

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 47 (1993)

Heft: 4: Mystique et rationalité : Inde, Chine, Japon : Actes du colloque tenu à l'Université de Genève du 29 au 30 novembre 1990

Artikel: L'irrationnel serait-il introuvable? : passage du discours descriptif au discours prescriptif, au cours du chapitre "De la bouddhété", dans le "Trésor de l'œil de la loi authentique" de Dôgen

Autor: Nakimovitch, Pierre

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-147024>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 05.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

L'IRRATIONNEL SERAIT-IL INTROUVABLE ?

PASSAGE DU DISCOURS DESCRIPTIF AU DISCOURS PRESCRIPTIF, AU COURS DU CHAPITRE "DE LA BOUDDHÉITÉ", DANS LE "TRÉSOR DE L'OEIL DE LA LOI AUTHENTIQUE" DE DÔGEN

Pierre Nakimovitch, Paris

L'irrationnel serait-il introuvable? Tout au moins introuvable dans le discours. Tout discours qui se tient hors de l'incantation du muthos, qui se garde des sophismes de la passion et des stratégies de puissance, et évite les paralogismes par inattention, se conforme à son ordre, qui est la raison même. La raison, n'est-ce pas ce discours ordonné, qu'on dit juste et de bon droit, explicatif ou fondateur? En tout logos, une logique immanente. Mais alors, tout autre - s'il en est, et quoi que ce soit, affecté de l'exposant infâmant d'en deçà, ou glorifiant d'au-delà serait renvoyé au silence. Le qualifier d'indicible ou d'ineffable, c'est dire trop ou pas assez. Trop, car s'il est indéterminable, mieux vaut se taire; pas assez, car il faudrait montrer la voie pour y accéder. "Même si on dit que ce sont des blasphèmes, on ne peut pas ne pas les prononcer"¹: pour Dôgen, il faut dire, faut l'dire, et le dire nous faut.

Dôgen précise les rapports du dit au non-dit au début du chapitre "Au-delà du Buddha" (Butsukôjôji) du "Trésor de l'oeil de la loi authentique" (Shôbôgenzô)². Il cite d'abord les paroles de Tung-Shan Liang-Chieh (Tôzan Ryôkai 807-869), l'un des fondateurs de la secte Sôtô:

Le maître dit un jour aux moines assemblés: - J'ai assimilé l'au-delà du Buddha, je suis qualifié pour vous en parler.

Un moine demanda: - Qu'en direz-vous?

Le maître dit: - Lors du dire, vous n'entendez pas.

Le moine dit: - Vous-même, entendez-vous?

Le maître répondit: - A l'écoute du non-dit, j'entends.

Il explique ensuite: "Sans avoir atteint l'au-delà du Buddha, on ne l'assimile pas; hors du dit, on n'assimile pas l'au-delà du Buddha. Il ne se manifeste ni ne se dissimule, ne se donne ni ne se retire. C'est pourquoi

1 Dôgen, Shôbôgenzô, Iwanami-shoten, tome I, page 64.

2 Idem, page 300.

lors de la réalisation du dire, c'est l'au-delà du Buddha. Et lors de la réalisation de l'au-delà du Buddha, «vous n'entendez pas». Dire que vous n'entendez pas signifie que vous n'entendez pas l'au-delà du Buddha". A la nécessité du dire, accompagnée de non-entente ou més-entente, correspond l'entente du non-dit: "Les paroles du grand patriarche Tung-Shan. «Attentifs au non-dit, nous entendons», il faut les approfondir et les élucider. Ce n'est pas juste au moment du dire, qu'il y a entente. La réalisation de l'entente doit avoir lieu lors du non-dire. Il ne s'agit pas d'écarter vainement un non-dit, ni d'attendre un non-dit. Il ne s'agit pas lors de l'entente, de faire du dit une observation, car il est authentiquement observation. Lors de l'entente, il ne s'agit pas de laisser s'éloigner le dit vers un ailleurs; ni, lors du dire, de laisser l'entente se dissimuler elle-même à l'envers du regard pour éclater comme le tonnerre. Ainsi, vous moines, vous n'entendez pas le dit. Nous, nous entendons le non-dit". Dôgen nous propose un protocole d'écoute: l'entente ne doit ni fuir vers un ailleurs, ni sonder les arrière-fonds du dit, car tout est là, à découvert dans la réalisation du dire (genjô)³, sa manifestation, inextricablement enchevêtrée au non-dit. Telle doit être la réalisation de l'entente, au juste moment.

