

ZEN GONGI

VOLUME 1, NUMÉRO 2

JUIN 1992

3/ **Prajna Paramita Hridaya**

4/ **Le Retour à l'Un**

Albert Low

(traduit par Monique Dumont)

18/ **Recollections on the Way**

An interview with Bill Byers by Peter Hadekel

22/ **Workday**

Jean Low

23/ **The Mountain of Inertia**

Albert Low

25/ **L'un sans l'autre**

(Extrait du livre : Chercheur de vérité)

26/ **The Tanden**

(Excerpt from the book : Hara The Vital Centre of Man)

*But tell me : does the
sound come to the ear,
or does the ear go to
the sound?
And if you have
transcended sound
and silence, what do you
say at such a point?
If you listen with your
ear, it is hard to
understand.
If you hear with your
eye, you are intimate
at last.*

(MUMONKAN –CASE 16)

Zen Gong

Volume 1, Numéro 2
Juin 1992

Comité de rédaction

Peter Hadekel, Monique Dumont (rédactrice en chef)

Collaborateurs pour ce numéro

Bill Byers, Monique Dumont, Carole Fortin, Peter Hadekel,
Albert Low, Jean Low, Irving Lipman (photographe)

Calligraphie de la page couverture

Michelle Guérette

Mise en page

Nicole Morisset

Abonnements

Carole Fortin

Le Zen Gong est une publication du Centre Zen de Montréal.
Directeur du Centre : Albert Low
Adresse : 824, rue Parc Stanley, H2C 1A2.
Téléphone : (514) 388 – 4518

Abonnement annuel : 10 \$ (Regular subscription)

Abonnement de soutien : 20 \$ (Supporting Subscription)

Prajna Paramita Hridaya

Le Sûtra de la parfaite sagesse

Avalokita Bodhisattva
Au plus profond de la Prajna
Voyant le vide des cinq skandas,
Brise les liens de la souffrance.

Sache que forme n'est que vide
Et que le vide n'est que forme
Forme n'est autre que vide
Vide n'est autre que forme.

Sentiment, pensée et choix
Même la perception
Sont vides aussi.

Les dharmas aussi sont vides
Tous sont le vide originel
Rien ne naît ou meurt
Rien ne ternit ou brille
Rien qui grandit ou qui décroît.

Le vide ne contient ni forme
Ni sentiment, pensée ou choix
Ni n'a de soi la conscience.

Ni œil, oreille ou nez
Ni langue, esprit ou corps
Pas de couleur, d'odeur, de son
Rien à goûter, rien à toucher
Rien à penser ou percevoir.

Pas d'ignorance
Ou fin de l'ignorance
Et rien qui naît de l'ignorance,
Ni déclin ni mort,
Ni fin de l'un ou fin de l'autre.

Pas plus n'existe la douleur
Ou cause ou fin de la douleur
Nul sentier noble libérant
Et nulle sagesse à atteindre
Même la connaissance est vide.

Ainsi le Bodhisattva
Ne s'attache à rien de rien
Et vit au cœur même de la Prajna
Libéré de toute illusion
Et sans les craintes qu'elles engendrent
Atteint le plus pur Nirvana.

C'est par leur foi dans la Prajna
Que les Bouddhas passés, présents
Et tous les Bouddhas à venir
Connaissent le Grand Eveil.

Sache donc la Dharani
Son éclat sans égal
Mantra qui calme tous les maux
L'infaillible et puissant Mantra
Prajna Paramita

Voilà Sagesse infinie
Au-delà de tout doute
Vis et répand sa vérité

Gate, gate, Paragate, Parasamgate,
Bodhi, Svaha! ■

Le Retour à l'Un

Les racines du Zen dans les sûtras

Cet article est la traduction d'une allocution donnée par Albert Low au collège de Frostburg en 1981.

Dans ce texte, il situe le Zen à l'intérieur de certaines des grandes traditions de la pensée philosophique et religieuse et il retrace ses origines dans les textes fondateurs, en particulier dans le sûtra de la Prajna Paramita. Et il nous mène au cœur de la pratique en projetant l'éclairage sur la notion de Prajna : « la clef du Zen se trouve dans ce mot », écrit monsieur Low. Les textes qui cherchent à esquisser une synthèse théorique tout en offrant une vision éclairée de la pratique sont rares. C'est pour nous une occasion privilégiée d'approfondir notre compréhension.

Nous ne cesserons pas notre exploration
Et le terme de notre quête
Sera d'arriver là d'où nous étions partis
Et de savoir le lieu pour la première fois.¹

Le bouddhisme comme voie vers l'Éveil

4● Le cycle actuel du bouddhisme a pris son essor en grande partie grâce à Gautama Siddharta, un prince indien qui vivait il y a environ cinq cents ans avant notre ère. « Bouddha » est un mot sanscrit qui signifie « éveillé ». Bien que ce soit maintenant une langue morte, le sanscrit, tout comme le latin, était autrefois une langue parlée couramment et le mot « Bouddha », si peu familier à la plupart des Occidentaux, était un mot d'usage courant, employé dans le langage de tous les jours. On peut aussi traduire « Bouddha » par l'expression « revenir à soi », comme on dit de quelqu'un qu'il « revient à lui » après un évanouissement. Plus tard, le mot servit à désigner quelqu'un qui était éveillé spirituellement, qui était « revenu à lui » spirituellement. Encore plus tard, il a désigné un homme en particulier qui était « revenu à lui » très profondément : le Bouddha.

Si nous tenons à souligner le caractère ordinaire de ce mot, c'est pour rappeler que l'éveil est un privilège que chacun de nous reçoit en naissant, indépendamment du sexe, de la race ou des aptitudes. Le mot « éveil » est utilisé de préférence au mot « illumination », souvent employé par les spécialistes, mais dont la connotation ésotérique peut laisser croire qu'il s'agit d'un privilège exclusif, réservé à une élite religieuse, donc inaccessible à des gens comme vous et moi. Comme l'éveil est, et a toujours été, l'apanage de tous, indépendamment de l'époque ou du pays, de la religion ou des croyances, le bouddhisme est aussi vieux que l'humanité. En ce sens, depuis que l'humanité existe, des gens sont parvenus à l'éveil, et des gens qui n'ont jamais entendu prononcer le mot « Bouddha » peuvent aussi parvenir à l'éveil.

Périodiquement cependant, on voit apparaître une personne qui atteint un éveil très profond et qui, par là, est capable d'inspirer toute une époque et de créer les circonstances favorables à cet éveil. Cette foi renouvelée donne naissance à de toutes nouvelles structures de pensée, à un rituel et à un art nouveau. Mais comme le rayonnement de cette grande



inspiration s'atténue inévitablement, la religion qu'elle avait portée décline aussi, et le monde doit alors attendre une nouvelle lumière, un autre appel.

Pourquoi s'éveiller ?

La plupart des gens se sont demandés un jour ou l'autre : « Pourquoi suis-je né ? », « Quel est le sens de ma vie ? » ou encore « Quel est le sens de quoi que ce soit ? » En Occident, on a eu tendance à chercher une réponse ou bien dogmatique ou bien spéculative à de telles questions. Ou, ce qui est encore plus probable, on a cherché à enfouir ces questions et l'angoisse qu'elles suscitent sous un tas de rêves, de désirs et d'ambitions. Évidemment, ces solutions sont autant connues et utilisées en Orient qu'en Occident. Mais il y a aussi une alternative : chercher une Voie.

Pour celui qui cherche une Voie, les solutions dogmatiques et spéculatives ou, en termes plus familiers, les solutions religieuses et philosophiques, sont insatisfaisantes. Même des formulations comme « Quel est le sens de la vie ? » ou « Quelle est la réalité ? » n'expriment que d'une manière très approximative une question beaucoup plus profonde mais totalement inarticulée. Quiconque a expérimenté l'angoisse existentielle qui sourd de cette 'accablante question', sait bien que les formulations servant à l'exprimer sont creuses et ratent leur cible. Un moine a déjà demandé à un maître : « Quelle est la question la plus fondamentale ? ». Le maître a répondu : « Une question qui ne se pose pas avec les lèvres. »

Ainsi, toute réponse qui ne vise qu'à résoudre ces questions particulières n'atteint pas le cœur du problème. Vous pouvez le vérifier facilement par vous-mêmes. Imaginez que vous avez la chance de rencontrer le plus sage d'entre les sages et que vous n'avez droit qu'à une seule question. Vous allez vite vous apercevoir que même si vous obtenez

vraisemblablement une réponse à votre question, cette réponse ne vous procurera qu'un bref répit. Une autre question naîtra à la suite de la première, et cette question sera d'autant plus coriace qu'elle se sera nourrie des déceptions causées par la précédente.

C'est pourquoi dans le bouddhisme, du moins dans le bouddhisme zen, la fonction principale du maître n'est pas de fournir des réponses à l'élève, mais de l'aider à approfondir la question. Toute réponse ne fera que soulever une autre question, plus difficile. C'est aussi pourquoi les maîtres zen donnent des réponses aussi énigmatiques – dont quelques-unes deviennent des koans – aux questions de leurs élèves. Elles incitent davantage l'élève à trouver une réponse par lui-même, une réponse non dans le domaine des mots ou de la forme, mais dans l'éveil même. Mais quel est cet éveil ?

Une brève histoire de la vie du Bouddha

Selon la tradition, Gautama Siddharta était le fils d'un homme riche du Nord de l'Inde. A sa naissance, les astrologues prédirent qu'il deviendrait soit un roi, soit un moine. On comprend aisément que son père voulut lui épargner les conditions de la vie d'un saint homme, conditions particulièrement rigoureuses à l'époque. Il fit alors tout son possible pour protéger son fils de tout ce qui pourrait l'amener à s'interroger sur le sens de la vie. Il construisit des palais luxueux au milieu de splendides jardins, et il entoura ses palais de hauts murs pour se défendre contre les intrusions du monde extérieur.

