasties)  
 Huangbo Xiyun (黃檗希運, ?-847?)  
 Huiwen (惠聞, 430-494 ou 478-543)  
 Huineng (慧能, 638-713)  
 Huiqiu Jizhao (惠球寂照, ?-913)  
 Huiyin (惠隱, 773 ?-823 ?)  
 Jianfu Chenggu (薦福承古, ?-1045)  
 Jinghui (淨慧, ?-1216)  
 Jinling Niutou (金陵牛頭) → Niutou Farong  
 Jingshan Faqin (徑山道欽, 715-793)  
 Jingqing Daofu (鏡清道虛, 868-937)  
 Jingzhao Mihu (京兆米胡, 755-816?)  
 Jingzhao Xianzi (京兆顗子, ?-?, IX<sup>e</sup> s.)  
 Pingshan → Qingping  
 Kāla (黑氏梵志, bhramane)  
 Kanakamuni (拘那含牟尼佛, Bouddha)  
 Kāśyapa (迦葉佛)  
 (Mahā) Kāśyapa (迦葉, ?-?)  
 Krakucchanda (拘留孫佛)  
 Lan'an (巖安, 793-883) → Changqing Da'an

§ 128  
 § 99, 98  
 § 82  
 § 84, 86, 93.1, 93.2, 93.3, 93.4, 93.5, 93.6,  
     93.7, 93.8, 93.9, 93.10, 95, 96, 102.1, 102.2,  
     102.3, 163  
 § 133  
 § 98  
 § 56, 72  
 § 84, 98  
 § 11  
 § 118  
 § 152.2  
 § 138.1, 138.2, 138.3  
 § 141, 161  
 § 62.1, 62.2, 62.3, 90, 99, 111  
 § 54, 57, 107  
 § 148  
 § 108  
 § 146  
 § 68  
 § 46.1, 46.2  
 § 40, 41.1  
 § 77.1  
 § 51.1, 51.2, 50.3, 50.4, 50.5, 50.6, 50.7, 50.8,  
     50.9, 50.10, 50.11, 50.12, 50.13, 50.14,  
     50.15  
 § 68  
 § 41.1  
 § 123  
 § 72  
 § 120.2, 129, 165  
 § 101  
 § 114  
 § 92.1, 121.1, 122  
 § 113.1, 113.2  
 § 77.1  
 § 7.8  
 § 5  
 § 6  
 § 7.2, 8, 9.1, 10, 12, 36.2, 64.2, 82, 102.3,  
     152.2  
 § 4.1

|  |  |   |   |
|--|--|---|---|
| Langya Huijue (珊瑚慧覺, ?-? ; X <sup>e</sup> -XI <sup>e</sup> s.) | § 130  | Shouzhou Lianggui (壽州良遂, ?-?, IX <sup>e</sup> s.) | § 75  |
| Lepu Yuanan (樂普元安, 835-899)                                    | § 153  | Shuhuan (諱山, 1057-1142)                           | § 101   |
| Liangshan Yuanguan (梁山緣觀, ?- ?, XI <sup>e</sup> s.)            | § 71   | Śikhin (尸棄佛)                                      | § 2.1   |
| Lingmo (五洩靈默, 747-818) → Wuxie Lingmo                          | § 59   | Siming Zhili (四明禪禮) → Fazhi                       |   |
| Lingyun Zhiqin (靈雲志勤, ?-?, IX <sup>e</sup> s.)                 | § 111  | Songyue Huian (嵩嶽惠安, 582-709)                     | § 81.1, 81.2  |
| Longji Shaoxiu (龍濟紹修, ?-?, X <sup>e</sup> s.)                  | § 96.1, 94.2, 96   | Śuddhodana (淨飯, ?-?)                              | § 160.1   |
| Longtan Chongxin (龍潭崇信, 782-865)                               | § 88.1, 113.1, 113.2                                       | Suzong (肅宗, empereur ; r. 756-762)                | § 45.4, 64.1  |
| Longya Judun (龍牙居遁, 835-923)                                   | § 97.1, 97.2, 97.3, 101, 162                               | Taeryōng du Silla (新羅大嶕, ?-? ; Cinq dynasties)    | § 124   |
| Luohan (羅漢) → Dizang Guichen                                   |  | Tengteng (騰騰, ?-?, VII <sup>e</sup> siècle)       | § 154   |
| Luopu (洛浦, ?-?)  | § 88.2   | Tianhuang Daozu (天皇道祖, 748-807)                   | § 88.1  |
| Lushan (Daxian) (羅山道闍, ?-?, Tang)                              | § 85   | Tiantai Deshao (天台德韶, 891-972)                    | § 93.8, 101, 102.2, 132.1, 138.1                                    |
| Maudgalyāyana (目連, ?-?)  | § 51.1, 160.3  | Udayana (優闐王, ?-? ; roi)                          | § 51.1  |
| Māyā (摩耶, ?-?)   | § 160.1  | Upagupta (優波匱多, ?-?, dit aussi Upagukta)          | § 10, 11  |
| Maya Baoche (麻谷寶徹, 720 ?-?)                                    | § 75   | Upāli (波離, ?-?)                                   | § 44.8, 156.11  |
| Mazu Daoyi (馬祖道一, 709-788)                                     | § 45.2, 48.1, 48.3, 48.4, 48.5, 49.2, 52.2, 55.1, 58, 60.1 | Vasubandhu (波須般頭, ?-?)                            | § 27, 28  |
| Mengshan Daoming (蒙山道明, ?-?, VII <sup>e</sup> s.)              | § 65   | Vasumitra (波須密, ?-?)                              | § 14, 15  |
| Mengshan Deyi (蒙山德異, 1231-1308 ?)                              | § 152.1, 152.2, 152.3                                      | Vimalakirti (維摩大士, ?-?)                           | § 44.8, 156.11  |
| Micccika (彌遮迦, ?-?)  | § 12, 13, 14   | Viśvabhbū (毘舍浮佛)                                  | § 3.1   |
| Muan Fazhong (牧菴忠法, 1084-1149)                                 | § 132.2  | Vipaśyin (毘婆尸佛)                                   | § 1   |
| Nanquan Puyuan (南泉普願, 748-834)                                 | § 51.1, 51.2, 51.3, 51.4, 63.1                             | Wang Xiang (王祥, ?-?, VI <sup>e</sup> s.)          | § 160.2, 160.3  |
| Nantai Shouan (南臺守安, ?-?, Cinq dynasties)                      | § 91   | Wenshu Yingzhen (文殊應真, ?-?)                       | § 137   |
| Nanyang Huizhong (南陽惠忠, ?-776)                                 | § 45.1, 64.1, 64.3   | Wu (武后, 624-705 ; impératrice)                    | § 81.1, 81.2  |
| Nanyu Huairang (南嶽懷讓, 677-744)                                 | § 45.1   | Wudi (梁武帝, 464-549 ; empereur des Liang)          | § 35.2  |
| Niaoke Daolin (烏窠道林, 741-824)                                  | § 69.1   | Wudi (漢武帝, - 156 ; - 87 ; empereur des Han)       | § 63.6  |
| Niutou Farong (牛頭法融, 594-657)                                  | § 67.2   | Wuzhun Shifan (無準師範) → Fojian                     |   |
| Panshan Puji (盤山普積, 720-814)                                   | § 52.1, 52.2, 52.3, 52.4, 52.5                             | Wukong (悟空, ?-944)                                | § 93.2  |
| Pei Xiu (裴休, 797-870.871 ?)                                    | § 50.1   | Wuxie Lingmo → Lingmo                             |   |
| Qingfeng (青峯, ?-904)   | § 79.1, 86   | Wuzu Fayān (五祖法演, 1018-1104)                      | § 146, p. 244   |
| Qinglin Shiqian (青林師虔) → Qingfeng                              |  | Xiao Ang (蕭昂, 483-535)                            | § 35.2  |
| Qingping Lingzun (清平令遵, 845-919 ? 832-906)                     | § 117  | Xiangyan Zhixian (香嚴智闍, ?-898)                    | § 110, 143  |
| Qinshan Wensui (欽山文邃, ?-?)                                     | § 103.4  | Xue Jian (薛簡, 658-710)                            | § 41.2  |
| Qingyuan Xingsi (青原行思, 671-740)                                | § 42   | Xingshan Weikuān (興善惟寬, 755-817)                  | § 66  |
| Qiru (契如[庵主], ?-?)   | § 130  | Xishan Liang (西山亮, ?-?)                           | § 58  |
| Quan Dادao (泉大道, 965-1056 ?1064?)                              | § 76, 98   | Xuansha Shibei (玄沙師備, 835-908)                    | § 79.2, 92.1, 92.2, 92.3, 92.4                                      |
| Quanhuo 全豁 → Yantou  |  | Xuefeng Yicun (雪峯義存, 822-908)                     | § 79.1, 92.4, 103.1, 103.2, 103.3, 103.4, 103.5, 104, 105, 108, 110 |
| Quanqi Zhixian (灌溪志閑, ?-895)                                   | § 89.1, 89.2   | Yangqi Fanghui (楊歧方會, 992-1049)                   | § 87  |
| Śākyamuni (釋迦牟尼佛, -623 ; -544)                                 | § 7.1, 92.2, 94.2, 102.3, 156.11 p.                        | Yangshan Huiji (仰山惠寂, 807-883)                    | § 62.2, 62.3, 99, 98, 110, 113.2, 140                               |
| Śānavāśu (薩那和脩, ? ; -806 ?) ou Sanakavasa                      | § 10   | Yanguan Qi'an (鹽官齊安, -842)                        | § 67.1, 103.2   |
| Sanghanadi (僧伽難提, ? ; -74?)                                    | § 23, 24   | Yantou Fadao (嵒頭法道, 828-887)                      | § 60.2, 97.1, 103.1, 103.2, 103.3, 103.4                            |
| Sengzhao (僧肇, 384-414 ou 415)                                  | § 93.3   | Yanyang Shanxin (巖陽善信, ?-?, Cinq dynasties)       | § 63.4  |
| Shenxiu (神秀, 729-779 ? 777-828 ?)                              | § 81.1   | Yaoshan Weiyān (藥山惟嚴, 745-828)                    | § 61, 131   |
| Shenzhaobenru (神照本如, 982-1051)                                 | § 136  | Yexian Guisheng (葉縣歸省, ?-?, Song du Nord)         | § 74.1, 74.2  |
| Shigong Huijang (石章慧藏, ?-?, VIII-IX <sup>e</sup> s.)           | § 60.1, 60.2   | Ying'an Tanhua (應菴曇華, 1103-1163)                  | § 147   |
| Shishuang Chuyuan 石霜楚圓, 986-1039) → Cimeng                     |  | Yongjia Xuangjue (永嘉玄覺, 665-713)                  | § 45.1, 45.2, 45.3, 45.4, 44.5, 44.6, 44.7, 44.8, 44.10             |
| Shishuang Qingzhu (石霜慶諸, 807-888)                              | § 85, 142.1  | Yu Di (于迪, ?-?, IX <sup>e</sup> s.)               | § 134   |
| Shitou Xiqian (石頭希遷, 700-790)                                  | § 59, 61, 150  | Yuanwu Keqin (圓悟克勤, 1063-1135)                    | § 73.2, 98, 146   |
| Shoushan Xingnian (首山省念, 926-993)                              | § 135  |   |   |

