

Article

« Le satori dans le bouddhisme Zen et la rationalité »

Georges Hélal

Laval théologique et philosophique, vol. 47, n° 2, 1991, p. 203-213.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/400608ar>

DOI: 10.7202/400608ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

LE SATORI DANS LE BOUDDHISME ZEN ET LA RATIONALITÉ

Georges HÉLAL

RÉSUMÉ. — L'auteur présente le concept de satori (compréhension) dans le bouddhisme Zen, en détermine le sens et la portée et tente de montrer en quoi il se rapproche et diffère de la connaissance rationnelle telle que nous l'entendons ordinairement dans la tradition philosophique occidentale.

I. INTRODUCTION

Le bouddhisme Zen insiste sur la dimension néotique de sa recherche et tout particulièrement du but de cette recherche qu'est le *satori*, mot japonais qui signifie «compréhension». Or cette compréhension, affirment les adeptes du Zen, se situe au-delà de la vérité rationnelle, au-delà des catégories du langage, au-delà des critères de vérification scientifique, au-delà des principes de l'analyse logique. Je me propose d'exposer cette conception et d'en tirer certaines conclusions eu égard à la nature de la connaissance et de la vérité, du réel et de l'être humain, ces trois aspects étant liés dans la problématique du Zen.

Le bouddhisme a été fondé au sixième siècle avant l'ère chrétienne par Siddharta Gautama dans le Nord de l'Inde. Le nom de Bouddha est un surnom en sanscrit qui signifie «éveillé». Après avoir réalisé l'éveil, le Bouddha alla enseigner. Lors de son premier sermon à Bénarès, il aurait énoncé les *Quatre Nobles Vérités* du bouddhisme: 1) l'existence est douleur; 2) la cause de la douleur est la soif ou le désir; 3) la cessation de la douleur est le nirvana, c'est-à-dire l'extinction de la flamme du moi (étymologiquement, «nirvana», un mot sanscrit, signifie «extinction» comme celle d'une flamme); 4) les moyens par lesquels on réalise le nirvana, c'est-à-dire le Noble Sentier Octuple. Trois grandes traditions principales se formèrent, celle du *Theravada*, mot que l'on peut traduire par «École des Anciens», celle du *Mahayana*, qui veut dire «Grand Véhicule» et celle du *Tantrisme* qui s'est implantée tout particulièrement au Tibet.

Les adeptes du Theravada limitent leur recherche, à toutes fins utiles, à l'enseignement des Quatre Nobles Vérités, interprétées dans un sens essentiellement psy-

chophysique et prétendent que leur interprétation de la doctrine fut celle du Bouddha lui-même. L'interprétation psychophysique insiste sur le fait qu'il n'y a pas de permanence : la réalité, qu'elle soit de nature psychologique ou de nature physique, n'est aucunement permanente, elle est constituée d'agrégats d'éléments mentaux ou d'éléments physiques. Ces agrégats sont en état de perpétuel changement mais donnent l'impression d'être des « substances ». Ainsi, l'Agrégat de la Conscience n'est que la réaction à l'œuvre des divers organes de perception : l'œil, l'oreille, le nez, etc., et donne l'illusion de constituer un moi substantiel. L'enseignement théravadique conclut que l'attachement aux prétendues réalités substantielles est une illusion ne pouvant conduire à la vérité et à la libération intérieure¹.

Le Mahayana, pour sa part, ne représente pas une seule façon de penser, mais recouvre un ensemble de doctrines qui se distinguent de l'austère orthodoxie théravadique par le fait qu'il tient davantage compte de la sensibilité populaire ou des tendances affectives inhérentes aux humains. De plus, quelques courants du Mahayana ont introduit le théisme dans leur doctrine contrairement à ce que l'on trouve dans le Theravada, essentiellement athée dans la mesure où le « salut » individuel ne peut résulter que de l'effort personnel de libération de la soif du désir. Les développements mahayanistes d'ordre culturel, métaphysique et théologique, sont récusés par les théravadiques du fait qu'ils n'exprimeraient pas l'intention de Gautama. Un autre élément qui distingue les deux traditions est l'usage des langues. Le Theravada se réfère à des textes canoniques écrits en pali, qui aurait été la langue de Gautama, alors que le Mahayana renvoie à des textes canoniques fondamentaux rédigés en sanscrit mais également à des textes canoniques chinois, japonais et autres, dont certains sont traduits de textes sanscrits perdus. Les références littéraires étant différentes dans les deux traditions, on peut comprendre qu'elles aient contribué à maintenir et à renforcer les différences entre ces traditions. Voilà pourquoi les Quatre Nobles Vérités ont pu être interprétées diversement comme l'illustre bien l'École Zen².

