OUVRAGES DE CATHERINE DESPEUX

T'AI-K'I-K'IUAN, « Technique de longue vie. Technique de combat » (PUF, 1976).

Traité d'Alchimie et de Physiologie taoïste de Zhao Bichen (Deux Océans, 1980).

A paraître

Chemin de l'éveil illustré par le dressage du buffle dans le chan, le dressage du cheval dans le taoïsme et le dressage de l'éléphant dans le bouddhisme tibétain.

Traité d'Alchimie intérieure à l'usage des femmes.

« Je n'aurai de cesse que je n'aie atteint le confluent des deux océans » (Coran, *XVIII, 60)*

© Les Deux Océans, Paris 1980.

19, rue du Val-de-Grâce
75005 Paris

LES ENTRETIENS DE MAZU

Maître chan du VIII[e] siècle

Introduction, traduction et notes

par

Catherine Despeux

Les Deux Océans

Paris

Introduction

« Le sixième patriarche a transmis son message de Cœur à Cœur, parce qu'il ne pouvait être exprimé par les mots. »

Shenhui

Mazu est l'un des plus grands maîtres *chan* (Zen) de la dynastie des Tang (618-907), sinon le plus grand. La version des *Entretiens de Mazu* sur laquelle est fondée notre traduction est celle du *Sijia yülu* (Entretiens des quatre écoles) [1]. Cet ouvrage rassemble les dits des quatre maîtres les plus célèbres de la dynastie des Tang : Mazu Daoyi (709-788), Baizhang Huaihai (720-814), Huangbo Xiyun (v. 850) et Linqi Yixuan (v. 866).

Les dates de rédaction et de la première publication du *Sijia yülu* nous sont inconnues, tout comme le nom de son auteur. Cependant, ce titre est mentionné dans le *Suichu tang shumu,* catalogue du début des Song du Sud, édité par le savant confucéen You Mao (1127-1194). Le *Sijia yülu* fut réimprimé sous les Yuan, mais aucune copie de cette édition ne nous est parvenue. Puis il fut réédité et publié en 1607 par Jiening du Zhejiang, avec une préface écrite en 1085 par Yang Jie. C'est sur cette édition qu'est fondé le texte actuel.

Selon M. Demiéville, le *Sijia yülu* serait antérieur au *Guangdeng lu* (Annales élargies de la lampe) compilé en 1036 [2]. D'après M. Yanagida, il aurait été écrit au début des Song par un moine de l'école de Huanglong (Huanglong Huinan vécut de 1002 à 1061) [3].

1. *Xuzang jing,* 2, 24-5, p. 405a-424c. Pour transcrire les termes chinois nous avons utilisé le *pinyin,* transcription adoptée officiellement par la République populaire de Chine, mais moins bien adapté pour le lecteur français non sinologue que le système de transcription de l'E.F.E.O. Ainsi Mazu doit il se lire Ma-tsou.

2. Voir Demiéville, *Entretiens de Lin-tsi,* introduction.

3. Article de Yanagida dans *Indian and buddhist studies,* vol XVII p. 33-41, « Quelques problèmes à propos du *chan* de Mazu ».

La pratique de la transcription « d'entretiens » *(yülu)* attribués à tel ou tel maître *chan* et se présentant en grande partie sous forme de dialogues entre le maître et ses disciples, semble avoir débuté dans l'école de Mazu. En effet, dans le *Zutang ji,* ouvrage rédigé vers 952, il est écrit : « A la mort de Mazu... on mit par écrit les bonnes choses [4]. » Les entretiens s'opposent aux « chants » *(ge)* plutôt caractéristiques de l'école de Shitou, grand maître contemporain de Mazu, qui vécut sur le mont Nanyue et mit dans son enseignement l'accent sur la vie contemplative. Lui et ses disciples, inspirés par la vie érémitique dans les montagnes, écrivirent de merveilleux chants poétiques descriptifs de leur expérience spirituelle. Mais les entretiens ont l'avantage de présenter un témoignage de la pratique quotidienne du *chan,* ils nous permettent de goûter la subtilité et le sens de l'humour des maîtres *chan,* ils nous aident à comprendre ce qu'est réellement le *chan.*

Qu'est-ce que le chan ?

Le terme chinois *chan* est l'une des traductions utilisées dans les textes bouddhiques pour le terme sanscrit *dhyāna.* Ce dernier désigne, dans son sens le plus courant, un état de grande absorption de l'esprit. Les ouvrages bouddhiques mentionnent quatre *dhyāna* abondamment décrits dans la littérature du Petit Véhicule *(hīnayāna),* mais également exposés dans les textes du Grand Véhicule *(mahāyāna)* et notamment dans un texte fondamental pour l'école *chan,* le *Laṅkāvatārasūtra.*

Le *chan* est également l'une des six *pāramitā,* c'est-à-dire des six attitudes d'esprit, six moyens qui permettent de passer de notre rive du *saṁsāra* (transmigration) à celle du *nirvāṇa* (grande extinction). Ces six *pāramitā* sont : le don *(dāna),* la conduite morale *(śīla),* la patience *(kṣānti),* l'énergie *(vīrya),* l'absorption *(dhyāna)* et la sapience *(prajña).*

Zongmi (780-841), grand érudit bouddhiste de l'école

4. Voir l'article de Yanagida cité ci-dessus.

chan et de l'école de l'*Avataṃsaka,* a donné une excellente définition du *chan :* « Le *chan* est la traduction phonétique d'un terme sanscrit, la traduction complète étant *channa (dhyāna). (Dhyāna)* fut traduit en chinois *Siweixiu* ou *Jinglü ;* ce sont des termes généraux pour désigner à la fois les concentrations *(samādhi, ding)* et la sagesse intuitive *(prajña).* La source en est la véritable nature d'éveil originelle de tous les êtres, aussi appelée nature de Buddha ou encore terre du cœur. Etre éveillé à cette terre du cœur, c'est acquérir la sagesse intuitive ; la cultiver, c'est acquérir les concentrations *(samādhi).* Les concentrations et la sagesse intuitive ensemble forment le *dhyāna.* Cette nature propre est la source originelle du *chan ;* c'est pourquoi on parle de source du *chan* ou encore de théorie et de pratique du *dhyāna.* La source originelle (de la terre du cœur) est le principe nouménal du *chan ;* l'oubli des émotions et la " coïncidence " avec (la terre du cœur) constitue la pratique du *chan.* C'est pourquoi l'on distingue le principe nouménal et la pratique. Toutefois, les écrits des différentes écoles réunis à ce jour parlent beaucoup du principe nouménal du *chan* et peu de la pratique [5]. »

Le chan avant Mazu

Le *chan,* qui apparaît en Chine vers la fin du v[e] siècle, fut l'une des écoles bouddhiques les plus prospères sous la dynastie des Tang, et l'une des rares qui survécut à la grande proscription de 845 contre le bouddhisme. L'on attribue son introduction en Chine à Bodhidharma, moine indien ou perse selon certaines sources, qui serait arrivé dans le sud de la Chine au début du vi[e] siècle, puis se serait installé plus tard au temple Shaolin (Henan), premier centre de l'école bouddhique du *chan.*

Selon la tradition, Bodhidharma transmit le *Laṅkavatārasūtra* à son disciple Huike (487-593) en le lui présentant comme la base de l'enseignement du *chan.* Puis Huike

5. Tiré du *Chanyuan zhuquan ji duxu,* T. 2015, p. 399b.

transmit la doctrine à Sengcan, celui-ci à Daoxin, et Daoxin à Hongren, à partir duquel il y eut scission en deux écoles : l'école du Nord fondée par Shenxiu, développant la théorie de l'éveil graduel, et l'école du Sud fondée par Huineng exposant la théorie de l'éveil subit.