Sans entente du non-dit, pas d'entente du dit. Si on exclut le silence, la parole n'est que silence, vain et sans écho. L'exclusion n'est qu'inclusion subreptice. Mais le dit surgit de l'écoute du non-dit. Il faut reconnaître que le silence fait partie de la parole, comme sa source, ressource et possibilité de résonance. Bruit et bavardage font obstacle au dire et à l'entente. Mais aussi l'inclusion forcenée du silence qui ressasserait l'ineffabilité. Il y a une logique du discours, mais on doit pouvoir y repérer des traces du non-dit. Traces d'un type particulier, car le non-dit n'est présentable ni représentable en tant que tel, même s'il ne se manifeste pas seulement par la négation. Traces d'absence, qui ne sont pas absence de traces, et qui font signe. Ces traces, je les ai cherchées dans l'une des quatre-vingt-quinze prédications qui composent le "Trésor de l'oeil de la loi authentique", à travers le chapitre intitulé "Bouddhité (Busshô)", exposé par Dôgen au Koshôhōrinji en 1241.

Qu'entend-il par bouddhité? Le terme chinois de busshô traduit les notions sanscrites de buddhatā, buddhadhātu et le plus souvent de

tathâgatagarbha⁴, notion devenue fondamentale depuis l'avènement du Mahâyâna qui exaltait, plutôt que le nirvâna, l'idéal universel du bodhisattva. Le tathâgatagarbha, ou la bouddhité rendait compte de la possibilité d'atteindre à cet idéal. Mais les questions spéculatives discutées dans les sâtra, concernant la définition du tathâgatagarbha comme support, matrice et/ou embryon, contenant ou contenu, germe ou fruit (l'éveil se présuppose à l'état de cause, et s'anticipe à l'état d'effet), concernant la bouddhité comme Soi originaire ou vacuité, Dôgen n'en traite pas dogmatiquement. Ni de la polémique qui opposa les sectes Hossô et Tendai à propos de l'universalité ou de l'exclusivité de la bouddhité: citant le Mahâparinirvâna-sûtra, il tranche d'emblée en faveur de l'universalité. Pour Dôgen, ce qui est en question, c'est l'obtention de l'éveil, et ses conditions.

Question qui fut à l'origine de sa quête d'un maître, à travers le Japon et la Chine, comme il le rappelle dans les "Notes de l'ère Hôkyô":

"Dôgen demande: - Les hommes de savoir compétents de jadis et naguère disaient que, comme le poisson qui avale l'eau sait naturellement si elle est chaude ou froide, ainsi la connaissance naturelle est éveil et compréhension de la bodhi.

Dôgen objecte: - Si la connaissance naturelle est l'éveil authentique, tous les existants ont-ils la connaissance naturelle, et pour cette raison, s'ils ont la connaissance naturelle, peuvent-ils être les tathâgata à l'éveil authentique?

Certains disent: oui, tous les existants sont originairement des tathâgata; d'autres disent que tous les existants ne sont pas nécessairement des tathâgata.

Pourquoi cela? Si ceux qui savent qu'ils ont l'éveil par nature sont des tathâgata, ceux qui ne le savent pas, alors ne le sont pas. Cette doctrine est-elle ou non la loi du Buddha?

Ju-ching répond: - Dire que tous les existants sont originairement des Buddha, est identique à la doctrine des hétérodoxes qui croient en la spontanéité. Il est impardonnable de comparer moi et mien aux Buddha, de dire que ce qui nous échappe, nous l'avons atteint, que le non-prouvé est prouvé" (paragraphe IV)⁵.

La question: "comment, l'éveil?" question critique qui porte sur les conditions internes et externes, matérielles et spirituelles, théoriques et pratiques de la saisie du réel sous-tend tout le chapitre, orienté par

4 Comme l'ont montré Mizutani Koshô, "Nyoraizô-tô-busshô", Bukkyôdaigaku-kenkyû kiyô, XXXI, I (1956) et Ogawa Ichijô, "Nyoraizô - busshô-no-kenkyû", et "Busshô-to-buddhatva", Indo gaku bukkyôgaku kenkyû, XI, (1963).