|   |   |
|---|---|
| Yueshan Shinai (越山師鼐, ?-?)                | § 79.1  |
| Yunju Daoying (雲居道膺, 835-902)             | § 120.1, 120.3  |
| Yunmen Wenyan (雲門文偃, 864-949)             | § 128, 142.2  |
| Yunyan Tansheng (雲巖曇晟, 782-841)           | § 116.1, 117  |
| Zhang Zhuo (張拙, ?-? ; IX <sup>e</sup> s.) | § 142.1, 142.2  |
| Zhaozhou Congshen (趙州從諗, 778-897)         | § 63.1, 63.2, 63.3, 63.4, 63.5, 63.6, 63.7,<br>74.2, 84 |
| Zhitong (智通, 834-919)                     | § 107   |
| Zhiyi (智者 ou 智顥, 539-598)                 | § 101   |
| Zhongzong (中宗, empereur ; r. 684-710)     | § 41.2  |
| Zhuyu Shan (茱萸山和尚, ?-, Tang)              | § 63.7  |
| Zifang (子方, ?-?)                          | § 95  |

#### Index des toponymes

|                                    |  |
|------------------------------------|--|
| Caoxi 曹溪                           | § 41.1, 93.8, 102.2                    |
| Chine 震旦                           | § 33, 35.1                             |
| Col Cong 葱嶺                        | § 79.1                                 |
| Dayun (monastère) 大雲寺              | § 55.1                                 |
| Dazhong (monastère) 大中寺            | § 148                                  |
| Dongchan (monastère) 東禪寺           | § 41.1                                 |
| Embarcadère Cha 查渡                 | § 128                                  |
| Fleuve Luo 洛                       | § 35.3                                 |
| Fleuve Yi 伊                        | § 35.3                                 |
| Fuzhou 福州                          | § 148                                  |
| Guangnan 廣南                        | § 99                                   |
| Guangxiao (monastère) 光孝寺          | § 73.1                                 |
| Guangzhou 廣州                       | § 35.2                                 |
| Hongzhou 洪州                        | § 50.1                                 |
| Huaiji 會稽                          | § 41.1                                 |
| Huangmei 黃梅                        | § 40                                   |
| Hunan 湖南                           | § 128                                  |
| Inde de l'Ouest 西天                 | § 20, 36.2, 64.1, 79.2, 92.4, 137, 146 |
| Inde du Nord 北天竺                   | § 13                                   |
| Inde du Sud 南印度                    | § 21, 32, 33, 34, 35.1                 |
| Inde Orientale 東印度                 | § 33, 38                               |
| Jiangnan 江南                        | § 93.5, 103.4, 144.1                   |
| Jiangxi 江西                         | § 128                                  |
| Jinling 金陵                         | § 35.2                                 |
| Kaiyuan (monastère) 開元寺            | § 50.1                                 |
| Linchuan 臨川                        | § 101                                  |
| Lingnan 嶺南                         | § 97.1                                 |
| Lizhou 澄州                          | § 103.1                                |
| Longtan 龍潭                         | § 88.1, 115.1, 115.2                   |
| Longxing (monastère) 龍興寺           | § 152.3                                |
| Minchuan 閩川                        | § 77.1                                 |
| Monastère Chan de l'Est → Dongchan |  |

|                           |                |
|---------------------------|----------------|
| Mont Ao 鮑山                | § 103.1, 103.3 |
| Mont Dong 洞山              | § 120.1, 151   |
| Mont Tai 泰山               | § 82           |
| Monts Tiantai [天]台        | § 138.1        |
| Monts Touzi 投子            | § 101          |
| Montagne Song 嵩山          | § 43.1         |
| Montagne Xinwu 新吳山        | § 103.4        |
| Pays de Shu 蜀             | § 146          |
| Pic des Vautours 靈山       | § 102.3        |
| Pont de Tianjin 天津橋       | § 64.1         |
| Puci (monastère) 普慈       | § 128          |
| Sanfeng 三峯                | § 120.1        |
| Shaolin (monastère) 小林寺   | § 35.2         |
| Shuzhou 舒州                | § 101          |
| Sihui 四會                  | § 41.1         |
| Terre de l'Est (Chine) 東土 | § 79.2, 92.4   |
| Tiantai → Monts Tiantai   |                |
| Tingzhou 汀洲               | § 94.1         |
| Wei 魏                     | § 35.2         |
| Xiang 湘                   | § 103.4        |
| Xishan 西山                 | § 58           |
| Yan (rivière) 僊溪          | § 92.1         |
| Yangzhou 楊州               | § 73.1         |
| Yuezhou 越州                | § 55.1         |
| Zhenhai 鎮海                | § 99           |
| Zhuogang 潤港               | § 40           |

