

Deuxième partie :

## Pensée ontologique de la nature dans le taoïsme et le bouddhisme

### Chapitre I Sur un mot japonais : *jinen*

Parmi des artistes qui ont subi l'influence du japonisme en Europe, notamment en France, à la fin de XIX<sup>e</sup> siècle, nous nous intéressons particulièrement à Paul Cézanne et Vincent Van Gogh. Car ces deux artistes abordent le thème de la nature qui constitue historiquement le noyau de l'esthétique japonaise. Nous évoquerons dans cette thèse Cézanne, que Merleau-Ponty vénère. Quant à Van Gogh, Merleau-Ponty ne le mentionne pas, mais l'artiste, ensorcelé par l'art japonais, traite la question de la nature d'une façon proche de l'essence de l'esthétique japonaise. Dans une lettre à son frère Théo en 1889, l'année précédant sa mort, Van Gogh relate ses conclusions concernant le rapport entre l'art et la nature tel qu'il se manifeste dans l'art japonais :

« Si on étudie l'art japonais, alors on voit un homme incontestablement sage et philosophe et intelligent, qui passe son temps à quoi ? A étudier la distance de la terre à la lune ? Non. A étudier la politique de Bismarck ? Non. Il étudie un seul brin d'herbe.

Mais ce brin d'herbe le porte à dessiner toutes les plantes, ensuite les saisons, les grands aspects des paysages, enfin les animaux, puis la figure humaine. Il passe ainsi sa vie et la vie est trop courte à faire le tout.

Voyons, cela n'est-ce pas presque une vraie religion ce que nous enseignent ces Japonais si simples et qui vivent dans la nature comme si eux-mêmes étaient des fleurs ?

Et on ne saurait étudier l'art japonais, il me semble, sans devenir beaucoup plus gai et plus heureux, et il nous faut revenir à la nature malgré notre éducation et notre travail dans un monde de convention. »<sup>1</sup>

Nous ne pouvons pas identifier le ou les artistes japonais<sup>2</sup> auxquels Van Gogh

---

<sup>1</sup> Vincent Van Gogh, *Correspondance générale III*, traduit par M.Beerblock et L.Roëlandt, noté par G.Charensol, Éditions Gallimard, Paris, 1990, (Gallimard-Grasset, 1960), p.319-320.

<sup>2</sup> Il est possible que l'artiste japonais soit Hokusai Katsushika (1760-1849), célèbre artiste peintre, notamment connu comme maître de l'*Ukiyo-e* : estampe japonaise en

fait référence. Pourtant dans cette lettre, nous pouvons accéder à l'essence de l'art japonais qui est réalisé à travers le rapport intime de l'homme et de la nature. Autrement dit, si l'homme vit au milieu de la nature, l'artiste idéal vit dans la nature comme s'il était lui-même une fleur (la nature elle-même). Dans ce cas, l'homme et la nature s'identifient. Nous pourrions croire selon cette lettre que Van Gogh, à sa dernière époque notamment, a adopté une perspective sur le monde comparable à celle des Japonais. Cependant, remarque Paul Audi, pour Van Gogh, artiste ayant vécu à l'époque de la modernité, la nature est intériorisée et humanisée. Audi aussi considère que Van Gogh recherchait l'identification de l'homme et de la nature. Cependant, pour lui, Van Gogh est un artiste qui a réalisé la perspective humaniste sur la base de la nature d'après l'idéologie de la modernité. Pour Van Gogh, la nature est intériorisée et humanisée. Si c'est vrai, en fait, Van Gogh se serait mépris sur la nature et l'art telle que les artistes japonais la conçoivent. La nature n'est ni intériorisée, ni humanisée pour les artistes japonais. Nous allons examiner l'opinion d'Audi.

Van Gogh s'est intéressé au sujet de la nature et de son rapport à l'art depuis sa jeunesse, peut-être avant d'avoir eu la connaissance de l'art japonais, sous l'influence de Zola et Millet. Van Gogh écrivait déjà en 1879 :

« Je ne connais pas encore de meilleure définition de "l'art" que celle-ci : L'art, c'est l'homme ajouté à la nature – la nature, la réalité, la vérité, dont l'artiste fait ressortir le sens, l'interprétation, le caractère, qu'il exprime, qu'il dégage, qu'il libère, qu'il éclaireit ... »<sup>3</sup>

Paul Audi évoque "cette définition que l'on doit à F. Bacon", même si l'artiste en réalité l'a empruntée à Zola. Audi explique :

« La formule : « L'art, c'est l'homme ajouté à la nature » est du philosophe anglais du XVII<sup>e</sup> siècle Francis Bacon de Verulam. Mais Nicolas Grimaldi, dans son essai sur Van Gogh, prétend que le peintre l'a « empruntée à Zola » (*Le soufre et le lilas, Essai sur l'esthétique de Van Gogh*, La Versanne, Encre Marine, 1995, p.95.). Empruntée par Van Gogh à Zola, peut-être cette formule

---

bois, dont il a développé le genre de la peinture de paysage. Il est rare que Van Gogh cite un nom d'artiste japonais, néanmoins nous pouvons trouver le nom de Hokusai dans ses lettres. Cf. Van Gogh, *Correspondance générale III*, op.cit.p.204 et 208.

<sup>3</sup> Citée par Paul Audi dans son ouvrage : *Créer*, Encre Marine, La Versanne, 2005, p.127.

La lettre originale dans : V. Van Gogh, *Correspondance complète I*, trad. M.Beerblock et L.Roelandt, intr. et notes G.Charensol, Gallimard-Grasset, Paris, 1960, p.183.

le fut-elle ; cependant, elle ne le fut pas comme une définition *de Zola*, mais comme une définition citée par lui quelque part. »<sup>4</sup>

« L'art, c'est l'homme ajouté à la nature », cette formule n'exprime pas l'identification de l'homme et de la nature. Car le point de vue est toujours à côté de l'homme. L'homme interprète le sens de la nature, mais son point de vue ne se situe pas dans la nature elle-même. L'homme occupe une position supérieure à la nature. En un sens, nous pensons aussi que l'art est humain mais nous avons un doute sur le schéma de la modernité à propos du rapport entre l'homme et la nature. Il semble que Audi manifeste l'identification de l'homme et de la nature. Mais la pensée audienne est essentiellement différente de l'esthétique japonaise.

« L'art, ce n'est pas l'homme en tant qu'il se trouverait co-présent à la nature, en tant qu'il coexisterait avec elle « extérieurement », parce que la nature serait la Nature extérieure (la *physis*) et parce qu'il serait lui-même séparé d'elle par toute la transcendance de sa conscience. »<sup>5</sup>

Selon Audi, le sens de la nature que Van Gogh veut exprimer est différent de la nature extérieure (la *physis*), c'est plutôt la nature intériorisée qui ne se distingue pas du soi vivant. Audi trouve un combat pour dépasser l'humanité actuelle que Van Gogh lui-même a nommé « se battre avec la nature » et « non contre elle ». <sup>6</sup> Ce combat que Van Gogh essaie de réaliser dans l'acte de créer ne peut pas se séparer de son expérience du désespoir. Audi cite une lettre adressée à Théo comme exemple :

« Je trouve vraie la réflexion du père Millet : *Il me semble absurde que les hommes veuillent être autre chose que ce qu'ils sont*. Cette remarque a un air banal, elle est pourtant d'une profondeur aussi insondable que l'océan ; quant à moi, j'estime qu'il convient de la prendre à cœur en toute circonstance. »<sup>7</sup>

Audi la commente :

« Si cette absurdité doit être « prise à cœur en toute circonstance », c'est bien parce qu'il y va à chaque fois de « l'atroce contradiction » qui réside

---

<sup>4</sup> Audi, Ibid.p.127.(Note 2).

<sup>5</sup> Ibid.p.127.

<sup>6</sup> Cf. Ibid.p.121.

<sup>7</sup> Ibid.p.120. (Selon la note d'Audi, Cf. Van Gogh, (Tome I), op.cit.p.421).

« éternellement » au cœur – et dans le cœur – de tout moi... Ainsi, pour le peintre du *Champ de blé aux corbeaux*, l'enjeu a consisté, dès le départ, à *désespérer le moins possible* de cette vie qui, à ses yeux, ne faisait qu'un avec ce qu'il appelait, non sans ambiguïté ; la « nature » : non pas cette Nature extérieure que les Grecs ont nommée *physis* et qui regarde en direction de ce qui croît et décroît ; mais cette autre nature qu'est, pour le moi, son être-soi, son Soi vivant, dynamique et pathétique. »<sup>8</sup>

Créer, c'est un combat avec la nature comme le soi-même, être vivant qui s'identifie à la vitalité de l'artiste. Ainsi "pour faire quelque chose, écrit Van Gogh, pour écrire un livre, ou faire un tableau où il y ait de la vie, il faut être soi-même bien vivant."<sup>9</sup> Audi définit l'art :

« L'art, c'est l'homme, c'est toujours l'homme, mais en tant (...) qu'il est l'incarnation de ce qui à la fois le précède et l'excède, en tant qu'il est la nature elle-même : une nature qui n'a plus rien de « physique » mais qui est « physiologique », qui est identique à la corporéité vivante. »<sup>10</sup>

L'interprétation audienne de la nature chez Van Gogh se fonde sur sa conception de la modernité absolue se distinguant de la modernité « tout court » en ce qu'elle accentue la supériorité de l'homme comme conscience transcendante qui domine la nature extérieure. Le problème de la nature est conçu comme une variation du problème du Soi humain. Au contraire, la modernité absolue accentue l'union de l'homme et de la nature, mais de la nature intériorisée à l'homme. Pour Van Gogh, la nature qui se distingue de la nature physique comme objet scientifique est cependant réduite à la nature physiologique ou plus exactement à la corporéité vivante. Mais dans ce cas, est-ce qu'il n'y a pas d'identification vraie de l'homme et de la nature ? Dans la perspective de la modernité absolue, il y a une tromperie. La nature cosmologique a disparu et s'est tout à fait modifiée dans sa relation à l'humain. En ignorant la nature extérieure, on réduit tous les problèmes de la nature à l'intériorité humaine. En fait, cette pensée, est-elle un anthropocentrisme extrême ? Dans la modernité absolue, l'idéologie de la modernité comme anthropocentrisme est renforcée.

---

<sup>8</sup> Ibid.p.120.

<sup>9</sup> Ibid.p.126. (Selon la note d'Audi, Cf. Van Gogh, (Tome III), op.cit.p.20).

<sup>10</sup> Ibid.p.128.

« Par conséquent, si, dans sa modernité absolue, l'art caractérise la façon dont le Soi créature – c'est-à-dire la « nature » au sens non pas de la *physis* grecque, mais de la corporéité vivante – parvient à enrichir le moi qui y prend part (...), c'est-à-dire à en supplémenter, à en intensifier le sentiment d'exister, la pure passion de vivre, et à l'accroître ainsi de lui-même, alors, dans ces conditions, ce que la jouissance artistique devrait exiger à chaque fois, c'est que l'on tienne compte de la finalité éthique que la création poursuit le plus souvent en secret, et que l'on comprenne bien, en conséquence, que « l'essentiel de l'art reste son *accomplissement existentiel*, qui fait naître la perfection et la plénitude », ou bien encore que « l'art est essentiellement approbation, bénédiction, divinisation de l'existence », selon les mots de Nietzsche. »<sup>11</sup>

Nous ne pouvons pas analyser la philosophie nietzschienne ici, mais la connaissance de l'art japonais que Van Gogh montre dans la lettre en 1889, exprime une perspective différente de celle que Audi indique. Dans cette lettre, à laquelle Audi ne se réfère jamais, Van Gogh admire des artistes japonais qui s'étaient situés au milieu de la nature *comme s'ils étaient eux-mêmes des fleurs*, et Van Gogh insiste lui-même sur la nécessité de revenir à cette nature. Mais cette nature, à vrai dire, est ni intérieure, ni extérieure. D'après l'idéologie de l'humanisme ou plus fortement l'anthropocentrisme dans la modernité qui produit des oppositions comme l'intérieur humain s'opposant à son extérieur, ou le sujet s'opposant son objet, il est difficile de saisir la nature dans l'esthétique japonaise. Si Van Gogh n'a considéré cette nature que comme une nature intériorisée, la raison en est peut-être qu'il n'a pas pu complètement éviter l'influence de la perspective du monde dominante de l'époque. Est-ce que Van Gogh a deviné l'essence de l'art japonais par intuition artistique, malgré sa pensée captive dans la modernité absolue ? En fait, on pourrait trouver que quelques œuvres de Millet dans lesquelles la nature n'est qu'un arrière-plan pour faire ressortir les personnalités simples de fermiers ont un sujet très humaniste. Van Gogh comme artiste qui a commencé à peindre sous l'influence forte de Millet a choisi souvent un sujet humaniste comme lui, et l'intérêt de Van Gogh n'est pas complètement détaché du sentiment humain, ni de la société humaine, notamment dans sa première époque. Cependant si nous étudions attentivement l'évolution des œuvres de Van Gogh, nous pourrions trouver une progression du thème humaniste vers le thème de la nature elle-même. Nous ne pouvons pas l'éclaircir ici, mais au moins pensons-nous qu'une œuvre de la dernière période : *Champ de blé aux corbeaux* montre le sujet de la nature elle-même. Ce tableau

---

<sup>11</sup> Ibid.p.128.

n'indique pas seulement le désespoir ou l'angoisse qui participent à la nature du soi vivant de l'artiste. Pourrions-nous retrouver l'esprit de l'artiste qui se fond avec le champ de blé lui-même en tant qu'ouvert à la nature (extérieure) comme *physis* au sens audien ? L'homme n'est plus le sujet principal mais le champ (de blé) comme *physis* est devenu primordial. Ce champ lui-même réalise l'angoisse. Il n'y aurait pas de sens à demander si la nature figurée par ce champ est intérieure ou extérieure. L'esprit humain est une apparence du champ même et en même temps le champ est la réalisation de l'esprit même. Est-ce qu'il y a une présence de l'angoisse ontologique elle-même qui ne se réduit pas à l'angoisse de l'existence humaine mais, si on ose dire, la première est l'angoisse non-humaine qu'on peut comparer avec la tragédie au sens de Nietzsche ? Pour saisir la pensée de l'artiste peintre Van Gogh, il faut s'attacher attentivement à ses œuvres picturales elles-mêmes. Parce que l'artiste de l'art plastique est un homme qui exprime son idée par la réalisation d'œuvres concrètes et sensibles, non pas par des mots. Mais éclaircir la perspective du monde chez Van Gogh n'est pas notre thème actuel. Nous devons approfondir la question de la nature elle-même. Le but d'Audi est de définir la problématique de son idée : modernité absolue, mais son point de vue est lui-même enfermé dans la modernité. Par exemple, selon la distinction d'intérieur et d'extérieur de l'idéologie moderne, il essaie de situer la nature à l'intérieur de l'humain, même s'il est la corporéité humaine, pour faire contraste avec le monde grec antique. Et donc il détermine la *physis* comme la nature extérieure mais cette détermination n'est pas suffisante. Audi en fait interprète le mot de *physis* d'après la notion moderne de la nature. Il faudrait comprendre l'évolution et le changement sémantiques de la *physis* jusqu'au terme de nature. Le terme *physis* est l'origine de *natura* en latin dont vient le sens des mots occidentaux actuels qui nomment la nature. *Natura* a signifié à son origine le caractère ou la propriété des choses et des hommes puis ce mot aurait commencé à signifier uniquement la propriété des choses qui se distinguent des choses artificielles. Le mot actuel de nature contient le sens du caractère ou de la propriété, toutefois la signification de l'objet naturel ou de la chose naturelle est prédominante. La *physis* signifie au contraire la nature vivante comme univers total. Selon Françoise Dastur, "Les Grecs ne faisaient eux-mêmes aucune différence entre nature et culture, précisément parce que chez eux la culture se déployait dans la proximité de la nature et sans rupture avec elle."<sup>12</sup> Enfin, la problématique de la modernité n'est pas bornée à l'époque moderne depuis la Renaissance jusqu'à la fin de XIX<sup>e</sup> siècle. Est-ce que nous vivrions toujours dans l'ère

---

<sup>12</sup> Françoise Dastur, *Hölderlin, le retournement natal*, Encre Marine, La Versanne, 1997. p.107.

prolongée de la modernité et ce problème serait-il notre grand problème actuel ?

De toute façon, nous ne pouvons pas éviter les problèmes causés par la langue. Si on s'exprime verbalement, il faut mettre le mot nature lui-même en question. La nature saisie par les artistes japonais comporte une sorte de sédimentation linguistique dans la langue japonaise. La signification du mot japonais correspondant à la nature n'est pas tout à fait pareille à celle des langues occidentales. Même un artiste comme Van Gogh, ne pourrait pas voir le monde sans subir l'influence de sa langue natale. Personne ne peut échapper à l'emprise du langage sur la vision du monde. Ainsi, si on interprète positivement la pensée d'Audi, on peut dire que Van Gogh, artiste occidental, ne serait pas détaché de l'idée selon laquelle "l'art, c'est l'homme", notamment quand il a pensé verbalement, à cause de la signification du mot occidental qui désigne la nature. Au contraire, l'art japonais, à vrai dire, nous exprime que "l'art, c'est la nature", ou plutôt chez les artistes japonais, l'homme et la nature doivent s'identifier. Pourtant dans ce cas, la signification de la nature est complètement différente de la définition actuelle. La nature pour les artistes japonais était peut être plus proche de la *physis* pour les Grecs anciens que de la nature au sens actuel. Les sens du mot nature sont très variés entre les diverses sociétés et époques, et il est difficile pour nous d'analyser toutes ces différences linguistiques à travers des recherches historiques et sociologiques. Mais éclaircir au moins une essence principale qui est actuellement donnée par la langue serait important pour comprendre notre position cognitive et inconsciente. Ainsi il faut expliquer tout d'abord un mot japonais *shizen* ou plutôt *jinen* correspondant aux mots occidentaux signifiant la nature.

Dans la culture et la pensée japonaises, la question de la nature a toujours été une des plus importantes, de même que la problématique de l'Idée dans l'histoire de la philosophie occidentale. Cependant il est devenu un peu difficile de comprendre le sens fondamental de *shizen* pour les Japonais surtout depuis la fin de XIX<sup>e</sup> siècle où le Japon commença à accepter l'occidentalisation. Par exemple, Daisetz Suzuki, célèbre bouddhiste zen au XX<sup>e</sup> siècle, traite ce problème dans un article court intitulé : *Revenez à la nature (shizen)*.<sup>13</sup> Suzuki expose son projet de redécouvrir la philosophie du *shizen*. Pour éclaircir sa démarche, il explique la signification étymologique du mot *shizen*. Si on écrit ce mot en *Kanji* (caractère sino-japonais) une des trois sortes de caractères japonais, *shizen* est « 自然 ». C'est un mot d'origine chinoise. Plusieurs lectures sont possibles pour un *Kanji* mais la lecture actuelle du mot 自然 est *shi-zen*. Cependant

---

<sup>13</sup> Daisetz Suzuki, "*Shizen*" ni kaere, (Revenez à la nature) in *Tôyôteki na Mikata*, (Point de vue oriental), Éditions Iwanami shoten, Tokyo, 1997, p.217-220. (La première édition a paru en 1963). Il n'y a pas de traduction en français.

cette lecture n'a été inventée qu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle pour utiliser 自然 comme traduction des mots occidentaux correspondant à la nature (*the nature* en anglais, *die Natur* en allemand, etc.). Avant cette époque, la lecture de 自然 avait été *ji-nen*. Ce qui importe, c'est que, à travers la modification de lecture, la signification du mot 自然 elle-même a changé. Selon Suzuki, le sens de "nature" n'est pas contenu dans la lecture *jinen*, mais il apparaît dans le lecture *shizen*. La « nature » signifie principalement tous les objets, les plantes et les animaux qui existent dans l'univers mais qui ne sont pas fabriqués par l'homme. Autrement dit elle désigne des êtres objectifs opposés au sujet humain. Il n'y a pas eu de signification d'une chose ou une substance objectives dans *jinen*. On peut traduire le sens originaire de *jinen* par "être tel quel de soi-même" ou par "être en tant qu'il est de soi-même"<sup>14</sup>. Cependant le sens de *soi-même* en français contient une forte signification de subjectivité. Pour *jinen*, il n'y a pas de sens de subjectivité, ainsi il vaut mieux pensons-nous traduire ce mot sans *de soi-même*. Nous présentons également l'explication du mot *shizen* par Yoko Orimo traductrice de l'œuvre de Dôgen, bouddhiste zen japonais au XIII<sup>e</sup> siècle que nous aborderons dans la seconde moitié de cette partie.

« Le mot japonais *shizen* : la « nature » - qui veut dire littéralement « de soi-même ainsi », « ce qui va de soi », « ce qui advient spontanément » - ne commence à être reconnu en tant que substantif qu'en 1891 dans le grand dictionnaire japonais *Genkai*, puis en 1894 dans le *Nihon daijiten*. En fait, le mot *shizen* n'est que la traduction du concept occidental de « nature », concept qui n'existait pas dans l'esprit japonais avant l'introduction massive de la culture occidentale depuis la réforme de Meiji en 1868. (...)

Le mot *shizen* (de soi-même ainsi), prononcé en chinois *ziran*, est avant tout taoïste. La tradition taoïste développera, à partir de ce mot : « de soi-même ainsi », les notions de pure spontanéité et de non-agir, notions tournées vers l'état originel de fusion et de non-dépendance totale. À travers l'histoire de la pensée chinoise, le mot *ziran* acquerra peu à peu le sens d'état des choses, et surtout dans le courant néo-confucéen, celui d'ordre général et inné des choses. »<sup>15</sup>

Le sens originaire du mot *shizen* qu'Orimo expose est *jinen*. Comme Orimo

---

<sup>14</sup> Cf. Ibid.p.219.

<sup>15</sup> Maître Dôgen, *Shôbôgenzô – La vraie Loi, Trésor de l'OEil – traduction intégrale, tome 1*, traduit et annoté par Yoko Orimo, Éditions Sully, Vannes, 2005. p.97-98. Nous le citons désormais par l'abréviation, TI-1.

l'indique, nous pouvons trouver ce qui est presque la première pensée philosophique du *jinen* dans la pensée de *Lao-tseu*, fondateur légendaire du taoïsme. Lao-tseu pose une idée cosmologique : *Tao* en utilisant la notion de 無為自然 *mui-jinen* (dans la lecture du japonais actuel, c'est *mui-shizen*) et des variantes de ce mot. Selon Suzuki, dans le bouddhisme aussi, il y a un terme dont la signification est proche de *jinen*. C'est *shin-nyo*, 真如, d'origine sanskrite. La pensée du *nyô* 如 qui correspond au *zen* 然 est venu d'Inde puis de la Chine (peut-être environ au I<sup>e</sup> siècle de notre ère) et dans l'ère de la Dynastie de T'ang (618-907), la pensée du *nyô* s'est développée dans la pensée propre au bouddhisme chinois en utilisant les mots populaires chinois *in'mo* ou *shimo*, qu'on peut traduire par "l'affaire", "l'événement" ou plutôt "ça". Les mots, *nyô*, *inmo* et *shimo*, ne sont que les termes spécifiques du bouddhisme notamment du bouddhisme zen mais leurs significations sont presque pareilles à *jinen*. Comme nous l'avons expliqué, le mot 自然 *shizen* est utilisé comme traduction de l'idée occidentale de la nature, toutefois le sens essentiel de ce mot comme *jinen* "être en tant qu'il est de soi-même", reste toujours dans le sens profond du mot actuel *shizen*. On peut le deviner d'après la logique du caractère chinois. 自 *ji* (ou *shi* mais cette lecture est utilisée seulement pour le mot *shizen*) signifie "de soi-même". 然 *zen* signifie "être tel quel" ou "être comme ça". Ce qui est intéressant, c'est qu'il y a certains mots qui comportent 自 *ji* ; par exemple comme 自己 *ji-ko*, signifiant "le soi" ou "le moi", ou bien 自由 *ji-yû*, signifiant "la liberté", pourtant les sens profonds de ces mots concernent strictement 自然 *jinen*. C'est-à-dire que le *jiko* signifie "le moi en tant qu'il est de soi-même" et la *jiyû* signifie "l'état raisonnable en tant qu'il est de soi-même". Simplement, *jiko* "Moi" et *jiyû* "Liberté" suivent la raison de la nature comme "être en tant qu'il est". Les sens du moi ou de la liberté, bien qu'ils concernent les événements humains, ne sont pas opposés à la nature en japonais. De plus, selon Ryôgi Ôkôchi philosophe japonais, il n'y a pas eu d'emploi comme substantif du mot 自然 en japonais ancien. Le mot actuel *shizen* est principalement un nom qui signifie la nature mais le mot ancien *jinen* était utilisé normalement comme adjectif ou adverbe.<sup>16</sup> Par exemple, le paysage naturel c'est-à-dire un objet naturel est une sorte de *shizen*, pourtant on n'a pas utilisé le mot de *jinen* pour indiquer le paysage naturel comme un objet en japonais ancien. Pour indiquer le paysage, on a utilisé un autre mot *san-sui* qui signifie littéralement *san* (les montagnes) et *sui* (l'eau ou les rivières). Il n'y a pas eu de sens d'objet naturel dans *jinen* mais plutôt ce mot signifie la fonction ou la qualité naturelles. Et d'ailleurs, l'emploi de ce mot indique que *jinen* contient le sens de "mouvement" ou plutôt "devenir", quoique nous

<sup>16</sup> Cf. Ryôgi Ôkôchi, *Jinen no Fukken*, (Réhabilitation du *Jinen*), Éditions Mainichi-shinbun sha, Tokyo, 1985, p.219. Il n'y a pas de traduction en français.

traduisons, dans la plupart des cas, par “l’être en tant qu’il est”. La nature en tant que *jinen* n’était pas un état. Dans le mot actuel *shizen* aussi, on peut le deviner. Dans *shizen*, il reste toujours l’emploi comme adjectif ou adverbe. Par exemple, on utilise actuellement la tournure en japonais “Shinu koto wa *shizen* da”. Dans cette phrase, il faut traduire le mot *shizen* par *naturel*. La phrase signifie : “La mort est naturelle”. Mais cette phrase signifie plus exactement : “L’événement de mourir est un événement qui devient ainsi de soi-même”. L’intéressant, c’est que les Japonais ne considèrent pas normalement le sens de *naturel* comme un système physique ou physiologique mais plutôt comme une fonction de raison de l’Univers ou de fatalité cosmologique. Le sens ancien de *jinen* est toujours actif dans le mot actuel *shizen*.

Pour éclaircir la perspective du monde qui découle de la langue japonaise, il faut simplement expliquer des propriétés du japonais dont la structure est très différente des langues occidentales. Premièrement, il n’y a pas de mot qui corresponde à “être”, même s’il y a des mots correspondant à “il y a”. Deuxièmement, il n’y a pas de sujet qui correspond aux sujets des langues occidentales, se rapportant aux verbes conjugués. Selon ces propriétés, l’opposition trop rigoureuse entre le sujet et l’objet n’a pas surgi dans la logique d’après la langue japonaise. Ainsi, l’unification entre le sujet et l’objet comme celle de la nature et de l’homme n’est pas une pensée exceptionnelle en japonais. Troisièmement, le sens structural de l’adjectif en japonais est complètement différent de celui des langues occidentales. Comme exemple, nous posons une phrase : “La fleur est belle”. En japonais, c’est “Hana wa utsukushii”. *Hana* correspond à “la fleur” et *Utsukushii*, à “belle”. Dans ce cas, en français, le fondement est le nom “la fleur”, et l’adjectif “belle” n’indique qu’une qualité de la fleur. L’adjectif participe secondairement au nom. En un mot, une chose qui porte une forme existe primordialement et l’adjectif indique une qualité qui n’a pas de forme en soi, position secondaire de la chose. Dans ce cas, “être” exerce une fonction importante pour faire le rapport entre le sujet et l’adjectif. Par contre, en japonais, l’adjectif *Utsukushii* est plus fondamental que le nom *Hana*. Dans la perspective du monde d’après le japonais, un état ou une fonction qualitatifs qui ne prend pas de forme existe primordialement. Avec une particule *wa*, on pose un sujet ou un thème qui convient à la qualité. Autrement dit, l’adjectif est indépendant et constitue l’entité. L’adjectif japonais est plus exactement le mot indiquant la qualité. Il a deux sortes d’origines étymologiquement différentes. L’une, pour “l’adjectif verbal” (*keiyô-shi* en japonais) est la langue proprement japonaise et l’autre, pour “l’adjectif nominatif” (*keiyô-dô-shi* en japonais), est une langue étrangère, le chinois dans presque tous les cas.<sup>17</sup> Par exemple, *Utsukushii* est un adjectif

---

<sup>17</sup> À propos de la terminologie de la grammaire de la langue japonaise, nous nous

verbal. Mais dans la langue japonaise ancienne, 自然 (*jinen*) était grammaticalement un adjectif nominatif venu du chinois. Pour approfondir la pensée de la nature d'après *jinen*, il faut confirmer sa source philosophique en Chine.

---

référons à, Kunio Kuwano, *Manuel de japonais, volume 1*, L'Asiathèque, Paris, 1979.  
Deuxième Leçon.

## Chapitre II Le Taoïsme

### 1. *Lao-tseu*, fondateur de la pensée taoïste

Pour comprendre la pensée de la nature comme *jinen* au Japon, nous devons saisir tout d'abord la spécificité du bouddhisme japonais qui constitue l'essentiel de la philosophie japonaise. Au milieu du VI<sup>e</sup> siècle après J.-C., le bouddhisme a pénétré au Japon, par la Chine via la Corée. Cependant le bouddhisme que les Japonais ont accepté était déjà mélangé au taoïsme en Chine. Quand le bouddhisme a pénétré en Chine au I<sup>e</sup> siècle après J.-C., venu de l'Inde, les Chinois l'ont compris d'après le taoïsme dont l'origine date du V<sup>e</sup> siècle avant J.-C. Les Chinois ont emprunté beaucoup de termes taoïstes pour traduire des textes bouddhiques et en fait la période du III<sup>e</sup> siècle au X<sup>e</sup> siècle après J.-C. est devenue l'âge d'or du bouddhisme et en même temps le mouvement de la restauration du taoïsme en Chine. C'est dans cette période que le bouddhisme et *officiellement* le taoïsme sont entrés au Japon. Si nous avons ajouté *officiellement*, c'est parce que nous ne pouvons pas nier une possibilité selon laquelle la perspective du monde taoïste serait déjà arrivée au Japon avant cette période. Par exemple, Kakuzo Okakura (1862-1913), connu comme chantre du *sadô* (la cérémonie du bouddhisme zen du thé), remarque que la naissance de l'archétype de la perspective du monde taoïste date de l'époque d'avant l'apparition du taoïsme lui-même.

« En réalité, le germe de la spéculation taoïste apparaît longtemps avant la venue de Laotsé (Lao-tseu), surnommé Laotsé-aux-longues-oreilles. Dans les vieilles annales chinoises, particulièrement dans le *Y-King*, se pressent sa pensée. Mais le grand respect que l'on portait aux lois et aux usages de cette époque classique de la civilisation chinoise, qui atteignit son apogée avec l'établissement de la dynastie Chow, au seizième siècle avant Jésus-Christ, fit longtemps obstacle au progrès de l'individualisme, de sorte que ce n'est qu'après la désagrégation de la dynastie Chow et la formation d'innombrables royaumes indépendants que le Taoïsme put s'épanouir dans sa luxuriance de libre pensée. Laotsé et Soshi (Chuangtsé), qui furent les plus grands représentants de l'école nouvelle, étaient tous deux du sud. D'autre part, Confucius et ses nombreux disciples cherchaient à conserver les conventions ancestrales. »<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Kakuzo Okakura, *Le Livre du Thé*, traduit de l'anglais par Gabriel Mourey, Éditions Dervy, Paris, 1992. p.50. (Titre original : *The Book of Tea*, paru initialement en 1906).

Nous n'avons pas ici la possibilité de nous consacrer au confucianisme ni aux rapports entre le taoïsme et le shintôisme, religion archaïque japonaise qui est une sorte d'animisme, mais il faut comprendre que la perspective taoïste a de profondes racines dans la culture et la pensée extrême orientale. Le taoïsme exerce une grande influence sur le bouddhisme japonais, notamment sur le *Jyôdo* et le *Zen* parmi les quatre mouvements principaux : *Tendai*, *Shingon*, *Jyôdo* et *Zen* et également sur la pensée et l'art japonais en général.

Il faut expliquer aussi le terme de taoïsme. Le mot original pour le taoïsme est 道教 *dôkyô* (lecture en japonais) inventé au V<sup>e</sup> siècle après J.C. en Chine. À partir de cette époque, le taoïsme comme système philosophique et religieux se forme officiellement. Pour saisir la pensée fondamentale du taoïsme, nous aborderons les pensées de *Lao-tseu* et de *Tchouang-tseu* qui sont deux grandes sources du taoïsme, bien qu'eux-mêmes ayant vécu avant l'ère chrétienne n'aient pas utilisé le terme 道教 *dôkyô* (taoïsme). Ainsi certains spécialistes du taoïsme distinguent *Lao-tseu* et *Tchouang-tseu* des penseurs qui ont commencé à se nommer *les taoïstes* d'après le nom général de *taoïsme*, correspondant à une pensée systématique et religieuse. Néanmoins pour éviter d'aborder des problèmes compliqués de spécialistes, en suivant l'usage habituel, nous utilisons le terme *taoïsme* pour *Lao-tseu* et *Tchouang-tseu*. De toute façon, il est sûr que c'est la pensée de *Lao-tseu* et *Tchouang-tseu* qui constitue l'essence de la pensée taoïste en général.

Le fondateur de la pensée taoïste, nommé *Li Eul* ou *Lao Tan* selon la tradition chinoise, mais plus connu sous le nom de *Lao-tseu*, 老子 (*Rô-Shi* en japonais) est un homme légendaire ayant vécu environ au VI<sup>e</sup> ou V<sup>e</sup> siècle avant J.-C. Quoiqu'il y ait peu de documents sur sa vie réelle, sa pensée est transmise jusqu'à aujourd'hui dans un livre intitulé *Lao-tseu* ou *Tao-tô king* dont la base d'édition actuelle fut éditée environ au II<sup>e</sup> siècle avant J.-C. (Il y a peut-être eu plusieurs éditions auparavant.) Le livre *Tao-tô king* 道德經 dont le titre signifie livre sacré (*king* 經) de voie (*tao* 道) et vertu (*tô* 德), est divisé en quatre-vingt-un courts chapitres et en deux parties : (la première, les chapitres 1 à 37 et la deuxième, les chapitres 38 à 81), comportant environ 5000 caractères au total. Sur le caractère et le problème posé par ce livre, Max Kaltenmark écrit : "le livre n'est pas homogène, ni au point de vue du style, ni même au point de vue de la pensée. Au point de vue du style, il y a des passages rimés et d'autres qui ne le sont pas (...). Au point de vue du contenu, d'assez nombreux passages reflèteraient mieux la

---

Dans la citation, Laotse et Soshi (Chuangtsé) correspondent à *Lao-tseu* et *Tchouang-tseu* dans notre thèse.

pensée d'autres mouvements (légistes, politiciens, stratèges) que celle de Lao Tan, telle du moins que les anciens l'avaient comprise et qui est d'ailleurs celle qui domine dans le livre. Leur présence n'est cependant pas due à des interpolations maladroitement, mais s'explique sans doute par la façon dont le *Lao-tseu* s'est constitué.<sup>19</sup> Il est difficile de déterminer exhaustivement la pensée de Lao-tseu à cause de l'ambiguïté de ses textes, c'est pourquoi nous n'avons pas l'intention d'étudier systématiquement la pensée de Lao-tseu, il nous paraît suffisant d'analyser l'essentiel. Ce qui nous intéresse est justement la pensée ontologique sur le Tao et son rapport avec la nature, constituant, pensons-nous, le noyau de la philosophie du taoïsme.

Le Tao comme principe du taoïsme signifie littéralement la voie ou le chemin. Mais si nous commençons à demander ce qu'est le Tao, nous nous trouvons en très peu de temps dans des ténèbres agnostiques. Car le Tao n'est pas un objet connaissable d'après la pensée objective et analytique. Lao-tseu lui-même pose le Tao comme mystère des mystères, mystère premier et fondamental de l'Univers. Dans le chapitre 1 du *Tao-tö king*, on présente l'essence du Tao. Nous citerons tout d'abord une traduction en français, une des plus populaires.

« Le Tao qu'on tente de saisir n'est pas le Tao lui-même ; le nom qu'on veut lui donner n'est pas son nom adéquat.

Sans nom, il représente l'origine de l'univers ; avec un nom, il constitue la Mère de tous les êtres.

Par le non-être, saisissons son secret ; par l'être, abordons son accès.

Non-être et Être sortent d'un fond unique ne se différencient que par leurs noms. Ce fond unique s'appelle Obscurité.

Obscurcir cette obscurité, voilà la porte de toute merveille. »<sup>20</sup>

Cette traduction n'est pas claire et c'est pourquoi nous l'annotons en nous référant au texte original chinois et à une traduction japonaise.<sup>21</sup>

La première strophe, il faut la traduire plus exactement ; « Le Tao qu'on peut dire n'est pas le Tao lui-même. » Le Tao n'est pas saisi par les mots. Car le langage le

---

<sup>19</sup> Max Kaltenmark, *LAO TSEU et le taoïsme*, Éditions du Seuil, Paris, 1965, p.20. Le livre nous renseigne brièvement sur la vie et les documents sur Lao-tseu et les autres taoïstes.

<sup>20</sup> Lao-tseu, *Tao-tö king*, traduit du chinois par Liou Kia-hway, préface d'Étiemble, Éditions Gallimard, 1967. p.33.

<sup>21</sup> Nous nous référons au livre en japonais, *Rô-shi, Sô-shi*, (Lao-tseu, Tchouang-tseu), traduit par Tamaki Ogawa et Mikisaburô Mori, Éditions Chuô-Kôron sha, Tokyo, 1978, Le livre comporte le texte originaire en chinois.

divise. « Sans nom » 無名 *mu-myô* (lecture en japonais) signifie “l’être qu’on ne peut pas nommer”, c’est-à-dire “l’Un absolu”. Par contre, « Avec un nom » 有名 *u-myô* (lecture en japonais) signifie “l’être qu’on peut nommer”. Le “avec un nom” autrement dit le langage, nourrit, comme des mères nourrissent des enfants, les choses ou les phénomènes sensibles, simplement le monde concret.

Le « non-être », dans le texte original, c’est 無 *mu* (lecture en japonais) signifiant littéralement “rien” ou “néant”. Le mot original de “secret”, c’est 妙 *myô* (lecture en japonais) signifiant “l’être obscur sans forme” mais ici, c’est plutôt “l’essence cachée” selon Tamaki Ogawa, sinologue japonais. Le mot original d’« accès », c’est *kyô*, (lecture en japonais) signifiant “le bord de la chose” c’est-à-dire “la forme” mais nous le considérons ici comme “le phénomène”. « Obscurité » dont le mot original est 玄 *gen* (lecture en japonais) signifiant “le noir” ou plutôt “l’obscur” mais Tamaki Ogawa, l’interprète par “mystère”. Nous pouvons aussi comprendre la phrase : « obscurcir cette obscurité » comme “mystère des mystères”.<sup>22</sup> Le dernier mot « merveille » dont le mot original chinois est le même mot que « secret » : *myô* 妙 signifiant “l’essence cachée”. Voici maintenant notre traduction :

« Le Tao qu’on peut dire n’est pas le Tao lui-même. Le nom qu’on peut donner n’est pas le nom éternel. (Le nom de Tao n’est qu’un nom provisoire).

Ce qu’on ne peut pas nommer est la source de l’Univers. Ce qu’on peut nommer n’est que la mère des choses.

Selon le néant, on peut voir l’essence cachée. Selon l’être, on ne peut voir que la forme phénoménale.

L’essence cachée et la forme phénoménale sortent du fond unique. Mais elles sont distinguées par les mots. Ce fond unique s’appelle *Gen* : l’obscur (mystère). Mais l’Obscur (Mystère) des obscurs (mystères), c’est la porte d’où l’essence cachée apparaît. »

« Ce qu’on ne peut pas nommer » et « le Mystère des mystères » sont le Tao. Mais le *myô* (essence cachée) et le *gen* (mystère), les deux mots dont le sens fondamental concerne “l’obscur” insinuent l’essence du Tao. Le Tao est obscur et simplement insaisissable. Nous pouvons trouver une pensée un peu proche de l’Être chez Heidegger, cependant comme point de vue différent de l’ontologie heideggerienne, ce qui est pour nous intéressant, c’est que Lao-tseu prend une position négative sur le langage. Il y a un autre chapitre qui est intéressant par rapport la notion de la nature comme *jinen*, c’est

---

<sup>22</sup> Cf. Ibid.p.69.

le chapitre 25, nous présentons d'abord une traduction par le même traducteur, que nous avons citée pour le chapitre 1 :

« Il y avait quelque chose d'indéterminé avant la naissance de l'univers. Ce quelque chose est muet et vide. Il est indépendant et inaltérable. Il circule partout sans se lasser jamais. Il doit être la Mère de l'univers.

Ne connaissant pas son nom, Je le dénomme « Tao ». Je m'efforce de l'appeler « grandeur ». La grandeur implique l'extension. L'extension implique l'éloignement. L'éloignement exige le retour.

Le Tao est grand. Le ciel est grand. La terre est grande. L'homme est grand. C'est pourquoi l'homme est l'un des quatre grands du monde. L'homme imite la terre. La terre imite le ciel. Le ciel imite le Tao. Le Tao n'a d'autre modèle que soi-même. »<sup>23</sup>

Le mot originaire de « quelque chose » est 物 *mono* (lecture en japonais) dont la signification est littéralement “la chose” mais ce mot ne signifie pas toujours un objet substantiel. *Mono* signifie généralement ce qui existe, simplement un “être”. Dans les phrases ci-dessus, on peut comprendre que cet être manque de forme et il est plutôt “Chaos” comme être absolu et source de tous les êtres. Ainsi il est muet et vide mais indépendant et inaltérable. Le traducteur utilise le mot : « vide » et la notion de « vide » formera le cœur du taoïsme et également du bouddhisme, même si les origines des notions de vide dans les deux religions étaient différentes. Cependant on n'utilise pas encore ici le terme fameux signifiant le vide ou la vacuité : 空 *kū* (lecture en japonais). Quant à la notion de “Chaos”, elle se développe chez *Tchouang-tseu*, comme nous le verrons.

Le traducteur choisit la « grandeur » un mot traduit dont l'origine chinoise est 大 *dai* (lecture en japonais). *Dai* est un mot indiquant une qualité, lequel ne correspond pas grammaticalement au nom mais plutôt à l'adjectif dans les langues occidentales. Ainsi nous pensons qu'il vaut mieux utiliser seulement « Grand » pour le traduire. De plus, « Grand » indique une fonction cosmologique et donc, dans la dernière partie, au point de vue de la fonction, le Tao, le ciel, la terre et l'homme s'unifient, et si on considère ces quatre éléments comme un objet, il est difficile de comprendre les phrases.

La dernière phrase « Le Tao n'a d'autre modèle que soi-même » est un peu explicative. Car le mot original de « soi-même » est justement *jinen* signifiant “l'être en tant qu'il est de soi-même”. Ici, le *jinen* signifie le Principe du Tao lui-même. Comme

---

<sup>23</sup> Lao-tseu, op.cit.p.59.

nous l'avons expliqué, il faut distinguer le *jinen* de la *nature* au sens des langues occidentales. Cependant pour exprimer le sens du *jinen* chez Lao-tseu et pour indiquer le contexte dans lequel Lao-tseu utilise le mot *jinen*, nous préférons malgré tout utiliser le mot "nature" dans notre traduction. Ainsi on peut traduire cette phrase par "Le Tao imite la nature (*jinen*)". Et d'ailleurs, nous choisissons le mot "suivre" à la place de "imiter", en nous référant à la traduction de Jean Grenier. Voici notre traduction :

« Il y a un être imperceptible et indéfini qui est né avant l'univers (le ciel et la terre), ne comporte ni chose sonore, ni chose spatiale. Il est unique et immuable, omniprésent et inaltérable. Ainsi il doit être la Mère de tout ce qui est.

Nous ne lui connaissons pas de nom propre. On le désigne par le mot "Tao". S'il fallait le nommer, on pourrait l'appeler le *Grand*, grand aller, grand éloignement, grand retour (le Tao de l'immense évolution cyclique du cosmos, du devenir et du finir de tous les êtres).

Ainsi le Tao est grand, le ciel est grand, la terre est grande et l'homme est aussi grand. Il y a quatre grandeurs dans le monde dont une est l'homme. L'homme suit la terre, la terre suit le ciel, le ciel suit le Tao. Le Tao suit la nature (*jinen*). »<sup>24</sup>

Le Tao n'a pas de nom propre. C'est parce que le nom n'est qu'une division verbale et conventionnelle humaine. Lao-tseu considère le Tao comme source de l'Univers même de laquelle l'homme lui-même apparaît. Mais il n'a ni substance, ni forme. C'est le vide. Ainsi on ne le peut pas nommer. Lao-tseu l'appelle Grand, mais il n'a pas de grandeur substantielle. Il est vide, et donc il est seulement "grand" et il existe partout. Dans la dernière phrase, on marque exactement que "le Tao suit la nature (*jinen*)". Cependant comme nous l'avons expliqué, ce n'est pas la nature en tant que l'ensemble des objets naturels. La nature pour Lao-tseu est opposée à toutes les choses et événements artificiels mais en même temps elle n'est aucune des choses naturelles comme le paysage la montagne ou les animaux, etc. La nature taoïste, c'est plutôt le Principe, l'Ordre ou l'Harmonie dans l'Univers. Le Principe insaisissable auquel toutefois nous nous référons est également l'essence du Tao lui-même. Le Tao n'est pas saisissable selon le langage, et ce que nous pouvons en dire, seulement au moyen de tournures négatives, on le suggère indirectement. Jean Grenier explique brièvement ce

---

<sup>24</sup> Nous nous référons à la traduction de Jean Grenier.

Cf. Jean Grenier, *L'Esprit du Tao*, Flammarion, Paris, 1973, p.22.

Nous modifions les phrases traduites en français par Grenier selon le texte original en chinois et une traduction en japonais dans *Rô-shi, Sô-shi*, op.cit.p.97-99.

point ;

« Le Tao est à la fois le chemin à parcourir et la fin du parcours, la méthode et l'accomplissement. Il n'y a pas à distinguer entre le moyen et le but, comme nous avons l'habitude de le faire. À peine est-on engagé dans le chemin, qu'on l'a parcouru tout entier.

Il peut y avoir des degrés dans les approches du chemin, cependant, de même que les canaux creusés par la main de l'homme peuvent être plus ou moins rapprochés du grand fleuve auquel ils mènent ; ils n'en sont pas, pour autant, à confondre avec ce Chemin lui-même qui est la seule vérité qui compte.

Cette réalité suprême est inconnaissable parce que, si on la connaissait, elle tomberait dans le domaine du relatif et par conséquent perdrait son caractère d'Absolu. On n'en peut rien dire parce que, si l'on en disait quelque chose, elle deviendrait sujette à l'affirmation et à la négation.

Cette réalité qui n'est ni relative ni connaissable est naturellement impossible à désigner par un nom. Pourquoi donc lui donner le nom de « Tao » ? C'est que ce nom n'en est pas véritablement Tao, c'est le nom qui n'est pas un nom. Aussi peut-il désigner une réalité qui est permanente, tandis que n'importe quel autre nom désigne une réalité qui passe. »<sup>25</sup>

« Le nom qui n'est pas un nom » correspond au terme bouddhique 仮名 *ka-myô* (lecture en japonais), signifiant littéralement, le *nom provisoire*, qu'on utilise pour indiquer l'Un absolu qui n'est pas encore divisé comme un être partiel ou simplement comme un étant. Un étant apparaît d'après une distinction entre un être et le non-être. Mais un mot fonctionne justement comme distinction. Le mot de *fleur* indique un objet en distinguant entre fleur et non-fleur. C'est la fonction fondamentale du langage qui ne s'identifie jamais à l'Un inséparable. Ainsi dans la pensée orientale, il y a une tendance générale à nier le langage et également la connaissance humaine d'après le langage, laquelle est donc nommée *funbetsu-chi* 分別知 (connaissance selon les distinctions) en japonais dans le bouddhisme. Comme méthode pour dépasser le problème du langage et de la connaissance humaine, la pensée de 無 *mu* (lecture en japonais) et *wou* (lecture en chinois) signifiant "rien", "vide" ou "néant" devient importante. Pour Lao-tseu, *mu* signifie peut-être le degré zéro depuis lequel on peut saisir le Tao comme expérience par l'intuition, non pas par logique et analyse linguistiques. Il faut comprendre dans ce cas, que *mu* n'est pas tout à fait une notion opposée à l'être. Ce terme indique une dimension

---

<sup>25</sup> Ibid. p.14-15.

qui dépasse l'opposition entre être et non-être. L'attitude de *mu* (néant) comme méthode pour saisir le Tao ou plutôt pour suivre la voie du Tao s'appelle 無為 *mui* (lecture en japonais). Le *mui* signifie littéralement "sans agir". Mais le "sans agir" signifie en même temps "l'état sans moi" bref "l'état sans volonté subjective". Nous trouvons plusieurs variations de l'explication de l'attitude de *mui*, mais ici nous en présentons une très connue, au chapitre 37 :

« Le Tao lui-même n'agit pas, et pourtant tout se fait par lui.

Si princes et seigneurs pouvaient y adhérer, tous les êtres du monde se transformeraient d'eux-mêmes.

Si quelque désir surgissait parmi les êtres au cours de la transformation du monde, je les maintiendrais dans la limite du fond sans nom.

Le fond sans nom est ce qui n'a pas de désir.

C'est par le sans-désir et la quiétude que l'univers se règle de lui-même. »<sup>26</sup>

Le texte du chapitre 37 comporte deux sens dont l'un enseigne la pensée politique pour diriger le peuple par le taoïsme et l'autre exprime plus directement la pensée philosophique du Tao. Notre lecture adoptera le dernier point de vue.

À propos de la première phrase : « Le Tao lui-même n'agit pas », si on traduit littéralement le texte original, on obtient : "Le Tao est toujours *mui*". Ainsi on peut traduire la phrase comme suit : "Le Tao n'agit toujours rien". Ensuite, l'expression « d'eux-mêmes » dans la phrase de la 3<sup>ème</sup> ligne, signifie justement le *jinen*, on peut donc utiliser le mot : "naturel" ou "naturellement". On trouve deux fois l'expression de "fond sans nom". Le terme originaire pour "fond", c'est *haku*, signifiant la matière naturelle de la pierre ou du bois, et donc « le fond sans nom » est un symbole de l'état pur avant le devenir artificiel. Ainsi le *haku* (le fond sans nom) indique l'attitude de *mui* et en même temps l'état naturel.

« Si quelque désir surgissait... », le désir est celui du devenir artificiel en un mot, le désir de devenir l'état arbitraire et subjectif de l'homme, en déviant de la voie naturelle du Tao. Ainsi selon "*haku* sans nom" (l'attitude de *mui*), il faut faire retourner les êtres à la voie du Tao. « Le fond sans nom est ce qui n'a pas de désir », autrement dit "*Haku* sans nom" est l'état sans désir, c'est-à-dire l'état quittant le Soi humain, bref l'ego comme source des désirs humains. Ainsi, "le sans-désir" indique l'état idéal des taoïstes, 無為自然 *mui-jinen* (*mui-shizen*, lecture en japonais actuel). Le dernier mot « de lui-même » a aussi le sens de *jinen* signifiant "être en tant qu'il est de soi-même".

---

<sup>26</sup> Lao-tseu, op.cit. p.73.

L'important, c'est que, *mui*, *jinen* et *mui-jinen*, tous les termes indiquent fondamentalement le Tao et ces mots n'ont pas de sens sans le Tao. Voici maintenant notre traduction :

« Le Tao ne fait toujours rien, et pourtant tout se fait par le Tao.

Si seigneurs et rois pouvaient y adhérer, tous les êtres du monde se transformeraient naturellement d'eux-mêmes (selon la voie naturelle du Tao).

Si les êtres voulaient dévier de ça (la voie naturelle du Tao "*jinen*") au cours de la transformation, on les maintiendrait selon la force du pur (la voie pure du Tao "*mui*") comme pierre naturelle sans nom.

La force du pur (la voie du Tao "*mui-jinen*") comme pierre naturelle sans nom emmène l'état pur et naturel quittant les désirs humains.

C'est d'après l'état pur et naturel sans désir et la quiétude que l'univers se règle naturellement de lui-même. »

Dans ce cas, le *mui-jinen* est à la fois l'attitude idéale des taoïstes et l'essence du Tao lui-même. En s'identifiant soi-même à la voie du Tao, on peut se transformer ou devenir soi-même le Tao. Nous comprenons passivement et naturellement que nous sommes même au milieu du Tao comme l'Un absolu, dépassant toutes les connaissances humaines, autrement dit toutes les différenciations verbales, selon la nature (*jinen*) comme Principe cosmologique. Si le terme de Principe comporte un sens très métaphysique, on peut dire simplement "Voie". De toute façon, l'important, c'est que la voie cosmologique et le chemin humain s'identifient, selon le Tao. L'homme n'est primordialement qu'être au Tao. Cette perspective a constitué le noyau fondamental de la pensée orientale, donnant lieu à des doctrines variées sur la correspondance entre macrocosme (l'Univers) et microcosme (l'Homme). L'intéressant, c'est qu'il y a des phrases dans le chapitre 23, selon lesquelles il y a des états de la *nature*, qui s'opposent à des états du *jinen*. Le phénomène de la nature réelle ne s'identifie pas à la notion du *jinen*.

« Parler rarement est conforme à la nature.

Un tourbillon ne dure pas toute la matinée. Une averse ne dure pas toute la journée. Qui les produit ? Le ciel et la terre. Si les phénomènes du ciel et de la terre ne sont pas durables, comment les actions humaines le seraient-elles ?

Qui va vers le Tao, le Tao l'accueille. Qui va vers la Vertu, la Vertu l'accueille.

Qui va vers la perte, la perte l'accueille. »<sup>27</sup>

On peut exprimer les trois premières phrases en d'autres mots : "Parler rarement est *naturel*. Les phénomènes du tourbillon et de l'averse ne sont pas *naturels*, et donc ils ne durent pas longtemps." Ce qui importe, c'est que le mot *naturel* est *jinen* qui est considéré comme le Principe universel. Ainsi le ciel et la terre doivent suivre la nature, a fortiori l'homme. La signification du mot « perte » dans la dernière phrase n'est pas claire. Le mot original est 失 *shitsu* (lecture en japonais) signifiant littéralement "perdre" et "la perte". "La perte" indique normalement une situation négative mais il n'y a jamais de sens négatif dans ce mot, ici. Au contraire, il est important de perdre chez les taoïstes. Pourtant qu'est-ce qu'on perd ? Nous pensons que "la perte" indique un homme taoïste qui perd "l'attitude artificielle", c'est-à-dire un homme qui devient complètement le *jinen*. En un mot, cette attitude est *mui-jinen* et le mot de "perte" éveille le mot *mu*.

À la fin de cette section, nous présentons des phrases connues dans lesquelles on tient la proposition du Tao pour celle du *mu*. Comme nous l'avons expliqué, le *mu* signifie "néant" ou "rien", mais plutôt il faut le considérer comme "non-être" au sens ontologique. Nous trouvons d'abord des phrases dans le chapitre 40 :

« Le retour est le mouvement du Tao. C'est par la faiblesse qu'il se manifeste. Tous les êtres sont issus de l'Être ; L'Être est issu du Non-Être. »<sup>28</sup>

« Le retour » est retour à l'origine du monde. « La faiblesse » concerne le *mui-jinen* comme méthode. Le mot original pour « l'Être » est 有 *u* ou *yû* (lecture en japonais). Le mot original pour « le Non-Être » est *mu* qui indique le Tao. Le *mu* (Non-Être) qui précède *u* (Être) est origine des origines. Nous pensons que le *mu* ne signifie pas le néant qui s'oppose à l'être. Le *mu* est justement le Non-Être indiquant la dimension avant la distinction entre l'être et le néant. C'est la dimension totale des êtres. Dans le *Tao-tô king*, il n'y a pas de réflexion philosophique sur le rapport entre l'Être (*u*) et le Non-Être (*mu*). Pourtant Lao-tseu a posé premièrement la question sur le *mu* en tant que Non-Être qui devient la proposition essentielle chez les taoïstes.

Étiemble, en mentionnant ce problème, remarque que le traducteur de la version française du *Tao-tô king*, Liou Kia-hway garde un schéma "le Tao est le Néant". l'Un est l'Être». Étiemble continue :

---

<sup>27</sup> Ibid.p.57.

<sup>28</sup> Ibid.p.77.

« Les êtres participent à l'Un en tant qu'il est quelque chose de très négatif, de presque rien. La multiplicité cosmique et l'unité ontologique se situent sur le même plan, de sorte que nous ne pouvons concevoir un auteur de l'univers. En aspirant à l'Être, Lao-tseu obtient le Néant. (...) L'Être, le Néant : deux noms que nous accolons, selon nos préférences affectives, notre déterminisme viscéral, à cette inaptitude où nous sommes d'expliquer pourquoi et comment il y a quelque chose plutôt que rien. »<sup>29</sup>

Lao-tseu, pensons-nous, n'a pas aspiré à l'Être. Le Tao doit être saisi par le mot *mu*, (Néant ou Non-Être). Si on suppose "quelque chose plutôt que rien", on ne peut pas saisir la proposition essentielle du *mu* dans le taoïsme. Étiemble exprime la problématique du Tao, d'après un point de vue très occidental. Mais en même temps, nous pensons que l'Être et le Néant (Non-Être) peuvent s'identifier. Il faut donc modifier le schéma ci-dessus sur les deux mots : l'Être et le Néant. Nous posons un nouveau schéma : "Le Tao est le Non-Être (Néant) comme *Origine* de l'un qui est l'Un absolu comme Être." À travers la notion de l'Un absolu, le Tao (Non-Être) et l'Être s'identifient. Cependant, on ne peut pas oublier que Lao-tseu a saisi le Tao selon le *mu* (Néant ou Non-Être) jusqu'au bout, mais jamais selon l'Être. A vrai dire, dans le bouddhisme aussi, les notions concernant le néant, le vide ou plutôt le non-être sont principales. Autrement dit, le Néant est une expression plus essentielle que l'Être dans la pensée orientale en général. Mais il faut comprendre que cette différence des expressions verbales de l'Être et du Néant est aussi une différence définitive entre l'histoire de la philosophie occidentale et celle de la pensée orientale. Nous comprenons que le Tao indique la dimension du zéro, dans le chapitre 42 :

« Le Tao engendre Un. Un engendre Deux. Deux engendre Trois. Trois engendre tous les êtres du monde. »<sup>30</sup>

Dans cette phrase, « Un » n'est qu'un être ou une distinction. Le Tao est l'Un absolu avant Un c'est-à-dire l'origine avant les apparitions de tous les êtres qui est l'Univers même. Dans ce cas, on ne peut jamais supposer une chose substantielle pour définir le Tao. Ainsi, il n'y a qu'à dire le *mu* (ou le *kû* chez Tchouang-tseu), pour indiquer le Tao dépassant l'opposition entre l'être et le néant.