5 Takashi James Kodera, Dogen's Formative Years in China, Routledge and Kegan Paul, texte original du Hôkyôki, page 227.

l'enseignement de Ju-ching, que l'éveil n'est pas donné tout fait dès l'origine. Comme il faut le dire, il faut le faire.

Cette nécessité de la pratique inspire le chapitre sur la bouddhété, qui est interpellation, appel. Si ce chapitre, comme la plupart des autres sections du recueil, se compose de paragraphes qui commentent des citations tirées des sūtra ou des dialogues des moines éminents (mondô), ce n'est pas un traité systématique, progressant suivant une dialectique constructive. Le raisonnement est moins déductif qu'inductif, moins synthétique qu'analytique, et la dialectique n'y a le sens que de réfutation des erreurs. Dans chacun des quatorze paragraphes, il s'agit de toute la bouddhété à travers l'un de ses aspects: autrement qu'être, instantanéité, fondation, ainsité, devenir, impermanence, actualisation, négation, indivisibilité. Entre les paragraphes, sinon des silences, des pauses. La première forme du tacite, c'est cette écriture fragmentaire qui laisse résonner les interrogations dans les intervalles, empêche que la pensée ne se fixe, ne se fige en système, que la totalité ne devienne totalitarisme, ou la non-dualité monisme. Cette parole par à-coups, par fragments qui font choc et s'interrompent sur des apories, annule les idées toute faites et oblige à penser: "On pense comme on se heurte". Blancs et espacements relancent l'enquête. Stratégie autant que méthode. Car ce qui est à transmettre, c'est l'éveil, cette rupture; le tacite est le fond sur lequel s'enlève le fractal. Mais la frontière, la limite entre dit et non-dit n'est pas seulement extérieure, elle passe à travers le discours, et ce sont ses traces, à même les modalités du dire que je voudrais relever au fil de ce chapitre: modes problématique, constatif-déictique, négatif, qui aboutissent à l'abrupt du prescriptif ou du jussif, à cause de l'échec du pur constatif et de l'impossibilité du descriptif. On peut considérer, à titre provisoire, que le chapitre se déploie en deux mouvements successifs: après la description négative et la délimitation du champ de la bouddhété dans le premier paragraphe, les cinq sections suivantes tentent d'approcher l'éveil par désignation, index, indices. Mais l'éveil se laisse-t-il montrer? Le paragraphe VII, longuement développé, tire une première conclusion: si l'éveil est à voir, il ne se laisse pas nécessairement voir, ni représenter ou symboliser. Peut-on en rendre raison? A travers négations, contradictions, déplacements et renversements des propositions, les sept paragraphes suivants nous acheminent vers un pur impératif jussif. Je suivrai donc le fil du texte⁶.

6 Toutes les citations suivantes sont tirées du "Busshô" de Dôgen, édition citée, tome 1, pages 45 à 75.

"Tous les existants, l'être en totalité, sont bouddhité".⁷ Dôgen place en exergue cette citation du Mahâparinirvâna-sûtra et en explique les termes. Les existants, provisoirement identifiés aux êtres animés, sont bouddhité, totalité unique de l'être -en- totalité, authentifiée par la transmission directe de l'éveil, qu'évoque l'image "c'est toi qui obtiens ma peau, ma chair, mes os et moëlle". La totalité est exprimée par des métonymies qui donnent nécessairement la partie pour le tout: "L'être-en-totalité, ce sont les paroles du Buddha, la langue du Buddha, la prunelle des Buddha et patriarches, les narines des moines aux robes rapiécées". Comment, en effet, comprendre la totalité, puisqu'on y est compris? Comment la décrire? Toute détermination est négation, Dôgen emprunte cette voie non de la délimitation, mais de l'illimitation négative.