Le Bouddha grandit au sein de ce luxe et on dit qu'il parvint à exceller dans les arts et les sciences de son temps. Il se maria et eut un fils à son tour. Avec le temps cependant, la question profonde commença à le ténasser et son luxe même devint une source de détresse. Les murs de son palais, au lieu de le protéger du monde, l'enfermaient comme une

prison. Il languissait, « distrait de la distraction par la distraction ». Finalement, dit-on, le désespoir le poussa un jour à quitter son palais pour aller explorer une ville voisine. En route vers la ville, il fit la rencontre d'un homme malade. On doit se rappeler que c'était son premier contact avec la maladie ; jusque là, il n'avait eu que des compagnons en bonne santé. Consterné, il interrogea son cocher qui lui expliqua que tel était le lot de tous les hommes – tôt ou tard, ils étaient touchés par la maladie. Accablé par cette découverte, le Bouddha s'en retourna vivement dans son palais. Mais à nouveau sa vie de château l'oppressa, et à nouveau il tenta d'y échapper en visitant la ville. Sur son chemin cette fois il rencontra un vieil homme. Il questionna son cocher qui lui donna encore la même réponse – tôt ou tard, tous étaient touchés par la vieillesse. Encore une fois, le Bouddha se réfugia derrière les murs de son palais. Mais il lui restait une autre rencontre à faire...cette fois avec un homme mort. Ebranlé par le choc, le Bouddha retrouva le chemin de son palais. Une dernière rencontre avec un moine serein et en paix allait décider de son sort. Convaincu que seul le moine pouvait résoudre la terrible énigme de la vie face à la maladie, à la vieillesse et à la mort, il résolut de se faire moine lui-même. Une nuit, il laissa derrière lui sa famille, ses biens et sa sécurité, il se rasa les cheveux et la barbe et il partit dans la forêt à la recherche d'une Voie.

Pendant six ans, à partir de l'âge de 29 ans, le Bouddha parcourut toutes sortes de chemins pour trouver la vérité. Il s'adressa à plusieurs maîtres, des hommes hautement développés, qui lui enseignèrent tout ce qu'ils savaient. Mais le Bouddha demeurait insatisfait. Il se soumit ensuite pendant des années à des pratiques ascétiques tellement austères et pénibles qu'elles l'amènèrent à deux doigts de la mort. Puis finalement, après avoir réalisé l'impasse où ces pratiques le menaient, il les abandonna. Désespéré, il se souvint d'un moment dans sa jeunesse où il avait fait l'expérience de l'unité de la



vie et de toutes choses, et il résolut alors de s'asseoir en méditation pour trouver la Voie qui mène à cette unité.

Pendant une semaine il s'assit en profonde méditation et un jour, à l'aurore, il vit l'étoile du matin. Il la vit clairement, sans que la moindre pensée voile sa vision, et il atteignit l'éveil profond.

La signification de cette histoire

Si je me suis attardé un peu sur la vie du Bouddha, ce n'est pas uniquement à cause de son intérêt intrinsèque, mais aussi, et c'est ce qui est vraiment important, parce qu'en définitive sa vie est celle de tous ceux qui entreprennent une démarche religieuse. Nous sommes tous divisés contre nous-mêmes ; nous essayons tous de résoudre le dilemme et d'éviter les souffrances de la vie en érigeant des murs de préjugés et d'opinions. Nous recherchons le confort et nous tentons de nous réfugier dans l'oubli. Tôt ou tard l'ennui apparaît, nous devenons troublés et agités et nous cherchons des moyens de tuer l'ennui. Cela ne fait qu'aggraver la situation et nous sommes forcés un jour de faire face aux trois plus grandes peurs : la maladie, la vieillesse et la mort. C'est quand nous éprouvons la souffrance de notre vulnérabilité et que nous nous ouvrons à l'angoisse obscure de l'incertitude que la vie religieuse commence pour nous. Nous ne pouvons pas nous reposer sur l'enseignement d'un autre, mais nous devons persévérer à travers les souffrances et les difficultés, jusqu'au seuil de la mort s'il le faut, pour trouver une solution. La méditation profonde nous amène au point où nous pouvons pénétrer le royaume au-delà de tous les royaumes, la vérité elle-même au-delà des mots et des formes.

La vie est fondée sur la souffrance – le Bouddha a clairement énoncé cette vérité dans son tout premier sermon – et pour se sortir de la souffrance on doit

emprunter le chemin religieux. Par ce message, le bouddhisme ne diffère pas fondamentalement du christianisme. Le symbole central du christianisme est une personne qui souffre sur la croix. Pour l'essentiel, le bouddhisme ne diffère pas non plus du judaïsme qui se fonde sur le fait de l'exil, sur la souffrance d'être séparé d'un véritable foyer. Le récit de l'expulsion des humains du paradis, là où il n'y avait pas de souffrance, est le premier récit dans la Bible. Il devient donc évident que pour vraiment comprendre la vie religieuse il faut comprendre la souffrance, et que de cette compréhension naîtra la réponse à la question : « Pourquoi s'éveiller ? »

Dualité et unité

La souffrance est essentiellement séparation, division, conflit, aliénation ; bref, la souffrance est dualité.² Aldous Huxley remarque que dans les langues indo-européennes la racine qui signifie « deux » a une connotation péjorative. À cet égard, le mot sanscrit pour souffrance, « dukkha », est un mot des plus intéressants. Dukkha, d'après un auteur, est un des mots les plus significatifs de toutes les langues, et il est composé uniquement d'un préfixe et d'un suffixe, sans rien entre les deux. « Du » est semblable au latin « duo » et au grec « dys » qui signifie deux. « Kha », toujours selon cet auteur, peut dénoter soit un substantif (un nom), soit une activité (un verbe), donc quelque chose de divisé. On peut donc voir que dukkha est la dualité ultime, l'ultime division.³

La richesse du mot « dukkha » apparaît encore mieux si on l'examine d'un point de vue différent. L'opposé de dukkha est « sukha » qui, à l'origine, désignait l'essieu bien centré d'une roue. Dukkha signifierait donc une roue dont l'essieu est décentré. On peut imaginer tout l'inconfort de rouler dans une voiture aux roues décentrées, cahotant sur de mauvaises routes. La croix qui est évidemment beaucoup plus ancienne que le christianisme

symbolise aussi le conflit inhérent au dualisme, la verticale traversant l'horizontale, le céleste croisant le terrestre. Ceci est une façon de voir le tourment de la condition humaine : l'infini aux prises avec le fini. La croix, d'après Thomas Merton, est l'unique voie vers la prière mystique, prière « qui est précipitée par la crise au sein de la crise, par l'angoisse au sein de l'angoisse, et qui naît du conflit spirituel ». De plus le péché, qui pour certains consiste dans le fait de se séparer des commandements de Dieu, consiste pour d'autres dans le fait de se séparer du fondement infini de l'esprit, en devenant identifié au monde temporel et fini. Dans les deux cas, il s'agit d'une séparation, d'une scission.

La rédemption par l'unité

William James disait que la vie religieuse commence avec un appel à l'aide. L'aide que nous réclamons est une aide pour nous délivrer de cette souffrance fondamentale, de cette souffrance d'être humain. En d'autres termes, ce que nous voulons par-dessus tout pour nous soulager de cette angoisse inarticulée qui jaillit de notre division contre nous-mêmes, c'est l'unité ou l'un. Ce qui distingue une religion d'une autre, c'est la manière d'exprimer cette unité et de la rechercher. Les gens diffèrent entre eux par leur tempérament et leur type, et leur façon de réagir à un problème aussi fondamental différera aussi. Il y a des différences fondamentales à l'intérieur même des principales religions. Il en résulte une énorme méfiance et un conflit entre les gens qui adhèrent à des croyances religieuses différentes. Paradoxalement, c'est leur unité fondamentale qui cause ce conflit, parce que l'unité est confondue avec la manière de la rechercher. Cela est en partie appuyé sur le fait qu'il n'y a pas que des différences fondamentales, il y a aussi des similitudes fondamentales. Par exemple, on peut établir de nombreux parallèles entre la secte de la Terre Pure du bouddhisme et le christianisme, ou encore entre le bouddhisme zen

et certains courants de pensée dans le christianisme, comme Saint-Jean de la Croix, Maître Eckhart, certaines parties de la Philocalie, etc.

La relation entre le bouddhisme et le christianisme est une question trop vaste pour qu'on puisse espérer la traiter adéquatement en quelques mots seulement. Néanmoins, il vaut la peine de nuancer ce qui a été dit plus haut en insistant sur le fait que nous ne portons aucun jugement de valeur – rien dans nos propos ne doit laisser croire que le bouddhisme serait une voie supérieure au christianisme ou vice-versa.

Le Mahayana et le Hinayana

Quelle est donc la voie du Bouddha ? Avant de commencer à répondre à cette question, nous devons faire état d'une scission au sein du bouddhisme. Tout comme dans le christianisme où il y a une scission fondamentale entre catholiques et protestants, il y a une scission entre deux écoles dans le bouddhisme : le Hinayana et le Mahayana.

Le mot « yana » en sanscrit veut dire véhicule. La vie peut être comparée à un océan amer de souffrances et l'enseignement du Bouddha – le Dharma – est vu comme un véhicule, parfois un radeau, permettant de traverser l'océan de la naissance et de la mort. Hinayana signifie petit véhicule et Mahayana, grand véhicule. Yasutani roshi, mon premier maître zen, avait coutume de dire que le Hinayana était comme une bicyclette parce qu'il ne pouvait transporter qu'une seule personne, et que le Mahayana était comme un train parce qu'il pouvait les transporter toutes. L'école Hinayana est souvent désignée aussi comme l'école Theravada ou l'école des Anciens.