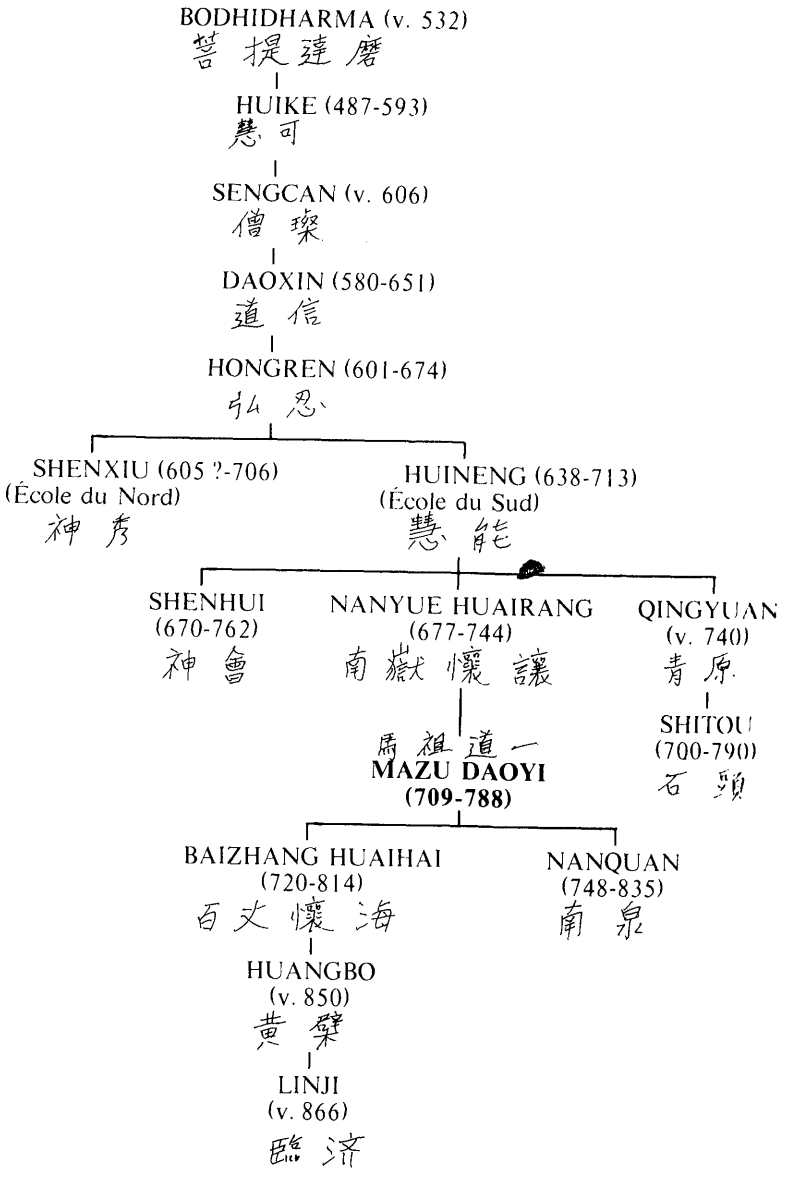
Bodhidharma est considéré comme le vingt-huitième patriarche indien du *chan* et le premier patriarche de cette école en Chine. De Bodhidharma à Hongren, il y eut donc cinq patriarches chinois, et c'est Huineng, le fondateur présumé de l'école du Sud, qui fut reconnu comme le sixième patriarche. A partir de Huineng, la transmission d'un maître à un seul disciple s'éteint. En effet, il eut lui-même trois disciples principaux, fondateurs de trois écoles différentes : Shenhui, Qingyuan et Nanyue Huairang. C'est ce dernier qui fut le maître de Mazu (voir le tableau de la lignée).

Telle est, exposée par les textes historiques écrits sous la dynastie des Song (960-1279), la présentation traditionnelle de l'histoire du *chan* jusqu'à Mazu. Mais la réalité fut tout autre. La confrontation des premières sources historiques telles que le *Xu gaoseng zhuan* (VII[e] siècle) de Daoxuan, le *Loyang jialan ji* (achevé en 547), les manuscrits sur le *chan* découverts dans les grottes de Dunhuang[6], les multiples travaux des savants japonais, permettent de se faire une idée plus juste de l'histoire du *chan* à ses débuts.

Ainsi, les diverses sources sur Bodhidharma ne concordent pas. Les biographies de la dynastie des Liu-Song le font arriver à Canton dans le sud de la Chine en 526. La plus ancienne source sur Bodhidharma, le *Loyang jialan ji,* achevé en 547, le présente comme un moine perse et mentionne simplement sa visite du temple Yongning à Loyang. Selon le *Xu gaoseng zhuan,* Bodhidharma serait arrivé dans le sud de la Chine en territoire des Song (c'est-à-dire entre 420 et 479,

6. P. Pelliot et A. Stein ont découvert au début du siècle dans les grottes de Dunhuang, en Asie centrale, des milliers de manuscrits qui à l'heure actuelle se trouvent pour la plupart à la Bibliothèque Nationale de Paris et au British Museum de Londres. Il en existe également quelques-uns à Pékin, à Taiwan et au Japon. Un de ces manuscrits sur le *chan,* le *Lenqie shizi ji* a été étudié dans les années trente par Hu Shi. Récemment, M. Tanaka a fait une liste des manuscrits sur le *chan* et leur a consacré un grand nombre d'études.

TABLEAU DE LA LIGNÉE DE TRANSMISSION DU CHAN



dates de règne de cette dynastie qui gouvernait la Chine du Sud), et ne serait allé que plus tard dans la Chine du Nord sur laquelle régnaient les Wei. Il est donc difficile de connaître avec certitude sa date d'arrivée en Chine et son origine. Certains ont même mis en doute l'existence de ce personnage, tandis que d'autres ont suggéré qu'il pourrait s'agir du nom d'un groupe de moines indiens arrivés en Chine à la fin du v[e] siècle [7].

On trouve dans le fonds de Dunhuang deux manuscrits fondamentaux pour l'histoire du début du *chan* : le *Lidai fa bao ji* (Chroniques précieuses de la doctrine), dont le titre est cité dans le chapitre bibliographique de l'*Histoire Officielle des Tang,* où il est attribué à Fei Zhangfang, bouddhiste de la ville de Chengdu dans la province du Sichuan et traducteur de *sūtra* sous la dynastie des Sui. Le second texte est le *Lenqie shizi ji* (Chronique de la lignée des maîtres de Laṅka), écrit par un dénommé Jingjue [8].

Ces manuscrits ne présentent pas de transmission d'un maître à un seul disciple, et il est probable que la lignée des patriarches soit une invention postérieure. Le second texte sur les « maîtres de Laṅka » présente le *chan* comme lié sans équivoque au *Laṅkāvatārasūtra,* dont il y eut quatre traductions chinoises : la première fut exécutée par Dharmarakṣa de 412 à 433 (a disparu), la deuxième fut achevée par Guṇabhadra en 443 (T. 670), la troisième par Bodhiruci en 513 (T. 671) et la quatrième par Śikṣānanda en 704 (7. 672).

D'après le *Lenqie shizi ji,* c'est Guṇabhadra, le traducteur de la deuxième version du *Laṅkāvatārasūtra,* qui doit être considéré comme le premier maître de l'école Laṅka, Bodhidharma n'étant que le deuxième [9]. Mais cette opinion est contestée par le *Lidaifa baoji,* où il est écrit : « Un moine de la capitale de l'Est, le maître Jingjue, disciple du maître de

7. Pour plus de détails sur Bodhidharma, voir de Sekiguchi, *Darumano kenkyū,* et un article de Hu Shi, *Putidamo kao,* dans *Hu Shi wencun sanji,* p. 449-465.

8. Texte étudié et publié par Hu Shi, dans *Hu Shi lunxue jinzhu* 1 *ji,* Shanghai 1935.

9. Le *chan* ne commence pas en Chine, puisque Bodhidharma est considéré selon la tradition comme le vingt-huitième patriarche de cette école en Inde.

dhyāna Yuquan Shenxiu, a écrit une " Chronique de la succession et de la lignée des maîtres de Laṅka " en un *juan.* Dans ce texte, il a promu l'adepte du Petit Véhicule Gunabhadra de la dynastie des Liu-Song comme le premier patriarche (de l'école Laṅka). J'ignore sur quoi il se fonde, car cet adepte du Petit Véhicule et traducteur de *sūtra* n'était pas un maître de *dhyāna* [10]. » La divergence entre ces deux textes laisse penser qu'il y eut à la fin du v[e] siècle deux sortes de *chan* développés l'un par Guṇabhadra, l'autre par Bodhidharma [11].

Cette division en deux courants est vraisemblable, car Daoxuan, dans son *Xu gaoseng zhuan* parle lui aussi de deux courants : celui de Seng Zhou et celui de Bodhidharma.

L'appellation « école Laṅka » est intéressante, en ce qu'elle tend à rappeler l'origine indienne du *chan,* trop souvent oubliée au profit de ses aspects proprement chinois et taoïstes, alors que c'est bien la doctrine du *Laṅkāvatārasūtra* qui est exposée par la plupart des maîtres *chan.*

De même que les débuts de l'histoire du *chan* sont plus complexes que ne le présente la tradition, de même la distinction établie à partir de Hongren entre école du Nord et école du Sud doit-elle être nuancée.

Huineng, fondateur de l'école du Sud, aurait connu l'éveil à l'audition du *Vajracchedikāsūtra,* apocryphe chinois qui constitua la base de son enseignement. Son disciple, Shenhui, a écrit un sermon dans lequel il dénonce le « *chan* de la pureté » *(qingjingchan)* de Shenxiu (maître de l'école du Nord), et le remplace par le « *chan* du Tathāgata » *(rulaichan),* terme qui se trouve dans le *Vajracchedikāsūtra* [12]. Ainsi la querelle entre école du Nord et école du Sud a été mise en

10. T. 2075, p. 180b.

11. Guṇabhadra eut pour disciple Daofang, qui transmit le procédé *chan* de « cessation et de contemplation » *(zhiguan)* au moine Seng Zhou (480-560) qui devint un grand maître des Qi du Nord. Or, le chapitre bibliographique de l'*Histoire Officielle des Tang* (*Tangshu,* j. 29) comporte le titre d'une biographie de Zhou, qui est qualifié de « maître *chan* ». Il semble donc bien y avoir eu plusieurs *chan* à cette époque.

12. Voir Liebenthal, « Sermon of Shen-hui », dans *Asia Major,* 1953, III, pp. 132-155 et Gernet J., *Les entretiens de Chen-houei* E.F.E.O. 1949.

avant par Shenhui, c'est lui qui aurait désigné Huineng comme le successeur de Hongren. Dans son enseignement, il s'appuya surtout sur le point de vue des *Prajñāpāramitā* [13] et combattit l'école du *Laṅkāvatārasūtra* alors représentée par Puji, disciple de Shenxiu.