---

<sup>29</sup> Ibid.p.27. (Préface d'Étiemble, intitulé *En relisant Lao-tseu*).

<sup>30</sup> Ibid.p.80.

Si nous comparons cette proposition du Tao comme *mu*, avec la question fondamentale chez Heidegger : "Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? ",<sup>31</sup> nous pouvons comprendre l'importance de la pensée taoïste pour la philosophie occidentale. Selon cette question, Heidegger commence à aborder la problématique du rien. Autrement dit, cette question de Heidegger suggère que les philosophes occidentaux n'ont pas pu bien penser à la problématique du "rien" ou du "néant" ou plutôt celle du "non-être". La pensée ontologique du "non-être" qui n'était qu'une manifestation intuitive et poétique chez Lao-tseu, est développée comme pensée philosophique chez Tchouang-tseu, le taoïste le plus célèbre postérieur à Lao-tseu.

## 2. Développement de la pensée ontologique du taoïsme chez *Tchouang-tseu*

*Tchouang-tseu*, 莊子 (*Sô-Shi*, en japonais) est un autre grand taoïste légendaire. Bien qu'il y ait peu de documents concernant sa vie, les historiens supposent qu'il est un homme ayant réellement vécu environ au IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. Kaltenmark reconstitue son portrait :

« Les *Mémoires historiques* nous apprennent qu'il était originaire de Mong, localité située dans le Honan actuel et qui dépendait de la principauté de Song. Il occupa, un moment, un petit emploi au Parc des Laquiers (Ts'i-yuan) ; sa vie, dont les dates exactes ne sont pas connues, semble s'être située tout entière dans le courant du IV<sup>e</sup> siècle. Mais l'historien n'en sait pas davantage, et la biographie qu'il lui consacre consiste surtout en appréciations sur son œuvre. Tchouang Tcheou, écrit-il, s'intéressa à tous les courants intellectuels de son temps, mais ses préférences allaient à la doctrine de Lao tseu dont les écrits sont en général des illustrations métaphoriques. « Il était excellent écrivain, styliste remarquable, à l'expression exacte et vivante, talents dont il se servait pour pourfendre les talents de Confucius et de Mo tseu. Les plus savants de ses contemporains n'arrivaient pas à se défendre de ses attaques. Il s'exprimait avec une verve étincelante et n'obéissait qu'à sa libre fantaisie, de sorte que personne, pas même les rois et les princes, ne pouvaient se servir de lui. »<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, traduit par Gilbert Kahn, Éditions Gallimard, Paris, 1967, p.13. (Titre original : *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, 1952). Nous citons désormais par IM.

<sup>32</sup> Kaltenmark, op.cit.p.88.

Le nom de *Tchouang-tseu* est utilisé également comme titre du livre transmettant la pensée de Tchouang-tseu, lequel est édité par *Ryûkyô* environ au I<sup>e</sup> siècle avant J.-C., à l'époque de la Dynastie des *Han*, et avant cette édition, le "*Tchouang-tseu*" était conservé sous forme de liasses de manuscrits entre lesquels une cohérence exacte n'avait pas été établie. L'édition de *Ryûkyô* comporte 52 chapitres, et pourtant la base de l'édition actuelle qui a été éditée par *Kakusyô* environ au III<sup>e</sup> siècle après J.-C., sous la Dynastie des *Tsin*, ne comporte que 33 chapitres. Car *Kakusyô* a supprimé les chapitres dont les contenus étaient complètement différents de la pensée originaire de Tchouang-tseu.<sup>33</sup> En un sens, le problème reste toujours inchangé jusqu'à aujourd'hui. Autrement dit, il faut deviner la pensée de Tchouang-tseu, en distinguant les textes transmettant la pensée vraie de Tchouang-tseu, des textes qui sont ajoutés par d'autres auteurs dont la pensée est souvent très éloignée de la pensée originaire de Tchouang-tseu. En fait, il y a eu des problèmes identiques pour le *Tao-tô king*. C'est-à-dire que le livre n'est pas homogène et comporte beaucoup de parties qui sont ajoutées et modifiées postérieurement. A vrai dire, personne ne peut confirmer s'il y a réellement des textes que Tchouang-tseu lui-même a écrit ou pas. De toute façon, l'édition actuelle se divise en trois parties dont la première est intitulée *La partie de l'intérieur* (chap.1 à 7), la deuxième *La partie de l'extérieur* (chap.8 à 22), la troisième *La partie du divers* (chap.23 à 33). On considère habituellement que la première partie comporte les textes qui transmettent directement la pensée originaire de Tchouang-tseu, sauf pour le chap.3 dont le contenu est problématique à l'égard de la pensée vraie de Tchouang-tseu. Nous devons lire sélectivement le livre, toutefois pour nous, le point de vue ontologique est important. Et d'ailleurs, si on peut deviner que la pensée ontologique constitue le noyau de la doctrine de Tchouang-tseu, pensons-nous, le contenu principal du livre n'est pas très ambigu à interpréter.

La pensée principale de Tchouang-tseu est nommée la doctrine de 万物齋同 *Ban-but-su-Sei-dô* (lecture en japonais). Le mot *ban-but-su*, signifie "tous les êtres". Le mot *sei-dô* signifie "unifier au même". Ainsi, le *ban-but-su-seidô* signifie d'« unifier tous les êtres au même ». Pour ainsi dire, la doctrine concerne « l'absolu sans distinctions » ou « l'Un absolu ». Nous pouvons trouver la pensée condensée de l'Un absolu : le *ban-but-su-seidô*, dans le chapitre 2, intitulé *Sei-But-su Ron*, abréviation de *ban-but-su-seidô*, signifiant la théorie (*Ron*) d'« unifier les êtres ». L'intéressant, c'est que *Liou Kia-hway*, traducteur du livre en français, interprète le titre de ce chapitre comme

---

<sup>33</sup> Cf. *Rô-shi, Sô-shi*, op.cit.p.29-30. Selon ce livre, nous utilisons les lectures japonaises pour *Ryûkyô* et *Kakusyô*.

« La réduction ontologique »<sup>34</sup> qui peut évoquer la philosophie de Merleau-Ponty.

Avant d'analyser le chapitre 2, il faut tout d'abord saisir le chapitre 1 intitulé 逍遙遊篇 *syô-yô-yû hen* (lecture en japonais), signifiant chapitre *de la flânerie et du jeu*, qui est traduit par "Liberté naturelle" dans la traduction française. Le texte du chapitre 1, c'est-à-dire le livre de *Tchouang-tseu* lui-même est commencé par un récit imaginaire présenté sous forme de poème en prose dont le contenu est métaphorique et allégorique. Ainsi il est un peu difficile de saisir un sens logique mais on explique ici la méthode ou l'attitude pour deviner la vérité taoïste.

« Dans l'Océan septentrional se trouve un poisson nommé Kouen dont la grandeur est de je ne sais combien de milliers de stades. Ce poisson se métamorphose en un oiseau nommé P'eng ; le dos du P'eng s'étend sur je ne sais combien de milliers de stades. Lorsque l'oiseau s'élève et vole, ses ailes sont comme les nuages du ciel. C'est lors de la grande marée que l'oiseau se prépare à partir pour l'Océan méridional : le « Lac céleste ».

(...)

(Ce que le P'eng voit à travers le vent ascendant). Sont-ce des chevaux sauvages ou bien des poussières voltigeant dans les airs ou bien des êtres vivants qui soufflent les uns sur les autres ? Le bleu est-il la couleur naturelle du ciel, ou est-il le simple reflet d'une distance infinie ? Car de là-haut, le P'eng aperçoit vers le bas la même couleur que nous apercevons ici de bas en haut. »<sup>35</sup>

Le grand poisson nommé *Kouen* et le grand oiseau nommé *P'eng* qui est l'avatar du premier, sont tous deux des métaphores du "Grand". Lao-tseu, souvenons-nous, a nommé le Tao "Grand". Mais du point de vue du "Grand", il n'y a pas de distinctions dans le monde. Le ciel n'est que le bleu mais ce bleu n'est pas la couleur ordinaire du ciel, c'est-à-dire elle n'est pas une qualité comme couleur substantielle. Le ciel est lointain et grand, et donc il apparaît comme le bleu. Dans ce bleu vaste et illimité, ni distinction, ni substance n'existent. Le ciel, c'est 空 *kû* (lecture en japonais) indiquant "l'espace vide" et également "le vide" lui-même. L'important pour concevoir la réalité du monde comme *kû*, c'est que nous devons nous situer dans la position du "Grand" comme *P'eng*. Par contre, pour le "Petit", le monde n'apparaît que comme phénomène avec diverses substances. Tchouang-tseu utilise plusieurs récits pour

---

<sup>34</sup> Tchouang-tseu, *Œuvre complète*, Traduction, préface et notes de Liou Kia-hway, Éditions Gallimard-Unesco, 1969, p.35.

<sup>35</sup> Ibid.p.29.

montrer la différence entre le “Grand” et le “Petit”. Par exemple :

« Une cigale et un pigeon ramier se moquaient du P’eng en disant : Nous nous levons brusquement et volons pour nous poser sur un orme ou un chêne ; parfois nous tombons sur le sol avant d’y être arrivés. A quoi bon s’élever à quatre-vingt-dix mille stades pour se diriger vers le sud ? »<sup>36</sup>

Ces deux “Petites” bêtes ne peuvent pas connaître la perspective du “Grand” P’eng. “Une petite connaissance ne saurait être comparable à une grande ; une courte vie à une longue existence.”<sup>37</sup> Pour saisir la perspective du “Grand”, il faut nous-mêmes devenir “Grand”. Mais comment ? Sa méthode est le *mui-jinen*, c’est-à-dire que nous devenons naturels en quittant le moi, cause des différenciations. Nous devons nous identifier à la nature et au Tao.

Dans les textes de Tchouang-tseu, il y a aussi des éléments polémiques. Les “Petites bêtes” sont également des allégories des intellectuels des autres écoles à cette époque-là. Il critique notamment les hommes politiques comme les Confucianistes et les Moïstes. Ils s’attachent aux intérêts profanes et sociaux. Ils épuisent leur vie à chercher un succès dans le monde, petit monde humain, comme les petites bêtes qui ne connaissent que leurs territoires. Au contraire, l’homme idéal du taoïsme est celui qui quitte les sociétés humaines. Il “*flâne et joue*” selon la nature. On peut dire que c’est la “*liberté naturelle*”. Pour exprimer l’homme idéal, Tchouang-tseu pose des modèles d’hommes excellents en trois étapes.

L’exemple de la première étape, c’est “Yong-tseu de Song” qui “savait distinguer l’intérieur (soi-même) de l’extérieur (appréciation du monde) et par là l’honneur du déshonneur. Ainsi donc, “l’admiration du monde entier ne l’eût point encouragé, le mépris du monde entier ne l’eût point découragé.” Il a bien compris le problème mais il n’a pas encore pris une position vraiment libre.

L’exemple de la deuxième étape, c’est “Lie-tseu” qui “se déplaçait en chevauchant le vent. Il voyageait de la façon la plus agréable (...). Certes, un tel homme est rare parmi ceux qui ont atteint la félicité. Mais même s’il pouvait se dispenser de marcher, il dépend encore de quelque chose, (par exemple, le vent).”

La dernière étape est celle de l’homme idéal qui suivrait la vraie voie de l’univers et “utiliserait la puissance des six souffles et ferait ainsi une excursion dans l’infini, de quoi dépendrait-il encore ? Aussi dit-on : « l’homme parfait est sans moi,

---

<sup>36</sup> Ibid.p.30.

<sup>37</sup> Ibid.p.30.

l'homme inspiré est sans œuvre ; l'homme saint ne laisse pas de nom. »<sup>38</sup>

« Souffle » des six souffles pour le mot original est 氣 *ki* (lecture en japonais) et *ch'i* (lecture en chinois). Le traducteur fait un commentaire sur les "six souffles" : selon Tou yu, « Les six souffles sont l'obscurité, la lumière, le vent, la pluie, la nuit et le jour. », mais le traducteur remarque : « Nous pensons que les six souffles représentent les six modes de l'énergie cosmique. Mais nous ne savons pas en quoi consistent ces six modes. »<sup>39</sup> L'identification des six modes de *ki* (souffle) n'est pas importante. Mais le *ki* comme énergie cosmique existe comme fonction ou puissance, invisibles et insaisissables dans *k'ü* (Ciel et Vide). En même temps, l'homme qui est un être vivant signifiant un être respirant peut exister d'après la puissance de l'énergie cosmique comme le *ki*. Le *ki* est souffle de la vie, souffle créateur et souffle de la nature. Dans un sens, le *ki* est le Principe de la nature selon lequel l'homme et l'univers, autrement dit, le microcosme et le macrocosme, s'identifient. Ce qui importe, c'est que l'essence du *ki* est vide (*k'ü*), elle n'est donc pas une chose substantielle. Pour développer la doctrine de l'Un, la notion de *ki* (souffles) a le premier rôle, dans le chapitre 2.

Tchouang-tseu, à travers l'entretien entre *Nan-kouo Tseu-k'i* et son disciple, *Yen-tch'eng Tseu-Yeou*, éclaire la fonction fondamentale de *mu* (rien ou néant). Au début, le maître taoïste, Tseu-k'i, explique qu'il s'était oublié lui-même, autrement dit, il était *mui-jinen*. Et puis, il demande à Tseu-Yeou, « Peut-être avez-vous entendu la musique de l'homme, mais non celle de la terre; peut-être avez-vous entendu la musique de la terre, mais non celle du ciel. »<sup>40</sup> En répondant à la demande de Tseu-Yeou pour l'éclaircissement de ces trois musiques, Tseu-k'i pose une métaphore du vent (concernant le *ki*).

« Lorsque la terre respire, (...) cela s'appelle le vent. Parfois, le vent ne se lève pas, mais dès qu'il se lève, des milliers d'orifices crient alors de colère. (...) (Lorsque le vent s'y engouffre, il s'en échappe des sons différents). Certains font penser aux eaux qui courent impétueusement; d'autres aux rugissements d'un fauve; d'autres à l'homme qui gronde; d'autres à l'homme qui aspire ; (etc.) Quand les rafales ont passé, toutes les cavités sont vides et silencieuses. »<sup>41</sup>

Le vent lui-même ne comporte ni sons, ni musique, c'est-à-dire il n'est qu'une

---

<sup>38</sup> Ibid.p.31. Nous modifions une partie des phrases traduites en français, selon le livre en japonais : *Rô-shi, Sô-shi*, op.cit.p.158-159.

<sup>39</sup> Ibid.p.280. (Note 20).

<sup>40</sup> Ibid.p.35.

<sup>41</sup> Ibid.p.35-36.

fonction, insonore et invisible, et donc c'est la même chose que "rien" mais le vent fait sonner les cavités. (Les cavités mêmes ne sont pas des choses substantielles mais plutôt vides.) Tseu-Yeou, en comprenant la signification de la métaphore, dit :

« La musique de la terre est formée de sons qui sortent d'une multitude d'orifices, de même que celle de l'homme est formée de sons issus de l'assemblage des tubes de bambou. »<sup>42</sup>

Nous pouvons comprendre facilement l'analogie du vent de la terre et du souffle de l'homme. Et ce serait une interprétation de la phrase de Lao-tseu : « L'homme suit la terre ». Tseu-k'i explique ensuite la troisième, la musique du ciel :

« (La musique du ciel), (...) est formée par les sons combinés de mille façons diverses dont chacun n'émane que de soi-même. »<sup>43</sup>

L'explication de la musique du ciel est un peu abstraite, toutefois on peut comprendre qu'elle concerne strictement la nature comme *jinen*, selon la tournure : « chacun n'émane que de soi-même », indiquant le Tao. Ce qui est important, c'est que le Tao comme l'Un comporte des différences telles que les musiques de l'homme, de la terre et du ciel, mais la puissance ou la fonction naturelles que sont le souffle ou le vent (en un mot, *ki*) unifie finalement toutes les différences. Pour expliquer la doctrine de l'Un absolu, Tchouang-tseu remarque tout d'abord que les sentiments humains sont variés comme les sons produits par le vent sont divers selon les formes différentes des cavités. Ainsi, on suppose que les sentiments humains ont surgi d'une origine qui n'est pas le moi, laquelle est insaisissable, comme le vent.

« La joie et la colère, la peine et le plaisir, l'anxiété et le regret, etc. tout cela jaillit de lui-même comme la musique sort d'un tube creux ou comme les champignons naissent des vapeurs de la terre. Le jour et la nuit se succèdent devant nous, mais personne ne connaît leur origine. »<sup>44</sup>

Nous savons qu'il y a une origine de nos sentiments et sensations selon notre expérience mais nous ne pouvons pas la saisir comme on prend une pierre ou comme on

---

<sup>42</sup> Ibid.p.36.

<sup>43</sup> Ibid.p.36.

<sup>44</sup> Ibid.p.36.

voit une fleur. L'origine manque de forme et de quelque élément substantiel. Ensuite, Tchouang-tseu approfondit ce problème selon la logique des rapports entre le moi et autrui.

« S'il n'y a pas d'autre que moi, il n'y a point de moi. Mais s'il n'y a pas de moi, rien ne se laisse saisir. Cette manière d'envisager le réel est proche de la vérité. Mais personne ne connaît l'auteur de tout ce qui est. »<sup>45</sup>

Si nous posons cette proposition comme le rapport entre l'Être et le *Dasein* en utilisant les notions de Heidegger, on peut mieux comprendre ces phrases énigmatiques. L'auteur de l'origine universelle correspond à l'Être et le moi n'est pas une subjectivité mais plutôt l'existence totale de l'homme comme *Dasein*. L'origine apparaît selon la question humaine et avec les questions, l'homme reçoit les réponses de l'origine, mais on ne peut pas saisir son essence. Elle reste toujours l'obscur et le mystère. Ce qui est intéressant pour nous, c'est que Tchouang-tseu élabore une sorte de pensée du relativisme radical ou plutôt la pensée des rapports réciproques et interdépendants qui constituent le noyau de la pensée chez Bouddha. Nous nous expliquerons sur ce point dans le prochain chapitre concernant le bouddhisme mais en fait les deux pensées ont une perspective proche. De toute façon, il n'y a qu'à supposer un auteur de tout ce qui est, même si on ne peut pas saisir son existence comme quelque chose ayant une forme.

« Supposons qu'il y ait un vrai maître. On ne voit aucun indice de son existence. On constate son action, mais sans voir sa forme visible. »<sup>46</sup>

On utilise des prosopopées et des personnages comme l'auteur ou le vrai maître mais bien sûr ce qui est en question n'est pas un homme, c'est le Tao. Cependant, pour comprendre le Tao comme l'auteur de l'origine, Tchouang-tseu indique le changement exigé par la méthode ou l'attitude même. Comme nous l'avons déjà expliqué, en analysant le chapitre 1, il faut dépasser toutes les distinctions humaines comme entre le moi et les autres ou aussi entre le vrai et le faux, en devenant nous-mêmes *mui-jinen*.

« Comment le Tao s'est-il obscurci au point qu'il doive y avoir une distinction entre le vrai et le faux ? Comment la parole s'est-elle obscurcie au point qu'il doive y avoir une distinction entre l'affirmation et la négation ? Où le Tao

---

<sup>45</sup> Ibid.p.36.

<sup>46</sup> Ibid.p.37.

n'est-il point, et quand donc la parole n'est-elle pas plausible ? Le Tao est obscurci par la partialité. La parole est obscurcie par l'éloquence. De là viennent les disputes entre Confucianistes et Moïstes. Chacune de ces deux écoles affirme ce que l'autre nie, et nie ce que l'autre affirme. Si nous devons affirmer ce que les deux écoles nient, et nier ce que les deux écoles affirment, le mieux est d'avoir recours à l'illumination. »<sup>47</sup>

Ce que Tchouang-tseu veut dire est qu'il faut dépasser les oppositions artificielles comme les disputes entre Confucianistes et Moïstes. Il ne nie pas les différenciations naturelles mais dans ce cas, les différenciations naturelles sont des rapports réciproques et interdépendants qui supposent le lieu de l'unification. L'illumination signifie bien sûr celle du Tao qui est le niveau dépassant les oppositions verbales et humaines. Nous citons les phrases les plus importantes, expliquant brièvement mais philosophiquement la doctrine du Tao comme l'Un absolu :

« A vrai dire, tout être est autre, et tout être est soi-même. Cette vérité ne se voit pas à partir de l'autre, mais se comprend à partir de soi-même. Ainsi, il est dit : l'autre sort de soi-même, mais soi-même dépend aussi de l'autre. On soutient la doctrine de la vie, mais en réalité la vie est aussi la mort, et la mort est aussi la vie. Le possible est aussi impossible, et l'impossible est aussi possible. Adopter l'affirmation c'est adopter la négation ; adopter la négation, c'est adopter l'affirmation. Ainsi, le saint n'adopte aucune opinion exclusive et s'illumine au Ciel. C'est, là aussi, une manière d'adopter l'affirmation. Soi-même est aussi l'autre ; l'autre est aussi soi-même. L'autre a ses propres conceptions de l'affirmation et de la négation. Soi-même a également ses propres conceptions de l'affirmation et de la négation. Y a-t-il vraiment une distinction entre l'autre et soi-même, ou n'y en a-t-il point ? Que l'autre et soi-même cessent de s'opposer, c'est là qu'est le pivot du Tao. Ce pivot se trouve au centre du cercle, et s'applique à l'infinité des cas. Les cas de l'affirmation sont une infinité ; les cas de la négation le sont également. Ainsi, il est dit : le mieux est d'avoir recours à l'illumination. »<sup>48</sup>

La traduction est un peu ambiguë. Il faut ajouter des commentaires.

Dans le premier paragraphe, ce que la première phrase « tout être est autre, et

---

<sup>47</sup> Ibid.p.37-38.

<sup>48</sup> Ibid.p.38.

tout être est soi-même.» essaie d'expliquer est la pensée du relativisme radical. Mais il faut annoter les mots « autre » et « soi-même ». Le mot original d'« autre » est 彼 *hi* ou *ka(re)* (lecture en japonais) et le mot original de « soi-même » est 是 *ze* ou *ko(re)* (lecture en japonais). Le premier mot signifie premièrement « ce-là » et le deuxième « ce-ci ». Et les sens de « autre » et « soi-même » apparaissent secondairement. Mais si on considère « autre » comme « l'objet » et « soi-même » comme « le sujet », les significations des mots seront plus claires au sens philosophique. Et nous pensons qu'il est mieux de traduire simplement que « tout être est « ce-là », et tout être est « ce-ci » ». De tout façon, ce que la phrase veut indiquer est que la distinction entre ce-là (autre) et ce-ci (soi-même) n'est pas absolue. Elle est relative et arbitraire. A ce propos, le mot originaire de « l'affirmation » qu'on utilise comme un mot clef, est aussi le même caractère *ze*. Ainsi, dans « soi-même » et « ce-ci », il y a un sens de l'affirmation au sens positif.

« Cette vérité ne se voit pas à partir de l'autre, mais se comprend à partir de soi-même ». Le mot original de « soi-même » est *ji* de *ji-nen*, non pas le mot de *ze* au sens de « ce-ci ». Cependant, le traducteur ne les distingue pas.

« On soutient la doctrine de la vie ». Ici, la pensée qui est traduite comme « la doctrine de la vie » est la pensée connue comme la doctrine de 方生 *hō-sei* (lecture en japonais) dont l'origine est une doctrine de Houei-tseu, un ami de Tcouang-tseu.<sup>49</sup> Le premier caractère *hō* signifie « avec », « côte à côte » ou « par rapport à », simplement il indique le rapport relatif. Le deuxième *sei* signifie « la vie » mais en même temps « naître » ou « se produire ». Si on traduit littéralement cette doctrine, c'est « la doctrine de « naître côte à côte » » mais nous pourrions aussi l'interpréter comme « la doctrine de « co-naître » ». La doctrine expose : « un être surgit avec un (les) autre(s) » ou bien « un phénomène apparaît avec un (les) autre(s) ». Car une distinction entre « ce-ci » et « ce-là » est arbitraire. Chez Tchouang-tseu, le point important, c'est que la doctrine indique la pensée des rapports réciproques et interdépendants. Un être n'existe pas en soi. Un être existe par rapport aux autres. Les êtres existent selon des rapports réciproques et interdépendants. Mais dans ce cas, on suppose l'origine ou l'Un comme totalité sous la base des êtres, c'est simplement le Tao.

Ainsi donc, la phrase « la vie est aussi la mort, et la mort est aussi la vie. » n'explique pas l'unification simple de la vie et de la mort. Si on traduisait plus exactement, ce serait « la vie est avec la mort, et la vie est avec la vie ». Au sens extensif,

---

<sup>49</sup> L'explication de la doctrine de *hō-sei* est selon l'indication de la note par Mikisaburō Mori in *Rō-shi, Sō-shi*, op.cit.p.178.

Il n'y a pas de signification de « avec » ou « côte à côte » dans le mot *hō* en japonais actuel.

« les êtres eux-mêmes co-naissent et co-meurent, simplement co-existent ». Si on comprend cette doctrine, on ne peut pas dire que la pensée de Tchouang-tseu soit une sorte de philosophie de la mort ou un nihilisme, même si on trouve certaines phrases dans lesquelles on admire la mort.<sup>50</sup> De plus, on peut remarquer que la doctrine est très proche de la doctrine fondamentale de Bouddha *engi* que nous étudierons dans le prochain chapitre de cette thèse.

La phrase « Le possible est aussi impossible... », peut être également traduite par « Le possible est par rapport à l'impossible, l'impossible est par rapport au possible ».

Sur la phrase « Adopter l'affirmation... », le mot original d'« adopter » est 因 *in* (lecture en japonais) dans lequel il y a le sens de "causal" ou "rapport causal". Ainsi nous l'interprétons : « l'affirmation cause la négation, et la négation cause l'affirmation ». C'est-à-dire, les positions de l'affirmation et de la négation sont relatives. Les deux positions ne sont qu'arbitraires et humaines.

« Le saint n'adopte aucune opinion exclusive et s'illumine au Ciel ». Le traducteur choisit encore le mot "adopter" mais ici le mot original est 由 *yû* ou *yo(ru)* (lecture en japonais). C'est-à-dire, un autre mot *in* est aussi traduit par "adopter" dans la phrase précédente. Dans le mot *yû*, il y a le sens de "dépendre" et nous pensons que ce mot est plus approprié que "adopter". Ainsi, pour indiquer la distinction subtile entre *in* et *yû*, nous traduisons *in* par "causer" et *yû* par "adopter". D'après le mot "s'illuminer", nous comprenons la méthode des taoïstes comme une attitude passive. Il faut recevoir "le Ciel" tel quel, en quittant les distinctions humaines et artificielles. Il faut suivre le Ciel. Nous nous souvenons d'une phrase ; « l'homme suit la terre, la terre suit le ciel, etc. » dans Lao-tseu. Nous commentons le mot "le Ciel". Le mot original est 天 *ten* (lecture en japonais) signifiant justement le ciel. Il y a un autre mot signifiant le ciel, qui est très important dans le taoïsme et aussi dans le bouddhisme. C'est le *kû* que nous avons déjà mentionné, et qui signifie à la fois le ciel et le vide. Dans le *ten*, il n'a pas le sens du vide, mais le mot comporte les sens de "destin", "providence", "paradis" ou "dieu(x)". Il est bien entendu que le *ten* est utilisé comme un synonyme du Tao, ici, bien que le premier ne soit dérivé que du dernier comme l'Un. La phrase traduite par « C'est, là aussi, une manière d'adopter l'affirmation », veut dire que le saint taoïste reçoit le ciel, c'est-à-dire le Tao, comme l'affirmation absolue. On ne peut pas le nier. Autrement dit, le saint se situe à la position du Tao, en quittant la distinction entre l'affirmation et la négation artificielle. C'est l'affirmation absolue sans la négation. Car il n'y a pas de

---

<sup>50</sup> Cf. Le chapitre 18, intitulé *Joie suprême*. Dans ce chapitre aussi, on explique la pensée du cercle de la vie et de la mort, en dépassant leur distinction superficielle.

distinctions au point de vue du Tao.

Passons au deuxième paragraphe. Dans le texte original de la phrase « Soi-même (ce-ci) est aussi l'autre (ce-là) ; l'autre (ce-là) est aussi soi-même (ce-ci) », le mot *hō* concernant la doctrine *hō-sei* manque. Or, dans le premier paragraphe, le point de vue qu'on exprime dans la phrase « La vie est *avec* la mort, etc. » disparaît. Selon la doctrine *hō-sei*, on accentue le rapport réciproque et interdépendant. Cependant dans la première phrase du deuxième paragraphe, selon le point de vue du Tao comme l'Un, la distinction comme rapport du *hō-sei* aussi est dépassée.

Les phrases « L'autre a ses propres conceptions, etc. » et « Soi-même a ses propres conceptions, etc. » sont un peu difficiles à traduire. Le problème surgit de la signification ambiguë d'un terme original 一是非 *ichi-ze-hi* (lecture en japonais). *Ichi* signifie "un(e)", *ze* "l'affirmation" et *hi* "la négation". Si on présente simplement la phrase originale, ce serait « Ce-là est aussi "*ichi-ze-hi*", Ce-ci est aussi "*ichi-ze-hi*". » Nous pouvons l'interpréter comme "Ce-là est un effet d'une distinction entre *ze* et *hi*, Ce-ci est un effet une distinction entre *ze* et *hi*". Mais en même temps, le terme *ichi-ze-hi* indique l'unification (l'Un) de l'affirmation (*ze*) et de la négation (*hi*), en supposant "une différenciation (arbitraire) dépendante de l'affirmation et de la négation" ou "une distinction (arbitraire) dépendante de « ce-ci » et de « ce-là »".<sup>51</sup> Ce qui est important, c'est que Tchouang-tseu distingue le *ze* comme l'affirmation absolue taoïste concernant le *ze* de l'Un et le *ze* du *ze-hi* comme une position opposée à la négation. Mais dans la perspective du Tao comme l'Un, il n'y a plus de dualisme entre le *ze* et le *hi*, et donc le *ze-hi* est réduit essentiellement à l'Un, c'est-à-dire le *ichi-ze-hi*. Ainsi nous pouvons interpréter également la phrase du problème comme "Ce-là est (essentiellement) l'unification (*ichi*) de l'affirmation (*ze*) et de la négation (*hi*), ce-ci est l'unification (*ichi*) de l'affirmation (*ze*) et de la négation (*hi*).

« Le pivot du Tao », c'est 道枢 *dō-sū* (lecture en japonais). Ce terme est un des principaux comme le terme *ban-but-su-sei-dō* signifiant l'Un comme la totalité des êtres pour expliquer le principe du Tao. Le pivot lui-même est "rien" mais il se situe au centre de la fonction (par exemple) de la porte. En même temps, on peut imaginer que ce pivot du Tao concerne le mouvement circulaire de la nature comme "l'éternel retour" qui est aussi un terme symbolique de l'activité de la nature.

Nous présentons notre traduction.

---

<sup>51</sup> Un traducteur japonais, Mikisaburō Mori, l'interprète ainsi : « Même s'il y aurait une distinction, "ce-là" ne la pose que selon la position de "ce-ci", et "ce-ci" ne la pose que selon la position de "ce-là". » Cf. *Rō-shi*, *Sō-shi*, op.cit.p.178.

« Tout être peut être ce-là (objet), tout être peut être ce-ci (sujet). Ce qui ne se voit qu'à partir de ce-là (objet), ne se comprend qu'à partir de soi-même. Ainsi, dit-on, ce-là (objet) sort de ce-ci (sujet) mais ce-ci (sujet) dépend aussi ce-là (objet). Cette pensée est la doctrine de *hō-sei* le rapport relatif. Ce n'est pas seulement le cas pour « ce-ci (sujet) et ce-là (objet) ». La vie est avec la mort, la mort est avec la vie. Le possible est avec l'impossible, l'impossible est avec le possible. L'affirmation est causée par la négation, la négation est causée par l'affirmation. Ainsi le saint n'est pas dans une position relative, il adopte la position illuminée du Ciel (Tao). C'est aussi *ze*, l'affirmation et ce-ci (la position subjective), mais cette notion de *ze* est absolue, elle n'admet pas de contraire. Ce-ci est aussi ce-là, ce-là est aussi ce-ci. Ce-là est aussi comme une distinction de l'affirmation et de la négation, ce-ci est aussi comme une distinction de l'affirmation et de la négation. (C'est-à-dire une distinction dépendante du jugement humain.) Y a-t-il vraiment une distinction entre ce-là et ce-ci, ou n'y en a-t-il point ? Que ce-là et ce-ci cessent de s'opposer, c'est là qu'est le pivot du Tao. Si le pivot se trouve une fois au centre du cercle, il s'applique à l'infinité des cas. Les cas de l'affirmation sont une infinité ; les cas de la négation sont une infinité. (Il n'y a plus de distinction entre deux.) Ainsi, dit-on : le mieux est d'avoir recours à l'illumination. »

Tchouang-tseu expose la dimension du Tao à la manière des sophistes chinois, mais dans le but de critiquer leur pensée. Par exemple, il y a une phrase connue d'un sophiste : « Un cheval blanc n'est pas le cheval ». Parce que, si un cheval blanc est le cheval, les chevaux des autres couleurs ne sont plus des chevaux. Dans ce cas, on suppose tout d'abord un cheval blanc comme un objet particulier. Et ensuite, on nie l'existence en soi du cheval en général. On nie le cheval comme catégorie mais on ne nie pas cet être en tant que cheval. Si on se situe au point de vue du Tao, toutes les distinctions entre cheval et non cheval elles-mêmes perdent leur sens. Il y a eu à l'origine l'Un et les différenciations apparaissent secondairement. Selon la position du Tao, on peut dire que « tous les êtres ne sont qu'un cheval ». Mais de toute façon le cheval n'est qu'un mot c'est-à-dire une distinction.<sup>52</sup> Finalement, sur le Tao comme l'Un sans distinctions, Tchouang-tseu propose quelques explications.

---

<sup>52</sup> Cf. Tchouang-tseu, op.cit.p.38. Le paragraphe à partir de « Vouloir... » et jusqu'à « ...qu'un cheval. ». La traduction cependant n'est pas fidèle au texte original. Nous aussi nous simplifions l'explication de cette partie.

« C'est ainsi qu'une tige mince et un gros pilier, une femme affreuse et la belle Si-che, le grand et l'extraordinaire, la ruse et le monstre se résorbent tous dans l'unité du Tao. Cette unité se divise en formant des êtres ; en formant des êtres, elle se détruit. Ainsi, tout être n'a ni achèvement ni destruction, car il se résorbe finalement dans l'unité originelle.

Seul l'illuminé sait que la compréhension mène à l'unité, aussi rejette-t-il ses préjugés pour s'attacher à la juste mesure. La juste mesure permet la pratique, la pratique amène un résultat, le résultat représente le succès. Parvenir au succès est proche du Tao. Il faut affirmer les faits. Accomplir sans savoir pourquoi, voilà le Tao. »<sup>53</sup>

« Préjugés » signifie "les connaissances distinctives". « La juste mesure » est "la fonction naturelle". « La pratique » est "La fonction du Tao". « Le résultat » est "saisir le Tao". « Le succès » est "vivre avec le Tao". Dans la dernière étape « succès », on n'a plus de conscience du Tao. On vit naturellement le Tao. On vit seulement dans l'affirmation absolue.<sup>54</sup> Nous comprenons bien, ici, le processus vers le Tao. En dépassant les distinctions humaines, on s'approche de la nature comme fonctionnement. "Naturellement", c'est la méthode taoïste et naturellement on saisit et vit le Tao comme l'Un absolu. Mais donc, qu'est-ce qui cause les distinctions ?

Pour Tchouang-tseu, les préjugés, les jugements conventionnels et les connaissances analytiques humaines entraînent les distinctions. Ainsi, si on reste dans la société humaine, il est difficile d'éviter ces problèmes. Mais plus fondamentalement, le langage est une source principale des distinctions. La fonction du langage est la différenciation. Si on dit le Tao, même si on insiste sur le fait que le Tao soit l'Un, si on saisit le Tao comme un nom verbal, le nom du Tao évoque le non Tao. Dans l'affirmation absolue taoïste, l'univers est un. Et donc, Tchouang-tseu pose la question : comment peut-on parler ? « L'un et son expression font deux ; ces deux et l'un (originel) font trois, etc. » Selon le langage, il est impossible de saisir l'Un.<sup>55</sup> Tchouang-tseu critique plusieurs fois le langage. Nous citons ici des paragraphes typiques.

« Le Tao n'a pas de borne ; la parole n'est pas sûre. C'est de la parole que viennent toutes les distinctions établies par l'homme. Permettez-moi de vous exposer ces distinctions. La gauche et la droite, les traités et les commentaires,

---

<sup>53</sup> Ibid.p.39.

<sup>54</sup> Pour comprendre les terminologies, nous nous référons à *Rô-shi, Sô-shi*, op.cit.p.180-181.

<sup>55</sup> Cf. Tchouang-tseu, op.cit.p.41.

les divisions et les subdivisions, les discussions et les disputes : voilà les huit catégories de discours humain. Or, tout ce qui est par-delà l'univers, le saint admet son existence, mais n'en traite pas. Tout ce qui est à l'intérieur de l'univers, le saint en traite mais ne le commente pas. (...) Derrière toute division il y a quelque chose d'indivisible ; derrière toute discussion il y a quelque chose d'indiscutable. Comment cela ? Le saint embrasse le tout ; les hommes se disputent pour faire valoir leurs opinions. Ainsi, il est dit : « Toute discussion implique une vision partielle. »

Le Tao suprême n'a pas de nom ; le discours suprême ne parle pas ; la bienveillance suprême exclut toute bienveillance partielle ; la pureté suprême est sans ostentation ; le courage suprême est sans cruauté.

Le Tao explicité n'est plus le Tao ; le raisonnement discursif n'atteint plus la vérité (...).

Savoir qu'il y a des choses qu'on ne peut connaître, voilà le sommet du savoir. Qui sait que le discours est sans paroles et que le Tao est sans nom, celui-là possède le trésor du Ciel. Verser sans jamais remplir, puiser sans jamais épuiser, et ne pas même savoir pourquoi, voilà ce qu'on appelle « Cacher la lumière » ». <sup>56</sup>

Le dernier terme : « Cacher la lumière » serait plutôt « La lumière enveloppée » signifiant « La faible lumière » comme le crépuscule. C'est une appellation métaphorique de l'état idéal du taoïste. Nous pouvons deviner l'attitude modeste du taoïste devant l'Univers ou l'Être dont le mystère est la vérité, laquelle fait un contraste précis avec la perspective de l'anthropocentrisme dans la modernité continuant jusqu'à aujourd'hui. Il n'a ni une attitude logocentrique, ni une croyance en la raison humaine.

Nous pouvons cependant trouver un paradoxe fondamental du taoïsme. Bien que Tchouang-tseu nie le langage, sa pensée se transmet par les mots. Même si un homme est un grand taoïste comme Lao-tseu et Tchouang-tseu, il parle. L'homme parle, autant qu'il est l'homme. L'homme, pensons-nous, est un être linguistique. La faculté linguistique est innée à l'homme. Comme un poisson nage dans l'eau et un oiseau vole dans l'air, un homme parle. Il voit et vit le monde selon une perspective linguistique. Si on peut considérer que le langage est aussi un don naturel, autrement dit, si on peut supposer une langue naturelle et que l'origine du langage est la nature comme le Tao, on pourrait alors trouver une solution dans une logique. Cependant, au moins, dans la pensée de Lao-tseu et Tchouang-tseu, il n'y a pas de pensée du langage qui se situe

---

<sup>56</sup> Ibid.p.41-42.

naturellement dans le monde naturel. Le langage est strictement une chose artificielle et conventionnelle qui constitue la grande source des distinctions. À propos des distinctions, toutefois, Tchouang-tseu ne nie pas toutes les distinctions. Une pierre est une pierre, un arbre est un arbre, la terre est la terre, le ciel est le ciel et un homme est un homme. Les taoïstes ne nient pas l'existence de ces êtres distingués. Mais ces distinctions apparaissent *naturellement* et elles se rattachent au Tao. À travers ces distinctions, on suppose toujours leur origine comme totalité unie. Il y a donc deux sortes de distinctions. L'une est naturelle et l'autre artificielle et conventionnelle. L'une des plus grandes sources de la dernière, est le langage.

Nous présentons trois récits concernant le rapport entre les distinctions (dans les anecdotes, on utilise le mot de différence) naturelles et la totalité unie. Le premier, l'un des plus connus, est cité dans certains livres sacrés du bouddhisme comme *Maka-Shikan* (Grande Concentration et Intuition) du maître T'ien-t'ai (Tendai en japonais).<sup>57</sup>

« Jadis, Tchouang Tcheou (un autre nom populaire de Tchouang-tseu) rêva qu'il était un papillon voltigeant et satisfait de son sort et ignorant qu'il était Tcheou lui-même. Brusquement il s'éveilla et s'aperçut avec étonnement qu'il était Tcheou. Il ne sut plus si c'était Tcheou rêvant qu'il était un papillon, ou un papillon rêvant qu'il était Tcheou. Entre lui et le papillon il y avait une différence. C'est là ce qu'on appelle le changement des êtres. »<sup>58</sup>

On écrit exactement, « Entre lui (Tcheou) et le papillon il y avait une différence », mais les deux positions sont complètement relatives. On n'expose jamais la supériorité de la position de Tcheou réveillé. Entre l'état réveillé et le rêve, il y a une différence également, mais on ne pose pas de différence absolue. Les deux états sont radicalement relatifs. Car, le point de vue existe toujours sur un fond unitaire. A partir de cette origine qui est l'Un, une différence surgit, mais comme changement naturel ou bien comme mouvement, devenir ou genèse. Toutes les différences viennent de l'Un et reviennent à l'Un, comme circuit des saisons de la nature. C'est le Principe de pivot du Tao. Il est inutile de poser la question de la subjectivité ou de l'identification de soi-même. Le sujet en soi n'existe pas. Un sujet apparaît avec une différence qui divise le soi et le non-soi. Toutefois, la différence n'est que provisoire. Comme nous l'avons expliqué, le sujet est *ze* (ce-ci, soi-même ou affirmation). Le *ze* qui quitte l'opposition, est

---

<sup>57</sup> Selon le commentaire de Mikisaburô Mori. Cf. *Rô-shi, Sô-shi*, op.cit.p.202.

<sup>58</sup> Ibid.p.45.

le *ze* à la position du Tao. Le Moi ordinaire est "ce-ci" opposé à "ce-là" et pourtant dans cette condition il y a une différence humaine qui divise moi et les autres. Mais une fois que "ce-ci" s'identifie au Tao, en dépassant les oppositions, le Moi comme "ce-ci" peut se situer naturellement aux positions des autres. Au point de vue du Tao, il n'y a que des différences naturelles. Les termes de la subjectivité et du sujet ne sont pas convenables au soi-même comme "ce-ci" dans la pensée taoïste. Tchouang-tseu ne traite pas le problème du temps mais la différence taoïste et naturelle concerne la temporalité. La différence est plutôt le mouvement de différencier, c'est la différenciation. Il faut comprendre qu'avec des différenciations, des êtres et des phénomènes apparaissent. Ainsi selon les différences naturelles, un arbre devient un arbre, une fleur devient une fleur, ou bien un arbre grandit conformément à sa nature propre, une fleur s'épanouit conformément à sa nature propre, et comme ce-là, les phénomènes qui apparaissent sont la nature comme *jinen*. Comme nous l'avons expliqué dans le chapitre I sur le terme *jinen*, les mots japonais actuels signifiant le soi *jiko* et la liberté *jiyû* comportent le sens de *jinen*. Quand le Moi devient le Moi véritable, de soi-même et naturellement, c'est *jiko*. Quand on suit le principe de soi-même et naturellement, c'est *jiyû*. Ainsi donc, quand Tcheou est devenu un papillon naturellement (selon *jinen*), il était toujours lui-même (*jiko*) et libre (*jiyû*). Même si un papillon est devenu Tcheou, c'était la même chose.

Le second récit explique la différence entre les deux distinctions artificielles et naturelles par comparaison. C'est un récit sur le boucher merveilleux, Pao-tin. Quand Pao-ting dépèce un bœuf devant le prince Wen-houei, en répondant aux paroles d'admiration du prince sur sa technique, Pao-ting explique le secret de son art :

« J'aime le Tao et ainsi je progresse dans mon art. Au début de ma carrière, je ne voyais que le bœuf. Après trois ans d'exercice, je ne voyais plus le bœuf. Maintenant c'est mon esprit qui opère plus que mes yeux. Mes sens n'agissent plus, mais seulement mon esprit. Je connais la conformation naturelle du bœuf et ne m'attaque qu'aux interstices. (...) Un bon boucher use un couteau par an parce qu'il ne découpe que la chair. Un boucher ordinaire use un couteau par mois parce qu'il le brise sur les os. Le même couteau m'a servi depuis dix-neuf ans. Il a dépecé plusieurs milliers de bœufs et son tranchant paraît toujours comme s'il était aiguisé de neuf. »<sup>59</sup>

Ce qui est intéressant dans ce récit, c'est qu'on explique l'identification de l'art

---

<sup>59</sup> Ibid.p.46.

humain et le principe de la nature. L'art de Pao-ping ne lui est pas donné comme talent inné. Il s'est entraîné c'est-à-dire que son art est appris selon le processus de la culture humaine, mais à la manière du taoïste. Pao-ping a appris en suivant les conformations du bœuf simplement celles de la nature. Le secret de son art dépend de la capacité à trouver les interstices dans la chair c'est-à-dire les différences naturelles. Suivre les différences de la nature, c'est justement le chemin du taoïste. Au contraire, les bouchers qui manquent de technique taoïste découpent selon les différences qui ne sont pas naturelles, ou plutôt ils font des différences artificielles. Ils utilisent souvent leurs couteaux en force et arbitrairement, et finalement ils abîment leurs outils.

Mais est-ce que le langage produit fondamentalement les différences artificielles ? Le troisième récit évoque une fonction du langage.

« Tchouang-tseu et Houei-tseu se promenaient sur un pont de la rivière Hao. Tchouang-tseu dit : « Voyez comme les variions se promènent tout à leur aise ! C'est là la joie des poissons.

- Vous n'êtes pas un poisson, dit Houei-tseu. Comment savez-vous ce qui est la joie des poissons ?

- Vous n'êtes pas moi, répartit Tchouang-tseu. Comment savez-vous que je ne sais pas ce qui est la joie des poissons ?

- Je ne suis pas vous, dit Houei-tseu, et assurément je ne sais pas ce que vous savez ou non. Mais comme assurément vous n'êtes pas un poisson, il est bien évident que vous ne savez pas ce qui est la joie des poissons.

- Revenons, dit Tchouang-tseu, à notre première question. Vous m'avez demandé : comment savez-vous ce qui est la joie des poissons ? Vous avez donc admis que je le savais, puisque vous m'avez demandé comment. Comment le sais-je ? Par voie d'observation directe sur le pont de la rivière Hao. »<sup>60</sup>

On pense normalement que ce récit nous enseigne la limite de la logique verbale. Tchouang-tseu tire parti d'un point équivoque, ironiquement par la logique linguistique, de la logique de la parole de son ami Houei-tseu. Houei-tseu est un logicien et sa pensée dépend d'analyses linguistiques. Il construit donc des clôtures au moyen de mots et selon lesquelles il pose les différences entre lui-même et Tchouang-tseu, Tchouang-tseu et les poissons et les poissons et lui-même. Et il en arrive à la conclusion que personne ne connaît le sentiment ou la pensée des autres. Dans cette logique, le soi-même est séparé des autres et donc la distinction entre le sujet et l'objet devient

---

<sup>60</sup> Ibid.p.143.

absolue. Cependant Tchouang-tseu remarque une contradiction dans la parole de Houei-tseu : quant Houei-tseu a posé sa première question, « Comment savez-vous ce qui est la joie des poissons ? » il a déjà compris la joie des poissons. Selon Tchouang-tseu, Houei-tseu avait dépassé inconsciemment une clôture entre le soi-même et l'autre. Le récit indique l'existence préalable du Tao au fond de la logique linguistique. Dans le taoïsme, il y a une compréhension intuitive du Tao, avant le langage. Mais ici nous pourrions trouver un paradoxe. Dans cette conversation, c'est Tchouang-tseu qui fait surgir la première différentiation linguistique avec sa première parole ; « C'est là, la joie des poissons ». Si Tchouang-tseu était complètement fidèle à sa doctrine formelle, il ne parlerait de rien. En fait, osons-nous demander ironiquement, est-ce que les poissons ne disant rien sur leur joie seraient meilleurs taoïstes que Tchouang-tseu ? Par contre, si Tchouang-tseu parle, c'est parce qu'il est un Homme. L'homme devient transcendant avec le langage. « La joie des poissons » s'exprime d'abord par la parole comme le transcendantal, et ensuite « la joie des poissons » comme le vrai sentiment apparaît, comme un thème, en marge ou au fond du système de la langue. Même si « la joie des poissons » existait avant l'expression linguistique, elle ne serait qu'à état latent. Les taoïstes insistent sur ce point : le Tao n'est pas un mot. On ne peut pas le saisir par les mots. Abandonner le langage donc, est la seule méthode pour saisir le Tao mais il faut l'expliquer paradoxalement selon les mots. En réalité, les taoïstes n'ont pas cessé de parler du Tao. Car le Tao surgit en marge de la parole. Autrement dit, en niant le langage, les taoïstes ont paradoxalement parlé de la fonction fondamentale du langage. C'est la fonction d'éveiller le Tao comme l'Être. Est-ce que devenir un animal sans parler ou un arbre muet est le but des taoïstes ? Pour certains taoïstes qui tombent dans la mystique, on peut répondre "Oui". Mais pour les vrais taoïstes qui conçoivent le Tao comme la voie humaine, c'est "Non". Les animaux ou les plantes vivent naturellement le Tao mais sans compréhension du Tao. Le vrai taoïste est un homme qui s'éveille au Tao, mais ne peut échapper à la condition humaine linguistique et transcendantale. Ainsi il faut bien comprendre que si on ne pose pas de question sur le Tao, le Tao demeure toujours à l'état latent. En réalité, les taoïstes posent deux sortes de différences. L'une est la différence naturelle et l'autre la différence artificielle. La première existe entre les êtres naturels. Autrement dit, comme un arbre est un arbre ou une pierre est une pierre, les êtres se divisent naturellement mais tous les êtres sont primordialement réduits au Tao comme l'Un. A propos de la deuxième, si on utilise un terme bouddhique, elle concerne le *funbetsu-chi*, signifiant la connaissance analytique et fondamentalement celle qui vient du langage. Et pour les taoïstes aussi, le langage n'est que cette dernière. Cependant on peut poser une question : "Est-ce que le langage ne serait pas parfois

autre qu'analytique ou artificiel ? » Ce thème concerne la problématique de la poésie. Mais les taoïstes n'ont posé aucune question sur ce thème.

Nous présentons un récit intéressant qui indique le rapport entre le Tao comme l'Un et les phénomènes comme les différences.

« Le souverain de la mer du sud s'appelait Rapidement ; le souverain de la mer du Nord s'appelait Soudainement ; le souverain du Centre s'appelait Indistinction. Un jour, Rapidement et Soudainement s'étaient rencontrés au pays d'Indistinction qui les avait traités avec beaucoup de bienveillance. Rapidement et Soudainement voulurent récompenser son bon accueil et se dirent : « L'homme a sept orifices pour voir, écouter, manger, respirer. Indistinction n'en a aucun. Nous allons lui en percer. » S'était mis à l'œuvre, ils lui firent un orifice par jour. Au septième jour Indistinction mourut. »<sup>61</sup>

« Indistinction », dont le mot original est 混沌 *konton* (lecture en japonais) signifie le chaos. C'est une métaphore de la nature (*jinen*) comme Tao. Le chaos exprime l'état primordial et l'homme ne vit que directement le chaos, sans en avoir la compréhension. C'est l'état naturel fondamental des êtres dans l'univers. Tous les êtres vivent inconsciemment selon la fonction naturelle du chaos. Cependant si l'homme essaie de comprendre le chaos selon des connaissances humaines comme *funbetsu-chi*, différence artificielle comme analyse ou logique, le chaos ne sera pas chaos comme fonction active, bref, il meurt. L'homme découvre objectivement l'existence du chaos à travers sa mort. En réalité, le chaos ne pourrait jamais mourir. Le chaos vit toujours à l'état latent mais il se cache inévitablement pour la connaissance humaine. Car la connaissance comme différence s'oppose à « Indistinction ». Selon la mort provisoire du chaos ou ce qui n'est pas le vrai chaos, l'homme comprend ce qu'est le chaos. La compréhension du Tao comme le chaos n'est jamais une révélation directe. A travers le détour des différenciations, l'homme peut entrevoir ce qu'est le Tao. Mais la fonction de ces différenciations fondamentales humaines est le langage. La compréhension du Tao est un négatif de la faculté linguistique chez l'homme. Dans ce sens, selon la négation du langage, autrement dit paradoxalement l'accomplissement de la suggestion du langage, les taoïstes ont essayé de retourner à l'origine invisible qui pourtant existe toujours actuellement.

---

<sup>61</sup> Ibid. p.79.

### Chapitre III Le Bouddhisme (1) - *Nāgārjuna* -

#### 1. La pensée bouddhique de la vacuité

Nous ne traitons que d'un élément du bouddhisme ici et il faut avouer tout d'abord que nous manquons de connaissances suffisantes sur le bouddhisme pour l'expliquer globalement. La difficulté tient au caractère du bouddhisme lui-même.

Dans le bouddhisme, l'équivalent de la Bible n'existe pas. Autrement dit l'unique livre sacré absolu manque. De nombreux livres sacrés bouddhiques constituent le bouddhisme global, et tous les livres sont dans l'ensemble approuvés, même s'il y a des oppositions entre les doctrines présentées par tous les livres. Au point de vue religieux, le bouddhisme est très différent du christianisme ou de l'islam. Cependant si on compare cette caractéristique du bouddhisme avec la philosophie, cela n'a rien d'étonnant. Sous le nom de philosophie, diverses doctrines et concepts coexistent et forment un mouvement historique en tant que somme. Si on essaie de déterminer le noyau fondamental de la philosophie, on se trouve en difficulté. Il semble qu'il n'y ait pas de livre principal qui exprime l'essentiel de la philosophie. Ainsi les philosophes n'ont pas cessé de poser la question du sens et de la détermination de la philosophie elle-même et ils continueront à la poser. Pour le bouddhisme, on peut dire la même chose. Il n'y a pas un seul point de départ pour déterminer le bouddhisme. Bien plus, accepter plusieurs points de vue variés et considérer le monde même comme la variété, c'est l'esprit même du bouddhisme.

À propos du taoïsme, la définition est moins compliquée. Le taoïsme est déterminé comme la pensée autour du Tao et sa doctrine originale est précise. C'est le *Tao-tö King* qui est la source de toutes les doctrines taoïstes. Mais Lao-tseu détermine le Tao comme l'indéterminé et l'impensable. Ainsi, les doctrines taoïstes ont développé des suites de questions infinies sur le Tao. L'interprétation précise du Tao est interdite dans le taoïsme lui-même d'après son principe primordial. Et le taoïsme est en quelque sorte mouvement éternel qui tourne autour du pivot du Tao.

Dans ce sens, l'origine du bouddhisme aussi est précise. C'est la pensée de *Gautama Bouddha*, dont l'autre nom est *Bouddha Shakyamuni* ou *Çâkyasmuni* (un homme de la race de *Shakya* ou *Çâkyas*) ou simplement Bouddha dit l'Illuminé ou l'Éveillé. Cet homme a réellement vécu environ au V<sup>e</sup> siècle avant J.-C. dans une région qui se trouve au Népal et en Inde dans la carte actuelle, néanmoins les grandes lignes de sa vie ne sont pas tout à fait claires. Cependant si on compare avec la vie de Lao-tseu ou de Tchouang-tseu, l'origine de Bouddha est très précise. Par exemple, un livre de

Schweitzer, connu comme le Grand Docteur Blanc de Lambaréné, commence ainsi à expliquer sa vie :

« Siddhârta, appelé plus tard Bouddha, c'est-à-dire l'Illuminé, appartenait à une famille noble des Çâkyas, dont la partie est située au nord-est de l'Inde. Son père régnait sur la ville de Kapilavastu. A l'âge de vingt-neuf ans, il quitte femme et enfants et se fait ascète. Il prend désormais le nom de Gautama, qui est son nom de famille. La pensée que toute naissance ne mène qu'à la douleur et à la mort et que la série des réincarnations est sans fin, lui a enlevé la joie de vivre. Son unique souci est de trouver le salut de la délivrance. »<sup>62</sup>

Nous n'avons pas l'intention de tracer toute la vie de Bouddha mais comme on le remarque clairement dans la citation, « Son unique souci est de trouver le salut de la délivrance », en un mot, le but de Bouddha était pratique : aider les hommes à se délivrer des douleurs fondamentales de la vie humaine. Le caractère religieux du bouddhisme, sauver les hommes, était principal. Toutefois pour comprendre la situation au moment de la naissance du bouddhisme, on ne peut pas négliger l'existence de l'hindouisme qui est la pensée philosophique et religieuse dans la région nommée actuellement l'Inde, (il va sans dire qu'il n'y a pas eu l'Inde au sens de la nation contemporaine, à cette époque-là), et cette pensée est connue sous les noms de *Védas* et *Upanishad* dont l'origine date d'environ 2000 avant J.-C. Notamment, l'époque où Bouddha vivait était presque la même époque que celle du commencement des premiers *Upanishad*. Il est sûr qu'un des buts de l'activité du Bouddha était le dépassement de la pensée doctrinale de l'hindouisme. Nous mentionnerons encore l'hindouisme plus tard, quoique l'explication de cette pensée ne soit pas notre sujet, mais ce qui est important, c'est que l'hindouisme suppose des dieux substantiels et transcendants, d'après lesquels découlent les spéculations métaphysiques de cette pensée philosophico-religieuse. Bouddha a essayé de nier les dieux et également la métaphysique de l'hindouisme. Mais comment tuer les dieux qui contiennent l'essence métaphysique ? Cette question constitue le noyau de la pensée de Bouddha Gautama.