"L'être accompli comme être total par la bouddhité n'est pas l'être d'être ou ne pas être".⁸ Hors dualité, hors contradiction. Etranger aussi aux qualifications temporelles d'"être naissant" ou "être originaire", étranger à l'être des "relations causales", "karmiques" ou de "pré-conditionnement", étranger à "l'aveuglement", à "l'esprit" et à "la nature". Ce qui n'est pas le renvoyer à un monde de l'au-delà, puisqu'il n'est non plus "être du mystère", ni "pouvoir ou savoir surnaturels". Il n'est pas dans une autre dimension, autre part, pas même un autre être, mais "autrement qu'être".⁹ Il faut inventer une autre grammaire, une autre syntaxe pour le dire. Et la bouddhité n'est pas davantage phénomène psychologique d'"aperception ou appréhension", ni "moi", ni phénomène physique, "mouvement ou repos du Vent et du Feu". Expliquer la bouddhité par le mouvement, c'est inverser les rapports de condition à conditionné, car le mouvement n'est connu en sa vérité que grâce à l'éveil par la bouddhité. Comparer la bouddhité à une graine ou à un germe, c'est à nouveau tenter d'éclairer le conditionnement à l'aide du conditionné. Ainsi la bouddhité en tant qu'être-en-totalité, à la fois support universel et particulier¹⁰ ne peut s'expliquer à partir des êtres qu'elle fait être et explique. Toujours présupposée et sans commune mesure.

7 一切衆生悉有佛性

8 佛性に悉有せらるる有は、有無の有にあらず

9 Expression empruntée au titre d'un ouvrage d'Emmanuel Levinas.

10 條々赤心

Dès lors, que dire? "Des paroles de Śākyamuni «tous les existants, l'être-en-totalité, est bouddhité», quel est le sens? C'est la roue de la loi qui tourne et formule la question: il vient, quoi? comment?"¹¹ Effet d'étrangeté pour les auditeurs comme pour nous, puisque la question qui fait réponse, est écrite en chinois. De plus, ce qui doit dire le sens de l'être (en totalité) exclut tout être de sa formulation, qui ne comprend qu'un mot verbal et des mots adverbiaux interrogatifs, expression d'un événement, où le doute porte à la fois sur le sujet de l'événement et sur l'événement même. Le mode de la bouddhité, c'est d'abord le problématique. Mais à une telle question, quelle réponse?

Le paragraphe suivant précise: "Si tu veux connaître le sens de la bouddhité, il faut avoir une vue juste des causes et conditions du moment; quand parvient le moment, la bouddhité s'actualise". Le moment vient qui s'insère dans la chaîne des causes et conditions (paticca-samuppāda); pour le juste voir, il y a le juste moment, l'occasion, le kairós. Mais il n'est pas à attendre, comme s'il devait arriver de l'extérieur. Il vient parce qu'il est déjà venu, et sans cesse revient. Le doute lui-même est un moment. C'est toujours, à chaque instant, le moment, nous n'avons que ce moment, dans l'urgence du présent. A saisir, voir, savoir. Savoir, c'est ça-voir, voir ça, voilà, nous dit Dôgen: "Juste voir, ... c'est la nécessité du moment, voilà; c'est au-delà de la nécessité. C'est la bouddhité: voilà; c'est dépouiller la bouddhité. Le Buddha, voilà le Buddha; son entité, voilà son entité".¹² Les moments sont pris dans une succession inéluctable, pourtant l'instant de l'événement atteint un ab-solu de contingence. Le voir n'est ni actif, ni passif, il se conjugue à la voix moyenne: ça se voit. Voir sans sujet qui voit, ni moi ni un autre, sans objet à voir: plutôt que voir ce qui vient, voir venir. Dôgen use du déictique: voilà, ici et maintenant, voyez!

Cet acte ou cet événement ainsi indiqué, peut-il se décrire? Le paragraphe III cite Aśvaghōṣa: "Montagnes, fleuves, continent, tous s'érigent sur ce support, la concentration et les six super-pouvoirs apparaissent à partir de là". Existe-t-il un concept qui dise cet événement de l'apparition? Nous sommes renvoyés à un autre constatif: "Que tous s'érigent sur ce support veut dire le temps tout juste, le temps tel quel où ils s'érigent est montagnes, fleuves, continent ... Si c'est tout juste

11 是什麼物恁麼來:これなにもものかいんもにきたる.

12 時節因緣響なり,超越因緣なり,佛性響なり,脱体佛性なり.佛々響なり,性々響なり.

ainsi, voir montagnes et fleuves, c'est voir la bouddhété".¹³ Ce constatif "tout juste ainsi", pris adverbialement ici, correspond à la notion de tathat  , ainsité ou quiddité. Plutôt que quiddité qui désigne l'essence de l'être, conviendrait mieux quoddit   qui indique un fait. Voir la bouddhété, c'est voir à même la quotidienneté, puisque "c'est voir une mâchoire d'  ne ou une bouche de cheval".   a se voit, sans que s'instaure de frontière entre sensible et intelligible. Parler de concept est inadéquat, car le concept saisit de sa griffe, alors que "saisir la dépendance du tout c'est ne pas saisir". Une évidence, peut-être.