S'il est vrai que le *Laṅkāvatārasūtra* a constitué le fondement du *chan* à son début, très rapidement sont venues se greffer les influences plus ou moins marquées selon les maîtres d'autres *sūtra,* tels que le *Vajracchedikāsūtra* et autres textes de la *Prajñāpāramitā,* le *Vimalakīrtisūtra,* l'*Avataṁsakasūtra* [14], le *Mahāyānaśraddhotpādaśastra,* etc. L'enseignement de Mazu va donc se situer à une période de développement du *chan* correspondant à un foisonnement d'influences diverses, pouvant aboutir à un affaiblissement. Cette situation fut en définitive favorable à un nouvel essor du *chan* grâce à des personnalités telles que Mazu et son contemporain Shitou. Par ailleurs, le fait que les conditions de circulation des idées aient été grandement favorisées par le pouvoir impérial du moment n'est pas étranger au succès de l'enseignement de Mazu.

Mazu Daoyi (709-788)

Les documents écrits dont nous disposons nous donnent peu de renseignements biographiques sur Mazu à proprement parler. Il est né dans la préfecture Han (actuelle ville de Chengdu) de la province du Sichuan. Son nom de famille était Ma, et il fut généralement connu comme Mazu, c'est-à-dire le « patriarche Ma ». On le décrit comme d'allure étrange, avec une démarche de buffle et un regard de tigre, traits d'une personnalité robuste et volontaire. L'empereur Huizong lui

13. La *prajñāpāramitā* est une des six attitudes d'esprit, six « vertus » qui permettent de passer de notre rive de la transmigration à celle du *nirvāṇa,* et que doit cultiver un *bodhisattva* sur le chemin de l'éveil. Les *sūtra* écrits sur cette notion constituent une section importante de la littérature du Grand Véhicule ; ils développent principalement la notion de Vacuité.

14. Une traduction de l'*Avataṁsakasūtra* fut effectuée par Guṇabhadra, premier patriarche du *chan* selon le *Lenqie shizi ji.*

conféra en 813 le titre posthume de « Maître *chan* de la grande sérénité » *(Daji chanshi).*

Il existe au Japon une peinture représentant Mazu répondant au laïc Pang. Cette peinture sur soie d'un auteur anonyme du XIII[e] siècle est conservée au Tennei-ji à Kyoto. Elle a été publiée dans une traduction de Sasaki des *Dits du laïc Pang* [15].

Élève de Nanyue Huairang, lui-même disciple du sixième patriarche Huineng, Mazu s'inscrit donc traditionnellement dans la lignée de l'école subitiste. Après être resté plus de dix ans auprès de son maître, Mazu s'installa près de la préfecture Hong dans la province du Jiangxi. Il eut plus de cent trente disciples, qui devinrent pour la plupart des maîtres *chan* renommés.

Son enseignement se propagea très rapidement dans toute la province du Jiangxi et eut une grande influence sur le monde bouddhique de l'époque, car ses disciples s'installèrent un peu dans toutes les provinces. Cependant, son influence fut particulièrement marquante dans la province du Fujian, attenante à la province du Jiangxi. Il a lui-même habité au début dans cette province, au Pic des Traces du Buddha (voir traduction) [16]. Il résida également à Jianyang, où ses premiers disciples étudièrent avec lui et où il rencontra un des meilleurs d'entre eux : Xitang Zhizang [17].

Principaux documents sur Mazu

Notre propos n'étant pas de faire une étude complète sur Mazu et son influence, mais bien plutôt de présenter son œuvre, nous ne donnerons pas une liste exhaustive de tous les documents dans lesquels Mazu est mentionné, d'autant que les collections de textes *chan* écrites après le XI[e] siècle se

15. Sasaki, *The recorded sayings of layman P'ang a ninth century zen classic,* p. 33 et p. 48.

16. Voir *Song gaoseng zhuan,* T. 2061, p. 767c et *Chuandeng lu,* T. 2076, p. 248c.

17. T. 2076, p. 252a. Voir l'article sur le *chan* au Fujian de Suzuki Tetsuo

répètent et se copient. Nous ne citerons pas non plus des ouvrages tels que le *Biyan lu (Annales de la falaise bleue),* qui cite et commente des extraits de dialogues entre Mazu et ses disciples, dialogues bien connus par ailleurs. Nous ne mentionnerons donc que les sources les plus importantes et qui concernent directement Mazu.

1) *Mazu Daoyi taming* (Épitaphe de Mazu Daoyi), dans *Quantang wen* 501-656. Écrite par Quan Deyu de la dynastie des Tang, cette épitaphe mentionnée dans le *Song gaoseng zhuan* (j. 10, p. 766c) n'apporte pas d'élément sur Mazu, mais elle représente le plus ancien texte le concernant.

2) *Zutang ji* (Chroniques des halls de patriarches) écrit en 952 par le maître *chan* Jingxiu à Quanzhou dans la province du Fujian. Nous nous souvenons que Mazu a résidé dans la province du Fujian dans le premier tiers du VIII^e^ siècle, soit plus de deux siècles avant la rédaction du *Zutang ji,* qui constitue par conséquent un document important pour la connaissance du *chan* de Mazu. Le *juan* quatorze de cet ouvrage commence par la chronique de Mazu. Les éléments biographiques concordent avec les sources traditionnelles plus tardives ; ils sont aussitôt suivis du passage où Mazu rappelle que Bodhidharma a transmis le *Laṅkavatārasūtra :* c'est dire l'importance de ce texte pour Mazu. La suite du *juan* quatorze et le *juan* quinze sont consacrés essentiellement aux disciples de Mazu.

3) *Zongjing lu* (Annales du miroir de la secte). Écrit par Yanshou en 961, ce texte constitue également une source importante pour l'étude de Mazu. T. 2076, j. 1, p. 418b ; j. 14, p. 492a ; j. 49, p. 707b ; j. 92, p. 916b ; j. 97, p. 940b, sans compter les multiples passages relatant les anecdotes avec ses disciples.

4) *Song gaoseng zhuan* (Biographies des moines éminents des Song). Achevé en 988 (T. 2061). Les j. 9 et 10 sont réservés aux maîtres *chan* et le j. 10 commence par la biographie de Mazu.

5) *Jingde chuandeng lu* (Annales de la transmission de la lampe compilées en l'ère Jingde). Écrit par Daoyuan et achevé en 1004 (T. 2076). Le j. 6 comporte les paroles de Mazu lui-même, alors que les anecdotes avec ses disciples sont classées aux paragraphes concernant les différents disciples. De plus, le j. 28 comporte le *Jiangxi Daji Daoyi chanshi yü* (Entretiens du maître *chan* Daji Daoyi de la province du Jiangxi).

6) *Sijia yülu* (Entretiens des quatre écoles), dans *Xuzang jing,* 2, 24-5. Le premier *juan* est le *Mazu Daoyi chanshi yülu* (Entretiens du maître *chan* Mazu Daoyi), sur lequel est fondée notre traduction. Il est aussi appelé *Mazu Daoyi chanshi guanglu* (Entretiens élargis du maître *chan* Mazu Daoyi). Le *Sijia yülu* fut rédigé au début du XI^e^ siècle. Il faut noter que les textes du *Chuandeng lu* et ceux du *Sijia yülu* sur Mazu sont quasi-identiques, bien que présentés dans un ordre différent.

7) *Chuanfa zhengzong ji* (Chroniques de l'école orthodoxe de la transmission de la doctrine) de Qi Song, achevé vers 1061. Le j. 7 (p. 750a) comporte quelques lignes sur Mazu et le nom de ses principaux disciples, qui furent au nombre de cent trente-sept d'après cette source.

8) *Guzunsu yülu* (Recueil des dits des anciens vénérables), dans *Xuzang jing,* 2, 23-2, j. 1 : passage sur Mazu. Cet ouvrage fut rédigé vers 1267.

Le chan de Mazu

Pour l'étude du *chan* sous Mazu, l'on peut se fonder essentiellement sur les renseignements fournis par Zongmi (780-841), célèbre maître *chan* et de l'école bouddhique de l'Avataṁsaka, légèrement postérieur à Mazu. Doté d'un esprit critique, il était d'une grande érudition dans tous les domaines et l'on peut considérer que ses écrits reflètent assez fidèlement la situation du *chan* à son époque.

Les trois documents importants de Zongmi sont : un *Commentaire au sūtra de l'éveil parfait (Yuanjue jing*

dashuchao, j. 3, *xia),* la *Charte de la transmission des maîtres du chan (Chanmen shizi chengxi tu)* et la *Préface au recueil sur les différentes origines du chan* (*Chanyuan zhuquan ji duxu,* T. 2015). Ce dernier ouvrage a été écrit un an après la mort de Nanquan, disciple direct de Mazu. Par ailleurs, Zongmi et Huangbo, disciple à la deuxième génération de Mazu, ont connu le même maître Peixiu (797-870).

Zongmi distingue trois courants du *chan :* 1) le courant qui enseigne la cessation des illusions et la culture du cœur ; 2) le courant de l'annihilation absolue, qui serait celui de Shenhui, Tiantai et Mazu, bien que ces maîtres, ajoute Zongmi, ne considèrent pas cela comme leur doctrine principale ; 3) le courant de la découverte directe de la nature du cœur.