#### Index des titres d'ouvrages

|   |                       |
|---|-----------------------|
| Classique de la piété filiale                     | § 160.1               |
| Soutra du Diamant                                 | § 41.1, 41.2          |
| Soutra du Lotus                                   | § 68, 98              |
| Soutra du Nirvana                                 | § 73.1                |
| Soutra des Sentences du Dharma                    | § 78                  |
| Soutra de Vimalakirti                             | § 119                 |
| Soutra des Sept femmes                            | § 137                 |
| Soutra des Ornements magnifiques                  | § 138.2               |
| Soutra de l'Adbhūta Dharma                        | § 157                 |
| Soutra Śūraṅgama                                  | § 158.1, 158.3, 158.4 |
| Traité de l'éveil à la foi dans le Grand Véhicule | § 159.1, 159.3        |

## Traducteur

### Yannick Bruneton

Professeur à l'Université Paris Cité dans la section d'études coréennes de l'Unité de Formation et de Recherche des Langues et civilisations d'Asie Orientale (UFR LCAO), Yannick Bruneton est également directeur d'études cumulant dans la 5<sup>e</sup> section (Sciences religieuses) de l'École Pratique des Hautes Études (EPHE) en « bouddhisme coréen » (depuis 2020).

Formé en études de l'Extrême-Orient à l'UFR LCAO de l'Université Paris 7 et en histoire pré-moderne à l'Académie des Études coréennes (AKS), son domaine de spécialité est l'histoire médiévale de la Corée centrée sur la période de la dynastie des Wang du Koryō (918-1392). Ses recherches portent principalement sur les relations entre bouddhisme et État.

Il est l'auteur d'une thèse sur « les moines géomanciens du Koryō » (2002), puis a publié des articles tels que « Le tantrisme dans la Corée médiévale : entre école bouddhique, lignée spirituelle et école de pensée, hypothèse d'une 'école coréenne de Yixing' (IX<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles) » (2016), « The Figure of Baozhi (418-524) : A Model for the Buddhist Historiography of the Koryō Dynasty ? » (2012), « Comment la répression du religieux a-t-elle accompagné la réforme du régime monarchique de Taejong ? – Les mesures antibouddhiques au début du XV<sup>e</sup> siècle en Corée - » (2011), « Les institutions 'hors codes' de Koryō (918-1392). Le bouddhisme et la construction de l'État dans la Corée médiévale » (2007). Il a coédité l'ouvrage collectif *État, religion et répression en Asie – Chine, Corée, Japon, Vietnam (XII<sup>e</sup> – XXI<sup>e</sup> siècles)*, 2011.

Lors de visites de représentants du Sōn sud-coréens de l'Ordre de Jogye à Paris, il a assuré l'interprétariat des conférences de Hyangjök Sünim, Subul Sünim, et de Songjöng Sünim. Traducteur de « L'Éveil n'a pas de frontières » (2014), de « Le bouddhisme coréen » (2016), des « Poèmes du Dhyāna, perles de liberté » (à paraître), il a été co-auteur avec Jérôme-Cécil Auffret du premier documentaire franco-coréen sur le *Jikji* : « *Jik Ji, un voyage dans le temps de l'écrit* », 2020 (100 minutes).

À l'Université Paris Cité (anciennement Paris Diderot, Paris 7), il a ouvert le premier séminaire de recherche sur l'épigraphie bouddhique en 2015, puis sur le *Jikji* en 2021. À l'EPHE, il dispense depuis 2020 un séminaire sur les épitaphes enterrées de religieux du Koryō.

## Selectrices

### Catherine Despeux

Aujourd'hui Professeur honoraire, Catherine Despeux, titulaire d'un doctorat sur l'art martial chinois du Taiji quan et d'un doctorat d'État sur la santé dans la Chine traditionnelle, a fait sa carrière dans le département de chinois de l'Institut national des langues et civilisations orientales (INALCO).

Chercheur tout d'abord au Centre d'études chinoises de l'INALCO, puis au Centre de recherches sur les civilisations orientales (CRCAO), elle a mené ses recherches selon plusieurs axes. L'un concerne, dans l'histoire de la médecine traditionnelle chinoise et du taoïsme, les techniques de santé, dont les techniques du corps, du souffle et de méditation. Un deuxième porte sur la culture de soi à travers l'alchimie intérieure taoïste, fortement influencée par le bouddhisme Chan. Un troisième axe a trait à la place du féminin dans les techniques d'alchimie interne et de manière plus générale à l'histoire des femmes dans le taoïsme.

Au cours de séjours à Taiwan et en Chine, elle a pu bénéficier des enseignements Chan de Nan Huaijin, un maître laïc de la branche de Linji, de spécialistes du bouddhisme, et mener des enquêtes de terrain sur Yinkong (née en 1923), une moniale contemporaine du bouddhisme Chan. Dans ce contexte, elle s'est intéressée aux débats bouddho-taoïstes en Chine médiévale, aux interactions bouddho-taoïstes sous les Tang et les Song et à la sinisation du bouddhisme Chan. Elle a dirigé un ouvrage collectif intitulé *Bouddhisme et lettrés dans la Chine médiévale*, a publié plusieurs articles sur médecine et bouddhisme dont « Chinese Medicinal Excrement : Is there A Buddhist Influence on the Use of Animal Excrement-Based Recipes in Medieval China? » et « Buddhist Healing Practices at Dunhuang in the Medieval Period. » Elle a traduit du chinois plusieurs textes bouddhiques, dont le *Sūtra de l'éveil parfait*, le *Traité de la naissance de la foi dans le Grand Véhicule*, et la *Passe sans Porte*.

## **Hyeon Ju Kim**

Docteur en Traductologie diplômée de l'Université Paris III-Sorbonne Nouvelle, Hyeon Ju Kim a fait un riche parcours aussi bien dans la traduction que dans le développement et la gestion de projets et de programmes dans le domaine de la coopération internationale.

Spécialisée dans la poésie moderne, elle a co-traduit et publié en France six recueils des poètes les plus représentatifs de la littérature moderne coréenne tels que Yongun Han, Tongju Yun, Soweol Kim, Mogweol Pak, Jihun Jo, et Sangbyeong Cheon, en collaboration avec la Fondation Daesan et la Fondation coréenne de la culture et des arts (KCAF) affiliée au Ministère de la Culture (1997-2003).

Elle a traduit également des ouvrages dans le domaine religieux et philosophique du français en coréen et vice versa, dont *Jésus et Confucius* (Paris : Bayard, 2007). En sus de ces publications, elle a aussi collaboré à l'élaboration du *Nouveau dictionnaire coréen – français*, un projet collectif dirigé par la Société coréenne de langue et de littérature française (Hankuk University of Foreign Studies Press, 2007).

À l'UNESCO (2011-2019), elle était chargée de divers projets et programmes culturels dont l'*Index Translationum*, bibliographie mondiale de la traduction, le projet de l'*Histoire générale de l'Afrique*, et le projet *Supports pédagogiques sur le patrimoine culturel africain en milieu post-conflit* dont elle a conçu et exécuté le projet pilote mis en œuvre au Mali. Elle a également co-dirigé l'ouvrage *Femmes africaines et la Renaissance africaine* (Éditions UNESCO, 2015).