Mais la question insiste et ressurgit dans le dialogue de Tao-hsin et Hung-jen:

- C'est quoi, ta lignée?
- Une lignée est, ce n'est pas la lignée ordinaire.
- C'est quoi, la lignée?
- Celle du Buddha.
- Pour toi, pas de bouddhété.
- C'est parce que la bouddhété est vide, que vous dites non."

Le dialogue joue de l'homophonie de lignée, gotra, et de busshô, la bouddhété.¹⁴ Sont en question, lignée, nom et définition.

"Le quatrième patriarche demandait: «C'est quoi, la lignée?»
 Quoi, c'est ça, quoi entraîne   a.   a, c'est la lignée. Le quoi advient à cause du ça. Le   a advient en vertu du quoi. La lignée, c'est bien ça, c'est bien quoi."¹⁵

La lignée, la bouddhété ne sont-elles que désignations sans définition, semblables au nom propre qui ne désigne qu'une singularité individuelle; ou des index sans compréhension comme le quoi ou le ça? L'heccit   du "  a" répond et renvoie à la quoddit   désignée par la question "quoi?". Faudrait-il dire qu'il n'y a que question, que ce qui montre et ce qui se montre ne sont qu'interrogation? Sans doute l'heccit   n'apparaît-elle au plus proche que grâce à la distanciation de la question qui laisse la proximité se manifester, mais toute progression de la pensée passe par la

13 皆依建立といふは,建立せる正當恁麼時,これ山河大地なり...恁麼ならば,山河をみるは佛性をみるなり.

14 姓,佛性

15 四祖いはく「是何姓」.何は是なり,是を何しきたれり.これ姓なり.何ならしするは是の中へなり.是ならしするは何の能なり.姓は是也,何也なり.

négation: "Quand le ça n'est pas ça, c'est la lignée du Buddha. Par conséquent, bien que le ça soit le quoi et le Buddha, c'est quand on l'abandonne et qu'on se libère qu'advient nécessairement la lignée". On pourrait penser que tout passage à la représentation, toute idéalité est perte de l'objet, que toute représentation est négation, mais ici seule la négation est représentation: "Le non, à chaque instant, est le représentant qui énonce le vide; et le vide est puissance qui énonce le non".¹⁶

La vacuité ne peut être posée comme être ni comme néant, elle est évacuation, libération, évidemment, évitement, et se fait représenter par le non. Dans le système de la pensée représentative, bouddhité est non-(bouddhité). Loin d'être une contradiction, cette proposition repose sur la tautologie: "la vacuité est vacuité".¹⁷

La non-bouddhité ne se referme pas en aporie, mais ouvre une autre voie, la Voie. Telle est la puissance¹⁸ du négatif. Sans doute, quand le signifié est totalité, l'inadéquation du signifiant assure-t-elle l'adéquation de la signification, de même que dans un autre contexte, l'incompréhensibilité de l'infini garantit la pertinence du concept. Mais ce sur quoi Dôgen insiste ici, c'est sur l'ouverture du champ du devenir: "Selon ce principe, nul n'est doué de bouddhité avant de devenir Buddha, mais après l'être devenu".¹⁹ C'est parce qu'elle n'est ni don, ni nature que la bouddhité s'accomplit: "Le moment, tout juste, de la non-bouddhité, c'est se faire-Buddha".²⁰ Et il ne sert de rien de se préoccuper de savoir si on a ou non la bouddhité, avant de s'être interrogé sur ce qu'est la bouddhité. Ainsi sont invalidées les classifications en trois ou cinq lignages²¹ des écoles du Petit Véhicule, ou du Vijñaptimâtratâ²². On assiste à une mutation de la notion de la bouddhité²³ ou de la non-bouddhité²⁴, au

16 無の片々は空を道取する標榜なり.空は無を道取する力量なり.

17 空是空

18 力量

19 佛性の道理は,佛性は成佛よりさきに具足せるにあらず,成佛よりのちに具足するなり.

20 無佛性の正當恁麼時,すなはち作佛なり.