Dans la *Préface au recueil sur les différentes origines du chan,* Zongmi énumère cinq sortes de *chan* correspondant à cinq catégories de pratiquants : le *chan* des hérétiques, le *chan* de l'homme du commun, le *chan* du Petit Véhicule (des Buddha pour soi), le *chan* du Grand Véhicule (des *bodhisattva),* et le *chan* du Véhicule Suprême (des Buddha), c'est-à-dire le *« chan* de la pureté et du *Tathāgata » (rulai qingjing chan)* [18]. Ainsi, alors que Shenhui, dans son sermon retrouvé parmi les manuscrits de Dunhuang, opposait le *chan* de la pureté au *chan* du *Tathāgata,* Zongmi les réunit en un seul *chan :* celui de la pureté et du *Tathāgata.*

Le même ouvrage mentionne dix écoles du *chan* à l'époque de Zongmi, l'école du Jiangxi (école de Hongzhou ou école de Mazu), l'école de Heze (de Shenhui), les écoles de Xiu dans le Nord, Xian dans le Sud, de Niutou, de Shitou (Hunan), du monastère Baotang, de Zhou et Na, et de Tiantai.

Quant au *chan* de Mazu, voici ce qu'il en dit : « L'école de la préfecture Hong est une branche collatérale issue de celle du sixième patriarche. Il y avait un maître *chan* du nom de Ma et prénommé Daoyi, ancien disciple de l'abbé Jin du

18. Zongmi s'inspire ici du classement selon cinq véhicules mentionné dans le *Sūtra de l'éveil parfait (Yuanjue jing),* dont il a écrit plusieurs dizaines de commentaires. Certains ont même pensé que ce *sūtra,* qui est un apocryphe chinois, était de la plume de Zongmi.

Jiannan (sud du Sichuan), qui avait un but élevé et était déterminé pour la Voie. Il voyageait, pratiquant l'ascétisme *(dhūta) ;* où qu'il se trouvât, il pratiquait l'assise en *dhyāna.* Il arriva finalement au Pic du Sud (Nanyue), où il rencontra le maître *chan* Rang (Huairang). Ils discutèrent de théorie religieuse, mais celle de Mazu ne valait pas celle de Rang. Sachant que ce dernier était le descendant de Caoxi [19] et qu'on lui avait transmis le vêtement et la sébile, il se convertit et resta au service de Rang. Puis il s'installa dans la préfecture Hong, résidant tantôt dans les montagnes, tantôt dans les villes, propageant largement la doctrine. Au temple Kaiyuan de la préfecture Hong, il propagea largement les principes et les paroles de Huairang. C'est pourquoi les gens de l'époque parlèrent d' " école de la préfecture Hong ". Rang était donc l'adepte d'une branche collatérale de l'école de Caoxi et le contemporain de Shenhui. Mais lui-même se contenta de pratiquer la Voie sans prêcher la doctrine. C'est grâce à l'abbé Ma que son enseignement se répandit et cela fut la base d'une seule et même école [20]. »

Zongmi dit à juste titre que la septième école, celle de Shenhui dans son classement, est fondée sur une pensée synthétique et que l'on peut considérer comme purement chinoise, alors que la quatrième école, celle de Huairang et Mazu, est plus proche du *chan* authentique et primitif, étant fondée essentiellement sur le *Laṅkāvatārasūtra.*

Ce *sūtra* a développé un système idéaliste dans lequel tout est création du Cœur, ce qui a pour corollaire le fait qu'il n'y a que le Cœur. Ainsi peut-on lire au *juan* cinq de ce *sūtra :* « Comme on voit que toutes choses ne sont que les choses du Cœur, c'est pourquoi je dis : rien que le Cœur » ; ou encore au j. neuf : « Toutes les choses ne sont que le Cœur [21]. » Toutefois, cette notion n'est pas spécifique au *Laṅkāvatārasūtra,* on la trouve également dans l'*Avataṁsakasūtra* et surtout dans le *Mahāyānaśraddhotpādaśastra,* où

19. Caoxi était le lieu de naissance du sixième patriarche Huineng.

20. Tiré du *Zhonghua chuan xindi chanmen shizi chengxi tu,* dans *Xuzang jing,* 15-5, p. 434a.

21. T. 670, j. 5, p. 543b et j. 9, p. 565c.

il est dit : « Comme toutes les choses s'élèvent du Cœur... toutes les choses sont comme les reflets dans un miroir [22]. » Il faut rappeler que le *chan* a aussi été appelé « école du Cœur » ou « école du Cœur des Buddha ». Cette notion de Cœur unique constitue le pivot de l'enseignement de Mazu, qui n'aurait certainement pas renié la phrase suivante de Huangbo, l'un de ses disciples à la deuxième génération : « Le Buddha et les êtres sont un même Cœur unique, il n'y a pas d'autre réalité [23]. »

Ce Cœur est comparé à une terre nourricière, qui engendre toutes choses, et le terme « terre du Cœur » *(xindi)* devient le fondement métaphysique du *chan,* comme l'atteste ce passage de la biographie de Bodhidharma : « Le *Laṅkāvatārasūtra* en 4 *juan,* je vous le transmets ; il constitue le procédé fondamental de la terre du Cœur des *Tathāgata* [24]. » Cette notion primordiale du *chan* a été illustrée par tous les maîtres de la lignée traditionnelle jusqu'à Mazu, chacun ayant laissé une stance exprimant la quintessence de sa pensée [25]. En voici une traduction :

Stance de Bodhidharma.

En fait je suis venu sur cette terre (de Chine)
Pour transmettre la doctrine et sauver les êtres égarés.
La fleur s'épanouira en cinq branches,
Et le fruit naturellement s'accomplira.

Stance de Huike, deuxième patriarche.

La terre causale est une terre,
A cause de la terre, la semence et la fleur poussent.
A l'origine il n'y a pas d'ensemencement.
Ni de production de la fleur.

22. *Qixinlun,* j. 1, T. 1666, p. 577b.
23. *Chuanxin fayao* de Huangbo dans *Xuzang jing,* 2, 24-5. ou T. 2012A, p. 379c.
24. *Zhiyuelu,* j. 4.
25. Il existe deux sortes de documents de Dunhuang sur les stances. Le premier fut publié en 1937, le second se trouve au British Museum. Voir l'article de Tanaka.

Stance de Sengcan, troisième patriarche.

Fleur et semence s'appuient sur la terre causale,
C'est grâce à la terre que la semence et la fleur poussent.
S'il n'y a pas d'être humain pour planter la semence,
La fleur et la terre disparaissent et ne sont pas produites.

Stance de Daoxin, quatrième patriarche.

La fleur et la semence ont une nature de production ;
La fleur engendre la production à partir de la terre [causale.
Si la cause primordiale et la nature propre sont unies,
Au moment de la production, cette production devient [non-production.

Stance de Hongren, cinquième patriarche.

S'il y a un être humain pour planter la semence,
Sur la terre causale le fruit apparaît bientôt.
Sans être humain il n'y a ni ensemencement,
Ni nature, ni production.

Stance de Huineng, sixième patriarche.

La terre du cœur contient les semences et les fleurs,
Qui apparaissent lorsque l'ondée se répand.
La fleur de sagesse de l'éveil simultané
Ne peut manquer de produire le fruit d'éveil.

Stance de Nanyue Huairang, maître de Mazu.

La terre du Cœur contient toutes les semences,
Qui bourgeonnent au contact de l'humidité.
La fleur du *samādhi* est dénuée de caractéristiques,
Comment y aurait-il destruction et accomplissement ?

Stance de Mazu.

La terre du Cœur s'exprime selon les circonstances,
L'éveil n'est qu'apaisement.
Les phénomènes et l'Absolu sont sans obstruction,
Il y a simultanément production et non-production.

Une autre notion essentielle du *Laṅkāvatārasūtra* développée par Mazu est celle de *Tathāgatagarbha*. Ce terme peut se traduire par « Matrice de *Tathāgata* » ou « Embryon de *Tathāgata* ». Il désigne la nature de Buddha inchangée et inconditionnée qui réside en chaque être. Il est dit dans le *Sūtra élargi du Tathāgatagarbha :* « Fils de bonne famille, tous les êtres, bien qu'étant dans les souillures, possèdent la sagesse de *Tathāgata,* un embryon de *Tathāgata* constamment immaculé. L'embryon de *Tathāgata* de tous les êtres demeure éternellement invariable, mais comme les êtres ont l'esprit inversé par les souillures, le Buddha sort pour exposer la doctrine [26]. »

Ce principe apparaît pour la première fois dans un ensemble de *sūtra* du Grand Véhicule traitant de la possibilité pour tous les êtres sans exception d'obtenir l'éveil suprême du Buddha. Cette doctrine est enseignée notamment dans le *Mahāparinirvāṇasūtra* [27], le *Laṅkāvatārasūtra* [28], le *Sandhinirmocanasūtra* [29], etc.

La doctrine du *Tathāgatagarbha* telle qu'elle est exposée dans le *Laṅkāvatārasūtra* diffère légèrement de celle des autres *sūtra :* en effet, le *Tathāgatagarbha* y est identifié à *l'ālayavijñāna,* huitième conscience appelée conscience-réceptacle ou conscience de tréfonds [30]. Toutefois, ce *sūtra* cite à plusieurs reprises le *Tathāgatagarbhasūtra.*

Dans les *Entretiens de Mazu,* ce n'est pas le terme *Tathāgatagarbha* (en chinois *rulai zang*) à proprement parler qui est employé, mais le terme d' " embryon saint " *(shengtai).* Or ce terme est utilisé dans un *sūtra* bouddhique sur la *Prajñāpāramitā,* traduit en chinois à la fin du IV^e^ siècle

26. T. 666, *Dafangdeng rulaizang jing,* traduit en chinois par Buddhabhadra des Jin de l'Ouest.

27. T. 374, j. 7, p. 407b.

28. T. 676, j. 2.

29. Pour plus de détails sur la notion de *Tathāgatagarbha,* on peut consulter de Ruegg, *La théorie du Tathāgatagarbha et du gotra,* Paris 1969.