Elle est l'auteur d'une thèse sur « *Métaphore et Traduction. Une étude épistémologique de la traductologie* », ainsi que de nombreux articles tels que :

- « Le Projet de l'UNESCO, l'*Histoire générale de l'Afrique* : l'aventure unique de la coopération internationale des intellectuels africains à l'ère postcoloniale. » (publié en coréen, 2021)
- « Étude de cas : Projet *Supports pédagogiques sur le patrimoine culturel africain en milieu post-conflict* » (2018)
- « Les politiques de la traduction pour la promotion de la culture coréenne : pistes de réflexion » (2016)
- « La vague coréenne : les nouveaux rivages culturels en Asie de l'Est » (2014)
- « Dynamique des enjeux culturels en Afrique vue au travers du projet de l'*Histoire générale de l'Afrique* de l'UNESCO » (2014)
- « Notes sur la présence africaine à travers les flux de traduction en Corée du Sud » (2013)
- « Les enjeux du débat sur l'(in)traduisibilité de la métaphore», (2009)

## **Table des matières**

|  |    |
|--|----|
| Note éditoriale  | 5  |
| Sommaire   | 7  |
| Avant-propos   | 8  |
| Mot du traducteur  | 10 |
| Présentation du texte  | 13 |
| Liste nominative   | 31 |
| Préfaces de l'édition de 1378                                    | 36 |
| Préface de Yi Saek   | 36 |
| Préface de Sōng Sadal  | 37 |
| <br>Livre premier  | 39 |
| I. Sept bouddhas   | 40 |
| I.1. Bouddha Vipaśyin  | 40 |
| § 1. Stance du Bouddha Vipaśyin                                  | 40 |
| I.2. Bouddha Śikhin  | 41 |
| § 2.1 Stance du Bouddha Śikhin                                   | 41 |
| § 2.2. Commentaire de Paegun                                     | 41 |
| I.3. Bouddha Viśvabhū  | 42 |
| § 3.1. Stance du Bouddha Viśvabhū                                | 42 |
| § 3.2. Commentaire de Paegun                                     | 42 |
| I.4. Bouddha Krakucchanda  | 43 |
| § 4.1. Stance du Bouddha Krakucchanda                            | 43 |
| § 4.2. Commentaire de Paegun                                     | 43 |
| I.5. Bouddha Kanakamuni  | 44 |
| § 5. Stance du Bouddha Kanakamuni                                | 44 |
| I.6. Bouddha Kāśyapa   | 44 |
| § 6. Stance du Bouddha Kāśyapa                                   | 44 |
| I.7. Bouddha Śākyamuni   | 45 |
| § 7.1. Stance du Bouddha Śākyamuni                               | 45 |
| § 7.2. La montrance de la Fleur au pic des Vautours              | 45 |
| § 7.3. À l'Assemblée du nirvana                                  | 46 |
| § 7.4. Commentaire de Paegun                                     | 46 |
| § 7.5. Sous le figuier des banians, dialogue avec deux marchands | 47 |

|   |    |   |    |
|---|----|---|----|
| § 7.6. Commentaire de Paegun  | 47 | II.19. Kumarata   | 70 |
| § 7.7. Bhadrapāla et seize compagnons de Voie                                 | 48 | § 26. Transmission du Dharma de Kumarata au Grand être Jayata                   | 70 |
| § 7.8. L'offrande du brahmane Kāla  | 48 | II.20. Jayata   | 72 |
| II. Les Patriarches de l'Inde   | 50 | § 27. Transmission du Dharma de Jayata au Vénérable Vasubandhu                  | 72 |
| II.1. Kāśyapa   | 50 | II.21. Vasubandhu   | 73 |
| § 8. Stance de Kāśyapa  | 50 | § 28. Stance de Vasubandhu  | 73 |
| II.2. Kāśyapa et Ānanda   | 50 | II.22. Manorhita  | 74 |
| § 9.1 Kāśyapa et Ānanda   | 50 | § 29. Stance de Manorhita   | 74 |
| § 9.2 Commentaire de Paegun   | 51 | II.23. Haklenayaśas   | 74 |
| II.3. Śāṇavāsu  | 51 | § 30. Transmission du Dharma de Haklenayaśas au Vénérable Śimha                 | 74 |
| § 10. Transmission du Dharma de Śāṇavāsu à Upagupta                           | 51 | II.24. Śimha  | 75 |
| II.4. Upagupta  | 52 | § 31. Le Vingt-quatrième Patriarche Śimha décapité par le roi du pays de Kāpiśa | 75 |
| § 11. Transmission du Dharma d'Upagupta à « Foule de Parfums »                | 52 | II.25. Basiasita  | 76 |
| II.5. Dhītika   | 54 | § 32. Transmission du Dharma de Basiasita au prince héritier Puṇyamitra         | 76 |
| § 12. Transmission du Dharma de Dhītika à Miccika                             | 54 | II.26. Puṇyamitra   | 77 |
| II.6. Miccika   | 54 | § 33. Transmission du Dharma de Puṇyamitra à Prajñātāra                         | 77 |
| § 13. Transmission du Dharma de Miccika                                       | 54 | II.27. Prajñātāra   | 79 |
| II.7. Vasumitra   | 56 | § 34. Transmission du Dharma de Prajñātāra au prince Bodhithāra                 | 79 |
| § 14. Transmission du Dharma de Miccika à Vasumitra                           | 56 | III. Les patriarches et maîtres de Chine  | 81 |
| II.8. Buddhanandi   | 56 | III.1. Bodhidharma  | 81 |
| § 15. Transmission du Dharma de Buddhanandi à Buddhamitra                     | 56 | § 35.1. Prajñātāra envoie Bodhidharma en Chine                                  | 81 |
| II.9. Buddhamitra   | 59 | § 35.2. Bodhidharma rencontre l'empereur Wu des Liang                           | 82 |
| § 16. Transmission du Dharma de Buddhamitra à « Naissance difficile »         | 59 | § 35.3. Bodhidharma et le moine Shenguang                                       | 83 |
| II.10. Pārśva   | 60 | III.2. Huike  | 85 |
| § 17. Transmission du Dharma de Pārśva à Puṇyayaśas                           | 60 | § 36.1. Bodhidharma et Huike  | 85 |
| II.11. Puṇyayaśas   | 61 | § 36.2. Transmission du Dharma de Bodhidharma à Huike et retour en Inde         | 85 |
| § 18. Transmission du Dharma de Puṇyayaśas à Aśvaghoṣa                        | 61 | III.3. Pṛthivī  | 87 |
| II.12. Aśvaghoṣa  | 62 | § 37. Pṛthivī et le Roi « Vues hétérodoxes »                                    | 87 |
| § 19. Disputation d'Aśvaghoṣa avec un adepte d'un courant extérieur à la Voie | 62 | III.4. Prajñātāra (2)   | 89 |
| II.13. Kapimala   | 63 | § 38. Prajñātāra et le roi d'Inde Orientale                                     | 89 |
| § 20. Transmission du Dharma de Kapimala à Nāgārjuna                          | 63 | III.5. Sengcan  | 89 |
| II.14. Nāgārjuna  | 64 | § 39.1. Le Troisième patriarche Sengcan et le Deuxième patriarche Huike         | 89 |
| § 21. Transmission du Dharma de Nāgārjuna en Inde du Sud à Kāṇadeva           | 64 | § 39.2. Stance de Sengcan   | 90 |
| II.15. Kāṇadeva   | 66 | III.6. Daoxin et Hongren  | 90 |
| § 22. Transmission du Dharma de Kāṇadeva à Rāhulata                           | 66 | § 40. Transmission du Dharma de Daoxin à Hongren                                | 90 |
| II.16. Rāhulata   | 67 | III.7. Huineng  | 92 |
| § 23. Transmission du Dharma de Rāhulata à Sanghanadī                         | 67 | § 41.1. Transmission du Dharma de Hongren au Sixième patriarche Huineng         | 92 |
| II.17. Sanghanadī   | 68 | § 41.2. Convocation de l'empereur Zhongzong et Éveil de l'intendant Xue Jian    | 92 |
| § 24. Transmission du Dharma de Sanghanadī à un enfant                        | 68 | § 41.3. Propos du Sixième patriarche à la communauté                            | 95 |
| II.18. Gayāśata   | 69 | § 41.4. Stances (4) du Sixième patriarche                                       | 95 |
| § 25. Transmission du Dharma de Gayāśata au brahmane Kumarata                 | 69 | III.8. Qingyuan Xingsi  | 96 |