Comme nous l'avons expliqué, dans le bouddhisme à sa première époque, il n'y a pas eu de système précis mais des doctrines pratiques, toutefois après la mort de Bouddha, les fidèles de Bouddha ont commencé à se diviser en divers schismes, puis des bouddhistes ont formé les dix-huit ou vingt écoles nommées les écoles *Hinayana*. Environ au IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C., les écoles qui visent à construire un système logique

---

<sup>62</sup> Albert Schweitzer, *Les Grands penseurs de l'Inde*, Éditions Payot, Paris, 1962. p.71.

ont constitué le mouvement d'*Abhidharma* qui a désormais continué à contribuer au développement philosophique du bouddhisme. Selon le *Dictionnaire du Bouddhisme*, « *Dharma* signifie la Loi ou la vérité et *abhi*, “vers”, “en direction de” ou “sur”. *Abhidharma* veut donc dire étude de la Loi, c’est-à-dire étude doctrinale des sûtras. »<sup>63</sup> En un mot, ces doctrines sont une sorte de pensée substantialiste des éléments, autrement dit, ils contiennent déjà des sujets métaphysiques. Environ au I<sup>e</sup> siècle avant J.-C., un nouveau mouvement philosophique du bouddhisme surgit. Le terme générique de ce mouvement est le bouddhisme du Grand Véhicule (*Mahayana*), ainsi nommé par les bouddhistes eux-mêmes qui forment ce nouveau mouvement pour se distinguer des bouddhistes du *Hinayana*, en les nommant les bouddhistes du Petit Véhicule. Depuis ce temps-là, les distinctions des deux grands mouvements : le bouddhisme du Grand Véhicule (*Mahayana*) et celui du Petit Véhicule (*Hinayana*), sont apparues. En réalité, la position de l'*Abhidharma* était un peu ambiguë à cette époque-là, mais il est situé normalement dans le processus du développement de *Hinayana* à *Mahayana*. En fait, la pensée active de l'*Abhidharma* continue jusqu’au XII<sup>e</sup> siècle après J.-C. environ, et il exerce beaucoup d’influence sur le bouddhisme du Grand Véhicule. Nous n’avons pas l’intention de traiter davantage l’évolution historique du bouddhisme. Ce qui nous importe, c’est que le bouddhisme du Petit Véhicule s’est généralisé en Asie du sud et du sud-est et par contre, c’est le bouddhisme du Grand Véhicule qui est transmis en Chine et arrivé au Japon, via la Corée. *Nâgârjuna*, né environ en l’an 150 de l’ère chrétienne en Inde du sud, est un des plus grands fondateurs du mouvement du bouddhisme du Grand Véhicule et sa doctrine principale est connue sous le nom de « Traité du milieu ». Nous expliquons pourquoi nous allons l’étudier. C’est parce que tout d’abord la doctrine de Nâgârjuna est une source de l’école chinoise du Dhyâna (Ch’an) et du Zen japonais mais par ailleurs Heidegger lui-même s’est intéressé à une notion fondamentale bouddhique qui est développée par Nâgârjuna. Il faut l’expliquer préalablement.

Dans “*D’un entretien de la parole –Entre un Japonais et un qui demande-*”, où Heidegger fait parler un japonais comme interlocuteur du demandeur qui est Heidegger lui-même, intervient cette notion du bouddhisme qui constitue le noyau de la pensée de Nâgârjuna. Avant d’expliquer cette notion bouddhique, il faut saisir le contexte des paroles en question dans l’œuvre de Heidegger.

L’entretien commence par le souvenir de *Shûzô Kuki*, le philosophe japonais qui a été élève de Husserl et Heidegger, de son vivant, et le contexte de la parole du Japonais ci-dessous concerne le sujet de l’esthétique à partir du mot japonais *iki*, selon

---

<sup>63</sup> *Dictionnaire du Bouddhisme*, traduit de l’anglais par René de Berval, Éditions du Rocher, Monaco, 1991. p.19.

lequel Kuki a justement développé la pensée esthétique de son ouvrage principal *La structure de l'iki*. Mais le demandeur c'est-à-dire Heidegger retrouve un point de vue métaphysique dans la pensée de Kuki. Le demandeur qui est indiqué par D. dit :

« D. – A la manière dont Kuki élucidait ce mot fondamental : Iki. Il parlait de rayonnement sensible, par le ravissement irrésistible duquel quelque chose de suprasensible parvient à transparaître. »<sup>64</sup>

Le Japonais répond qu'à travers cette expression, ce que Kuki a saisi correspond à ce dont nous faisons l'expérience dans l'art japonais. Cependant Heidegger devine ici une pensée métaphysique chez Kuki. Le demandeur dit au Japonais :

« D. – Votre expérience se meut en conséquence dans la différence d'un monde sensible et d'un monde suprasensible. Sur cette différence repose ce que l'on nomme depuis longtemps la Métaphysique occidentale. »<sup>65</sup>

Le japonais affirme qu'il y a un élément métaphysique dans l'esthétique japonaise mais il sent bien ce n'est pas suffisant de déterminer l'esthétique japonaise seulement selon l'identification avec la Métaphysique occidentale. Et il répond :

« J. – (...) Notre pensée, si je puis la nommer ainsi, connaît bien quelque chose qui ressemble à la différence métaphysique ; pourtant, la différenciation elle-même et avec elle ce qui, en elle, est différencié ne se laissent pas saisir à l'aide des concepts métaphysique. Nous disons *Iro*, c'est-à-dire couleur, et nous disons *Kouou*, c'est-à-dire le vide, l'ouvert, le ciel. Nous disons : sans *Iro*, nul *Kouou*. »<sup>66</sup>

Le caractère original japonais et chinois pour *Iro*, est 色 (ce mot a une autre lecture principale dans la langue japonaise, c'est *shiki*). Le caractère original japonais et chinois pour *Kouou*, est 空 : le mot que nous avons déjà mentionné, en le présentant comme une notion fondamentale du taoïsme, et nous avons choisi *kû* à la place de

---

<sup>64</sup> Martin Heidegger, *D'un entretien de la parole -Entre un Japonais et un qui demande-*, in *Acheminement vers la parole*, traduit de l'allemand par François Fédier, Éditions Gallimard, 1976. p.99. (Le titre original de ce volume : *Unterwegs zur Sprache*, Verlag Günther Neske, Pfullingen, R.F.A., 1959). Nous citons désormais par EP.

<sup>65</sup> Ibid.p.99.

<sup>66</sup> Ibid.p.99.

*Kouou*, pour l'orthographe de ce mot. Mais la notion de ce terme ici provient du bouddhisme, notamment de la pensée de Nâgârjuna qui a approfondi la problématique du rapport entre *Iro* (ou plutôt *shiki*) et *Kouou* (*kû*). (Nous commentons les deux lectures de 色 *iro* et *shiki* : la première est proprement japonaise et la dernière d'origine chinoise. La notion en question concerne le bouddhisme provenant de la Chine et donc normalement on utilise la lecture *shiki* mais ici nous suivons la lecture choisie par Heidegger : *Iro*)

A ce propos, le demandeur répond à cette parole du Japonais comme suit :

« D. – Cela paraît exactement correspondre à ce que dit la doctrine européenne, c'est-à-dire métaphysique de l'art, quand elle représente esthétiquement l'art. *L'aisthêtôn*, le sensible qui peut être perçu, laisse transparaître le *noêthôn*, le non-sensible. »<sup>67</sup>

Cette interprétation est très métaphysique mais selon la réflexion sur le rapport qui existe entre *Iro* (*shiki*) et *Kouou* (*kû*) le bouddhisme a essayé d'exprimer autre chose. La pensée originaire bouddhique était en un sens la tentative de dépasser la pensée métaphysique qui a existé déjà et toujours en Inde avant la naissance du bouddhisme et également dans certaines écoles bouddhiques. Ainsi, le Japonais suggère que ce que les termes de *Iro* (*shiki*) et *Kouou* (*kû*) indiquent ne se borne pas à la problématique sur le sensible et le suprasensible.

« J. – (...) *Iro* nomme bien la couleur, mais vise cependant essentiellement davantage que du sensiblement perceptible, quel qu'il soit. *Kouou* nomme bien le vide et l'ouvert, mais vise pourtant autre chose que ce qui n'est que suprasensible. »<sup>68</sup>

L'entretien suggère que Kuki s'est trompé en saisissant l'essence de l'esthétique japonaise qui est développée selon une perspective traditionnelle dans la pensée orientale, à cause d'une tentation très forte de déterminer *l'iki* métaphysiquement. Cependant l'entretien passe à un autre sujet, sans qu'on n'approfondisse la problématique sur *Iro* (*shiki*) et *Kouou* (*kû*) qui constitue une perspective fondamentale de la pensée ontologique bouddhiste.

Cet entretien même est une création de Heidegger. Mais l'ouvrage est fondé sur

---

<sup>67</sup> Ibid.p.99-100.

<sup>68</sup> Ibid.p.100.

un dialogue qui avait eu lieu réellement entre Heidegger et un Japonais qui s'appelle, Tomoio Tezuka, professeur de l'Université de Tokyo. Ce Japonais expose lui-même ce dialogue dans un article. Nous pouvons lire depuis l'édition de la revue *Philosophie* numéro 69, cet article traduit en français. Le traducteur explique brièvement les circonstances du dialogue.

« Il s'agit de l'article de Tezuka Tomio : « Une heure avec Heidegger ». Le professeur Tezuka (1903-1983) de l'Université de Tokyo était un spécialiste de la littérature allemande. Ses travaux portaient essentiellement sur la poésie romantique allemande et c'est dans ce contexte qu'il s'était intéressé aux écrits de Heidegger sur Rilke et sur Hölderlin. Les raisons plus précises de sa visite à Heidegger, en mars 1954, sont exposées dans l'article en question (...). »<sup>69</sup>

Tezuka pose les mots de *Shiki* (une autre lecture de *Iro* du même caractère) et *Kû* comme réponse à une question de Heidegger : « Dans la langue japonaise, quels sont les mots les plus usuels pour exprimer le phénomène, *Ercheinung*, et l'essence, *Wesen* ? ». On pose normalement le mot de 現象 *genshō* pour le phénomène et le mot de 本質 *honshitsu* pour l'essence. Cependant ces mots sont inventés pour traduire les termes philosophiques des langues occidentales. Pour exprimer la perspective fondamentale japonaise à propos du rapport entre le phénomène et l'essence, Tezuka a choisi les termes exacts. Nous citons l'explication de Tezuka.

« On ne peut pas parler à leur sujet de mots usuels. À l'origine ce sont des termes bouddhiques dont on a fait consciemment des termes servant à la réflexion. Mais avec le temps ils sont devenus familiers à l'âme japonaise (...). Les mots dont il s'agit sont *shiki* et *kû*. Je pense que *shiki* correspond à phénomène et *kû* correspond en gros à l'essence. Alors dans la pensée bouddhiste ainsi que dans la réflexion des Japonais qui ont des affinités avec celle-ci, ces deux termes sont antithétiques, mais ils sont en mêmes temps saisis comme étant une seule et même chose. (...) Une telle saisie du même se trouve sous la forme de la pensée du "*shiki soku kû-kû soku shiki*", et elle est profondément immergée au fond de notre conscience. En outre, si l'on veut rendre de manière plus précise la signification de ces mots, *shiki* c'est la

---

<sup>69</sup> Tomio Tezuka, *Une heure avec Heidegger*, traduit du japonais par Bernard Stevens, avec l'assistance de Tadanori Takada, in *Philosophie*, - *Heidegger* - numéro 69, Éditions de Minuit, Paris, p.20.

couleur, la coloration, et en ce sens, le phénomène. *Kû*, originellement c'est bien la vacuité, *Leere*, mais en même temps, c'est le ciel, *Himmel*, ou encore l'ouvert, *das Offene* (le vaste monde). D'un côté c'est le néant vide, mais ce néant vide n'a pas seulement une signification négative, c'est le mode d'être originel de toutes les choses, et de ce fait je pense qu'il indique aussi un état qu'il faut rechercher en tant qu'idéal. Le bouddhisme est particulièrement conscient de cela. »<sup>70</sup>

Nous pouvons trouver la formule du “*siki soku kû (...)*” dans le soutra 般若心經 *Han-nya-Shin-Kyô*, établi environ au I<sup>er</sup> siècle avant J.-C. Le soutra original est écrit en sanskrit, mais au Japon la traduction en chinois est la plus populaire. La formule en chinois est « 色即是空、空即是色 » qu'on lit en japonais, “*shiki-soku-ze-kû, kû-soku-ze-siki*”. Dans une traduction en français, on la traduit par « La forme est vide, la vacuité est la forme ». <sup>71</sup> Le traducteur utilise deux mots différents pour traduire *kû*, mais selon cette traduction on ne peut pas bien comprendre l'identification du *shiki* et du *kû*, quoique la connaissance de cette identification soit la clef de cette formule. L'explication de la note du traducteur de l'article de Tezuka est plus correcte. Selon cette note :

« Formule bouddhique signifiant littéralement : « la forme est le vide – le vide est la forme ». C'est, si l'on peut dire, l'identité ultime du visible et de l'invisible, de l'ontique et de l'ontologique et, en ce sens peut-être, l'identité de l'apparence et de l'essence. »<sup>72</sup>

Il faut considérer le *shiki* comme toute l'apparence du monde. Le grand problème, c'est l'interprétation du *kû*, signifiant “le vide” ou “la vacuité”. Comme nous avons l'expliqué, les taoïstes aussi utilisent ce même mot *kû* qui se rattache strictement à un autre mot important *mu* (néant ou rien). Tezuka essaie de remarquer la proximité de l'Être heideggerien et du *kû*. Ainsi il l'explique en posant plusieurs sens de ce terme comme l'ouvert et le mode d'être originel de toutes les choses éveillant les notions heideggeriennes. Le vide au sens bouddhique est vraiment vide, et non une notion

---

<sup>70</sup> Ibid.p.26.

<sup>71</sup> *Le Cœur de la perfection de sagesse*, in *La Perfection de sagesse – Soutras courts du Grand Véhicule suivis de L'enseignement d'Akshayamati*, traduit du tibétain par Georges Driessens sous la direction de Yonten Gyatso, Éditions du seuil, Paris, 1996. p.147.

<sup>72</sup> Tomio Tezuka, op.cit.p.26.

opposée au plein. Et donc, Tezuka utilise intentionnellement l'expression tautologique : « le néant vide ». Le *kû* c'est "le néant vide", "la non-substance" ou plutôt "le non-être". Pourquoi le non-être s'identifie-t-il à l'Être ? C'est un grand thème, mais c'est Nâgârjuna qui a posé clairement la problématique du *kû* comme "non-être".

Avant de terminer cette section, nous commentons les mots traduits par *kû*. On peut trouver ce mot *kû* dans les textes chinois et japonais du taoïsme et également du bouddhisme. Ainsi pour distinguer les deux origines, nous utilisons principalement "le vide" pour la notion taoïste et "la vacuité" pour la notion bouddhique.

## 2. Le *Traité du milieu*

Nâgârjuna ou 龍樹 (en chinois et japonais) *Ryû-jyu* (lecture en japonais), exprime le noyau de sa pensée dans le texte qui s'appelle *Madhyamaka-kârikâs* en sanskrit, 中論 (en chinois et japonais) *Chû-ron* (lecture en japonais) et *Traité du milieu* en français.

Une traduction française de ce texte présente Nâgârjuna :

« Bien que son historicité soit certaine, nous savons très peu de chose sur la vie de ce moine bouddhiste indien, en dehors d'affabulations plus ou moins légendaires. On le situe au IIe – IIIe siècle, soit sept ou huit siècles après le Buddha (560-480 avant notre ère, selon l'ancienne datation). Il est le fondateur de l'École dite du Milieu et l'auteur des *Stances du milieu par excellence* (*Madhyamaka-kârikâs*). (...) Quant à ses œuvres, il faut distinguer entre celles dont personne ne conteste l'authenticité, celles qui lui sont attribuées mais qui pourraient être de la main d'un disciple et appartiennent, en tout cas, au même courant de pensée, et celles, enfin, qui ont toutes chances d'être apocryphes. »<sup>73</sup>

Les événements biographiques ne sont pas très importants pour notre sujet et de plus nous n'avons pas l'intention de traiter les problèmes compliqués concernant l'authenticité de ces nombreux textes. Cependant il faut expliquer la constitution spéciale et les diverses versions transmises du *Traité du milieu*. La version originariaire qui avait été écrite en sanskrit par Nâgârjuna lui-même a été perdue mais les stances

---

<sup>73</sup> Nâgârjuna, *Stances du milieu par excellence*, traduit de l'original Sanskrit, présenté et annoté par Guy Bugault, Éditions Gallimard, Paris, 2002. p.9-10. Nous citons désormais par SME.

ont été transmises jusqu'à aujourd'hui. Guy Bugault, traducteur et commentateur d'une traduction française, explique brièvement la situation historique du texte du *Traité du milieu* :

« Le texte comporte 447 *kârikâ*, stances ou versets de caractère dialectique et mnémorique, 449 si l'on inclut les Stances dédicatoires initiales. Chaque stance, qui se présente aux yeux sous forme de distique, comporte 32 syllabes se décomposant en 4 groupes de 8 syllabes ou *pâda*. Le genre *kârikâ* est concis à l'extrême, voire sibyllin dans le cas de Nâgârjuna, étant donné le tour paradoxal de sa pensée et son habileté à s'évanouir quand on croit le capturer. *Parîksâ* tend vers *parijînâ* : examiné à fond, l'objet dont on dispute transparait-disparait. On ne s'étonnera donc pas que les *Stances* aient suscité au moins huit Commentaires, dont le plus célèbre est celui de Candrakîrti, la *Prasannapadâ* (début VIIe siècle). S'y trouve insérée l'unique recension sanskrite des *Stances* dont nous disposons, à côté de cinq versions tibétaines et trois chinoises. »<sup>74</sup>

En fait, il ne reste que des versions postérieures constituées par les stances originales sanskrites ou traduites avec des commentaires. La plus populaire est la version en sanskrit commentée par *Chandrakîrti* (600-650), dont la même version traduite en tibétain existe aussi. Il y a bien sûr aujourd'hui beaucoup de traductions en diverses langues avec de nouveaux commentaires mais elles dépendent normalement des stances de la version de Chandrakîrti, dite *Prasannapadâ*. Nous comparons par ailleurs deux livres traduits en français dont l'un est traduit du tibétain et l'autre du sanskrit. Le premier est intitulé *Traité du milieu*<sup>75</sup> et le dernier *Stances du milieu par excellence*<sup>76</sup>. Le dernier est intitulé d'après une autre interprétation possible du titre original en sanskrit mais nous utiliserons le titre plus populaire : *Traité du milieu*. Chaque livre présente des explications sur le texte original et les commentaires, donc nous ne traitons pas ces problèmes. Nous utilisons principalement ces deux traductions pour les citations du *Traité du milieu*, mais nous comparons par ailleurs deux livres en

---

<sup>74</sup> SME.p.11.

<sup>75</sup> Nagarjuna, *Traité du milieu*, avec un commentaire d'après Tsonkhapa Losang Drakpa et Choné Drakpa Chédруб, traduit du tibétain par Georges Driessens, sous la direction de Yonten Gyatso, Éditions du Seuil, Paris, 1995. Nous citons désormais par TM.

<sup>76</sup> Ce livre est SME.

japonais. L'un intitulé *Ryūju*<sup>77</sup> (nom en japonais de Nâgârjuna) par *Hajime Nakamura*, célèbre philosophe japonais et spécialiste du bouddhisme, comporte un commentaire de la pensée et de la vie en général de Nâgârjuna, la traduction en japonais des stances originales en sanskrit dans *Prasannapadâ* et les traductions en japonais des extraits des autres ouvrages principaux de Nâgârjuna. L'autre, intitulé *Chûron*<sup>78</sup> (titre en japonais du *Traité du milieu*) comporte deux traductions en japonais dont l'une, qui est le *Prasannapadâ* intégral, inclut les stances et les commentaires de Chandrakîrti et l'autre, est la version en chinois commentée par *Ts'ing mou* (alias *Pingala*) et traduite par *Kumârajîva* (350-409) et de plus ce livre comporte leurs textes originaux en sanskrit et en chinois. Nous ne comprenons pas le sanskrit (et non plus le tibétain) et donc en utilisant les traductions en français et en japonais, ce que nous devons éclaircir est la pensée du *kû* (la vacuité) chez Nâgârjuna. C'est justement notre but dans cette section.

Cependant il faut expliquer préalablement le noyau de la pensée du *Traité du milieu* avant de commencer l'analyse des stances, car les stances nâgârjuniennes sont énigmatiques et poétiques et donc elles sont souvent insuffisamment développées pour les exigences logiques de notre philosophie contemporaine. La pensée du *kû* est un développement de la pensée de Bouddha sur *Pratītyasamutpāda* en sanskrit ou 縁起 en chinois et japonais (*en-gi* lecture en japonais). Nous ne comprenons pas le sanscrit, ainsi nous essayons d'expliquer le sens de ce terme selon le mot traduit en japonais « *engi* ». Nous confirmons tout d'abord les sens actuels de ce mot. Selon des dictionnaires de japonais-français<sup>79</sup>, *en* signifie : (1) les relations, les rapports, le lien ou la parenté et (2) le destin ou la destinée. Quant au mot : *gi*, nous ne trouvons pas l'utilisation de ce mot seul mais ce mot concerne un verbe "*tatsu*" signifiant normalement "se lever", "s'élever" ou être établi" etc. *L'engi* même signifie actuellement : (1) l'augure ou le présage (2) l'histoire de l'origine. Par exemple, on peut trouver une tournure typique utilisant le mot *engi*. C'est "*Engi ga yoi* (ou *warui*)" signifiant "C'est de bon augure (ou de mauvais augure)." Selon le sens actuel de ce mot, il est un peu difficile de saisir le sens originare mais on peut comprendre que ce mot concerne l'établissement des relations et aussi les rapports causals. Dans le bouddhisme, par exemple, Bouddha enseigne souvent que "si la mort n'existait pas, la vie n'existerait pas. Si la vie n'existait pas, la mort n'existerait pas." Autrement dit, la mort et aussi la vie existent d'après les rapports de type *engi*.

---

<sup>77</sup> Hajime Nakamura, *Ryūju*, Éditions Kōdan sha, Tokyo, 1980. Il n'y a pas de traduction en français.

<sup>78</sup> Nâgârjuna, *Chûron*, (Trio volumes), traduit et annoté par Mitsuyoshi Saigusa, Éditions Daisanbunmei sha, 1984. Nous citons désormais par *Chûron*.

<sup>79</sup> Nous nous référons à deux dictionnaires japonais-français : *Concordo*, Éditions Hakusui sha, Tokyo, 1990, et *Standard*, Éditions Taishūkan, Tokyo, 1970.

Les rapports de type *engi* entre la mort et la vie constituent les phénomènes de la mort et de la vie. Avant les apparitions des rapports de type *engi*, on ne peut poser aucune distinction entre la mort et la vie. Nous pensons qu'on peut exprimer ces rapports en d'autres termes : en utilisant par exemple le mot "différence". Ainsi, on peut dire que "selon la proposition des différences entre la vie et la mort, les deux phénomènes distinctifs de la vie et de la mort surgissent. Mais il n'y a pas de différence primordiale entre les deux." Bouddha a utilisé certaines variations de cette pensée pour sauver les gens de la peur de la mort ou des autres douleurs. Par exemple, pour expliquer les rapports entre la vieillesse et la jeunesse, ou entre la maladie et la santé, etc. on peut trouver la même logique. Il n'y a certainement pas de notion de conditions causales dans l'idée fondamentale de l'*engi* chez Bouddha, pourtant ce qui est important, c'est que l'*engi* semble fonctionner comme la causalité dans le phénomène courant. La faiblesse de la santé cause la maladie ou la mort succède à la vie finissante, etc. En fait, Bouddha lui-même n'a pas nié strictement la fonction de l'*engi* comme causalité dans la dimension de la vie habituelle. Et donc, le mot *engi* comporte également la notion de rapport causal et, comme nous l'avons confirmé, la notion de la causalité reste aussi fortement dans le mot japonais actuel. Cependant Nâgârjuna se distingue nettement de la notion de la causalité dans le mot de l'*engi*. Bouddha lui-même a toujours gardé un point de vue pratique pour sauver les gens et donc il n'a pas développé sa pensée au sens philosophique et dogmatique. La notion de l'*engi* n'est pas déterminée philosophiquement chez Bouddha. Pourtant après la mort de Bouddha, plusieurs doctrines bouddhiques sont apparues. Nous ne pouvons pas expliquer l'histoire du bouddhisme ni l'évolution de la notion de l'*engi*. Mais nous choisissons un exemple représentatif des interprétations de l'*engi* avant Nâgârjuna. En développant le mouvement des recherches philosophiques nommé *Abhidharma* depuis environ le III<sup>e</sup> siècle avant J.-C., une partie du bouddhisme a commencé à prendre un caractère scholastique. Les écoles d'*Abhidharma* continuant jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle de notre ère environ, établissent les systèmes compliqués de plusieurs doctrines. Il n'est pas nécessaire d'expliquer pour nous la pensée et le mouvement d'*Abhidharma* mais ce qui importe, c'est que les bouddhistes du Grand Véhicule (*Mahayana*) se distinguent de ce mouvement. Nâgârjuna aussi a critiqué les doctrines d'*Abhidharma* qui ont tendance à déployer une sorte de doctrine des éléments ou des facteurs substantiels. La doctrine de l'*engi* est également interprétée comme la pensée de la causalité substantielle dans les écoles d'*Abhidharma*. Simplement dit, les bouddhistes des écoles d'*Abhidharma* pensent que quelques éléments substantiels existent, même s'ils existent comme néant. Le terme de *dharma* signifie les *principes* ou les éléments essentiels. L'*engi* est aussi

considéré comme *dharma* chez les bouddhistes des écoles d'*Abhidharma*, et par lesquels l'*engi* est classé parmi les principes substantiels. Au contraire Nâgârjuna s'oppose à la pensée supposant les principes ou les éléments substantiels qui évoque des dualismes soit de l'être et du néant, soit de l'essence et du phénomène, etc. Les adversaires de Nâgârjuna ne sont pas seulement les bouddhistes des écoles d'*Abhidharma*. Ce que Nâgârjuna a essayé est de dépasser radicalement toutes les doctrines traditionnelles qui supposent les êtres substantiels ou en soi.<sup>80</sup> L'*engi* chez Nâgârjuna signifie les rapports réciproques dans la première étape ou, selon le terme traduit par Bugault, "les dépendances mutuelles".<sup>81</sup> Dans la seconde étape, l'*engi* contient le sens de la co-production des rapports mutuels, mais la notion de « milieu » provient justement de l'idée des dépendances mutuelles. Selon Nâgârjuna, au point de vue du milieu, on ne pose pas une essence en soi et dans ce cas, il ne faut pas dire que l'essence soit vide. Le traité du milieu est le traité de l'*engi* et également le traité de la vacuité. Maintenant, nous allons analyser précisément le texte. A la tête du texte, on trouve les stances dédicatoires.

« Sans rien qui cesse ou se produise, sans rien qui soit anéanti ou qui soit éternel, sans unité ni diversité, sans arrivée ni départ, telle est la coproduction conditionnée, des mots et des choses apaisement béni. Celui qui nous l'a enseignée, l'Éveillé parfait, le meilleur des instructeurs, je le salue. »<sup>82</sup>

Nous trouvons ici huit négations qui se réduisent à quatre paires de négations. Cependant le but de Nâgârjuna est que selon ces négations on nous conduise à la négation du dualisme lui-même. "Il s'agit plus exactement, commente Guy Bugault, de quatre paires de (dé-)négations, conduisant à un rejet de la pensée dualisante et des dichotomies mentales."<sup>83</sup> Les négations nâgârjuniennes ne supposent pas les affirmations comme oppositions. Ce que Nâgârjuna essaie d'exprimer est le dépassement du lieu du dualisme de la négation et de l'affirmation. Ainsi Bugault ajoute "(dé-)" avant négations. Dans les traductions en chinois et en japonais, on écrit "ce que l'Éveillé nous enseigne est l'anéantissement de" on utilise le terme de 戲論 *Keron* (lecture en japonais) pour indiquer la pensée que Nâgârjuna essaie de dénier. Ainsi, dans les traductions japonaises, on explique que "ce que l'Éveillé nous enseigne est l'anéantissement du *keron*". Le *keron* qui est un mot traduisant *prapanca* en

<sup>80</sup> Nous nous référons à Hajime Nakamura, op.cit.p.168-179.

<sup>81</sup> Cf. SME.p.16.

<sup>82</sup> SME.p.35. Ces Stances dédicatoires manquent dans la version tibétaine.

<sup>83</sup> SME.p.35.

sanskrit signifie un *traité déployé par des mots*, autrement dit la pensée fictive humaine d'après le langage.<sup>84</sup> Hajime Nakamura, indique clairement que le *keron* signifie un *traité métaphysique*.<sup>85</sup> Il est bien entendu que Nâgârjuna utilise les mots pour exprimer sa pensée. C'est un paradoxe, toutefois il faut comprendre que ce qu'il essaie d'expliquer est une pensée qui ne peut pas se réaliser directement d'après le langage. Par exemple, si on dit "l'être", ce mot, l'être, nous évoque "le non être" ou "le néant". Car un mot fonctionne fondamentalement comme une distinction entre A et non A. Par exemple, le mot *bleu* apparaît avec la différence entre le bleu et le non bleu. Le terme bouddhique signifiant la distinction ou la différence est le *funbetsu* et la connaissance d'après le *funbetsu* est le *funbetsu-chi* qui signifie d'abord la connaissance selon le langage et également la connaissance humaine ordinaire elle-même. Ainsi le *keron* est la pensée selon le *funbetsu-chi*. A travers ses expressions négatives des mots, Nâgârjuna et des bouddhistes du Grand Véhicule essaient d'exprimer ce qui est ouvert au monde extérieur au langage. C'est une méthode bouddhique nommée le *kamyô* signifiant littéralement le *nom provisoire*. Nous avons déjà mentionné le *funbetsu-chi* et aussi le *kamyô* dans la section de Lao-tseu. Nous pourrions déjà prévoir une ressemblance entre la pensée nâgârjunienne et le taoïsme. Par contre, la logique de Nâgârjuna n'est pas comparable à celle de la philosophie occidentale dont la dialectique au sens métaphysique n'existe pas chez Nâgârjuna, quoique les comparaisons opérées par Bugault entre la logique de Nâgârjuna et les dialectiques d'Aristote ou de Hegel soient intéressantes.<sup>86</sup>

Bugault indique que le deuxième couple correspond aux chapitres 15, 10 et 11, le troisième, aux chapitres 6, 2 et 21, et le quatrième, au chapitre 2 complété par le texte cité par Chandrakîrti. Mais Bugault remarque que le premier couple est le plus important. Il l'explique :

« Quant à l'idée d'arrêt ou de cessation, elle fait l'objet d'un examen critique dans le chapitre 25 consacré au *nirvâna*. Reste le plus important, l'idée de production ou plutôt d'absence de production (*anutpâda*). C'est le deuxième mot des Stances dédicatoires, il embrasse directement sur le chapitre inaugural (1, 1), et c'est de nouveau l'enjeu du chapitre 20. C'est dire combien ces stances introduisent à l'ensemble de l'œuvre. »<sup>87</sup>

<sup>84</sup> Cf. *Chûron* (tome 1), op.cit.p.85 et 87.

<sup>85</sup> Cf. Hajime Nakamura, op.cit.p.320.

<sup>86</sup> Cf. SME,p.16-21.

<sup>87</sup> SME,p.35.

Nous ne pouvons pas consacrer trop de pages à l'analyse de l'ensemble du *Traité du milieu* et donc nous nous concentrons sur le point le plus important. Pour mieux comprendre ces quatre couples de négations, il ne faut pas oublier que toutes les négations sont le *kamyô* c'est-à-dire les propositions provisoires pour dévoiler le principe d'*engi*. Le titre du premier chapitre est « Examen critique de l'idée de condition »<sup>88</sup>. Dans le mot *en*, il y a le sens de condition ou de cause. Ici, pourtant, Nâgârjuna nie une interprétation métaphysique dans laquelle on considère l'*en* comme les conditions en soi ou la cause substantielle. Lisons les stances du chapitre 1.

Pour les citations, nous présentons les deux traductions en français : premièrement la traduction du sanskrit par Bugault et ensuite celle du tibétain par Driessens.

« 1, 1. Jamais, nulle part, rien qui surgisse, ni de soi-même, ni d'autre chose, ni des deux à la fois, ni sans cause. »<sup>89</sup>

« 1. Où que ce soit, quelles qu'elles soient, les choses ne sont jamais produites à partir d'elles-mêmes, d'autres, des deux ou sans cause. »<sup>90</sup>

Cette quadruple aporie signifie que les êtres ou l'univers lui-même ne surgissent pas d'après quelque cause substantielle. Si on pense que les êtres surgissent de soi-même, d'autre chose ou des deux, il faut supposer quelque chose en soi comme la cause. Si on dit que les choses surgissent du "sans cause", ce n'est pas suffisant. Dans ce cas, on suppose quelque cause substantielle comme le "sans cause". Autrement dit, Nâgârjuna nie aussi la supposition du "sans cause" comme le néant ou le rien au sens substantiel. Car certains supposent que le néant est l'opposition de l'être. Dans ce cas, on aboutit à un débat sur l'existence ou le non-existence du néant. La problématique de la cause concerne exactement la question de l'essence. En un sens, Nâgârjuna essaie de nier la supposition de l'essence elle-même. Ainsi les traducteurs choisissent le mot de *condition* pour bien définir l'*en* comme notion Nâgârjunienne qui se distingue de la notion de cause. Dans la stance (1, 2) on pose d'abord les quatre sortes de conditions problématiques.

« 1, 2. Il y a quatre espèces de conditions : la cause proprement dite, le support objectif, l'antécédent immédiat, le facteur souverain et décisif. Il n'y a

---

<sup>88</sup> SME.p.43.

<sup>89</sup> SME.p.43.

<sup>90</sup> TM.p.29.

pas de cinquième condition. »<sup>91</sup>

« 2. (Hormis) les quatre : causale, en tant qu'objet d'observation, immédiate et souveraine, il n'existe pas de cinquième condition. »<sup>92</sup>

Les conditions ou les causes qui sont proposées ici sont les interprétations ordinaires de l'*en*. Nâgârjuna niera ces quatre conditions ou plutôt les conditions causales substantielles dans les stances suivantes. Il faut pourtant comprendre en même temps qu'il saisit le monde d'après les conditions (*en*) au point de vue du milieu ou de la vacuité. Il essaie de faire changer le point de vue. Dans la stance (1, 3), il critique la pensée selon laquelle on trouve une nature autonome dans les conditions.

« 1, 3. En fait, on ne trouve dans aucune de ces conditions rien qui possède une nature autonome (*svabhâva*). En l'absence de nature autonome, il n'est point de nature dépendante (*parabhâva*). »<sup>93</sup>

« 3. Une nature propre des choses ne se trouve pas dans leurs conditions ; et si une chose en soi n'existe pas, une chose autre n'existera pas. »<sup>94</sup>

Dans la première traduction, "l'absence" laisse supposer le mot opposé : la présence. Ainsi nous pensons que l'utilisation de ce mot est un peu problématique. Ici, ce que Nâgârjuna expose, c'est l'idée selon laquelle la nature autonome n'existe pas complètement.

Le terme de nature autonome (*svabhâva*) ou nature propre est traduit par 自性 *ji-shô* (lecture en japonais) dans les traductions en chinois et japonais. Le *ji-shô* signifie l'être-en-soi. Ce que Nâgârjuna dit, c'est que les conditions (*en*) ne sont pas des être-en-soi. Même si tous les êtres surgissent selon les conditions, les conditions ne sont pas des être-en-soi. Il n'y a pas d'être-en-soi. Et d'ailleurs, Hajime Nakamura indique que le *ji-shô* signifie aussi l'essence.<sup>95</sup> Les conditions ainsi donc ne sont pas des être-en-soi comme l'essence. Dans la stance (1, 4), Nâgârjuna nie que la fonction d'effet soit incluse dans les conditions en tant que causes. Pour signifier la fonction d'effet, Bugault utilise le mot d'efficiencia et Driessens le mot d'activité.

« 1, 4. L'efficiencia n'est pas le fait des conditions, elle n'est pas non plus

---

<sup>91</sup> SME.p.44.

<sup>92</sup> TM.p.31.

<sup>93</sup> SME.p.46.

<sup>94</sup> TM.p.32.

<sup>95</sup> Hajime Nakamura, op.cit.p.321.

indépendante des conditions. Quant aux conditions, elles ne sont ni dépourvues d'efficience ni pourvues d'efficience. »<sup>96</sup>

« 4. L'activité ne possède pas les conditions. Il n'y a pas d'activité qui ne possède de conditions, il n'y a pas de conditions qui ne possèdent d'activité, (les conditions) ne possèdent pas l'activité. »<sup>97</sup>

Comme dans les autres stances nâgârjuniennes, Nâgârjuna ne présente pas de synthèse au sens de la dialectique de la philosophie occidentale. L'activité possède-t-elle ou non les conditions ? On peut également poser la question inverse. Mais si on comprend que Nâgârjuna pose des questions concernant l'être et le néant, cette problématique n'est pas très difficile à comprendre. Pour lui, l'activité, les conditions et finalement tous les êtres n'existent pas en soi ou substantiellement. On ne peut pas posséder un être non substantiel. Le rapport entre l'activité et les conditions n'est pas celui dans lequel l'un possède l'autre. Dans ce cas, il est impossible de proposer le rapport causal. Dans la stance (1, 5), Nâgârjuna nie absolument les conditions comme cause.

« 1, 5. On parle de « conditions » lorsque quelque chose se produit conditionnée par elles. Aussi longtemps que rien ne se produit, comment pourraient-elles être autre chose qu'une absence de conditions ? »<sup>98</sup>

« 5. Elles sont dites conditions parce que (ce) qui naît prend appui sur elles ; aussi longtemps (que rien) n'est engendré, pourquoi ne sont-elles pas des non-conditions ? »<sup>99</sup>

Simplement dit, quand quelque chose se produit en dépendant d'une chose A, cette chose A est nommée une des conditions comme la cause et en même temps c'est ainsi qu'on pense ordinairement les conditions. Mais si quelque chose comme l'effet de A ne se produit pas, la chose A ne peut pas être une condition.<sup>100</sup> Bugault utilise ici aussi le terme d'une "absence de conditions", toutefois nous pensons que la tournure de "non-conditions" est meilleure, pour éviter la supposition du mot opposé de "présence". Driessens traduit la même phrase par "Pourquoi ne sont-elles pas des

---

<sup>96</sup> SME.p.47.

<sup>97</sup> TM.p.35.

<sup>98</sup> SME.p.47-48.

<sup>99</sup> TM.p.36.

<sup>100</sup> Nous nous référons au commentaire de Hajime Nakamura, op.cit.p.321-322.

non-conditions ?".<sup>101</sup> Pour dépasser la problématique de l'être-en-soi, il faut dépasser la proposition du dualisme de l'être et du néant. Les stances (1, 6) et (1, 7) concernent directement ce problème.

« 1, 6. Qu'il s'agisse d'une chose inexistante ou d'une chose (déjà) existante, (l'idée d') une condition est absurde. D'une chose inexistante, quelle pourrait être la condition ? Et si elle existe (déjà), à quoi sert une condition ? »<sup>102</sup>

« 6. Pour l'existant comme pour l'inexistant des conditions sont inacceptables. Que seront les conditions de l'inexistant ? Que fera-t-on de conditions pour l'existant ? »<sup>103</sup>

On ne peut pas saisir les conditions, si on est l'esclave des conventions des dualismes sur l'être et le néant, l'existence et inexistence, etc. Car les conditions ne sont pas l'être en soi.

« 1, 7. Dès lors qu'aucun phénomène (*dharma*), soit existant, soit inexistant, soit les deux à la fois, ne vient à se produire, comment en conséquence (l'idée d')une cause productrice est-elle logiquement recevable ? »<sup>104</sup>

« 7. Quand un phénomène existe, n'existe pas, ou existe et n'existe pas, il n'est pas établi ; comment un agent d'accomplissement serait-il dénommé cause ? De ce fait, cela n'est pas logique. »<sup>105</sup>

La causalité n'existe pas primordialement. Car la cause et son effet n'existent pas en soi c'est-à-dire le phénomène lui-même n'est pas l'être en soi. Ce qui importe, c'est que Nāgārjuna nie les conditions comme cause, c'est-à-dire au sens ordinaire et en même temps il essaie de saisir le phénomène d'après les conditions au sens propre... propre à Bouddha. Nāgārjuna a posé premièrement le problème de la cause dans quatre conditions et dans la stance (1, 8), il dénie une des conditions comme le support objectif.

« 1, 8. C'est sans relation à un support objectif que tel phénomène est enseigné comme existant. Dès lors qu'un phénomène est posé sans support

---

<sup>101</sup> TM.p.36.

<sup>102</sup> SME.p.48.

<sup>103</sup> TM.p.36.

<sup>104</sup> SME.p.48-49.

<sup>105</sup> TM.p.37.

objectif, d'où lui viendrait, par après, un support objectif ? »<sup>106</sup>

« 8. Il est enseigné que la condition objective d'un phénomène existant n'existe simplement pas ; si l'on observe un phénomène inexistant, où aura-t-on une condition objective ? »<sup>107</sup>

Nâgârjuna ne nie pas simplement le phénomène et les conditions eux-mêmes. Ce que Nâgârjuna veut dire, c'est que si on se détache de la notion de condition comme support objectif, on peut deviner que le phénomène n'existe pas en soi et les conditions non plus. Mais cette pensée est complètement opposée à la pensée métaphysique et scientifique qui suppose les objets en soi. Une des conditions comme l'antécédent immédiat est niée dans la stance (1, 9).

« 1, 9. Tant qu'un phénomène n'est pas né, la supposition (du précédent) n'a pas de sens. Dès lors (invoquer) un antécédent immédiat est une *contradictio in terminis*. Et puis à supposer que la supposition ait en lieu, que reste-t-il en fait de condition ? »<sup>108</sup>

« 9. Si les phénomènes ne sont pas nés leur cessation est impossible ; par conséquent, la cause immédiate n'est pas applicable. Quelle sera la condition de ce qui a cessé ? »<sup>109</sup>

Bugault présente le commentaire de Chandrakîrti selon l'exemple du germe et de la pousse. «Si la pousse n'est pas née, dit Chandrakîrti, il n'y a pas lieu d'envisager la destruction du germe qui doit lui céder la place. Maintenant supposons même que le germe soit détruit, alors qu'est-ce qui ferait pousser la pousse ?»<sup>110</sup> Ce qui fait pousser la pousse est la condition (*en*). Mais on ne peut pas la considérer comme une chose substantielle. On interprète aussi cette stance comme la négation de la succession temporelle et causale. Le rapport successif n'existe pas entre les deux choses. Mais il faut comprendre essentiellement que Nâgârjuna nie l'existence de l'être-en-soi. Le germe et également la pousse n'existent pas en soi. Ainsi, si on suppose les phénomènes en soi, on ne peut pas saisir les conditions. Au contraire, si on se détache de l'idéologie de l'être-en-soi, on peut trouver les conditions primordiales. Dans la stance suivante (1, 10), Nâgârjuna nie le facteur souverain et décisif.

---

<sup>106</sup> SME.p.49.

<sup>107</sup> TM.p.37.

<sup>108</sup> SME.p.49.

<sup>109</sup> TM.p.38.

<sup>110</sup> SME.p.49.

« 1, 10. Étant donné que des entités dépourvues de nature propre n'ont pas (vraiment) d'existence, la formule « ceci étant, cela est » est inadéquate. »<sup>111</sup>

« 10. Puisque la nature propre des choses n'existe pas, la déclaration : « Ceci apparaît en raison de cela » est irrationnelle. »<sup>112</sup>

La formule « ceci étant, cela est » ou « ceci apparaît en raison de cela » est également celle de la doctrine principale de Bouddha : *engi* qui est la pensée dans laquelle le monde existe selon *en* (les conditions). Nâgârjuna ne s'oppose pas à la pensée de Bouddha et au contraire il pense qu'il est y fidèle et plutôt il en retrouve l'interprétation authentique. Nâgârjuna réfute la pensée de la causalité selon laquelle on interprète « ceci étant, cela est » comme un rapport entre la cause et l'effet. L'*engi* n'est pas la causalité. Ce qui importe, c'est que la négation de l'être en soi est la raison pour laquelle on nie les conditions au sens de cause. Et il faut toujours concevoir que la nature propre correspondant au *jishô* en japonais c'est-à-dire l'être en soi n'existe pas dans la perspective du monde nâgârjunienne. Dans cette logique, on ne peut pas supposer l'essence absolue ou la vérité absolue comme la cause ou la source substantielle.

Il y a encore beaucoup de problèmes pour des spécialistes notamment les problèmes philologiques qui sont très compliqués, mais nous devons borner les questions à notre sujet. Il faut donc confirmer directement comment Nâgârjuna explique le traité de l'*engi*. Dans le chapitre 8 intitulé "Examen critique de l'acte et de l'agent"<sup>113</sup> ou "Analyse de l'action et de l'agent"<sup>114</sup>, nous trouvons un bon exemple. Comme nous l'avons déjà vu, Nâgârjuna nie tous les êtres en soi, en dépassant tous les dualismes entre les êtres et non-êtres (ou l'être et le néant). Dans les stances (8, 1) et (8, 2), il nie l'existence et également l'inexistence des acte et agent. Si on saisit l'inexistence comme une chose opposée à l'existence, cette première fonctionne comme un être en soi, bien qu'elle signifie non être. Ensuite, il nie pareillement les êtres des cause et effet dans les stances (8, 3) et (8, 4), et ailleurs du bien, du mal et de leurs effets dans les stances (8, 5) et (8, 6). Dans les stances (8, 7) et (8, 8), il nie aussi la possibilité de l'être à la fois existant et inexistant. C'est pour cela que Nâgârjuna conclut dans les stances (8, 9), (8, 10) et (8, 11) :

---

<sup>111</sup> SME.p.49.

<sup>112</sup> TM.p.39.

<sup>113</sup> SME.p.119.

<sup>114</sup> TM.p.96.

« 8, 9. Un agent réel n’effectue pas d’acte irréel, ni d’acte qui serait à la fois réel-irréel, (...) »

« 8, 10. Un agent irréel n’effectue pas non plus d’acte réel, ni d’acte à la fois réel-irréel, (...) »

« 8, 11. Un agent qui serait à la fois réel-irréel n’effectue pas d’acte réel ni d’acte irréel. (...) »<sup>115</sup>

« 9. Un agent existant n’effectue pas d’action inexistante, ni existante ni inexistante, (...) »

« 10. Un agent inexistant n’effectue pas d’action existante, ni existante et inexistante, (...) »

« 11. Il faut savoir qu’un agent qui est et n’est pas n’effectue pas non plus d’action qui est et n’est pas (...) »<sup>116</sup>

Les raisons de chaque stance correspondent aux raisons expliquées dans les stances précédentes. Par exemple, la stance (8, 9) correspond aux stances (8, 2), (8, 3), (8, 4) et (8, 7) ; la stance (8, 10) aux stances (8, 2), (8, 4) et (8, 7) ; et la stance (8, 11) aux stances (8, 2) et (8, 7).<sup>117</sup> Nous ne les analysons pas en détail mais à la place de cela, nous citons la conclusion notée par Chandrakīrti à ces onze stances.

« Quelle que soit l’hypothèse considérée, dès lors qu’on pose l’acte et l’agent comme deux entités existant chacune à part de l’autre, on aboutit à des impasse logiques, à des absurdités. »<sup>118</sup>

Ce qui importe, c’est que ce que Nāgārjuna expose n’est pas une pensée pessimiste. Nāgārjuna n’insiste jamais sur le fait qu’il n’y a, ni agent, ni acte, ou plutôt ni phénomène, ni monde, etc. Si nous n’adoptons pas la dichotomie du “il y a” et “il n’y a pas”, nous ne pouvons pas saisir le monde. Il essaie de se détacher des propositions du dualisme elles-mêmes de l’existence et de l’inexistence ou de l’être et du non-être. Bugault utilise les mots de *réel* et *irréel* à la place des mots d’*existant* et d’*inexistent* que Driessens choisit mais ceux-là ne nous permettent pas vraiment de deviner le sens ontologique des problématiques nāgārjuniennes. Nous ne comprenons pas le sanskrit et nous ne pouvons pas confirmer les mots originaux mais dans les traductions en chinois

---

<sup>115</sup> SMS.p.122.

<sup>116</sup> TM.p.99.

<sup>117</sup> Cf. TM.p.99.

<sup>118</sup> SME.p.122.

et aussi en japonais, on utilise les mots de 有 *u* (lecture en japonais) signifiant l'être et 無 *mu* (lecture en japonais) signifiant le néant, ainsi il faut concevoir toujours que les propositions nâgârjuniennes concernent fondamentalement la question ontologique. Dans ce sens ontologique, il faut saisir la stance (8, 12).

« 8, 12. L'agent existe en fonction de l'acte et l'acte en fonction de l'agent. Il n'est pas d'autre moyen, à nos yeux, pour les fonder rationnellement. »<sup>119</sup>

« 12. L'agent est dépendant de l'action et l'action est dépendant de l'agent. En dehors de cette existence dépendante, on ne voit pas de cause pour leur établissement. »<sup>120</sup>

Nous présentons brièvement la pensée nâgârjunienne de l'*engi* c'est-à-dire la pensée de la dépendance mutuelle. Voici le commentaire de la version tibétaine :

« Action et agents n'ont pas de nature propre et sont établis en dépendance mutuelle : l'agent d'une action dépend d'elle et celle-ci repose elle-même sur l'agent. Hormis cela, puisqu'on ne voit aucun moyen, aucune cause pour démontrer l'être en soi de l'agent et de l'action, on se gardera bien d'accepter cette thèse. »<sup>121</sup>

Hajime Nakamura propose un terme 相依性 *Sô-e-shô* (lecture en japonais) pour expliquer l'*engi*.<sup>122</sup> *Sôe* signifie justement la dépendance mutuelle et *shô* la nature, et donc le *sôeshô* est la nature de la dépendance mutuelle. La formule de l'*engi* en tant que *sôeshô* est « ceci étant, cela est » ou « ceci apparaît en raison de cela ». Dans la stance (1, 10), Nâgârjuna a nié cette formule mais pour critiquer la pensée du *kéron* dans laquelle on suppose les êtres en soi. Autrement dit, si on considère ceci et cela comme quelques choses substantielles, on ne peut pas saisir le sens vrai de cette formule. Pour comprendre les conditions non substantielles, nous allons analyser d'autres exemples.

Dans le chapitre 9, intitulé *Examen critique d'un sujet préexistant* <sup>123</sup> ou *Analyse du préexistant*, <sup>124</sup> Nâgârjuna réfute la notion du sujet substantiel. Dans les

---

<sup>119</sup> SME.p.122.

<sup>120</sup> TM.p.99.

<sup>121</sup> TM.p.100.

<sup>122</sup> Hajime Nakamura, op.cit.p.182.

<sup>123</sup> SME.p.125.

<sup>124</sup> TM.p.102.

stances (9, 1) et (9, 2), il présente un résumé de la pensée selon la supposition d'une chose substantielle et préexistante ou d'un sujet. C'est-à-dire : « 1. Certains affirment que le sujet préexiste à la vision, à l'audition (et aux autres facultés), ainsi qu'aux sensations (et aux autres mentaux). ». « 2. Si une chose substantielle n'existe pas, comment la vision et le reste adviendront-ils ? De ce fait, une chose substantielle leur préexiste. ». <sup>125</sup> Selon Nâgârjuna, c'est d'après les fonctions sensibles que nous distinguons la chose du sujet connaissant. Si on suppose une chose ou un sujet substantiels et préalables aux facultés des sensations, il faut supposer également les facultés des sensations substantielles. Cependant, si cette pensée était vraie, les facultés des sensations sans sujet existeraient.<sup>126</sup> Cette pensée est opposée à la pensée de l'*engi* selon laquelle :

« 9, 5. Quelqu'un se manifeste à travers quelque chose, quelque chose se manifeste en référence à quelqu'un. Comment y aurait-il quelqu'un sans quelque chose ? Comment y aurait-il quelque chose sans quelqu'un ? »<sup>127</sup>

« 5. Un sujet se manifeste par un objet, un objet se manifeste par un sujet. Comment un sujet existerait-il sans objet ? Comment un objet existerait-il sans sujet ? »<sup>128</sup>

Bugault rappelle que Kant pose une question identique : « Un sujet se manifeste par un objet ; un objet se manifeste par un sujet. *Comment un sujet existerait-il sans objet ?* »<sup>129</sup> Et Kant dénonce « l'illusion d'une continuité ininterrompue du sujet déduite du simple concept du moi identique. »<sup>130</sup> Kant ne nie pas cependant l'être-en-soi du sujet lui-même. Au contraire, Nâgârjuna pose justement la question de l'être-en-soi du sujet et également de l'objet. Il répond aux questions de la stance (9, 5) comme suit :

« 9, 6. (Soit, concède l'adversaire,) il n'y a pas un être antérieur à l'ensemble des facultés, vision, etc., et tour à tour à travers chacune des autres à chaque instant. »

« 9, 7. Si l'on admet qu'il n'existe pas d'être antérieur à l'ensemble des

---

<sup>125</sup> TM.p.102.

<sup>126</sup> Cf. Les stances (9, 3) et (9, 4). SME.p.130-131. et TM.p.103.

<sup>127</sup> SME.p.130.

<sup>128</sup> TM.p.103.

<sup>129</sup> SME.p.130.

<sup>130</sup> SME.p.131.

facultés, telles que la vision, etc., (reste la question :) comment pourra-t-il exister antérieurement à chacune d'elles prises séparément ? »

« 9, 8. (En effet,) si c'est le même être qui est tantôt l'agent de la vision, tantôt de l'audition, tantôt de la sensation affective, alors il préexisterait à chacune de ces facultés prises séparément. Or, cela est absurde. »<sup>131</sup>

« 6. Il n'existe aucun (appropriateur) antérieur à la vision et autres dans leur ensemble, mais il en est un qui se manifeste à différents moments, à travers les différentes (facultés), la vision, etc. »

« 7. S'il n'existe pas avant la vision et autres dans leur ensemble, comment existerait-il avant la vision et autres séparément ? »

« 8. Si un même (appropriateur) était agent de vision, d'audition et de sensation, il préexisterait à chacune ; or cela est illogique. »<sup>132</sup>

Un sujet n'existe pas, sans ses sensations et les objets. Mais Nâgârjuna peut-il nier logiquement l'existence du sujet lui-même ? Il est suffisant de dire que le sujet et l'objet existent relativement. Est-ce donc que Nâgârjuna traite ici simplement du fait qu'un sujet et sa fonction des sensations existent relativement ? Est-ce qu'il nie le sujet au sens sémantique tandis que son traité ne mentionne pas l'existence au sens ontologique ? Car, même si on nie le sujet, le sujet du moi qui nie le sujet existe, bon gré mal gré. Est-ce que Nâgârjuna qui insiste sur la négation du sujet en négligeant la réalité n'est qu'un sophiste indien ancien ? Ce que nous ne devons pas oublier, c'est que Nâgârjuna ne se livre jamais aux jeux des logiques linguistiques comme les sophistes mais plutôt il essaie de saisir la réalité qui échappe aux logiques linguistiques. Il faut comprendre que le Sujet au sens ontologique comme nous pouvons trouver chez Schelling, n'existe pas chez Nâgârjuna. Même si nous pensons que le sujet du moi vit réellement comme le sujet central, ce sujet n'est qu'une illusion. Par contre, sans parler de Descartes et Kant, la supposition de l'être en soi du sujet ou de la subjectivité constitue le présupposé fondamental de la philosophie occidentale. Le problème fondamental, selon Heidegger, quant à l'idéologie du centrisme de l'existence du sujet, provient de la structure des langues occidentales avec l'utilisation du mot "être". Heidegger indique, à travers Schelling, que le Sujet du mot "être" est le fondement de l'ontologie occidentale.

---

<sup>131</sup> SME.p.131-132.

<sup>132</sup> TM.p.103-104.

« Le sujet est le prédicat signifie donc : S fonde la possibilité de l'être de P, S est le fondement qui lui est sous-jacent et qui ainsi le précède. « S est P », cela veut dire : S « fonde » P, lui fournit son fondement. A ce propos, Schelling rappelle que déjà la logique ancienne avait bien vu ce point quand elle concevait le sujet comme *antecedens* et le prédicat comme *consequens*, ou encore le sujet comme *implicitum* et le prédicat comme *explicitum*. La question n'est pas ici de savoir dans quelle mesure cette indication est défendable historiquement. Schelling aurait pu, avec plus de légitimité et de force, se référer à ce fait que S, le « sujet », ne signifie rien d'autre que ce qui est sous-jacent, le soubassement, l'assise fondamentale. »<sup>133</sup>

Dans la structure du japonais, "être" n'existe pas ni le sujet correspondant à celui des langues occidentales. Ainsi, la logique du Sujet telle qu'elle se présente dans la philosophie occidentale n'est pas développée en japonais. Cependant la question ontologique du "il y a" existe dans la pensée japonaise, notamment dans le bouddhisme que nous traiterons plus tard. Nous ne connaissons pas la grammaire du sanskrit mais dans cette langue participant aux langues indo-européennes comme les langues occidentales, il est sûr qu'il y a historiquement une évolution de la notion du Sujet qui s'appelle *âtman* et pose une question proche de la philosophie occidentale. Dans la philosophie antique en Inde comme celle des *Upanisad* et des *Vedanta*, on suppose *brahman* comme l'Un fondamental qui est le principe créateur de l'Univers. L'*âtman* est "Je", et la philosophie antique en Inde se développe selon les propositions sur les rapports et l'identité entre le *brahman* et l'*âtman*.<sup>134</sup> Nous ne connaissons pas suffisamment la philosophie indienne et donc nous ne pouvons pas expliquer le système de l'Univers de la philosophie antique. Mais ce qui importe, c'est que les philosophes anciens supposent la vérité absolue en soi et que Nâgârjuna critique leurs notions de l'être en soi. Nâgârjuna nie l'être en soi de l'*âtman* même dans les stances (9, 9), (9, 10) et (9, 11), que nous ne citons pas ici. C'est ainsi qu'il conclut dans la stance (9, 12) :

« 9, 12. S'agissant d'un être qu'on ne trouve ni avant ni pendant ni après la

---

<sup>133</sup> Martin Heidegger, *Schelling – Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, édité par Hildegard Feick, traduit de l'allemand par Jean-François Courtine, Éditions Gallimard, Paris, 1977. p.138-139. (Titre original : *Schellings abhandlung über das Wesen der Menschlichen Freiheit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1971).

<sup>134</sup> Nous nous référons à un *Dictionnaire de la philosophie* en japonais : *Tetsugaku-jiten*, Éditions Heibon sha, Tokyo, 1971.

vision, etc., dire « Il existe, il n'existe pas », ces conceptions sont caduques. »<sup>135</sup>  
« 12. Pour ce qui n'est ni antérieur, ni simultanément, ni postérieur à la vision, etc., les conceptions « cela existe », « cela n'existe pas » sont renversées. »<sup>136</sup>

Selon le commentaire de Chandrakīrti : « On ne peut démontrer que l'existence en dépendance mutuelle (*parasparāpekṣikī siddhi*) de l'appropriateur et de l'appropriation, et non leur existence en soi. »<sup>137</sup> Autrement dit le monde n'est que l'existence comme *engi*. Nous pourrions comparer la pensée de l'*engi* avec la philosophie de la forme (*Gestalt*) chez Merleau-Ponty. En un mot, des sujets et des objets apparaissent simultanément comme des formes. Il est bien sûr que la notion de la forme manque chez Nāgārjuna, mais si on comprend, comme nous avons déjà expliqué, que le mot de l'*engi* comporte le sens du surgissement des rapports, il ne serait pas très étrange de comparer les deux notions : la forme et l'*engi*. Nous pensons que la pensée nagarjunienne concerne le problème des co-apparitions des êtres au monde, bien que Nāgārjuna utilise les expressions de la négation de l'existence. Nous trouvons une autre stance sur un sujet identique. C'est la stance (3, 6).