30. L'école idéaliste distingue huit sortes de consciences : cinq consciences correspondant aux cinq organes des sens, la sixième conscience correspondant au mental ; la septième conscience, conscience aggrippante à l'origine de la cohésion de l'égo, et la huitième conscience, l'*ālayavijñāna* ou conscience réceptacle, qui contient tout et pourtant reste constamment immaculée.

par Kumarajīva, le " *Sūtra* des rois bienveillants sur la *Prajñāpāramitā* " [31]. Il se trouve que ce *sūtra* fut très en vogue au VII^e^ siècle (un siècle avant Mazu) [32]. Le terme *shengtai* y est utilisé en relation avec la première des trois vertus de patience, pour laquelle il convient de cultiver dix sortes de Cœur afin de convertir les êtres : « Les Buddha et les *bodhisattva* cultivent longuement les dix sortes de Cœurs en embryon saint [33]. »

Dans tous les commentaires de ce *sūtra,* le même terme est employé. Un commentaire des Sui l'explique comme suit : « Les dix sortes de Cœurs sont les conditions primaires, les Buddha et les *bodhisattva* sont les conditions secondaires. Les conditions primaires et secondaires étant unies, l'embryon saint est accompli. En éliminant l'ignorance du premier degré, l'on peut voir la nature de Buddha ; ainsi, l'on accomplit l'embryon saint [34]. »

Ce terme *shengtai* pose un problème : pourquoi n'existe-t-il que dans un seul texte, et à une date postérieure à l'usage courant de *rulaizang,* pour traduire en chinois la notion de *Tathāgatagarbha ?* Est-il la traduction d'une autre notion sanscrite, ou doit-on admettre qu'il s'agit simplement d'une traduction pour *Tathāgatagarbha ?* Par ailleurs, le fait que les transcripteurs des *Entretiens de Mazu* utilisent le terme *shengtai,* au lieu de *rulaizang,* nous a amené à nous demander s'il y avait là une citation indirecte du *Sūtra des Rois bienveillants sur la Prajñāpāramitā,* ce qui pourrait être significatif d'une relation entre cette dernière et le *chan* de Mazu. Nous n'avons malheureusement trouvé aucun autre indice en ce sens, et le terme *shengtai* nous semble bien dans les *Entretiens de Mazu* synonyme de *Tathāgatagarbha* [35].

31. T. 245 et T. 246.

32. L'empereur Taizong ordonna en 628 à tous les temples de la Capitale et des villes de prier pour le mûrissement des récoltes et de réciter le *Sūtra des rois bienveillants* les premier et septième mois.

33. T. 245, j. *shang,* p. 826b.

34. T. 1705, j. 3, p. 269c.

35. Le terme *shengtai* a été très utilisé dans les textes taoïstes d'alchimie intérieure, dont le patriarche légendaire est un dénommé Lü Chunyang de la dynastie des Tang. Une biographie de ce dernier (TT. 1081, *Xiaoyao xujing,* j. ?, p. 1a) rapporte que Mazu aurait vu Lü Chunyang enfant et examinant la forme

Enfin, un autre trait de l'enseignement de Mazu est l'obtention de l'éveil par soi-même, l'auto-éveil en quelque sorte, notion déjà exposée dans le *chan* primitif et dans le *Laṅkavatārasūtra :* « Je vais vous exposer l'état de l'éveil propre par soi-même [36]. » Il est à remarquer que plusieurs disciples de Mazu ont été éveillés par cette voie.

En quoi donc réside l'originalité de Mazu ? Principalement dans la qualité de son enseignement, envisagé tant du point de vue de son contenu que de la façon de le dispenser.

Selon Zongmi, l'école du Nord préconisait que tout est illusion, et l'école de Hongzhou (de Mazu) que tout est réel. Pour Mazu, tout est réel dans la mesure où tout est utilisation du Cœur. La question fondamentale qu'il pose à son maître Nanyue Huairang, lors de l'expérience d'éveil, est « comment utiliser le Cœur » [37]. Toutes choses, une pensée qui s'élève, le bien, le mal, sont l'utilisation de l'ainsité, de l'essence parfaite. Il dit lui-même : « Tous les êtres, depuis un nombre incalculable de *kalpa,* ne sont pas sortis du *samādhi* de l'ainsité, ils résident constamment dans ce *samādhi* de l'ainsité. Qu'ils s'habillent, mangent, parlent... Tout est l'ainsité. » Il suffit donc de suivre le naturel en résidant dans le *samādhi* dénué de caractéristiques.

Au service de cet enseignement, dont la simplicité est en soi un élément d'efficacité, Mazu déploya un talent de pédagogue hors du commun pour communiquer l'expérience

de ses os (procédé chinois de divination), lui aurait prédit un avenir brillant. Ces écoles d'alchimie intérieure ont été de toute évidence influencées par le *chan,* mais le terme *shengtai* y a été interprété selon un système de techniques psychophysiologiques taoïstes et désigne l'embryon de lumière formé à l'intérieur du corps de l'adepte et capable de s'extérioriser en sortant par la fontanelle. Mais les écoles d'alchimie intérieure postérieures, où le syncrétisme entre confucianisme, taoïsme et bouddhisme est encore plus marqué, ont très nettement interprété *shengtai* comme le *dharmakāya* (synonyme de *Tathāgatagarbha*). Ainsi dans le *Xingming guizhi,* fasc. 4, ch. 7. Notons que le terme *shengtai* est employé par Zongmi dans son *Chanyuan zhuquanji duxu* (T. 2015, p. 402c) : « Si l'on entretient l'énergie spirituelle, l'embryon saint s'accroît. »

36. T. 670, j. 1, p. 480b. Ici encore, Mazu se situe tout à fait dans la lignée de Bodhidharma, qui parle du procédé *chan* d'éveil par soi-même, notamment dans le *Erru sixing lun.*

37. Cf. le Laṅkāvatārasūtra, j. 4 : « Le *tathāgatagarbha* est l'origine du bien et du mal, des causes et de toutes sortes de créations. »

d'éveil ou favoriser son apparition chez ses disciples. Il mit ainsi à profit toute occasion pour faire percevoir à chaque disciple individuellement qu'il n'y a rien à rechercher, ni au-dehors ni au-dedans, mais seulement à percevoir l'utilisation merveilleuse du Cœur. Pour ce faire, Mazu ne se contenta pas de la parole, ou de l'utilisation des circonstances, mais emprunta toutes sortes de moyens adaptés à chaque disciple et au stade d'accomplissement de la voie auquel se trouvait ce disciple. Mazu fut l'un des premiers à utiliser ces gestes destinés à trancher le dernier lien avant l'éveil, tels que souffler dans les oreilles, donner un coup de pied etc. Ces procédés formeront par la suite une des caractéristiques du *chan,* et seront utilisés jusqu'à l'excès par les maîtres qui n'hésiteront pas à jouer du bâton à tort et à travers.

Mazu a rendu le *chan* accessible à un grand nombre, ouvrant la voie à la branche postérieure du *chan* de Cao Dong considérée comme une des plus populaires. Ainsi Mazu s'exprime en langage simple, s'appuie sur des exemples de la vie quotidienne. Il est à noter que ce sont les disciples de Mazu qui ont les premiers utilisé la métaphore du dressage du buffle pour désigner le chemin vers l'éveil. Lorsque Mazu demande un jour à Nanquan dans les cuisines ce qu'il fait, ce dernier répond : « Je dresse le buffle . » Cette métaphore a eu par la suite un énorme succès dans le *chan,* elle est à l'origine d'illustrations en plusieurs tableaux et de poèmes.

L'un des traits les plus importants de l'enseignement de Mazu est sans nul doute l'accent mis sur la relation entre vie contemplative et vie quotidienne. L'importance de ce dernier trait est illustrée par un de ses disciples, Baizhang, qui, lorsqu'il n'avait pas travaillé au cours d'une journée, refusait de s'alimenter. C'est l'un des facteurs qui a permis au *chan* de survivre à la grande proscription de 845 contre le bouddhisme.

Le chan de Mazu, le Tiantai, et l'Avataṁsaka

On distingue trois école dites « chinoises » du bouddhisme : l'école du Tiantai, de l'Avataṁsaka, et le *chan*. S'il est vrai qu'elles sont fondées à l'origine sur des *sūtra* indiens, respectivement le « *Sūtra* du lotus de la bonne Loi » *(Saddharmapuṇḍarīkasūtra),* le « *Sūtra* de l'ornementation fleurie » *(Avataṁsakasūtra)* et le « *Sūtra* de l'avatar de Ceylan » *(Laṅkāvatārasūtra),* les moines chinois n'en ont pas moins développé à partir de ces textes une pensée originale donnant ainsi naissance à trois écoles distinctes. Mais du temps de Mazu, ces trois écoles étaient loin d'être complètement formées et leurs relations et influences mutuelles étaient constantes, plus particulièrement entre l'Avataṁsaka et le *chan*.