|  |     |  |     |
|--|-----|--|-----|
| § 42. Le maître de Chan Qingyuan Xingsi et le Sixième patriarche             | 96  | III.16. Huangbo Xiyun  | 113 |
| III.9. Nanyue Huairang   | 97  | § 50.1. Huangbo Xiyun interrogé par le conseiller d'État Pei Xiu               | 113 |
| § 43.1. Le Révérend Huairang et le Sixième patriarche                        | 97  | § 50.2. Enseignement de Huangbo sur les sensations et le non-pensé             | 114 |
| § 43.2. Nanyue Huairang et Mazu  | 98  | § 50.3. Enseignement de Huangbo sur l'oubli de l'esprit                        | 114 |
| III.10. Yongjia Xuanjue  | 98  | § 50.4. Enseignement de Huangbo sur le Dharma au-dessus de l'esprit            | 115 |
| § 44.1. Le Grand maître Yongjia Xuanjue et le Sixième patriarche             | 98  | § 50.5. Enseignement de Huangbo sur l'étude de la Voie                         | 115 |
| § 44.2. Propos de Yongjia sur pensée et dharma                               | 99  | § 50.6. Enseignement de Huangbo sur le non-pensé                               | 116 |
| § 44.3. Propos de Yongjia sur la nette vision                                | 100 | § 50.7. Enseignement de Huangbo sur le Dharma originel                         | 116 |
| § 44.4. Propos de Yongjia sur la recherche de la vérité                      | 100 | § 50.8. Enseignement de Huangbo sur l'illusion                                 | 116 |
| § 44.5. Propos de Yongjia sur l'impermanence des actes                       | 100 | § 50.9. Enseignement de Huangbo sur les affaires de bouddha                    | 117 |
| § 44.6. Propos de Yongjia sur la nature fondamentale                         | 100 | § 50.10. Enseignement de Huangbo sur le triple monde                           | 117 |
| § 44.7. Propos de Yongjia sur l'absence d'humain et de dharma                | 101 | § 50.11. Enseignement de Huangbo sur la production de la pensée                | 118 |
| § 44.8. Propos de Yongjia sur deux <i>bikshu</i> fautifs                     | 101 | § 50.12. Enseignement de Huangbo sur l'agonie                                  | 118 |
| § 44.9. Commentaire de Paegun  | 101 | § 50.13. Enseignement de Huangbo sur la compréhension du Dharma de l'esprit    | 119 |
| § 44.10. Propos de Yongjia sur l'égo   | 102 | § 50.14. Enseignement de Huangbo sur le fait de vider son esprit               | 119 |
| III.11. Nanyang Huizhong   | 102 | § 50.15. Enseignement de Huangbo sur l'état d'absence de pensée                | 120 |
| § 45.1. Le maître d'État Huizhong et son assistant                           | 102 | III.17. Nanquan Puyuan   | 120 |
| § 45.2. Huizhong interrogé par un moine sur le corps originel de Vairocana   | 103 | § 51.1. Nanquan appelle le supérieur du monastère                              | 120 |
| § 45.3. Huizhong interrogé par un moine sur l'instantanée coïncidence        | 103 | § 51.2. Nanquan rencontre un maître fermier                                    | 121 |
| § 45.4. Huizhong invité par l'empereur Suzong                                | 103 | § 51.3. Nanquan interrogé par un moine sur son enseignement                    | 121 |
| § 45.5. Huizhong interroge un moine  | 104 | § 51.4. Nanquan interrogé avant de mourir par le directeur du monastère        | 121 |
| § 45.6. Huizhong interrogé par un moine sur les êtres promis à l'Éveil       | 105 | III.18. Panshan Puji   | 122 |
| § 45.7. Huizhong interrogé par le moine Lingjue                              | 105 | § 52.1. Le maître de Chan Panshan Puji et l'achat de viande                    | 122 |
| § 45.8. Huizhong interrogé sur la production de la coïncidence               | 106 | § 52.2. Panshan voit passer un cortège funéraire puis est attesté par Mazu     | 122 |
| III.12. Heze Shenhui   | 106 | § 52.3. Instruction de Panshan à la communauté par une stance                  | 123 |
| § 46.1. Instruction de Heze Shenhui à la communauté                          | 106 | § 52.4. Instruction de Panshan à la communauté sur les authentiques renonçants | 123 |
| § 46.2. Propos de Heze Shenhui sur le non-pensé                              | 107 | § 52.5. Instruction de Panshan sur un <i>gong'an</i>                           | 123 |
| § 46.3. Shenhui interrogé par Guangbao                                       | 107 | III.19. Guizong Zhichang   | 124 |
| III.13. Le roi démon « Obstacle »  | 108 | § 53. Guizong interrogé par un moine sur l'entrée dans la Voie                 | 124 |
| § 47. Le roi démon « Obstacle » poursuit le Bodhisattva Vajrāsana            | 108 | III.20. Damei Fachang  | 124 |
| III.14. Mazu Daoyi   | 108 | § 54. Damei instruit ses disciples avant de mourir                             | 124 |
| § 48.1. Mazu interrogé par un moine sur bouddha et la Voie                   | 108 | III.21. Dazhu Huihai   | 125 |
| § 48.2. Enseignement de Mazu sur la pratique et l'accomplissement de la Voie | 109 | § 55.1. Dazhu Huihai consulte Mazu pour la première fois                       | 125 |
| § 48.3. Enseignement de Mazu sur la suppression des renaissances             | 109 | § 55.2. Enseignement de Dazhu sur corps, parole et pensée                      | 125 |
| § 48.4. Enseignement de Mazu sur la souillure                                | 110 | III.22. Fenzhou Wuye   | 125 |
| § 48.5. Enseignement de Mazu sur les conditionnements                        | 110 | § 56. Enseignement de Fenzhou sur l'éradication des pensées                    | 125 |
| III.15. Baizhang Huaihai   | 111 | III.23. Guizong Zhichang (2)   | 126 |
| § 49.1. Montée en chaire de Baizhang Huaihai                                 | 111 | § 57. Guizong interrogé par un moine sur bouddha                               | 126 |
| § 49.2. Baizhang interrogé par un moine sur le Grand Véhicule                | 111 | III.24. Xishan Liang   | 126 |
| § 49.3. Instruction de Baizhang à la communauté                              | 112 | § 58. Le maître d'assise Xishan Liang et Mazu                                  | 126 |
| § 49.4. Enseignement de Baizhang sur la sainteté et l'ignorance              | 112 | III.25. Wuxie Lingmo   | 127 |
| § 49.5. Enseignement de Baizhang sur l'échelle de bouddha                    | 113 | § 59. Le maître de Chan Lingmo éveillé par Shitou                              | 127 |
| § 49.6. Enseignement de Baizhang sur trois sortes de mauvais désirs          | 113 | III.26. Shigong Huizang  | 128 |