Le tantrisme qui a eu son origine en Inde a exercé son emprise au Tibet, se répandant également en Mongolie, au Bhoutan, au Népal et, en général, aux alentours de l'Himalaya. Bien qu'il se rapproche du Mahayana, il s'en distingue particulièrement par la pratique de rituels élaborés de nature ésotérique et magique³.

Chacun des trois courants possède un ensemble propre de textes canoniques. Mais ces corpus se recoupent jusqu'à un certain point⁴.

Le bouddhisme se répandit en Asie et fut introduit en Chine au premier siècle de notre ère par des moines indiens surtout mahayanistes. Au sixième siècle, un moine indien du nom de Bodhiharma vint en Chine propager une forme de bouddhisme qui

-
1. Rahula WALPOLA, *L'enseignement du Bouddha*, Paris, Éditions du Seuil, 1961, pp. 37-69; en particulier pp. 41-48.
 2. « Buddhism » dans *Encyclopædia Britannica*, Macropædia, volume 3, 1980, pp. 379-386; Robert LINNSEN, *Le Zen*, Marabout Université, 1969, pp. 23-25, 80-81.
 3. « Buddhism » dans *Encyclopædia Britannica*, p. 379, 381-386; Maurice PERCHERON, *Le Bouddha* (Maîtres spirituels), Éditions du Seuil, 1956, pp. 85-87, 105, 130, 151.
 4. « Buddhism » dans *Encyclopædia Britannica*, p. 379; « Buddhism » dans *The Encyclopædia of Philosophy*, New York, MacMillan Publishing Co. Inc. & The Free Press, 1972, volume 1, pp. 419-420.

s'apparentait à un courant de bouddhisme qui s'était formé en sol chinois, qui avait pour nom *Ch'an* et avait été marqué par la philosophie taoïste d'origine chinoise. Bodhiharma connut un grand succès et établit une tradition solide qui allait se confondre avec le *Ch'an*. Vers 845, le bouddhisme fut persécuté en Chine et la seule secte à survivre fut le *Ch'an*. La raison de cette persécution fut le fait que les moines bouddhistes, devenus nombreux, quémandaient leur nourriture plutôt que de travailler pour l'obtenir. Les adeptes du *Ch'an* faisaient exception et, par ce fait, ont pu se maintenir. Le *Ch'an* du Sud se développa au dixième siècle et donna naissance à diverses écoles dont plusieurs se répandirent par la suite au Japon pour former le courant du bouddhisme Zen⁵.

Le mot «Zen» est la traduction chinoise du mot «Ch'an», lui-même la traduction du mot sanscrit «dhyana» qui veut dire «méditation».

Aujourd'hui, deux écoles du Zen dominant au Japon, le Rinzai et le Soto, les deux étant issues d'écoles chinoises correspondantes. Pour atteindre l'éveil, le Rinzai utilise la technique du koan, une sorte d'énoncé ou ensemble d'énoncés en apparence paradoxale, voire absurde, que l'adepte doit méditer alors que le Soto insiste davantage sur le zazen, c'est-à-dire la méditation sans effort en position assise.

L'influence du taoïsme sur le *Ch'an* a profondément coloré le Zen. Du taoïsme il semble assez clair que le *Ch'an* a emprunté l'idée (1) que le Tao, le principe premier, est présent en toutes choses, qu'il se révèle par la méditation et ne saurait être enseigné en tant que tel; (2) que la matière est prégnante et exprime à sa façon le mystère des choses, d'où l'importance des arts de la représentation comme la peinture et les jardins japonais. Par ces seuls éléments, le bouddhisme Zen s'éloigne assez considérablement du bouddhisme théradique qui insiste sur le renoncement le plus complet possible au monde, à ses attraits et à ses charmes.

Une autre caractéristique du Zen est son indépendance vis-à-vis des Écritures. L'enseignement, dans la mesure où il est possible, se fait surtout oralement de maître à élève. Il consiste essentiellement à éprouver l'évolution de ce dernier et à le guider dans sa marche vers l'éveil.