L'école Tiantai a reconnu Huiwen comme patriarche, mais les manuscrits de Dunhuang montrent que l'inspirateur réel de cette école fut le moine Seng Zhou, disciple de Guṇabhadra, qui fut avec Bodhidharma l'un des premiers maîtres du *chan* en Chine. Seng Zhou écrivit les « Procédés de cessation et de contemplation » [38]. Or, la « cessation et la contemplation » *(zhiguan)* sont l'un des enseignements fondamentaux du Tiantai. De plus, le mont Tiantai est géographiquement proche du Pic du Sud où le *chan* était très développé, le deuxième patriarche du Tiantai, Huisi, résida sur le Pic du Sud, et les échanges entre ces deux monts étaient fréquents. Par ailleurs, Zongmi mentionne une école *chan* du Tiantai, et l'on peut lire dans le *Fozu tongji* : « En 730, Zuoqi Xuanlang, un maître *chan,* discourut sur la méthode de cessation et de contemplation d'un autre maître *chan* de Qingqi dénommé Chanran (711-782) [39]. » Or ce Chanran, contemporain de Mazu, fut une des plus brillantes figures de la secte Tiantai. En dépit de relations entre le *chan* et le Tiantai à cette époque, relations parfois conflictuelles, il ne

38. *Zhiguan fa* en 2 *juan.*
39. P. 57 de la trad. Jan Yünhua. T. 2035, j. 29.

semble pas y avoir eu d'interpénétration avec le *chan* de Mazu.

En revanche, la doctrine de l'Avataṁsaka eut une influence sur la pensée de Mazu, bien que, d'après Zongmi, l'influence de l'Avataṁsaka fût surtout prépondérante sur l'école *chan* du Nord.

L'école de l'Avataṁsaka fut fondée tardivement et ce n'est que postérieurement qu'on lui attribua des patriarches, lesquels avaient eu pour la plupart une formation *chan*. Le premier patriarche reconnu de cette école, Du Shun (558-645), fut, d'après ses biographies, ordonné à l'âge de dix-huit ans auprès du maître *chan* Daochen, duquel il reçut ses instructions sur la méditation. Le cinquième patriarche, Zongmi, reçut lui aussi des instructions *chan*. Les rapports entre le *chan* et l'Avataṁsaka se poursuivirent, grâce notamment à l'impératrice Wu Zetian (684-706). Cette dernière a beaucoup protégé le bouddhisme en général, et plus particulièrement le *chan* et l'Avataṁsaka. On rapporte que l'Impératrice fit venir au Palais des moines *chan* et de l'Avataṁsaka [40]. Ainsi, Mazu se situe à une époque où ces deux écôles étaient très florissantes.

Rappelons brièvement les notions fondamentales de l'Avataṁsaka. Deux notions essentielles apparaissent : celles de *Li,* principe absolu, nouménal, vérité universelle, et de *shi,* choses, phénoménal, événement, vérité relative. Il y a interpénétration et identité mutuelle de ces deux principes. Les entités des différents domaines, non seulement s'élèvent simultanément, mais s'interpénètrent et se contiennent l'une l'autre sans la moindre obstruction. Chaque chose dans l'univers est un miroir et une image : un miroir car elle reflète les autres choses, une image car elle est simultanément réfléchie par les autres choses. Toutes les choses étant comme des images, on comprend aisément le principe de non-obstruction.

40. Voir le *Fozu tongji,* ch sur Wu Zetian. Elle protégea Fazang, maître de l'Avataṁsaka, et sur ordre impérial fit venir le moine Huian à la cour pour qu'il réponde à ses questions. Trad. Jan Yünhua, p. 44 et suiv.

L'on retrouve ces notions de *li,* de *shi* et de non-obstruction dans les écrits de Mazu. Il est dit au début de ses *Entretiens :* « Le Cœur n'existe pas en soi, il existe à travers les formes. Mais à chaque fois que vous parlez de Cœur, comprenez que les phénomènes *(shi)* et l'Absolu *(li)* sont sans obstruction réciproque. »

Si Mazu se situe bien dans la lignée du *Laṅkavatārasūtra,* dans la lignée du *chan* le plus pur, les influences de l'Avataṁsaka ne sont toutefois pas négligeables, puisque ce sont les idées de cette école qu'il développe dans sa stance :

« La terre du Cœur s'exprime selon les circonstances,
L'éveil n'est qu'apaisement.
Les phénomènes et l'Absolu sont sans obstruction,
Il y a simultanément production et non production [41]. »

41. Notons aussi que Mazu utilise le terme « *samādhi* du sceau de l'océan ». Or, c'est dans ce *samādhi* qu'entra le Buddha avant de prêcher l'*Avataṁsakasūtra.*

Par ailleurs, un contemporain de Mazu, Shitou de Nanyue, subit aussi l'influence de l'Avatamsaka ; il parle de *li* et *shi* dans son *Cantongqi :* « Si s'attacher aux phénomènes est en fait l'égarement, coïncider avec l'absolu n'est pas l'éveil. »

Traduction

des Entretiens du maître *chan* mazu Daoyi de la province du Jiangxi

[Éléments biographiques]

Le maître *chan* Daoyi de la province du Jiangxi était originaire du district Shifang de la préfecture Han [1]. Son nom de famille était Ma. Il prit l'habit de moine dans le Monastère des Arhat *(Luohansi)* situé dans sa ville natale [2].

D'une allure étrange et peu ordinaire, il avait la démarche d'un buffle et le regard d'un tigre [3]. Il pouvait toucher son nez de la pointe de la langue [4], et deux rides circulaires marquaient la plante de ses pieds [5]. Il entra dans les ordres dès l'enfance sous la tutelle de l'abbé Tang [6] de la préfecture Zi [7]. Il reçut

1. La préfecture Han (Hanzhou) correspond à la ville actuelle de Chengdu dans la province du Sichuan.
2. Le *Chuandeng lu* (j. 6) ne mentionne pas ce monastère des Arhat.
3. Cf. la biographie de Huisi (515-577), deuxième patriarche de l'école bouddhique Tiantai, qui le décrit avec « une démarche de buffle et un regard d'éléphant (T. 2069, p. 98c) ». En physiognonomie chinoise, une démarche de buffle dénote une personne stable au destin fortuné, un regard de tigre traduit une forte personnalité dotée d'un caractère énergique et d'une allure majestueuse.
4. C'est l'un des trente-deux *lakṣaṇa* ou signes distinctifs des grands hommes, Buddha ou Cakravartin. Certains de ces signes distinctifs, tels que la protubérance crânienne, une roue sur la paume des mains et la plante des pieds, figurent dans l'iconographie.
5. Aussi un des trente-deux signes distinctifs.
6. D'après Zongmi et d'après le *Zutang ji*, c'est du moine Jin qu'il aurait été le disciple.
7. La préfecture Zi (Zizhou) se situait au nord-est de l'actuel district Jianyang dans la province du Sichuan.

l'ordination complète du maître de *vinaya* [8] Yuan de la préfecture Yi [9].

[L'éveil de Mazu]

Pendant l'ère Kaiyuan (717-742) de la dynastie des Tang, il s'exerça à la méditation [10] au Monastère de la Transmission de la Loi *(chuanfa yuan)* du pic Heng [11]. Il y rencontra l'abbé Rang [12] qui vit tout de suite qu'il était un bon ustensile pour la doctrine [13]. Huairang lui demanda un jour : « Révérend, dans quel but êtes-vous assis en méditation ? » Le maître (Mazu) répondit : « Pour devenir Buddha. » (Huai)rang prit alors un morceau de brique et se mit

8. Le terme *vinaya* désigne les règles monastiques pour les moines et les nonnes. Sous la dynastie des Tang, Daoxuan (586-667) fonda l'école du *vinaya*, qui mettait l'accent sur la discipline monastique. Plusieurs maîtres *chan* célèbres commencèrent par étudier le bouddhisme dans une école de *vinaya*. Il faut rappeler également l'importance de l'ascétisme *(Dhuta)* au début du *chan*. L'on peut lire à ce propos l'article de Hu Shi : *Lenqiezong kao*.

9. La préfecture Yi (Yizhou) correspond à l'actuel district Ba dans la province du Sichuan.

10. *Ding* ou *samapatti* ou état de fusion du méditant et de son objet. Dans le *Chuandeng lu* et le *Wudeng huiyuan*, c'est le mot *chan* qui se trouve à la place de *ding*.

11. Le Pic Heng est l'un des cinq pics sacrés de la Chine : Le Pic du Sud. Il est situé dans la province du Hunan. D'après la chronique des monastères bouddhiques et temples taoïstes situés sur cette montagne (T. 2097, j. *zhong*, p. 1070c-1071a), le monastère de la Transmission de la Loi se trouve un peu au-dessus du temple Fuyan *(Fuyan si)* et était aussi appelé « Terrasse du miroir poli » *(ma jing tai)*.

12. L'abbé Rang, c'est-à-dire Nanyue Huairang (677-744), qui fut le maître principal de Mazu. Nanyue était le disciple de Huineng, le sixième patriarche et fondateur présumé de l'école subitiste du Sud. Sur Huairang, voir notamment :
Song gaoseng zhuan, T. 2061, j. 9, p. 691a-b.
Chuandeng lu, T. 2075, j. 5, pp. 240c-241.
Fozu lidai tongzai, T. 2036, j. 13, ch. 31.