« 3, 6. Solidaire ou non de la vision, le sujet voyant n'existe pas. S'il n'y a personne pour voir, comment pourrait-il y avoir visible et vision ? »<sup>138</sup>

« 6ab. Avec vision, l'agent de vision n'existe pas, sans vision, il n'existe pas non plus ;

6cd. Sans agent de vision, comment l'objet de vision et la vision existeraient-ils ? »<sup>139</sup>

Nāgārjuna nie tous les êtres-en-soi du sujet, de l'objet et aussi de la vision comme une faculté des sensations. Ils co-existent ou plutôt co-apparaissent. Dans la philosophie merleau-pontienne de la forme, les facultés des sensations se situent au cœur de l'apparition de la forme mais pour Nāgārjuna, les facultés des sensations elles-mêmes sont saisies relativement. Les apparitions des relations en tant que *engi* sont fondamentales. Nous retrairons la problématique de la philosophie de la forme plus tard, mais ce qui importe, c'est que la négation de l'existence signifie plus exactement la négation de l'être en soi chez Nāgārjuna, toutefois selon les négations des

---

<sup>135</sup> SME.p.133.

<sup>136</sup> TM.p.106.

<sup>137</sup> SME.p.133.

<sup>138</sup> SME.p.70.

<sup>139</sup> TM.p.61.

être-en-soi, il explique les co-apparitions du monde d'après l'*engi* auquel Bugault applique par exemple le terme de "coproduction conditionnée".<sup>140</sup>

Dans les chapitres 8 et 9 que nous venons d'analyser, la pensée de l'*engi* concerne les actes humains mais dans le chapitre 10, on prend le phénomène des matériaux naturels, c'est-à-dire les rapports du feu et du combustible. Un dilemme est proposé à la tête de ce chapitre.

« 10, 1. Si le feu n'est rien que le combustible, l'agent et ce sur quoi il agit ne font qu'un. Si le feu est autre que le combustible, il existerait même sans le combustible, » « 10, 2. il serait allumé en permanence, n'ayant point pour cause d'avoir été allumé. Le rallumer n'aurait aucun sens. Et dans ces conditions il serait un acte sans objet. »<sup>141</sup>

« 1ab. Si le feu était le combustible, l'agent et l'acte serait un ; » « 1cd. Si le feu était autre que le bois, il apparaîtrait même en l'absence de bois. »<sup>142</sup>

« 2. Il brûlerait continuellement, il n'aurait pas le combustible pour cause, il serait inutile de le préparer. Et, de cette manière, aucune action n'aurait lieu. »<sup>143</sup>

Comme la traduction de Bugault l'indique, il faudrait lire conjointement les stances (10, 1) et (10, 2). Les deux propositions, (la première, c'est l'identification du feu et du combustible, et la seconde, la séparation du feu et du combustible), dont le problème commun serait précis. Dans les deux cas, on considère le feu et le combustible comme les être-en-soi. À cause de cela, l'*engi* manque dans l'identification substantielle de la première proposition et l'*engi* est réduit à la causalité dans la seconde. Ce qui est intéressant, c'est que l'apparition de la séparation, autrement dit, la différenciation entre deux termes est au moins une condition de l'*engi*. À partir de la stance (10, 3) jusqu'à la stance (10, 7), on réfute les conditions causales. Le feu et le combustible, les deux ne sont, ni cause, ni effet. Et par ailleurs, dans le prolongement de la négation de la causalité, à travers les stances de (10, 8) à (10, 11), Nâgârjuna réfute la supposition de la source essentielle. Il faut nier la supposition selon laquelle il y a une essence, soit le feu, soit le combustible.

---

<sup>140</sup> Cf. SME.p.145.

<sup>141</sup> SME.p.139.

<sup>142</sup> TM.p.107.

<sup>143</sup> TM.p.108.

« 10, 10. Quand l'existence d'une chose *x* dépend de celle d'une autre *y*, elle établit par là-même l'existence de celle dont elle dépend. Si la chose *y* est établie en tant qu'une autre *x* doit en dépendre, alors de quoi dépend quoi ? »

« 10, 11. Une chose qui est posée en relation de dépendance à une autre, comment peut-elle être mise en relation avant que son existence ait été établie ? Maintenant, est-elle au contraire mise en relation de dépendance après que son existence a été établie ? Toute relation de dépendance est alors absurde pour elle. »<sup>144</sup>

« 10. Si une chose établie en dépendance dépend de cela même qui dépend d'elle et si l'objet dépendant est (déjà) établi, qui dépend de qui ? »

« 11. Si la chose qui existe en dépendance n'existe pas, comment dépendra-t-elle ? Si elle dépend quand elle existe, sa dépendance est absurde. »<sup>145</sup>

La causalité ou le rapport successif suppose son essence ou l'origine. Dans cette pensée, la formule selon la logique de "être" : *x* est *y*, *y* est *z*, ainsi *x* est *z*, etc., serait refusée. En un sens, la logique et également l'ontologie de la philosophie occidentale se fondent sur la notion de causalité qui présuppose l'essence absolue. Par contre, Nâgârjuna réfute l'*engi* comme le rapport causal mais il faut interpréter l'*engi* au sens de coproduction conditionnée. Le feu et le combustible apparaissent simultanément comme l'*engi*. Ainsi Nâgârjuna prend des détours.

« 10, 12. (On ne peut donc pas *dire* que) le feu existe en dépendance du combustible ni qu'il existe indépendamment du combustible ; que le combustible existe en dépendance du feu ni qu'il existe indépendamment du feu. »<sup>146</sup>

« 12. Il n'existe pas de feu dépendant du bois, ni de feu indépendant du bois ; il n'existe pas de bois dépendant du feu, ni de bois indépendant du feu. »<sup>147</sup>

Nâgârjuna utilise deux sortes d'*engi*. Le premier est au sens des rapports causals et le second est au sens des coproductions conditionnées. Les phrases : « il n'existe pas de feu dépendant du bois » et également « il n'existe pas de bois dépendant

---

<sup>144</sup> SME.p.142.

<sup>145</sup> TM.p.110.

<sup>146</sup> SME.p.142.

<sup>147</sup> TM.p.111.

du feu » concernent le premier *engi* et le second est indiqué dans les phrases : « il n'existe pas de feu indépendant du bois » et « ni de bois indépendant du feu ». Nâgârjuna nie la supposition des autres causes du feu et du bois et aussi l'identité des deux dans les stances (10, 13) et (10, 14). Le sujet de ce chapitre concerne le chapitre 4.

« 4, 1. La matière sensible ne se laisse pas percevoir à part de la matière causale. On ne voit pas non plus la matière causale à part de la matière sensible. »<sup>148</sup>

« 4, 4. Si la matière sensible existe, une cause de cette matière n'a plus de raison (est superflue). Si la matière sensible n'existe pas, une cause de cette matière est sans raison. »

« 4, 5. Alors : une matière sensible dépourvue de cause ? Non, non, c'est irrationnel. Ainsi donc, qu'on se garde de toute dichotomie conceptuelle à l'égard de la matière. »<sup>149</sup>

« 1. La forme n'est pas perçue séparément de la cause de la forme ; la cause de la forme n'apparaît pas séparément de ce qui est nommé « forme » ». <sup>150</sup>

« 4. Que la forme existe, la cause de la forme est irrationnelle. Que la forme n'existe pas, la cause de la forme est encore irrationnelle. »

« 5. Des formes sans causes, non, non, c'est irrationnel. Par conséquent, on n'entretiendra aucune conception relative à la forme. »<sup>151</sup>

Le mot *rûpa* en sanskrit est traduit par "la matière sensible" ou "la forme". Bugault commente : "À proprement parler, *rûpa* = forme + relief + couleur ; désigne donc les formes matérielles, accessibles principalement à la vue et au toucher, et dont le prototype est la ronde-bosse."<sup>152</sup> Nâgârjuna utilise le mot de cause mais ce qu'il veut dire, c'est que le principe de la coproduction conditionnée peut être appliqué aux phénomènes matériels aussi. Aucun phénomène matériel n'existe en soi. Ainsi les êtres matériels n'existent pas séparément mais plutôt ensemble dans le réseau des rapports des dépendances mutuelles. Le feu et le combustible ne s'identifient pas mais ils ne sont pas davantage deux êtres-en-soi. Ils existent simultanément dans les rapports des dépendances mutuelles. Il est difficile de saisir cette pensée d'après la méthode

---

<sup>148</sup> SME.p.77.

<sup>149</sup> SME.p.78.

<sup>150</sup> TM.p.65.

<sup>151</sup> TM.p.66.

<sup>152</sup> SME.p.78.

dichotomique. Ainsi la science analytique et la métaphysique ne peuvent pas dépasser la notion de matière substantielle. Chez Nâgârjuna, le sujet n'existe plus en soi. Les sujets et les objets, c'est-à-dire tous les êtres existent selon les rapports des dépendances mutuelles. Ils sont les coproductions conditionnées. D'après cette pensée, il faut comprendre la stance (10, 16).

« 10, 16. Ceux qui, dans leur enseignement, prêtent au moi et aux choses, soit une réalité conjointe (*sa-tattva*), soit une réalité séparée, je ne les considère pas comme avertis du sens de la doctrine. »<sup>153</sup>

« 16. Je ne considère pas versés dans l'enseignement ceux qui entretiennent les conceptions d'identité et d'altérité au regard du je et des choses. »<sup>154</sup>

Bugault note que *sa-tattva* signifie la réalité conjointe ; symbiose, coalescence.<sup>155</sup> Driessens utilise un autre mot : "identité" mais de toute façon, ce que Nâgârjuna veut dire est le principe de l'*engi* entre tous les êtres. Autrement dit, "le vrai sens de l'enseignement qu'ignorent les trois solutions précédentes (identité, altérité, symbiose), c'est", selon Chandrakîrti, « la suprême et profonde coproduction conditionnée ». <sup>156</sup> "Il faut comprendre, en effet, commente Bugault, que la relativité n'est pas seulement entre les choses, elle est au cœur des choses. Une « chose », un « être » n'est qu'un faisceau de relations."<sup>157</sup> La coproduction conditionnée signifie les êtres comme un faisceau de relations. Ici, il faut nier l'être-en-soi du sujet et des choses. Et d'ailleurs, il serait absurde de supposer un Sujet transcendantal ou l'identité du Sujet (*âtman*) et de l'Un absolu (*brahman*).

Dans les chapitres 11 et 12, on aborde des thèmes très bouddhiques. Celui de la transmigration comme perspective du monde religieuse qui concerne la prédestination humaine de la naissance, du vieillissement et de la mort est proposé dans le chapitre 11 ; le thème de la souffrance humaine dans le chapitre 12. Nâgârjuna adapte le concept de l'*engi* (coproduction conditionnée) à ces sujets.

« 11, 1. On ne discerne pas de limite *ab ante*, a dit le grand anachorète. La transmigration (*samsara*) est, en vérité, sans début ni terme, elle n'a ni

---

<sup>153</sup> SME.p.145.

<sup>154</sup> TM.p.112.

<sup>155</sup> SME.p.145.

<sup>156</sup> SME.p.145.

<sup>157</sup> SME.p.145.

commencement ni fin. »<sup>158</sup>

« 11, 2. Comment ce qui n'a ni début ni terme pourrait-il avoir un milieu ? C'est pourquoi la séquence « avant, après, en même temps » ne convient pas ici. »<sup>159</sup>

« 1. A la question : « Perçoit-on une limite antérieure ? » Le grand Puissant répondit : « Non. » Le cycle est sans commencement ni fin, il n'a ni (partie) antérieure ni (partie) ultérieure. »

« 2ab. Ce qui n'a ni début ni fin, comment aurait-il un milieu ? »<sup>160</sup>

« 2cd. Par conséquent, une séquence d'antériorité, de simultanéité et de postérité est irrationnelle. »<sup>161</sup>

Selon Bugault, le terme de *samsara* a deux sens : la transmigration humaine et la transmigration universelle. Ici, la transmigration universelle elle-même n'est pas saisie à travers les notions distinctives du début et du terme, etc., c'est-à-dire la transmigration n'est pas une succession de la cause et de l'effet et donc nous ne pouvons pas supposer le commencement définitif ou la source fondamentale, bref l'essence absolue. Ainsi Nâgârjuna réfute les discussions fondées sur la supposition des existences substantielles de la naissance, du vieillissement et de la mort dans les stances (11, 3) jusqu'à (11, 6) et il conclut dans les stances (11, 7 et 8) :

« 11, 7-8. Ce n'est pas seulement pour la transmigration qu'on ne trouve point de limite *ab ante*. C'est vrai aussi pour l'effet et la cause, le caractère et le caractérisé, la sensation affective et celui qui l'éprouve, comme pour n'importe quoi au monde. Il n'est aucune chose pour laquelle on puisse trouver une limite *ab ante*. »<sup>162</sup>

« 7. Le cycle n'est pas seul sans extrémité antérieure : la cause et l'effet, le caractère et le caractérisé, »

« 8. La sensation et celui qui ressent, tout ce qui existe, c'est-à-dire l'ensemble des choses, est sans extrémité antérieure. »<sup>163</sup>

---

<sup>158</sup> SME.p.151.

<sup>159</sup> SME.p.152.

<sup>160</sup> TM.p.115.

<sup>161</sup> TM.p.116.

<sup>162</sup> SME.p.154.

<sup>163</sup> TM.p.118.

Le chapitre 11 est intitulé “Examen critique des notions extrêmes de commencement et de fin”<sup>164</sup> ou “Analyse d’une extrémité antérieure et d’une extrémité postérieure”<sup>165</sup>. Cependant il ne s’agit pas seulement de la problématique de la succession temporelle mais plutôt du non-être de l’essence, qui n’est ni comme la vérité originaire, ni comme la vérité finale. Nâgârjuna nie la pensée eschatologique et aussi la pensée téléologique. La notion bouddhique de la transmigration n’est pas un fatalisme chez Nâgârjuna. Dans le chapitre 12, il nie l’être-en-soi de la souffrance selon la même logique.

« 12, 8. (...) La souffrance se ne produit pas d’elle-même, car une chose ne se produit pas soi-même. Et s’il est vrai qu’un autre ne se produit pas soi-même, comment la souffrance serait-elle produite par autre que soi ? »<sup>166</sup>

« Tout d’abord, il n’y a pas de souffrance créée par elle-même car elle ne peut se créer soi-même ; si une autre souffrance ne se crée pas elle-même, comment sera-t-elle créée par autre chose ? »<sup>167</sup>

Bien qu’il n’y ait pas de souffrances en soi, en fait les gens souffrent. Toutefois les gens souffrent à cause de souffrances créées ou composées. Par exemple, la souffrance de la mort est créée par l’homme. Elle n’est qu’un phénomène trompeur. Ainsi au début du chapitre 13 intitulé *Examen critique des réalités composées* ou *Analyse des formations* :

« 13, 1. Ce qui a pour nature la déception n’est que faux-semblant, a dit le Bienheureux. Or, toutes les choses composées sont décevantes et ainsi ne sont que faux-semblant. »<sup>168</sup>

« 1. Le vainqueur transcendant a déclaré que tout phénomène trompeur est faux ; l’ensemble des formations, phénomènes trompeurs, sont fausses. »<sup>169</sup>

Il faut comprendre que “les choses composées” ou “l’ensemble des formations”, c’est-à-dire “les réalités composées” sont le phénomène humain ordinaire qui apparaît

---

<sup>164</sup> SME.p.151.

<sup>165</sup> TM.p.115.

<sup>166</sup> SME.p.162.

<sup>167</sup> TM.p.123.

<sup>168</sup> SME.p.169.

<sup>169</sup> TM.p.126.

d'après des points de vue dichotomiques. Il y a un terme bouddhique japonais pour indiquer la pensée dichotomique, c'est *funbetsu-chi* qui provient principalement de la langue. À cause de *funbetsu-chi*, nous nous considérons le monde comme l'ensemble des choses substantielles, mais les suppositions de l'être en soi ne sont que faux-semblant ou phénomènes trompeurs. La dichotomie fondamentale est celle de l'être et du néant, soit l'être et le non-être. Dans le chapitre 5, en critiquant la pensée des suppositions des éléments substantiels, Nâgârjuna traite déjà exactement du dépassement du dualisme de l'être et du non-être.

« 5, 6. Maintenant, en l'absence d'être, de quoi y aura-t-il non-être ? Et *qui* donc, n'ayant nature ni d'être ni de non-être, pourra rien entendre au couple être – non-être ? »

« 5, 7. Ainsi donc, l'espace n'est ni être ni non-être, ni caractérisable ni caractère. Pareils à l'espace sont les cinq éléments. »

« 5, 8. Mais les gens à l'intelligence courte, qui ne voient qu'existence ou inexistence là où sont des choses en devenir, ceux-là ne voient pas du visible l'apaisement béni. »<sup>170</sup>

« 6ab. Si une chose n'existe pas, comment une non-chose sera-t-elle ? »

« 6cd. Qui connaîtra une chose et une non-chose (distinctes des) phénomènes contraires chose et non-chose ? »

« 7. Par conséquent, l'espace n'est pas une chose, ni une non-chose, ni une base caractérisée, ni des caractères. Les cinq autres éléments sont comme l'espace. »

« 8. Ceux de faible intelligence qui voient l'existence et l'inexistence des choses par cet acte de vision ne perçoivent pas la félicité, l'apaisement. »<sup>171</sup>

En dépassant les phénomènes trompeurs selon les dichotomies, nous pouvons mettre en pleine lumière ce qu'est la vacuité. La vacuité (*ku*) n'est ni être ni non-être comme l'espace. Les taoïstes proposent le Tao comme vide (*ku*) mais la problématique du vide même n'est pas examinée jusqu'au bout. Ainsi la notion de l'être en soi reste dans le Taoïsme. On peut considérer le Tao comme un être du vide comme l'Un absolu. Cependant Nâgârjuna nie également la supposition de l'être-en-soi du vide, en critiquant la dichotomie, à la fin du chapitre 13.

---

<sup>170</sup> SME.p.88.

<sup>171</sup> TM.p.72-73.

« 13, 7. S'il y avait quoi que ce soit qui fût non-vide, il pourrait aussi y avoir quelque chose de vide. Mais il n'est rien qui soit non-vide. Comment, dès lors, pourrait-il y avoir du vide ? »<sup>172</sup>

« 13, 8. Les Victorieux ont proclamé que la vacuité est le fait d'échapper à tous les points de vue. Quant à ceux qui font de la vacuité un point de vue, ils les ont déclarés incurables. »<sup>173</sup>

« 7. Si quelque chose était non-vide, il pourrait y avoir quelque chose vide ; mais puisqu'il n'y a rien qui ne soit non-vide, comment y aurait-il (une chose) vide ? »

« 8. Les Vainqueurs ont déclaré que la vacuité est l'extirpation de toutes les vues et ont proclamé incurables ceux qui font de la vacuité une vue. »<sup>174</sup>

Le terme sanskrit de *sūnya* est traduit par la vacuité dans les traductions françaises. Ce qui est important, c'est que Nâgârjuna essaie de distinguer la vacuité du concept linguistique. En éclaircissant le monde en tant que la vacuité, il faut le saisir pratiquement selon l'expérience religieuse du bouddhisme. Car si on définit le sens de la vacuité conceptuellement, autrement dit d'après les mots, on tombe dans le piège de la dichotomie. Ainsi à travers l'approfondissement du sens des conditions, il faut comprendre la vacuité mais il faut éviter de supposer la vacuité comme être-en-soi mais aussi comme conception linguistique. Ici, on peut deviner le sens du titre de ce livre *Traité du milieu*. Le milieu signifie la position neutre pour détacher les deux termes dichotomiques. Nous devons nous situer dans la position du milieu, c'est la méthode et la pratique de Nâgârjuna. L'objet de cette méthode est la négation définitive de la pensée substantialiste.

Le chapitre 15 est justement consacré aux critiques de l'idée de l'être-en-soi qui constitue le noyau du *keron* (la pensée métaphysique). Nous allons reprendre ces critiques, en les résumant. Selon la position du milieu, la notion de l'être-en-soi apparaît d'après la pensée dichotomique de l'existence et l'inexistence. Cela signifie que l'être-en-soi n'est qu'une notion fabriquée d'après le *funbetsu-chi* (la pensée linguistique). Or d'après le bouddhisme, cette notion n'est pas compatible avec la pensée de l'*engi* (la coproduction conditionnée). Car l'être-en-soi signifie l'être indépendant et

---

<sup>172</sup> SME.p.172.

<sup>173</sup> SME.p.173.

<sup>174</sup> TM.p.129.

donc il ne dépend pas logiquement d'un autre que soi. Si on suppose la notion de l'être-en-soi, il faut dépasser la problématique des conditions. Mais si nous réfléchissons aux propositions des conditions, il faudrait conclure que l'être en soi n'existe pas, ou plutôt se détacher de la problématique de l'être du néant. Ainsi Nâgârjuna pose le problème et indique quelle en est l'issue :

« 15, 5. Si l'être n'est pas fondé, le non-être non plus. Car ce que les gens appellent non-être n'est rien que le changement d'état d'un être. »

« 15, 6. Ceux qui croient voir être-en-soi – être différent, être – non-être, ceux-là ne voient pas la vraie nature des choses, enseignée par les Buddha. »<sup>175</sup>

« 15, 10. Dire « il y a » c'est prendre les choses comme éternelles, dire « il n'y a pas » c'est ne voir que leur anéantissement. C'est pourquoi l'homme clairvoyant ne s'attachera ni à l'idée d'être ni à l'idée de non-être. »<sup>176</sup>

« 5. Si une chose n'est pas établie, une non-chose ne le sera pas ; (car) la transformation d'une chose, le monde l'appelle « non-chose ». »<sup>177</sup>

« 6. Ceux qui conçoivent une nature propre, une nature autre, des choses et non-choses ne perçoivent pas l'ainsité de l'enseignement du Vainqueur. »<sup>178</sup>

« 10. Dire « existe » est une saisie de permanence ; dire « n'existe pas » est une vue d'annihilation. C'est pourquoi les sages ne devraient pas demeurer dans l'existence ou la non-existence. »<sup>179</sup>

Ce qui importe, c'est que la pensée nâgârjunienne n'est pas la négation simple de l'être-en-soi. Nâgârjuna ne nie pas simplement l'existence des choses dans notre monde actuel. Il ne nie pas nos réalités dans lesquelles nous regardons, écoutons et touchons les choses, etc. Mais ce qu'il veut dire, c'est que les choses existent selon la coproduction des conditions. Si nous osons dire en utilisant notre idée, le monde surgit avec l'apparition des réseaux des rapports. Autrement dit le monde et les rapports surgissent simultanément. Mais les rapports ne signifient pas les rapports entre des choses substantielles. Au contraire, les choses au monde n'existent qu'avec l'apparition des rapports. On peut exprimer les rapports par le terme de *différences*. Nâgârjuna nie les dichotomies mais il ne nie pas les différences. Parce que s'il n'y a pas de différences,

---

<sup>175</sup> SME.p.190.

<sup>176</sup> SME.p.192.

<sup>177</sup> TM.p.138.

<sup>178</sup> TM.p.139.

<sup>179</sup> TM.p.141.

les conditions en tant que rapports des dépendances mutuelles aussi sont impossibles à supposer. La dichotomie est l'établissement entre le terme A comme un être en soi et le terme non-A comme un être en soi. La pensée dichotomique suppose les existences des choses substantielles et dans cette pensée on pose des différences entre des choses qui existent préalablement. Cependant, selon Nâgârjuna, le terme A n'existe pas avant l'apparition de la différence entre A et non-A. Autrement dit, il y a d'abord une apparition d'une différence et après ou simultanément des choses apparaissent. Une chose n'existe qu'avec la genèse des réseaux des différenciations au monde. Comme nous l'avons expliqué dans la première partie de notre thèse, Ferdinand de Saussure trouve le même système des différences dans les fonctions linguistiques. Saussure lui-même n'a pas développé sa pensée selon la perspective ontologique, pourtant nous devons comprendre que ce système n'est pas borné à la propriété du langage. Il faut considérer que c'est le système fondamental de notre monde vécu et donc on peut le trouver dans le système linguistique aussi. Mais on ne peut pas supposer l'être-en-soi des différences, c'est-à-dire que les différences ne sont pas réduites au système substantiel et mécanique que la science moderne suppose. Nâgârjuna nie l'être-en-soi du Moi (*âtman*). Dans ce sens, il faut se détacher du Moi substantiel mais il ne faut pas supposer l'état en soi sans le Moi. Si on comprend la pensée de la coproduction des conditions, il n'est pas difficile de comprendre cette logique. Car le Moi et aussi le mien (la conscience du moi) n'existent qu'en tant qu'ils sont avec les rapports de la coproduction des conditions. Nâgârjuna traite la problématique du Moi dans le chapitre 18.

« 18, 2. Si le moi n'est pas, comment le mien existerait-il ? Une fois effacés le moi et ce qui lui appartient, on est délivré du sentiment du mien et du moi. »

« 18, 3. (Toutefois,) un homme délivré du sentiment du mien et du moi n'existe pas non plus. Celui qui croit voir quelqu'un délivré du sentiment du mien et du moi, en réalité ne voit pas. »<sup>180</sup>

« 2ab. Si un je n'existe pas, comment un mien existera-t-il ? »<sup>181</sup>

« 2cd. Puisque je et mien sont apaisés, les conceptions d'un je et d'un mien sont anéanties. »

« 3. Celui qui est sans appréhension d'un je et d'un mien n'est pas non plus existant ; celui qui voit l'absence d'appréhension d'un je et d'un milieu ne voit

---

<sup>180</sup> SME.p.230.

<sup>181</sup> TM.p.165.

pas. »<sup>182</sup>

La négation du Moi est une doctrine principale du bouddhisme. Cependant cette négation ne signifie pas la supposition du néant du Moi mais plutôt la négation de l'être-en-soi du Moi. Ainsi il faut changer de dimension pour saisir le monde et la méthode pratique de Nâgârjuna serait le dépassement des dichotomies comme celle de l'existence et l'inexistence. Dans la stance (23, 3), il écrit clairement :

« 23, 3. (...) l'existence ou la non-existence du moi ne peut en aucune façon être démontrée. (...) »<sup>183</sup>

« 3. On ne peut établir d'aucune manière l'existence ou l'inexistence du je. (...) »<sup>184</sup>

Simplement dit, le Moi (*âtman*) n'est ni existence ni inexistence. Le dépassement des dichotomies concerne la position du milieu et à travers la voie du milieu on peut arriver à la dimension du *nirvâna* qui est un terme bouddhique signifiant l'état éveillé. Dans la dimension du *nirvâna*, (plus exactement la dimension comme le *nirvâna*, selon Nâgârjuna) l'objet intentionnel et également la fonction linguistique cessent. Nâgârjuna expose cette pensée dans la stance (18, 7).

« 18, 7. Quand la pensée intentionnelle cesse de se mouvoir en quête d'un aliment, la chose sur laquelle on cherche à mettre un nom cesse aussi. La vraie nature des choses est sans production, sans destruction, comme le *nirvâna*. »<sup>185</sup>

« 7. L'objet d'expression disparaît en se détournant du domaine de la pensée. Non produite, non détruite, la nature des choses est comme l'au-delà des peines. »<sup>186</sup>

Dans les derniers chapitres du *Traité du milieu*, Nâgârjuna présente ses propres interprétations sur certaines notions bouddhiques. Dans le chapitre 16, il prend les problèmes du lien et de la délivrance du *samsâra* (la transmigration) et dans le chapitre 17, l'acte et ses fruits (effets) aux sens moraux bouddhiques. Dans le chapitre

---

<sup>182</sup> TM.p.166.

<sup>183</sup> SME.p.288.

<sup>184</sup> TM.p.210.

<sup>185</sup> SME.p.233.

<sup>186</sup> TM.p.170.

22, il prend la notion de *Tathâgata*.<sup>187</sup> Le chapitre 24 concerne les quatre vérités bouddhiques, et le chapitre 25, la notion du *nirvâna*. Dans le chapitre IV sur Dôgen, nous mentionnons les thèmes de *Tathâgata* concernant la nature du bouddha et des quatre vérités. Ici, ce qui est intéressant, c'est l'interprétation nâgârjunienne du *nirvâna*. Comme nous l'avons vu dans le chapitre 18, Nâgârjuna traite du détachement du Moi et de la pensée intentionnelle ou linguistique pour arriver à la dimension du *nirvâna*. Mais cette dimension n'est pas l'équivalent de la dimension transcendantale. Il ne propose ni le sujet transcendantal ni l'idée transcendantale et donc il est impossible de supposer une dimension extérieure pour le *nirvâna*. Cette question est traitée dans le chapitre 25. Comme dans les autres stances, selon la pensée de la vacuité, Nâgârjuna nie les interprétations qui supposent l'être-en-soi du *nirvâna*. Et selon la même logique, il nie aussi sa succession temporelle.

« 25, 10. Le maître a prescrit l'élimination du devenir comme du non-devenir. En conséquence, dire que le *nirvâna* n'est ni être ni non-être est logiquement correct. »<sup>188</sup>

« 10. Le Maître a recommandé l'abandon de l'existence et de la destruction. Par conséquent, que l'au-delà des peines ne soit ni une chose ni une non-chose est logique. »<sup>189</sup>

Nous mentionnerons la problématique du devenir et du temps chez Nâgârjuna plus tard. Mais ce qui est intéressant, c'est qu'en niant l'interprétation selon laquelle sont à la fois être et non-être, Nâgârjuna détermine exactement que le *nirvâna* est non composé par opposition à "étant composé" dans la stance (25, 13).

« 25, 13. Comment le *nirvâna* serait-il à la fois non-être et être ? Le *nirvâna*, en effet, est non composé, tandis qu'être et non-être sont composés. »<sup>190</sup>

« 13. Comment l'au-delà des peines serait-il à la fois une chose et une non-chose ? L'au-delà des peines est incomposé, les choses et non-choses sont composées. »<sup>191</sup>

---

<sup>187</sup> Le nom japonais est *Nyorai*. Il est un synonyme de l'Éveillé (bouddha), mais il accentue le sens de *nature* de bouddha. Il est difficile à traduire en français, ainsi Bugault utilise le mot original et Driessens le mot explicatif, *Celui-ainsi-allé*. Cf. SME.p.275 et TM.p.200.

<sup>188</sup> SME.p.327.

<sup>189</sup> TM.p.239.

<sup>190</sup> SME.p.329.

<sup>191</sup> TM.p.239.

Dans les traductions en chinois et en japonais, on utilise le mot 無為 *mui* (lecture en japonais) pour le mot "étant non composé" et 有為 *yûi* (lecture en japonais) signifiant "artificiel" pour "étant composé".<sup>192</sup> Dans le taoïsme, on utilise le mot *mui-jinen* qui indique l'attitude ou la méthode taoïstes mais chez les bouddhistes chinois et japonais, le mot *nirvâna* comme "étant non composé" bref le *mui* concerne *jinen*. Ensuite, sur les rapports entre le *nirvâna* et le *samsâra* :

« 25, 19. Il n'y aucune différence entre le *samsâra* et le *nirvâna*. Il n'y a aucune différence entre le *nirvâna* et le *samsâra*. »

« 25, 20. Ce qui délimite le *nirvâna* délimite le *samsâra*. On ne peut trouver entre les deux fût-ce le plus subtil intervalle. »<sup>193</sup>

« 19. Le cycle ne se distingue en rien de l'au-delà des peines ne se distingue en rien du cycle. »

« 20. La limite de l'au-delà des peines, cela est la limite du cycle. Pas même la plus fine différence n'existe entre eux deux. »<sup>194</sup>

Pour comprendre ce que Nâgârjuna veut dire, les sens du *nirvâna* et du *samsâra* seraient un grand problème. Bugault utilise directement les mots originaux et la traduction de Diessens est un peu ambiguë. En japonais, on utilise traditionnellement le terme 涅槃 *nehan* (lecture en japonais) pour le *nirvâna* et le terme 輪廻 *rinne* (lecture en japonais) pour le *samsâra*. Il y a plusieurs interprétations à propos des idées attachées à ces mots, de temps en temps elles sont très mystiques. Par exemple, au Japon le *nehan* signifie l'état éveillé bouddhique mais en même temps le monde merveilleux bouddhique comme le paradis chrétien, quant au *rinne*, il est la transmigration ou le cercle universel mais en même temps il est raconté dans les histoires mystiques de la métempsychose. Ainsi il est difficile pour les chercheurs de déterminer leurs sens exacts. Cependant, nous osons proposer nos interprétations. Nous pensons que le *nirvâna* correspond à la dimension essentielle du monde et que le *samsâra* correspond à la dimension phénoménale du monde. Comme nous l'avons mentionné, le *nirvâna* concerne l'état supérieur du *mui* et du *jinen* dans le bouddhisme chinois et japonais. La notion du *samsâra* constitue la spécificité de la pensée indienne

---

<sup>192</sup> Cf. Hajime Nakamura, op.cit.p.386, et *Chûron* (tome3), op.cit.p.693-695.

<sup>193</sup> SME.p.332.

<sup>194</sup> TM.p.242.

et on peut la trouver dans presque toutes les philosophies et religions indiennes. Cette notion serait achevée philosophiquement dans les *Upanishad* mais elle est peut-être l'origine de la perspective du monde archaïque et animiste. C'est-à-dire que le *samsâra* était un symbole du phénomène de la nature ou de l'univers. Dans la traduction en chinois de Kumârajîva, on utilise curieusement le mot 世間 *seken* (lecture en japonais) pour le *samsâra*. En japonais actuel, le *seken* signifie le monde humain mais Saigusa note que dans la traduction en japonais, ce mot signifie le monde de la vie et de la mort.<sup>195</sup> Autrement dit, le *samsâra* concerne le phénomène cyclique de la vie et de la mort comme phénomène fondamental des vivants. Chez Nâgârjuna, le *nirvâna* et le *samsâra* s'identifient, c'est-à-dire qu'on peut comprendre que la dimension essentielle et la dimension phénoménale s'identifient. Le *nirvâna* n'est pas un lieu ou un état transcendant comme le paradis chrétien. C'est la dimension d'« ici et maintenant ». Les Bouddha sont bien sûr des hommes, non pas dieux ou Dieu, c'est-à-dire qu'un être éveillé bouddhique n'est pas un être transcendant. Cette pensée exerce beaucoup d'influence sur le bouddhisme zen.

Mais il subsiste un problème dans la pensée nâgârjunienne. Nâgârjuna nie les phénomènes concernant le mouvement et le changement, par exemple il critique le mouvement (le chapitre 2), le temps (le chapitre 19) et l'apparaître et le disparaître (le chapitre 21). C'est pour nier l'être en soi. Par exemple, les écoles d'*Abhidharma* posent les éléments substantiels selon lesquels on essaie d'expliquer les mouvements et les changements. Nâgârjuna essaie de réfuter les concepts substantialistes de leurs doctrines sans jamais nier les mouvements et les changements actuels. Les mouvements et les changements sont d'après l'« étant composé » c'est-à-dire la pensée artificielle, bref la métaphysique. C'est pourquoi il faut nier le devenir et également le temps dans le *nirvâna* qui est non composé chez Nâgârjuna, comme nous avons vu dans la stance (15, 10). De même dans la stance (7, 16),

« 7, 16. Tout ce qui vient à l'existence en dépendance (d'autre chose), tout cela est apaisé de par sa nature même. C'est pourquoi ce qui est en cours de production aussi bien que le processus de production, tout cela n'est qu'apaisement. »<sup>196</sup>

« 16. Ce qui apparaît en dépendance est apaisé quant à une nature propre ; par conséquent, ce qui se produit, aussi bien que la production, est apaisé. »<sup>197</sup>

---

<sup>195</sup> Cf. *Chûron* (tome 3), op.cit.p.701.

<sup>196</sup> SME.p.109.

<sup>197</sup> TM.p.86.

Ou dans le chapitre 21.

« 21, 17. Qu'un être véritable existant par soi-même vienne à ne plus être est intrinsèquement contradictoire. Et alors du *nirvâna*, il y aurait anéantissement à cause de l'extinction de la série existentielle. »<sup>198</sup>

« 21, 21. Ainsi, dans aucun des trois temps, l'idée d'une série existentielle ne peut logiquement aboutir. N'existant dans aucun des trois temps, comment la série existentielle pourra-t-elle exister du tout ? »<sup>199</sup>

« 17. Si une chose existe en soi, qu'elle devienne une non-chose est illogique. Lors de l'au-delà des peines, il y aurait anéantissement car le continuum du devenir est apaisé. »<sup>200</sup>

« 21. De cette manière, si le continuum du devenir ne peut exister dans les trois temps, comment ce qui n'existe pas dans les trois temps, sera-t-il la série du devenir ? »<sup>201</sup>

Nous trouverons la pensée de l'apaisement dans le bouddhisme zen aussi, mais les bouddhistes zen tiennent compte du devenir et du temps qui n'étaient présents dans la pensée de Nâgârjuna que négativement. On peut dire que la distinction des trois temps, - passé, présent et futur - est composée conceptuellement mais est-il possible de nier le temps primordial comme le devenir dans la dimension : « ici et maintenant », qu'on peut voir expérimentalement dans les phénomènes de la nature, tel le phénomène de l'épanouissement d'une fleur ? Nâgârjuna pense très logiquement mais la description d'après des expériences concrètes manque. Nous pensons que les bouddhistes zen essaient de retrouver le sens vivant de notre expérience concrète et dans ce cas, la notion du *jinen* constitue le noyau de la pensée du bouddhisme zen. Nous reviendrons sur ce sujet dans le prochain chapitre consacré à *Dôgen*, fondateur de l'école de *Sôtô* du bouddhiste zen japonais.

Enfin, nous devons expliquer la pensée nâgârjunienne de l'expression linguistique. Nâgârjuna traite les deux vérités bouddhiques : l'une vérité pour le monde ordinaire, l'autre pour le monde tel que le voit l'Éveillé.

---

<sup>198</sup> SME.p.268.

<sup>199</sup> SME.p.270.

<sup>200</sup> TM.p.196.

<sup>201</sup> TM.p.198.

« 24, 8. C'est en prenant appui sur deux vérités que les Buddha enseignent la Loi, d'une part la vérité conventionnelle et mondaine, d'autre par la vérité de sens ultime. »<sup>202</sup>

« 24, 9. Ceux qui ne discernent pas la ligne de partage entre ces deux vérités, ceux-là ne discernent pas la réalité profonde (*gambhīra*) qui est dans la doctrine des Buddha. »<sup>203</sup>

« 24, 10. Faute de prendre appui sur l'usage ordinaire de la vie (*vyavahāra*), on ne peut indiquer le sens ultime (*paramātha*). Faute d'avoir pénétré le sens ultime, on ne peut atteindre à l'extinction (*nirvāna*). »<sup>204</sup>

« 8. L'enseignement de la Doctrine par les Éveillés s'appuie parfaitement sur les deux vérités : la vérité relative du monde et la vérité ultime. »

« 9. Ceux qui ne comprennent pas la différence entre ces deux vérités ne comprennent pas la profonde ainsité de la Doctrine de l'Éveillé. »

« 10. Sans s'appuyer sur la convention, le sens ultime n'est pas réalisé. Sans réaliser le sens ultime, L'au-delà des peines n'est pas obtenu. »<sup>205</sup>

Pour traiter la notion de condition, Nāgārjuna commence à en critiquer la notion ordinaire et d'ailleurs, il explique le sens de l'utilisation des mots. On ne peut pas saisir le sens ultime au point de vue du langage. Mais sans le langage, on ne peut pas saisir le sens ultime. Dans le taoïsme aussi, la négation du langage est la doctrine fondamentale. Mais les taoïstes n'ont pas admis le sens positif du langage. Par contre, chez les bouddhistes, l'utilisation des mots est considérée comme une méthode. Comme nous l'avons déjà mentionné, cette méthode est nommée le *kamyô*. Nous pouvons définir le *kamyô* comme l'expression symbolique pour indiquer indirectement la vérité bouddhique non verbale. Ainsi, Nāgārjuna conclut sur la coproduction conditionnée, la vacuité, en remarquant qu'on les nomme le *kamyô*. Dans les stances (24, 18) et (24, 19), la coproduction conditionnée et la vacuité ne sont que les expressions symboliques pour nous emmener à la voie du milieu, c'est-à-dire la voie bouddhique.

« 24, 18. C'est la coproduction conditionnée que nous entendons sous le nom de vacuité. C'est là une désignation métaphorique, ce n'est rien d'autre que la

---

<sup>202</sup> SME.p.306.

<sup>203</sup> SME.p.308.

<sup>204</sup> SME.p.308-309.

<sup>205</sup> TM.p.222.

voie du milieu. »<sup>206</sup>

« 24, 19. Puisqu'on ne trouve rien qui se produise hors conditions, il n'existe rien non plus qui en soit, en fait, vide. »<sup>207</sup>

« 18. Nous appelons vacuité ce qui apparaît en dépendance. Cela est une désignation dépendante. C'est la voie du milieu. »

« 19. Puisqu'il n'existe aucun phénomène qui ne soit une production dépendante, il n'existe aucun phénomène qui ne soit vide. »<sup>208</sup>

Pour exprimer sa pensée, Nâgârjuna utilise des mots, la coproduction conditionnée, la vacuité, etc., pourtant ces mots symboliques évoquent la vérité bouddhique. Ici, cette vérité est nommée la voie du milieu, et bien sûr que "la voie du milieu" aussi n'est qu'un mot. Nous ne pouvons pas échapper aux mots, mais c'est selon les expressions linguistiques que Nâgârjuna essaie d'indiquer la dimension dépassant le langage. Ce qui est important, c'est que la vérité bouddhique apparaît comme la voie. Nâgârjuna ne décrit pas concrètement la voie actuelle du milieu. Car la voie est le processus que nous devons suivre pratiquement par nous-même.

Pour nous, dans une position philosophique et non bouddhiste, comment pratiquer cette voie ? Nous pensons qu'il faut développer la pensée nâgârjunienne dans notre propre pensée. C'est notre voie philosophique. Ainsi nous présentons notre notion de la différence d'après la vacuité et la coproduction conditionnée, à travers une anecdote, avant de terminer cette section.

Un jour, en s'asseyant devant la cheminée, Nâgârjuna a posé une question à ses disciples. Il a désigné d'abord la flamme dans la cheminée et ensuite en se tournant vers ses disciples, il a dit "Qu'est ce que la flamme ? " Un disciple a répondu qu'il y a un élément de feu. Nâgârjuna a dit "Non". Un autre a répondu qu'il y a un élément d'air. Nâgârjuna a dit "Non". Un autre a répondu qu'il y a un élément de feu et un élément d'air. Nâgârjuna a dit "Non". Un autre disciple plus âgé a répondu qu'il n'y a rien du feu ni de l'air mais que le rien est la flamme. Nâgârjuna a dit encore "Non, non". Personne n'a plus répondu. Ainsi Nâgârjuna a dit "Regardez la flamme. Elle est toujours mouvante. Mais nous pouvons voir les mouvements entre la flamme et l'air. Il y a des mouvements, des différenciations. S'il n'y a pas une différence, la flamme et l'air n'existent pas. Cependant s'il n'y a ni flamme ni air, aucune différence n'existe. La

---

<sup>206</sup> SME.p.311.

<sup>207</sup> SME.p.312.

<sup>208</sup> TM.p.226.

flamme, l'air et leur différence apparaissent simultanément. Avant les apparitions de la flamme et de l'air, il n'y a aucune différence. Avant l'apparition d'une différence, il n'y a ni flamme ni air. À plus forte raison, il n'y a jamais leurs éléments substantiels." C'est la doctrine de l'*engi* (la coproduction conditionnée) et en même temps celle du *kû* (la vacuité). À vrai dire, c'est nous qui avons inventé cette anecdote. Nous posons la métaphore des mouvements des différenciations qui n'appartient pas au style de Nâgârjuna. Cependant il est important pour nous d'indiquer l'identification de la notion de différence et de la notion de vacuité. Car nous pensons que la notion de la différence comme forme chez Merleau-Ponty et également la notion de la différence linguistique chez Saussure sont liées à la pensée de la vacuité.

Nous avons déjà présenté le terme de *sôeshô* qui est indiqué par Nakamura pour éclaircir la notion nâgârjunienne de l'*engi*. Mais il y a un autre terme connu pour expliquer cette notion en japonais. C'est 依他起生 *e-ta-ki-shô* (lecture en japonais). À vrai dire, ce terme est utilisé principalement dans une autre école du bouddhisme du Grand Véhicule *Vijnânavâdin* pour indiquer l'*engi*, mais la signification que ce terme comporte est très intéressante. *Eta* correspondant aux deux premières lettres est pareil à *en* de l'*engi* et ce signifie "la dépendance mutuelle". *Kishô* qui correspond aux deux dernières lettres concerne "la naissance", "l'apparition" ou "le surgissement". Ainsi l'*etakishô* signifie la naissance des dépendances mutuelles. Ce mot a un sens plus dynamique que le mot *engi*. Nous avons utilisé souvent la traduction française de Bugault "coproduction conditionnée" pour l'*engi* mais si on traduit l'*etakishô*, on pourrait utiliser l'expression "co-naissance conditionnée". Dans le mot de (co)production, il y a une nuance de fabrication humaine, mais par contre le mot de (co)naissance indique l'acte naturel. Le traité de Nâgârjuna était très logique et il n'a pas décrit l'expérience concrète. Cependant les bouddhistes chinois et japonais ont essayé d'identifier la pensée nâgârjunienne et l'expérience concrète d'après la nature comme *jinen*. Dans ce cas, le monde vécu naît justement comme l'*etakishô*.

## Chapitre IV Le Bouddhisme (2) - Dôgen -

### 1. Caractéristiques du bouddhisme zen

Avant d'entamer la lecture de l'ouvrage de 道元 *Dôgen*, le fondateur de l'école de 曹桐 *Sôtô* du bouddhisme zen au Japon, il faut expliquer simplement l'histoire de la transmission du bouddhisme, d'Inde en Chine et au Japon. Mais tout d'abord, il faut expliquer la situation culturelle en Inde. La pensée philosophique et religieuse se réfère aux quatre livres sacrés des *Védas* dont l'origine remonte environ à l'an 2000 avant J.-C. Et le système précis des *Védas* fut constitué aux environs de l'an 1200 avant J.-C. Le mouvement des *Védas* donne lieu aux *Brâhmana* qui sont l'ensemble des traités et recueils de commentaires des *Védas*, qu'on nomme aussi le *brahmanisme*. Les *Upanishad* produisent ensuite une réflexion qui prend un caractère plus "philosophique" que religieux ; on appelle *Vedanta* les commentaires des *Upanishad* qui constituent une "philosophie" considérée comme "la dernière phase des *Védas*", ce qui est la signification du mot sanscrit *Vedanta*. Bouddha vécut au VI<sup>e</sup> ou V<sup>e</sup> siècle avant J.-C. mais cette époque s'identifie à la première période des *Upanishad*. Les *Upanishad* continuent jusqu'au V<sup>e</sup> siècle après J.-C. environ. Les *Upanishad* sont écrits en sanskrit remplaçant la langue des *Védas* qui était la langue principale des documents des *Védas* avant les *Upanishad*. Nous ne pouvons pas expliquer ici la pensée des *Upanishad* qui est l'accomplissement de la philosophie antique hindoue, toutefois on peut dire qu'elle est fondamentalement un mysticisme substantialiste. Comme nous l'avons mentionné, les rapports et l'identification du *brahman* (l'Un absolu) et de l'*âtman* (le Moi) constituent des thèmes fondamentaux dans les *Upanishad* mais le *brahman* et l'*âtman* sont toujours supposés comme des être-en-soi et le *brahman* est supposé comme l'être transcendant, comme l'Idée platonicienne. Le bouddhisme se développe au début comme le mouvement libre de la pensée et de la religion contre le substantialisme et le dogmatisme des *Upanishad*. Autrement dit, Les bouddhistes de cette époque-là ont essayé de tuer les dieux hindous. À ce point de vue, les notions de la coproduction conditionnée et de la vacuité constituent le noyau du bouddhisme pour ce dépassement. Toutefois le bouddhisme indien n'est pas complètement indépendant de la perspective du monde déterminée par les *Védas* et les *Upanishad*. Les doctrines de l'*Abhidharma* contiennent la notion d'élément substantiel mais pas la notion de vacuité. Mais malgré les critiques nâgârjuniennes, le mouvement de l'*Abhidharma* se développe jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle de notre ère. Ce qui est important, cependant, c'est que la pensée de l'*Abhidharma* et le mouvement du bouddhisme du Petit Véhicule ne sont jamais devenus

prédominants en Chine et au Japon, de même pour les *Védas* et les *Upanishad*, autrement dit aucune pensée de l'hindouisme ne s'y est répandue. C'est le bouddhisme du Grand Véhicule que les Chinois ont accepté sélectivement et à travers la Chine, ce bouddhisme s'est transmis en Asie d'Extrême Orient. Nâgârjuna est fondateur de l'école de la Voie du Milieu (*Mâdhyamika*) et en même temps un des plus grands maîtres du bouddhisme du Grand Véhicule lui-même. Une autre école principale du bouddhisme du Grand Véhicule est l'école du *Vijnânâvâdin*, (l'école *Rien-que-conscience* <sup>209</sup> en français et *Yuishiki* en japonais), fondée entre le IV<sup>e</sup> et le V<sup>e</sup> siècle après J.-C. par Asanga et Vasubandhu. Cette école traitant le système de la conscience et de l'inconscience qui suppose notamment la dimension de l'inconscient collectif, *âlaya-vijnâna* (conscience-âlaya<sup>210</sup> en français et *âlaya-shiki* en japonais) comme source de la vacuité du monde a exercé beaucoup d'influence sur le bouddhisme chinois et également japonais. On ne peut pas éviter d'analyser la pensée d'Asanga et Vasubandhu, si on analyse le bouddhisme japonais de la première période c'est-à-dire entre le VI<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècle après J.-C., mais ce n'est pas notre sujet. Le bouddhisme est venu en Chine au premier siècle de l'ère chrétienne. Nous ne pouvons pas expliquer l'évolution du bouddhisme chinois en général mais ce qu'il faut remarquer, c'est que les Chinois ont accepté le bouddhisme indien en le modifiant selon la culture chinoise. Nous pouvons tout d'abord trouver un problème dans les traductions en chinois des documents bouddhiques. Dharmaraksha (231 – 308 ?), moine chinois ayant vécu pendant la dynastie des Tsin occidentaux, est le premier traducteur célèbre. Mais à cette époque-là, les traducteurs ont utilisé des termes du taoïsme pour traduire des termes bouddhiques. Par exemple, à propos du terme sanskrit *shûnya* (la vacuité), les Chinois ont traduit et interprété selon les mots taoïstes, 空 *kû* et 無 *mu*, ou bien le *nirvâna* s'identifie au Tao lui-même. Autrement dit, le taoïsme et le bouddhisme se sont confondus chez les Chinois. Un autre traducteur historique très connu, Kumârajîva (344 – 413), moine d'origine indienne a essayé d'exprimer des idées proprement bouddhiques mais les éléments taoïstes ne sont pas supprimés dans ses traductions non plus. Et d'ailleurs, il y a eu certaines sectes bouddhiques qui ont essayé de s'identifier au taoïsme. Nous ne pouvons expliquer qu'en simplifiant, mais ce que nous devons dire, c'est que la pensée taoïste se confond, bon gré mal gré, avec le bouddhisme chinois. Les écoles principales du bouddhisme chinois, 天台 *T'ien-t'ai* (*Tendai* en japonais), 華嚴 *Houa-Yen* (*Kegon* en japonais) et 禪 *Ch'an* (*dhyâna* en sanskrit et *zen* en japonais), etc. s'établissent entre le V<sup>e</sup> et le VIII<sup>e</sup> siècle. Et quand le bouddhisme fut transmis officiellement au Japon au VI<sup>e</sup>

<sup>209</sup> Cf. *Dictionnaire du Bouddhisme*, op.cit.p.590.

<sup>210</sup> Ibid.p.566.

siècle (l'an 538 selon 日本書紀 *Nihon Shoki* qui est *L'histoire du Japon antique* éditée par le gouvernement du VII<sup>e</sup> siècle), c'était l'école de *Tendai* qui fut introduite comme la religion d'État japonais de cette époque-là. L'école de *Tendai* est la source de toutes les écoles du bouddhisme japonais mais il a fallu encore plusieurs siècles, environs 700 ans, pour que s'épanouisse le bouddhisme typique japonais c'est-à-dire Zen et 浄土 *Jōdo* (l'école de la "Terre Pure") au XIII<sup>e</sup> siècle. Eisai est le fondateur de la première école du bouddhisme zen au Japon qui est l'école de *Rinzai* fondée en 1195 à Kyoto. Dans notre thèse, nous n'étudierons pas la pensée de Eisai, (ni l'école du *Jōdo*), mais nous traiterons sélectivement la pensée de Dōgen (1200 – 1253), le fondateur de l'école de *Sōtō* du bouddhisme zen japonais. Car notre but est justement d'éclaircir le sens ontologique du *jinen* et nous pensons que Dōgen a approfondi cette problématique plus radicalement que les autres bouddhistes. Dans ce sens, ce qu'il faut dire préalablement, c'est que notre but n'est pas d'éclaircir la totalité de la pensée du bouddhisme général au Japon ni du zen dans son intégralité. Et de plus, nous n'adopterons pas le point de vue du bouddhisme mais nous nous en tiendrons au point de vue de la philosophie. Nous abordons la pensée de Dōgen en tant que philosophe, non en tant que bouddhiste. Cependant pour la comprendre, il faut expliquer un peu la notion du zen. L'histoire de la méthode de la méditation zen, dite le *dhyāna* en sanskrit (*zazen* en japonais, signifiant la « méditation assise » en français) date environ du XX<sup>e</sup> siècle avant J.-C. en Inde, dans les doctrines du *Yoga*. Mais pour Bouddha lui-même et les autres bouddhistes aussi, le *dhyāna* était toujours la méditation principale pour s'éveiller. Dans ce sens, on peut dire qu'il n'y a pas de bouddhisme qui ne contienne pas l'expérience du *dhyāna*. Quand l'école du zen s'établissait en Chine au VI<sup>e</sup> siècle, Bodhidharma, d'origine indienne, était considéré comme son fondateur, il a proposé un retour à l'esprit du Bouddha. Car Bouddha et les bouddhistes de la première époque ne se sont pas consacrés aux logiques abstraites. Bouddha n'a pas transmis de théorie métaphysique sur le monde et la vérité de l'Univers. Autrement dit, le but de Bouddha consistait toujours dans l'Éveil pratique et réaliste. Ainsi les bouddhistes zen ont poursuivi l'Éveil direct par l'expérience pratique, non pas par la poursuite d'études doctrinales. Bouddha, originaire de la race mineure du *Shaka* parlant le *pāri*, sa langue natale, aurait eu un caractère différent de la pensée indienne prédominante c'est-à-dire l'hindouisme. Comme nous l'avons mentionné, le caractère de la pensée chinoise est très différent de la logique et de l'abstraction de la doctrine nâgârjunienne et de l'hindouisme. À ce point de vue, le bouddhisme zen a pu se développer en Chine étant donné son caractère pratique. Car les Chinois préfèrent historiquement la pensée réaliste et concrète à la pensée abstraite. En fait, il n'y a pas de bouddhisme zen en Inde, et nous pensons que le Zen est un

bouddhisme fondé en Chine comme le bouddhisme taoïste. Car le bouddhisme zen se distingue du bouddhisme indien selon le taoïsme notamment par la notion du *jinen* que nous avons expliquée dans le chapitre sur le taoïsme. Dans cette thèse, nous ne pouvons pas le confirmer par des arguments directement extraits du bouddhisme zen chinois, pourtant nous pouvons trouver certains bouddhistes qui ont la même idée. Par exemple, Daisetz Suzuki, le célèbre bouddhiste zen, exprime brièvement le caractère chinois autrement dit taoïste du bouddhisme zen.

« Les Chinois pouvaient produire un Tchouang-tseu ou ces rêveurs taoïstes des Six Dynasties, mais pas un Nâgârjuna ni un Shankara. Le génie chinois devait se démontrer de quelque autre façon. Lorsqu'ils se mirent à assimiler intérieurement le Bouddhisme comme doctrine de l'Illumination, la seule voie qui s'ouvrit à leur esprit concret et pratique fut de produire le Zen. Lorsque nous abordons le Zen, après avoir vu les étonnants miracles déployés par les écrivains hindous du Mahâyana, et après les spéculations si hautement abstraites des penseurs mâdhyamikas, quel changement de décor s'offre à nous ! Aucun rayon ne jaillit plus du front du Bouddha, nulle suite de Bodhisattvas ne se manifeste devant nous ; en fait vous ne découvrez rien qui puisse frapper particulièrement vos sens par son caractère curieux ou extraordinaire, transcendant l'intelligence ou inaccessible à l'intelligence logique. Ceux avec qui vous vous associez sont des mortels ordinaires comme vous-même ; nulle idée abstraite, nulle subtilité dialectique ne se dressent devant vous. Les montagnes s'élèvent haut dans les cieux, toutes les rivières se jettent dans l'océan. La plante fait éclater ses bourgeons au printemps et ses fleurs s'épanouissent en rouge. Lorsque la lune brille, sereine, les poètes, en proie à une douce ivresse, chantent un chant d'éternelle paix. Combien prosaïque et ordinaire, pourrions-nous dire ! mais c'est là qu'était l'âme chinoise, et le Bouddhisme est venu s'y épanouir. »<sup>211</sup>

Shankara qui est un philosophe célèbre du VIII<sup>e</sup> siècle en Inde, est connu pour son attitude polémique et la propriété métaphysique de sa pensée. Il est un philosophe qui s'oppose au bouddhisme dans la tradition de l'hindouisme, mais Shankara et Nâgârjuna se ressemblent dans leur style. Ce qui est important, c'est que Suzuki dépose

---

<sup>211</sup> Daisetz Teitaro Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme Zen, - première série -*, traduits sous la direction de Jean Herbert, Éditions Albin Michel, Paris, 1972. p.123. (1940 et 1943 par Jean Herbert et Éditions Albin Michel).

le nom de Tchouang-tseu, comme le représentant de la pensée chinoise et il exprime la perspective du monde du *jinen* dans les dernières phrases de la citation : "les montagnes s'élèvent haut dans les cieux,...etc." De même Kakuzo Okakura qui explique brièvement les rapports intimes entre le bouddhisme zen et le taoïsme, selon l'origine de la cérémonie du thé.