Les deux écoles se fondent sur les paroles du Bouddha telles que recueillies dans les sùtras. Toutefois, l'école Hinayana se fonde sur les plus anciens sùtras et prétend donc que son enseigne-

ment est plus authentique que celui de l'école Mahayana qui s'inspire de sùtras plus récents, dont certains datent du premier siècle de notre ère. Un des sùtras du Mahayana n'est même pas un recueil des paroles du Bouddha. Il est apparu au sixième siècle et il est une autobiographie présumée du patriarche chinois Hui-Neng. Le bouddhisme zen est une secte du Mahayana et il se fonde sur des textes faisant partie d'un groupe de sùtras appelés Prajna Paramita. Il ne se fonde pas exclusivement sur ces textes, mais c'est de cette connexion avec la Prajna Paramita que nous allons traiter ici.

L'école Hinayana

L'école Hinayana met l'accent sur la discipline, l'érudition et la méditation. Son idéal est l'Arhat, celui qui est destiné à sortir du cycle de la naissance et de la mort. L'école Hinayana croit qu'en comprenant parfaitement l'enseignement du Bouddha et en respectant ses implications par une conduite disciplinée, on se purifie progressivement. En vivant ainsi, vie après vie, un temps vient où les souillures engendrées par le karma passé sont complètement purifiées et on entre dans le Nirvana. La grande voie vers le Nirvana est désignée sous le nom de Sentier octuple. Les huit aspects de ce Sentier sont : la compréhension juste, la pensée juste, la parole juste, l'action juste, les moyens d'existence justes, l'effort juste, l'attention juste et la concentration juste.

Pour certains, et il est important de le souligner dans la perspective de ce que nous dirons plus tard, ce Sentier octuple représentait une sorte d'échelle qui devait culminer dans la méditation juste, l'objectif, selon eux, de la pratique bouddhique. Le mot sanscrit pour méditation est dhyana, et dhyana est parfois traduit par samadhi. Ce qui signifie que l'échelle devait culminer dans le dhyana, s'exprimer dans l'apogée du samadhi, un état d'ineffable félicité au-delà de toute pensée et de toute action. Cette



croissance que le dhyana était le point culminant de la pratique devint la pomme de discorde entre le Hinayana et le Mahayana. Cela pourra en surprendre plusieurs pour qui l'atteinte du samadhi, cette félicité pure et sans mélange, devrait être en effet l'objectif suprême et incomparable. Pourtant, les maîtres zen mettent constamment leurs disciples en garde contre la tentation de rester dans cet état et ils les poussent à continuer plus loin. Nous développerons ce point plus en détail, mais auparavant nous ajouterons quelques mots sur l'école Hinayana.

Suivre la voie du Hinayana était une tâche ardue. Les règles et les préceptes se multipliant, leur application exigeait beaucoup d'études, d'efforts et de temps. Les sūtras de cette école étaient nombreux et demandaient souvent une exégèse spéciale. La vie monastique était nécessairement austère et comportait une discipline rigide. Inévitablement, les monastères développèrent leurs propres exigences internes et leurs propres systèmes de gratification, et progressivement ils devinrent une fin en eux-mêmes, petites sociétés au sein de la société, entretenant de moins en moins de contacts avec la société plus large. La vie religieuse, selon cette voie, était réservée au spécialiste qui avait une aptitude et une attirance pour ce genre de vie. La prêtrise jouissait d'un statut spécial ; cela eut pour effet d'isoler encore plus les religieux des laïcs, de sorte que les besoins spirituels de ces derniers restaient insatisfaits. C'est en réaction à cet état de choses qu'apparut l'école Mahayana.

L'école Mahayana

Selon le spécialiste du bouddhisme Edward Conze, le Mahayana n'est pas issu du Hinayana mais a toujours existé à ses côtés (ou peut-être était-il sous-jacent). Quoi qu'il en soit, la première caractéristique du Mahayana est de substituer à l'idéal de l'Arhat – celui dont le temps est venu et qui est destiné à entrer

dans le Nirvana – l'idéal du « Bodhisattva ». Alors que l'important pour l'Arhat est le respect des règles et le salut personnel, l'important pour le Bodhisattva est l'apaisement de la souffrance des autres. Le Bodhisattva faisait le vœu de retarder son entrée dans le Nirvana jusqu'à la fin de toute souffrance.

« ...tant que la terre et le ciel dureront
Je veux demeurer ici pour soulager les douleurs du monde
Je me charge des douleurs du monde
Puisse le monde être heureux... »

En d'autres termes, la compassion devint la première vertu de l'idéal bouddhique. Contrairement à l'Arhat, le Bodhisattva « lorsqu'il comprend le dharma comme il doit l'être, ne se retire pas dans le Bienheureux Repos. Il vit au cœur de la sagesse (prajna). » Le Bienheureux Repos désigne le Nirvana qui exclut le monde de la souffrance.

Le Zen et la Prajna Paramita

Maintenant que le terrain est préparé, nous pouvons aborder directement la question des racines du Zen dans les sūtras, en nous référant particulièrement à la Prajna Paramita. Vers la fin de ce sūtra il est dit :

Le Bodhisattva,
Ne s'attache à rien de rien
Et vit au cœur même de la Prajna
Libéré de toute illusion
Et sans les craintes qu'elles engendrent
Atteint le plus pur Nirvana.

C'est de vivre « au cœur même de la prajna » qui permet de mettre un terme à la souffrance. Avec l'avènement du Mahayana, « prajna », mot traduit approximativement par sagesse, est devenue la vertu première et a remplacé « dhyana ». C'est grâce à la prajna, nous dit le sūtra, que le bodhisattva a vu



« le vide des cinq skandas ». (Les cinq skandas sont les formes, les sentiments, la pensée, la volonté et la conscience.)

« Ne s'attacher à rien de rien » et « voir le vide » peuvent étonner comme points culminants d'une pratique spirituelle. Nous avons parlé plus tôt de notre appel à l'aide et de notre urgent besoin d'unité, mais maintenant il semblerait que cette unité à été remplacée par le vide. Que se passe-t-il ? La peur du vide n'est-elle pas la peur fondamentale des êtres humains ? Cette peur de l'anéantissement, du rien, du néant, n'est-elle pas à la racine de toutes nos peurs ? Et pourtant, la Prajna Paramita semble dire que le vide est la plus grande sagesse.

La condition humaine, selon l'enseignement du bouddhisme, est fondée sur l'ignorance. On ignore l'unité qui sous-tend toutes choses et cette ignorance engendre l'illusion d'une dualité implacable et engendre la souffrance. Pourtant le sūtra dit bien qu'il n'y a pas d'ignorance, ni fin de l'ignorance, et rien qui naît de l'ignorance, ni déclin, ni mort, ni douleur, ni sentier noble libérant, nulle sagesse à atteindre et même nulle Prajna. Nous semblons faire face à un déni de l'évidence et à une contradiction interne.

La façon de sortir de cette impasse apparente est de prêter attention au sens du mot prajna. Après tout, le sūtra s'appelle Prajna Paramita et la clef du mystère tout comme la clef du Zen se trouve dans ce mot. Pour nous permettre, en tant qu'Occidentaux, de saisir l'importance de tout ceci, nous ferons une brève incursion dans le domaine de la philosophie, afin de trouver des mots pouvant servir à explorer le lien entre ce sūtra et le Zen, les koans zen en particulier. Nous espérons arriver à montrer que les koans zen sont de magnifiques bijoux de la spiritualité humaine, bijoux qui tirent leur éclat et leurs feux de ce qu'on pourrait appeler « l'ironie spirituelle ».

Quelques mots sur la métaphysique et l'ontologie

Il existe fondamentalement deux formes d'expression religieuse : la prière et ce que nous appellerons méditation, faute d'un meilleur mot pour l'instant. Que l'on prie ou que l'on médite va dépendre de notre métaphysique, plus spécifiquement de notre ontologie. Tout comme monsieur Jourdain, le personnage de Molière qui découvrit avec étonnement qu'il faisait de la prose sans le savoir, la plupart des gens sont surpris d'apprendre qu'ils ont une métaphysique et une ontologie de base. Pourtant dès l'enfance, chacun de nous est amené à adopter des conclusions très fondamentales à propos du monde, et la majorité opte pour une compréhension dualiste. En expliquer ici la raison nous entraînerait trop loin ; qu'il nous suffise de dire que le plus fréquemment nous concluons qu'il y a un monde « là-bas » ou « à l'extérieur » et que je suis « ici » ou « à l'intérieur ».

Habituellement, la plupart des gens ne poussent pas plus loin leur réflexion et cette vision des choses devient leur réalité. Au lieu donc de dire : C'est comme s'il y avait un monde « là-bas » et que j'étais « ici », nous disons tout simplement « Je suis ici et c'est là ». Quand nous en venons à chercher l'unité, nous sommes donc forcés de la chercher soit « à l'extérieur », soit « à l'intérieur ». Dans la tradition religieuse, la recherche « à l'extérieur » s'exprime par la recherche d'un certain Tout ou Un transcendant conçu comme étant « là-bas ». Le plus souvent ce Tout ou cet Un est appelé Dieu. D'autre part, quand nous cherchons l'unité « à l'intérieur », nous la recherchons à travers un Tout transcendant qui serait une sorte de Soi unifié, de suprême Un subjectif. On parle alors du Soi avec un S majuscule pour le différencier du soi dualiste et ordinaire de l'expérience quotidienne. On peut voir la prière comme une tentative d'entrer en contact avec le Un transcendant « à l'extérieur », et la méditation comme une tentative d'entrer en contact avec le Un transcendant « à l'intérieur. »

Bien entendu, nous simplifions à l'extrême un sujet qui peut prendre des nuances autrement plus complexes et subtiles. Nous ne considérons pas tous notre métaphysique personnelle comme étant l'ultime énoncé de la vérité et beaucoup d'entre nous ont soumis leur métaphysique à une délicate analyse. Mais ces deux approches que nous avons identifiées demeurent tout de même les deux principales manières d'aborder le problème religieux.