21 姓 (gotra)

22 唯識論 (yuishiki-ron)

23 佛性

24 無佛性

devenir-Buddha²⁵, au se faire-Buddha²⁶: passage d'un mot nominal, d'un substantif -fût-il insubstantiel, à un mot verbal. La notion défaite ou dé cristallisée se fait fonction et acte. La bouddhité devient: procès, processus qui s'engage sur une ligne de fuite, de dépassement ou de transcendance à l'infini, mais il s'agit de transcendance horizontale. La bouddhité, il faudra l'exprimer en français par l'in-finitif d'un devenir illimité. Mais dans (le) devenir, qui devient ? Il n'y a pas de sujet de ce devenir, à peine peut-on dire un agent. Le devenir-Buddha n'est pas personnaliste. Du devenir se conclut la non-permanence de la bouddhité, instabilité et inconstance qui l'insère parmi les existences et les événements de notre monde.

Le paragraphe VII confronte déictique et médiation symbolique face à l'avènement de la bouddhité. C'est un tableau qui met en scène Nâgârjuna. Il enseigne que pour voir la bouddhité, il faut d'abord se débarrasser du moi et de ses prétentions. L'illustration suit immédiatement. Tandis qu'assis en méditation, il expose la loi, son disciple Kâṇadeva demande aux assistants ce qu'ils y reconnaissent, mais ils n'ont rien vu. Kâṇadeva leur explique: "Voici le Vénérable qui actualise l'aspect de la bouddhité et nous le montre. Comment le savoir? Peut-être parce que la concentration sans aspect a une forme semblable à la pleine lune. L'essence de la bouddhité est d'être à découvert, vide et claire". Et Nagârjuna ajoute une stance:

Le corps (qui) actualise l'aspect de la lune ronde,
 Manifeste par là-même le corps des Buddha.
 Annoncer la loi est sans forme,
 C'est un dire sans voix ni vue.²⁷

Kâṇa-deva ne fait que montrer ce qui se montre, ce qui est "à découvert, vide et clair"²⁸, et qui se voit "à l'oeil nu"²⁹. Ce qui se montre,

25 成佛

26 作佛

27 身現圓月相

以表諸佛體

說法無其形

用辯非聲色

28 廓然として虛明なり

c'est la bouddhété, en tant qu'actualisation du corps et manifestation du corps des Buddha. Le devenir-Buddha est actualisation du corps, dans le corps. Pas d'autre actualisation que corporelle. L'actualisation corporelle³⁰ est mot verbal qui dit l'événement. Les vraies entités sont les   v  nements, ce qu'exprime aussi le mot de dharma. La bouddhété en tant que notion est l'incorporel qui s'attribue immédiatement au corps, l'événement s'effectue dans le corps. Car la puissance du corps ne se réduit pas à l'organique. A ne pas confondre avec un pouvoir magique: le corps des Buddha qui se manifeste, c'est le corps de la loi, le corps en vérité, non pas le corps m  tamorphique³¹. Pourquoi le vrai n'est-il pas reconnu? Le visible est vu, mais n'est pas vu en tant que visible, l'apparaissant n'est pas saisi comme apparaissant. La visibilité du visible ne se voit pas, ni l'apparaître de l'apparaissant. C'est-à-dire son insubstantialit  , manifestée dans le dépouillement de la concentration.

La figure le cercle de la pleine lune³². Quelle est la fonction de cette figure, est-ce au symbolisme d'une comparaison qu'elle nous introduit? On pourrait le croire, puisque D  gen précise: "Bien que la bouddhété soit vide et claire en forme exacte de pleine lune, elle n'est pas sur le même plan que l'aspect de lune circulaire". Comme tout symbole, elle ressemble et diffère du symbolisé, ambigue. S'il ne faut pas prendre le doigt pour la lune qu'il indique, il ne faut pas non plus prendre la lune pour la bouddhété. D  gen se défie des images et de l'imagination, et se fie aux actes. Il raconte, non sans ironie, sa visite au temple de Kuang-li sur le Mont A-y  -wan, où il a pu contempler les portraits allégoriques des patriarches, et en particulier celui de Nâgârjuna, sous forme de lune circulaire: il n'y voit que galette de riz peinte! Imiter et reproduire l'aspect de la lune, c'est une mauvaise mimesis, qui ne copie que l'apparence. La bonne mimesis prend pour modèle l'actualisation: "Qui dessine l'aspect de lune circulaire, doit dessiner l'aspect de lune circulaire, en raison de l'aspect de lune circulaire *du corps actualisé*. Quand on veut peindre l'aspect de lune circulaire, il faut dessiner l'aspect de la pleine lune, il faut *actualiser* l'aspect de pleine lune".³³ La ressemblance³⁴ falsifie la