Nous pouvons, à la suite de Linssen qui reprend la pensée de Bodhiharma, définir l'esprit et le but du *Ch'an* et, partant, du Zen. (1) Celui-ci est une transmission orale en dehors des Écritures. (2) Il est indépendant à l'égard des mots et des lettres. (3) Il est une recherche directe de l'essence de l'homme. (4) Il consiste chez l'individu à voir dans sa propre nature et à atteindre à l'éveil parfait, ce que les adeptes appellent *satori* qui veut dire en japonais «compréhension»⁶.

Dans un écrit de Hui Yuan (334-416), un maître du *Ch'an* qui vécut avant l'arrivée de Bodhiharma, on trouve un exposé des points fondamentaux du *Ch'an*. Cet écrit est intitulé *Discussions illustrant le processus des récompenses*. Linssen résume ainsi les cinq points. (1) Le Principe fondamental de l'univers est inexprimable. (2) Le perfectionnement spirituel ne peut être cultivé, c'est-à-dire qu'il ne peut résulter d'actes

5. LINSSEN, *op. cit.*, pp. 30-43; «History of Buddhism» dans *Encyclopædia Britannica*, volume 3, p. 409.

6. LINSSEN, *op. cit.*, p. 35.

volontaires ou cognitifs du moi. (3) En dernière analyse, rien n'est atteint puisque nous avons toujours été la Réalité suprême mais nous ne le savons pas à cause d'une distraction fondamentale. (4) Il n'y a rien d'autre qui soit très important dans le bouddhisme. (5) Le simple fait de puiser de l'eau et de casser du bois renferme le merveilleux mystère du Tao⁷.

Ce texte de Hui Yuan complète celui de Bodhiharma et les deux convergent vers la même vision de l'homme et du monde. Aussi sommes-nous en mesure de pressentir que les Quatre Nobles Vérités du Bouddha sont interprétées par les adeptes du Zen dans le sens de la prise de conscience de la réalité fondamentale de soi et des choses. Mais nous voyons également poindre dans ces formulations l'anti-littéralisme et l'es-pèce d'anti-intellectualisme qui caractérisent le Zen.

II. LA NATURE DU SATORI

Le Zen se fixe comme but de redéfinir non la pensée ou l'intellect, non la conception philosophico-rationnelle du monde, de l'homme et de l'être mais la vie humaine elle-même. Il se propose de métamorphoser en profondeur l'être et l'individu et, partant, sa pensée et son action. Par le fait même, il prétend redonner à la vie humaine une plénitude de sens que la condition habituelle des hommes ne saurait assurer. Le grand maître du Zen D.T. Suzuki s'exprime ainsi :

L'essence du bouddhisme Zen consiste à acquérir une nouvelle perspective sur la vie et les choses en général. Par ceci j'entends que si nous voulons pénétrer au cœur du Zen, nous devons abandonner nos habitudes ordinaires de pensée qui contrôlent notre vie de tous les jours, nous devons chercher à voir s'il y a une autre façon de juger les choses, ou plutôt si notre façon ordinaire suffit toujours à nous donner la satisfaction ultime de nos besoins spirituels... Le Zen se propose de faire cela pour nous et nous assure de l'acquisition d'une nouvelle perspective selon laquelle la vie revêt un aspect plus frais, plus profond et plus satisfaisant. Cette acquisition, toutefois, est vraiment et naturellement le plus grand cataclysme mental qu'une personne peut connaître en cette vie. Elle n'est pas une tâche facile, elle est une sorte de baptême de feu. On doit passer à travers une tempête, un tremblement de terre, le renversement des montagnes, et l'éclatement des pierres.⁸

La fin dramatique de cette citation exprime à sa façon la nature exceptionnelle du satori qui est le but de toute la discipline du Zen, ce qui ne veut pas dire, toutefois, que tout adepte du Zen y parvient⁹. Le satori est à la fois une expérience, une nouvelle saisie de soi-même et de l'existence en général et une transformation radicale de sa vie. D'ores et déjà l'on pressent que cette expérience n'est pas uniquement intellectuelle au sens où il s'agirait, par exemple, de la saisie de la vérité d'un jugement philosophique. Non, elle est beaucoup plus, et quelque chose qui par le fait même ne saurait être saisi adéquatement par la parole et les concepts. Suzuki s'exprime ainsi :

7. *Ibid.*, p. 34.