La plupart des gens croient que le bouddhisme opte pour la seconde approche. Cette opinion, bien qu'elle soit fautive, n'est pas partagée uniquement par des non bouddhistes. Certains bouddhistes y croient, et même plusieurs bouddhistes zen. Par la méditation, croit-on, le bouddhiste recherche l'unité transcendante à travers un Soi ou Unité subjective quelquefois appelée la Nature de Bouddha. D'autres bouddhistes en sont venus à croire que cette Unité se trouve « là-bas », dans la Terre pure, ou qu'on peut l'atteindre par l'entremise du Bouddha Amida. Ceci aussi est une erreur – le bouddhisme ne se fonde ni sur une Unité subjective ou objective, ni sur une fusion des deux, ni même sur une négation de l'importance de l'Unité.

Le fondement du bouddhisme est l'impermanence, la souffrance et l'inexistence d'un soi absolu. Dans l'Anguttara-Nikaya sūtra, il est dit qu'il y a un fait immuable, une condition immuable de l'existence et une loi éternelle, et c'est que toutes les formations karmiques sont impermanentes (anicca)...sujettes à la souffrance (dukkha)...et non absolues (anatta, c'est-à-dire sans identité permanente ou absolue).

Ce qui signifie qu'il n'y a pas de monde « là-bas ». Ce que nous concevons comme étant « quelque chose » de fixe et permanent est une illusion. Ce qui découle naturellement de ça, c'est qu'il n'y a pas d'Être Suprême, pas de cause fixe non-causée, en fait pas de Dieu fixe et permanent...Dieu aussi est impermanent. Pas plus qu'il n'y a de Soi « à l'intérieur »,

pas d'Âme ou d'Esprit ou de Nature de Bouddha. En d'autres termes, il n'y a pas d'Ultime Un Subjectif. C'est précisément ce que veut dire Anatta. Bien plus, la croyance dans un Un subjectif et/ou objectif est la cause de la souffrance.

Face à cela, on pourrait penser que le Bouddha est complètement nihiliste ou qu'il prêche une doctrine de totale négation. Mais penser ainsi indique qu'on n'a pas encore perçu véritablement le radicalisme de l'enseignement du Bouddha. Pour mieux l'apprécier, examinons brièvement ce qu'est la voie de la négation totale.

La négation comme voie

La négation a été un moyen utilisé par les mystiques pour tenter d'exprimer l'unité transcendante. Dans la tradition chrétienne par exemple, il y a deux courants traditionnels : le cataphatique et l'apophatique. La tradition cataphatique est « la tradition de la lumière. Elle aboutit à une compréhension de Dieu par l'affirmation : nous en venons à connaître Dieu en affirmant qu'Il possède toutes les perfections que nous voyons dans les créatures ». ⁴ Mais, comme Thomas Merton le souligne en parlant de la tradition opposée, la tradition apophatique, la tradition cataphatique ne peut pas pénétrer l'essence la plus profonde. La tradition apophatique « tient compte de la donnée la plus fondamentale de toute foi – et une donnée souvent négligée – et c'est que le Dieu qui se révèle à nous dans sa Parole, s'est révélé à nous comme inconnu dans son essence ultime. La présence de Dieu est « connue », non pas dans une vision claire, mais dans l'inconnu ». ⁵

Le Dieu dont il est question ici est un Dieu extrêmement subtil. Dieu est, mais Il est inconnu. Son être est absolu mais absolument inconnaissable. L'Unité transcendante absolue est affirmée, mais en tant qu'inconnaissable.

Cette négation se retrouve dans de nombreuses traditions axées sur la méditation, et plusieurs ont cru que le Bouddha s'y référerait lorsqu'il parlait d'anatman. Dans les Védas et les Upanishads, l'atman était considéré comme l'âme ou l'esprit, l'essence de l'individualité. Selon cette tradition dans laquelle le Bouddha a grandi, l'atman était cet aspect qui transmigrerait d'une vie à une autre, se purifiant graduellement jusqu'à ce qu'il puisse s'immerger dans l'océan de l'être connu comme Brahman. Le Bouddha pourtant, non seulement a nié l'existence permanente d'un monde du dehors, mais aussi l'existence permanente d'un atman, le monde du dedans. Les hinayanistes croient que « dhyana », la méditation qui mène au samadhi, est un exemple de cette négation. Le Bouddha a cependant expressément rejeté ces vues au tout début de sa recherche d'une Voie.

En partant de chez-lui à la recherche d'une Voie, le Bouddha a rencontré trois maîtres. Le premier, Alara Kalama, lui a enseigné le yoga conduisant à la sphère du vide. Le deuxième, Rama, lui a fait faire un pas de plus, là où n'existe plus aucune perception de quoi que ce soit. Toujours insatisfait, le Bouddha s'est rendu chez un autre maître, Uddaka, un disciple de Rama, qui lui a fait faire encore un pas de plus. Mais le Bouddha n'était toujours pas satisfait. Mais pourtant, aller au-delà de la perception c'est aller au-delà de la forme, au-delà de l'idée, ce qui en soi est un très haut niveau de samadhi. La question qui se pose alors est celle-ci : si ce n'est pas suffisant, qu'est-ce qui l'est ? Si la révolution du Bouddha n'est pas dans le fait d'atteindre les sommets du samadhi, quelle est-elle ?

Prajna et Zen

La Voie du Bouddha n'est pas la voie de l'affirmation ou de la négation, ni la voie cataphatique ou apophatique, ni celle de l'Être suprême ou du Soi suprême. Dans un koan zen très connu, un maître

zen tenant un bâton déclare : « Si vous appelez ça un bâton, vous le cachez ; si vous dites que ce n'est pas un bâton, vous l'enterrez. Qu'est-ce que c'est ? » Pour certains commentateurs, le maître cherche simplement par ses gestes et ses paroles à nous libérer des pièges du langage. Bien que le langage représente certainement un piège pour qui ne se méfie pas, ce serait une erreur de croire que ce koan vise uniquement une question de mots et de pensées, et que le maître cherche simplement à nous amener au-delà des mots et des pensées. Cela reviendrait à dire que le bouddhisme et le Zen ne sont qu'une expression de la tradition apophatique.

Dire que « ça » est un bâton, c'est confiner « ça » à l'intérieur du domaine épistémologique dont les frontières sont les mots et les pensées. Dire que « ça » n'est pas un bâton, c'est reléguer « ça » à la sphère ontologique, sphère de pur être, au-delà des mots et des phrases. Dire que c'est un bâton, c'est affirmer ; c'est se situer dans la tradition cataphatique. Dire que ce n'est pas un bâton, c'est nier ; c'est se situer dans la tradition apophatique.

[Il est important de souligner que le fait même d'être obligé de parler de « ça » montre ce que signifie le piège du langage, et pourquoi les maîtres utilisent des koans pour contourner le problème. Ce serait cependant banaliser le problème humain que de le réduire simplement à un problème émanant de ce piège.]

A une autre occasion, un maître zen déclare : « Si vous dites que vous avez un bâton, je vais vous en donner un ; si vous dites que vous n'avez pas de bâton, je vais vous l'enlever. » Ce qui signifie : si vous dites que vous avez un bâton, vous ne faites que saisir une idée, alors le bâton peut encore vous être donné ; si vous dites que vous n'en avez pas, vous êtes peut-être allé au-delà de l'idée, mais il vous reste encore un « quelque chose » sous-jacent inarticulé, un résidu ontologique qui peut vous être enlevé.



Les koans sont des paroles ou des gestes venant du Bouddha ou des Patriarches zen. Autrement dit, ils procèdent d'un « esprit éveillé ». Pour comprendre ce qu'un maître dit, il faut être un avec l'esprit éveillé. Cet esprit en éveil, c'est la prajna. Un koan est la pleine expression de prajna, tout comme voir dans un koan est la pleine expression de prajna. Qu'est-ce alors que la prajna ? Dans un autre sūtra de la tradition de la Prajna Paramita, il est dit : « éveiller l'esprit en ne l'appuyant sur rien ». Cette citation nous aide à aborder la prajna.

Le mot prajna est composé de deux parties : « pra » et « jna ». « Pra » signifie « en éveil », et « jna » signifie « savoir primordial », ou savoir sans contenu. « Éveiller » peut aussi se dire « voir » et alors la prajna signifierait « voir dans le savoir sans contenu ». Tous les koans nous invitent à éveiller l'esprit en ne l'appuyant sur rien. Un koan n'est pas un énoncé absurde destiné à enrayer les mécanismes intellectuels, et ce n'est pas non plus une devinette. Une devinette appelle une réponse de même niveau que la question. « Pourquoi la poule a-t-elle traversé la route ? » est une devinette. Ce n'est pas absurde parce qu'il y a une réponse : « Parce qu'elle voulait se rendre de l'autre côté ». Mais ce n'est pas un koan parce que la réponse ne demande pas que l'esprit s'éveille en ne s'appuyant sur rien. La réponse n'exige pas un saut à un autre niveau.

Une pause

Le « saut » dont nous venons de parler nous amène au point crucial de notre exposé sur le Zen et le sūtra de la Prajna Paramita, et donc de notre exposé sur les sūtras comme racines du Zen. Avant d'entreprendre les dernières étapes de notre voyage, faisons une pause et revenons brièvement sur ce qui a été dit jusqu'à maintenant.