29 眠見目睹

30 身現

31 化身

32 圓月相

33 圓月相を圖せば,圓月相を圖すべし,身現圓月相なるがゆへに. 圓月相を畫せんとき,滿月相を圖すべし,滿月相を現すべし.

conformité³⁵ plus proche de l'ainsité³⁶. Pour voir, pour peindre la bouddhité, il faut l'accomplir. Les auditeurs de Nâgârjuna n'étaient pas dignes de l'événement auxquels ils assistaient.

Nous avons vu jusqu'ici que l'écriture de Dôgen donnait le pas, au niveau du vocabulaire, aux mots adverbiaux et verbaux sur la représentativité des substantifs; au niveau des propositions, qu'il privilégiait le problématique sur l'assertorique; dans les paragraphes suivants, nous observerons qu'au niveau des raisonnements, il fait (bon) usage de la contradiction. Sans doute faut-il distinguer contradiction et contrariété. On ne peut affirmer d'un sujet pris universellement deux attributs contraires, mais on peut les nier. Ainsi, dire que la bouddhité n'est ni grande, ni petite, ne transgresse nulle règle logique, et signifie qu'aucun attribut exprimant la grandeur ne convient à la bouddhité. Mais lorsque Dôgen, au paragraphe VIII affirme que tous les existants sont bouddhité, puis au paragraphe IX, qu'ils sont non-bouddhité, les règles de la logique (aristotélicienne) ne sont plus respectées. Et les deux répliques de Chao-chou: un chiot est, n'est pas bouddhité, citées aux paragraphes XII et XIII, constituent une contradiction. Illogismes, ou paradoxes porteurs de sens ? Il faut noter que, dans le premier cas, les deux contraires se situent à l'intérieur d'une totalité: la totalité serait-elle entière s'il lui manquait la négation ? La totalité est en effet réinstaurée, qui comprend tous les existants, non seulement les êtres animés, mais aussi "les herbes, les arbres et la terre", et encore "la lune, le soleil, les étoiles". Et Dôgen précise que si "tous les existants sont bouddhité"³⁷, ils ne sont pas "équivalents [ou identiques] à la bouddhité"³⁸. "Quand la bouddhité est la bouddhité, les existants sont des existants"³⁹, sans confusion de nature. Ainsi la contrariété n'est pas formelle, comme de A est A et A est non-A. De différents points de vue, A est B et A n'est pas B: c'est la formule qui, à partir de l'être joint au non-être, explique le devenir. Mais résoudre ainsi la contrariété, c'est peut-être en méconnaître la portée et le message.

34 相似

35 形如

36 眞如

37 一切衆生有佛性

38 一切衆生即佛性

39 佛性これ佛性なれば,衆生これ衆生なり

Dôgen n'a pas cherché à éviter la difficulté. Il cite Po-chang: "Si on professe que les existants sont bouddhité, alors on blasphème le Buddha, la loi et la communauté. Si on professe qu'ils ne sont pas bouddhité, alors on blasphème le Buddha, la loi et la communauté". Et Po-chang continuait, suivant la forme du tétralemme, si on dit que la bouddhité est, ou qu'elle n'est pas, ou qu'elle est et n'est pas, ou qu'elle n'est ni n'est pas, tout est blasphème, mieux vaut ne pas exposer la loi. Telle n'est pas la conclusion de Dôgen: "même si on dit que ce sont des blasphèmes on ne peut pas ne pas les exposer". Et il ne craint pas d'ajouter, allant jusqu'à la contradiction flagrante: "Si vous avez pu dire "tous les existants sont non-bouddhité", vous n'avez pas dit toute bouddhité est non-existant, ni toute bouddhité est non-bouddhité, à plus forte raison n'avez-vous pas vu, même en rêve, que tous les buddha sont non-bouddhité". Dôgen ne préconise ni silence ni scepticisme. Même si la signification à exprimer doit détruire les formes de l'expression, la parole doit prendre en charge l'impossible. La pensée doit penser plus qu'elle ne peut penser, penser la contradiction, la différence comme différence avec soi; ne pas se fermer sur l'identité, sur sa propre identité. La non-pensée, serait-ce cela, une pensée qui n'est pas théorie, mais s'aventure à expérimenter, au-delà de l'opposition, au-delà de l'au-delà de l'opposition, car il n'y a pas de synthèse dialectique rassurante: "Parvenu à l'extrémité d'une perche de cent shaku, avancez encore d'un pas".