8. D.T. SUZUKI, *Essays in Zen Buddhism*, (First Series), London, Rider and Company, 1970, p. 229.

9. *Ibid.*, pp. 229-230.

Le satori peut être défini comme une saisie intuitive de la nature des choses par opposition à la compréhension analytique qu'on peut en avoir. Concrètement parlant, cela signifie qu'il y a déploiement d'un monde nouveau jusqu'alors non perçu dans la confusion d'un esprit formé de façon dualiste... Pour parler le langage de la logique, l'on peut dire que toutes ses oppositions et contradictions [celles du monde] sont unifiées et harmonisées en un tout organique consistant. Ceci est un mystère et un miracle mais selon les maîtres du Zen, ceci se réalise chaque jour. Le satori peut donc être obtenu seulement si personnellement on en a fait une fois l'expérience.¹⁰

Suzuki insiste constamment sur le fait que la réalisation du satori est le vrai but du Zen. Voici une illustration de cette insistance :

À tout événement il n'y a pas de Zen sans satori, lequel est en effet l'alpha et l'oméga du bouddhisme Zen.¹¹

Il affirme également à plusieurs reprises que le satori est une expérience qui transcende l'érudition et le savoir philosophique¹². D'un passage qu'il tire de l'*Avatamsaka Sutra* à cet effet, je citerai ces quelques phrases significatives :

La vérité de la réalisation de soi [et la Réalité elle-même] ne sont ni une ni deux. À cause du pouvoir de cette réalisation de soi, [la Réalité] a la capacité universelle de profiter aux autres aussi bien qu'à soi-même; elle est absolument impartiale, sans aucune idée de ceci ou de cela, comme la terre d'où croissent toutes choses. La Réalité elle-même n'a ni forme ni non-forme; comme l'espace, elle est au-delà du savoir et de l'entendement (understanding); elle est trop subtile pour être exprimée par des mots et des lettres.¹³

Ces quelques indications pourraient décourager le penseur à vouloir s'interroger davantage sur la nature du satori et à en chercher plus profondément la signification. Cette réaction est d'autant plus justifiée que celui qui n'a pas atteint à la réalisation du satori n'a même pas accès à l'expérience elle-même. Heureusement que les maîtres du Zen, ceux qui affirment avoir réalisé le satori, ont tenté par des métaphores et des allégories de représenter celui-ci ou ont essayé d'en décrire les effets psychophysiologiques.

Dans ses *Essais sur le bouddhisme zen*, D.T. Suzuki a exposé en résumé les caractéristiques et les effets du satori. Ceux-ci comprennent certains des points qui ont déjà été notés et en incluent d'autres. Ils sont au nombre de huit, chiffre qui dans le contexte n'a aucune valeur magique ou définitive. À cause de leur intérêt, je vais rapidement les passer en revue. Inutile de dire que les caractéristiques elles-mêmes, je ne parle pas des effets psychophysiologiques, ne peuvent être décrites qu'indirectement et même négativement, c'est-à-dire en affirmant ce qu'elles ne sont pas.

10. *Ibid.*, p. 230.

11. *Ibid.*, pp. 229-230.

12. SUZUKI, *op. cit.*, (Second Series), pp. 21-22.

13. *Ibid.*, p. 21.

1. *L'irrationalité*

Cela signifie que le satori ne saurait être dit avec des mots, saisi dans un jugement intellectuel ou exprimé par des gestes. «L'expérience du satori, de conclure Suzuki, est toujours caractérisée par l'irrationalité, l'inexplicabilité et l'incommunicabilité.»¹⁴

2. *La vision intuitive*

L'expérience du satori comprend un élément noétique. Voilà pourquoi un autre nom du satori en japonais est *ken-sho* qui signifie «voir l'essence ou nature». Précisant sa pensée, Suzuki affirme que le satori est la connaissance d'un effet particulier en même temps que de la Réalité qui est derrière lui.

3. *L'autorité catégorique*

La connaissance réalisée par le satori est tellement définitive qu'aucun argument ne peut la réfuter ou avoir de prise sur elle. Tout ce que la raison peut faire c'est d'essayer de l'interpréter ou de la comparer à d'autres connaissances et expériences.