« La parenté du Zennisme et du thé est proverbiale. Nous avons déjà remarqué que la cérémonie du thé était un développement du rituel Zen. Le nom de Laotsé (Lao-tseu), le fondateur du Taoïsme, est aussi lié intimement à l'histoire du thé. Il est écrit dans le manuel scolaire chinois sur l'origine des mœurs et des coutumes, que la cérémonie d'offrir le thé à un hôte date de Kwanyin, disciple bien connu de Laotsé, qui le premier, au portail du défilé de Han, présenta au « Vieux Philosophe » une coupe de l'élixir doré. »<sup>212</sup>

Et Okakura, en traitant l'histoire du bouddhisme zen en Chine, explique que le taoïsme et le bouddhisme zen contiennent tous deux le caractère de la culture régionale de la Chine du sud.

« Zen est un mot dérivé du mot sanscrit *Dhyana*, qui signifie méditation. Le Zennisme prétend que l'on peut atteindre par la méditation sacrée à la réalisation suprême de soi. La méditation est une des victoires qui conduisent à l'état du Bouddha et les zennistes affirment que Çakyamouni insistait tout particulièrement sur cette méthode dans ses dernières prédications et qu'il en avait transmis les règles à son disciple favori Kashiapa selon leur tradition. Kashiapa le premier patriarche Zen, en aurait confié le secret à Ananda, qui, à son tour, l'aurait transmis successivement à des patriarches, jusqu'au vingt-huitième, Bodhi-Dharma vint dans la Chine du nord durant la première moitié du sixième siècle et fut le premier patriarche Zen chinois. Il plane quelque incertitude sur l'histoire de ces patriarches et sur leurs doctrines. Philosophiquement, le Zennisme primitif paraît avoir des affinités d'une part avec le négativisme hindou de Nagarjuna et, d'autre part, avec la philosophie Gnan que formula Sancharacharya. L'on attribue les premières prédications Zen au sixième patriarche chinois Yéno (637-713), fondateur du Zen méridional, ainsi nommé à cause de sa prédominance dans la Chine du sud. Il fut immédiatement suivi par le grand Baso (mort en 788) qui fit du Zen une

---

<sup>212</sup> Kakuzo Okakura, op.cit.p.46.

influence vraiment vivante dans la vie chinoise. Hiakujo (719-814), disciple de Baso, fonda le premier monastère Zen et en établit la règle et le rituel. Dans les discussions de l'école Zen après Baso se manifeste l'esprit du Yangtsé-Kiang, avec ses façons naturistes de penser si différemment du précédent idéalisme hindou. Bien que l'orgueil sectaire prétende le contraire, on ne peut s'empêcher d'être frappé de la similitude du Zen méridional et des doctrines de Laotsé et des Conversationnalistes taoïstes. Le *Tao-te-King* contient des allusions à l'importance de la concentration en soi et à la nécessité de régler convenablement sa respiration, points essentiels dans la pratique de la méditation Zen ; d'ailleurs, les meilleurs commentaires qui existent sur le livre de Laotsé ont été écrits par des savants Zen. »<sup>213</sup>

Les bouddhistes japonais d'aujourd'hui comme Suzuki et Okakura affirment l'influence du taoïsme dans le bouddhisme en Chine et au Japon, toutefois pour Dôgen, le bouddhisme doit se distinguer du taoïsme. Il est bien sûr que comme 空海 Kûkai (774-835), le fondateur de l'école de 真言 *shingon* au Japon, écrivit le 三教指記 « *Sangô Shiiki* » (Indications pour les enseignements des trois religions) à l'âge de vingt-quatre ans, pour proclamer la supériorité du bouddhisme sur le taoïsme et le confucianisme,<sup>214</sup> la distinction entre le bouddhisme et les autres religions était toujours un des thèmes principaux pour le bouddhisme japonais depuis presque sa première époque. Il a fallu tout d'abord préciser que la notion du *kû* (la vacuité) signifie non-substantialité dans le bouddhisme, laquelle était un objet vide indiquant le tao dans le taoïsme. Et ensuite, à propos de la notion du *jinen* (être en tant qu'il est), bien que cette notion soit très taoïste et qu'elle manque dans le bouddhisme indien, nous pensons que les bouddhistes chinois et japonais ont essayé de développer cette notion selon la pensée bouddhique. Les taoïstes ont supposé primitivement le *jinen* pur, autrement dit comme un être-en-soi. Dans le bouddhisme, l'être naturel en soi n'existe pas mais selon l'éveil bouddhique, c'est l'homme qui devient le *jinen*. L'identification de l'éveil bouddhique et du *jinen*, pensons-nous, serait un des sujets principaux du bouddhisme japonais et c'est Dôgen qui a développé le plus radicalement ce sujet.

À propos de la vie de Dôgen, nous présentons simplement l'article du dictionnaire.

« Dôgen 道元 (1200-1253). Moine japonais qui fonda la branche Sôtô du Zen

---

<sup>213</sup> Ibid.p.58-60.

<sup>214</sup> Cf. *Dictionnaire du Bouddhisme*, op.cit.p.255.

japonais. (...) Ayant perdu très jeune ses parents, Dôgen se rendit sur le mont Hiei à l'âge de quatorze ans et étudia sous la direction de Kôen, le moine le plus important de la secte Tendai. Peu satisfait par le mont Hiei, il devient le disciple de Eisai, célèbre moine zen du temple Kennin-ji, à Kyoto, en 1214. Là, il étudia sous la direction d'un moine aîné, Myôzen. En 1223, Dôgen partit pour la Chine des Song pour y approfondir ses études. Allant tout d'abord d'un monastère à l'autre à la recherche d'un maître valable, il étudia le Zen sous la direction de Jou-tsing, au mont T'ien-t'ong, et reçut de lui le sceau du *satori*, preuve qu'il était parvenu à l'Eveil tel que le conçoit le Zen. En 1227, il revint au Japon et resta au Kennin-ji. En 1233, il construisit le Kôshô-ji à Fukakusa, quartier de Kyoto, où il vécut pendant plus de dix ans en se consacrant à enseigner et à écrire. Son refus d'enseigner toute autre doctrine que le Zen lui attira l'hostilité du mont Hiei et, en 1244, invité par le seigneur de la province de Echizen, Hatano Yoshishigé, il se rendit à Echizen. Sur le domaine de ce seigneur, il fonda le temple Daibutsu-ji qui, prenant en 1246 le nom de Eihei-ji, devint un centre important du Zen Sôtô. Là, Dôgen se consacra à former des disciples et à écrire le « *Shôbôgenzô* ». (...) En 1253, Dôgen retourna à Kyoto où il mourut de maladie. (...) »<sup>215</sup>

Ensuite nous allons citer une présentation de l'ouvrage principal de Dôgen : 正法眼蔵 *Shôbôgenzô* <sup>216</sup> signifiant littéralement "La vraie loi, trésor de l'œil"<sup>217</sup>.

« C'est en 1231 que Dôgen entreprit la compilation du *Shôbôgenzô*, qu'il n'avait pas encore terminée lorsqu'il mourut en 1253. On ne conserve de sa main que quatre fascicules du *Shôbôgenzô*, le reste ayant été recopié par son plus proche disciple, Ejô Kôun (1198-1290). Il existe actuellement deux versions principales du texte. La première, dite *honzan-ban* ou « édition du Siège » (de la secte Sôtô), fut réalisée en 1690 par un moine du Eihei-ji, Kôzan : il s'agit de la refonte en

---

<sup>215</sup> Ibid.p.130-131.

<sup>216</sup> Comme le texte original en japonais, nous nous référons à la version des Éditions Iwanami shoten : Dôgen, *Shôbôgenzô*, (Quatre volumes), annoté par Yaoko Mizuno, Iwanami-shoten, Tokyo, 1990-1993. Noté par la suite en utilisant le nom d'Éditions, Éditions Iwanami shoten.

<sup>217</sup> Selon la traduction en français par Yoko Orimo.  
Cf. Yoko Orimo, *Le Shôbôgenzô de maître Dôgen - La Vraie Loi, Trésor de l'Oeil* -, Éditions Sully, Vannes, 2003. Dans ce livre, Orimo commente tous les fascicules du *Shôbôgenzô* et donne des renseignements détaillés de la vie de Dôgen et également de l'histoire de la transmission du *Shôbôgenzô* et de ses variantes.

un seul volume de diverses éditions antérieures, notamment celles de Ejô (en 75 fascicules), de Giun (en 60 fascicules), et du *Himitsu Shôbôgenzô* (en 28 fascicules). La seconde est celle des *Œuvres complètes du maître de dhyâna Dôgen (Dôgen Zenji Zenshû)*, publiées en 1969 par l'érudit japonais Okubo Dôshû, et constituées de la réunion des 75 fascicules de l'édition de Ejô, des 12 fascicules de l'édition dite « de Shinsho » (1446), et de cinq autres fascicules (...). »<sup>218</sup>

Nous analysons la pensée de Dôgen selon le *Shôbôgenzô*. Mais les sujets de cet ouvrage sont très variés, bien que tous les sujets concernent les enseignements du bouddhisme zen. Dôgen traite explicitement la pensée philosophique et aussi logique mais certaines pages sont consacrées aux règles ou attentions pour se comporter dans la vie quotidienne en bouddhiste. Dans ce sens, cet ouvrage contient principalement des enseignements pratiques pour les disciples bouddhistes, non des discussions philosophiques. L'ordre des fascicules aussi n'est pas arrangé selon le développement d'un thème unique. Nous pouvons lire chaque fascicule comme un texte indépendant. Cet ouvrage semble ne pas comporter de système cohérent et philosophique à la différence des écrits de Nâgârjuna. Ainsi nous analysons sélectivement des fascicules du *Shôbôgenzô*, cependant nous y trouvons la pensée systématique et la problématique fondamentale qui peut se rattacher à la philosophie ontologique.

## 2. Le retour au *jînen*

Le premier fascicule intitulé 現成公案 *Genjôkôan* qui est traduit en français par "Le kôan actualisé"<sup>219</sup> ou "Réalisation du kôan comme présence"<sup>220</sup>, est rédigé en 1233, quand Dôgen à l'âge de 33 ans a construit son propre temple, le Kôshô-ji. Mais à l'origine, ce fascicule n'était qu'un écrit personnel pour un disciple du nom de Yanagi Mitsuhide. En réalité, le deuxième fascicule intitulé *Maka hannya haramitsu*, a été rédigé juste avant le premier, et le fascicule supplémentaire, intitulé *Bendôwa*, qui contient le caractère de l'introduction du *Shôbôgenzô* a été déjà achevé en 1231. Cependant ce premier fascicule exprime l'essentiel de la pensée et son contenu rend le

---

<sup>218</sup> Dôgen, *La Vision immédiate – Nature, éveil et tradition selon le Shôbôgenzô*, Traduction et commentaire par Bernard Faure, Éditions le Mail, 1987. p.12.

Noté par la suite en utilisant le nom du traducteur, Faure.

<sup>219</sup> Ibid.p.113.

<sup>220</sup> Yoko Orimo, op.cit.p.61.

livre digne d'être ouvert.

À propos du titre, *Genjōkōan*, Yoko Orimo explique en détail le sens original. Nous présentons d'abord l'explication importante du terme du *genjō* par Orimo.

« Le terme *Genjō* occupe une place privilégiée chez Dōgen. On le rencontre, dans le *Trésor*, environ 280 fois, et à chaque fois à l'intérieur de passages cruciaux. Le caractère sino-japonais *Gen* veut dire, comme verbe : « apparaître, se manifester », et comme substantif : « le présent ou la présence ». Le caractère sino-japonais *Jō* veut dire « se réaliser, s'achever, s'accomplir », mais aussi « devenir ». Le terme *Genjō* signifie donc le fait que quelque chose se présente en ce moment même devant nos yeux en raison même de la réalisation intérieure de soi. Nous traduisons ce terme *Genjō* come verbe par « se réaliser comme présence » et, comme substantif, par « la réalisation comme présence ». »<sup>221</sup>

Voici maintenant une autre interprétation de Fumio Masutani qui a traduit en japonais actuel le *Shōbōgenzō* écrit en japonais ancien de l'ère de Kamakura (1192-1333) et en chinois pour certaines phrases et mots, quoique Masutani lui-même soit bouddhiste de l'école du *Jōdo* qui est différente du zen. Selon Masutani, le terme *genjō* provient du terme *genjō syōgaku* (*adhisambuddho* en sanskrit) et le terme du *syōgaku* 生覺 (*sambodhi* en sanskrit) indique l'Éveil Bouddhique (*satori* en japonais). Ainsi le terme du *genjō* contient le sens de "la réalisation de l'éveil (*satori*)". À propos du *kōan*, Orimo explique : "Le terme *kōan* désigne à l'origine un document juridique et dans la tradition de l'école Zen, une sorte d'axiome ou énigme que le maître soumet à ses disciples pour leur réflexion personnelle." <sup>222</sup> Autrement dit, le *kōan* signifie le document écrit sur les thèmes du zen. Ainsi le *genjōkōan* désigne "la réalisation de l'Éveil selon des écrits bouddhique (*kōan*)."<sup>223</sup> Les écrits sont plus généralement l'expression verbale ou linguistique. Si on accentue le sens de la présence selon Orimo, le titre traduit serait "la réalisation de l'Éveil comme présence selon l'expression verbale bouddhique". L'interprétation de Masutani qui expose plus fidèlement le contenu de ce fascicule que les autres indique exactement le but du *Shōbōgenzō* aussi.

---

<sup>221</sup> Ibid.p.61-62.

<sup>222</sup> Ibid.p.62.

<sup>223</sup> Cf. Dōgen, *Shōbōgenzō, -tome I-*, traduit en japonais actuel et annoté par Fumio Masutani, Éditions Kōdan sha, Tokyo, 2004. p.38-40. (La première édition a été publiée par les Éditions Kadokawa shoten, Tokyo, 1973).

Noté par la suite en utilisant le nom du traducteur, Fumio Masutani.

Car cet ouvrage est également une écriture ou une expression linguistique sur le bouddhisme selon laquelle rechercher l'Éveil bouddhique est le but. Cependant pour la traduction du titre, pensons-nous, "La réalisation du *kôan*" ou "La réalisation du *kôan* comme présence" seraient suffisants.

Pour commencer, nous allons analyser la première parenthèse. À cause de la difficulté à comprendre cette parenthèse, nous présentons deux traductions. Tout d'abord la traduction de Bernard Faure.

« Lorsque tous les dharmas sont la Loi bouddhique, il y a illusion et éveil, pratique, naissance, mort, Buddhas et êtres sensibles. Lorsque les dix mille dharmas sont dénués de moi, il n'y a ni illusion ni éveil, ni Buddhas ni êtres sensibles, ni naissance ni extinction. Comme la Voie bouddhique transcende fondamentalement la profusion et le manque, il y a naissance et extinction, illusion et éveil, êtres sensibles et Buddhas. Et pourtant, les fleurs tombent en dépit de nos regrets, les herbes croissent à notre déplaisir. »<sup>224</sup>

Nous présentons ensuite la traduction de Yoko Orimo.

« Au moment favorable (*Jisetsu*) où les existants sont la Loi de l'Éveillé, il y a l'Éveil et l'égarément, il y a la pratique, il y a naissances et morts, il y a les êtres et les éveillés. Au moment favorable où les dix mille existants ne sont plus en moi, il n'y a ni Éveil ni égarément, il n'y a ni êtres ni éveillés, il n'y a ni apparaître ni disparaître. Puisque la Voie de l'Éveillé outrepassé, dès l'origine, la plénitude et le manque, il y a l'apparaître et le disparaître, il y a l'Éveil et l'égarément, il y a les êtres et les éveillés. Et bien que ce soit ainsi, les fleurs ne se fanent que dans le regret de l'amour, et les herbes folles ne croissent que dans le rejet et la haine. »<sup>225</sup>

Dans la première phrase, les mots que Faure traduit par "les dharmas" et "la Loi bouddhique" se rapportent au même mot 法 *hō* en japonais qui s'identifie au mot du *dharma* en sanskrit. Ainsi Faure utilise directement le mot originaire sanskrit *dharma* mais il est difficile d'en comprendre la signification dans la phrase. Ce mot *dharma* contient plusieurs sens. Masutani en distingue principalement trois. Le premier indique "l'être ou les êtres mêmes". Le deuxième indique "la loi de l'être ou celle des êtres". Le

---

<sup>224</sup> Faure, op.cit.p.113.

<sup>225</sup> Yoko Orimo, op.cit.p.63.

troisième indique “les enseignements d’après la loi”.<sup>226</sup> Dans la première phrase, Dôgen utilise deux fois le mot *hō* (*dharma*) mais dans un sens différent pour chaque mot. Le premier *hō* qui est utilisé comme 諸法 *sho-hō* signifie “les êtres”. Ainsi nous pensons qu’il vaut mieux traduire par l’expression, “les existants” que Orimo a choisie. Mais “les existants” signifie tous les êtres y compris les phénomènes universels et les sensations humaines etc. Et donc nous comprenons bien la raison pour laquelle Faure a choisi le terme ontologique *dharma* en sanskrit. Le deuxième *hō* qui est utilisé comme 仏法 *buppō* (*butsu-hō*) signifie la loi bouddhique ou le principe des êtres. Les deux traductions sont identiques mais le rapport de la loi bouddhique et du moi n’est pas clair. Il faut comprendre que la loi bouddhique selon laquelle les êtres divers dans l’Univers apparaissent pour moi, s’attache au Soi ou au Moi. C’est le phénomène du monde pour l’homme. Et donc dans la deuxième phrase, si on saisit le monde en le détachant du moi, on comprend bien qu’il n’y a pas d’êtres divisés. Dôgen utilise ici aussi le mot *hō* au sens des êtres comme le terme du 万法 *manpō* (*man-hō*) qui signifie les dix mille êtres ou les dix mille existants. Ce mot est presque équivalent au mot *shohō* mais ici “les existants” sont ceux qui sont saisis du point de vue extérieur au moi. Et dans ce cas, les êtres apparaissent sans distinction. Selon la disparition des différences des êtres, le monde apparaît comme les êtres non-divisés concernant l’expérience du néant. Saisir le monde comme néant est vraiment une étape importante de la voie bouddhique. Mais saisir le monde comme néant n’est pas l’étape finale de l’Éveillé. Autrement dit, les êtres divisés et les êtres non-divisés sont les diverses faces sous lesquelles apparaît le monde. La voie bouddhique essaie de dépasser le dualisme lui-même des êtres divisés et des êtres non-divisés. Ainsi pour exprimer le dépassement du dualisme, Dôgen écrit que “la Voie bouddhique transcende (...) la profusion et le manque” dans la traduction de Faure ou “la Voie de l’Éveillé outrepassa (...) la plénitude et le manque” dans la traduction d’Orimo. Selon Masutani, cette contradiction de “la plénitude et du manque” est le critère ordinaire. Autrement dit la voie bouddhique dépasse les dualismes ordinaires concernant les existences divisées et les non-divisées. Il faut comprendre que la voie bouddhique n’est pas simplement d’approfondir le phénomène ordinaire ni d’atteindre à l’état de la disparition des êtres divisés chez Dôgen. La voie d’Éveillé, c’est vivre le monde tel quel, et non partir dans un autre monde. L’Éveillé accepte le phénomène ordinaire en convenant que le phénomène n’est qu’un phénomène humain qui n’est pas la vérité elle-même. Pourtant ce qui est important, c’est qu’il n’y a plus de vérité absolue en dehors du monde humain ou du soi. Le monde en tant que néant n’est plus la vérité absolue. Le monde en tant que néant n’existe qu’avec le monde ordinaire c’est-à-dire le

---

<sup>226</sup> Fumio Masutani, op.cit.p.41-42.

monde existentiel. Nous comprenons bien que cette pensée constitue une variation de la fameuse formule du bouddhisme du Grand Véhicule que Heidegger mentionne dans *“D’un entretien de la parole”*. C’est-à-dire, *Shiki soku ze kû, kû soku ze shiki* (le phénomène est la vacuité mais la vacuité est le phénomène). Autrement dit, le phénomène comme apparition et la vacuité comme essence s’identifient. Cette pensée s’est développée chez Nâgârjuna et ses disciples, toutefois ce qui est important, c’est que Dôgen pose la Nature en tant qu’elle est *jînen* ce qui manque dans la théorie nâgârjunienne, pour dépasser les dualismes de l’être et du néant. Nous trouvons cette nature dans la quatrième phrase. Selon la traduction de Faure, “Les fleurs tombent en dépit de nos regrets, les herbes croissent à notre déplaisir.” Cette traduction accentue la propriété non artificielle de la Nature pour expliquer que cette nature est l’être en tant qu’il est. Nous pensons que la Nature telle quelle est l’Être ou plutôt la Vie universelle au milieu de laquelle l’homme existe, en d’autres termes, que l’homme n’est qu’une partie de cette Vie. La Nature vit et change indépendamment de la volonté et la connaissance humaines. Ou bien on peut dire que la Nature indique le monde vécu *avant* la distinction humaine du sujet et de l’objet, et qu’elle n’est pas la nature objective saisie par les sujets ordinaires ou les scientifiques. Mais quelle que soit la connaissance humaine, les êtres existent selon leurs natures. Les fleurs s’épanouissent, les fleuves coulent. La question par laquelle on demande si les êtres existent ou n’existent pas, cette proposition elle-même est le résultat du jugement ou de la connaissance humains. L’apparition de la Nature telle quelle est l’apparition de l’événement non-humain. L’interprétation d’Orimo pour cette phrase est originale et très intéressante. Elle pose la problématique de la poésie comme lieu où la Nature se présente telle quelle et elle identifie le *kôan* à la poésie. Ainsi on peut expliquer que la Nature elle-même n’existe pas substantiellement, car elle n’est pas un objet, mais qu’elle n’apparaît qu’avec la poésie qui contient aussi le *kôan*. Orimo commente :

« Aux yeux des éveillés, la Nature même se présente comme poésie, et c’est en elle que se réalise le *kôan* comme présence (*Genjô kôan*). »<sup>227</sup>

Ainsi pour indiquer que la Nature n’apparaît que selon la poésie comme langage fondamental qui se distingue de l’usage habituel des mots comme indication, elle a traduit la phrase “les fleurs ne se fanent que dans le regret de l’amour...” en accentuant la tournure poétique du passage “le regret de l’amour...”. Le *kôan* lui-même n’était pas historiquement de la poésie pourtant la problématique d’Orimo indique le

---

<sup>227</sup> Yoko Orimo, op.cit.p.65.

caractère exceptionnel de la pensée de Dôgen sur le langage qui est différente de celle des autres bouddhistes traditionnels et présente d'autre part une ressemblance avec la pensée de Heidegger sur la poésie comme *alêthéia*. Mais dans ce cas aussi, la notion clef est le *jinen*. Car la poésie laisse apparaître le monde naturellement (*jinen*) dans une attitude passive comme nous l'avons vu dans le taoïsme. Et de plus, il faut comprendre que la Nature n'est pas à l'intérieur de la poésie, au contraire même si la Nature apparaît avec la poésie, c'est la Nature qui fait chanter la poésie à l'homme.

« L'égarément c'est de pratiquer et attester (*Shô*) les dix mille existants (*Hô* en japonais, *dharma* en sanskrit) à partir de soi ; l'Éveil, c'est de se laisser attester par les dix mille existants. Les éveillés font le grand Éveil avec l'égarément ; les êtres font le grand égarément à l'endroit de l'Éveil. Il y en a encore qui s'éveillent de l'Éveil et qui s'égarèrent dans l'égarément. »<sup>228</sup>

Dans la première phrase, Dôgen explique bien que lorsqu'on voit le monde en portant le soi, on tombe dans l'égarément. A partir du côté du monde, l'Éveil m'arrive. Au milieu du monde de l'égarément, l'Éveil surgit (naturellement) en abandonnant le soi. Dans la deuxième phrase, pensons-nous, "les êtres" (*shujô* en japonais) signifie les gens ordinaires, c'est-à-dire les gens pas - encore - éveillés.

« Lorsque les éveillés sont réellement éveillés, ils n'ont pas à savoir qu'ils sont les éveillés. Et pourtant, ils sont les éveillés attestés (*Shô*) et avancent en attestant l'Éveillé. En relevant (*Ko*) leur corps et leur cœur, ils perçoivent les formes-couleurs (*Shiki* en japonais, *rûpa* en sanskrit) et écoutent le son. Bien qu'ils les appréhendent intimement (*Shitasiku*), ce n'est pas comme une image logée dans un miroir, ce n'est pas comme la lune et l'eau (le reflet de la lune dans l'eau). Où un côté s'éclaire (*Shô*), l'autre reste sombre. »<sup>229</sup>

Dans la première phrase, Dôgen explique que l'Éveil ne relève pas de la connaissance consciente. Dans la deuxième phrase, il écrit que "les éveillés avancent en attestant l'Éveillé" c'est-à-dire "les éveillés à la fois pratiquent (*shû*) et attestent (*shô*) l'Éveillé. Pratiquer et attester (*shû-shô*) ne sont pas séparés chez Dôgen. Autrement dit, pratiquer (l'acte positif) et attester (l'acte passif) existent comme un acte (l'acte positif et passif). Mais ce n'est pas l'acte conscient détaché de l'acte corporel. Dans la troisième

---

<sup>228</sup> Ibid.p.65.

<sup>229</sup> Ibid.p.66.

phrase, le terme original de “leur corps et leur cœur” est le *shin-jin* désignant l’unification du corps et du cœur. Nous percevons par le *shinjin* (corps-cœur) le *shiki*. Le *shiki* est une notion essentielle du bouddhisme mais toujours difficile à traduire. Orimo traduit le *shiki* par les formes-couleurs et elle commente.

« Le terme original en sanskrit, *rûpa*, est à la fois dérivé du verbe *rûp* (former) et du verbe *rû* (détruire) : ce qui est formé et sujet à altération ou à destruction. Le terme *Shiki*, la traduction sino-japonaise du terme sanscrit *rûpa*, indique « les couleurs » et désigne par extension toute manifestation phénoménale de ce monde. Il forme un couple oppositionnel avec le terme *Kû* (la Vacuité). M. Faure traduit ce terme sino-japonais *Shiki* par « les formes ». »<sup>230</sup>

Nous traduisons normalement le terme *shiki* par le terme “phénomène” et donc il faut expliquer ce choix. Masutani note que le *shiki* désigne le *gensyô* en japonais actuel.<sup>231</sup> Le terme *gensyô* est traduit justement par le terme *phénomène* et par exemple, le terme de *phénoménologie* est traduit par *Gensyô-gaku* (Sciences du phénomène). Nous pensons qu’on peut considérer le *shiki* comme le phénomène ou la totalité des phénomènes. Quoique dans la phrase de Dôgen, on distingue le *shiki* déterminant au sens du phénomène visuel, du *koe* signifiant la voie ou le son. Mais ce qui est important pour nous, c’est que dans les dernières phrases, ce que Dôgen explique concerne le système de la perception comme *Gestalt*. Par exemple, quand nous regardons la lune, nous percevons la lune comme la forme en ignorant le fond (le ciel). Quand la lune s’éclaire dans notre perception, le ciel reste sombre. Les exemples d’une image dans un miroir ou du reflet de la lune dans l’eau indiquent la position selon laquelle on saisit à la fois la forme et le fond. Quand nous regardons le reflet de la lune dans l’eau, nous percevons à la fois la lune et l’eau. Pour saisir la totalité, il faut se détacher du soi comme centre de la perception. Dans la *Phénoménologie de la perception*, pour Merleau-Ponty, le soi-même corporel est central, mais Dôgen indique le dépassement du soi-même.

« Apprendre la Voie de l’Éveillé c’est s’apprendre soi-même. S’apprendre soi-même c’est s’oublier soi-même. S’oublier soi-même c’est se laisser attester par les dix mille existants. Se laisser attester par les dix mille existants c’est se dépouiller de son corps et de son cœur ainsi que du corps et du cœur de l’autre.

---

<sup>230</sup> Yoko Orimo, op.cit.p.66. (Note 52).

<sup>231</sup> Cf, Fumio Masutani, op.cit.43.

Il y a la Trace de l'Éveil qui disparaît et demeure en repos, et on fait rejaillir constamment cette Trace (sans trace) de l'Éveil en repos. »<sup>232</sup>

La négation du soi ou du sujet est une tradition du bouddhisme. Cette négation désigne cependant selon Dôgen le fait qu'en s'oubliant le soi-même, on peut trouver premièrement le soi. Les *dix mille existants* signifient le monde lui-même, et donc laisser attester le soi par le monde, autrement dit se dépouiller de mon corps propre et de mon cœur propre ainsi que le corps propre et le cœur propre de l'autre, c'est éveiller le Soi, si on ose dire, le soi primordial. Nous avons utilisé le mot très merleau-pontien "primordial" mais chez Dôgen le soi éveillé concerne strictement l'état du *jinen* qui indique le mouvement ou le devenir de la Nature. Le soi existe par rapport aux autres dans le mouvement. L'identification du soi n'existe que par le changement des rapports aux autres. Ainsi il faut saisir le soi dans un contexte selon lequel on peut saisir les rapports. Dôgen propose la métaphore du voyage d'un bateau.

« Lorsque l'homme voyage en bateau et considère au loin la rive, il s'imagine la voir avancer. Si par contre il attache son regard au bateau, il voit bien que c'est lui qui avance. De même, si l'on discerne et affirme les dix mille existants en s'y impliquant obstinément de corps et de cœur, on s'imagine à tout que son cœur et sa nature sont constants. Si l'on suit intimement la Trace des éveillés qui est en soi et retourne en son propre lieu, on voit clairement la raison pour laquelle les dix mille existants ne lui appartiennent pas. »<sup>233</sup>

Nous comprenons que cette pensée de la relativité provient de la pensée de l'*engi*. Mais Dôgen la traite d'après des expériences concrètes notamment avec la problématique du mouvement. En un sens, tous les existants sont mouvants mais le mouvement ou le changement du moi-même est saisi par rapport aux autres existants qui sont mouvants. Cependant en dépassant relativement le moi, on comprend le mouvement du moi-même. Selon le point de vue des dix mille existants c'est-à-dire du monde, un Éveillé est le soi-même et simultanément, la totalité devient son lieu propre. Ce qui est important, c'est que le monde lui-même n'est pas réduit à la subjectivité ou à l'homme. Le monde est dénué du moi et existe tel quel. Dans le paragraphe suivant, Dôgen développe sa pensée sur l'*engi* selon l'exemple du rapport de la bûche et de la cendre en exprimant sa pensée sur le temps.

---

<sup>232</sup> Yoko Orimo, op.cit.p.67.

<sup>233</sup> Ibid.p.67.

« La bûche, une fois devenue cendres, n'a plus à redevenir une bûche. Et pourtant, ne considérez pas que la cendre soit l'après et la bûche l'avant. Sachez-le, la bûche demeure dans son niveau de la Loi (*Hôï* en japonais, *Dharma-niyâmatâ* en sanskrit), dotée en elle-même de l'avant et de l'après. Et bien qu'il y ait l'avant et l'après, l'avant et l'après sont entrecoupés (*Zengo saidan*). La cendre demeure dans son niveau de la Loi (*Hôï*), dotée en elle-même de l'avant et de l'après. Comme cette bûche, une fois devenue cendres, ne redevient plus bûche, l'homme une fois mort ne revient plus à la naissance (*Shô*). »<sup>234</sup>

Dôgen nie la causalité, de même Nâgârjuna a nié l'*engi* comme causalité. Nous pourrions discuter sur le rapport entre la bûche et la cendre d'après l'*engi* comme la coproduction conditionnée, mais ce dont Dôgen traite, c'est du monde tel quel autrement dit du monde comme *jinen* qui est nommé le niveau de la Loi. La causalité n'est qu'une explication selon un point de vue artificiel, pourtant le rapport entre la bûche et la cendre ou également entre la vie et la mort existe selon la coproduction conditionnée de la Nature. Orimo commente ce paragraphe en présentant la notion du temps de Dôgen.

« L'homme perçoit le mouvement dans le temps, temps qu'il conçoit comme linéaire. Or l'écoulement linéaire du temps est, du point de vue bouddhique, la cause des quatre souffrances (*Shiku* en japonais, *duhka* en sanskrit) : la naissance (*Shô*), la vieillesse (*Rô*), la maladie (*Byô*) et la mort (*Shi*). Dôgen introduit donc une discontinuité radicale dans cette succession infinie du temps à partir de laquelle l'homme dans l'égaré se représente le cycle sans fin de la transmigration (*samsâra* en sanskrit). Le moment du *genjô kôan* (*Réalisation du kôan comme présence*) implique le caractère absolu de la présence, le présent éternel, rompant avec la représentation ordinaire d'une succession temporelle. »<sup>235</sup>

L'écoulement linéaire du temps provient de la pensée de la causalité et cette pensée est la cause des quatre souffrances. L'écoulement linéaire du temps n'est représenté que par la perspective humaine qui concerne le problème du *samsâra*. Dôgen trouve cependant le présent éternel dans le *samsâra* lui-même comme le temps

---

<sup>234</sup> Ibid.p.68-69.

<sup>235</sup> Ibid.p.69.

circulaire mais ici nous pourrions nous souvenir de la pensée nâgârjunienne de l'identification du *samsâra* et du *nirvâna*.<sup>236</sup> Le *nirvâna* signifie l'état éveillé dans lequel il n'y a ni naissance, ni extinction et on y arrive en sortant du *samsâra* dans le bouddhisme en général. L'interprétation nâgârjunienne était donc exceptionnelle à son époque. Comme nous l'avons indiqué, Kumâraju a traduit le mot *samsâra* dans la traduction en chinois du *Traité du milieu* par le mot *seken* qui désigne le monde de la vie et de la mort c'est-à-dire le phénomène circulaire de la Nature. Selon la traduction en chinois du *Traité du milieu*, nous pensons que Dôgen a développé sa pensée sur le temps, bien que nous ne puissions pas confirmer si la pensée de Dôgen provient de la pensée de Nâgârjuna ou pas. Mais la pensée de Dôgen est explicitement différente de la pensée de l'autre école principale du bouddhisme du Grand Véhicule, école du *Vijnânavâda* fondée par Asanga et Vasubandhu dont la pensée est une sorte de philosophie de l'inconscient collectif dans laquelle on suppose une dimension inconsciente éternelle (*âlâya-shiki*) pour réaliser le *samsâra*. Car pour Dôgen, le temps comme présence ne concerne pas la dimension un peu métaphysique de l'*âlâya-shiki* mais plutôt le vécu, présence vécue comme *jinen*.

Certaines phrases suivant la citation ci-dessus manquent dans le livre d'Orimo, les voici dans la traduction de Faure :

« Mais comme il est d'usage, dans le bouddhisme, de ne pas dire que la vie se transforme en mort, on parle de « non-naissance ». Le fait que la mort ne devienne pas vie est, lui aussi, un cas établi de mise en mouvement de la Roue de la Loi, et c'est pour cela que l'on parle de « non-extinction ». La vie est une phase temporelle, tout comme la mort. C'est comme l'hiver et le printemps : on ne considère pas que l'hiver devient le printemps, on ne dit point que le printemps devient l'été. »<sup>237</sup>

La Roue de la Loi est une métaphore de la force de la vérité bouddhique. Selon le bouddhisme, la dimension de non-naissance et de non-extinction est le *nirvâna* mais Dôgen saisit le *nirvâna* dans nos expériences ordinaires. Le *nirvâna* autrement dit l'Éveil bouddhique est de concevoir que "la vie est une phase temporelle, tout comme la mort. C'est comme l'hiver et le printemps". Dans une phase temporelle, Orimo trouve le présent éternel mais l'adjectif *éternel* indique la négation de la notion du temps au sens

---

<sup>236</sup> Cf. SME et TM, Le chapitre 25, notamment les stances 19 et 20. Nous les avons déjà mentionnées. (Cf. II, chap.III-2).

<sup>237</sup> Faure, op.cit.p.115.

ordinaire. Une phase temporelle désigne un moment ontologique. Si nous ne posons pas une distinction entre l'hiver et le printemps, nous vivons seulement dans la *durée pure*. Mais le phénomène est toujours changeant et mouvant selon l'évolution de la durée et donc on peut dire que nous vivons un moment particulier. Dans ce sens, la vie et également la mort ne sont qu'un moment. Toutefois le moment éternel lui-même n'existe pas. Chaque moment existe comme devenir du *jinen*. Mais quand on saisit ce devenir comme un moment il désigne justement le *genjyô*, "réalisation de l'Éveil comme présence". Dôgen exprime l'éveil en utilisant la métaphore de la lune ou plutôt de son reflet dans l'eau. Orimo ne présente pas les phrases suivantes jusqu'à la fin du paragraphe dans son livre, et donc, d'après la traduction de Faure, nous allons citer le paragraphe entier sur cette métaphore.

« Lorsqu'un homme atteint l'éveil, il en va comme de la lune se reflétant dans l'eau. La lune n'est pas mouillée, l'eau n'est pas troublée. La lumière de la lune, bien qu'infinie, tient dans un peu d'eau. La lune et le ciel tout entiers s'abritent dans la rosée d'un brin d'herbe ou dans une goutte d'eau. De même que la lune ne creuse pas de trou dans l'eau, l'éveil ne perturbe point l'homme. Celui-ci ne fait pas plus obstacle à l'éveil que la goutte de rosée n'oppose de résistance au soleil ou à la lune. Pour avoir une idée de la profondeur de l'une, on doit évaluer la hauteur des autres. Pour connaître la durée, il faut considérer le volume de l'eau, et saisir de manière précise la largeur du ciel ou l'étroitesse de la lune. »<sup>238</sup>

Les reflets de la lune ne signifient pas les apparences de la lune réelle. Chaque reflet est réel avec sa dimension particulière comme un moment dans la temporalité et il n'y a pas de différence entre le reflet et le réel, ou l'apparition et l'essence. En même temps, chaque reflet réalise la totalité du réel. La lune entière et le ciel entier se réalisent dans une petite goutte d'eau aussi. Nous pourrions comparer cette métaphore avec le *monado* de Leibniz mais Dôgen ne suppose jamais une totalité substantialiste ni des éléments substantialistes. Nous pensons que la problématique des reflets de la lune pose le problème de l'expression. Mais l'expression pour Dôgen ne signifie pas une expression artificielle ou personnelle mais plutôt la manifestation du monde en tant qu'il est. L'expression n'est plus un signe qui indique une chose substantielle. Les reflets de la lune n'indiquent pas la lune réelle toutefois selon les reflets, nous comprenons ce qu'est la réalisation de la lune par la lune elle-même. Ce n'est pas l'homme qui saisit la

---

<sup>238</sup> Ibid.p.115.

totalité elle-même, mais par contre, la totalité saisit l'homme. Nous ne pouvons pas encore bien expliquer, néanmoins le problème de l'expression ou de l'extériorisation concerne la question fondamentale de l'ontologie de la nature ou de l'Être.

« Tant que le Dharma n'a pas encore atteint sa plénitude dans le corps et dans l'esprit, il semble déjà suffisant. Lorsqu'il l'a atteint, il paraît insuffisant. Il en va de même lorsque, dans un bateau qui prend le large sur une mer sans montagnes, on regarde dans les quatre directions, pour ne voir qu'un seul aspect, celui d'une étendue circulaire. Cette mer immense n'est pourtant ni circulaire ni carrée, et ses autres vertus sont inépuisables. Elle est semblable à un palais, semblable à un collier de pierres précieuses. Mais nos yeux ne parviennent à y voir, pour l'instant, qu'un cercle. Il en va de même pour l'ensemble des dharmas. Bien que ce monde de poussière, et l'univers au-delà de (nos) normes présentent de nombreuses apparences, on ne peut les appréhender par les sens et par l'esprit que dans la mesure où nos facultés visuelles ont été développées par la pratique. Pour saisir le principe qui guide les dix mille dharmas, il faut savoir que, outre leur apparence carrée ou circulaire, il reste aux mers et aux montagnes des orientes. Enfin, qu'il en va ainsi, non seulement tout autour de nous, mais aussi bien en nous-mêmes et dans la moindre goutte d'eau. »<sup>239</sup>

L'Éveillé est un homme qui comprend que son monde est limité et en même temps que le monde est toujours ouvert. Mais si nous comprenons bien que notre monde est un reflet de la lune dans l'eau, dans chaque moment et chaque phase, la totalité se réalise selon notre monde. Ce qui lie pourtant notre monde avec la totalité, c'est le *jinen*.

« Les poissons nagent dans l'eau, et aussi loin qu'ils aillent celle-ci n'a point de limites ; les oiseaux volent dans le ciel, et aussi longtemps qu'ils volent celui-ci n'a pas de fin. Lorsque leur besoin est important, l'utilisation qu'ils en font l'est aussi. Lorsque leur besoin est faible, leur activité l'est de même. Ainsi, chaque existence épuise toujours toutes ses ressources, et chaque lieu permet toujours la liberté de mouvement la plus totale. Cependant, dès que les oiseaux quittent le ciel, ou que les poissons sortent de l'eau, ils meurent. On peut ainsi voir que l'eau est vie, le ciel est vie. L'oiseau est vie, le poisson est vie. La vie peut être oiseau, elle peut être poisson. Et l'on pourrait aller ainsi beaucoup plus loin. Il

---

<sup>239</sup> Ibid.p.115-116.

en va de même pour la pratique et la réalisation, et pour la longévité du pratiquant.

Ainsi, si des oiseaux ou des poissons prétendaient n'aller dans le ciel ou dans l'eau qu'après avoir étudié chacun de ceux-ci à fond, il n'existerait dans ces deux domaines nulle voie, nul lieu qu'ils puissent atteindre. Si l'on atteint ce lieu, si l'on parvient à ce chemin, chaque acte quotidien devient, du même fait, manifestation immédiate (de la réalité absolue). Ce chemin, ce lieu, ne sont ni larges ni étroits, ni soi ni autre, ni déjà existants, ni se réalisant maintenant. »<sup>240</sup>

Dôgen explique bien qu'il faut pratiquer selon la nature de chacun. La nature signifie la dimension propre ou le monde vécu par chacun. Si nous essayons de dépasser la limitation de notre vécu pour chercher la vérité absolue comme le scientifique ou le métaphysicien, nous ne nous trouverons qu'à la mort. Autrement dit, si on considère une existence comme un objet, on ne peut pas saisir cette existence telle quelle. Saisir les êtres en vie, ce serait une sorte de panthéisme. Mais plus exactement c'est la pensée selon laquelle on considère tous les êtres comme des êtres qui deviennent par eux-mêmes. L'eau, le ciel, l'oiseau et le poisson, tous les êtres sont la vie chez Dôgen. La vie, c'est justement la nature qui devient en tant qu'elle est. Dôgen l'indique dans la dernière phrase qui manque toutefois dans la traduction de Faure que nous avons citée. Pour le confirmer, nous allons présenter le dernier paragraphe de la traduction d'Orimo.

« Cependant, si des poissons ou des oiseaux prétendaient aller dans l'eau et dans le ciel après en avoir parcouru toute l'étendue, écrit Dôgen, ils ne devraient obtenir ni chemin ni lieu dans l'eau et le ciel. S'ils obtiennent ce lieu, le kôan se réalise comme présence (*Genjô kôan*) suivant leur pratique quotidienne (*Anri*) ; s'ils obtiennent ce chemin, voilà la réalisation du kôan comme présence (*Genjô kôan*) suivant leur pratique quotidienne. Puisque ce chemin en question, ce lieu en question ne sont ni larges ni étroits, ni en moi ni dans l'autre, et qu'ils n'existaient pas avant ni ne commencent à se présenter (*Gen*) maintenant, ils sont comme ils sont. »<sup>241</sup>

Orimo traduit simplement le *genjô kôan* par "le kôan se réalise comme présence". Mais le sens est un peu ambigu. Selon Masutani, si on considère le *genjô*

---

<sup>240</sup> Ibid.p.116.

<sup>241</sup> Yoko Orimo, op.cit.p.70-71.

*kôan* comme la réalisation de l'Éveil, le sens sera plus clair. Toutefois, l'Éveil se réalise à travers le *kôan* c'est-à-dire l'expression humaine ou la poésie selon Orimo. Ce qui est important, c'est que l'Éveil selon le *kôan* concerne fondamentalement le *jinen*. Le *kôan* fonctionne pour faire s'éveiller l'homme naturellement. Ce que nous voulons dire, c'est que la réalisation de l'Éveil doit être *jinen*. L'Éveil se réalise naturellement comme un oiseau vole dans le ciel et un poisson nage dans l'eau. Du chemin et du lieu pour les Éveillés, on peut dire qu'« ils sont comme ils sont ». Autrement dit, ils sont comme le *jinen*. Ou plutôt, l'Éveil ne désigne que la réalisation du *jinen* lui-même. L'Éveil arrive par le *jinen*, non pas du côté de l'acte artificiel. Le *jinen* c'est-à-dire la Nature totale et non-humaine comme l'être en tant qu'il est.

Le premier fascicule, le *genjô kôan*, se termine par un dialogue entre le maître Hôtetsu et un moine. Ce dialogue est une sorte de *kôan*.

« Maître Hôtetsu au mont Mayoku se servait d'un éventail lorsqu'un moine vint lui demander : "La nature du vent demeure constante et il n'est aucun lieu qu'elle ne remplisse ; pourquoi donc, Maître, vous servez-vous d'un éventail ?" Le maître dit : "Vous savez seulement que la nature du vent demeure constante mais vous ne savez pas encore la raison pour laquelle il n'est aucun lieu qu'elle ne remplisse." Le moine dit : "Quelle est donc cette raison pour laquelle il n'est aucun lieu que la nature du vent ne remplisse ?" Alors le maître ne fit que s'éventer et le moine s'inclina. »<sup>242</sup>

Ni Orimo, ni Faure ne commentent le contenu de ce *kôan*. Il est sûr que les bouddhistes ne le saisissent pas traditionnellement d'après la logique verbale. Ainsi, ils auraient considéré qu'il n'est pas nécessaire de l'interpréter logiquement. Cependant le *kôan* n'est pas simplement une poésie sensible mais en même temps il est une question philosophique. Or il faut développer la notion de poésie elle-même. Il faudrait comprendre la problématique de la poésie sans la séparer de la problématique de la philosophie. Le *kôan* se construit habituellement dans les dialogues philosophiques mais le mot philosophique ne signifie pas la logique dialectique. Pour évoquer la connaissance intuitive, le *kôan* doit être poético-philosophique. Le *kôan* est une compréhension poétique. De toute façon, il faut essayer de comprendre ce qu'un *kôan* veut exprimer. Dans le *kôan* ci-dessus, le moine pose une question. "La nature du vent demeure constante et il n'est aucun lieu qu'elle ne remplisse", et donc si c'est vrai, "est-ce qu'il est nul de s'éventer, bien que le vent existe toujours et partout ?" Le maître

---

<sup>242</sup> Ibid.p.71-72.

Hôtetsu continue à s'éventer, en lui répondant que le moine ne sait pas encore la raison pour laquelle la nature du vent fait qu'il n'est aucun lieu qu'elle ne remplisse. Le moine demande cette raison mais le maître ne dit rien. Cependant l'acte de s'éventer lui-même exprime sa réponse pour faire s'éveiller le moine. Nous pensons que l'acte de s'éventer désigne l'expression qui s'identifie au sens. S'éventer est la réalisation de la nature du vent lui-même. Si cette sorte d'expression manque, la nature du vent elle-même demeure cachée. L'acte de s'éventer fait se réaliser la nature du vent mais plutôt la nature du vent se réalise selon l'acte de s'éventer. Ou bien, si on essaie de le dire plus exactement, il faut dire que la nature du vent se réalise en tant qu'elle est l'acte de s'éventer. Ce *kôan* enseigne en même temps ce qu'est la nature de l'Éveillé et l'Éveil bouddhique selon la métaphore du vent. Nous pourrions comparer cette pensée avec la notion grecque antique, *alêtheia* sur laquelle nous nous expliquerons plus tard, toutefois ce qui est important pour nous, c'est que, même si c'est la nature du vent ou la nature de l'Éveillé (bouddha), la réalisation de la nature par soi-même et l'attitude passive de l'homme concernant la nature ontologique, autrement dit le *jinen* comme être en tant qu'il est, mais Dôgen le saisit plutôt comme devenir et non comme état. Autrement dit, les êtres sont fondamentalement *jinen* comme devenir. Comme nous expliquerons plus tard, l'être est le devenir chez Dôgen. Ainsi les êtres sont vie. La réalisation de l'Éveil, cela signifie le retour à la dimension primordiale du monde dans lequel nous sommes *jinen* comme tous les êtres sont *jinen*.

### 3. L'espace vide

La notion de *jinen* est une des notions principales du taoïsme. L'identification du Tao comme l'Un absolu et de l'homme selon le *jinen* est le thème principal des taoïstes. Le taoïsme et la pensée dôgenienne sont apparemment semblables. Cependant Dôgen distingue sa pensée du taoïsme. Car le Tao fonctionne comme le transcendant qui indique un mystère insaisissable par les sensations humaines. Le dualisme fondamental du Tao et de l'homme subsiste toujours dans le taoïsme. Dôgen nie l'idée que le Tao soit un transcendant mystique et il réduit le transcendant à l'expérience réelle et concrète. La notion de *jinen* n'existe pas chez Nâgârjuna, mais il nie tous les dualismes et les transcendants substantiels selon la notion de coproduction conditionnée. Il n'y a aucune différence, soit entre le *brahman* et l'*âtman*, soit entre le *nirvâna* et le *samsâra* chez Nâgârjuna, pourtant pour lui, la réalité n'existe que dans la logique abstraite et il n'a jamais essayé de décrire l'expérience concrète. Dôgen succède

à la pensée nâgârjunienne de la vacuité mais il essaie de situer sa logique abstraite dans l'expérience concrète ou le monde vécu. Nous allons étudier maintenant l'interprétation dôgenienne de la vacuité.

Le deuxième fascicule est intitulé *Maka hannya haramitsu*, signifiant "l'accomplissement de la grande Sagesse", selon la traduction d'Orimo<sup>243</sup>, mais ce titre provient de la première phrase du *Soutra de l'essence de la Sagesse (Hannya shingyô)*.<sup>244</sup> Ce soutra contient la célèbre formule que nous avons déjà mentionnée : *Shiki soku ze kû, kû soku ze shiki* (le phénomène n'est rien d'autre que la vacuité, la vacuité n'est rien d'autre que le phénomène). Dôgen présente cette formule dans le premier paragraphe de ce fascicule. Mais Dôgen commente "Shiki ze shiki, kû soku kû". Nous interprétons cette phrase de la façon suivante : "Le phénomène n'est que le phénomène. La vacuité est justement la vacuité. (Il n'est pas nécessaire d'utiliser deux mots différents.)"<sup>245</sup> La phrase suivante est "Cent herbes sont cela, cent mils phénomènes sont cela."<sup>246</sup> Le pronom démonstratif "cela" indique la formule, toutefois ce que Dôgen dit, c'est que le mot *shiki* n'est pas nécessaire. Car à cause de l'utilisation des deux mots, la formule accentue la différence entre le phénomène et la vacuité. Ce qui est important, c'est de saisir qu'il n'y a aucune différence entre les deux. De toute façon, ce que Dôgen veut dire, c'est l'identification du phénomène et de la vacuité, ce qui est en accord avec la formule, mais Dôgen essaie d'éviter systématiquement la logique abstraite et métaphysique sur la vacuité. La vacuité n'est pas un principe conceptuel. La vacuité se réalise comme phénomène, apparence ou expression actuels, et donc il faut saisir toujours la vacuité et le phénomène simultanément. Pourtant nous oublions souvent cette compréhension dans les discours logiques et analytiques. Dôgen pense que si nous respectons les existants ou le monde lui-même (*shohô, dharmas* en sanskrit), même si nous ne savons pas la raison ou le principe de l'univers concernant sa naissance et sa disparition, la grande Sagesse bouddhique se donne à nous naturellement. La compréhension de la Sagesse selon l'attitude passive se réalise comme *mu* (rien).<sup>247</sup> Pour expliquer ce *mu*, Dôgen pose le terme 虚空 *kokû*. Le *kokû* désigne littéralement l'espace vide. Orimo présente une interprétation intéressante sur la problématique du *kokû*.

---

<sup>243</sup> Cf. Ibid.p.73.

<sup>244</sup> La traduction du titre de ce soutra est celle d'Orimo. Cf. Ibid.p.73. Il y a une traduction en français de ce soutra : *Le Cœur de la perfection de sagesse*, in *La Perfection de sagesse*, op.cit.p.147-148.

<sup>245</sup> Cf. Dôgen, Éditions Iwanami shoten, (Tome 1), op.cit.p.62. Nous ne trouvons pas la traduction publiée en français de ce fascicule en entier.

<sup>246</sup> Ibid.p.62.

<sup>247</sup> Cf. Ibid.p.64 et Fumio Masutani, op.cit.p.25-26.

« Dôgen va transformer l'identité de la Vacuité (L'invisible) et du phénomène (le visible) en une identité du méta-espace (*Kokû, âkâça* en sanskrit) (l'inorganique) et du corps (l'organique), identité qu'il faut comprendre comme une Totalité dynamique en mouvement. Il rappelle à ce propos un poème de Nyojô : « Le corps entier est, avec la bouche, accroché au méta-espace. Il ne demande pas si le vent souffle de l'est, de l'ouest, du sud ou du nord. En toute égalité, il énonce des propos de la Sagesse au profit des autres, tout comme une clochette qui tinte à chaque souffle du vent. »

La grande Sagesse, explique Dôgen, n'est pas autre chose que le corps entier en état d'Éveil, représente ici sous la forme d'une clochette qui tinte à chaque souffle du vent pour faire entendre l'invisible. Sans doute le vent est-il, dans ce poème, une métaphore du mouvement insaisissable du monde phénoménal. »<sup>248</sup>

Nous pourrions traduire différemment la première strophe du poème de Nyojô. Nous pensons que le mot *méta-espace* pour traduire le *kokû* est un peu problématique. Car avec le préfixe, méta, le mot méta-espace nous donne l'impression d'être l'espace transcendant. Toutefois selon la proposition du *kokû*, ce que Dôgen explique, c'est l'expérience concrète et non une logique abstraite ou une représentation métaphysique. Dans une autre traduction en français de l'extrait du *Shôbôgenzô*, les traducteurs, Ryôji Nakamura et René de Ceccatty traduisent cette strophe ainsi : "Tout mon corps pareil à la bouche entrouverte s'accroche à l'air vide".<sup>249</sup> Nous la traduisons ainsi : "Le corps entier, se disposant comme la bouche ouverte, se laisse à l'espace vide". De toute façon, ce que Dôgen veut dire, c'est que les existants eux-mêmes nous signifient ce que sont les existants, si nous nous disposons conformément au *kokû*, "tout comme une clochette qui tinte à chaque souffle du vent". Nous pouvons trouver une ressemblance avec le taoïsme dans cette attitude passive. C'est-à-dire que Dôgen nomme cette attitude le *mu*, mais c'est proche de la notion du *mu* ou du *mui-jinen* dans le taoïsme. Nous pensons que les bouddhistes chinois ont commencé à utiliser le terme, *mu*, qui est emprunté au taoïsme et le terme *kokû* peut aussi être inspiré de la notion du Tao. Et d'ailleurs, l'interprétation du vent d'Orimo qui le considère comme une métaphore du mouvement insaisissable du monde phénoménal évoque également la notion taoïste du *ki*, signifiant

---

<sup>248</sup> Yoko Orimo, op.cit.p.75-76.

<sup>249</sup> Dôgen, *Shôbôgenzô, -La réserve visuelle des événements dans leur justesse-*, traduit et annoté par Ryôji Nakamura et René de Ceccatty, Éditions de la Différence, Paris, 1980. p.37. Noté par la suite en utilisant les noms des traducteurs, Nakamura et de Ceccatty.

l'énergie ou la puissance cachée de l'Univers. Cependant ce qui est plus important dans le poème de Nyojô est ce que désigne la métaphore de la clochette. En fait, qu'est ce qui tinte ? La clochette ? Le vent ? Non. Le rapport de la clochette et du vent se réalise comme son. Mais cette explication n'est pas suffisante. Le Moi qui écoute ce son participe à ce rapport. Ainsi, si on ose dire simplement, ce sont les rapports de la clochette, du vent et du Moi qui se réalisent comme phénomène de tinter. Cela signifie que le monde n'est qu'un réseau de relations, toutefois il n'y a aucune substance. C'est la pensée de l'*engi*, autrement dit, la pensée fondamentale de la grande Sagesse du Bouddha. Mais saisir immédiatement cette Sagesse dans la poésie de la clochette qui tinte, est plus important que les tournures conceptuelles de la formule, "*Shiki soku ze kû...*", chez Dôgen et également dans le bouddhisme zen lui-même. Cependant nous devons analyser et éclaircir *logiquement* la pensée dôgenienne, car notre thèse s'inscrit dans le cadre de la philosophie.

À propos du sens du *kokû*, Orimo donne une explication étymologique. Le mot original pour *kokû* est le mot *âkâça* en sanskrit qui "désignait le ciel ou l'espace, conçu comme un existant « inconfessionné »".<sup>250</sup>

« *Kokû* signifie communément « l'espace ». Mais dans le cas présent, le mot *espace* est trop imprécis et risque même de provoquer un contresens. En effet, si l'on pense à l'espace en tant qu'objet de la géométrie, il pourrait s'agir d'un espace continu et infini. »<sup>251</sup>

Le *kokû* n'est pas l'espace ordinaire comme un objet substantiel qu'on peut mesurer.

« La doctrine du Grand Véhicule considère *Kokû*, le « lieu » de l'existence, comme un existant non conditionné (*Mu. Hô* en indien). Dans le penser de Dôgen – mais aussi dans d'autres écrits bouddhiques -, le terme *Kokû* acquiert ainsi un sens hautement spéculatif. Ce dernier est composé de deux caractères analogues : les caractères *Ko* et *Kû* qui désignent tous deux « (le) rien, (le) vide ». Bien distingué du terme simple *Kû* (le Vide), le terme *Kokû* indique, par son effet de redoublement, la surnégation du rien ou du vide. De toute évidence, il s'agit d'autre chose que du simple « espace » tel qu'on l'entend ordinairement. Il s'agit d'un espace essentiellement spéculatif. D'où notre traduction de *Kokû*

---

<sup>250</sup> Yoko Orimo, op.cit.p.374.