Nous avons dit au début que la vie religieuse naît de la constatation de la souffrance inhérente à toute vie

et que cette souffrance émane d'une dualité fondamentale. De là naît la soif d'unité, unité nous permettant de transcender la dualité et de parvenir ainsi à nous libérer de la souffrance. Il y a autant de Voies et d'appellations différentes qu'il y a de religions, mais elles cherchent toutes à leur façon cet accomplissement dans l'unité. Certaines religions, cependant, acceptent au départ la dualité comme une fatalité implacable et recherchent l'unité dans un Dieu transcendant ou dans un Soi transcendant. La révolution du Bouddha a été de trancher complètement au travers de la dualité. Mais parce que chaque personne doit trouver pour elle-même cette unité vivante, l'affirmation de la dualité a tendance à revenir s'imposer régulièrement. C'est pourquoi même l'histoire du bouddhisme est ponctuée par une série de redécouvertes de l'enseignement fondamental. La tradition de la Prajna Paramita en est un exemple. Un autre exemple se trouve dans le sūtra de Hui-Neng, un exemple qui aide à montrer quelle est la teneur essentielle de la question. (Nous avons déjà mentionné Hui-Neng en parlant de ce maître zen chinois dont l'autobiographie présumée est devenue le sujet d'un sūtra.)

Hui-Neng se trouvait au monastère du Cinquième Patriarche zen lorsque ce dernier se cherchait un successeur. Le Patriarche demanda aux moines assemblés de rédiger une strophe témoignant de leur compréhension profonde de l'enseignement du Bouddha. Un seul moine, le supérieur, s'exécuta – tous les autres lui cédèrent la place, le voyant déjà comme le successeur. La strophe (ou gatha) de Shenhsiu se lit comme suit :

Notre corps est l'arbre de la Bodhi,
Et notre esprit est un miroir brillant ;
Nous les nettoignons sans cesse avec soin
Et ne laissons pas la poussière s'y amasser.

Le bouddhisme du supérieur culminait dans le samadhi. La poussière est la poussière des pensées et



des opinions, des concepts et des idées. Lorsque l'esprit est maintenu dans un état de clarté, nettoyé de toutes ces poussières, il est comme un miroir qui reflète tout sans distinction. Hui-Neng réalisa que le supérieur n'avait pas encore perçu toute la vérité et à son tour rédigea une stance :

L'esprit est l'arbre de la Bodhi
Le corps est le support du miroir
Le miroir est originellement propre et pur
Où peut-il être souillé par la poussière ?

Hui-Neng déclare qu'un miroir, même couvert de poussière, est propre et pur. Un autre maître a dit : « Le vide lui-même est vide ».

Mais comment pouvons-nous le dire pour que cela ait un sens ? Dire qu'un miroir couvert de poussière est propre et pur, ou que le vide est vide, donne l'impression qu'on prend des libertés avec le langage. Prajna, c'est-à-dire éveiller l'esprit en ne l'appuyant sur rien, représente la sortie de cette impasse et Prajna, comme nous l'avons dit, nécessite un saut à un autre niveau. Examinons maintenant de plus près ce que nous entendons par « saut ».

14●

L'ironie spirituelle

Pour nous aider à comprendre cet éveil de l'esprit ou ce que nous avons nommé un « saut », il faut aller voir du côté de l'ironie qui nécessite elle aussi un saut assez similaire à celui de prajna. L'ironie peut nous fournir une indication précieuse sur ce qu'il est demandé de faire, à tel point que les koans peuvent, grosso modo, être qualifiés d'ironie spirituelle. Edward Conze, un spécialiste réputé du bouddhisme, parle du Zen comme étant « la tradition du Prajna Paramita avec des plaisanteries ». Mumon, le grand maître zen chinois qui a compilé des koans dans une collection intitulée le Mumonkan, recourt constamment à l'ironie dans ses commentaires qui accompagnent chacun des koans. C'est là un fait qui ne

devrait pas nous échapper quand nous cherchons à comprendre ce que visent les koans.

Il y a un exemple très célèbre d'ironie dans le « Jules César » de Shakespeare, plus précisément dans le discours de Marc Antoine à la foule juste après l'assassinat de César par les conspirateurs. Quand Marc Antoine commence son discours : « Amis, Romains, compatriotes, prêtez-moi l'oreille... », la foule est largement du côté des conspirateurs, croyant qu'ils ont libéré Rome d'un tyran. Au début de son discours, Marc Antoine parle de Brutus, l'un des conspirateurs, comme étant un « homme honorable ». La foule interprète cette désignation comme un compliment envers Brutus. Mais à mesure que le discours avance, l'expression « homme honorable » est reprise pas moins de six fois, et à chaque fois la tension augmente jusqu'à ce que, à la fin du discours, Marc Antoine déclare : « Je crains faire tort aux hommes honorables dont les poignards ont frappé César ; je le crains. »

Rendu à ce point, il faudrait vraiment être très borné pour ne pas avoir compris ce que dit vraiment Marc Antoine : « Je crains faire tort à ces hommes infâmes et ignobles ». Mais Marc Antoine ne les fustige pas de la sorte. Non parce qu'il a peur de la foule – qui s'est rangée de son côté – mais parce qu'une critique directe ne possède pas la puissance de l'ironie.

Le caractère de l'ironie réside dans le saut qui doit être fait pour saisir que c'est de l'ironie. C'est un saut à un nouveau point de vue qui amène un changement soudain de contexte. Il est comparable au changement soudain de point de vue qui se produit lorsqu'on voit l'autre aspect d'une image ambiguë. Mais tandis que dans ce cas il s'agirait plutôt d'un saut de côté, dans l'ironie, le saut se fait à un niveau plus élevé. « Le processus de saisie de l'ironie est comme un saut ou une montée à un niveau supérieur. »⁶

La puissance de l'ironie, d'autre part, vient du fait qu'on résiste à faire le saut et qu'on reste avec le premier point de vue. Ainsi, tout en comprenant la pleine signification de « Je crains faire tort aux hommes honorables », on ne fait pas le saut au point de vue opposé et supérieur, même si le saut demande à être fait. Plus la tentation de faire le saut est grande, plus grande doit être la retenue, et plus forte est la puissance de l'ironie. S'abstenir de faire le saut marque la différence entre l'ironie et le sarcasme. Dans le sarcasme on doit faire le saut, et l'irritant dans le sarcasme tient précisément au fait qu'on se voit forcé de le faire.

Avec cette explication en tête, revenons à un koan. Un moine demanda à un maître zen : « Qu'est-ce qu'une goutte d'eau de Sogen ? » La maître répondit : « Une goutte d'eau de Sogen ! » (Sogen était le nom du lieu où Hui-Neng enseignait.) Une autre façon de formuler ce koan pourrait être : « Quel était l'enseignement de Hui-Neng ? » Selon un commentateur, la réponse du maître montrait « qu'il maîtrisait l'art de la répétition de la question en tant que parfaite réponse à la question ». ⁷ Si tel était le cas, le koan serait réduit à une simple devinette dont la réponse n'exige aucun saut. La réponse du maître est beaucoup plus profonde. Le « lieu » où Hui-Neng enseignait est le même « lieu » où tous les maîtres enseignent : la nature éveillée. C'est dans ce « lieu » que nous devons faire un saut pour découvrir la justesse de la réponse du maître. Cependant, la seule façon de percevoir vraiment la justesse du koan et de faire l'expérience de sa puissance, est de résister au saut et de rester avec la réponse, tout comme on expérimente la puissance de l'ironie en s'abstenant de faire le saut à un autre niveau. Il s'agit d'un saut énorme qui ne requiert aucun mouvement, aucun changement. C'est la nature de l'éveil.

Pour bien voir l'importance du saut, nous devons nous reporter à nouveau à l'ironie de Marc Antoine.

Si l'on devait faire le saut à partir de « Je crains faire tort aux hommes honorables », on le ferait, comme nous l'avons dit, à un point de vue plus élevé. Ce point de vue est contenu dans l'ironie, c'est-à-dire que l'ironie réside dans la reconnaissance que l'affirmation (Brutus est un homme honorable) contient la négation (Brutus est un homme infâme), négation qui seule peut donner son sens à l'affirmation. Autrement dit, le point de vue « oui » requiert et inclut le point de vue « non ». Dans le cas du koan cependant, le saut ne conduit pas à un autre point de vue opposé, mais il conduit là où il n'y a pas de point de vue du tout. En effet, de nombreux koans excluent de façon explicite le saut à un point de vue nouveau et opposé. Le koan suivant en est un exemple : « Si vous dites que c'est un bâton, vous le cachez ; si vous dites que ce n'est pas un bâton, vous l'enterrez. Qu'est-ce que c'est ? » D'autres koans rendent implicitement le saut impossible.

Qu'est ce que ce saut « là où il n'y a aucun point de vue » signifie ? Prajna, répétons-le, c'est éveiller l'esprit en ne l'appuyant sur rien. Imaginons qu'un dénommé Georges est absorbé dans la lecture d'un livre et qu'un ami l'interpelle : « Georges ! » L'esprit de Georges est complètement éveillé mais il est éveillé à : « Que veux-tu, pourquoi m'appelles-tu ? » L'esprit est en éveil, mais il s'appuie sur quelque chose. Mais si cet « appui » est éliminé, c'est prajna. Il y a un saut, mais là où il n'y a aucun nouveau point d'appui : un éclair de pur savoir sans contenu, un savoir qui est son propre être et qui est indépendant de la réflexion à l'aide de concepts.

Il y a un koan qui se lit comme suit : un moine demanda à un maître zen : « Quel est le point essentiel du bouddhisme ? » Le maître se leva de son siège, saisit le moine, le giffla et le repoussa. Le moine resta debout sans réaction. Un autre moine qui se trouvait tout près lui dit : « Pourquoi ne t'inclines-tu pas ? » Au moment même où le moine s'inclina, il connut l'éveil. Son esprit était

parfaitement éveillé, mais la rapidité du maître l'avait empêché de s'appuyer sur quelque chose.