4. *L'affirmation*

Le satori est l'acceptation de la réalité telle qu'elle est sans égard à sa portée morale. Les bouddhistes appellent cette attitude *kshânti* qui veut dire «patience» et plus proprement «acceptation». Mais cette acceptation est celle des choses dans leur état suprarélatif ou transcendant telles qu'elles apparaissent à celui qui a connu le satori. Tai-Houei aurait écrit dans une lettre à Miao-Tsoung : «Ne vous occupez pas des questions humaines du bien et du mal. Toute chose, telle qu'elle est, est Zen, et c'est ici que vous devez vous appliquer». Et de conclure Suzuki : «Le Zen est toute chose telle qu'elle est — une grandiose affirmation»¹⁵.

5. *Le sens de l'au-delà (beyond)*

L'expérience est bien la mienne mais je sens qu'elle a ses racines hors de moi. La coquille de mon individualité explose au moment du satori. Il s'ensuit un sentiment de délivrance complète ou de repos complet, le sentiment d'être parvenu à destination, d'être arrivé chez soi. Il importe de noter que Suzuki n'identifie pas cet «au-delà» à un Absolu métaphysique, à Dieu ou à une personne transcendante. L'expérience comme telle ne justifie pas une telle identification qui relève essentiellement d'une interprétation métaphysique.

14. *Ibid.*, p. 31.

15. *Ibid.*, p. 36.

6. *Le ton impersonnel*

L'expérience Zen est dépourvue, chose étonnante, de l'aspect personnel qui marque les expériences mystiques chrétiennes colorées de sentiments amoureux. Elle est, à cet égard, rigoureusement impersonnelle.

7. *Le sentiment d'exaltation*

Malgré tout, l'expérience du satori qui marque une rupture de la limitation personnelle ne peut manquer de provoquer un véritable sentiment d'exaltation. La conscience de la limitation et de la dépendance de la vie humaine est le lot commun des hommes. Or, le satori signale la fin de cette servitude. Elle est cette libération de la finitude qui fait dire à son possesseur qu'elle est toute la richesse et tout le pouvoir qu'un être mortel peut atteindre en ce monde.

8. *L'instantanéité*

Suzuki insiste sur le fait que l'expérience du satori est abrupte, qu'elle est instantanée. Si l'expérience ne l'est pas, elle n'est pas le satori. Cependant, le maître japonais reconnaît que l'adepte du Zen peut, au long de ses persévérants efforts, faire des expériences diverses significatives sur le plan de l'évolution spirituelle qui annoncent le satori sans pourtant s'identifier à lui¹⁶. « Cette expérience abrupte du satori ouvre en un instant (*ekamuhârtena*) un champ de vision entièrement neuf, et l'existence entière est alors appréciée d'un point de vue tout nouveau. »¹⁷

Ces huit caractéristiques et effets du satori nous font réaliser, on ne peut plus, la nature transcendante de l'expérience en question, son dépassement de l'activité mentale ordinaire de l'homme.

III. LA DISCIPLINE DU KOAN

Comme pour faire réaliser à l'adepte la transcendance du satori, certains maîtres du Ch'an et leurs successeurs japonais ont mis au point, il y a plusieurs siècles, une technique à la fois intellectuelle, spirituelle et méditative appelée l'exercice du *koan*. Ce mot-ci est la forme japonaise du chinois *kung-an* et signifie « un document public établissant une mesure de jugement ». Le maître peut ainsi éprouver à quel degré est correcte la compréhension du Zen par l'individu¹⁸. L'usage du *koan* est une caractéristique essentielle de l'École Rinzai dont Suzuki est un adepte. (L'École Soto ne pratique pas cette discipline, préférant attendre l'éveil par la méditation en position assise.) Il y aurait un répertoire d'environ mille sept cent koan, certains plus difficiles

16. *Ibid.*, pp. 112-124.

17. *Ibid.*, p. 39.

18. *Ibid.*, p. 93.

à résoudre que d'autres¹⁹. Au début de sa formation, l'adepte reçoit de son maître un koan relativement facile à résoudre et à mesure qu'il progresse il pourra être appelé à résoudre des koan de plus en plus difficiles²⁰.