<sup>251</sup> Ibid.p.374.

par « méta-espace ». Le méta-espace, pour Dôgen, c'est l'espace autonome de chaque existant dans la Réflexion de soi en soi-même. Comme on peut dire qu'un tableau a son principe de mesure à l'intérieur de lui-même, chaque existant ne se mesure que par rapport à lui-même dans son espace autonome. L'univers entier des dix directions, pour Dôgen, n'est rien d'autre que la Totalité de ce méta-espace dans la Réflexion de soi en soi-même. »<sup>252</sup>

Le terme 虚空 *kokû* est composé de deux mots 虚 (rien) et 空 (vide), mais en même temps chacun de ces deux mots désigne l'air ou l'espace. Selon Orimo, ce terme composé signifie la surnégation au sens spéculatif. Nous pensons que le *kokû* indique la vacuité qui dépasse tous les dualismes, cependant le *kokû* désigne en même temps l'espace vécu et actuel comme lieu de la réalisation de la vacuité. Mais cet espace est insaisissable de l'extérieur, parce que le point de vue de l'extériorité fait surgir le dualisme du sujet et de l'objet, et donc il ne faut vivre cet espace que de l'intérieur. Il est comparable à l'eau pour un poisson et au ciel pour un oiseau. Dans un tableau, au milieu de l'espace de ce tableau, il y a un espace sans limite en tant qu'il est le *kokû*. Le *kokû* existe toujours comme totalité. Ainsi le monde d'un tableau est une totalité et l'univers entier des dix directions est aussi une totalité. À propos de ces deux totalités, nous ne pouvons pas dire laquelle est plus grande ou plus essentielle, etc. Comme Orimo l'explique, le *kokû* est saisi selon des discours spéculatifs, toutefois le *kokû* n'est pas distingué de l'espace où nous vivons actuellement. Nous pensons que le *kokû* indique l'espace primordial où notre corps habite. Le premier paragraphe du fascicule 70, intitulé *kokû*, indique ce qui est la question du *kokû*.

« La question : "Où est le là ?" se réalise comme le dire, ce qui fait que ce dire constitue les bouddhas émérites. Puisque la réalisation du dire des bouddhas émérites est transmise de bouddha émérite à bouddha émérite, il faut que peau-chair-os-moelle devienne la totalité de mon corps, et s'accroche à l'air-vide. L'air-vide n'est pas le rassemblement des vingt vides : comment l'air ne pourrait-il être que vingt vides ? Il y a en réalité quatre-vingt-quatre mille vides, et encore une infinité. »<sup>253</sup>

La première phrase écrite en chinois est une citation de la parole du grand maître Ôbaku. Le mot original pour "le là" est *syari*, (lecture en japonais) qui est un mot

---

<sup>252</sup> Ibid.p.375.

<sup>253</sup> Nakamura et de Ceccatty, op.cit.p.37.

chinois qui n'existe pas en japonais actuel, ainsi ce sens est pour nous un peu ambigu. Cependant selon les notes de Yaoko Mizuno, nous pouvons savoir que ce mot signifie "là bas" ou "ce lieu", mais il indique exceptionnellement le lieu de la réalisation de la nature du Bouddha, chez des bouddhistes. Autrement dit, la question de ce lieu se réalise comme "le dire" éveillé ou plus simplement comme la voie des Bouddhas. La réalisation de ce lieu est justement le *kokû* (l'air-vide ou l'espace-vide) mais l'air-vide doit être saisi par la compréhension du corps entier, non par la connaissance conceptuelle. L'air-vide est essentiellement le monde qui est vécu par chacun de nous et donc on peut dire que l'air-vide existe partout et infiniment. Ainsi l'air-vide n'est pas délimité en tant que lieu spatial, il est lieu qui inclut le sens temporel. C'est justement le lieu-là. La dernière phrase de ce fascicule indique que l'air-vide comme réalisation de la vacuité qui est justement l'Éveil.

« L'air-vide, c'est la réserve visuelle des événements dans leur justesse : Le cœur éclatant du *nirvâna*. »<sup>254</sup>

"La réserve visuelle des événements dans leur justesse" est justement la traduction du *Shôbôgenzô*. Cette traduction est très explicative et d'après elle nous comprenons bien le thème dôgenien. Dôgen a saisi la Loi bouddhique dans l'expérience actuelle c'est-à-dire comme phénomène visuel et sensible des événements, et non au niveau conceptuel ou transcendant. Le *kokû* est synonyme de la vacuité mais Dôgen a évité systématiquement de la saisir d'après la logique absolue ou la connaissance conceptuelle. La formule, "le phénomène est la vacuité,..." reste encore une pensée conceptuelle ou métaphysique pour Dôgen. Car cette formule risque de tomber dans le dualisme fondamental de l'apparence (phénomène) et de l'essence (vacuité). Nâgârjuna a exposé sa pensée de la vacuité selon le style logique dans le *Traité du milieu*. Par contre, chez Dôgen, c'est le langage poétique qui peut exprimer la vacuité ou la vérité bouddhique. Il y aurait une raison étymologique à la différence de leurs styles. Le terme original en sanskrit de la vacuité, *shûnya*, désigne à l'origine le zéro dans les mathématiques indiennes.<sup>255</sup> Au contraire, le terme sino-japonais signifiant la vacuité, *kû*, parvient de la notion taoïste qui a un caractère poétique et littéraire. Le terme *kokû* lui-même pourrait parvenir du taoïsme. Par exemple, le chapitre 11 du *Tao-tô king* explique la valeur de l'espace vide.

---

<sup>254</sup> Ibid.p.37.

<sup>255</sup> Cf. Yoko Orimo, op.cit.p.74-75. (Note 69).

« Trente rayons convergent au moyeu mais c'est le vide médian qui fait marcher le char. On façonne l'argile pour en faire des vases, mais c'est du vide interne que dépend leur usage. Une maison est percée de portes et de fenêtres, c'est encore le vide qui permet l'habitant. L'Être donne des possibilités, c'est par le Non-Être qu'on les utilise. »<sup>256</sup>

Dans le taoïsme, le dualisme de l'être et du néant subsiste, et les bouddhistes essaient le dépasser par le biais de la vacuité. Il faut comprendre que le *kokû* est expression, mais le considérer comme expression poétique, et jamais comme expression qui indique. L'expression *kokû* désigne à la fois l'espace vide et la vacuité. Cela ne signifie pas que la vacuité est l'essence de l'espace vide et l'espace vide est l'apparence de la vacuité. En fait, ici, nous pourrions trouver des thèmes proches de la problématique de l'expression symbolique chez Merleau-Ponty et de celle de la poésie chez Heidegger.

---

<sup>256</sup> Lao-tseu, op.cit.p.44.

#### 4. La nature-bouddha

Dans le fascicule 3, intitulé 仏性 *Busshô*, les problématiques de la vacuité et de l'expression sont développées. Le *busshô* se comprend normalement "la nature du Bouddha" et donc Orimo le traduit par "La nature de l'Éveillé". Pierre Nakimovitch, par "La Bouddhité".<sup>257</sup> Mais Eidô Shimano Rôshi et Charles Vacher proposent la traduction "La nature donc bouddha" ou "La nature-bouddha".<sup>258</sup> Leur note très intéressante sur ce terme explique bien la raison de cette traduction.

« *Busshô*, 仏性 *la nature donc bouddha* ou *la nature-bouddha* ou tout simplement *la nature*.

*Busshô* (littéralement : *bouddha nature*) est la traduction en chinois du sanskrit *tathâgatagarbha* qui signifie embryon, matrice ou cœur de *Tathâgata*. *Tathâgata* (Nyorai en japonais), nom honorifique donné à Shakyamuni Bouddha, signifie l'*Ainsi venu* ou encore *Celui qui est allé dans l'ainsi*. Selon la théorie du *tathâgatagarbha*, la capacité d'éveil existe chez tous les êtres sans exception. C'est le thème principal du sutra du Mahaparinirvana.

Avec le terme *busshô*, Dôgen emprunte le langage de l'adversaire pour exprimer la vérité. Pour ses adversaires, *busshô* c'est la nature *de* Bouddha, une sorte de nature divine sommeillant à l'intérieur de l'homme ou encore une sorte de grâce venant de Bouddha. Le *busshô* de Dôgen n'est pas la nature *de* bouddha, mais la nature 性 *laquelle est* bouddha 仏, *la nature-bouddha*. *La nature* est le dynamisme total, *bouddha* est l'éveil à la vacuité, à la non-nature des choses. Le mot-lien que, nous utilisons parfois dans la traduction française, est le *donc* de la soudaineté (*La nature donc bouddha*). »<sup>259</sup>

Nous utilisons principalement le terme la nature-bouddha pour traduire le *busshô*, selon les traducteurs, Shimano Rôshi et Vacher qui indiquent que la proposition de la nature-bouddha n'est pas seulement une question de la croyance religieuse mais plutôt une problématique ontologique. Dans le bouddhisme du Grand Véhicule, la question de la vacuité qui est définitivement implantée par Nâgârjuna constitue une

---

<sup>257</sup> Pierre Nakimovitch, *Dôgen et les paradoxes de la bouddhité – Introduction, traduction et commentaire du volume De La Bouddhité (Trésor de l'Oeil de la loi authentique)*, Librairie Droz S.A., Genève, 1999.

<sup>258</sup> Dôgen, *Shôbôgenzô, Busshô*, traduit du japonais et annoté par Eidô Shimano Rôshi et Charles Vacher, Encre Marine, La Versanne, 2002. Citation désormais par le titre *Busshô*.

<sup>259</sup> Ibid.p.26.

perspective fondamentale pour dépasser le dualisme de l'être et du néant. Shimano Rôshi et Vacher ne manquent pas d'expliquer l'*engi* et la vacuité.

« Pour les bouddhistes, tout ce qu'il y a sans aucune exception, absolument tout est soumis à la loi de la production en dépendance, ou loi de la causalité : "Quand il y a ceci, il y a cela ; quand ceci apparaît, cela apparaît, quand il n'y a pas ceci, il n'y a pas cela ; quand il n'y a plus ceci, il n'y a plus cela". Les choses qui composent *la nature* n'ont ni moi ni mien, étant vides de nature propre et de nature autre. La proposition en dépendance de *la nature* est ce qu'on appelle la *vacuité* 空.

Le sixième patriarche dit : "voir la nature, donc être bouddha". Ce pourrait être : "voir la nature, donc voir la vacuité" ; ou mieux, la vacuité n'étant qu'une manière de dire les choses, "voir la nature, donc voir les choses telles qu'elles apparaissent", vides de tout.

*La nature* est l'une des notions les plus étudiées de l'inventaire philosophique chinois. Les taoïstes utiliseront une belle expression, voisine de *la nature-bouddha* : *la nature-tao* ou *dôshô* 道性. »<sup>260</sup>

Ce que cette note indique, concerne strictement ce que nous exprimons selon la pensée du *jinen*. Dans la parole du sixième patriarche, la nature personnelle et la nature des choses s'identifient. Et d'ailleurs, la nature s'identifie à la vacuité mais la vacuité n'existe que comme identification avec le phénomène universel des choses telles qu'elles apparaissent c'est-à-dire l'être en tant qu'il est *jinen*. Autrement dit, être bouddha, donc être *jinen*. La notion du *jinen* a été premièrement développée chez les taoïstes. Être *jinen* (ou *mui-jinen*) n'est pas autre que l'attitude de la compréhension du Tao. Sur ce point, le bouddhisme zen se confond avec le taoïsme.

Le fascicule du *busshô* commence par la citation d'une parole du Bouddha Gautama.

« Shakyamuni Bouddha dit : *Tout ce qu'il y a sans exception, il y a, (est) la nature donc bouddha. Nyorai demeure toujours. Il n'y a pas qu'il y a changement (et) alternance.* »<sup>261</sup>

Dôgen essaie d'approfondir le sens de cette parole, notamment celui de la

---

<sup>260</sup> Ibid.p.26.

<sup>261</sup> Ibid.p.31.

phrase, “Tout ce qu’il y a sans exception, il y a, (est) la nature donc bouddha” et il trouve la totalité dans la notion de “il y a”.

« On peut parler en termes de *ce qu’il y a*, d’êtres sensibles, de vies en nombre, de multiples espèces, mais dire *sans exception et il y a c’est* (convoquer) *la totalité de ce qu’il y a* et le *il y a* sous toutes ses formes. »<sup>262</sup>

Le mot original japonais pour “il y a”, est 有 *u* qu’on traduit normalement par “être” ou “avoir”, cependant les traducteurs, en comprenant le sens propre dōgenien de ce mot, le traduisent par “il y a”. Selon leur note, “Cet *il y a* est le *il y a*-événement total, le *il y a*-de par soi-même ainsi.”<sup>263</sup> Ces mots traduits eux-mêmes sont compliqués. On peut deviner cependant que les traducteurs situent la pensée dōgenienne par rapport à l’Être heideggerien selon leur choix de traduction par : “*il y a*-événement total. Et l’autre traduction, “*il y a*-de par soi-même ainsi” indique “l’être en tant qu’il est par soi-même”, c’est-à-dire le *jinen*. Ainsi la question de la nature-bouddha s’inscrit dans le champ des propositions du *jinen* et de l’Être. C’est la question de la Nature des natures et en même temps, de l’Être des êtres.

« Autrement dit, le *il y a total* est *la nature donc bouddha*. *Tout il y a* est une partie *totale* du *il y a total*. Au moment où les choses sont de par elles-mêmes ainsi, *tout il y a*, au dedans comme au dehors, n’est autre que le *il y a total*, *la nature donc bouddha*. Ce n’est pas seulement la transmission légendaire, *peau, chair, os et moelle*, mais *le toi assimilé au moi, peau, chair, os et moelle*. »<sup>264</sup>

“Au moment où les choses sont de par elles-mêmes ainsi”, autrement dit “Au moment où les choses sont en tant qu’elles sont”. Pour cette phrase, Dōgen utilise le mot *in’mo-ji*, (le temps du *in’mo* qui est le mot chinois familier de cette époque-là. Nous expliquerons ce mot plus tard mais ce qui est intéressant, c’est que le sens de ce mot est le même que celui du *jinen*. Ainsi, au moment où les êtres sont *jinen*, le *il y a total* signifiant tout à fait total s’identifie à la nature-bouddha. C’est le phénomène réel tel quel et il n’y a pas de distinction entre le dedans et le dehors, la surface et la profondeur, ou le moi et le toi, etc. Les traducteurs le formulent ainsi : “Une réalité plane et vide, sans différence entre surface (*peau*), profondeur (*moelle*) et niveaux intermédiaires

---

<sup>262</sup> Ibid.p.39.

<sup>263</sup> Ibid.p.30.

<sup>264</sup> Ibid.p.43.

(*chair et os*) et, par extension, sans intérieur ni extérieur, sans manifeste ni abscons. Rien n'est ni plus ni moins profond dans le *il y a total*.<sup>265</sup> La réalité en tant que "*il y a*" est saisie corporellement et d'ailleurs, il manque fondamentalement le terme opposé, "*il n'y a pas*".

« Le *il y a rendu total* par la nature-bouddha n'est pas le *il y a* de (l'alternative) *il y a* ou *il n'y a pas*. »<sup>266</sup>

Dôgen propose le thème du *il y a total* qui dépasse le dualisme de l'être et du néant, en posant la question de la nature qui est strictement liée à la question du Bouddha lui-même. Qu'est-ce que l'Éveil ou qu'est-ce qu'être éveillé ? Cette question concerne strictement la question de la nature telle quelle et finalement il faut demander ce qu'est le *il y a total* dont l'appellation originale est 悉有 *shitsu-u* en sino-japonais. Le *shitsu-u* est la parole des Éveillés selon Dôgen et il est difficile de la saisir au moyen de mots ordinaires. C'est ce que Dôgen exprime à travers des définitions négatives.

« Le *il y a total* n'est ni un *il y a* acquis, ni un *il y a* foncier, ni un *il y a* secret. Comment pourrait-il être quelque chose de conditionné ? Comment pourrait-il être quelque chose d'illusoire ? Il n'a ni cœur, ni périphérie, ni essence, ni forme, ni quoi que ce soit. »<sup>267</sup>

Ce style de la négation que l'on trouve également chez Nâgârjuna, est ce par quoi Dôgen exprime justement la notion de la vacuité. Dans les phrases citées ci-dessous, nous pouvons concevoir la pensée de Dôgen.

« *Il y a* n'est pas quelque chose qu'on a originellement. Car cela embrasse le passé éternel et le présent éternel. *Il y a* n'est pas quelque chose qui surgit de. Car *il n'y a pas un seul grain de poussière*. *Il y a* n'est pas quelque chose éparpillé en mille morceaux. Car c'est un *empoignement*. *Il y a* n'est pas quelque chose qui ne commencerait pas. Car c'est *Qu'est-ce que c'est qui vient ainsi ?* *Il y a* n'est pas quelque chose qu'on fait advenir. Car *le cœur-esprit ordinaire est la voie*. Vous devez savoir que, aussi rapide que vous soyez, vous ne trouvez *rien* dans le *il y a total*. Si vous comprenez le *il y a* comme *totalité*,

---

<sup>265</sup> Ibid.p.42.

<sup>266</sup> Ibid.p.47.

<sup>267</sup> Ibid.p.51.

alors le *il y a total* traversera votre corps tout entier. »<sup>268</sup>

Les traducteurs se donnent beaucoup de peine pour traduire la tournure unique de Dôgen, qui insère directement des termes bouddhiques en chinois, extraits des *kôan*. Ce que Dôgen exprime est la négation de la causalité comme la fausse interprétation de l'*engi*. Le *il y a* n'est pas quelque condition causale ou transcendantale. C'est le *rien* ou plutôt la vacuité qui nie l'être-en-soi. Dôgen nie toutes les suppositions des êtres substantiels dans la notion du *il y a*. Dans la première phrase, Dôgen nie le *il y a* comme origine. Pour expliquer la raison dans la deuxième phrase, les traducteurs utilisent le terme sino-japonais, *kanko-kankon*, par "embrasser le passé éternel et le présent éternel". Ce terme signifie "être toujours en passé et toujours en présent". D'après la traduction, nous avons l'impression que le *il y a* et le temps existent séparément. Cependant comme nous le verrons dans le fascicule 20 intitulé *u-ji* on ne peut pas distinguer l'Être du temps chez Dôgen. Ainsi nous interprétons cette phrase comme suit : "le *il y a* est à la fois toujours dans un moment du passé et un moment du présent". La quatrième phrase, "*il n'y a pas un seul grain de poussière*" est la négation de l'élément substantiel de la source du monde. La cinquième phrase dit que le *il y a* n'est pas un existant mais la totalité. Le mot *empoignement* de la sixième phrase, 合取 *gasshu*, concerne la totalité mais ce mot accentue l'acte de prendre totalement. Si on utilise la terminologie heideggerienne, cette phrase désigne la question de l'Être des êtres. Ce qui est intéressant avant tout, ce sont les septième et huitième phrases. Dans la septième phrase, Dôgen dit : "*Il y a* n'est pas quelque chose qui ne commencerait pas". Autrement dit, le *il y a* est le commencement. Pour cette raison, dans la huitième phrase, Dôgen dit : "car c'est *Qu'est-ce que c'est* qui vient ainsi", toutefois il est difficile de comprendre le sens de cette phrase. En fait, Dôgen utilise ici la même phrase chinoise *shishimobutsu, in-mo rai*, qu'il a déjà utilisée pour expliquer le thème fondamental : tout-ce qu'il y a sans exception, *il y a*, est-ce la nature-bouddha ? Les traducteurs annotent cette phrase "*shishimobutsu...*".

« *Qu'est-ce que c'est qui vient ainsi ?* C'est d'abord la question sans réponse, l'étonnement devant les choses telles qu'elles apparaissent. C'est aussi l'affirmation : *quoi est-ce qui vient ainsi* chère à Dôgen. »<sup>269</sup>

Nous comprenons bien l'importance de cette phrase et en même temps ce qui

---

<sup>268</sup> Ibid.p.67 et 71.

<sup>269</sup> Ibid.p.34.

est indiqué par cette phrase est difficile à préciser par des mots. Cependant si on lit attentivement cette phrase, on peut en saisir le sens conceptuel. “Ce qui vient ainsi”, c’est “l’être devenu en tant qu’il est”, autrement dit le *jinen*. Les traducteurs notent que cette phrase est aussi “l’affirmation” dôgenienne, mais nous pensons que elle provient de l’affirmation absolue du taoïsme, le *ze* que nous avons mentionné dans le paragraphe sur Tchouang-tseu. Le *ze* comme l’affirmation du Tao qui est en tant qu’il est *jinen*, cette dernière notion faisant défaut dans le bouddhisme indien. Ainsi on peut lire la huitième phrase de la façon suivante : “Car c’est la question de ce qui est (devenu) en tant qu’il est, autrement dit, la question du *jinen*”. Dôgen n’utilise pas le mot *jinen*, mais ici, à sa place le mot chinois, *in-mo*, signifiant l’événement. Et donc on peut la traduire aussi par “le *il y a* est la question de ce qui est en tant qu’il est comme événement”. Cependant nous ne pouvons pas répondre à cette question, car le *jinen* est justement l’être en tant qu’il est sans raison. Les neuvième et dixième phrases aussi sont difficiles à comprendre. La neuvième phrase dit : “*Il y a* n’est pas quelque chose qu’on fait advenir”. Autrement dit, le *il y a* advient par soi-même, même s’il n’est pas l’être-en-soi. Pour comprendre cette idée, il faut saisir le sens de la dixième phrase qui provient d’un *kôan*. Il faut se référer à la note des traducteurs.

Dans la note qui se rapporte à ce paragraphe, les traducteurs expliquent tout d’abord dans une première partie, que Dôgen utilise la logique de la négation de Nâgârjuna.

« Dôgen réfute tous les qualificatifs donnés à ce qu’il appelle *il y a* par ses adversaires bouddhistes ou néo-confucianistes : inné ou né ou non-né, dispersé, provoqué. Il énonce à sa manière l’octuple in-différence de *la Voie du Milieu* de Nâgârjuna : les choses sont non nées, non détruites, non anéanties, non éternelles, non identiques, non différentes, non allées, non venues. *Il y a* englobe tous les temps, est sans fondation, a la force d’un *empoignement*. *Il y a* ne fait qu’apparaître, sans qu’on sache ce que c’est. »<sup>270</sup>

Les traducteurs expliquent que “*Il y a* englobe tous les temps”, mais selon cette tournure, on conçoit *il y a* et le temps comme deux termes séparés. Nous pensons cependant que ce que Dôgen veut dire est ce que le *il y a* et le temps s’identifient et *il y a* est la force d’un *empoignement* elle-même. Ce qui nous importe, c’est la dernière phrase : “*Il y a* ne fait qu’apparaître, sans qu’on sache ce que c’est”. Nâgârjuna traite de l’identité de l’essence et l’apparence mais il n’utiliserait pas la tournure “faire

---

<sup>270</sup> Ibid.p.66.

apparaître” dans laquelle il y a le sens du devenir ou de la genèse qui vient de la pensée taoïste, pensons-nous, le *jinen*. À propos des citations des *kôan*, les traducteurs apportent des explications dans la dernière partie de la note.

« Ce passage est une construction de Dôgen à partir de citations de Baso, Nansen et Tôzan. On peut lire le Recueil de Baso : Si vous voulez comprendre la voie sans plus attendre, vous devez comprendre que le cœur-esprit ordinaire est la voie. Que veut dire ‘cœur-esprit ordinaire’? C’est quelque chose qui ne demande aucun effort, qui n’est ni vrai ni faux, qui ne se prend ni ne se donne, qui n’a ni consistance, ni inconsistance, qui n’abrite ni sages, ni gens du commun. »<sup>271</sup>

L’explication du “cœur-esprit ordinaire” par Baso est justement la voie du milieu qui dépasse tous les dualismes. Mais dans la tournure, “aucun effort”, on pourrait trouver également l’influence du taoïsme. Nous pensons que “le cœur-esprit ordinaire” est proche de l’attitude du *jinen* ou *mui-jinen* dans le taoïsme, seulement la notion du Tao n’existe pas chez les bouddhistes zen. Si on comprend bien la notion du *jinen*, la dixième phrase n’est pas ambiguë. “Le cœur-esprit ordinaire est la voie” désigne le fait que le *il y a* en tant qu’il est, c’est-à-dire *jinen*, advient naturellement comme une voie qui existe en tant que cœur-esprit ordinaire selon l’attitude du *jinen*. Nous pensons que la notion clef est le *jinen*, c’est *in-mo* dans le texte de Dôgen. Le *il y a* comme totalité est le *jinen* mais selon l’expérience bouddhique dans laquelle nous possédons nous-mêmes *le cœur-esprit ordinaire* comme attitude non artificielle qui dépasse les dualismes, c’est-à-dire attitude du *jinen*, et dans laquelle nous pouvons comprendre ce qu’est le *il y a* qui est *rien* ou plutôt la vacuité. Ce qui est le plus important, c’est la dernière phrase : “le *il y a total* traversera votre corps tout entier”. La compréhension d’*il y a* est corporelle. Dôgen utilise le terme 透体脱落 *Tô-tei Totsu-raku*. Le mot composé des deux premiers caractères, *tôtei*, correspond au sens de “traverser le corps”. Pour rendre le mot composé des deux derniers caractères, *totsuraku*, les traducteurs utilisent l’adjectif “tout entier”, mais en même temps, dans ce mot, il y le sens de *lâcher* ou *détacher*. C’est-à-dire, on détache mon corps propre ou on lâche le moi corporel au *il y a total*. Nous trouvons un autre terme bouddhique dont le sens est pareil au *tôtei-totsuraku*. C’est 解脱 *gedatsu* signifiant le détachement des karmas qui est un synonyme de l’Éveil. Le *tôtei-totsuraku* est l’expression dôgenienne du *gedatsu* comme Éveil. Mais pour Dôgen, l’Éveil signifie le détachement des êtres qui sont déterminés

---

<sup>271</sup> Ibid.p.66.

selon les distinctions humaines, et l'abandon du moi comme sujet corporel au *il y a total* qui est fondamentalement *jinen*. Ce qui importe, c'est qu'on aboutit à l'attitude passive de l'homme par rapport au *il y a total* et cette attitude concerne l'acte corporel, et non l'acte conscient. Dôgen nie le spiritualisme dont, par exemple, le brahmanisme est la pensée typique, et il cite le nom de Senika qui était un brahmaniste célèbre ayant vécu à la même époque que Bouddha Gautama. Sur les spiritualistes, il écrit :

« Comme des sots, ils s'imaginent qu'au moyen de leurs pensée, conscience et volonté, c'est-à-dire de l'air et du feu en mouvement, ils peuvent pleinement réaliser *la nature donc bouddha*. »<sup>272</sup>

À propos de la tournure "de l'air et du feu en mouvement", les traducteurs notent :

« Dans la cosmologie indienne, la pensée était considérée comme le produit des éléments air et feu. Donc, *pensée, conscience et volonté*, en d'autres termes l'activité mentale de recherche, ne peuvent mener à la réalisation de *la nature-bouddha*. »<sup>273</sup>

Le spiritualisme indien constitue la base de la croyance en la transmigration (*samsâra*). Dôgen distingue la perspective bouddhique sur la vie et la mort de l'hindouisme qui exerce une influence sur le bouddhisme du Petit Véhicule et les religions archaïques en Asie. Dans le fascicule intitulé *Bendôwa* (Propos sur le discernement de la voie) aussi, Dôgen nie la pensée de Senika.

« Selon (la vue de l'hérésie de Senika), notre corps renferme une conscience spirituelle, laquelle, selon les conditions, différencie entre les goûts et les dégoûts, le vrai et le faux. Elle connaît la douleur et la colère, la souffrance et le plaisir : tout cela dépend d'elle. Cependant, lorsque le corps disparaît, cette nature spirituelle, se dépouillant (de son enveloppe corporelle), renaît autre part. C'est pourquoi, si elle semble disparaître ici, c'est pour renaître ailleurs. Elle est donc dite immortelle et permanente. Telle est cette vue hérétique. »<sup>274</sup>

---

<sup>272</sup> Ibid.p.71.

<sup>273</sup> Ibid.p.70. (Note 21).

<sup>274</sup> Faure, op.cit.p.96.

Pour comprendre la raison de la critique de Dôgen, il faut saisir sa pensée sur l'expression et le temps. Le spiritualisme considère la conscience transcendante comme l'essence de l'Univers qui existe en soi et éternellement. En fait, la conscience essentielle existe indépendamment du corps et du monde phénoménal lui-même. Le spiritualisme contient toujours un ou des dualismes. Le *samsâra* est déterminé comme la vérité transcendante et devient une chose substantielle au point de vue de la croyance. Mais le problème du spiritualisme ne se borne pas à une pensée religieuse ancienne comme le brahmanisme. Dans le bouddhisme du Grand Véhicule, l'école fondée par Asanga et Vasubandu au V<sup>e</sup> siècle, dont le nom est *Yôgâchâra* ou *Rien-que-conscience* en français, a développé la philosophie ou la métaphysique de la conscience. Cette école suppose la dimension profonde de la conscience collective nommée *âlâya-vijnâna* en sanskrit (arayashiki en japonais)<sup>275</sup> selon laquelle on construit un système universel comparable à l'Idéalisme qui constitue le noyau principal de la philosophie occidentale depuis Platon. Ici, nous ne pouvons pas expliquer la pensée de l'école de *Rien-que-conscience* et Dôgen lui-même ne mentionne pas le nom de cette école, toutefois proposer la pensée de l'Être contre la métaphysique de la conscience est le but du zen dôgenien.

« Si vous vous appliquez à étudier ce que sont *connaissance et réalisation*, alors (vous comprendrez que) *connaissance et réalisation* n'ont rien à voir avec les mouvements (de l'air et du feu). Si vous vous appliquez à étudier les mouvements (de l'air et du feu), alors (vous verrez que) ces mouvements ne sont pas *ça*. Par contre, si vous rencontrez et comprenez (ce qu'est) le mouvement véritable, vous comprendrez à coup sûr ce que *connaissance-réalisation* veut dire. *La nature telle quelle est bouddha, elle est ici, elle est là.* »<sup>276</sup>

La traduction de ce passage elle-même est difficile à comprendre. Essayons de l'interpréter dans un langage plus clair. Nous considérons "*connaissance et réalisation*" comme la conscience elle-même. Les mouvements sont les actes de la conscience mais le spiritualisme suppose les éléments des mouvements qui concernent l'air et le feu. Simplement dit, le spiritualisme distingue la conscience elle-même des mouvements conscients. Dans ce cas, les mouvements conscients d'après les éléments ne sont pas *ça*. Le terme original traduit par *ça* est *in-mo* signifiant l'événement ou l'être tel quel. Ainsi

---

<sup>275</sup> Cf. *Dictionnaire du Bouddhisme*, op.cit.p.25, p.31-32 et p.502-503.

<sup>276</sup> *Busshô*, op.cit.p.83.

les mouvements conscients selon le spiritualisme ne sont pas l'être tel quel c'est-à-dire le *jinen*. Le mouvement véritable de la conscience n'est pas séparé de la conscience elle-même (*connaissance-réalisation*). Si nous saisissons la conscience elle-même et les mouvements de la conscience simultanément, nous comprenons que la conscience se réalise comme le phénomène tel quel ou l'acte réel. Ainsi la nature du bouddha n'est pas la conscience éveillée invisible, au contraire elle est visible et réelle. L'événement réalisé ou l'être réel tel quel est la nature du bouddha qui existe comme réalisation du *il y a total*. Nous pourrions trouver ici la pensée dôgenienne de la phénoménologie ontologique d'après le *jinen*.

Nous comprenons bien la raison pour laquelle les traducteurs choisissent le terme original traduit par *la nature donc bouddha* ou *la nature-bouddha* à la place de *la nature du bouddha* pour le terme japonais *busshô*. La nature n'est pas l'essence invisible du bouddha (Éveillé). Le bouddha (Éveillé) n'est pas l'apparence visible de sa nature. La nature du bouddha et le bouddha (Éveillé) ne sont pas distingués. Les deux se réalisent simultanément. Les bouddha (Éveillés) ne sont pas des êtres surnaturels. Ils ne sont que des hommes avec un corps ordinaire et une perception ordinaire. Autrement dit, le monde vécu, le monde tel quel est justement le monde de la nature-bouddha. Comment s'éveiller au monde comme l'être en tant qu'il est, c'est le sujet fondamental du zen. Mais pour s'éveiller au monde qui est la nature-bouddha, il faut saisir la totalité qui dépasse tous les dualismes.

« *La nature-bouddha* est toujours le *il y a total*. Car le *il y a total* est *la nature donc bouddha*. Le *il y a total* n'est pas éparpillé en mille morceaux. Le *il y a total* n'est pas d'une seule pièce comme une barre de fer. Tenant dans *un poing serré*, il n'est ni grand, ni petit. L'ayant déjà nommé *la nature-bouddha*, il ne peut pas se mesurer avec l'ensemble des sages, il ne se compare pas avec (ce qu'on appelle) *la nature-bouddha*. »<sup>277</sup>

Il faut comprendre que chaque être, chaque événement et chaque moment sont le *il y a total*. Dôgen nie la pensée selon laquelle on compare la nature-bouddha avec le germe des plantes. "Dans le fruit, il y a déjà le germe. Même si le germe est invisible, les racines et les branches poussent."<sup>278</sup> Ce germe pour l'homme est la nature de bouddha. Dans cette pensée, le germe est considéré comme la source latente et éternelle. On suppose une distinction de dimension entre l'essence invisible et non-temporelle comme

---

<sup>277</sup> Ibid.p.87.

<sup>278</sup> Ibid.p.95.

germe et le phénomène visible et temporel comme racines et branches. Au contraire, Dôgen dit que chaque être est en même temps le *il y a total* à chaque *moment*. Par exemple, la totalité d'un arbre est composée par plusieurs éléments : ses racines, son tronc et ses branches, etc., et les racines sont la base mais ne sont qu'une partie. Tous les éléments constituent un arbre total et pareillement il a des moments différents pour un arbre. Il y a un moment où l'arbre est un germe. Il y a un moment où il est un bourgeon ou bien un moment où il grandit, celui où il se garnit de feuilles, celui où il fleurit et celui où il se flétrit. Mais à chaque moment, un arbre est un tout et en même temps, la totalité des moments constitue un arbre total. Le germe n'est pas l'essence de l'arbre, mais un moment. Chez Dôgen, les êtres existent temporellement et selon la temporalité, les êtres se réalisent comme totalité : le *il y a total*. Dans ce sens, le *il y a total* pour Dôgen n'est pas l'Un transcendant et éternel. Dôgen nie l'essence existant en dehors de la temporalité comme le *Brahman* ou la conscience transcendante comme la conscience-*alaya* qui suppose la croyance du *samsâra* dans laquelle la temporalité étant un événement comme le moment n'existe pas. Chez Dôgen, la vie est un moment, la mort est un moment mais il n'y a pas de temps substantiel qui dépasse les moments.

« Les racines, tiges, branches et feuilles vivent toutes la même vie, meurent toutes la même mort ; elles sont le même *il y a total*, la nature donc *bouddha*. »<sup>279</sup>

Le *busshô* (la nature donc bouddha ou la nature-bouddha) est l'identité de l'essence (nature) et de l'apparence (bouddha). Et ce *busshô* est justement le *sitsu-u* (le *il y a total*) c'est-à-dire l'Être, si on utilise le terme heideggerien. Mais l'Être n'existe qu'avec les existants phénoménaux qui existent temporellement et en même temps les existants n'existent qu'en tant qu'ils participent à l'Être, comme les racines, les tiges et les feuilles qui ne sont que des parties d'une plante, et néanmoins réalisent totalement une plante. Cependant la compréhension du *busshô* (la nature-bouddha comme l'Être) n'est pas accomplie seulement par l'acte intelligible. Dôgen traite cette problématique de la nature-bouddha comme l'Être sous l'angle de la corporéité et la temporalité.

« Le Bouddha dit : *Si vous voulez connaître la vérité de la nature-bouddha, vous devez voir le moment dans son occurrence. Le moment venu, la nature-bouddha est là devant (vous)*. Ici, l'expression *si vous voulez connaître la vérité de la nature-bouddha* ne veut pas seulement dire (si vous voulez) la

---

<sup>279</sup> Ibid.p.95 et 99.

*connaître*, mais plutôt si vous voulez la vivre, si vous voulez en faire la preuve et l'épreuve, si vous voulez l'enseigner, si vous voulez l'oublier. Enseigner, vivre, faire la preuve et l'épreuve, oublier, de même que bien comprendre, mal comprendre, et toute autre activité, sont tout simplement le *moment dans son occurrence*. »<sup>280</sup>

En utilisant le terme de *moment dans son occurrence*, Dôgen explique que la nature-bouddha en tant qu'Être se réalise. La nature-bouddha est le devenir ou la genèse en soi-même et par soi-même mais non pas l'être-en-soi qui existe en dehors de la temporalité des êtres. La nature-bouddha se manifeste naturellement dans un moment favorable<sup>281</sup> (le mot original est le *jisetsu*).

« Depuis toujours, il y eût des gens pour croire que la *venue du moment* se présentait ainsi : « Attendons le jour futur pour que notre *nature de bouddha* se manifeste. Si nous continuons notre pratique comme nous le faisons, le temps viendra où notre *nature de bouddha* se révélera d'elle-même. Peu importe que nous consultations un maître de la loi ou non, que nous nous consacrons à la pratique de la voie ou non, rien ne se produira tant que le *temps ne sera pas venu* ». »<sup>282</sup>

Nous comprenons que l'attitude des bouddhistes est toujours passive. Il faut attendre le moment où l'Éveil de la nature-bouddha nous arrive et nous transperce. Ce moment favorable est aussi le *jinen*. Le moment qui vient naturellement (en tant qu'il est). Mais ce moment est toujours présent et actuel.

« Le *moment qui vient* est toujours et déjà venu. Si le *moment* devait *venir*, la *nature-bouddha* ne viendrait pas. Parce que le *moment* est *déjà venu*, la *nature-bouddha* apparaît ici, devant nous. C'est la vérité se révélant elle-même. Il n'y a jamais eu un moment qui ne soit pas un *moment qui vienne*. Il n'y a pas de *nature-bouddha* qui ne manifeste ici même la *nature donc bouddha*. »<sup>283</sup>

Autrement dit, il n'y a pas d'essence de la nature du bouddha qui ne se manifeste pas comme l'apparence de la nature du bouddha. C'est parce que la

---

<sup>280</sup> Ibid.p.99.

<sup>281</sup> Selon la traduction de Yoko Orimo, Cf. Yoko Orimo, op.cit.p.63.

<sup>282</sup> *Busshô*, op.cit.p.107 et 111.

<sup>283</sup> Ibid.p.119.

nature-bouddha existe en tant qu'*engi* et dans ce sens, elle est la vacuité. Cependant Dôgen traite la proposition de la vacuité au point de vue du phénomène actuel ou du monde tel quel. Nous pourrions trouver ici une ressemblance avec la notion merleau-pontienne de l'expression qui s'identifie avec son sens, autrement dit le sens phénoménal qu'on trouve d'après la réduction eidétique au monde vécu. La nature-bouddha est le sens phénoménal au monde tel quel. Dôgen traite cette problématique selon le terme bouddhique, l'océan de la nature-bouddha.

« *Le douzième patriarche, Memyô Sonja, enseigne l'océan de la nature-bouddha, au treizième patriarche, lui disant : « Montagnes, rivières, terre entière, tout est produit en dépendance. La concentration de l'esprit, les six pouvoirs extraordinaires en émergent ».*

S'il en est ainsi, *montagnes, rivières, terre entière* sont *toutes l'océan de la nature-bouddha*. *Tout est produit en dépendance* signifie que le moment qui se produit n'est autre que *montagnes, rivières, et terre entière*. Donc, sachez-le, la *production en dépendance* est la forme de *l'océan de la nature-bouddha*. Il n'y a donc ni intérieur, ni extérieur, ni différence. Voir *montagnes et rivières* c'est voir *la nature-bouddha*. Voir *la nature-bouddha*, c'est voir la mâchoire d'un âne, la gueule d'un cheval. Nous devons comprendre que *tout en dépendance* signifie que la totalité est dépendante et que la dépendance est totale. C'est le non-savoir qui se sait. »<sup>284</sup>

L'*engi* (la condition conditionnée) est traduit ici par "la production en dépendance" ainsi que par une métaphore de l'océan de la nature-bouddha. Selon la note des traducteurs : "L'*océan de la nature-bouddha* est une métaphore pour la production en dépendance qui régit *tout ce qu'il y a*".<sup>285</sup> Cependant la condition en dépendance n'est pas la notion abstraite mais plutôt la réalité du monde vécu ou monde tel quel c'est-à-dire le monde du *jinen*. Les bouddhistes utilisent la tournure "*montagnes, rivières, et terre entière*", pour indiquer le monde tel quel et en même temps, le monde naturel comme paysage de la nature. Il y a un genre de peinture bouddhique, la peinture de paysage à l'encre chinoise dont le nom original sino-japonais est le *san-sui-ga*, signifiant littéralement "la peinture des montagnes et de l'eau (rivières)". Mais les Chinois et les Japonais de l'ancienne époque ont utilisé le mot *montagnes et rivières* pour indiquer le paysage naturel au sens français. Dans la première section de

---

<sup>284</sup> Ibid.p.119 et 123.

<sup>285</sup> Ibid.p.122. (Note 33).

ce chapitre, nous avons expliqué le mot japonais, 自然 dont la lecture ancienne est *jinen* et la lecture actuelle est *shizen*. Le *jinen* signifiant l'être en tant qu'il est, est justement le sujet de cette thèse et le *shizen* est inventé à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle pour traduire le mot *nature* des langues occidentales. Avant cette époque, il n'y a pas de sens de la nature comme l'objet naturel dans le mot *jinen*. Toutefois, nous comprenons bien la raison selon laquelle le japonais a choisi le mot *jinen*, en modifiant sa lecture, pour traduire le mot signifiant la nature dans les langues occidentales. Les *montagnes et rivières* existent tout d'abord comme *jinen*, être en tant qu'il est, autrement dit le monde tel quel. C'est le monde vécu et on n'a pas encore saisi les *montagnes et rivières* comme objet. Au contraire, ce qui importe, c'est que ce monde est constitué selon l'*engi*, la production en dépendance. Au moment où ce monde apparaît comme coproduction en dépendance, nous comprenons que le monde lui-même n'est autre que *la nature-bouddha*. *La nature-bouddha* existe partout comme Univers panthéiste ou plutôt elle est la totalité ontologique, dite l'Être. Saisir les existants au point de vue de l'Être, c'est l'Éveil. Ainsi, quand nous voyons les *montagnes et rivières* ou quand nous voyons également "la mâchoire d'un âne" ou "la gueule d'un cheval", c'est-à-dire quand nous voyons n'importe quelle chose au monde, même si elle est une chose ordinaire, nous voyons, en même temps, *la nature-bouddha* elle-même. Il faut toujours comprendre que *la nature-bouddha* n'est pas un principe transcendant hors du monde des êtres. Le monde des êtres et *la nature-bouddha* existent simultanément. Il n'y a aucun être-en-soi selon l'*engi* et la vacuité. Les traducteurs commentent ce point.

« *Les montagnes, rivières et terre entière* sont non pas des phénomènes issus d'un principe hors d'eux, supérieur ou sous-jacent, mais le *moment* de la production en dépendance. Nâgârjuna : "Nous appelons vacuité ce qui apparaît en dépendance". »<sup>286</sup>

La notion de la vacuité provient de Nâgârjuna chez Dôgen. Mais la notion du *moment* fait défaut chez Nâgârjuna, au moins dans le *Traité du milieu*. Dôgen lie la temporalité ontologique autrement dit la problématique du devenir, à la vacuité. Il faut éclaircir l'interprétation dôgenienne de la vacuité.

Dôgen présente un dialogue entre le quatrième patriarche zen chinois nommé Dai-I ou Dôshin (580-651) et le cinquième nommé Daiman ou Gunin (602-675). Quand *Daiman* n'était encore qu'un enfant de sept ans, il rencontra *Dai-I Zenji* sur le chemin d'*Ôbai*.

---

<sup>286</sup> Ibid.p.122. (Note 34).

« En le voyant, le patriarche (Dai-I) se dit : « Il n'est qu'un enfant, mais sa physionomie est déjà unique. Il est différent des autres enfants ». Alors, il lui demande : « Ton nom c'est quoi ? » Le maître (Daiman) répond : « Il y a bien un nom, (mais ce n'est) pas un nom comme les autres ». Le quatrième patriarche dit : « Ce nom c'est quoi ? » Le maître répond : « C'est nature-bouddha ! » Le quatrième patriarche lui dit alors : « Toi ? Rien, ni nature ni bouddha ». Le maître répond : « C'est parce que la nature-bouddha (est) vide que vous dites 'rien' ». A ces paroles, le quatrième patriarche comprend que le maître est porteur de l'enseignement. Il lui demande de devenir son disciple. »<sup>287</sup>

Il y a un jeu de mots dans ce dialogue. Le nom (ou le nom de famille) correspond à 姓 *shô* (ou *sei*) qui est une homophonie 性 *shô* (ou *sei*) de *busshô* 仏性 (la nature-bouddha). Quand le quatrième patriarche a demandé le nom, (*shô* 姓) du cinquième, il a lui a répondu en utilisant le jeu de mots de *shô* 姓 au sens du nom famille et de *shô* 性 au sens du *busshô*. Cependant selon le commentaire de Dôgen, on peut comprendre le sens ontologique de ce dialogue.

« La question du quatrième patriarche, *Ce nom c'est quoi ?* est fondamentale. Aux temps anciens (un maître avait répondu) : « Je suis un citoyen de *Quoi*. Je m'appelle *Quoi* ». C'est pourquoi il lui demande *ton nom c'est quoi ?* Il aurait pu dire : *Tu es aussi cela. Je suis aussi cela*. Le cinquième patriarche dit : *Il y a bien un nom, mais ce n'est pas un nom comme les autres*. Autrement dit, *il y a* comme *nom* n'est pas ordinaire. Donc, son *nom ordinaire* n'est pas *il y a*. Quant à la question du quatrième patriarche, *ce nom, c'est quoi ?* (on peut en dire) : *quoi est ça. Ça est quoi. Ça est le vrai nom. Quoi* dépend de *ça*. *Ça* existe en vertu de *quoi*. Le *nom* est à la fois *ça* et *quoi*. *C'est* boire le thé, *c'est* préparer le thé cérémoniel, *c'est* prendre le thé et le riz quotidiens. Le cinquième patriarche répond : *C'est la lignée des bouddhas !* Par là, il veut dire que *ça* est *la nature donc bouddha*, que, parce qu'il y a *quoi*, il y a *bouddha*. Le *ça*, peut-on l'exténuier en le nommant *quoi* ? Quand *ça* n'est plus *ça*, on l'appelle *bouddha*. Donc, bien que *ça* étant *quoi* soit aussi *bouddha*, quand vous l'aurez évacué et pénétré, *ça* devient un nom et ce nom est *Shû*. »<sup>288</sup>

<sup>287</sup> Ibid.p.135 et 139.

<sup>288</sup> Ibid.p.143 et 147.

Il faut expliquer le mot 周 *Shû*. Selon la note des traducteurs, “*Shû* a deux sens : c’est d’abord un nom de famille très répandu (aussi celui de la mère de Daiman, le cinquième patriarche) ; c’est aussi *amaneshi* en japonais, qui signifie universel. En fait, Dôgen combine les deux sens en lignage universel.”<sup>289</sup> Le mot original qui est traduit par *ça* est 是 *ze*. C’est le *ze* de la formule bouddhique : “*Shiki soku ze kû...*” et dans la traduction de cette formule, on peut traduire ce mot par “c’est”. Mais il n’y a pas d’être en chinois tout comme en japonais. Bien que ce mot signifie seulement le pronom : “ce” ou “ceci” dans le langage ordinaire, ce mot comporte le sens d’être ou *il y a*. Ainsi les traducteurs ont choisi le mot *ça* pour indiquer l’apparition de l’événement au sens ontologique. Dans le chapitre 2 de *Tchouang-tseu* aussi, comme nous l’avons expliqué dans la section sur Tchouang-tseu, ce mot qui est traduit par *soi-même* et l’affirmation (absolue), est utilisé comme terme principal pour indiquer le Tao comme l’Un.<sup>290</sup> Nous pouvons considérer le *ze* comme l’affirmation pour indiquer le *il y a* ou l’Être au sujet duquel on ne peut pas demander *s’il y a* ou pas chez Tchouang-tseu. Mais le Tao fonctionne comme être mystérieux et invisible, tandis que Dôgen, au contraire, ne suppose pas d’Être transcendant comme le Tao ou le Brahman. Le *ze* (*ça*) n’est pas l’indice visible qui indique l’essence invisible la nature du bouddha. Selon l’interprétation de Dôgen, *Ça* comme Bouddha s’identifie à *quoi* comme nature. A propos de la question du quatrième patriarche : “Ce nom, c’est quoi ?” ou “Ça est quel nom ?”, dans le langage ordinaire, on considère *ça* comme le prénom indiquant “ton nom” dans ce contexte, mais le sixième patriarche a compris le sens profond de cette question et il a répondu : “C’est la nature-bouddha”. *Ça* c’est-à-dire l’événement phénoménal qui existe ici et maintenant est en même temps la nature-bouddha (le *il y a total* ou l’Être). Le thé cérémoniel enseigne que la nature-bouddha (la bouddhité) existe partout dans les actes quotidiens comme l’acte de boire de thé. Chaque acte de boire du thé est un acte particulier, l’acte d’une fois qu’on ne peut jamais répéter mais cet acte est ouvert sur l’acte universel et général de boire du thé. Cela signifie que le monde dans lequel nous vivons n’est qu’une apparence partielle et momentanée, mais il n’y a pas de totalité ou d’essence en dehors de cette apparence. Ainsi, Dôgen utilise encore un jeu de mots. “Ce nom est *Shû*”, qui désigne un nom populaire de famille et en même temps le mot signifiant “universel”. Mais *bussô* n’est pas le nom au sens ordinaire du cinquième patriarche, c’est pourquoi le quatrième patriarche dit :

« *Toi ? Rien, ni nature ni bouddha !* Ce dont il s’agit ici, c’est que *toi* n’est

<sup>289</sup> Ibid.p.146. (Note 51).

<sup>290</sup> Cf. Tchouang-tseu, op.cit.p.38.

personne en particulier. Peu importe qu'on conserve ce *toi* ou non, (ce qui est important) c'est l'entrée en scène de *rien*, *ni nature ni bouddha*. Vous devez étudier ce qui suit et le comprendre. »<sup>291</sup>

*Rien*, est la traduction de *mu*. Dans le taoïsme aussi, ce mot était important, par exemple comme *mu* du *mui-jinen* dans lequel le *mu* désigne la négation du soi pour devenir naturel (*jinen*). Chez le quatrième patriarche, l'enseignement du *rien*, *ni nature ni bouddha* donnerait le moment de l'Éveil. De même Dôgen insiste sur l'importance de la pensée du *rien*. Il dit : "Vous devez vous consacrer à la voie de *rien*, *ni nature ni bouddha*. Et sans relâche !".<sup>292</sup> Le cinquième patriarche éclaircit le sens du *rien*, en disant : "C'est parce que la nature-bouddha est vide que vous dites *rien*". Le terme original utilisé pour exprimer l'idée de vide est *kû* et donc le vide est pareil à la vacuité. Selon Dôgen :

« [Le cinquième patriarche] le dit clair et net : le *vide* n'est pas *non-existence*. Pour exprimer *la nature-bouddha-vacuité*, on ne peut pas dire un demi-kin, on ne peut pas dire huit ryô ; on ne peut que dire *rien*. Comme il s'agit de *vacuité*, on ne dit pas *vide*. Comme il s'agit de *rien*, on ne peut pas dire *rien*. Comme il s'agit de *la nature-bouddha-vacuité*, on ne peut que dire *rien*. Donc, chaque *rien*, un par un, est un signe annonçant la *vacuité*. La *vacuité* est l'énergie qui énonce *rien* ! La *vacuité* dont nous parlons n'est pas la *vacuité* de (l'expression) *les choses, ça c'est le vide*. *Les choses, ça c'est le vide* ne veut pas dire que les phénomènes puissent être *évidés* ou que le *vide* puisse se scinder pour former des maîtres zen. Ce que nous appelons *vacuité* ne peut être que la *vacuité* de l'expression *la vacuité est vacuité*. Le *vacuité* de l'expression *la vacuité est vacuité*, c'est *le ciel immense (dans) un éclat de pierre*. Bref, ce que le quatrième et le cinquième patriarche disent, c'est que : *la nature-bouddha-rien est la nature-bouddha-vacuité est la nature-bouddha-il y a*. »<sup>293</sup>

Le *kin* et le *ryô* sont des unités de poids, comme les traducteurs Shimano Rôshi et Vacher le notent, et un *demi-kin* est l'équivalent de *huit ryô*. Ce qui est important, c'est que la vacuité est vraiment vide. On ne peut pas la mesurer en utilisant les unités de quantité ou de poids. C'est "le vide d'être", selon les traducteurs.<sup>294</sup> La phrase *les*

---

<sup>291</sup> *Busshô*, op.cit.p.151.

<sup>292</sup> *Ibid.*p.159.

<sup>293</sup> *Ibid.*p.163, 167 et 171.

<sup>294</sup> Cf. *Ibid.*p.162. (Note 54).

*choses, ça c'est le vide, est Shiki soku ze kû* que nous avons traduit par "Le phénomène, c'est la vacuité". Dôgen évite le dualisme du *shiki* et du *kû*, il préfère dire le *kû*, c'est le *kû*. Dans la citation ci-dessus, les phrases de "Comme il s'agit,...etc." sont ambiguës et dans cette traduction, il manque le commentaire de l'interprétation de la phrase énigmatique "le ciel immense (dans) un éclat de pierre". Pour éclaircir ce paragraphe important, nous présentons aussi la traduction de Pierre Nakimovitch.

« Le cinquième patriarche dit : « *C'est parce que la bouddhité est vide que vous dites : non* ». Il est clairement énoncé que le vide, ce n'est pas le non. Énoncer le vide de la bouddhité, ce n'est pas dire soit un demi-*kin*, soit huit *ryô*, c'est formuler le non. Il ne dit pas « vide », parce que c'est du vide, il ne dit pas « non », parce que c'est non, il dit « non » en raison du vide-de-la-bouddhité. Ainsi, les non, un par un, sont-ils signalisations qui énoncent le vide ; et le vide est puissance qui énonce le non. Le vide dont nous parlons, ce n'est pas le vide (de l'expression) : « *Les formes sensibles équivalent au vide* ». Dire « *Les formes sensibles équivalent au vide* », ce n'est pas réduire de force au vide les formes sensibles, ni les fabriquer par division du vide. Il faut que ce soit le vide de (l'expression) : le vide, c'est le vide. Le vide de (l'expression) : *le vide, c'est le vide, c'est « Dans le vide un seul bloc de pierre »*. Ainsi, le non de la bouddhité, le vide de la bouddhité, l'être de la bouddhité, voilà ce que le quatrième et le cinquième patriarches ont énoncé et mis en question. »<sup>295</sup>

On dit « non » ou « rien », c'est en raison du "vide-de-la-bouddhité" ou de la "vacuité-de-la-nature-bouddha". C'est-à-dire que le *mu* (non ou rien) concerne l'acte de nier mais cet acte est possible d'après la compréhension de la vacuité du *il y a* ou de l'Être. L'expression "*Dans le vide (ou le ciel vide) un seul bloc de pierre*", provient de la parole d'un célèbre moine chinois du IX<sup>e</sup> siècle, s'appelant *Shishuang* en chinois ou *Sekisô* en japonais, selon la note de Nakimovitch, qui commente : "Dôgen utilise cette formule pour exprimer la totalité de la vacuité indivise et incompréhensible".<sup>296</sup> Nous pensons cependant que cette formule n'est pas une énigme incompréhensible. Si on compare la traduction de Nakimovitch à celle de Shimano Rôshi et Vacher, on trouve que le rapport entre le ciel et la pierre est renversé. Pour Shimano Rôshi et Vacher, "le ciel est dans la pierre" et pour Nakimovitch, "la pierre dans le ciel". Selon le texte

---

<sup>295</sup> Nakimovitch, op.cit.p.147.

<sup>296</sup> Ibid.p.160-161. (Note 18).

original, on l'interprète normalement comme le fait Nakimovitch.<sup>297</sup> Pourtant, cet ordre n'est pas le problème fondamental. Ce que cette formule dit, c'est que le ciel vide comme métaphore de la vacuité s'identifie à un seul bloc de pierre c'est-à-dire à l'être indivisible et total. Autrement dit, la vacuité est le *il y a total*, c'est-à-dire l'Être. Nous pourrions poser la question heideggerienne qui se trouve en tête de l'*Introduction à la métaphysique* : "Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ?".<sup>298</sup> Nous avons mentionné cette question dans la section sur Lao-tseu, mais maintenant nous interprétons que cette question porte plutôt sur le rapport de l'Être à la vacuité. Nous pourrions y répondre en disant que l'Être et la vacuité s'identifient, car les deux sont la totalité indivisible. La dernière phrase de la citation indique justement que le rien, la vacuité et l'Être se lient d'après la nature-bouddha. En comparant les deux traductions, nous pourrions éclaircir les rapports des trois notions. Dans la traduction de Shimano Rôshi et Vacher, le sens du *mu* (rien) est un peu ambigu mais Nakimovitch met l'accent sur le sens de la négation que contient ce mot. Nakimovitch le traduit par "non". La phrase originale du cinquième patriarche traduite par : "Ça, c'est la nature-bouddha (bouddhété)", est 是仏性 "*Kore (ze) busshô*". La réponse originale du quatrième patriarche traduite par : "Rien, ni nature-bouddha (Non la bouddhété)", est 無仏性 "*mu busshô*". Nous trouvons clairement dans les phrases originales une opposition entre 是 *ze* et 無 *mu*. Le *ze* (ça) contient un sens positif, c'est-à-dire l'affirmation, au contraire le *mu* (rien ou non) contient un sens négatif, c'est-à-dire la négation. Autrement dit, il y a une opposition entre l'affirmation de la nature-bouddha et de la négation de la nature-bouddha qui apparaît dans les paroles des deux patriarches. Mais le cinquième patriarche indique que la pensée du *mu* provient fondamentalement de la vacuité. Ainsi, au point de vue de la vacuité, il n'y a pas de différence fondamentale entre le *ze* (ça) et le *mu* (non ou rien). De plus, la vacuité s'identifie au *il y a total* (l'Être). Les problématiques de la vacuité et de l'Être chez Dôgen ne s'opposent pas. Elles sont au service d'une même pensée de la totalité non-substantielle. Nous pensons que le *ze* et le *mu* concernent les actes. Notamment, le *mu* est développé comme méthode ou pratique chez certains bouddhistes. Autrement dit, en niant la perception ordinaire du monde, les bouddhistes essaient d'évoquer l'Éveil. Ainsi l'acte du *mu* construit la pratique du bouddhisme zen. Mais l'Éveil apparaît peut-être comme l'affirmation absolue, c'est l'expérience du *ze* ou bien l'apparition de *ça*. *Ça*, c'est la nudité de l'apparition de l'être en tant qu'il est, c'est-à-dire l'événement du *jinen*. Nâgârjuna traite la vacuité selon les méthodes de la négation mais il n'a jamais traité les problématiques

<sup>297</sup> Cf. Éditions Iwanami shoten, (Tome 1), op.cit.p.86.

<sup>298</sup> Cf. Heidegger, IM.p.13.

de l'affirmation et de l'Être. En utilisant la notion nâgârjunienne de vacuité, Dôgen essaie d'exposer une autre perspective du monde.