13. *Faqi* : disciple qui s'avère un bon récipiendaire pour la doctrine. Terme fréquemment employé dans le bouddhisme *chan*.

à le polir devant l'ermitage de Mazu. Le maître (Mazu) demanda : « Que voulez-vous faire en polissant ce morceau de brique ? » Huairang répondit : « Je la polis pour en faire un miroir. » Le maître dit : « Comment peut-on obtenir un miroir en polissant une brique ? » Huairang répondit : « Si l'on ne peut obtenir un miroir en polissant une brique, comment peut-on devenir Buddha en restant assis en méditation ? » Le maître (Mazu) demanda : « Alors, que dois-je faire ? » Huairang lui répondit : « Il en est comme d'un buffle attelé à une charrette. Si la charrette n'avance pas, doit-on fouetter le buffle ou la charrette ? Le maître (Mazu) resta sans réponse. (Huai)rang poursuivit : « Désires-tu apprendre à être assis en *dhyāna* [14] ou à être assis en Buddha ? Si tu veux apprendre à être assis en *dhyāna*, sache que le *dhyāna* ne relève ni de la position assise ni de la position couchée. Si tu veux apprendre à être assis en Buddha, sache que le Buddha n'a pas de caractéristiques déterminées. Au sein du *dharma* de l'absence de résidence [15], ne fais écho ni à l'obtention, ni au détachement. Si tu es assis en Buddha, tu tues le Buddha. Si tu t'attaches à la notion de position assise, tu n'atteindras pas la vérité absolue. » Après avoir reçu cet enseignement, le maître (Mazu) eut l'esprit

14. *Zuochan* : exercice de base du bouddhisme *chan*, qui consiste à s'asseoir les jambes croisées en lotus et à contempler la nature propre du Cœur. Bodhidharma, premier patriarche de l'école *chan* en Chine selon la tradition, aurait grandement contribué au développement de cet exercice.

15. État dans lequel toutes choses apparaissent comme évanescentes ; les choses n'ayant pas d'existence en soi, elles sont comme les images d'un rêve. Cf le *Vajracchedikāsūtra*, ch. 4 « Absence de résidence et pratique merveilleuse » « Les *bodhisattva*, en ce qui concerne la doctrine, ne doivent demeurer en rien et ainsi pratiquer le don. »

ravi comme s'il eut bu le nectar le plus exquis [16]. Il se prosterna et demanda : « Comment utiliser le Cœur afin qu'il reste uni au *samādhi* [17] sans caractéristiques ? » (Huai)rang dit :

La méthode bouddhique de la terre du Cœur [18]
[que tu étudies est le grain que l'on sème,
Les principes bouddhiques fondamentaux que
[je t'expose sont les ondées du ciel.
Les conditions karmiques sont réunies,
Et tu peux voir la Voie.

Mazu demanda : « La voie n'a pas de caractéristique formelle, comment peut-on la voir ? » Rang dit : « On peut voir la Voie avec l'Œil de la Loi [19] de la terre du Cœur ; on peut voir de même le *samādhi* sans caractéristiques. » Le maître (Mazu) demanda : « Y a-t-il ou non production et destruction ? » Rang répondit : « Celui qui considère la Voie en termes de production et destruction, d'accumulation et de

16. Nectar : terme utilisé dans le *Laṅkāvatārasūtra*, T. 671, j. 3, p. 530b. On le trouve également à plusieurs reprises dans le *Mahāparinirvāṇasūtra*. Ainsi, T. 374, j. 8, p. 411a : « Du buffle sort le lait, du lait une boisson fermentée, de cette boisson fermentée un alcool, de cet alcool cuit le nectar le plus exquis. Il en est de même du Buddha. De lui sont issus les textes des douze sections, de ces textes les *sūtra* des *sūtra* les *mahāvaipulya*, des *mahāvaipulya* la *prajñāpāramitā*, de la *prajñāpāramitā* la grande extinction *(nirvāṇa)*, qui est un nectar. Le nectar est une métaphore pour la nature de Buddha. »

17. Le *samādhi* est un état indéfinissable, sorte de contemplation ou d'absorption. Il existe plusieurs sortes de *samādhi*, le *samādhi* de la vacuité, le *samādhi* sans caractéristiques, le *samādhi* de bienveillance etc.

18. Terre du Cœur : notion fondamentale du bouddhisme *chan* ; voir introduction. Il existe un « *Sūtra* de la contemplation de la terre du Cœur issue originellement du Grand Véhicule » (T. 159), qui fut traduit en chinois par Prajñā.

19. Œil du *bodhisattva* capable de pénétrer toutes choses, d'avoir une vision directe de la réalité. Après Mazu, le fondateur de l'une des cinq branches du *chan* aura pour nom « Œil de la Loi » *(Fayan)*.

dispersion, ne voit pas vraiment la Voie. Écoute ma stance :

La terre du Cœur contient toutes les semences,
Qui bourgeonnent au contact de l'humidité
La fleur du *samādhi* est dénuée de
[caractéristiques,
Comment y aurait-il destruction et
[accomplissement [20] ? »

Le maître connut alors l'Éveil, son cœur et sa pensée furent ravis. Il servit son maître durant dix automnes, pénétrant chaque jour davantage le sens merveilleux et mystérieux (de la réalité).

[Prédiction sur Mazu]

Jadis, le sixième patriarche du *chan* [21] avait dit à l'abbé Rang : « Prajñātara [22] des contrées de l'ouest (de l'Inde) a prédit que sur tes traces viendrait un jeune poulain [23], qui piétinerait le monde entier. » Il s'agissait du maître Mazu. Des six disciples de (Huai)rang, seul le maître (Mazu) reçut secrètement le sceau du Cœur [24].

20. Cf. les stances des autres patriarches. Voir introduction.

21. C'est-à-dire Huineng de Caoxi.

22. Vingt-septième patriarche indien du *chan*.

23. Jeu de mots : Ma, le nom de famille de Mazu, signifie « cheval ». Cette prophétie est rapportée dans presque tous les textes sur le *chan*.

24. *Xinyin* : Dans l'école *chan*, chaque maître ne transmet qu'à un seul disciple. C'est cette transmission spirituelle du Cœur du maître au Cœur du disciple que l'on appelle « sceau du Cœur ». Un homme réalisé et doté de la sagesse intuitive fait émaner du *samādhi*, c'est-à-dire de l'état de conscience dans lequel il réside, cette sagesse intuitive, marque ineffable, qui est le sceau du Cœur. Ce terme, qui résume toute la méthode intuitive du *chan*, est absent des premiers textes chinois de cette école.

[Établissement de Mazu]

Mazu quitta d'abord le Pic des Traces du Buddha *(Foji ling)*[25], près de Jianyang, pour aller à Lingchuan[26], d'où il repartit pour se rendre au mont Longgong de Nankang[27]. Au cours de l'ère Dali (766-780), alors qu'il était au monastère Kaiyuan de la ville de Zhongling[28], le gouverneur Lu Sigong entendit parler de lui et lui voua une telle admiration qu'il vint en personne auprès de Mazu suivre l'enseignement de son école. Dès lors, des disciples de tous les coins du monde se réunirent autour du maître.

[Huairang met Mazu à l'essai]

L'abbé Huairang entendit dire que le maître convertissait le Jiangxi. Il demanda à l'assemblée : « Est-ce que Mazu Daoyi prêche la doctrine à l'assemblée ? » L'assemblée répondit : « Oui, il expose déjà la doctrine. » Huairang ajouta : « Je n'ai pas encore rencontré quelqu'un qui en rapporte des nouvelles. » Il manda donc un moine auprès de Mazu et lui dit : « Lorsque Mazu montera en chaire, tu lui demanderas simplement " qu'est-ce que c'est ", tu attendras la réponse, tu la noteras et viendras me

25. Situé au nord-ouest de Qianfu dans la province du Fujian.
26. Au sud-ouest de Nanchang dans la province du Jiangxi.
27. Le mont Longgong se trouve à trente *li* environ au nord-est du district Ganxian dans la province du Jiangxi.
28. La ville de Zhongling se trouvait au nord-ouest de l'actuel district de Jinxian dans la province du Jiangxi. D'après les *Dits du laïc Pang*, Mazu était alors à la préfecture Hong et non à Zhongling (voir traduction Sazaki, p. 95).

la rapporter. » Le moine suivit ces instructions et s'en alla questionner Mazu. Le maître (Mazu) répondit : « Depuis les troubles créés par les barbares voici trente ans, le sel et les boissons fermentées ne manquent pas. » Le moine revint rapporter ces paroles à Huairang, qui les approuva.

[Mort de Mazu]

Le maître eut 139 disciples ; chacun d'eux dirigea un groupe de fidèles en des lieux différents, convertissant d'innombrables personnes.