La pratique du koan a pour but l'affinement de l'intellect et de l'affect. L'intellect se développe grâce à sa réflexion sur la signification réelle du koan alors que l'affectivité se développe surtout grâce au *zazen* (méditation en position assise) consacré à la méditation du koan²¹. Mais lorsqu'on y regarde de près, on se rend vite compte que ce qui est exigé de l'intellect n'est pas du tout ce à quoi on pourrait s'attendre. Il ne s'agit aucunement de triturer logiquement le koan, d'en dégager le sens rationnel, d'arriver à une conclusion logique à la suite d'un examen des prémisses. Agir ainsi serait rapidement réprouvé par le maître. C'est bien davantage l'intuition qui est appelée à s'exercer et à trouver la solution. La littérature du Ch'an et du Zen insiste à souhait sur les dangers de la rationalisation et de l'intellectualisation. Tout se passe donc comme si l'intelligence avait le pouvoir, par un sens intuitif particulier, de pénétrer au cœur de la réalité. La théorie intuitionniste de Bergson comme expression des possibilités de l'esprit nous vient immédiatement à l'esprit. La raison de cette discipline Zen est de graduellement habituer l'adepte à regarder et à voir le monde avec des yeux nouveaux.

Et comme pour accentuer cette approche intuitionniste de la connaissance, les anciens maîtres du Zen qui ont inventé et développé le système des koan, ont fait en sorte que ceux-ci aient l'apparence du paradoxe, voire du ridicule et de l'absurde. Voici quelques exemples de koan soumis aux débutants²².

1. Un moine demanda à Toung-chan: «Qui est le Bouddha?» Le maître répondit: «Trois *kin* de lin»!

2. On demande un jour à Iun-men: «Quand aucune pensée ne remue dans l'esprit, y a-t-il là de l'erreur? — Autant que le mont Sumeru».

3. Lorsque le moine Ming rattrapa Hui-neng en fuite, il lui demanda de lui donner le secret du Zen. Hui-neng répondit: «Quel est votre visage originel, celui que vous aviez avant même votre naissance?»

4. Un moine demanda: «Toutes choses, dit-on, sont réductibles à l'Un, mais à quoi l'Un est-il réductible?» Tchao-tcheou répondit: «Quand j'étais dans le district de Tching, je me suis fait une robe qui pesait sept *kin*».

5. Lorsque P'ang, le vieil adepte du Zen, vint voir Ma-tseu pour la première fois afin d'acquérir la maîtrise du Zen, il demanda: «Qu'est-ce qui n'a pas de compagnon parmi les dix mille choses du monde?» Ma-tseu répliqua: «Quand vous aurez bu d'un trait toute l'eau de la rivière Hsi, je vous le dirai».

Nous pourrions nous délecter encore longtemps à la lecture d'un grand nombre d'autres koan, mais je m'arrête à ces quelques exemples. Nous pouvons conclure que

19. SUZUKI, *op. cit.*, (First Series), p. 255, note 1.

20. SUZUKI, *op. cit.*, *Studies in Zen* (A Delta Book), New York, Dell Publishing Company, 1955, p. 37.

21. *Ibid.*, p. 36-37.

22. SUZUKI, *Essays in Zen Buddhism*, (Second Series), pp. 93-94.

le koan s'adresse à l'intellect afin que celui-ci parvienne à se transcender, à se nier. Pour résumer ce qui vient d'être dit on ne saurait mieux faire que citer Suzuki lui-même.

La méthode qui, en la circonstance, se suggérait d'elle-même, était de choisir un certain nombre de déclarations faites par les anciens maîtres et de les utiliser comme indicateurs. Ces indicateurs devaient avoir une double fonction: 1) Faire échec au travail de l'intellect, ou plutôt laisser l'intellect voir par lui-même jusqu'où il peut aller, et qu'il y a un domaine où, tel qu'il est, il ne peut jamais pénétrer; 2) Mûrir la conscience Zen jusqu'à son explosion finale dans l'état de satori. Lorsque le *koan* remplit la première de ces fonctions, alors prennent place ce qu'on a appelé «recherches et efforts». Plutôt que l'intellect, qui pris en lui-même ne forme qu'une partie de notre être, c'est toute la personnalité, esprit et corps, qui est lancée à la poursuite de la solution du koan. Lorsque cet état extraordinaire de tension spirituelle, guidée par un maître expérimenté, arrive à maturité, le koan se transmue dans ce qui a été appelé l'expérience Zen.²³

En somme, l'intellect a pour but de travailler de telle façon à pouvoir se dépasser, se transcender. Ceci n'est rien d'autre qu'une négation dialectique, au sens hégélien du terme, de l'intellect par lui-même. Mais ceci n'est possible que si le travail de l'intellect réussit à remuer d'autres régions de l'être et de la conscience de l'individu qui conduiront graduellement à l'explosion finale du satori.