Nous utiliserons principalement l'expression *nature-bouddha* pour traduire *busshô*, bien que le terme de *bouddhité* permettrait une lecture plus naturelle les phrases car l'expression *nature-bouddha* accentue le mot *nature*. La nature signifie ici l'essence ou le fond de bouddha (Éveillé), mais Dôgen a conscience également du sens de phénomène naturel, dans l'expression *nature-bouddha*. Dôgen interprète le mot 無常 *mujyô* signifiant la non-permanence c'est-à-dire *l'impermanence* comme la prise de conscience de la vacuité de la nature-bouddha.

« (...) le sixième patriarche dit que *l'impermanence, c'est la nature, c'est bouddha*. Est *toujours* ce qui n'a pas encore changé. Ce qui n'a pas encore changé, qu'il y ait translation délibérée ou altération subie, ne porte aucune trace du présent et du passé. C'est donc *toujours*. Donc herbes, arbres et buissons sont *impermanents* ; c'est *la nature, c'est bouddha*. De même, l'homme, les choses, le corps et le cœur-esprit sont *impermanents* ; c'est *la nature donc bouddha*. Les nations, terres, montagnes et rivières sont *la nature-bouddha* ; c'est *l'impermanence*. »<sup>299</sup>

Il n'y a aucun sens nihiliste dans le mot *impermanence*, mais ce mot indique plutôt un sens ontologique. Selon la note de Shimano Rôshi et Vacher, Nâgârjuna avait déjà dit : "L'impermanence est la première porte de la vacuité",<sup>300</sup> et Dôgen a eu sans doute conscience de la pensée de Nâgârjuna. Dans le *Traité du milieu* aussi, nous trouvons des stances sur le rapport de l'impermanence et de la vacuité. Par exemple, dans la stance (24, 20) : "si tout ce qui est donné dans l'expérience est non vide, il n'y a ni apparition ni disparition".<sup>301</sup> Autrement dit, le monde est la vacuité, donc il y a des phénomènes d'apparition et de disparition. Les apparition et disparition concernent le devenir, devenir du monde vécu, toutefois Nâgârjuna qui aborde les problèmes selon une logique abstraite ne pose jamais d'exemple concret en rapport avec l'existence que nous vivons actuellement. Au contraire, pour Dôgen la problématique de *l'impermanence* n'est rien d'autre que celle des expériences vécues. Nakimovitch commente ces paragraphes.

---

<sup>299</sup> *Busshô*, op.cit.p.219.

<sup>300</sup> Ibid.p.210. (Note 74).

<sup>301</sup> SME.p.312.

« Parmi les êtres : les vivants (« herbes et arbres, bocages et bois »), « les hommes », les existants inanimés (« contrées, montagnes et cours d'eau »), aucun n'a de constance. C'est leur simultanéité, leur solidarité et même leur connaturalité qui s'affirment ainsi. Que plantes et humains soient des êtres éphémères est une observation banale. Quant aux configurations physiques, elles ne sont, non plus, immuables : « Montagnes, fleuves, vastes(s) terre(s) et humains naissent en même temps ». »<sup>302</sup>

La problématique de la non-constance concerne strictement celle de la co-naissance des êtres tandis que le thème de la nature-bouddha renvoie justement à celui de la nature panthéiste. La création continuée, l'actualisation continuée, la genèse ou le devenir sont la nature vivante qui est l'être temporel en tant qu'il est. Dôgen lie la vacuité à l'actualisation temporelle ou au devenir qui développe la problématique de la nature comme *jinen*.

Ce fascicule, intitulé *la nature-bouddha* présente une interprétation de la notion de la vacuité nagarjunienne mais Dôgen ne mentionne le nom de Nâgârjuna que dans cet épisode légendaire. Dôgen n'aborde pas directement les œuvres de Nâgârjuna mais prête attention à sa forme corporelle de la méditation assise.

*« Le nom sanskrit du quatorzième patriarche, Ryûju Sonja est Nâgârjuna. Dans la Chine des T'ang, il était appelé parfois Dragon Arborescent, parfois Dragon Triomphant, parfois Dragon Féroce. Natif de l'ouest de l'Inde Céleste, il se rendit au sud. Les gens de ce pays croyaient que les bonnes actions amènent la bonne fortune. Ceux qui écoutaient Sonja prêchant la loi merveilleuse disaient entre eux : « Avoir la bonne fortune est ce qu'il y a de mieux sur terre. Parler de la nature de bouddha est inutile. Qui l'a jamais vue de ses yeux ? » Sonja leur dit : « Si vous voulez voir la nature-bouddha, vous devez d'abord vous débarrasser du moi et du mien ». Ils lui demandèrent : « La nature de bouddha est-elle grande ou petite ? » Sonja répondit : « La nature-bouddha, n'est ni grande, ni petite, ni large, ni étroite. Elle n'offre ni avantage, ni récompense. Elle ne meurt jamais ; elle n'est jamais née ». Ayant entendu cette merveilleuse vérité, ils revinrent sur leur idée initiale. Puis Sonja, en session sur l'estrade de méditation, actualise le corps libre du corps, parfait comme la pleine lune. L'assemblée de tous les moines réunis ne peut entendre que le son de l'enseignement. Nul ne peut voir la semblance du maître. Kanadeva, le fils*

---

<sup>302</sup> Nakimovitch, op.cit.p.184.

*d'un notable, est présent. Il s'adresse ainsi à l'assemblée : « Pouvez-vous voir la forme du maître ? » Ils répondent : « Pour le moment, il n'y a rien que nos yeux puissent voir, rien que nos oreilles puissent entendre, rien que notre corps puisse discerner. Notre corps ne perçoit rien ». (Kana)deva dit : « Tel est Sonja. Il révèle la forme de la nature-bouddha. Il la montre ». Ils lui demandent : « Comment pouvons-nous la reconnaître ? Il dit : « Nous la reconnaissons parce que la concentration sans formes est semblable à la pleine lune. La vérité de la nature-bouddha, c'est le vide éclatant de lumière, c'est ainsi ». Ces paroles une fois prononcées, le disque s'éclipse et Ryûju peut être vu assis comme auparavant. Il s'exprime alors en ces vers :*

*Le corps actualisé, forme parfaite de la lune,  
Révèle ainsi le corps des bouddhas.  
Prédication sans forme fixe.  
Éloquence sans son, ni couleur. »<sup>303</sup>*

Le paragraphe ci-dessus, cité par Dôgen, provient de l'article sur Nâgârjuna dans *Dentô Roku* (Recueil de la transmission de la lampe). "Le titre complet est le « *Keitoku Dentô Roku* ». Ouvrage compilé en 1004 par Tao-yuan, moine Tch'an (Zen en japonais) de la dynastie Song, (...)"<sup>304</sup> Cet ouvrage expose la lignée de transmission des bouddhas. L'épisode de Nâgârjuna ne serait pas un fait historique mais il explique symboliquement la pensée nâgârjunienne et présente une interprétation de cette pensée chez des bouddhistes zen. L'abandon du moi est la pensée fondamentale du bouddhisme général. Dôgen lui-même expose, dans le fascicule 1, *Genjô kôan*, une phrase connue : "Apprendre la Voie de l'Éveillé c'est s'apprendre soi-même. S'apprendre soi-même c'est s'oublier soi-même".<sup>305</sup> La négation de l'être-en-soi est aussi la pensée essentielle de certains bouddhistes, notamment pour les écoles qui sont influencées par Nâgârjuna. Ce qui importe, c'est que cet épisode essaie d'exposer l'identité de l'expression et de son sens, ou celle de l'apparence et de l'essence. Ainsi, la forme de la méditation assise comme expression réalise la vacuité elle-même. Toutefois, la nature-bouddha comme vacuité, bien que sans forme, ni son, ni couleur, comment se réalise-t-elle en tant que forme visible de la méditation assise ? Dôgen commente les phrases du *Dentô Roku*.

« Sachez que la véritable *éloquence* se manifeste *sans son, ni couleur*. La

<sup>303</sup> Ibid.p.227, 231 et 235.

<sup>304</sup> *Dictionnaire du Bouddhisme*, op.cit.p.99.

<sup>305</sup> Yoko Orimo, op.cit.p.67.

*prédication* authentique est *sans forme fixe*. Dans le passé, Sonja s'est expliqué sur *la nature-bouddha* à plusieurs reprises et en plusieurs occasions. Cette fois-ci, je serai bref. Je ne présenterai qu'un seul point. *Si vous voulez voir la nature-bouddha, vous devez vous délester du moi et du mien*. Vous devez absolument comprendre et accepter ces paroles essentielles. Ce n'est pas qu'il n'y ait pas de *voir* c'est *être délesté du moi et du mien*. Le *moi* étant plus d'un, le *mien* est multiple. Il y a donc plusieurs façons de s'en débarrasser. Néanmoins toutes se ramènent à *voir la nature donc bouddha*. Comme *l'œil voit, les yeux perçoivent*. »<sup>306</sup>

*Voir*, cet acte au sens dōgenien n'est pas un acte du moi qui occupe le point de vue central de ma conscience, mais plutôt un acte corporel qui fait s'ouvrir le moi au monde. Je vois une chose, cela signifie que mon corps participe au même monde que cette chose. C'est parce que le monde est fondamentalement la nature-bouddha. Le moi, les autres et toutes les choses sont la nature-bouddha et donc je vois une chose. Pour comprendre la nature-bouddha, il faut comprendre que la nature-bouddha est l'être-au-monde, autrement dit, la nature-bouddha est essentiellement saisie corporellement. Tout comme les traducteurs, notre interprétation est influencée par Merleau-ponty dont nous utilisons la terminologie : "l'œil qui voit *la nature* ne diffère pas des yeux de chair",<sup>307</sup> autrement dit, la corporéité constitue la clef de l'actualisation de la nature-bouddha.

« Quant à l'enseignement : *la nature-bouddha, n'est ni grande, ni petite, etc.* ne lui donnez pas le sens que lui donnent les gens du commun et les adeptes des deux Véhicules. Ils font régulièrement l'erreur de croire que *la nature-bouddha* ne peut être que grande et étendue. La vérité récapitulée dans l'expression *ni grande, ni petite*, pensez-la telle que vous l'entendez en ce moment précis. Cet entendre-penser, mettez-le donc en œuvre ! »<sup>308</sup>

Nous comprenons bien que selon la coproduction conditionnée, Nâgârjuna nie l'être-en-soi des êtres. C'est en même temps, la notion de la vacuité. La nature-bouddha n'est pas l'être-en-soi, et donc elle est immensurable. Ce qui est important, c'est que Dōgen essaie de lier cette pensée nâgârjunienne à la pensée de la corporéité.

---

<sup>306</sup> *Busshô*, op.235 et 239.

<sup>307</sup> *Ibid.*p.238. (Note 85).

<sup>308</sup> *Ibid.*p.239 et 243.

« Maintenant, écoutons les vers de Sonja : *Le corps actualisé, forme parfaite de la lune, Révèle ainsi le corps des bouddhas.*

C'est parce que l'*actualisation du corps révèle ainsi le corps des bouddhas* qu'il y a la *forme parfaite de la lune*. Donc, toutes les formes, le long, le court, le carré, le rond, doivent être étudiées et apprises par l'*actualisation du corps*. Si vous ignorez le *corps* et son *actualisation*, la *lune* ne sera qu'obscurité, et le *corps des bouddhas* ne sera pas. Les sots pensent que Sonja a transformé son *corps* en *forme ronde de lune*. C'est la vue erronée des sots qui n'ont pas reçu la transmission de la voie bouddhique. Dites-moi, y a-t-il un lieu ou un temps où il puisse y avoir une *actualisation sans corps* ? N'en doutez pas un seul instant, tout ce temps-là, Sonja était simplement assis sur l'estrade. Le modèle selon lequel *le corps s'actualise* est le même pour tous ceux qui sont assis ici aujourd'hui. Ce *corps* est *la lune déployant sa rondeur*. Le *corps qui s'actualise* n'est pas plus carré que rond, pas plus être que non-être, pas plus caché que manifeste ; il n'a rien à voir les quatre-vingt quatre mille agrégats. Il est tout simplement le *corps s'actualisant*. »<sup>309</sup>

La forme parfaite de la lune est un symbole de la réalisation de la forme de la vérité-bouddha. Selon l'épisode original, si on le saisit banalement, on imagine normalement que la figure de Nâgârjuna elle-même apparaît en se transformant en forme parfaite. Cependant Dôgen dit que cette interprétation visuelle est erronée et que Nâgârjuna était simplement assis. Nâgârjuna ne s'est pas transformé en corps mystique et ce n'est pas non plus l'annonciation d'une idée sans corps. C'est le corps humain qui existe et donc il n'y a aucune manifestation du mysticisme, ici. Mais le corps qui s'actualise n'est ni carré ni cercle, ni être ni non-être, ni caché ni manifeste, c'est-à-dire il n'est pas un corps en tant qu'objet, mais plutôt le corps vivant. "Ce corps est la lune déployant sa rondeur". Il faut comprendre le sens de *déployant*. Ce mot indique la temporalité ou le devenir. La dernière phrase aussi indique le même concept. "Il est tout simplement le corps s'actualisant". La tournure "s'actualisant" désigne le devenir ou la genèse. Si nous utilisons les termes merleau-pontiens, nous pouvons dire que il est "le corps en état naissant" ou simplement "le corps phénoménal". Mais pour nous, ce corps expose le *jinen*. La méditation assise de Nâgârjuna qui se détache du moi réalise d'abord l'être en tant qu'il est (*jinen*) et en même temps il réalise la vacuité. Mais Dôgen interprète le *jinen* en tant qu'il est la vacuité comme être temporel c'est-à-dire le devenir

---

<sup>309</sup> Ibid.p.243, 247, 251 et 255.

qui évoque justement la nature vivante. La nature vivante signifie le caractère temporel de l'Être, selon le terme des traducteurs Shimano Rôshi et Vacher, c'est le *il y a total*, ainsi la nature vivante comme devenir indique ce qu'est le bouddha. À propos des *Quatre-vingt quatre mille agrégats*, les traducteurs commentent : "Les agrégats (*un*), au nombre de cinq (*go-un*), regroupent tous les phénomènes physiques et mentaux de l'existence conditionnée. Ils constituent la base à partir de laquelle les individus établissent l'idée *du moi et du mien*. *Quatre-vingt quatre mille* est une expression conventionnelle pour indiquer un grand nombre."<sup>310</sup> Ce que Dôgen veut dire, c'est que les agrégats sont proposés d'après la pensée substantialiste qui tombe dans les dualismes et ne peut pas saisir le sens du corps qui s'actualise.

« La *forme sphérique de la lune* décrit la lune *telle qu'elle apparaît en elle-même*. Comment peut-on la dire *fine ou grossière* ? L'*actualisation du corps* étant *sans moi ni mien* n'est pas celle (du corps) de Ryûju. Elle est le *corps des bouddhas*. En le *révélant ainsi*, elle abolit le *corps des bouddhas* et s'étend donc au-delà de la périphérie des bouddhas. Même si *la nature-bouddha*, est aussi *vide et lumineuse* que la pleine lune, elle est sans commune mesure avec *la forme ronde de la lune*. Ajoutons que, de même que l'*éloquence* est sans *son ni couleur*, l'*actualisation du corps* est sans couleur ni cœur, qu'elle n'a rien à voir avec les agrégats, les bases et les domaines. Bien qu'elle ressemble aux agrégats, bases et domaines, elle est la *révélation directe* du *corps des bouddhas*. C'est l'agrégat discours-de-la-loi, le sans-forme. En plus, quand le sans-forme est *concentration sans forme*, alors le *corps s'actualise*. L'assemblée toute entière voulait voir la *forme ronde de la lune*, mais *ce que leurs yeux ne purent voir*, c'était la puissance révolutionnaire de l'agrégat discours-de-la-loi, l'apparence *sans voix, ni couleur* du *corps libre du corps*. Retrait et apparence ne sont autre que croissance et décroissance du disque (lunaire). Au moment crucial où *Sonja, en station assise sur l'estrade de méditation, actualise le corps libre du corps, parfait comme la pleine lune*. L'assemblée des moines ne peut entendre que le son de la grande loi. Nul ne peut voir la semblance du maître. »<sup>311</sup>

"La lune *telle qu'elle apparaît en elle-même*" signifie exactement le *jinen*. Autrement dit, "la forme sphérique de la lune est l'actualisation du *jinen* lui-même. Le

<sup>310</sup> Ibid.p.250. (Note 89).

<sup>311</sup> Ibid.p.255, 259 et 263.

*jinen* apparaît en se détachant du moi. Nous nous souvenons ici de la méthode taoïste, le *mui-jinen* qui signifie se détacher du moi ou du point de vue humain et devenir l'être en tant qu'il est. Chez les taoïstes, l'homme s'identifie au Tao par le *mui-jinen*, mais pour le bouddhiste zen, devenir le *jinen* signifie devenir soi-même le bouddha (Éveillé) selon la méditation assise en se détachant du moi. Mais pourquoi l'apparition du *jinen* n'a-t-elle ni forme, ni son, ni couleur ? C'est parce que l'essence des êtres est la vacuité, mais il faut réfléchir sur le sens de la vacuité. La vacuité elle-même n'existe pas comme une chose et donc il est impossible de la voir et de la toucher, etc. La vacuité est complètement vide ou plutôt la notion de la vacuité explique l'actualisation du monde d'après l'*engi* (la coproduction conditionnée ou la co-connaissance interdépendante). Autrement dit, la vacuité indique le dynamisme de co-connaissance des êtres selon l'apparition des rapports. Il faut bien comprendre que les êtres existent ou plutôt deviennent avec l'apparition des rapports. Avant les rapports, aucun être n'existe et ainsi l'actualisation du corps n'est ni forme, ni cœur. Elle n'existe que comme processus temporel du devenir, ou mouvement même de la croissance et de la décroissance.

Comme pensée opposée à la vacuité, Dôgen pose les mots : "les agrégats, les bases et les domaines". Les traducteurs notent que le terme original est *Unjokai*. "*Unjokai* : les agrégats, les bases et les domaines récapitulent à la fois chaque chose et la totalité des choses. *Un* est les (cinq) agrégats de l'attachement ; *jo*, les (douze) bases de la connaissance ou sphères psycho-sensorielles : les six organes des sens et leurs six objets ; *kai*, les (dix-huit) domaines ou éléments : les six organes des sens, les six objets des sens, les six consciences."<sup>312</sup> Simplement dit, l'*Unjokai* signifie les éléments ou les catégories substantialistes. L'actualisation du corps propre s'identifie à l'actualisation du corps des bouddhas, et donc au point de vue de l'identité entre l'un et le pluriel, l'actualisation du corps ressemble à la notion d'*Unjokai*. Cependant, le corps qui s'actualise n'est pas une substance. Ce corps est *seppô-un* traduit par l'*agrégat discours-de-la-loi*. Ce terme est propre à Dôgen. Le *seppô* 説法 est justement le discours de la loi (*dharma*) et on peut interpréter que cet agrégat est celui saisi par la loi bouddhique qui indique dans ce paragraphe la vacuité d'après l'*engi*, ce qui revient à dire que le corps qui s'actualise n'a pas de forme substantielle. En même temps, on peut considérer que le discours-la-loi signifie la fonction fondamentale du langage. Cet agrégat n'apparaît ou plutôt ne s'éclaircit que selon l'interrogation linguistique. Ce problème concerne la proposition de la vacuité elle-même, car la vacuité nous est donnée comme une proposition linguistique, bien qu'elle fonctionne avant le langage. C'est une problématique fondamentale de l'Être heideggerien sur laquelle nous reviendrons plus

---

<sup>312</sup> Ibid.p.258. (Note 91).

tard. Cependant il y a un autre problème. Il faut comprendre que l'actualisation du corps n'existe qu'avec une forme, mais dans la citation, on indique que "L'assemblée des moines ne peut entendre que le son de la grande loi. Nul ne peut voir la semblance du maître". Est-ce qu'il n'y a plus de forme corporelle ? Ces phrases sont un peu mystiques mais on peut deviner ce que Dôgen veut dire. On ne peut pas saisir objectivement l'actualisation du corps mais en fait, l'actualisation du corps est saisie sensiblement au moyen de la corporéité. L'actualisation corporelle fait résonner le son de la grande loi. Il sonne au milieu de nos corps. Selon notre existence comme corporéité, nous comprenons ou vivons l'expérience de l'actualisation du corps. Dans ce cas, le corps de Nâgârjuna est à la fois son corps propre de bouddha et le corps de tous les bouddhas. Si on utilise les mots merleau-pontiens, on peut dire que le corps propre n'existe que comme la co-existence des corps. L'actualisation du corps signifie notre expérience primordiale du vécu. L'homme peut devenir bouddha avec son corps vivant et dans ce sens il a une forme. Toutefois ce corps n'est pas un objet qu'on peut analyser de l'extérieur et donc il n'y a aucune forme objective et substantialiste du corps bouddhique.

À ce propos, qu'est-ce que le bouddhiste cherche à travers la méditation et la pratique bouddhiques ? On peut répondre que c'est devenir un bouddha c'est-à-dire un Éveillé. Mais qu'est-ce qu'un bouddha ? Bouddha Siddhârta, fondateur du bouddhisme, est un grand homme qui a exposé la grande loi ou simplement la vérité. Est-ce qu'un bouddha est un homme qui saisit la vérité bouddhique ? Est-ce donc que nous pouvons considérer la réalisation du bouddha comme l'apparition de la vérité elle-même ? Nous pourrions prendre la nature du bouddha pour l'essence du bouddha. Ainsi peut-on dire que la nature en tant qu'essence du bouddha signifie la vérité du bouddha ? Nous ne pouvons pas aborder la notion de la vérité dans le bouddhisme en général, mais au moins, il faut comprendre, même si nous utilisons le mot *vérité*, que la vérité dôgenienne n'est pas un principe qu'on peut poser objectivement, autrement dit elle n'est plus un objet de notre connaissance. La nature du bouddha n'existe ni à la position transcendante ni objectivement comme la vérité idéaliste de la philosophie occidentale.

Et alors, comment détermine-t-on finalement vérité ou essence de la nature-bouddha ? Dôgen aborde ce sujet en présentant l'interprétation de la pensée nâgârjunienne par Kanadeva, le légitime successeur de Nâgârjuna.

*« Kanadeva Sonja, désignant le corps de Ryûju Sonja dans son actualisation, dit à l'assemblée : « Tel est Sonja. Il révèle la forme de la nature-bouddha. Il la montre. » Ils demandent : « Comment pouvons-nous la reconnaître ? » Il dit : « Nous la reconnaissons parce que la concentration sans formes est semblable à*

*la pleine lune. La vérité de la nature-bouddha, c'est le vide éclatant de lumière, c'est ainsi.* » Parmi les sacs de peau du passé et du présent qui ont vu l'enseignement du bouddhisme se propager dans les mille mondes de la loi, célestes et humains, qui a dit : *l'actualisation du corps c'est la nature donc bouddha* ? Dans les milliers de mondes, seul Kana(deva) put le dire. Les autres se sont contentés de dire que la *nature de bouddha* n'est ni visible, ni invisible, ni concevable, et ainsi de suite. Ils ont parlé ainsi, ne sachant pas que *l'actualisation du corps* n'est autre que *la nature donc bouddha*. S'ils ne pouvaient pas l'entendre et la voir, ce n'est pas parce que le patriarche dissimulait quelque chose, c'est parce que leurs oreilles étaient bouchées et leurs yeux obstrués. C'est parce qu'ils étaient dépourvus de toute sagacité qu'ils ne pouvaient la discerner. Ceux qui se prosternaient respectueusement, voulant voir dans la *pleine lune* la *concentration sans formes, ne pouvaient toujours pas la voir*. Nous l'avons dit : *La vérité de la nature-bouddha, c'est le vide éclatant de lumière, c'est ainsi*. Que *l'actualisation du corps* soit l'exposition de *la nature-bouddha, c'est le vide éclatant de lumière, c'est ainsi*. Que l'exposition de *la nature-bouddha* soit *l'actualisation du corps*, c'est la *révélation directe du corps des bouddhas*. Y aurait-il des bouddhas, ne serait-ce qu'un ou deux, pour ne pas prendre cette *démonstration directe* pour le *corps des bouddhas* ? Le *corps des bouddhas* n'est autre que *le corps dans son actualisation*. Si le *corps s'actualise*, il y a *la nature*, il y a *bouddha* ! »<sup>313</sup>

Les dernières phrases sont très importantes mais difficiles à comprendre. Nous citons aussi les phrases de la traduction de Nakimovitch, lesquelles correspondent à celles qui suivent "Nous l'avons dit : ".

« *L'essence de la bouddhité, c'est d'être à découvert, vide et claire*. Ainsi, que *l'actualisation du corps* soit exposition de la bouddhité, c'est *vide et claire et à découvert*. Que l'exposition de la bouddhité soit *actualisation du corps*, c'est le *manifeste du Corps des Buddha*. Qu'il y ait un ou deux, quel Buddha ne prend cette manifestation pour le Corps du Buddha ? Le Corps du Buddha, c'est *le corps (qui) s'actualise* ; que *le corps s'actualise*, est la bouddhité. »<sup>314</sup>

Pour la phrase : "La vérité de la nature-bouddha, c'est le vide éclatant de

<sup>313</sup> *Busshô*, op.cit.p.279, 283, 287 et 291.

<sup>314</sup> Nakimovitch, op.cit.p.193.

lumière, c'est ainsi", ou la phrase : "L'essence de la bouddhété, c'est d'être à découvert, vide et claire" et le texte original est "*Busshô shi gi, Kakunen Kom  i*". La première partie : *Busshô shi gi* signifie le sens du *Busshô*, mais on peut le traduire par la vérité ou l'essence du *Busshô*. La seconde partie est constituée par deux mots chino-japonais : 廓然 *kaku-nen* et 虚明 *ko-mei*.<sup>315</sup> Le *kakunen* est traduit par "ainsi" ou "  tre à découvert" mais il est difficile de comprendre le sens de ces traductions. *Kaku* signifie *ainsi*, et *nen* de *kakunen* est le même caractère *nen* que dans *jinen*, ainsi il faut comprendre que *kakunen* est un synonyme de *jinen*. Nous pouvons considérer que les mots traduits : "ainsi" et "  tre à découvert" signifient simplement "  tre en tant qu'il est". *Ko* de *komei* signifie le vide ou plutôt la vacuité. *M  i* signifie *lumiere* ou *claire* mais ce mot indique ici l'être à la *lumiere* autrement dit l'être *apparent*, ou bien l'être *non-occulte*. Et donc, le *kom  i* signifie *la vacuité apparente* ou *la vacuité non-occulte*. Ainsi nous pouvons traduire *kakunen komei* par "l'être tel quel,    la fois vide et non-occulte".

   propos des termes : "Le corps des bouddhas" et "Le corps dans son actualisation", nous avons déjà mentionné des notes de Shimano R  shi et Vacher. Nous nous r  f  rerons ici encore à leurs notes. Ils commentent : "Le *corps des bouddhas* est analogue aux *agrégats, bases et domaines*" dont le terme original est l'*Unjokai*. Dans cette note, les traducteurs remarquent que cette notion provient de des "Réalistes indiens, autrement dit les sarvastivadin."<sup>316</sup> Les Réalistes indiens sont nommés 有部 *u-bu* en japonais, qui signifie les sectes du *il y a (u* en japonais). Le nom *sarvastivadin* provient du sanskrit *sarvamasti*, signifiant *tout existe*. Autrement dit, ils sont des positivistes du Petit Véhicule.<sup>317</sup> Ce qui est important, c'est que D  gen s'oppose à la pensée positiviste ou substantialiste. La base de la pensée bouddhique opposée aux positivistes est bien sûr celle de la vacuité. Toutefois, D  gen y ajoute la notion du devenir ou plutôt le devenir de la nature (*jinen*). "Le *corps des bouddhas* n'est autre que *le corps dans son actualisation*". Le paradoxe du corps des bouddhas et du corps propre du bouddha est dépassé *dans son actualisation*, c'est-à-dire dans le devenir. "Si le *corps s'actualise*, il y a *la nature*, il y a *bouddha* !" Autrement dit, la nature-bouddha s'actualise avec l'actualisation du corps du bouddha et des bouddhas. Il faut comprendre que quand le corps s'actualise, la vérité de la nature-bouddha aussi s'actualise. Pourtant, sur la vérité de la nature-bouddha, on ne peut pas appliquer la notion de vérité positiviste autrement dit de "vérité comme adéquation de la chose et de

<sup>315</sup> Cf.   ditions Iwanami shoten, (Tome 1), op.cit.p.100.

<sup>316</sup> *Busshô*, op.cit.p.290. (Note 95).

<sup>317</sup> Ibid.p.466. (Note 158).

l'intellect". La vérité non-positiviste est justement la vérité comme "l'être tel quel, vide et non-occulte". Si on ose dire, c'est "la vérité comme non-occultation à partir de ce que les Grecs ont nommé *aléthéia*".<sup>318</sup> Bizarrement, les traducteurs Shimano Rôshi et Vacher distinguent les mots, nature et bouddha dans la citation ci-dessus. Dans le texte original, Dôgen utilise seulement le mot *busshô*<sup>319</sup> et donc, il faut traduire normalement comme Nakimovitch : "*Le corps s'actualise est la bouddhité*". Cependant nous pensons que Shimano Rôshi et Vacher interprètent que la nature et le bouddha sont fondamentalement identiques mais que pour les non-bouddhistes le sens de la nature est plus important. Ainsi, on peut dire simplement que "*Le corps s'actualise est la nature, et en même temps, la vérité s'actualise par rapport la nature*", cependant nous comprenons ici, la nature au sens du *jinen*. Le rapport étroit qui existe entre la vérité comme *aléthéia* et la nature comme *jinen* n'est pas très étrange. La nature est *physis* chez les Grecs mais ce sens est très proche du *jinen*. Selon Heidegger, on peut bien le saisir.

« Pour Platon encore, et avant tout dans les premiers débuts de la philosophie grecque, *physis* signifie certes encore l'éclosion, celle de la rose qui se montre en se déployant. Mais ce que nous autres dénommons par « nature », le paysage, la nature au dehors, n'est qu'un certain genre de domaine de la nature, de la *physis* au sens essentiel, par quoi ce terme entend : ce qui déploie sa présence, de son propre fonds. *Physis* est le terme initialement fondamental de la langue grecque désignant l'Être même, au sens de la présence qui va s'épanouissant et ainsi régnant à partir d'elle-même. »<sup>320</sup>

Nous allons aborder la pensée de Heidegger lui-même dans la troisième partie et nous n'étudierons pas ici les notions d'*aléthéia* et de *physis*. Cependant on peut dire avec exactitude que la vérité bouddhique apparaît comme la vérité de la non-occultation selon le rapport qui existe entre la nature en tant que *jinen* et l'homme. Mais ce que nous affirmons, c'est que l'homme est aussi fondamentalement *jinen* et il faut saisir prudemment ce rapport de la nature et de l'homme.

---

<sup>318</sup> Cf. Jean-Marie Vaysse, *Le Vocabulaire de Heidegger*, Éditions Ellipses, Paris, 2000, p.60.

<sup>319</sup> Éditions Iwanami shoten, (Tome 1), op.cit.p.100.

<sup>320</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche I*, traduit de l'allemand par Pierre Klossowski, Éditions Gallimard, Paris, 1971. p.165-166. (Titre original : *Nietzsche*, Günther Neske Verlag, 1961). Nous citons désormais par N.1.

## 5. La dimension symbolique et le *jinen*

Dôgen nie complètement le spiritualisme. Le fascicule 5 intitulé 即心是仏 *soku shin ze butsu*, signifiant *Le cœur en tant que tel est l'Éveillé*<sup>321</sup> ou *L'esprit en tant que tel est le buddha*<sup>322</sup> expose ce problème. Dôgen présente tout d'abord la pensée de Senika comme la pensée typique du spiritualisme.

« L'hérésie en question est celle qui est apparue en Inde sous le nom de Senika. Selon ce point de vue, la grande Voie se trouve dans notre corps actuel, et son aspect est facile à connaître. C'est elle qui permet de discerner la douleur et le plaisir, de connaître par soi-même le froid et le chaud, et d'éprouver la peine et la démangeaison. Elle n'est pas gênée par les dix mille êtres, et n'a rien à voir avec les objets. Les êtres et les objets apparaissent et disparaissent, mais la connaissance spirituelle est constante et immuable. Cette connaissance spirituelle est universelle, elle est identique chez les saints et les profanes, et chez tous les êtres. Bien qu'en elle existent temporairement ces fleurs de l'espace que sont les dharmas erronés, lorsque, en un instant, la sagesse adéquate apparaît, les êtres et les objets disparaissent, et seule la nature foncière ou connaissance spirituelle subsiste, parfaitement claire, calme et constante. Même si le corps est en apparence détruit, la nature spirituelle en sort intacte, tout comme, lorsqu'une maison est en feu, le propriétaire s'en échappe. Elle est lumineuse et subtile, et c'est elle que l'on nomme la nature des éveillés ou des sages. On l'appelle aussi Buddha ou éveil. Elle inclut soi-même et les autres, et pénètre également l'illusion et l'éveil. Quels que soient les dharmas et les objets, la nature spirituelle est distincte des objets, différente des êtres, elle dure éternellement. (...) On la nomme également le vrai moi, le fondement de l'éveil, la nature foncière ou l'essence primordiale. Réaliser cette nature foncière est ce qu'on nomme « faire retour au permanent », et celui qui y parvient est « le Mahasattva qui a fait retour au vrai ». Par la suite, il ne transmigre plus dans le *samsâra*, il accède à la réalisation de l'océan de la nature, sans naissance ni extinction. Il n'est pas d'autre réalité vraie. Tant que cette nature ne se manifeste pas, les trois mondes et les six voies surgissent à l'envie. Telle est la vue de l'hérésie Senika. »<sup>323</sup>

---

<sup>321</sup> Cf. Yoko Orimo, op.cit.p.88.

<sup>322</sup> Cf. Faure, op.cit.p.161.

<sup>323</sup> Ibid.p.161-162.

Comme nous l'avons expliqué, Dôgen mentionne Senika dans les fascicules intitulés *Bendôwa* et *Busshô*.<sup>324</sup> Le spiritualisme apparaît dans l'hindouisme et également dans certaines sectes bouddhiques. Pour nous, la comparaison avec l'idéalisme de la philosophie occidentale aussi est intéressante. Dôgen critique le spiritualisme notamment en ayant conscience de la différence de propriété de la pensée indienne et de la pensée chinoise et japonaise. À propos du sujet de ce fascicule "*L'esprit en tant que tel est le buddha*", Dôgen remarque brièvement que "cette formule n'existait pas en Inde, et apparut en Chine", quoique tous les Buddhas et patriarches apprennent et pratiquent ce que cette formule enseigne.<sup>325</sup> Autrement dit, cette formule enseigne l'autre pensée spiritualiste qui s'est généralisée en Inde et selon laquelle l'être-en-soi de l'esprit constitue l'essence du monde. Senika est un brahmane vivant au temps de Bouddha Shakamuni. Le brahmanisme exerce beaucoup d'influence sur le bouddhisme, bien que le dernier se soit développé en critiquant le premier. Notamment en ce qui concerne les interprétations du *samsâra* et du *nirvâna* qui existent traditionnellement dans l'hindouisme, il était difficile d'éviter l'influence du spiritualisme. "L'océan de la nature, sans naissance ni extinction" est le *nirvâna* qui est un synonyme de l'Éveil. Mais Senika a interprété que le *nirvâna* est l'état pur de l'esprit qui dépasse le phénomène corporel et celui des choses. Ainsi certains bouddhistes aussi ont considéré la bouddhité (la nature-bouddha) comme un état d'ordre spirituel. Le *samsâra* est la réalité du monde actuel qui ne cesse pas de se répéter éternellement, dans lequel l'Indien a trouvé la source de la douleur. Ce qu'il faut dire tout d'abord, c'est que le *nirvâna* et le *samsâra* s'identifient chez Dôgen. Dans le fascicule intitulé *Bendôwa* (*Entretien sur la pratique de la Voie*),<sup>326</sup> Dôgen expose : "Il n'a jamais été question d'un nirvâna distinct du samsâra".<sup>327</sup> C'est parce que "selon la Loi bouddhique, le corps et l'esprit relèvent foncièrement de l'Ainsité unique, et (...) l'essence et la forme sont non-duelles", ou "l'unité du corps et de l'esprit est un dogme essentiel du bouddhisme".<sup>328</sup> En fait, Nâgârjuna aussi explique l'identification du *nirvâna* et du *samsâra* dans le chapitre 25-19 du *Traité du milieu*. Nâgârjuna l'explique d'après la logique abstraite de la vacuité, mais le point de vue de Dôgen est un peu différent. Pour réfléchir sur la pensée de Dôgen, il faut comprendre les mots qu'il utilise pour traduire le *nirvâna* et le *samsâra*. Le *nirvâna* est traduit normalement par 涅槃 *nehan* en

<sup>324</sup> Cf. Ibid.p.96 et *Busshô*, op.cit.p.71.

<sup>325</sup> Cf. Faure, op.cit.p.161.

<sup>326</sup> Yoko Orimo, op.cit.p.465.

<sup>327</sup> Faure, op.cit.p.97.

<sup>328</sup> Ibid.p.97.

japonais et le *samsâra* est traduit normalement par 輪廻 *rinne* en japonais. Cependant Dôgen utilise 性海 *shô-kai*, signifiant littéralement la nature de l'océan pour le *nirvâna* et 生死 *shô-ji*, signifiant littéralement la vie et la mort pour le *samsâra*. Nous pensons que Dôgen a choisi volontairement le mot *shôkai* qui éveille l'image de la nature et n'est pas utilisé en général au sens de *nirvâna*. Quant au mot *shôji*, il est utilisé aussi dans la traduction chinoise par Kumârajîva du *Traité du milieu* pour traduire le *samsâra* <sup>329</sup> et l'utilisation du terme *shôji* n'est pas exceptionnelle. Kumârajîva utilise également un autre mot 世間 *seken* en japonais signifiant le monde ordinaire pour traduire le *samsâra*. <sup>330</sup> On peut dire que l'élément mystique du *samsâra* a faibli dans le bouddhisme chinois. Mais en se fondant sur la différence qui existe entre le bouddhisme indien et le bouddhisme chinois, Dôgen modifie complètement la notion de *samsâra*. Le *samsâra* en tant qu'il est le *shôji* (la vie et la mort) signifie chez Dôgen la réalité concrète de la nature où nous vivons actuellement. Dôgen est également l'auteur d'un fascicule intitulé *shôji*, que nous étudierons plus tard, mais ce qui importe ici est que Dôgen, d'après sa conception de la nature, opère l'identification du *nirvâna* et du *samsâra*. La problématique du *nirvâna* et du *samsâra* correspond à celle de l'esprit et de la nature. Dôgen l'explique, en citant la parole de Yangshan Huiji.

« Un ancien maître a dit : « Qu'est-ce que l'esprit clair, subtil et pur ? Les montagnes, les rivières et la terre immense, le soleil, la lune et les étoiles. »

Comprenez bien que l'esprit n'est autre que les montagnes, les rivières et la terre immense, le soleil, la lune et les étoiles. Cependant, cette expression s'avère insuffisante si on s'avance, et excessive si on recule. L'esprit (en tant qu'il est) les montagnes, les rivières et la terre immense n'est que les montagnes, les rivières et la terre immense. Il n'est pas pour autant les vagues, le vent et la fumée. L'esprit (en tant que) soleil, lune et étoiles n'est que le soleil, la lune et les étoiles. Il n'est pas pour autant la brume et le brouillard. L'esprit (en tant que) naissance et mort, passé et futur, n'est que la naissance et la mort, le passé et le futur. Il n'est pas pour autant l'illusion et l'éveil. L'esprit (en tant que) haies et murs, tuiles et cailloux, n'est que les haies et les murs, les tuiles et les cailloux. Il n'est pas pour autant la boue et l'eau. L'esprit (en tant que) les quatre éléments et les cinq agrégats n'est que les quatre éléments et les cinq agrégats. Il n'est pas pour autant les chevaux et les singes. L'esprit (en tant que) chaise et chasse-mouches (*hossu*) n'est que la chaise et le chasse-mouches.

<sup>329</sup> Cf. *Chûron* (Tome 2), op.cit.p.337. (Chapitre 11-1).

<sup>330</sup> Cf. *Chûron* (Tome 3), op.cit.p.701. (Chapitre 25-19 et 20).

Il n'est pas pour autant le bambou et le bois. C'est parce qu'il en est ainsi que « l'esprit en tant que tel est le Buddha » est une formule exempte de toute souillure, et que les Buddhas sont exempts de souillure. »<sup>331</sup>

À cette époque-là, le mot "*les montagnes et les rivières*" a indiqué le paysage naturel en un sens proche du sens actuel du mot naturel *shizen* en japonais. Par exemple, la peinture des montagnes et rivières désigne la peinture de paysages. Il s'agit de la nature comme être qui existe hors du monde humain. "Les montagnes, les rivières et la terre immense, le soleil, la lune et les étoiles" signifient tous les êtres naturels, autrement dit l'univers formé par la totalité des choses. Cependant ce que Dôgen expose c'est l'identification de l'univers et de l'esprit. Dôgen nie l'univers ou la nature en soi sans l'esprit. Mais dans ce cas, Dôgen saisit-il la nature du point de vue de l'esprit humain au sens de l'humanisme ? Ce qui importe, c'est que Dôgen explique l'identification exacte de l'apparition d'un objet et de l'esprit. L'esprit n'est pas une position extérieure à l'objet. Il n'y a aucune distinction entre le sujet et l'objet, ni entre la nature et l'homme. Il faut comprendre que la nature comme l'univers total signifie la nature vécue qui comporte les êtres vivants et aussi non-vivants. Quand on vit chaque phénomène de la nature, on ne peut pas avoir conscience de toutes les composantes. Les montagnes vécues ne sont que les montagnes. Les montagnes ne sont pas constituées par quelques éléments comme pierres et arbres, quand on dit que *l'esprit est les montagnes*. Il faut saisir que "les montagnes, les rivières et la terre immense, le soleil, la lune et les étoiles" sont la nature qui existe comme apparence telle quelle. Pourtant l'apparence telle quelle de la nature est justement l'esprit. En réalité, l'homme non éveillé distingue entre l'esprit et la nature ou les consciences et les objets. Pour s'éveiller, il faut les saisir dans la perspective de la totalité. Le bouddhisme nomme la totalité le bouddha. Ainsi l'esprit en tant que tel est le bouddha et également la nature en tant que telle est le bouddha.

Les exemples de la dernière moitié de la citation proviennent des terminologies bouddhiques et des *kôan*. "La naissance et la mort, le passé et le futur." concernent la notion du temps d'après le *samsâra*, "les haies et les murs" proviennent d'un *kôan* au sujet de l'esprit des bouddha anciens, "les quatre éléments et les cinq agrégats" sont les notions élémentaires du bouddhisme du Petit Véhicule et "la chaise et le chasse-mouches" proviennent d'un *kôan* sur le thème de l'apparition de l'événement. Nous ne pouvons pas les expliquer concrètement mais ce que Dôgen veut dire, c'est qu'il

---

<sup>331</sup> Faure, op.cit.p.165-166.

n'y a pas de raison transcendantale pour les êtres. Le phénomène actuel lui-même montre la vérité comme non-occlusion du monde dans lequel nous vivons. Cette vérité est "l'être en tant qu'il est" que nous essayons d'exposer par le terme japonais *jinen*. Nous pensons qu'être bouddha est être *jinen*. Ainsi on peut dire que l'esprit en tant que tel est donc bouddha et la nature en tant que telle est donc bouddha. Cependant le *jinen*-bouddha fonctionne finalement comme transcendant ou notion métaphysique, si on utilise le mot *vérité*. Le bouddhiste explique souvent qu'on utilise la notion métaphysique comme méthode pour nier et dépasser la pensée métaphysique. La pensée métaphysique est fondamentalement la pensée linguistique. Et donc, il faut abandonner la notion linguistique du bouddha lui-même dans la pensée radicale du bouddhisme zen. Cependant l'homme, peut-il dépasser et abandonner le langage ? Si nous osons dire simplement, ce que le bouddhisme signifie, c'est saisir le monde dans la perspective de la pensée de bouddha. Ici, la notion du bouddha provient de la pensée du fondateur, Gautama Siddhârta Bouddha et bien sûr elle est la source d'où toutes les pensées bouddhiques surgissent. La notion ou la pensée, elle-elle est fondamentalement le langage ? Dans ce sens, le bouddhisme n'est-il rien d'autre qu'une institution humaine ? Ce que nous voulons dire par institution humaine, c'est l'institution symbolique dont le caractère essentiel est linguistique. Le bouddhisme garde toujours un aspect paradoxal. C'est de tenter de dépasser l'humain, alors que le système bouddhique même est une institution humaine. Pour atteindre son but, il faut que le bouddhiste abandonne le bouddhisme lui-même. Nous devons d'abord analyser comment Nâgârjuna a saisi ce problème.

Au sens de religion comme institution humaine, le bouddhisme est pareil au christianisme. Mais dans le christianisme, la vérité chrétienne c'est-à-dire l'existence du Dieu est absolue et transcendantale. La supposition de l'être-en-soi de Dieu est une doxa qu'on ne peut jamais dépasser pour les chrétiens. Mais il n'y a pas de réflexion selon laquelle la supposition de l'être-en-soi n'est qu'une institution humaine. Par contre, le bouddhisme a commencé par la négation des dieux absolus et un des enseignements fondamentaux de Gautama Bouddha est l'*engi* qui est la pensée du relativisme radical. Comme nous l'avons analysé, selon Nâgârjuna, la pensée de Bouddha s'est développée selon la notion de la vacuité. La vacuité est la négation des êtres-en-soi et ainsi il faut nier l'être-en-soi de la vérité elle-même. En fait, cependant, la vacuité n'est-elle pas la vérité ? Pour répondre cette question, il faut déterminer exactement le ou les sens de la vérité. Mais ici nous ne devons étudier ce problème qu'en simplifiant. Si la vérité signifie l'essence absolue comme le Dieu chrétien, la vacuité n'est pas la vérité. La vacuité ne s'identifie pas non plus à la vérité scientifique, car cette

dernière signifie l'être-en-soi, même si elle indique la vérité mathématique, et non pas une substance réelle. La théorie de la vacuité elle-même nie la supposition de la vérité en soi et transcendante. La théorie de la vacuité nie la vérité comme essence propre. Dans le *Traité du milieu*, Nâgârjuna écrit :

« 22, 16. La nature de Celui-ainsi-allé (Tathâgata), cela est la nature de ce monde ; L'absence de nature propre de Celui-ainsi-allé (Tathâgata) est l'absence de nature propre de ce monde. »<sup>332</sup>

Nâgârjuna n'utilise pas le nom du bouddha (Éveillé), mais comme nous l'avons expliqué dans la section sur *la nature-bouddha*, la nature du Tathâgata est un synonyme de la nature du bouddha.<sup>333</sup> Autrement dit, la nature du bouddha comme essence n'existe pas et de même l'essence du monde n'existe pas. Si on dit paradoxalement, l'essence du monde est l'absence de l'essence c'est-à-dire la vacuité, et alors, est-ce que la vérité existe dans l'apparence ? L'identification de l'essence et de l'apparence est la pensée nâgârjunienne fondamentale et logiquement si l'essence n'existe pas, l'apparence n'existe pas non plus. Il ne faut pas distinguer entre l'essence et l'apparence. La vérité en tant qu'essence substantielle n'existe pas, c'est pourquoi Nâgârjuna affirme souvent que la réalité est comme un rêve. Par exemple :

« 7, 34. Il a été dit que production, durée et destruction s'apparentent au rêve, à l'illusion, à une cité céleste (*gandharva-nagara*, analogie de ce qui n'existe pas). »<sup>334</sup>

« 17, 33. Les passions, les actes, les corps, les agents, les effets sont analogues à une ville de musiciens célestes (*gandharva-nagara*), à un mirage, à un songe. »<sup>335</sup>

La voie bouddhique est le moyen pour trouver l'Éveil dans cette réalité instable comme un rêve. Le nom de vérité est utilisé au sens de justesse de cette voie bouddhique. Dans le *Traité du milieu*, nous pouvons trouver le chapitre sur les quatre vérités fameuses de Gautama Bouddha, lesquelles sont traduites par « les nobles vérités » ou « les vérités supérieures ». Selon l'explication ordinaire dans un dictionnaire bouddhique, ces vérités concernent la souffrance humaine. La première est la

---

<sup>332</sup> TM.p.206.

<sup>333</sup> Cf. *Busshô*, op.cit.p.26.

<sup>334</sup> TM.p.94.

<sup>335</sup> Ibid.p.161.

compréhension de la souffrance, la deuxième est de savoir son origine, la troisième est de trouver le moyen de la cessation de la souffrance et la quatrième est de suivre la voie menant à la cessation de la souffrance.<sup>336</sup> Nâgârjuna ne nie pas ces vérités ou plutôt il précise que c'est d'après la pensée de la vacuité et de l'*engi* (la coproduction interdépendante ou conditionnée) qu'on peut les saisir exactement.

« 24, 40. Qui voit la production dépendante voit la souffrance, l'origine, la cessation et la voie. »<sup>337</sup>

Les quatre vérités indiquent les vraies étapes pour suivre la voie bouddhique. Elles ont un sens pratique pour les bouddhistes mais elles ne concernent pas l'interrogation sur le mystère de l'univers lui-même. Autrement dit, elles ne sont que vérité existentielle signifiant l'interrogation qui se borne à la dimension humaine. En fait, est-ce qu'il n'y a qu'une vérité existentielle dans le bouddhisme ? Cette attitude pragmatique provient-elle de la pensée réaliste bouddhique qui a nié le mysticisme de l'hindouisme ? Nâgârjuna n'utilise pas le nom de vérité pour sa propre pensée. Nâgârjuna détermine finalement la pensée de la vacuité comme moyen pour atteindre la voie bouddhique.

« 24, 18. C'est la coproduction conditionnée que nous entendons sous le nom de vacuité. C'est là une désignation métaphorique, ce n'est rien d'autre que la voie du milieu. »<sup>338</sup>

“Une désignation métaphorique” signifie une désignation linguistique. Autrement dit, la vacuité est une proposition linguistique. La proposition de la vacuité n'apparaît pas directement dans notre expérience actuelle mais plutôt cette proposition doit être posée indirectement selon le langage. Cependant il faut abandonner finalement la proposition linguistique qui cause les notions substantielles. Ainsi, la vacuité n'est pas la vérité mais plutôt le moyen qui permet de saisir la réalité du monde. Mais quelle réalité ? C'est la réalité comme coproduction conditionnée. Et alors, la coproduction conditionnée n'est-elle pas la vérité ? Nâgârjuna évite aussi d'utiliser le nom de vérité pour la coproduction conditionnée. Car il sait bien que l'interrogation sur la coproduction conditionnée aussi est une proposition linguistique. Si on la nomme par

---

<sup>336</sup> Cf. *Dictionnaire du Bouddhisme*, op.cit.p.377.

<sup>337</sup> TM.p.233.

<sup>338</sup> SME.p.311.

le nom de vérité, la problématique de la non-vérité apparaît immédiatement. Nâgârjuna interroge logiquement les propositions de vacuité et de coproduction conditionnée, mais dans ce sens elles sont des notions métaphysiques. Pour dépasser la métaphysique, il n'y a que les méditations corporelles, et ainsi même un logicien comme Nâgârjuna, en tant que bouddhiste ne peut pas éviter la pratique corporelle de la méditation. Par le biais de la pratique corporelle, le bouddhisme obtient le rapport de la logique linguistique au monde vécu. Cependant nous ne pouvons pas finalement échapper à la pensée selon laquelle Gautama Bouddha a posé la notion de coproduction conditionnée comme l'explication vraie de la réalité c'est-à-dire la vérité de ce monde. Nâgârjuna a succédé à Bouddha, dans la conviction de la vérité de la notion de coproduction conditionnée et il a développé cette notion dans une théorie de la vacuité. Le bouddhisme ne se définit pas seulement comme une religion pratique fondée par Gautama Bouddha mais elle est aussi la perspective du monde elle-même dont Gautama Bouddha a été l'initiateur. Si on ose dire, c'est une perspective métaphysique mais une métaphysique dont la portée dépasse l'homme au sens où elle est ouverte à la perspective ontologique et son but est le dépassement de la métaphysique elle-même c'est-à-dire de l'institution humaine elle-même. Nous pensons que le noyau de la pensée de Gautama Bouddha, comme Nâgârjuna l'a considéré, est l'*engi* (coproduction dépendante ou conditionnée), et que cette pensée est justement la vérité bouddhique. Mais il s'agit de la vérité ontologique, non pas de la pensée vraie mais plutôt d'une perspective puissante pour plonger dans le monde tel quel autrement dit l'expérience vécue. Néanmoins Nâgârjuna n'a pas conçu la notion de l'expérience vécue, au moins dans ses œuvres principales. C'est le sujet que nous abordons avec Dôgen.

Dôgen essaie de retrouver le sens du monde vécu, en succédant à Nâgârjuna. Pour Dôgen, la logique abstraite elle-même n'est pas une interrogation principale. Faire actualiser l'expérience vécue du monde, antérieurement à toute culture à toute vision scientifique, au sens où le définit précisément Merleau-Ponty, dans le concept de réduction phénoménologique, c'est pour lui le but du bouddhisme. Cette actualisation est justement la réalisation de la coproduction conditionnée (*engi*) et la notion du *jinen* que nous utilisons stratégiquement indique cette actualisation, bien que Dôgen lui-même n'utilise pas souvent le mot *engi* et non plus le mot *jinen*. A l'époque où Dôgen a vécu, l'*engi* est utilisé principalement au sens de la causalité et il a évité d'utiliser ce mot. Dôgen utilise fréquemment les synonymes du *jinen*, et ce qui importe, c'est que le phénomène naturel lui-même montre ce que sont le *jinen* et l'*engi*.

Comme nous l'avons vu dans le fascicule 1, intitulé *Genjô kôan (Réalisation du kôan comme présence)*, Dôgen donne l'exemple du *reflet de la lune dans l'eau*. C'est

l'image que perçoit l'Éveillé et on peut bien comprendre que cette vue est la réalité elle-même dans la perspective de la totalité. La totalité non dualiste de la nature-bouddha est considérée comme l'être total ou *il y a total*. La vacuité indique justement cette totalité et nous pensons qu'au sens de la totalité, la vacuité est une notion proche de l'Être chez Heidegger. Car les deux notions expriment la dimension non dualiste de l'être et du rien. Nous avons déjà indiqué l'identification de la vacuité et de l'Être, néanmoins si nous réfléchissons à la problématique de l'expression en tant qu'elle s'identifie avec sa signification, il faut distinguer les modes de saisir le monde entre l'expression de la vacuité et de celle de l'Être. Comme expression linguistique, la vacuité et l'Être sont différents. La vacuité n'est que la vacuité et l'Être n'est que l'Être, et on ne peut pas négliger l'influence qui émane de la différence de ces expressions. Car selon la signification linguistique de vacuité, le bouddhisme se développe comme une pensée négative de l'être-en-soi, tandis que la philosophie occidentale constitue un système d'éléments substantiels. "*Le reflet de la lune dans l'eau*" ne signifie pas un double du monde réel, mais plutôt la réalisation du monde réel lui-même. On peut expliquer cette identification logiquement selon la vacuité qui nie l'être-en-soi de l'essence et aussi du phénomène. Ce qui importe, c'est que Dôgen pense que la tournure logique n'est pas la meilleure. Il faut comprendre que l'expression linguistique, "*le reflet de la lune dans l'eau*" elle-même est l'actualisation du monde comme réalité humaine. Cette expression en tant qu'elle est langage, ne peut pas dépasser la dimension symbolique. La symbolique contient la culture humaine ou l'institution humaine totale, mais le langage comme capacité symbolique, qui distingue la position humaine de la dimension naturelle des animaux est fondamentalement métaphysique. Pourtant, il faut comprendre que cette expression linguistique nous montre, (si on ose dire, poétiquement), ce qu'est la vacuité comme totalité, par sa présence phénoménale. Le reflet de la lune dans l'eau n'est qu'une apparence mais cette apparence particulière s'identifie à notre réalité elle-même qui est symbolique. Pour expliquer cette problématique de l'expression, il faut approfondir la pensée sur le langage chez Dôgen, mais nous y reviendrons plus tard.

Nous trouvons d'autres exemples identiques d'expression symbolique, par exemple, le mot 空華 *kûge* (Fleurs de la vacuité) qui est présenté comme le titre du fascicule 14. Le second caractère *ge* signifie simplement la ou les fleur(s) mais le premier caractère *kû* est polysémique. Le *kû* signifie premièrement le vide duquel dérivent les significations plus concrètes du ciel et de l'espace vide. Ce mot a d'abord été utilisé par les bouddhistes chinois pour traduire le terme bouddhique en sanskrit *çûnya* dont le sens original est le zéro. Comme nous avons expliqué, le *kû* comme terme

bouddhique est un des principaux, et nous le traduisons par la vacuité en français. Il n'est plus nécessaire d'expliquer la notion de vacuité. Le problème que nous voulons poser ici, c'est que le *çûnya*, le *kû* et la vacuité, sont trois mots qui, indiquant la même notion, ont néanmoins des sens polysémiques différents pour chacun de ces mots. Le mot sanskrit *çûnya* comporte les sens de *zéro* et de *ciel* etc. mais il n'y a pas de sens de zéro dans le *kû* et ni de zéro ni de ciel dans la vacuité. Mais dans ce cas, est-ce qu'il faut considérer que la notion de vacuité existe essentiellement et que l'existence des mots comme signe indiquant que la notion est secondaire ? Par exemple, le *kûge* peut être traduit par "Les fleurs dans le ciel" dans le sens courant de ce mot qui désigne "les fleurs (*ge*) chimériques telles que l'homme atteint d'une ophtalmie les voit flotter dans le ciel (*kû*) et, au figuré, « l'illusion, la vision des égarés, vision dénuée de réalité ».<sup>339</sup> Mais pour les Chinois et les Japonais, il n'est pas difficile de deviner que le *kû* signifie en même temps la vacuité. De plus, le mot *ge* (les fleurs) évoque facilement le *shiki* que nous traduisons normalement par phénomène, car le mot *shiki* désigne premièrement la couleur. Les fleurs sont l'être coloré typique dans la culture japonaise. Ainsi on peut deviner intuitivement que le terme *kûge* concerne justement la formule fameuse "*Shiki soku ze kû, kû soku ze shiki*". Nous avons déjà expliqué que cette formule indique l'identification du phénomène et de l'essence, mais ce qui importe pour Dôgen, c'est que le terme *kûge* ne se réduit pas à l'explication logique de la formule. Simplement dit, le terme *kûge* n'est pas une représentation du sens de la formule mais plutôt ce terme lui-même est une présentation qui ouvre une nouvelle dimension. Par le biais de l'invention d'un terme efficace, nous avons l'expérience de l'actualisation d'une nouvelle perspective du monde lui-même. Chercher la meilleure expression pour faire actualiser le monde, c'est la pensée vraie. En fait, la pensée n'est rien d'autre que l'expression. Le *kûge* est un terme indiquant la théorie nâgârjunienne de la vacuité, mais en même temps, Dôgen expose sa propre conception en utilisant des images que ce terme sino-japonais évoque, notamment les images des fleurs dans la nature, qui poussent et s'épanouissent naturellement par soi-même. C'est-à-dire le devenir naturel ou la puissance naturelle mais ce devenir signifie le devenir de l'être en tant qu'il est (*jinen*). Dôgen expose les variations poétiques et philosophiques de ce terme, mais ici nous n'analyserons que le rapport entre la nature réelle comme devenir et l'expression *kûge*. Ce fascicule commence par la citation d'une parole de Bodhidharma, fondateur du bouddhisme zen.