|  |     |   |     |
|--|-----|---|-----|
| § 60.1. Le Révérend Shigong prend Mazu pour maître                                 | 128 | III.41. Yexian Guisheng   | 143 |
| § 60.2. Shigong à l'assemblée de Yantou  | 128 | § 74.1. Yexian Guisheng interrogé par le Révérend Shengnian                     | 143 |
| III.27. Yaoshan Weiyan   | 129 | § 74.2. Yexian interrogé par un moine sur le <i>huatou</i> de Zhaozhou          | 143 |
| § 61. Yaoshan et Shitou  | 129 | III.42. Shouzhou Liangsui   | 144 |
| III.28. Guishan Lingyou  | 130 | § 75. Liangsui consulte Mayu  | 144 |
| § 62.1. Guishan choisi par Baizhang comme supérieur                                | 130 | III.43. Ciming  | 144 |
| § 62.2. Guishan interrogé par Yangshan qui obtient l'Éveil                         | 130 | § 76. Le Révérend Ciming interroge Quan Dadao                                   | 144 |
| § 62.3. Guishan interroge Yangshan sur l'esprit lumineux de merveilleuse pureté    | 131 | III.44. Jingzhao Xianzi, Maître Coquillage                                      | 145 |
| III.29. Zhaozhou Congshen  | 131 | § 77.1. Xianzi, Maître Coquillage, et le maître de Chan Huayan Xiujing          | 145 |
| § 63.1. Zhaozhou interroge Nanquan sur la Voie et s'éveille                        | 131 | § 77.2. Commentaire de Paegun   | 145 |
| § 63.2. Zhaozhou interroge par un moine sur l'intention de la venue depuis l'Ouest | 131 | III.45. Wuzhu   | 146 |
| § 63.3. Zhaozhou interroge par un moine récemment entré en communauté              | 132 | § 78. Wuzhu interrogé par le conseiller d'État Du                               | 146 |
| § 63.4. Zhaozhou interroge par le Vénérable Yanyang                                | 132 | III.46. Yueshan Shinaï  | 146 |
| § 63.5. Zhaozhou tourne le moulin à prières pour une vieille femme                 | 132 | § 79.1. Le Révérend Yueshan consulte Xuefeng                                    | 146 |
| § 63.6. Zhaozhou partit gagner dix mille sapèques                                  | 133 | § 79.2. Commentaire de Paegun   | 147 |
| § 63.7. Zhaozhou et Zhuyu dans la salle du Dharma                                  | 133 | III.47. Changsha Jingcen  | 147 |
| III.30. Nanyang Huizhong (2)   | 134 | § 80. Changsha Jingcen instruit le ministre Zhu                                 | 147 |
| § 64.1. Huizhong met à l'épreuve Maître Daer pour l'empereur Suzong                | 134 | III.48. Chongyue Huian  | 148 |
| § 64.2. Commentaire de Paegun  | 135 | § 81.1. Le maître d'État Huian et Shenxiu chez l'impératrice Wu                 | 148 |
| § 64.3. Huizhong interrogé par un moine sur l'esprit des anciens bouddhas          | 135 | § 81.2. Chongyue interrogé par l'impératrice Wu sur son âge                     | 149 |
| § 64.4. Commentaire de Paegun  | 135 |   |     |
| III.31. Mengshan Daoming   | 135 | <b>Livre second</b>   | 151 |
| § 65. Daoming poursuit le postulant Lu   | 135 | III. Les patriarches et maîtres de Chine (suite)                                | 152 |
| III.32. Xingshan Weikuan   | 136 | III.49. Révérend Ehu Dayi   | 152 |
| § 66. Weikuan interrogé par Bai Juyi   | 136 | § 82. Éloge pour inscription sur la méditation assise du Révérend Ehu Dayi      | 152 |
| III.33. L'intendant disciple de Yanguan Qi'an                                      | 137 | III.50. Dazhu Huihai (2)  | 155 |
| § 67.1. L'intendant du monastère, disciple de Yanguan, à l'article de la mort      | 137 | § 83.1. Dazhu interrogé par un moine sur un passage du <i>Soutra du Nirvana</i> | 155 |
| § 67.2. Commentaire de Paegun  | 137 | § 83.2. Dazhu interrogé par un moine sur un passage du <i>Soutra du Diamant</i> | 155 |
| III.34. Hengyue Huisi  | 137 | III.51. Fojian (Wuzhun Shifan)  | 156 |
| § 68. Le maître de Chan Hengyue Huisi  | 137 | § 84. Instruction du Révérend Fojian à la communauté                            | 156 |
| III.35. Niaoke Daolin  | 138 | III.52. Luoshan Daoxian   | 156 |
| § 69.1. Le Révérend Niaoke éveille son assistant Huitong                           | 138 | § 85. Le Révérend Luoshan interroge Shishuang et l'éveille                      | 156 |
| III.36. Dagui Huaixiu  | 139 | III.53. Baoen Xuanze  | 157 |
| § 69.2. Commentaire de Dagui Huaixiu   | 139 | § 86. Le Révérend Baoen Xuanze interrogé par Fayan obtient l'Éveil              | 157 |
| III.37. Lan'an (Changqing Da'an)   | 139 | III.54. Yangqi Fanghui  | 157 |
| § 70. Instruction du Révérend Lan'an à la communauté                               | 139 | § 87. Le maître de Chan Yangqi Fanghui éveillé par Ciming                       | 157 |
| III.38. Liangshan Yuanguan   | 140 | III.55. Longtan Chongxin  | 158 |
| § 71. Liangshan Yuanguan interrogé par Dayang Yan                                  | 140 | § 88.1. Le Révérend Longtan interroge Tianhuang                                 | 158 |
| III.39. Fenzhou Wuye (2)   | 141 | § 88.2. Commentaire de Paegun   | 159 |
| § 72. Enseignement du maître d'État Wuye à ses disciples                           | 141 | III.56. Quanqi Zhixian  | 159 |
| III.40. Dayuan Fu  | 141 |   |     |
| § 73.1. Le chef d'assise Dayuan Fu et un pratiquant de passage                     | 141 |   |     |
| § 73.2. Commentaire de Paegun  | 142 |   |     |