IV. RÉFLEXIONS

La nature du bouddhisme Zen soulève plusieurs questions dans l'esprit d'un Occidental. Avons-nous affaire à une religion, à une philosophie, à une sagesse? Si c'est une religion, s'agit-il d'un mysticisme? Si c'est une philosophie, en est-ce une dans le style de la philosophie occidentale? Si c'est une sagesse, a-t-on affaire à une approche comparable à celle de la tradition sapientielle de la Grèce antique ou à celle que l'on retrouve dans les écrits sapientiaux de l'Ancien Testament tels l'*Ecclésiaste*, les *Proverbes*, *Job*? Voilà autant de questions légitimes auxquelles les réponses dépendront de la perception qu'on aura du bouddhisme en général et du Zen en particulier. Il m'apparaît toutefois que les catégories de la pensée et de l'activité spirituelle de l'Occident ne se sont pas formées tout à fait de la même façon que les catégories orientales. L'exposé des sections précédentes devrait avoir fait sentir ces différences.

Il me semble à moi que le Zen n'est ni tout à fait une philosophie, ni tout à fait une religion au sens occidental. Son but n'est ni d'établir un système intellectuel cohérent, bien qu'il ne soit pas étranger à une conceptualité, ni de constituer un ensemble de «dogmes» touchant le surnaturel auquel on convierait les hommes à donner leur adhésion. Le Zen n'est pas davantage identifiable à une démarche mystique chrétienne dans la mesure où celle-ci se réfère à un théisme personnalisé et à tous les sentiments que peuvent susciter les rapports personnels. Dans la même mesure, le Zen ne s'identifie pas à la mystique juive ou à la mystique musulmane. Essentiellement, le Zen ne recherche pas l'expérience de la divinité au sens où les religions théistes

23. *Ibid.*, p. 95.

entendent ce terme mais poursuit la découverte radicale de soi et de l'être. Est-ce une sagesse? Certes oui, si par le mot «sagesse» on entend une connaissance de la nature profonde de la réalité ou encore un art de vivre. Ces deux acceptions sont bien connues en Occident. Mais bien entendu, si le Zen est un art de vivre, celui-ci est suspendu à la connaissance suprême du satori, l'ultime fin de la sagesse Zen donnant l'intelligence intuitive de la vérité fondamentale de l'être des choses²⁴.

Du reste, D.T. Suzuki a lui-même réfléchi sur les ressemblances et les différences entre le bouddhisme Zen et la pensée chrétienne dans un ouvrage intitulé: *Mysticism: Christian and Buddhist*, ouvrage qui permet de voir comment un Oriental, par surcroît maître du Zen, perçoit ces ressemblances et différences. Cet ouvrage révèle que Maître Eckhart, le théologien mystique allemand (1260-c.1327), aurait proposé une doctrine très proche du bouddhisme Zen²⁵. Par sa doctrine du «pur rien» auquel il identifie la déité, par sa distinction de la déité absolue éternelle et inchangeante et de Dieu en trois personnes issu de la déité, Eckhart serait très près de la doctrine bouddhiste du vide (*sunyata*)²⁶.

Inutile d'insister sur les difficultés que connut ce maître dominicain auprès des autorités de l'Église de son temps qui jugèrent sa doctrine fort audacieuse et frisant, par sa doctrine de Dieu et son apparent panthéisme, l'hétérodoxie²⁷. Tout compte fait, Suzuki laisse entendre qu'Eckhart fait exception à la tradition mystique prédominante dans le christianisme. Le lecteur avisé est amené à se rendre compte que le Zen et le christianisme ne se rejoignent pas en tant que religions populaires — le Zen n'est pas populaire mais réservé au petit nombre pour autant qu'il est la recherche de la compréhension ultime — mais peuvent se retrouver dans une certaine approche mystique dont Maître Eckhart aurait été un digne mais rare représentant chrétien²⁸.