L'Un et l'un

Nous avons commencé par dire que toute religion est une recherche de l'Unité afin de transcender dukkha, la vallée de larmes. S'il en est ainsi, comment allons-nous maintenant comprendre cette Unité dans le bouddhisme ? C'est ici que le bouddhisme, et en particulier le bouddhisme Mahayana du Prajna Paramita sūtra et de l'Avatamsaka sūtra, montre sa véritable subtilité. Voici un autre koan qui nous aidera à comprendre cette dernière et vitale question :

Un moine demanda à Joshu, un célèbre maître zen : « Toutes les choses retournent à l'Un. Où l'Un retourne-t-il ? » Joshu répondit : « Quand j'étais à Seishu, je me suis fait une robe. Elle était rouge ».

Pour voir l'ironie spirituelle de ce koan et ainsi mieux comprendre cet « Un » du bouddhisme, nous devons pénétrer au cœur du raisonnement logique. Ce raisonnement est fermement établi sur la croyance que toute chose est égale à elle-même. Cette croyance est tenue comme une évidence en soi, à tel point que durant des milliers d'années on l'a considérée comme la loi la plus fondamentale de la raison. Elle est énoncée avec simplicité et élégance dans le Principe d'identité : A est A. Il y a des mouvements de révolte contre cette loi parmi certains des penseurs les plus avancés en physique théorique, mais on doit quand même reconnaître que, en dépit de sa tyrannie, elle a permis les développements stupéfiants de la science et la philosophie occidentales. Quoi qu'il en soit, A est A est fondamentalement une affirmation ironique ; sinon, ce serait une tautologie stérile et désespérante.

Martin Heidegger dans son étude sur le Principe d'identité, publié dans « Essays in Metaphysics »,

écrit ce qui suit : « Au cours de notre discussion, ce principe (A = A) dans le sens d'une déclaration est devenu une avance dans le sens d'un saut en avant. Ce saut part de l'Être comme fondement de l'existence et se dirige vers l'abîme. Cet abîme néanmoins n'est pas un néant vide ni une obscure confusion. »⁸

Dans le sūtra de la Prajna Paramita, il est dit : « Forme n'est que vide ». C'est le saut de Heidegger. C'est comme dire : « Éveillez l'esprit en ne l'appuyant sur rien ». C'est aussi dire : « Toutes les choses retournent à l'Un ». Mais on ne peut pas rester là ; ce serait vouloir faire quelque chose de ce vide, i.e. un néant vide ou une obscure confusion. Ou, à un niveau plus sophistiqué, ce serait le vide de la tradition apophatique ou même le vide du samadhi que le Bouddha connut en pratiquant avec ses maîtres. Pour éviter ces erreurs, nous devons poursuivre. Mais poursuivre jusqu'où ? Si toutes les choses retournent à l'Un, où l'Un retourne-t-il ?

Le sūtra de la Prajna Paramita poursuit en disant : « Vide n'est que forme ». Ou, comme Joshu dirait, cette robe est rouge. Dans le bouddhisme, on dit que A n'est pas A et c'est pourquoi on l'appelle A. La robe de Joshu est ce qu'elle est, telle qu'elle est. Joshu cependant ne la voit pas de la même façon qu'une personne non éveillée la voit, i.e. là-bas, au-dehors. Mais pour vraiment comprendre cela nous devons faire un saut dans l'Un qui réconcilie toute dualité. Mais nous ne pouvons pas rester là...car il n'y a nulle part où rester. Tout retourne à l'Un, même l'Un. Où l'Un retourne-t-il, demande le moine ? Cette robe rouge est une, ce stylo noir est un, cette fleur jaune est une...mais ne nous laissons pas prendre par ça. Un moine demanda : « Une particule de poussière contient tout l'univers. Qu'en est-il de cette particule ? »

Un chant hindou dit : « Le Seigneur est dans mon œil, c'est pourquoi je le vois partout. » ■

- ¹ T.S. Eliot, Quatre Quatuors.
- ² Consulter « The Iron Cow of Zen », Albert Low, Quest Books.
- ³ A Layman Looks at Pali, Leroy A. Born, Middle Way Journal of the Buddhist Society, Vol XLVIII No. 3, Nov 63, p. 133
- ⁴ Thomas Merton's Dark Path, William H. Shannon, Penguin Books
- ⁵ Ibid, p.10
- ⁶ A Rhetoric of Irony, Wayne C. Booth, The University of Chicago Press, p. 36.
- ⁷ Zen and Zen Classics, R.H. Blythe, Hokusido Press, Tokyo.
- ⁸ Essays in Metaphysics, Martin Heidegger, Philosophical Library, New York, p.30.

The original English version of the text *Return to the One* by Albert Low is available from the Center for \$2.00. This will be the first in a series of English and French texts that we shall be publishing and selling as brochures : the money we receive will help finance Zen Gong.

La version originale anglaise du texte de monsieur Low : « *Return to the One* » est disponible au Centre. Vous pouvez vous la procurer pour la somme de deux dollars. C'est le premier d'une série de textes anglais et français que nous allons imprimer et vendre sous forme de brochure ; l'argent servira à financer en partie le Zen Gong.

GANDHARA (Afghanistan)
Tête de Bouddha.
Hadda (III^e siècle)



Recollections on the Way

The following is an interview with Bill Byers, President of the Board of the Montreal Zen Centre and one of its longest standing members. We asked him to reflect on how the Centre has evolved since its beginnings and where it may be heading.

What do you know about the beginnings of the Centre?

When I first approached the Zen Centre in 1974, there was already a functioning Centre in Montreal. It was on Marlowe Street (in Notre-Dame de Grâce). I think a fellow who had taken monastic vows had come up from Rochester to run it. I believe he was here for a year or so. It was a nice group, mainly anglophone. It was a nice atmosphere. As I recall, the focus was very much on being an affiliate of Rochester. The Centre held mostly evening sittings, and I don't think there was much in the way of extended sittings. When Albert Low came to Montreal from Rochester, the Centre was still on Marlowe Street. Then there was talk of moving to a bigger place, in Outremont, but there were problems with zoning regulations. It was basically at Albert and Jean's initiative that the present place was discovered.

Do you recall seeing it when it was first bought?

Yes, I remember seeing the place. It was an old house that had been subdivided into apartments. Someone was living on the third floor and there was an apartment on the second floor and I believe a family was living on the first floor. The most dramatic difference was what is now the zendo. It was, I believe, a garage. Going back even further, I think at one time it was an old schoolhouse that served once as a school for the local area. Over the first year or so, a fantastic amount of work went into making the zendo what it is now.

Was the work done by the members themselves?

It was only done by the members themselves. As I recall, at that time there was no professional involvement, no contractors, no anyone. The thing was completely uninsulated. You know, now it's a far cry from a garage or an old school house. It was really in bad shape. The ceiling was insulated, a new ceiling put on. The floor was laid upstairs and downstairs. Essentially, the place was gutted and rebuilt again. There were various people around at that time who had some skills. There was a lot of heavy construction. There were sittings in the house while the construction was going on. I don't think there was any time when there were no sittings going. As a matter of fact, after Albert came to Montreal, the whole

tempo of the sittings increased dramatically.

What was the difference in the Centre after the move? Did the nature of the community change and people's commitment to it?

It changed, but in various ways. There was a gain and a loss for me personally. In Marlowe Street, the Zen Centre was much more of a community than it was afterwards. People would get together informally, a lot of people formed lifetime friendships, even with people who didn't continue practice after a while. And there were a lot of people in that initial group who were very seriously committed to practice, people who are practicing still after 10, 15 or 20 years, who continue to go to sesshin and continue to sit. It was a late 60s, early 70s phenomenon, it carried that ambience with it. With the move to the new house, with Albert and Jean taking over the leadership, things changed. It was a larger operation. It was less culturally homogeneous and therefore it became more of a Centre involving lay people who were living their regular lives and practicing. Whereas, in the other on Marlowe Street, there was always a notion – because the 60s were so idealistic – of creating a more perfect alternate reality. There was that feeling of creating a whole new culture, which was a generalized feeling of people at

THE ZENDO
AT THE MONTREAL ZEN CENTRE
Photo: Irving Lipman



that time, even more so at Rochester. I think we at the Zen Centre have had to come to grips with radical changes in the external culture (since then) and the fact that people who were interested in practicing had to go on with their regular lives, jobs, families, etc. And they couldn't just drop out and go into Zen. They had to continue with their lives and with Zen, which was a much more demanding discipline than this idea that Zen is the answer, therefore we must give everything else up. But a group where people aspired to give things up, in almost a monastic ideal, that's easier and cleaner than the inevitable compromises that happen to people who are trying to balance very many things. I was always in the position personally of having to balance things, so I found it not too difficult to be able to flow on with the changes.

Do you think that because of the many other demands people face in their lives that this accounts for the number of people that have given up practice over the years. Have you seen a lot of turnover, perhaps because of the difficulty of sustaining this?

Albert once pointed out to me that the attrition rate in a Zen Centre is enormous. One could clock it and determine the average stay. I remember people who came in, practiced for six months, had

wonderful ideas about how to change everything, and when things didn't go exactly their way, they went on. Or the things they were trying were among a number of different possibilities: different self-help groups, ideologically oriented groups, New Age groups, etc... There's a lot of people out there looking for help, looking for answers, without the idea of finding what's right for them and committing themselves to it on a long-term basis. I think you'll always find a lot of people who are attracted by the idea (of Zen), and the promise in some way, but quite frankly it's very difficult and it's inevitable that some people will go on to other things. Clearly, there has to be some feeling of inner resonance here, some feeling that it has to be of primary personal importance at a gut level, so that one responds in a sort of non-intellectual way. Almost, I would say, a certain desperation, that one has come to the end of a series of attempts to make sense of one's life and one comes to this and somehow it rings true because one knows on a gut level it is true, and one commits oneself to it very strongly. But most people are still at the stage of looking around. Also I think it is inevitable that one will have different people looking for different things from Zen Centres. Perhaps Zen Centres can be useful to different groups of people in different ways. If for some people, it's enough to go

down to the Zen Centre and sit for a couple of hours and become absorbed in the peace and quiet, that's good in itself.

There were various problems with the Montreal Centre and its relationship to the one in Rochester. What effect did they have?