|  |     |  |     |
|--|-----|--|-----|
| § 89.1. Instruction de Zhixian à la communauté                                 | 159 | § 102.2. Fayan interrogé par un moine sur une goutte de la source du Cao (2) | 173 |
| § 89.2. Zhixian interroge son assistant avant de mourir                        | 159 | § 102.3. Montée en chaire de Fayan   | 173 |
| III.57. Guishan Lingyou (2)  | 160 | III.70. Xuefeng Yicun  | 174 |
| § 90. Guishan Lingyou interroge par Baizhang obtient l'Éveil                   | 160 | § 103.1. Xuefeng périgrine avec Yantou                                       | 174 |
| III.58. Nantai Shouan  | 160 | § 103.2. Enseignement de Xuefeng se référant à Yantou                        | 175 |
| § 91. Nantai Shouan interroge par un moine sur le grand calme sans appui       | 160 | § 103.3. Xuefeng interroge Deshan et est enseigné par Yantou                 | 175 |
| III.59. Xuansha Shibei   | 161 | § 103.4. Xuefeng, Yantou et Qinshan entrent dans le Jiangnan                 | 176 |
| § 92.1. Xuansha interroge par Jingqing   | 161 | § 103.5. Cas d'un moine ermite soumis à Xuefeng                              | 176 |
| § 92.2. Montée en chaire de Xuansha qui consulte avec Śākyamuni l'Ancien       | 161 | III.71. Changlu  | 177 |
| § 92.3. Monté en chaire de Xuansha qui entend le chant des hirondelles         | 161 | § 104. Le Révérend Changlu évoque Dongshan                                   | 177 |
| § 92.4. Xuansha interroge par Xuefeng  | 161 | III.72. Xuefeng Yicun (2)  | 177 |
| III.60. Fayan Wenyi  | 162 | § 105. Le Révérend Xuefeng interroge sur « tout ce que l'on voit est bodhi » | 177 |
| § 93.1. Le maître de Chan Fayan Wenyi éveille Dizang                           | 162 | III.73. Dasui Fazhen   | 178 |
| § 93.2. Fayan et Wukong  | 162 | § 106.1. Dasui interroge par un moine sur la fin du grand cosmos             | 178 |
| § 93.3. Fayan et trois hommes soulèvent le propos de Maître Sengzhao           | 162 | § 106.2. Dasui interroge par un moine sur la nature de bouddha               | 178 |
| § 93.4. Fayan éveillé par le maître de Chan Guichen                            | 163 | § 106.3. Commentaire de Paegun   | 178 |
| § 93.5. Fayan éveille le secrétaire du Samgha                                  | 163 | III.74. Zhitong  | 179 |
| § 93.6. Fayan interroge par un moine sur le soutra d'un étudiant               | 164 | § 107. Le maître de Chan Zhitong dans l'assemblée de Guizong                 | 179 |
| § 93.7. Fayan interroge par un moine sur les caractères « sons » et « formes » | 164 | III.75. Anguo Xuanting   | 179 |
| § 93.8. Fayan interroge par un moine sur une goutte d'eau de la source du Cao  | 164 | § 108. Le maître de Chan Xuanting assistant de Zhiwei                        | 179 |
| § 93.9. Fayan interroge par un moine sur « la base où rien ne s'arrête »       | 164 | III.76. Baoshou  | 180 |
| § 93.10. Fayan et l'enfant de Baiyun Shouduan                                  | 165 | § 109.1. Baoshou au marché réalise l'Éveil                                   | 180 |
| III.61. Longji Shaoxiu   | 165 | § 109.2. Commentaire de Paegun   | 180 |
| § 94.1 Le supérieur Shaoxiu consulte Dizang et obtient l'Éveil                 | 165 | III.77. Gushan Shenyan   | 181 |
| § 94.2. Le supérieur Shaoxiu interroge un moine                                | 166 | § 110. Shenyan consulte Xuefeng qui l'authentifie                            | 181 |
| III.62. Zifang   | 166 | III.78. Lingyun Zhiqin   | 181 |
| § 95. Le moine Zifang interroge Fayan  | 166 | § 111. Lingyun Zhiqin obtient l'Éveil dans l'assemblée de Guishan            | 181 |
| III.63. Longji Shaoxiu (2)   | 167 | III.79. Yangshan Huiji   | 182 |
| § 96. Le supérieur Longji Shaoxiu converse avec Fayan                          | 167 | § 112. Yangshan interroge Xiangyan   | 182 |
| III.64. Longya Judun   | 168 | III.80. Jingchao Mihu  | 182 |
| § 97.1. Le maître de Chan Judun interroge par Yantou                           | 168 | § 113.1. Jingchao Mihu visite l'assistant permanent Wang                     | 182 |
| § 97.2. Stance de Judun sur les images du bouvier                              | 169 | § 113.2. Mihu fait un moine interroger Yangshan                              | 183 |
| § 97.3. Stance de Judun sur l'arbre devant la porte                            | 169 | III.81. Jingshan Faqin   | 183 |
| III.65. Fenyang Wude   | 170 | § 114. Jingshan et l'empereur Daizong  | 183 |
| § 98. Instruction de Fenyang Wude à la communauté                              | 170 | III.82. Deshan Xuanjian  | 183 |
| III.66. Dongsi Ruhui   | 171 | § 115.1. Deshan Xuanjian se rend à Longtan                                   | 183 |
| § 99. Le Révérend Dongsi interroge Yangshan                                    | 171 | § 115.2. Deshan et Longtan   | 184 |
| III.67. Yuanwu Keqin   | 171 | III.83. Dongshan Liangjie  | 184 |
| § 100. Yuanwu Keqin interroge Fojian sur la rencontre entre Dongsi et Yangshan | 171 | § 116.1. Le maître de Chan Dongshan Liangjie interroge le Révérend Yunyan    | 184 |
| III.68. Tiantai Deshao   | 172 | § 116.2. Dongshan interroge par un moine sur la chose la plus douloureuse    | 185 |
| § 101. Le maître d'État Tiantai Deshao cherche un maître                       | 172 | III.84. Qingping Lingzun   | 185 |
| III.69. Fayan Wenyi (2)  | 172 | § 117. Le maître de Chan Lingzun interroge Cuiwei et obtient l'Éveil         | 185 |
| § 102.1. Fayan interroge par un moine sur la cessation des conditionnements    | 172 | III.85. Gaoteng Jian   | 186 |

|  |     |  |     |
|--|-----|--|-----|
| § 118. Le maître de Chan Gaoting Jian rencontre Deshan et obtient l'Éveil      | 186 |  |     |
| III.86. Yunyan Tansheng  | 186 | III. 104. Sept femmes sages d'Inde   | 198 |
| § 119. Yunyan interroge un moine sur le soutra qu'il récite                    | 186 | § 137. Sept femmes sages d'Inde de l'Ouest et Indra                                    | 198 |
| III.87. Yunju Daoying  | 187 | III.105. Guangxiao An  | 199 |
| § 120.1. Yunju Daoying et Dongshan   | 187 | § 138.1. Le maître de Chan Guangxiao An visite le maître d'État Deshao                 | 199 |
| § 120.2. Commentaire de Jianfu Chenggu   | 187 | § 138.2. Guangxiao An entre en <i>samādhi</i> en lisant le <i>Soutra des Ornements</i> | 199 |
| § 120.3. Le maître de Chan Yunju interrogé par un moine sur le dharma          | 188 | § 138.3. Guangxiao An et les discussions mondaines                                     | 200 |
| III.88. Caoshan Benji  | 189 | III.106. Le chef d'assise du Huayan  | 200 |
| § 121.1. Caoshan Benji interrogé par Jingqing                                  | 189 | § 139. Un chef d'assise du Huayan défait par le maître de Chan Dazhu                   | 200 |
| § 121.2. Caoshan interroge l'ancien De   | 189 | III.107. Deshan Yuanmi   | 201 |
| III.89. Jingqing Daofu   | 189 | § 140. Le maître de Chan Deshan Yuanmi et le pratiquant du Chan Yingzhen               | 201 |
| § 122. Jingqing interroge un moine sur le bruit du dehors                      | 189 | III.108. Guifeng Zongmi  | 202 |
| III.90. Chuzhen  | 190 | § 141. Enseignement du maître de Chan Guifeng Zongmi                                   | 202 |
| § 123. Instruction de Chuzhen à la communauté                                  | 190 | III.109. Le ministre Zhang Zhuo  | 202 |
| III.91. Taeryōng du Silla  | 190 | § 142.1. Le ministre Zhang Zhuo consulte Shishuang                                     | 202 |
| § 124. Taeryōng du Silla interrogé par un moine                                | 190 | III.110. Yunmen Wenyuan  | 203 |
| III.92. Dizang Guichen (2)   | 191 | § 142.2. Commentaire de Yunmen devant un moine   | 203 |
| § 125.1. Le maître de Chan Guichen interroge Shaoxiu                           | 191 | III.111. Xiangyan Zhixian  | 203 |
| § 125.2. Dizang interroge un disciple de Baofu et l'éveille                    | 191 | § 143. Le maître de Chan Xiangyan Zhixian et Yangshan                                  | 203 |
| III.93. Huiqiu Jizhao  | 192 | III.112. Daowu Yuanzhi   | 204 |
| § 126. Instruction de Huiqiu à la communauté                                   | 192 | § 144.1. Daowu interrogé par un moine sur le Chan des patriarches                      | 204 |
| III.94. Baling Haojian   | 193 | § 144.2. Commentaire de Paegun   | 205 |
| § 127.1. Baling interrogé par un moine sur le sens des patriarches             | 193 | III.113. Baiyun Shouduan   | 205 |
| § 127.2. Commentaire de Paegun   | 193 | § 145. Enseignement du Révérend Baiyun Shouduan  | 205 |
| III.95. Dongshan Shouchu   | 193 | III.114. Yuanwu Keqin (2)  | 205 |
| § 128. Le maître de Chan Dongshan Shouchu interrogé par Yunmen réalise l'Éveil | 193 | § 146. Yuanwu Keqin assiste Wuzu Fayan à propos du commissaire Chen                    | 205 |
| III.96. Jianfu Chenggu   | 194 | III.115. Ying'an Tanhua  | 207 |
| § 129. Instruction de Jianfu à la communauté                                   | 194 | § 147. Enseignement de Ying'an (Tiandong) Tanhua                                       | 207 |
| III.97. Baofu Qinghuo  | 194 | III.116. Guling Shenzan  | 208 |
| § 130. Le maître de Chan Qinghuo rencontre Shuilong                            | 194 | § 148. Guling recontre Baizhang puis retourne au monastère de Dazhong                  | 208 |
| III.98. Baoci Xuanjue  | 195 | III. 117. Helin Xuansi   | 209 |
| § 131. Le maître de la Voie Xuanjue interroge un moine sur le roucoulement     | 195 | § 149. Xuansi et un boucher  | 209 |
| III.99. Tiantai Deshao (2)   | 195 | III.118. Dadian Baotong  | 209 |
| § 132.1. Deshao interrogé par un moine sur le corps originel du prince Nata    | 195 | § 150. Dadian consulte Shitou et obtient l'Éveil                                       | 209 |
| § 132.2. Commentaire de Muan Fazhong devant la communauté                      | 196 | III.119. Caoshan Danzhang (Benji, 2)   | 210 |
| III.100. Langya Huijue   | 196 | § 151. Le maître de Chan Caoshan et son disciple « Habit de papier »                   | 210 |
| § 133. Huijue interrogé par le maître d'assise Changshui                       | 196 | III.120. Mengshan Deyi   | 211 |
| III.101. Le ministre Yu Di   | 196 | § 152.1. Enseignement de Mengshan  | 211 |
| § 134. Le ministre Yu Di visite Yaoshan et obtient l'Éveil                     | 196 | § 152.2. Instruction de Mengshan à la communauté                                       | 212 |
| III.102. Shoushan Xingnian   | 197 | § 152.3. Suite de l'instruction de Mengshan sur la vieille donatrice                   | 212 |
| § 135. Shoushan interrogé par un moine   | 197 |  |     |
| III.103. Shenzhao Benru  | 197 | IV. Textes divers  | 216 |
| § 136. Shenzhao Benru interroge le Vénérable Fazhi et obtient l'Éveil          | 197 | IV.1. Chants   | 216 |