Le quinzième jour du premier mois de la quatrième année de l'ère Zhenyuan (788), Mazu monta sur le mont Shimen à Jianchang[29]. Au cours de la promenade parmi les forêts, il vit une pierre plate dans une grotte de falaise et dit à ceux qui l'accompagnaient : « Le mois prochain, ma dépouille pourrie retournera à cette terre. » Après ces mots, il s'en retourna au monastère. Peu après, il manifesta des signes de maladie. Le surintendant du monastère lui demanda : « Révérend, comment va votre honorable santé ces derniers jours ? » Le maître répondit : « Buddha à la face de soleil, Buddha à la face de lune[30]. »

Le premier jour du deuxième mois, (Mazu) prit

29. Se situait dans la province du Jiangxi, à l'est de Zhudan.
30. D'après le *Sūtra des noms des Buddha* (*Foming jing*, T. 440, j. 7, p. 154a), le Buddha Face de soleil réside dans le monde 1 800 ans, le Buddha Face de lune un jour et une nuit. Cette phrase de Mazu est constamment reprise par les textes *chan* postérieurs, notamment dans les *Annales de la falaise bleue* (*Blue cliff record*, tome 1, p. 18). Elle est devenue un des koan les plus prisés.

un bain, s'assit jambes croisées et entra dans la grande extinction (mourut).

Pendant l'ère Yuanhe (806-820), l'Empereur lui conféra le titre posthume de « Maître *chan* de la Grande Sérénité » *(Daji chanshi)*. Sur son *stūpa* est écrit : « Grande majesté. »

[Prêche de Mazu : le Cœur, c'est le Buddha]

Un jour, Mazu s'adressa à l'assemblée en ces termes : « Vous tous avez la conviction que le Cœur est le Buddha [31]. C'est parce que le Cœur est le Buddha que le grand maître Bodhidharma est venu du sud de l'Inde jusqu'en Chine pour transmettre la doctrine du Cœur unique du véhicule supérieur [32], et ainsi vous éveiller tous. A l'aide du *Laṅkāvatārasūtra* [33], il a imprimé du sceau [34] la terre du Cœur des êtres, de crainte que vous ne gardiez votre esprit

31. « Le Cœur même, c'est le Buddha » est une phrase pivot de l'enseignement de Mazu. On trouve une phrase similaire dans le *Xuemai lun* (*Xuzang jing*, 15-5) attribué à Bodhidharma : « Le Cœur même, c'est le Buddha, le Buddha est le Cœur... En dehors du Cœur il n'y a finalement pas de Buddha que l'on puisse obtenir. »

32. Véhicule supérieur ou véhicule des *bodhisattva* : attribut fréquent du bouddhisme *chan*. Toutefois, celui-ci est aussi défini comme le « véhicule suprême ». Ainsi, le cinquième patriarche Hongren a écrit le *Traité du véhicule suprême* (*zuishangcheng lun, Xuzang jing*, 15-5). Ce terme est utilisé dans le *Sermon de Shenhui* (*Chuandeng lu*, j. 28), dans le *Wuxing lun* attribué à Bodhidharma (*Xuzang jing*, 15-5, p. 408b), et dans le titre de l'ouvrage du sixième patriarche Huineng, le *Sūtra de l'estrade du véhicule suprême*. D'après M. Tanaka, il faut voir dans ce terme « véhicule suprême » une influence du tantrisme *(mizong)*.

33. Sur ce texte, voir introduction.

34. Dans le *chan*, le maître authentifie l'expérience d'éveil du disciple et par la force de la sagesse intuitive imprime une marque ineffable dans le Cœur du disciple.

inversé [35] et n'ayez foi en cette doctrine du Cœur unique, inné en chacun de nous. La *Laṅkāvatārasūtra* a pour base la quintessence des paroles du Buddha et pour méthode d'enseignement l'absence de méthode [36]. Ainsi, ceux qui recherchent la Loi ne doivent rien rechercher. Il n'est pas de Buddha en dehors du Cœur, il n'est pas de Cœur en dehors du Buddha. Ne vous attachez pas au bien, ne rejetez pas le mal, ne vous appuyez pas sur les deux extrêmes de la pureté et de l'impureté. Ainsi vous comprendrez que la nature des fautes commises *(anupalabhya)* [37] est Vacuité. Les pensées ne peuvent être atteintes, car elles n'ont pas de nature propre. Le triple monde n'est que le Cœur [38]. L'univers et ses myriades de formes ne sont que le sceau de la Loi unique. Toutes les formes que l'on voit sont des visions du Cœur. Le Cœur n'existe pas en soi, il existe à travers les formes. Mais à chaque fois que vous parlez du Cœur, comprenez que les phénomènes et l'Absolu

35. L'illusion du *saṃsāra*, de la transmigration dans les différents mondes est due à une inversion de l'esprit ; c'est grâce à un « retournement », une « conversion » *(paravṛtti)* que l'on peut percevoir les choses du point de vue de l'éveillé. Le *Sūtra de l'éveil parfait* (*Yuanjue jing*, T. 842) parle d'être en accord avec la nature d'éveil.

36. D'après la version du *Chuandeng lu*, il faudrait traduire : « Il est dit dans le *Laṅkāvatārasūtra*... ». Ce *sūtra* comporte plusieurs chapitres intitulés « Quintessence des paroles du Buddha ».

37. *Anupalabhya* : impossible à obtenir, irréel ; autre épithète de la Vacuité

38. Le triple monde ou les trois royaumes *(Trailokya)*, monde du désir *(kamadhātu)*, monde de la forme *(rupadhātu)* et monde du sans forme *(arūpadhātu)*. « Le triple monde n'est que le Cœur », phrase tirée de l'*Avataṁsakasūtra*. Par ailleurs, le triple monde désigne parfois dans le *chan* le monde de la cupidité, le monde de la bêtise et le monde de la colère, c'est-à-dire les trois mondes qui correspondent aux trois poisons. Ces trois mondes doivent être retournés en monde des préceptes *(jie)*, monde de la concentration *(ding)* et monde de la sagesse intuitive *(hui)*. Il y a un long développement sur ce sujet dans le *Wuxing lun* attribué à Bodhidharma (*Xuzang jing*, 15-5, p. 408b).

sont sans obstruction réciproprе [39]. Ainsi en est-il du fruit de l'éveil. Ce qui est produit par le Cœur est appelé forme. Lorsqu'on sait que la forme est vide [40], la production devient non-production. Ayant compris le sens de cela, vous pouvez agir selon les circonstances, vous vêtir, vous nourrir, entretenir longuement l'embryon saint [41] et vivre en accord avec le spontané. Je n'ai rien d'autre à vous enseigner. Écoutez ma stance :

La terre du Cœur s'exprime selon les [circonstances,
L'Éveil n'est qu'apaisement.
Les phénomènes et l'Absolu sont sans [obstruction,
Il y a simultanément production et non-[production [42].

[La Voie]

Un moine demanda un jour à Mazu : « Comment doit-on cultiver la Voie ? » Mazu répondit : « La Voie ne relève pas de la culture. Si l'on dit que la Voie peut être cultivée, une fois la culture accomplie, il y a à nouveau destruction, et l'on est

39. Notion de non obstruction entre *shi* et *li* développée par l'école de l'Avataṁsaka.

40. Cf. le *Sūtra du Cœur (hṛdayasūtra)* texte très court, résumé des *prajñāpāramitā* : « La forme est la Vacuité, la Vacuité est la forme, la forme n'est pas différente de la Vacuité, ni la Vacuité de la forme. »

41. *Shengtai*. Voir introduction.

42. Version identique dans le *Chuandeng lu*, j. 6, p. 246a.

semblable à un auditeur *(śravaka)* [43]. Si l'on dit que la Voie ne peut être cultivée, l'on est semblable à un être ordinaire. » — Le moine : « Par quelle sorte de compréhension peut-on atteindre la Voie ? — Mazu : « La nature propre est originellement parfaite. Celui qui ne stagne pas dans les phénomènes bons ou mauvais est appelé " celui qui cultive la Voie ". » S'attacher au bien, rejeter le mal, contempler la vacuité, entrer en contemplation *(samādhi)*, tout cela n'est que créations (de l'esprit). Ceux qui recherchent la Voie à l'extérieur s'en éloignent sans cesse de plus en plus. Qu'ils épuisent les pensées du Cœur de ce triple monde ; mais qu'une seule pensée subsiste dans le Cœur, et la racine fondamentale de la transmigration dans le triple monde demeure. Lorsque cette seule pensée disparaît, la racine fondamentale de la transmigration est éliminée et l'on obtient le trésor précieux et suprême du Roi de la Loi [44]. Depuis d'innombrables *kalpa* [45], les pensées fausses des êtres ordinaires, leurs ruses, leur fausseté, leur orgueil et leur arrogance sont unis au corps de l'Unité. Il est dit

43. « Celui qui a entendu. » Degré le plus bas de la sainteté, suivi du « Buddha pour soi » *(Pratekyabuddha)*, ces deux états étant rejetés par le Grand Véhicule *(Mahāyana)*, dont l'idéal est le *bodhisattva*, littéralement « être à éveil », qui œuvre et parvient à l'éveil pour le bien des êtres. Il ne faut pas voir là uniquement une notion morale, c'est avant tout un moyen habile pour dépasser les limites de l'égo et parvenir à un état de conscience illimité, dans lequel tous les êtres retournent à la bouddhéité. Lorsque le *bodhisattva* parvient à l'éveil, tous les êtres sont des Buddha puisqu'il a compris qu'il n'y a originellement pas d'égarement.

44. *Dharmarāja* : épithète du Buddha.

45. Mesure de temps utilisée dans les textes bouddhiques, période de temps entre la création d'un monde et la récréation d'un autre. Un *kalpa* se compose d'un début, d'un développement, et d'une fin. Les petits *kalpa* font 336 millions d'années, les grands un milliard trois cent trente-quatre millions.