Tolérer la contradiction, c'est admettre le principe de non-dualité⁴⁰. Qui ne signifie pas unité uniforme, ni dogmatisme totalitaire de l'Un ou de l'unification, mais préserve l'un avec l'autre, l'un et l'autre, sans exclusivité. La non-dualité: ni un, ni deux, sans tiers exclu. Dôgen écrit: "Si tous les existants sont le non, la bouddhité aussi doit être le non, le chiot aussi doit être le non"⁴¹, et un peu plus tard: "Le oui du Buddha, c'est le oui de Chao-chou; le oui de Chao-chou, c'est le oui du chiot; le oui du chiot, c'est le oui de la bouddhité"⁴². Oui et non, être et non-être⁴³ se disséminent et distribuent également, se rassemblent sans se contredire ni identifier. Unité multiple, et non unité du multiple.

40 不二 (advaita)

41 一切衆生無ならば,佛生も無なるべし,狗子も無なるべし.

42 佛有は趙州有なり,趙州有は狗子有なり,狗子有は佛性有なり.

43 有, 無

Le dernier paragraphe aborde explicitement la question de l'unité et de la dualité: "Si on coupe un ver de terre, cela fait deux tronçons, et les deux têtes, ensemble, se meuvent: en laquelle se trouve la bouddhité?" Dôgen réplique en inversant les termes de la question: "Si on coupe la bouddhité en deux tronçons, en lequel se trouve le ver?" Réduction à l'absurde? Ching-ts'en avait répondu à la question du moine: "c'est simplement que Vent et Feu ne se sont pas encore dispersés". Et Dôgen de commenter: "Vent et Feu ne se sont pas encore dispersés: le Buddha explique la loi; n'avoir pas encore dispersé Vent et Feu: la loi explique le Buddha. En d'autres termes, c'est l'avènement du moment qui explique la loi d'un seul son; un seul son pour la loi qui s'explique: c'est le moment de l'avènement".⁴⁴ L'interversion totale des termes change leurs fonctions: les mots verbaux transitifs deviennent intransitifs, les sujets deviennent compléments et les déterminants déterminés. Manifestation à même l'écriture que n'existent ni sujets ni objets indépendants, ni activité autonome opposable à la passivité, ni production ni destruction absolues, mais que tout est relation qui dépose des termes mais n'en est pas supportée. Tout est événement, sans substance ni essence. Et le renversement fait sens: la venue du bon moment, c'est l'occasion de l'événement; si on explique la loi, c'est bien la loi qui s'explique. Car on ne pense pas avec son moi ni ses velléités, mais à partir d'un fond qu'on ignore. Le raisonnement s'appuie sur une conversion et non une déduction.

Ching-ts'en avait donné d'abord une autre réponse, une réponse non déjà contenue dans la question et qui ne venait pas non plus d'autres réponses. Il avait réagi par l'apostrophe: "Ne délirez pas!"⁴⁵ L'interdit, l'impératif jussif, échappe à la représentation comme contenu subjectif de conscience, et au jugement, donc à l'erreur. Il accomplit ce qu'il ordonne d'accomplir. L'énoncé prescriptif est acte illocutoire. Il ne décrit, ni ne symbolise, se passe de référence. C'est la loi, la loi d'un son. Sentence ni figurale, ni figurative, seule adéquate à la bouddhité. Appel ou rappel d'une injonction qui ne dit rien mais se donne à entendre. Qu'il y ait erreur ou non, il y a bouddhité; s'il n'y a pas de délire, reste la prescription de laisser être ce qui est tel qu'il est, ou n'est pas.

44 風火未散はほとけ法をとく, 未散風火は法ほとけをとく, たとへば一音の法をとく時節到来なり. 説法の一音なる, 到来の時節なり.

45 莫妄想

L'éveil, chemin de l'oiseau, est sans trace. Il ne laisse d'autre marque que d'absence: ouverture des questions, négations, intensif des actes, conversion de l'ordre ou tranchant de l'interdit. Mais l'irrationnel n'est pas irrationaliste. Il s'intègre à l'histoire de la raison, et de ses manques.