One of the things that isn't well understood in the Zen community in general is what it means for somebody to actually be a Zen teacher. What transmission, or permission to teach, is all about, it's all very confused, it's all steeped in a lot of... almost... mysticism. All Zen Centres in North America have been struggling with what these things mean. In our own case, Albert came to Montreal as an affiliate leader and not a teacher and progressed through various stages. Those stages were defined by his teacher, Philip Kapleau, by traditions which had begun with (Japanese roshi) Yasutani and by various aspects of the Japanese tradition. It wasn't clear that either Philip Kapleau has a completely strong idea of what the process involved, nor did Albert, nor did the people in the Montreal group. So there were natural tensions there, as to what kind of authority there was, in a period where people had dual allegiances to Philip Kapleau in Rochester and to Albert in Montreal. One of the ways one

can judge the legitimacy of a Zen teacher is if they speak with their own voice. It was inevitable that the words people were hearing from Rochester and Montreal were not the same words. So in that breakaway period, there was certainly tension. Various people in Montreal took up various positions, and for some people, that tension was clearly too much. Basically, they felt if Zen is the answer, how can there be tension between two people who claim to be Zen teachers? Surely, (people felt) at the highest level everything should be just complete understanding. Perhaps that was a very naive way of looking at the way spiritual groups grow and develop. But nevertheless, for those people who were coming to Zen as a refuge from the world, it was sometimes hard for them to deal with even the idea of tension or disagreement at the top.

20• **From what you know now, how would the Montreal Centre be different from what goes on in Rochester?**

Oh, the Montreal Centre is different in many ways from Rochester. The best way to highlight the difference would be to go to a sesshin in Montreal and a sesshin in Rochester. In many ways, such as the structure of the sesshin, the number of rounds of sittings, the timing, the types of chants, Montreal is in the Rochester tradition. A sesshin is

in the form of Rochester. But atmosphere within the sesshin is quite radically different. The most obvious difference is the use of the *kyosaku*, and the pitch to which the people who are working on their first koans are raised. The exhortations, the encouragement talks, the tone is quite different. Things are much, if one can say this about a sesshin, more peaceful in Montreal. Words are used in a different way. There was and perhaps there still is in Rochester a certain amount of physical pounding. I've heard Rochester compared to a Marine camp. And Philip Kapleau always liked that comparison. It can be tough. One criticism made by some people at Rochester was that it was too macho. A lot of women found it very difficult, and it is true that the environment was very male-dominated. I understand, and I haven't been there for a number of years, that this has toned down to a certain extent. But there is a bit of that Rinzai tradition. Now, Montreal is very much in that Rinzai tradition itself, so one has to be very careful here.

If you talk to people who attend sesshin in Montreal, most would describe it as a difficult experience to go through, even if it is somewhat more humanistic than Rochester. Right?

Sesshin is a difficult thing anyway. Montreal definitely believes in the

discipline. For example, at Toni Packer's sesshin, if a person doesn't want to sit, one can go out and take a walk. That isn't allowed in Montreal. And even if your legs are feeling quite tired, you still sit the prescribed number of rounds. Whether you sit afterwards is voluntary. There's a lot of physical and psychological pain that can come out of sesshin, and certainly the Montreal sesshins are not easy. That's not to say there can't be different environments for sesshin. I think people in Montreal work very hard. It's more of an internal striving than an external striving. Sometimes one was just carried along in Rochester by the external. There were all kinds of little things added to sesshin that we don't have in Montreal. For example, there was a period at the end of the 7 days sesshins, on the last night, where people were encouraged to shout out their koans, literally scream out *Mu*, *Who* or whatever. It was very interesting, and there was certainly a release there.

Albert now describes the Montreal Centre as having reached a kind of golden age, a maturity. How do you see this evolution?

I see that there are developing a group of people who have a substantial amount of sesshin experience, who can just slip into their practice, so that the sesshin unfolds without self-consciousness.

What about the future. Will there continue to be a Centre in Montreal?

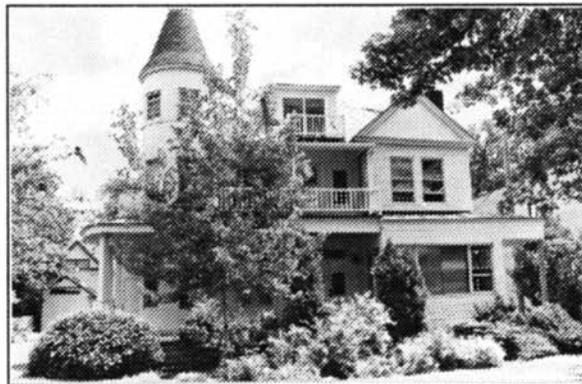
Like everything else, in life, things arise because there is a need and then they pass away and Zen Centres are no different. It may well be that the Montreal Zen Centre will pass away if there is in fact no need for it. I think there would be a crisis if, for some reason, Albert were no longer able to teach. Then, the Montreal Centre itself would have to chart its own future. People would have to take the future into their own hands and decide in which direction to go. There are things one could do; one could invite other teachers in; there may be senior people in the Montreal area who have an interest or an affinity for that kind of thing; it might continue as a meditation group organized on different principles. But I think the crucial thing is: we're really talking about Zen. And with the Rinzai emphasis on awakening, then having people around with deep insight is not something you can plan for. Such people arises by themselves, there's no rules or regulations that determine where they arise, what they have to say or whether they are willing to teach.

So it seems to me that a Zen Centre is not an organization where the president retires and one elevates the vice-president. It is very much something that depends on the

nature of the other people you have. I will say this about Albert Low. He's made great personal sacrifices because he's driven to teach. It's something of prime importance to him. It's not just an idea, it's there on a very basic level. And he's organized his life around practice. This is the notion of sacrifice. I imagine that teaching is both a joy and an incredible burden, therefore it's not easy to find someone. One can always find a leader for a meditation group. But we are talking about a teacher who's legitimately transmitting the Zen tradition. That's something special and I don't believe it can be programmed. I think everyone in North America is very much feeling their way on this. It's such a new phenomenon, we're living it quite differently. Monastic life does not work in North America.

Therefore, in my own life, what does it mean to practice and raise a

family and live from day to day with people who do not practice? This is a major question for me, one of these open-ended questions one never really solves and that one continues to work with. In Rochester one saw various attempts on this that failed. There was an attempt to establish a monastic order, it was very romantic, but people didn't last very long, there was no support for that. We're so new, we're feeling our ways towards what it means to practice in North America. After we throw away all the artificial Oriental additives, what do we have left that actually speaks to our lives in a legitimate way? Perhaps that's not a question we'll answer in one generation. Or perhaps we'll come to our own individual answers. But whatever answers we come to, it will be very valuable, this experience of living life with practice as its Centre of gravity. ■



FRONT VIEW OF THE HOUSE AT THE MONTREAL ZEN CENTRE
Photo: Irving Lipman

Workday Singing in the Rain

It was a record turnout – twenty two people came; two came all the way from Granby and two from St. Jean sur Richelieu. We had lots of work planned for the garden – piles of earth and sod waiting to make a new lawn to replace the one at the side of the house which had become mostly weeds.

People started arriving early and we started straight in on the work. And then it started to rain, a real soaking rain. What to do? But enthusiasm and energy were high and the vote was to just get on with it. Fortunately it was warm, because very soon everyone outside was soaked and well spattered with mud!

A good part of the earth had already been put down during the previous week, so some people were able to start straight in laying the sod. Two of the people engaged in this work were women, and lifting those rolls of sod around and wrestling them into alignment was no mean feat. A newcomer to the Center turned out to be well experienced in this sort of work; what a special pleasure it is to watch someone working in their element. So despite the continuing rain, earth was trundled in wheelbarrows from by the garage, where it had been dumped, sod was carted from the driveway and garage area, earth was raked and sod was laid; weeding was done and earth cleared and turned ready for a new lupin bed behind the peonies.

Thanks to all those people “singing in the rain” we will now have more bright flowers and green grass to enjoy this summer – with the long winters we have in Quebec, we need all the flowers and green grass we can get in the summer.

In the house and zendo building windows and blinds were thoroughly cleaned. A new counter top was installed in the main kitchen, and after thirteen years we finally took down the temporary curtain hung in front of the garbage area and some smart wooden



PHOTO: IRVING LIPMAN

doors were installed! In addition, all the Center robes were washed, dried and rehung in the entranceway, and there was a lot of ongoing cleaning up work all the time to keep up with the mud from outside and the wood-shavings and sawdust from the carpentry work. And, of course, the kitchen was busy preparing soup for lunch; this was done on the second floor because of all the work going on in the first floor area.

At lunch time people shed their sopping clothes and donned various clothes provided by Jean and Albert – a few belts had to be found for the pants!! And a lively lunch was had by all. The rain stopped briefly while we had lunch.

During all this furious activity, I must confess I looked around at the mud on the gardening tools, on the planks of wood put down to work on the new grass, the piles of wet muddy clothes, the mud caked shoes, the mud soaked gardening gloves, the inevitable effect on the verandahs and bathrooms, and thought to myself that it was going to be necessary to have another workday the following day to clear it all up. But not only was the work done, everything was cleaned up and put away at the end. Even the planks (which were borrowed shelves from the basement) were carefully washed, put back, and the tools, nails, etc., replaced. Bathrooms were cleaned, the kitchen was cleaned, floors vacuumed, gardening gloves were washed, we even managed to run some wet clothes through the washer and dryer. It was quite a day. ■

The Mountain of Inertia

Jesus said: If two make peace with
one another in the same house,
They will say to the mountain,
Move! and it will move

THE GOSPEL OF THOMAS

The great enemy of Zen practice is inertia, the disease of "tomorrow." "Tomorrow I'll feel more like it," "Tomorrow I'll have more time," "Tomorrow I'll not be so tired, will not be so rushed, will not have this, will have that." Tomorrow. Ah! tomorrow, the great labor saving device. Tomorrow is freedom, it is pure potential, pure possibility. Tomorrow is like a bright blue sky. The only problem is that it is always tomorrow. As the dormouse said to Alice, "Jam tomorrow, why is it always jam tomorrow and never jam today?"