|   |     |   |     |
|---|-----|---|-----|
| § 153. Chant des bulles légères du Révérend Lepu                                    | 216 | § 161. Hymne de Maître de Chan Guifeng Zongmi   | 248 |
| § 154. Chant de la compréhension du Primordial du Révérend Tengteng                 | 217 | § 162. Hymne du Révérend Longya Judun   | 248 |
| IV.2. Hymnes et éloges  | 218 | § 163. Hymne du Grand maître de Chan Fayan sur les moines qui lisent les soutras                      | 249 |
| § 155. Dix hymnes sur le Grand Véhicule par le Révérend Baozhi des Liang            | 218 | § 164. Hymne de maîtres anciens d'éminente vertu  | 249 |
| § 155.1. Hymne 1 sur le Grand Véhicule  | 218 | § 165. Exhortation au bien du maître de Chan Jianfu Chenggu   | 250 |
| § 155.2. Hymne 2 sur le Grand Véhicule  | 219 | Colophon de l'édition de 1377   | 251 |
| § 155.3. Hymne 3 sur le Grand Véhicule  | 220 | Postface de l'édition de 1378   | 253 |
| § 155.4. Hymne 4 sur le Grand Véhicule  | 221 | Colophon de l'édition de 1378   | 255 |
| § 155.5. Hymne 5 sur le Grand Véhicule  | 221 | Annexes   | 257 |
| § 155.6. Hymne 6 sur le Grand Véhicule  | 222 | Annexe 1. Essai de biographie du Révérend Paegun (1298-1374)  | 258 |
| § 155.7. Hymne 7 sur le Grand Véhicule  | 223 | Annexe 2. Vie de l'édition de 1377 de la BnF  | 269 |
| § 155.8. Hymne 8 sur le Grand Véhicule  | 224 | Annexe 3. Concordance entre le <i>Jikji</i> et la collection de <i>gong'an</i> du SYYSH               | 276 |
| § 155.9. Hymne 9 sur le Grand Véhicule  | 224 | Annexe 4. Généalogies patriarcales, lignées spirituelles  | 278 |
| § 155.10. Hymne 10 sur le Grand Véhicule  | 225 | Annexe 5. Le Sōn selon Paegun   | 287 |
| § 156. Quatorze hymnes thématiques du Révérend Baozhi (sur la non-dualité)          | 226 | Texte 1 : Le Sōn des patriarches  | 287 |
| § 156.1. Non-dualité de la bodhi et des tourments                                   | 226 | Texte 2 : Thèse de la communication du <i>sōn</i> et du <i>kyo</i>                                    | 291 |
| § 156.2. Non-dualité de fidélité et transgression                                   | 227 | Texte 3 : Le 15 <sup>e</sup> jour de la 9 <sup>e</sup> lune, l'année <i>kyōng-sul</i> de l'ère Hongmu | 292 |
| § 156.3. Non-dualité du bouddha et des êtres vivants                                | 228 | Bibliographie   | 295 |
| § 156.4. Non-dualité de l'absolu et du relatif                                      | 229 | Index   | 302 |
| § 156.5. Non-dualité du calme et du désordre  | 229 | Index des notions   | 302 |
| § 156.6. Non-dualité du bien et du mal  | 230 | Index des termes sanscrits  | 307 |
| § 156.7. Non-dualité de la forme et du vide   | 231 | Index des termes relatifs aux quatre communautés  | 308 |
| § 156.8. Non-dualité de la vie et de la mort  | 232 | Index des déités bouddhiques  | 309 |
| § 156.9. Non-dualité de l'interruption et de la permanence                          | 233 | Index des noms de personnes   | 310 |
| § 156.10. Non-dualité des [vérités] absolue et mondaine                             | 234 | Index des toponymes   | 314 |
| § 156.11. Non-dualité de la Délivrance et de l'entrave                              | 235 | Index des titres d'ouvrage  | 315 |
| § 156.12. Non-dualité des perceptions [extérieures] et de l'éclairement [intérieur] | 236 | Traducteur  | 316 |
| § 156.13. Absence d'obstacle dans l'agissement                                      | 237 | Relectrices   | 317 |
| § 156.14. Non-dualité de l'égarement et de l'Éveil                                  | 238 | Table des matières  | 319 |
| IV.3. Soutras et traités  | 239 |   |     |
| § 157. Extrait du <i>Soutra de l'Abhīṣṭa Dharma</i>                                 | 239 |   |     |
| § 158.1. Extrait du <i>Soutra Śūraṅgama</i> sur la vision des conditions            | 241 |   |     |
| § 158.2. Commentaire de Paegun  | 241 |   |     |
| § 158.3. Extrait du <i>Soutra Śūraṅgama</i> sur l'état d'Éveil                      | 241 |   |     |
| § 158.4. Extrait du <i>Soutra Śūraṅgama</i> sur la réalité des dharmas              | 242 |   |     |
| § 159.1. Extrait du <i>Traité de l'éveil à la foi</i> sur les perceptions           | 242 |   |     |
| § 159.2. Commentaire de Paegun  | 242 |   |     |
| § 159.3. Extrait du <i>Traité de l'éveil à la foi</i> sur le sens de l'Éveil        | 242 |   |     |
| IV.4. Correspondance de religieux   | 243 |   |     |
| § 160.1. Lettre d'adieu à ses parents du Révérend Dongshan Liangjie                 | 243 |   |     |
| § 160.2. Lettre ultérieure  | 245 |   |     |
| § 160.3. Réponse de la mère de Dongshan   | 246 |   |     |
| IV.5 Autres hymnes et exhortation   | 248 |   |     |