Par delà ces différences relatives à la philosophie, à la religion et à la sagesse dans le bouddhisme et le christianisme, il importe d'insister tout particulièrement sur la question de la nature de la connaissance vraie. Notre tradition philosophique a, en général, valorisé la fonction de la rationalité et la recherche de la vérité rationnelle sans nécessairement se préoccuper de l'effet que pourrait avoir cette vérité sur l'être même de l'individu qui la possédait. Cette tradition a aussi assez largement insisté sur la connaissance rationnelle vraie comme but de la recherche philosophique même si elle a été marquée par diverses conceptions rivales allant de l'empirisme le plus sensualiste jusqu'au rationalisme métaphysique le plus abstrait. Or voici que la tradition philosophique orientale et, en particulier, le bouddhisme Zen, nous convient à modifier

24. Cf. H. M. LASSALLE, S.J., *Le Zen*, Desclée de Brouwer, 1965. S'étant soumis lui-même à la discipline du Zen au couvent japonais de Hosshinji, le Père Lassalle fut amené à concevoir le satori comme étant l'intuition de l'être, faisant siennes, d'ailleurs, ces paroles de Thomas Merton dans *La Montée vers la lumière* (Paris, Albin Michel, 1958, pp. 125-126): «En un instant de profonde illumination métaphysique, nous nous élevons au-dessus des accidents spécifiques pour découvrir que toutes choses ne forment qu'une seule réalité transcendante indifférenciée, qui est l'être même» (pp. 48-49).

25. SUZUKI, *Mysticism: Christian and Buddhist*, New York, Collier Books, 1962, p. 11.

26. *Ibid.*, pp. 16-18, 18-20.

27. Jean LECLERQ, François VANDENBROUCKE, Louis BOUYER. *La spiritualité du Moyen Âge*, tome 2 de *Histoire de la spiritualité chrétienne*, Aubier, 1961, pp. 454-465.

28. SUZUKI, *Mysticism: Christian and Buddhist*, pp. 11-16.

notre conception du rôle de la connaissance rationnelle. Le Zen, la doctrine qui retient ici notre intérêt, déclare l'intellect et la vérité rationnelle, sans nier leurs fonctions, inaptes à exprimer les vérités supérieures de la connaissance, celles qui ne sont saisissables que dans une intuition extra-rationnelle. Les intuitions peuvent être multiples et variables mais elles trouvent leur achèvement dans l'illumination finale qu'est le satori, la compréhension radicale et dernière de soi et de la réalité, qui ne peut être donnée que dans une expérience ineffable se situant entièrement en dehors du domaine de la raison et de la parole, et faut-il ajouter, en dehors du domaine des sens. Les intuitions préparatoires au satori, dans la mesure où elles échappent à la sphère de la raison et à celle des sens sont également ineffables. Comme le satori, toutes ces intuitions échappent par le fait même aux possibilités de vérification empirique ou rationnelle.

De plus, l'approche intuitionniste du Zen implique, pour ainsi dire, tout l'être de l'individu si bien que dans ce contexte, connaître c'est être, connaître différemment c'est être différemment. Atteindre à la compréhension absolue du satori c'est, en quelque sorte, devenir soi-même absolu, certes non pas au regard des yeux de la chair mais au regard de celui qui sait voir de l'intérieur.

À la lumière de l'expérience Zen, la réalité elle-même devient objet d'une réflexion renouvelée. La théorie de la connaissance a depuis longtemps attiré notre attention sur l'unité du rapport objet-sujet: connaître selon telle perspective c'est connaître un objet conforme à cette perspective. Ainsi, l'expérience par les sens livre des objets aux qualités sensibles. Plus spécifiquement, l'expérience visuelle livre des objets visibles. Et il en est ainsi de la connaissance intellectuelle saisissant un objet intellectuel et de la connaissance intuitive ayant pour objet une intuition. Si tel est le cas, l'on comprend la fonction essentielle du sujet dans la détermination de la présence de l'objet. Somme toute, il existe une certaine unité de l'objet et du sujet, une unité intentionnelle, pour parler le langage de la phénoménologie husserlienne, même si l'être de l'objet se distingue de l'être du sujet, telle la table se posant devant celui qui la regarde. Or le satori, pour sa part, délivre une expérience où la réalité de l'objet se confond avec celle du sujet. En d'autres termes, le sujet a conscience *d'être* cette réalité, de ne point s'en distinguer, réalité qui, d'ailleurs, est saisie comme fondement de toutes choses. La réflexion philosophique occidentale aurait avantage à s'emparer de cette approche pour se renouveler eu égard aux questions relatives à la nature de la connaissance, de la raison, de la vérité et de la réalité. Si la pensée philosophique se nourrit au contact des multiples modes de l'expérience, elle ne pourrait que tirer profit d'une prise au sérieux de l'expérience Zen ou tout au moins de ce que disent ceux qui en font état.