Because, of course, today we must work for it and not just hope.

The only reason to practice Zen is ... there is no reason. This is the problem. To motivate someone is to show them that they, or others, or the future, or at least something will benefit in some way from what they are doing. Give me a reason and I'll move the earth. What about "No reason.!"

Our practice has nothing for the Ego, how can it have when it is the very clinging to something that is our obstacle, this same clinging which, after all, forms the basis of

the Ego. All of our values relate back to this clinging, give reasons and justifications for it. All of our hopes are in its support, all our fears are in its demise. "Am I or am I not?" The great debate which, with the steady, relentless march of time, gains in favor of, "I am not." How to be something, anything so long as I can be it for ever; to be something absolutely, so that there is no doubt, no insecurity, no threat from outside or inside. The ultimate security. The ultimate security is the ultimate inertia. It won't budge. A mighty fortress is our God, but a mighty mountain is our inertia. Immortal, invincible, a rock of ages, omniscient, omnipotent, the ultimate, the absolute, the prime mover unmoved, so have we created our God in our own image, or in the image of how we should like to be. And so we hang in there.

So why work? Why struggle with a practice that gives no reward? Do you remember when emperor Wu asked Bodhidharma, "What is the merit for all my good actions?" Bodhidharma replied, "No merit my lord." A young man phoned me up and said, "I have been practicing now for three whole weeks and nothing has happened!" I said, "Congratulations!" He said "Eh! I don't understand. Why congratulations?" I said, "People have been working for this for

years and you have come to it in a mere three weeks.” Just imagine, nothing happens. Pure immutable stillness, pure peace. The peace that passes all understanding, all grasping. The peace that is your true nature and on which you have turned your back, and so have to encounter it as reality ‘out there.’ True nature moreover that can seem so threatening, so awful when its face has not been covered over with busyness, action, getting, using, consuming, striving for... pure immutable stillness, peace that passes all understanding.

But sitting is so hard, so dry, so painful so... let's face it, so boring, so dull. I just go to sleep, or if I don't go to sleep I just sit there frustrated, tying myself in knots wondering what the hell I'm supposed to do.

If there is nothing to gain there is nothing that needs to be done to gain it. That frustration, that pain, that boredom, they all are manifestations of true nature.

There is a koan in the Mumonkan in which a monk, Seizei, goes to Zen master Sozan and says, “I am poor and destitute, I beg you, feed me. “The master called, Seizei!” and Seizei says, “Yes, master.” Sozan says, “There, you have drunk three glasses of the best wine in China and still you say you have not yet moistened your lips.”

When we struggle, when we ask what must I do, when we are over come by inertia and boredom, we are saying, “I am poor and destitute.”

Mumon asks, “At what point did Seizei drink the wine?” ■

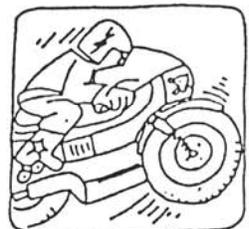
COMMENTARY: *C'est la vie*



BEAUCOUP TROP JEUNE
Pour faire zazen



TROP TURBULENT
Pour faire zazen



TROP IMPETUEUX
Pour faire zazen



TROP AMOUREUX
Pour faire zazen



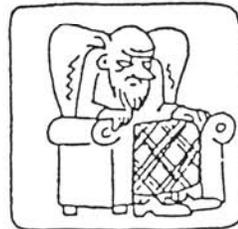
TROP OCCUPE
Pour faire zazen



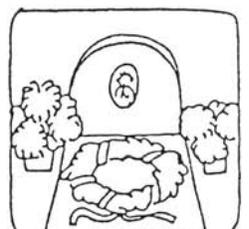
TROP FATIGUE
Pour faire zazen



TROP DE SOUCIS
Pour faire zazen



TROP VIEUX
Pour faire zazen



TROP TARD !!
Pour faire zazen

Too young / too turbulent / too impetuous / too much in love / too occupied / too fatigued / too many worries / too old / too late ... to do zazen.

L'un sans l'autre

« Dits des grands maîtres », extrait du livre : Chercheur de vérité, Idries Shah, Albin Michel, Paris, 1992.

On rapporte qu'un homme alla trouver Ahmad Yasavi, le maître soufi du Turkestan, et qu'il lui dit : « Instruis-moi sans livres, et fais que j'apprenne à comprendre sans la présence d'un maître entre la Vérité et moi car les humains sont fragiles et la lecture des textes ne m'éclaire pas. » Yasavi répondit : « Crois-tu pouvoir manger sans te servir de ta bouche ? Pourrais-tu digérer sans estomac ? Peut-être aimerais-tu aussi marcher sans pieds, et acheter sans payer ?... Je ne pourrai faire ce que tu me demandes de faire que lorsque tu pourras toi-même te passer d'organes physiques, toi qui souhaites pouvoir te passer de ce qui a été prévu pour les organes spirituels. « Réfléchis un instant : pourrais-tu te nourrir sans appareil digestif, entrer en contact avec les soufis sans en avoir jamais entendu parler par le truchement des mots, ces mots que tu exècres tant, et désirer la sagesse sans qu'existe une source appropriée à ton état ? « Imaginer qu'on puisse apprendre sans le support des livres et connaître par expérience sans l'aide d'un maître, c'est sans doute un passe-temps amusant. De même que rêver de magie et de miracles. Amusement à part, qu'en retire-t-on réellement ? » ■

The Tanden (Sayings of Master Okada)

Excerpt from the book : Hara The Vital Centre of Man,
Karlfried Graf Durckheim, Unwin Paperbacks, 1988.

Tanden¹ is the shrine of the Divine. If its stronghold is finely built so that the Divine in us can grow then a real human being is achieved. If one divides people into ranks the lowest is he who values his head. Those who endeavour only to amass as much knowledge as possible grow heads that become bigger and so they topple over easily, like a pyramid standing upside down. They excel in imitating others but neither originality nor inventiveness nor any great work is theirs.

Next come those of middle rank. For them the chest is most important. People with self-control, given to abstinence and asceticism belong to this type. These are the men with outward courage but without real strength. Many of the so-called great men are in this category. Yet all this is not enough.

But those who regard the belly as the most important part and so have built the stronghold where the Divine can grow – these are the people of the highest rank. They have developed their minds as well as their bodies in the right way. Strength flows out from them and produces a spiritual condition of ease and equanimity. They do what seems good to them without violating any law. Those in the first category think that Science can rule Nature. Those in the second have apparent courage and discipline and they know how to fight. Those in the third know what reality is. ■



PORTRAIT D'UN IMMORTEL
Leang-k'ai,
Chine, XIII^e siècle

¹ Tanden – region about two inches below the navel.

Abonnement au Zen Gong

Le Zen Gong est distribué gratuitement aux membres du Centre Zen de Montréal. Les personnes de l'extérieur qui s'intéressent à notre publication peuvent néanmoins s'abonner. Le coût d'un abonnement annuel est de 10.00 \$ (pour trois numéros) et de 20.00 \$ ou plus pour un abonnement de soutien.

Les membres de la Sangha sont invités à faire connaître le Zen Gong aux gens de leur entourage et à leur remettre un formulaire s'ils désirent s'abonner.

N'hésitez pas à glisser un mot d'encouragement pour un abonnement de soutien, lorsque c'est possible. Cela amortirait les frais de publication et pourrait éventuellement rendre le Zen Gong "indépendant" financièrement.

Pour toute information additionnelle au sujet des abonnements, contactez Carole Fortin, au 654-3735 (Repentigny).

Merci de votre collaboration.

FORMULAIRE D'ABONNEMENT (Remplir en lettres moulées, S.V.P.)

NOM _____

PRÉNOM _____

ADRESSE _____

(Ville) _____

(Prov.) _____ (Code postal) _____

TÉLÉPHONE : Rés. () _____

TÉLÉPHONE : Bur. () _____

Abonnement régulier Abonnement de soutien
(10.00 \$ par année) (20.00 \$ et plus)

Adresse de retour : Centre Zen de Montréal
Service des abonnements
a/s Carole Fortin
824, Park Stanley
Montréal (Québec)
H2C 1A2

Veuillez retourner ce formulaire, accompagné d'un chèque à l'ordre du Centre Zen de Montréal.

Suscribing to Zen Gong

Zen Gong is distributed free to members of the Montreal Zen Centre. Non-members who are interested in our publication may nevertheless subscribe. The cost of an annual subscription is \$10 (for three issues) and \$20 or more for a supporting subscription.

Members of the Sangha are welcome to introduce Zen Gong to their acquaintances and to give them a copy of the attached form should they wish to subscribe.

Please don't hesitate to suggest a supporting subscription, whenever possible. This will help pay our printing costs and could eventually make Zen Gong self-supporting.

For any additional information on subscriptions, please contact Carole Fortin at 654-3735 (Repentigny).

Thank you

SUBSCRIPTION FORM

LAST NAME _____

FIRST NAME _____

ADDRESS _____

(Town) _____

(Prov.) _____ (Postal Code) _____

TELEPHONE : Home () _____

TELEPHONE : Office () _____

Regular Subscription Supporting Subscription
\$10 annual fee \$20 or more

Return address : Montreal Zen Centre
Subscription service
Attention : Carole Fortin
824 Stanley Park
Montreal, Quebec
H2C 1A2

Please return this form, with a cheque payable to the Montreal Zen Centre

Thus shall ye think of all this fleeting world:
A star at dawn, a bubble in a stream;
A flash of lightning in a summer cloud,
A flickering lamp, a phantom, and a dream.

THE DIAMOND SUTRA