---

<sup>339</sup> Maître Dôgen, *Shôbôgenzô - La vraie Loi, trésor de l'Œil – traduction intégrale, tome 2*, traduit du japonais et annoté par Yoko Orimo, Éditions Sully, Vannes, 2006. p.9. Nous le citons désormais par l'abréviation, TI-2.

« Le haut patriarche (Bodhidharma) dit : « *Une fleur à cinq pétales éclôt, et le fruit mûrit de soi-même.* »<sup>340</sup>

L'expression originale "*mûrit de soi-même*" est 自然成 *ji-nen-jô*. La traductrice Orimo note qu'elle évite exceptionnellement de traduire le caractère *jô* par "se réaliser". Elle le traduit "par « mûrir » comme il s'agit du fruit".<sup>341</sup> Bodhidharma utilise les exemples du phénomène concret de la nature, *la fleur* et *le fruit*, et donc Orimo traduit par "*le fruit mûrit de soi-même*" mais on peut traduire cette phrase par "les effets (fruits) deviennent l'être en tant qu'il est par soi-même". Orimo écrit aussi des annotations sur le *jinen*. Elle explique brièvement le sens taoïste et la signification actuelle en japonais mais ce qui importe, c'est son commentaire sur l'interprétation de Dôgen. Orimo écrit : "« le fruit mûrit de soi-même » veut dire que la nature originelle de chaque chose se manifeste en tant que telle sans artifice mais en résonance ou en parfaite correspondance avec tous les existants de l'univers".<sup>342</sup> Nous traduisons normalement le *jinen* par "l'être en tant qu'il est", mais comme nous l'avons expliqué dans le chapitre 1 sur le mot japonais *jinen*, ce mot n'a été utilisé que comme adjectif ou adverbe à l'époque où Dôgen a vécu. Le *jinen* comporte le sens dynamique du devenir ou de la genèse, et d'ailleurs, ce terme concerne la notion dôgenienne du temps, *jisetsu* qui est traduit par le *moment* (favorable).

« Étudier le moment favorable où une fleur éclôt ainsi que sa claire Lumière, ses formes-couleurs et ses aspects. Une fleur s'imbrique, et voici cinq pétales ; les cinq pétales éclosent, et voici une fleur, il est dit : « *Je* (Bodhidharma) *suis venu dès l'origine sur cette terre pour transmettre la Loi et sauver les êtres en égarement.* » La lumière et les formes-couleurs sont à rechercher dans cette étude-là. Puisqu'on te laisse porter le fruit, voilà un fruit, et c'est ce qui est dit : « *mûrir de soi-même* ».

« *Mûrir de soi-même* » veut dire que c'est en coordonnant la cause qu'on sent le fruit. Il y a la cause dans le domaine public, et il y a le fruit dans le domaine public. Ce sont cette cause et ce fruit dans le domaine public qu'il faut coordonner et sentir. Le soi est le je, et le je est nécessairement le toi, ce qu'on appelle les quatre éléments et les cinq agrégats. Puisque ces derniers nous font

---

<sup>340</sup> Ibid.p.19.

<sup>341</sup> Ibid.p.19. (Note 1).

<sup>342</sup> Ibid.p.19. (Note 2).

obtenir l'homme réel sans étiquette, il ne s'agit ni de moi ni de quelqu'un d'autre. C'est pourquoi la non-nécessité est appelée le soi. L'acquiescement veut dire entendre et admettre.

« *Mûrir de soi-même* » n'est autre que le moment favorable où la fleur éclôt et porte le fruit, c'est le moment favorable où on transmet la Loi et sauve les égarés. »<sup>343</sup>

« *Mûrir de soi-même* », c'est le *jinen-jô*. On peut traduire ce terme par "devenir comme *jinen*", c'est-à-dire "devenir naturel". De même, pour devenir comme *jinen*, il faut devenir soi-même le *jinen*. La signification de la nature doit se distinguer de la nature au sens contemporain. La nature n'est jamais un objet mais plutôt le dynamisme de l'univers. Au moment du devenir comme nature, il n'y a plus de soi et ce moment est justement le moment favorable, bref le moment de l'Éveil. Mais il faut comprendre qu'une fleur éclôt sans fondement et un fruit mûrit sans raison. Le phénomène naturel existe en tant qu'il est, sans fondement, ni raison, ni essence. C'est le terme *kûge* (fleurs de la vacuité) qui indique directement ce phénomène sans fondement. Pour s'éveiller, il faut saisir le monde dans la perspective de la vacuité, or c'est le même point de vue selon lequel le monde n'est rien d'autre que les fleurs de la vacuité. Bien entendu, on peut supposer quelque mécanisme sous le phénomène naturel. Mais ce mécanisme n'est qu'une explication subjective humaine, bien que la nature soit posée comme phénomène non-humain. Dans ce cas, la nature est posée comme objet opposé à l'homme. Si nous restons dans la dimension du dualisme entre l'homme et la nature, nous ne pouvons pas dépasser le point de vue de la subjectivité humaine. Il faut comprendre que la supposition du fondement est une perspective humaine. Ainsi la méthode qui s'en tient au dualisme du sujet et de l'objet ne peut pas trouver l'homme réel. En se détachant de la subjectivité humaine, l'homme devient le soi propre, c'est l'homme qui est nommé l'homme réel sans étiquette. Le terme original pour l'homme réel (ou vrai) sans étiquette est 無位真人 *mu-i shin-jin* qui provient du terme taoïste et ce terme se rapporte strictement au terme *mui-jinen* (être en tant qu'il est sans rien faire). En fait, si on ose dire, l'homme réel est l'homme qui ne s'oppose pas à la nature, au contraire il devient lui-même le soi naturel. La nature est non-humaine mais elle ne s'oppose pas à l'homme. Il faut approfondir cette proposition. Nous allons maintenant aborder le problème du soi qui concerne également le *jinen-jô* (devenir comme nature).

« (...) l'Ainsi-Venu dit : « *La Vacuité est originellement sans fleurs.* » Quoique

---

<sup>343</sup> Ibid.p.20-21.

originellement sans fleurs, elle est en fleur à présent. Il en va de même du pêcher et du prunier vert, du prunier rouge et du saule. C'est comme si l'on disait : « *Alors que le prunier rouge d'hier était sans fleur, le prunier rouge du printemps est en fleur.* » Et pourtant, si le moment favorable advient, les fleurs s'épanouissent aussitôt, et cela doit être le temps des fleurs, et cela doit être l'advenir des fleurs. Ce juste-moment-tel-quel où adviennent les fleurs n'a jamais été confondu jusqu'à présent. Les fleurs de prunier rouge et les fleurs de saule s'épanouissent toujours sur le prunier rouge et sur le saule. C'est aux fleurs qu'on connaît le prunier rouge et le saule, et c'est à voir le prunier rouge et le saule qu'on reconnaît leurs fleurs. Il n'est jamais arrivé que les fleurs de pêcher et les fleurs de prunier vert s'épanouissent sur le prunier rouge et sur le saule. Les fleurs de prunier rouge et les fleurs de saule s'épanouissent sur le prunier rouge et sur le saule, et les fleurs de pêcher de pêcher et les fleurs de prunier vert s'épanouissent sur le pêcher et sur le prunier vert. Il en va de même pour les fleurs de la Vacuité qui s'épanouissent dans la Vacuité. Jamais elles ne s'épanouissent sur le reste des herbes ni sur le reste des arbres. »<sup>344</sup>

Les fleurs de prunier rouge s'épanouissent sur le prunier rouge, c'est en cela que consiste l'actualisation de la nature propre du prunier rouge. Il en est de même pour le soi, mais ici le soi signifie le soi de l'homme réel sans étiquette, non pas le soi au sens de la subjectivité ordinaire. Le soi devient le soi-même selon sa nature propre. Ce qui est important, c'est que le soi n'est pas l'être-en-soi. Le soi devient le soi, mais au juste-moment-tel-quel, le soi propre se réalise, comme les fleurs s'épanouissent au printemps. Dans l'expression *juste-moment-tel-quel*, le mot traduit par *tel-quel* est *in-mo* qui est un mot populaire du chinois de l'ère de la Dynastie des T'ang, signifiant littéralement l'événement ou l'affaire mais ce mot est aussi un synonyme du *jinen*.<sup>345</sup> Et donc, *juste-moment-tel-quel* indique le moment du devenir être naturel (*jinen*). Ce qui importe, c'est que les fleurs de la Vacuité s'épanouissent dans la Vacuité (le ciel). C'est-à-dire que les fleurs de la Vacuité sont expression symbolique. Les fleurs réelles s'épanouissent sur la terre. Le soi humain se réalise au milieu du monde humain. Cependant à travers les fleurs de la Vacuité, autrement dit selon la perspective de la vacuité, nous pouvons comprendre ce qu'est le monde humain et ce qu'est l'homme réel. La vacuité est symbolique et transcendantale, et donc dans ce sens, on peut dire qu'elle est métaphysique, pourtant c'est selon la perspective symbolique de la vacuité, que le

<sup>344</sup> Ibid.p.29-31.

<sup>345</sup> Cf. Daisetz Suzuki, "*Shizen*" *ni kaere*, (Revenez à la nature), op.cit.p.219.

monde comme être tel quel (*jinen*) s'actualise. Dépasser l'antropocentrisme, à travers la proposition symbolique, c'est la voie bouddhique chez Dôgen.

Dôgen pose les exemples du miroir et du tableau d'un gâteau de riz comme des exemples de la perspective symbolique. Dans la pensée ordinaire, une image du miroir n'est qu'un double du monde visible et réel. En un sens, le miroir fonctionne comme moment selon lequel les dualismes du sujet et de l'objet, ou du réel et de l'irréel, etc. apparaissent. Cependant, chez Dôgen, il faut comprendre que l'image du miroir n'est pas un double du monde réel. L'image non-substantielle du miroir est le monde réel lui-même, comme *le reflet de la lune dans l'eau* au sens du monde des Éveillés. Il n'y a pas de dualisme du réel et de l'irréel dans la dimension du miroir. Il n'y a d'oppositions ni entre le dedans et le dehors, ni entre le cœur et le corps, ni entre le soi et l'autre, mais d'ailleurs il faut deviner que nous saisissons l'univers selon un reflet du miroir. Le miroir est utilisé comme une métaphore du cœur de bouddha,<sup>346</sup> mais il faut comprendre que le cœur de bouddha est un miroir lui-même. Le cœur de bouddha apparaît comme miroir selon lequel nous pouvons nous situer dans la perspective de bouddha (Éveillé) pour saisir le sens (bouddhique) du monde. Nous pensons que l'exemple du miroir indique la fonction symbolique dans la perspective de la totalité. À travers ce miroir symbolique, nous trouvons premièrement la totalité du monde où nous vivons, mais avant l'apparition d'un miroir symbolique, on ne peut pas poser la question de l'existence du monde. Autrement dit, l'apparition de ce symbole signifie l'apparition du monde lui-même pour l'homme. Nous vivons le monde en tant qu'expérience du miroir symbolique. Par exemple, nous saisissons notre visage d'après des images de miroir symbolique. En fait, notre visage pour notre conscience actuelle n'est qu'un visage symbolique qui est vu dans un miroir de la totalité. Avec l'apparition symbolique de *mon propre visage*, les autres visages aussi apparaissent simultanément, mais l'apparition des visages symboliques présuppose la totalité symbolique des visages. Pour le problème de l'apparition de la conscience de soi, on peut adopter la proposition du miroir symbolique. Ce qui importe, c'est que je saisis mon propre soi à travers des expériences de miroir symbolique qui s'accompagnent des expériences de l'apparition des soi des autres, en supposant la perspective de la totalité des soi qui signifie paradoxalement la base préalable à toutes les distinctions des subjectivités. L'important, c'est que ce miroir symbolique n'est pas une substance. Il reflète n'importe quoi mais lui-même est non-substance, le rien, la vacuité. Un tableau du gâteau est un symbole. Un gâteau de riz dans un tableau n'est pas une image double d'un gâteau comme objet

---

<sup>346</sup> Cf. Dôgen, Éditions Iwanami shoten, (Tome 2), op.cit.p.15. (Le fascicule 19, intitulé *Kokyô*, signifiant *Le miroir ancien*), et Yoko Orimo, op.cit.p.149.

de la perception habituelle. Il est vrai qu'on ne peut pas manger un gâteau de riz présenté dans un tableau, et dans ce sens, le gâteau dans le tableau n'existe pas dans les réseaux des sens utiles. Autrement dit ce gâteau pictural n'a pas de sens pratique en tant que nourriture, néanmoins il montre l'être des gâteaux. C'est-à-dire, quand nous comprenons que ce que nous mangeons est un gâteau dans la totalité des gâteaux, c'est à travers un miroir symbolique de gâteau que nous le comprenons. Nous comprenons qu'un gâteau comme objet actuel lui-même est aussi un symbole. Mais autrement dit, le miroir symbolique est l'expression symbolique qui indique la perspective de la totalité selon laquelle on peut dépasser les distinctions entre le réel et l'irréel ou le sujet et l'objet. Ainsi il s'agit d'un gâteau de la vacuité comme les fleurs de la vacuité. Les fleurs de la vacuité s'épanouissent dans la vacuité, non pas sur la terre comme une fleur ordinaire. Cependant selon la perspective de la vacuité, nous pouvons saisir le phénomène de l'épanouissement de toutes les fleurs, ou bien selon un gâteau peint, nous saisissons la totalité des gâteaux. Le tableau relève de l'ordre symbolique dont la dimension est ouverte au monde, et à travers cette dimension, nous pouvons saisir la totalité du monde. S'il n'y a pas de fonction symbolique, il n'y a que chaque objet concret ou le chaos. Ainsi Dôgen écrit :

« Comme le monde-jusqu'au-bout, l'événement-jusqu'au-bout sont la surface d'un tableau, l'événement d'un homme s'actualise par le tableau, les bouddhas émérites s'accomplissent par le tableau. »<sup>347</sup>

Le monde total n'existe qu'avec la dimension symbolique. Autrement dit, la proposition de la vacuité et aussi de l'Être comme totalité n'existe pas dans la perception actuelle mais plutôt ils sont une actualisation symbolique. Nous venons de définir la fonction symbolique du miroir, mais il importe de bien comprendre qu'il n'y a pas en réalité de distinction entre l'ordre symbolique et l'ordre du réel. Car si on saisit le monde dans la perspective de la vacuité, tous les êtres sont vacuité, autrement dit sans fondement. Le miroir et le tableau sont également des symboles de la vacuité. Mais selon le tableau comme vacuité, l'événement d'un homme s'actualise et les bouddhas s'accomplissent.

Le mot original traduit par "s'actualiser" est 現 *gen* signifiant "apparaître" et le mot traduit par "s'accomplir" est 成 *jô* signifiant "devenir". Mais c'est le *jô* du *jinen-jô*, "le devenir comme *jinen*", "le devenir naturel". Le mot composé du *gen* et du *jô*,

---

<sup>347</sup> Nakamura et de Ceccatty, op.cit.p.82. (Le fascicule 24, intitulé *Gabyô* (ou *Wahin*), signifiant *Un gâteau de riz en tableau*).

c'est-à-dire le *genjō* est un terme clef chez Dōgen. Par exemple, on le retrouve dans le titre du fascicule 1, *Genjō kōan* (Réalisation du kōan). Mais le *kōan* indique les mots saints, c'est-à-dire le langage symbolique ou poétique. Selon ce symbolisme, la nature-bouddha se réalise naturellement. C'est le sujet principal de *Genjō kōan* toutefois ce sujet a déjà concerné le rapport entre l'ordre symbolique et la nature. Dans la citation ci-dessus, le mot *gen* est utilisé pour l'apparition de la réalité humaine. La position humaine subsiste encore. Selon le mot *jō*, Dōgen indique le dépassement de la distinction du sujet et de l'objet. Les bouddhas, ni sujet ni objet s'accomplissent. C'est le *jinen-jō*. En fait, la problématique de la nature constitue le noyau de la pensée de Dōgen, mais on ne peut pas distinguer cette problématique de l'interrogation sur la dimension symbolique ou sur langage. Dans le fascicule 29, intitulé 山水經 *San-sui-kyō* (Montagnes et rivières comme sūtra), Dōgen aborde justement la problématique de la nature. Le *kyō* signifie le sūtra (les écritures saintes) et le *sansui* signifie littéralement "les montagnes et les rivières" ou "les montagnes et l'eau" mais ce mot est un synonyme du paysage de la nature. La peinture de paysage en style oriental était appelée à l'origine *sansui-ga* et ce nom indique justement la peinture (*ga*) de la nature. De plus, le titre *sansuikyō* signifie le sūtra de la nature mais le sūtra concerne le langage sacré comme l'expression symbolique par excellence. Le titre donc indique la problématique du rapport de la nature avec le langage. A propos du mot japonais indiquant la nature, nous avons déjà donné quelques explications dans le chapitre 1 de cette deuxième partie, dans le japonais actuel, le mot signifiant la nature est *shizen*. Ainsi, en distinguant entre le mot *shizen* et le mot *sansui*, Orimo explique le sens propre de *la nature* selon les Japonais.

« (...) le mot japonais *shizen* : la « nature » - qui veut dire littéralement « de soi-même ainsi », « ce qui va de soi », « ce qui advient spontanément » - ne commence à être reconnu en tant que substantif qu'en 1891 dans le grand dictionnaire japonais *Genkai*, puis en 1894 dans le *Nihon daijiten*. En fait, le mot *shizen* n'est que la traduction du concept occidental de « nature », concept qui n'existait pas dans l'esprit japonais avant l'introduction massive de la culture occidentale depuis la réforme de Meiji en 1868. C'est par le mot composé *sansui* (les montagnes et les rivières) que la culture sino-japonaise désignait traditionnellement la « Nature » dans sa concrétude, avec toute sa pureté et sa noblesse. »<sup>348</sup>

---

<sup>348</sup> Dōgen, TI-1, p.97-98.

Ainsi nous avons utilisé le mot *jinen* qui indique la notion traditionnelle de la nature, bien que le *jinen* et le *shizen* soient composés par les mêmes caractères sino-japonais, 自然. Ce qui importe, c'est que le terme *sansui* comporte les deux sens à la fois celui du *jinen* et celui du phénomène naturel. Nous allons lire le premier paragraphe du fascicule.

« Les montagnes et les rivières de ce Présent sont la réalisation comme présence de la Voie des anciens éveillés. Demeurant à leur niveau de la Loi, elles réalisent toutes ensemble leur ultime vertu acquise. Antérieurs à l'éon de la Vacuité, leurs souffles ininterrompus constituent l'activité quotidienne de ce Présent. Antérieur au tout paraître du monde phénoménal, le Soi transparait en se dépouillant et se réalise comme présence. La vertu acquise des montagnes est si haute, si vaste que, montrée sur les nuages, la vertu de la Voie pénètre toujours et partout depuis les montagnes. Le merveilleux acquis du bon vent transparait toujours depuis les montagnes en se dépouillant. »<sup>349</sup>

Dans le fascicule 9, intitulé *Kobutsu shin* (*Le cœur des anciens bouddhas*), Dôgen expose que les anciens bouddhas (éveillés) n'indiquent pas le passé au sens du temps ordinaire. "Les anciens bouddhas tous existaient dans le passé mais ça ne signifie pas le passé selon la distinction ordinaire du passé et du présent. Les anciens bouddhas dépassent cette distinction du passé et du présent. Ils existaient dans le passé et en même temps ils se réalisent en ce moment."<sup>350</sup> La première phrase de la citation ci-dessus aussi pose la question de "ce Présent". Mais *ce Présent* n'est pas le présent au sens du temps ordinaire. Selon les tournures, "Antérieur à l'éon de la Vacuité" ou "Antérieur au tout paraître du monde phénoménal", nous pouvons deviner ce que Dôgen veut dire. Orimo note que la notion de *l'éon de la vacuité* provient de la pensée du temps bouddhique mais simplement dit "L'éon de la Vacuité désigne l'état indifférencié qui précède l'apparition du monde phénoménal".<sup>351</sup> *Ce Présent* indique également la dimension avant l'apparition du temps ordinaire. Car le temps ordinaire n'est qu'une manière des distinctions du monde primordial selon le point de vue humain. En un sens, le temps lui-même n'existe pas mais il n'y a que le moment où nous vivons actuellement. On peut nommer ce moment le présent vécu ou le présent à l'état naissant, en utilisant la tournure merleau-pontienne. "Les montagnes et les rivières de ce Présent sont la

---

<sup>349</sup> Ibid.p.102.

<sup>350</sup> Dôgen, Éditions Iwanami shoten, (Tome 1), op.cit.p.200.

<sup>351</sup> Dôgen, TI-1, p.102.

réalisation comme présence...”, mais “la réalisation comme présence”, ce mot est une traduction du mot *genjô*. Le *genjô* de la Voie des anciens éveillés. On peut interpréter cette partie de la première phrase comme la réalisation de l’Éveil bouddhique. Cependant Kazuo Morimoto, philosophe japonais contemporain propose une interprétation intéressante selon laquelle “la réalisation de la voie” signifie “la réalisation comme la voie”.<sup>352</sup> Le mot original est composé par trois caractères, *dô-gen-jô*. 道 *dô* signifie *la voie*, et c’est le même mot que l’on utilise dans le taoïsme pour dire *Tao*, la voie ou du chemin. Dans le japonais actuel, il n’y a pas de signification de parole, ou de langage toutefois ce mot signifiait aussi la parole et l’expression à l’époque où Dôgen a vécu. De plus, Dôgen utilise également le mot *dô-te* ou *dô-toku* pour indiquer la parole bouddhique par excellence. Orimo explique que le mot *dô* signifie “*parole, expression, exprimer, dire, mais aussi la voie, le chemin*” et le mot 得 *te* ou *toku*, signifie “*obtenir, obtention, accomplir, accomplissement*”. Le mot *dôté* indiquant la parole supérieure au sens bouddhique est traduit par *Parole accomplie* selon Orimo.<sup>353</sup> Mais on peut lire le mot *dôte* avec deux sens, c’est-à-dire ce que (*je*) *obtiens la voie* et ce que *la voie (me) obtient*. Ce mot nous suggère une pensée importante mais nous ne pouvons pas encore l’exposer ici. Selon Morimoto, le *dôgenjô* ne doit pas être interprété comme “la réalisation des anciens bouddhas” ou non plus “la réalisation de la parole des anciens bouddhas”, mais plutôt comme “la réalisation comme parole...”. Nous pensons que “les montagnes et les rivières de ce Présent” est d’ordre symbolique ou relève du langage poétique comme le gâteau dans le tableau. Pour nous, ici, il n’est pas nécessaire d’aborder les significations bouddhiques de “*leur ultime vertu acquise*” et “*leurs souffles ininterrompus*” qui sont ce que ce symbolisme réalise justement. Car si nous essayons de les expliquer, il faudrait analyser ce fascicule exhaustivement et nous sortirions de notre sujet principal. Cependant, ce qui importe, c’est que ce symbolisme est le langage ou l’expression, et donc dans ce sens, il est l’institution humaine, néanmoins ce que ce symbolisme réalise n’est pas l’événement humain. Les dernières phrases de la citation expriment que c’est les montagnes qui nous donnent la vertu et les souffles qui ne se bornent pas à l’humain. “*Les montagnes et les rivières*” en tant que symbolisme humain réalise les montagnes et les rivières en tant que nature elle-même non-humaine. Ainsi, Dôgen écrit que “*le Soi transparait en se dépouillant*”, c’est-à-dire qu’il s’agit de la dimension avant que soit établie la distinction entre soi et les autres concernant l’apparition du monde phénoménal. Cette nature elle-même non-humaine est justement

---

<sup>352</sup> Cf. Kazuo Morimoto, *Derrida kara Dôgen e*, (De Derrida à Dôgen), Éditions Chikuma shobô, Tokyo, 1999, p.92-93. (La première édition a été publiée en 1989 par les Éditions Fukutake shoten, Tokyo). Il n’y a pas de traduction en français.

<sup>353</sup> Cf. Yoko Orimo, op.cit.p.233.

l'être en tant qu'il est (*jinen*) selon notre terme. Ce *jinen* n'apparaît pas directement. Le paysage naturel que nous voyons quotidiennement n'est pas le *jinen*. Car le *jinen* n'est ni objet ni phénomène substantiel. Autrement dit le paysage naturel n'est qu'un objet saisi par le point de vue humain. Dôgen lui-même critique les gens qui considèrent la nature humaine comme la nature pure ou la nature elle-même. Ils sont "des enfants des naturalistes hors de la Voie".<sup>354</sup> Le naturalisme et également la science moderne ne sont que des dérivés de l'humanisme et ne sont qu'humanisme. À travers le symbolisme humain, la nature non-humaine se réalise mais la nature en soi n'existe pas. Le *dôgenjô* (la réalisation comme langage) et le *jinenjô* (devenir comme nature) s'entrelacent. Dans cette perspective, nous trouvons le thème de l'ontologie de la nature chez Dôgen. Mais nous pouvons trouver la même perspective dans la problématique heideggerienne de la *techné* et de l'*alétheia*.

Selon les interrogations ontologiques sur *les montagnes et les rivières*, Dôgen pose une perspective du monde qui dépasse l'anthropocentrisme. Par exemple, à travers la proposition des rivières (l'eau) :

« Si l'homme perçoit en profondeur comme eau le cœur des mers et le cœur des rivières, il ignore encore ce que les autres espèces, telles que le dragon, le poisson, etc., perçoivent et utilisent comme eau. Ne considérez pas stupidement que l'eau telle que vous la percevez soit utilisée comme eau par toutes les espèces. Lorsque vous étudiez l'eau, vous qui faites maintenant l'étude de l'Éveillé, vous ne devez pas vous attarder uniquement à l'homme, mais faites volontiers l'étude de l'eau de la Voie de l'Éveillé. »<sup>355</sup>

Ou bien selon les montagnes aussi, Dôgen remarque :

« Sachez-le, les montagnes sont séparées de la sphère humaine. (...) Sachez-le, les montagnes se trouvent hors de la sphère humaine, hors de la sphère des hauts cieux. Ne considérez ni ne voyez les montagnes selon la mesure de l'entendement humain. »<sup>356</sup>

Dôgen nie l'humanisme simple ou l'anthropocentrisme mais il ne nous propose pas le retour à l'état naturel comme le milieu des animaux. Un animal vit simplement à

---

<sup>354</sup> Dôgen, TI-1, p.111.

<sup>355</sup> Ibid.p.118-119.

<sup>356</sup> Ibid.p.121.

l'intérieur de son propre milieu. Mais pour lui, comme la nourriture ne signifie que la chose à manger, il n'y a pas de perspective pour saisir la chose générale. Le monde existe comme *être des outils (Zuhandenheit)*. Cependant il ne s'agit pas de la nature objective comme *être dans la présence devant nous (Vorhandenheit)*. Le *Vorhandenheit* n'est finalement qu'un objet humain. Cette nature n'est que le monde saisi par la subjectivité humaine autrement dit, un aspect de l'institution humaine. On ne peut pas saisir objectivement la nature en tant que *jinen*. Nous avons traduit le *jinen* par l'être en tant qu'il est, mais ce mot n'indique jamais une chose. Il faut le saisir comme un dynamisme. Autrement dit, nous vivons actuellement le *jinen* comme puissance du devenir mais nous ne pouvons pas l'analyser comme un objet. Il faut saisir le *jinen* dans le rapport entre la nature comme expression symbolique et la nature comme monde vécu. À la fin de ce fascicule, Dôgen énonce une formule connue du bouddhisme zen.

« Un ancien éveillé dit : « *La montagne est la montagne, l'eau est l'eau.* » »<sup>357</sup>

On interprète normalement cette formule composée de deux phrases tautologiques comme l'expression de l'apparition de la nature à son origine. La montagne que nous percevons quotidiennement n'est que la vision résultant de l'institution humaine, notamment du langage. Souvenons-nous de l'attitude traditionnelle de la négation du langage dans le taoïsme et certaines écoles du bouddhisme. En se détachant de l'artificiel, le taoïste essaie d'atteindre le Tao et le bouddhiste l'Éveil. Selon la vision de l'Éveillé, le monde comme nature en tant qu'elle est, apparaît. La montagne n'est rien d'autre que la montagne...et on peut dire le mot *jinen* pour indiquer cette apparition de l'événement de la nature elle-même. Cette manière est un peu proche de celle des réductions phénoménologiques simples selon laquelle les phénoménologues croient qu'ils peuvent saisir le monde vécu tel quel. En fait, le monde vécu n'existe ni en soi ni tel quel. Mais pour saisir cette idée, il faut adopter la perspective symbolique qui n'est paradoxalement qu'une position artificielle. Pour dépasser l'interprétation habituelle de cette formule, Dôgen propose une interprétation unique.

« Cet énoncé ne veut pas dire que la *montagne* est la *montagne*, mais que la Montagne est la *montagne*. Il faut étudier à fond la *montagne*. Si vous étudiez la Montagne à fond, c'est la Montagne qui pratiquera elle-même avec

---

<sup>357</sup> Ibid.p.123.

ingéniosité. »<sup>358</sup>

Pour restituer la signification des deux manières d'écrire le mot montagne, il faut d'abord mentionner la spécificité des caractères japonais. Il y a trois sortes de caractères dans le japonais : *kanji* (caractère sino-japonais), *hiragana* et *katakana*. Le *kanji* est l'idéogramme provenant du chinois, mais les deux *kana* : *hiragana* et *katakana* sont phonétiques, inventés au Japon d'après le *kanji*. Dans le texte original, le mot que nous présentons ici en italique, *montagne* est écrit en *hiragana* et le mot avec majuscule, Montagne est écrit en *kanji*. Dôgen utilise le *kanji* pour le mot montagne dans les autres phrases de ce fascicule. La *montagne* c'est-à-dire le mot écrit en caractère phonétique hiragana indique la montagne telle quelle, autrement dit la nature non-humaine à l'origine. Par contre, La Montagne, écrit en caractère idéographique indique le langage autrement dit le symbolisme humain. Dans l'idéologie traditionnelle du bouddhisme, il faut débarrasser la pensée bouddhique du langage. Cependant Dôgen énonce exactement que la Montagne est la *montagne*, c'est-à-dire le langage est la nature non-humaine ou plus fortement le symbolisme humain et la nature non-humaine s'identifient. Nous interprétons cette phrase comme l'explication du *dôgenjô* c'est-à-dire la réalisation (de la nature) comme langage. Mais ce n'est pas l'homme qui la fait se réaliser. C'est la nature qui se réalise ou plutôt la nature est la puissance du devenir. Nous saisissons la problématique du *jinen* aussi dans la puissance du devenir comme *jinenjô*. Nous trouvons dans cette phrase de Dôgen un dynamisme dimensionnel d'identification de la réalisation (de la nature) comme symbolisme (*dôgenjô*) et du devenir (à travers le symbolisme) comme nature (*jinenjô*).

Nous pouvons approfondir maintenant notre compréhension de la peinture traditionnelle de paysage (*des montagnes et des rivières*) à l'encre de Chine, dont le nom courant est *Sansui-ga* en japonais. Cette sorte de peinture bouddhique zen apparaît pour la première fois en Chine environ au VIII<sup>e</sup> siècle. L'origine de la peinture de paysage et de la calligraphie qui est elle-même à l'origine de la peinture chinoise remonte à de nombreux siècles avant J.-C. Nous pouvons indiquer l'influence initiale de la pensée taoïste sur ce style de la peinture, néanmoins il est sûr que c'est le bouddhiste zen qui lui a donné son sens propre et en a perpétué le développement. Cette peinture n'était pas de l'ordre de l'œuvre d'art esthétique chez le bouddhiste zen mais relevait plutôt de la méthode de méditation. Les peintres bouddhiques essaient de réaliser la nature en tant que *jinen* à travers le phénomène du paysage naturel, mais plus

---

<sup>358</sup> Ibid.p.123. Nous modifions la présentation pour distinguer le *hiragana* et le *kanji*. Orimo indique la montagne en *hiragana* par le soulignage.

exactement, ce que les peintres réalisaient était à la fois le paysage réel de la nature et la nature à l'origine comme *jinen*. Il n'y a pas deux natures distinctives. De plus, la peinture elle-même est expression picturale et symbolique mais l'expression n'est pas elle-même signe d'autre chose qu'elle-même. Le tableau du paysage naturel n'est pas le double ou l'image du paysage naturel et non plus la représentation de l'idée de la nature. La réalisation de la peinture est en même temps la réalisation de la nature elle-même. L'identification de la réalisation symbolique (*dôgenjô*) et de la réalisation de la nature (*jinenjô*) s'actualise comme tableau. Autrement dit, la réalisation symbolique est en même temps le devenir de la nature. Pour s'inscrire dans cette perspective, il faut renoncer à saisir le tableau comme un objet esthétique. Nous devenons nous-même nous situer dans l'expérience de peindre. Il faut vivre la réalisation symbolique qui est justement la genèse du monde.

Nous avons commencé cette deuxième partie sur la pensée orientale par notre mention du japonisme dans l'histoire de l'art européen et nous avons manifesté un intérêt exceptionnel à l'égard de Cézanne et Van Gogh. Nous avons expliqué simplement le rapport de Van Gogh avec la vision du monde de l'artiste japonais, mais nous n'avons encore donné aucune explication en ce qui concerne Cézanne. Dans la section sur la notion de la nature cézannienne, nous avons déjà mentionné la ressemblance entre le *Sansui-ga* et la peinture de Cézanne selon l'interprétation merleau-pontienne, et en fait cela est une raison forte, quoiqu'elle ne soit que philosophique, de notre intérêt pour Cézanne. Cependant, nous n'avons pas, à cette étape de notre étude, une connaissance suffisante de la pensée de Dôgen, c'est pourquoi nous allons exposer encore une fois la problématique du rapport du *Sansui-ga* à la peinture de Cézanne, en développant notre pensée. Cézanne exprime souvent son intérêt pour la nature ou plus fortement, son ambition de pénétrer le mystère de la racine de la nature, ce en quoi consiste proprement sa raison de peindre. Cézanne essaie d'unir l'homme à la nature. C'est pourquoi Cézanne doute toujours de la vision habituelle du monde. Cézanne retrouve le monde de la nature sous le monde humain et ce dernier est nourri par le premier. Ainsi, Merleau-Ponty écrit : "la peinture de Cézanne met en suspens ces habitudes (humaines) et révèle le fond de nature inhumaine sur lequel l'homme s'installe. C'est pourquoi ses personnages sont étranges et comme vus par un être d'une autre espèce. La nature elle-même est dépouillée des attributs qui la préparent pour des communications animistes : le paysage sans vent, l'eau du lac d'Annecy sans mouvement, les objets gelés hésitants comme à l'origine de la terre. C'est un monde sans familiarité, où l'on n'est pas bien, qui interdit toute effusion humaine. (...) Mais seul un homme justement est capable de cette vision qui va jusqu'aux racines, en deçà de l'humanité constituée. Tout

montre que les animaux ne savent pas regarder, s'enfoncer dans les choses sans en rien attendre que la vérité. En disant que le peintre des réalités est un singe, Emile Bernard dit donc exactement le contraire de ce qui est vrai, et l'on comprend comment Cézanne pouvait reprendre la définition classique de l'art : l'homme ajouté à la nature."<sup>359</sup> Le but de la phénoménologie merleau-pontienne est de décrire le monde vécu. En est-il de même pour l'acte de peindre chez Cézanne ? Est-ce montrer une vision de la nature originelle qui s'identifie au monde vécu phénoménologique ? Mais qui décrit ? Qui dessine ? Les philosophes occidentaux répondent traditionnellement par quelque notion de subjectivité à cette sorte de question. Cependant si on suppose la subjectivité, le problème de l'existence de l'objet apparaît. Il est bien sûr que c'est Cézanne qui peint des tableaux, néanmoins nous ne devons pas le considérer comme la subjectivité de Cézanne peignant en regardant la nature primordiale comme objet, car sinon, la nature primordiale serait supposée comme objet substantiel. Dans la "*Phénoménologie de la perception*", Merleau-Ponty pose *mon corps* comme la méthode de sa phénoménologie. Mais il faut comprendre toujours que *mon corps* est un corps de l'ensemble des corps, ou plutôt il faut penser que *mon corps* est dérivé secondairement mais qu'il y a tout d'abord la totalité des corps. Plus exactement, *mon corps* est en même temps le corps total qui constitue justement notre monde humain. Dans ce sens, l'homme est une coexistence corporelle. Cézanne dit qu'il cherche son motif mais ce motif n'est pas réduit à la subjectivité de Cézanne. Nous pensons que le motif cézannien est l'indice sensible pour réaliser un filon de la nature mais il ne signifie pas que Cézanne peint la vue de la nature primordiale selon son motif propre comme un mineur découvre un filon de charbon. Seul un homme est capable, écrit Merleau-Ponty, de poursuivre la vision de la nature jusqu'aux racines, mais qu'est-ce que signifie cet homme ? Un homme est la position symbolique de l'homme elle-même selon laquelle on peut objectiver les milieux des animaux aussi. Mais qu'est-ce que cette position symbolique plus exactement ? C'est le symbolisme, pensons-nous. Le symbolisme signifie concrètement le langage, la poésie, l'œuvre d'art, la musique, simplement dit l'expression humaine. La subjectivité de l'homme ne représente pas la vision de la nature. Par exemple, ce que Cézanne fait est produire un tableau mais c'est le tableau qui montre la vision de la nature primordiale. Plus exactement, le tableau lui-même rend visible la nature primordiale. Si on explique que Cézanne *traduit* la nature primordiale, cette tournure *traduire* n'est pas suffisante pour saisir cette affaire. Cézanne ne voit la nature à l'origine qu'avec sa peinture ou bien comme création de sa peinture qui est une expression symbolique. Toutefois il ne faut jamais considérer que la peinture montre une image de la nature primordiale. La

---

<sup>359</sup> Merleau-Ponty, SN, p.28.

peinture elle-même est la création de la nature primordiale. Mais on peut objecter que ce que Cézanne peint n'est que quelque vue du paysage de la nature concrète par exemple une vue de la montagne Sainte-Victoire. Ainsi on pense normalement que Cézanne représente la montagne Sainte-Victoire, mais si Cézanne raconte ce qui est vrai, ne voit-il pas une autre vision de la montagne Sainte-Victoire qui se cache sous la vision ordinaire ? Il y a un thème merleau-pontien du visible et de l'invisible, mais pour approfondir ce thème, il ne faut pas considérer le visible et l'invisible comme des être-en-soi. Dans la pensée ordinaire, une peinture n'est qu'une chose substantielle et cette peinture cézannienne montre une image qui est à la fois la vue de la nature visible en soi existant phénoménalement et l'autre vision de la nature invisible en soi existant essentiellement. Mais dans ce cas, le visible se différencie de l'invisible et on n'arrive qu'à supposer la distinction du phénomène et de l'essence. Nous reviendrons aux discussions sans fin sur la détermination d'existence de la vérité absolue. En réalité, il faut comprendre que le visible et l'invisible se réalisent simultanément en tant qu'apparition picturale. Pour aborder ce que ce thème indique, il faut dépasser la supposition du monde comme être-en-soi. Il faut saisir tout d'abord le monde comme réseau des rapports non substantiels. Chez Merleau-Ponty, la philosophie de la forme et le développement de la notion saussurienne du langage s'approchent de cette problématique mais pour poursuivre jusqu'au fond la portée de cette problématique concernant les rapports radicaux, il est difficile d'avancer suffisamment dans la perspective des recherches phénoménologiques qui commencent par la supposition du soi sans interrogation sur les propositions du rien du soi et du *sans fondement* du monde. En prolongeant la notion donnée par la phénoménologie, il faut approfondir la pensée des rapports selon la proposition heideggerienne de l'Être ou la pensée bouddhique de la vacuité, qui posent une dimension dépassant le dualisme du *il y a* et du *il n'y a pas*, ou de l'être et du néant.

Comme nous l'avons expliqué, nous pensons, selon Nâgârjuna, que le bouddhisme a commencé fondamentalement par la proposition de l'*engi*. Ce terme est toujours difficile à traduire en français, mais en indiquant sa signification concrète, nous pouvons traduire, bien que de façon trop explicative, par : la coproduction interdépendante des rapports non substantiels du monde. Et par ailleurs, la notion bouddhique de la vacuité permet de considérer la proposition de l'*engi* dans une perspective ontologique. Cependant nous pensons que, les bouddhistes chinois et japonais, et parmi eux le bouddhiste zen en particulier développent ces problématiques bouddhiques selon la notion de *jinen* qui subit beaucoup d'influences du taoïsme. Dans le taoïsme, la notion de *jinen* fonctionne comme principe universel. Tandis que le

bouddhisme zen essaie de trouver le vécu lui-même dans le *jinen*, en approfondissant sa problématique du rapport avec le phénomène naturel. Nous ne pouvons pas aborder suffisamment ce sujet concernant l'histoire du bouddhisme, toutefois ce n'est pas important pour notre sujet actuel. Ce que nous devons comprendre, c'est que la problématique du *jinen* développe celle de devenir ou genèse chez Dôgen. C'est plutôt le *jinen-jô* (le devenir comme nature ou devenir de la nature) qui concerne le problème de la puissance, qui doit être distinguée de la notion de force au sens scientifique. Pour éclaircir la notion de la puissance, il faut analyser la pensée de Nietzsche selon Heidegger que nous étudierons dans la troisième partie. Mais on peut se demander si cette puissance existe ou pas, avant la réalisation de l'expression symbolique. Simplement dit, comment saisir la problématique du rapport entre la puissance de la nature et l'expression symbolique de l'homme sans supposition de l'être-en-soi, c'est-à-dire dans la perspective du nihilisme (perspective du nihil ou du *rien*). Cette problématique est justement l'interrogation à laquelle Nietzsche s'est heurté, et selon l'approfondissement de cette problématique, Heidegger a laissé inachevé "*Être et Temps*" et adopté une nouvelle pensée qui subsiste dans ses travaux jusqu'à sa mort.

Revenons au sujet du *Sansui-ga*. Un *Sansui-ga* (peinture bouddhique de paysage) est à la fois la réalisation comme symbole et le devenir comme nature. Le *Sansui-ga* est, bien sûr, une production humaine mais il est en même temps, il est fondamentalement la nature. Car, bien qu'étant une production humaine, cette peinture se distingue des autres productions humaines utilitaires comme le téléphone et la voiture, etc. C'est une expression symbolique, autrement dit une œuvre d'art. Mais qu'est-ce que signifie une œuvre d'art telle que le *Sansui-ga* ? En utilisant la notion de lieu, on peut dire que l'œuvre d'art est un lieu où l'homme devient la nature ou la puissance du devenir de la nature. Dans ce cas, le *Sansui-ga* existe comme le lieu selon lequel la nature elle-même se réalise comme symbolisme. Quant au problème de l'expression artistique de la peinture de Cézanne, on peut appliquer la même pensée. Ce n'est pas l'artiste qui décrit la nature. Il aide le surgissement de la nature par la nature elle-même. Pour ce surgissement, l'artiste lui-même doit devenir la nature. Dans ce cas, il faut dépasser le dualisme du sujet d'artiste et de l'objet de la nature. Il faut dépasser le soi, l'ego, la subjectivité, pour comprendre la nature telle quelle. Mais il faut comprendre en même temps qu'il n'y a actuellement que des œuvres d'art visibles et sensibles qui apparaissent comme une chose dans le monde réel de l'homme. On ne peut pas voir directement la nature elle-même au sens du *jinen*, car elle n'est ni objet ni être-en-soi. Le paysage naturel que nous voyons réellement et également la vue du paysage inhumain de la peinture cézannienne ne sont que symbole, autrement dit

institution humaine. Cependant le symbolisme, l'institution humaine ou le monde humain lui-même, même si ce monde est vécu, n'existe pas en soi. Le monde humain existe en tant que l'homme le vit. Avec l'acte de la vie humaine, le monde devient le monde. Mais quand on réfléchit à la problématique du devenir, elle apparaît comme une interrogation sur le *jinen*. Le *jinen* n'est jamais un état, même si nous avons traduit ce terme par l'être en tant qu'il est. Il faut saisir le *jinen* comme la puissance fondamentale du devenir ou de la genèse du monde. Cette puissance n'est pas une force substantielle et bien qu'elle fonctionne toujours "ici et maintenant", à travers notre corps ou nos actes corporels, on ne peut pas dire qu'elle existe substantiellement. Nous pensons que la puissance comme *jinen* est justement le mouvement des différenciations. Mais comme nous l'avons mentionné dans le paragraphe sur Nâgârjuna, ce mouvement des différenciations apparaît en même temps que l'apparition du phénomène. Le *jinen* comme puissance de différenciations et le phénomène se réalisent simultanément. Car les différenciations ne sont que la coproduction interdépendante des rapports (*engi*). Si on accentue le sens du processus de la genèse dans la notion d'*engi*, on peut utiliser un autre terme bouddhique 依他起生 *etakishô*, signifiant co-connaissance interdépendante. Mais, si le *jinen* comme *etakishô* se cache sous le phénomène ordinaire, néanmoins il fonctionne toujours, sous-jacent à notre vie et s'il ne fonctionne pas, il est impossible que l'homme vive et que notre monde existe. Des œuvres d'art comme le *Sansui-ga* ou la peinture de Cézanne ouvrent cette dimension latente du devenir comme *jinen*. C'est ici que nous accédons à la signification fondamentale du mot *créer*, pour les artistes qui travaillent d'après la nature. Produire une œuvre d'art est *créer*, mais ce que nous voulons dire ne signifie pas un acte de la création subjective de l'homme. Un artiste élabore une voie selon laquelle le *jinen* se réalise par soi-même comme expression symbolique. Comme un paysan cultive la terre pour faire germer des plantes, les bouddhistes zen se consacrent à la peinture de paysages naturels afin que surgisse le *jinen*. Est-ce que nous pouvons formuler l'hypothèse selon laquelle cette perspective bouddhique sur la nature provient de certains artistes japonais, et exerce également une influence, même indirectement, sur des artistes comme Cézanne et Van Gogh à l'époque du Japonisme ?

Nous pensons qu'il faut aussi saisir les notions de l'être et du temps selon la perspective de l'identification du devenir comme *jinen* et de la réalisation comme symbolisme selon Dôgen. La genèse est ici la notion clef. À ce point de vue, nous trouvons une ressemblance de la pensée sur le temps chez Dôgen et Heidegger. Pour ces deux penseurs, le temps au sens ordinaire n'existe pas, mais l'approfondissement de la problématique de la temporalité est essentiel dans leurs investigations. Il y a justement

un fascicule intitulé *Être-Temps* dans le *Shôbôgenzô*, nous ne pouvons pas achever notre étude sur Dôgen sans aborder sa notion du temps, toutefois nous traiterons ce problème dans un chapitre concernant l'interrogation heideggerienne du temps.

## 6. Sur le *kotoba* (parole)

Avant terminer ce chapitre, nous allons revenir encore au "*D'un entretien de la parole*" de Heidegger. Pour la question de celui (Heidegger) qui demande : "Le mot japonais pour « parole », comment dit-il ?", le Japonais (Tezuka) répond : "Il dit « *Koto ba* »."<sup>360</sup> C'est 言葉 *koto-ba* en caractère sino-japonais. Dans la langue japonaise actuelle, le premier caractère sino-japonais *koto* dont une autre lecture d'origine chinoise *gen* concerne exactement le mot 言語 *gen-go* qui signifie le langage général. Si on utilise ce caractère comme verbe, on utilise une autre lecture proprement japonaise de ce mot *i*. Le verbe 言う *i-u* signifie *dire* ou *parler*, et donc on peut expliquer simplement que le mot *koto* désigne des phénomènes linguistiques, *langage*, *parole* ou *parler*, etc. Cependant le mot prononcé *koto* indique un autre mot 事 *koto*. La signification du *koto* est difficile à traduire et l'explication donnée par le Japonais sur ce mot dans le texte heideggerien n'est pas facile à comprendre, sans connaître la philosophie de Heidegger lui-même. Pourtant Heidegger indique exactement que le *koto* est *das Ereignis*. (Événement appropriant).

« *Koto* serait alors l'appropriement (*das Ereignis*) de l'éclaircissante annonce de la grâce. »<sup>361</sup>

En japonais, le *koto* se distingue d'un autre mot *mono* signifiant la chose, mais le premier ne s'oppose pas au dernier. Le *koto* et le *mono* constituent ensemble le phénomène actuel. Il est intéressant de noter que Bin Kimura, psychiatre japonais interprète le *koto*, en utilisant justement le mot *événement* dans la traduction française.

« On parle de *koto* pour l'événement visible qui apparaît dans un rapport pratique au monde en se liant à mon intérêt vital. Ce qui interrompt la trajectoire de la mouche ne peut être nommé « fenêtre » qu'en résultat d'une

---

<sup>360</sup> Heidegger, EP, p.131.

<sup>361</sup> Ibid.p.131.

participation pratique au monde que notre civilisation a mis en évidence depuis l'aube des temps et à partir de laquelle l'événement (*koto*) de « la fenêtre » a pu s'établir. Cette fenêtre est moins le nom d'une chose que l'indice de « l'événement (*koto*) d'être une fenêtre ». »<sup>362</sup>

Le *koto* indique l'apparition de la chose vécue à travers l'expression symbolique. Ce qui importe, c'est que la chose générale n'existe pas dans le monde des animaux, mais qu'elle a une signification très humaine d'ordre symbolique. Une chose est un objet utile ou un indice actuel pour les animaux qui restent aux dimensions de la forme syncrétique et de la forme amovible.<sup>363</sup> Pour une mouche, une fenêtre peut exister comme une barrière concrète pour son acte d'essayer de voler au dehors, mais elle n'est pas réduite à la chose générale au sens abstrait. La chose générale est un signe qui participe du monde humain en tant que le système total des symboles. Le *koto* annonce le rapport du symbolisme humain et de la nature brute. Pour nous, cette apparition de l'événement concerne la genèse du *jinen*, autrement dit, le *kotoba* indique le rapport du symbolisme humain et de la nature. Kimura cite l'explication intéressante d'un dictionnaire, et nous allons aussi la citer, bien qu'elle soit un peu longue.

« Le dictionnaire de langue classique Iwanami élaboré par Susumu Ono présente *koto*, selon deux rubriques, par les caractères employés pour « fait-événement » et pour « mot-parole ». « Dans la société ancienne, *koto*-parole signifiait tel quel *koto*-événement et on pensait que *koto*-événement était tout à fait exprimé par *koto*-parole. Ainsi non différenciés, mot et événement étaient pris sous le même vocable, *koto*... Mais dès l'ère Nara, distinguant peu à peu à l'intérieur du terme de *koto* l'événement de la parole, on utilisa pour exprimer le mot le vocable de *koto no ha* ou *kotoba*. *Koto* exprime, par une relation entre les humains, entre l'humain et les choses, un événement ou une affaire se déployant temporellement, par rapport à cela, sont dits *mono* les êtres invariables au plan temporel. Le siècle suivant voit apparaître des confusions entre *mono* et *koto*, employés formellement ». Puis une explication sommaire de *koto* est donnée : « Au sens large, *koto* est un événement naissant dans la société, c'est l'acte d'un humain ou bien ses

---

<sup>362</sup> Bin Kimura, *L'Entre, - Une approche phénoménologique de la schizophrénie* ; traduit du japonais par Claire Vincent, Éditions Jérôme Millon, Grenoble, 2000. p.118. (Titre original : *Aida*, Éditions Kôbundô, Tokyo, 1988).

<sup>363</sup> Les distinctions de trois ordres sont selon les termes merleau-pontiens. Cf. Merleau-Ponty, SC, le chapitre 2, paragraphe 3-2. et notre thèse (I, chap.I-1).

relations et ses déploiements » (ibid.).

Ce dictionnaire nous apprend que *kotoba*, dans le sens de mot, s'éloigne de *koto* (fait-événement) à l'ère Nara. « Etymologiquement, *kotoba* est l'extrémité de *koto*. Ce n'est pas l'ensemble de *koto* mais seulement son extrémité. Autrement dit, dans l'ancien emploi, *koto* désignait quelque chose de superficiel. Mais ce terme de *koto*, à mesure qu'il dévie vers le sens de fait, se prononcera *kotoba* lorsqu'il signifiera la parole et cela se généralise à l'ère Heian » (ibid., Ere Nara : 710-781 ; Ere Heian : 784-1185).

(...) Que la fenêtre soit le « *koto* d'être une fenêtre » est un événement n'existant que dans la société humaine. En fin de compte, c'est un acte proprement humain. Le mot fenêtre exprime tel quel son *koto* et celui-ci est exprimé tel quel par mot. En fait, il n'y avait pas de différence entre l'événement et le mot avant l'ère Nara. Leur différenciation ne provient-elle pas de l'influence du bouddhisme qui s'est exercée au Japon en ce temps-là ? Cette influence du bouddhisme, particulièrement manifeste dans la pensée zen, incite à négliger la parole. Un des préceptes du zen est bien « *furyûmonji* », c'est-à-dire « sans dresser les lettres », « sans recourir aux textes ». »<sup>364</sup>

La pensée du *furyûmonji*, simplement dit la notion de la négation du langage existe également dans le taoïsme, comme nous l'avons déjà expliqué. Il est sûr que la pensée de la négation du langage existe en général dans le taoïsme et le bouddhisme. Cependant, si on lit réellement les textes de Dôgen, on comprend bien que Dôgen ne nie pas le langage lui-même mais au contraire, que d'après lui, le monde humain n'apparaît qu'avec le langage. Dans le fascicule 34 intitulé *Bukkyô (L'enseignement de l'Éveillé)* dans le "*Shôbôgenzô*", Dôgen expose exactement que l'enseignement du Bouddha (Gautama) n'existe qu'en tant qu'écritures. Il n'y a pas d'enseignement transcendant en dehors des mots.

« Dire qu'il faut transmettre avec justesse seulement le cœur, et non l'enseignement de l'Éveillé, cela veut dire qu'ils (...) ne savent pas la Loi de l'Éveillé. (...) Ce qui est appelé le cœur du meilleur Véhicule n'est autre que les douze catégories des écritures des trois véhicules (*Sanjô jûnibunkyo*). (...) En croyant la doctrine de la transmission spéciale en dehors des écritures (*Kyôge betsuden*) qui est fausse, ne vous fourvoyez pas dans l'enseignement de

---

<sup>364</sup> Bin Kimura, *L'Entre*, op.cit.p.118-120.

Est-ce que Dôgen est exceptionnel dans l'histoire du bouddhisme zen ou du bouddhisme en général ? Nous ne pouvons pas répondre exactement à cette question dans le cadre de cette thèse, mais en fait, la pensée sur le langage n'est pas de l'ordre de la négation simple du langage, comme Kimura le croit, dans l'histoire du bouddhisme et également dans l'histoire générale de la pensée orientale. Nous ne pouvons pas aborder cette problématique ici, cependant, si on ose remarquer un point important, la négation du langage indique le dépassement de la position humaine. Pour saisir ce qu'est l'homme, il faut atteindre une perspective extérieure à la position humaine. Autrement dit, le langage signifie le point de vue humain ou la position de l'homme dans l'univers. Le bouddhisme et également le taoïsme ont essayé de saisir le monde en dépassant l'existence humaine, et nous pensons que c'est le propos de l'ontologie. Mais une proposition extérieure à l'homme peut souvent être rattachée à l'intériorité humaine, par exemple comme la notion du Dieu chrétien. Ainsi les Taoïstes essaient de nier le langage pour éviter de réduire le Tao à l'humain. Mais la problématique du langage concerne strictement l'interrogation sur la condition de l'humain. Venons-en à la question de la fonction fondamentale du langage. La pensée simple de l'ontologie nie le langage lui-même, mais l'homme-t-il peut vraiment penser sans langage ? La portée du langage se borne-t-elle à la dimension humaine ? En fait, Dôgen interroge l'homme dans la perspective de ce qui n'est pas humain, en utilisant le langage ou l'expression symbolique. L'événement en tant que *koto* n'existe qu'à la dimension humaine, mais nous pensons également qu'il n'existe que selon le rapport avec la dimension non-humaine. L'interrogation sur le langage doit concevoir la perspective du non-langage. Dans ce sens, les Japonais anciens entrevoient le devenir du *mono* (chose) au *koto* (événement), et le *kotoba* (parole) est l'actualisation de ce devenir.

*Mono* signifie la *chose* dans le japonais actuel, mais la chose comme *mono* comporte toujours la signification de la nature vivante. Cette nature est différente de la nature au sens contemporain mais elle est aussi différente de ce que nous voulons dire par la notion de *jinen*. Néanmoins nous pensons que cette nature vivante archaïque est la source de la notion de *jinen* qui se développe dans le taoïsme et le bouddhisme zen. Car le mot *mono* indique la chose qui n'est pas humaine et ce mot concerne un état permanent du phénomène qui est dehors du monde humain. Ce qui importe, c'est que ce mot n'a pas signifié la *matière* pour les Japonais anciens, mais plutôt il a indiqué la dimension spirituelle de la nature, et par rapport à cette dimension, le *koto* indique la

---

<sup>365</sup> Yoko Orimo, op.cit.p.238.

dimension humaine. Toutefois cette explication n'est pas suffisante pour comprendre le rapport entre le *mono* et le *koto*. Si on connaît le monde animiste du Japon antique, il faut toujours comprendre que les Japonais anciens n'ont pas distingué rigoureusement le monde humain de la nature. *Mono* indique certainement le monde extérieur au monde humain, c'est-à-dire le monde inhumain ou plutôt non-humain. Ainsi, dans la mythologie japonaise, *Mono* indique souvent le monde sauvage ou le monde de la mort. *Mono* comme le monde de la mort comporte un double sens, à la fois effrayant et merveilleux. On peut bien comprendre que la mort est effrayante, mais en même temps, on peut imaginer que ce monde existe plus statiquement et éternellement que le monde des vivants. Si on compare avec le monde humain qui se transforme assez rapidement, il y a une éternité et une paix dans le monde de la mort. Pour expliquer la signification mythologique de *mono*, nous présentons un film d'animation japonais comme exemple. Le titre du film est "La princesse *Mononoke*" (1997) (le titre original japonais : *Mononoke Hime*) de Hayao Miyazaki. Le mot *Mononoke* est composé de trois mots : *mono*, *no* et *ke*, signifiant l'apparence spirituelle (*ke*) du (*no*) monde non-humain (*mono*).<sup>366</sup> Dans ce film, le monde non-humain concerne la nature sauvage qui est aussi un symbole de la puissance de la nature. L'héroïne de ce film, la princesse *Mononoke* est une jeune fille qui est nourrie par une louve depuis sa petite enfance. Devenue adolescente, elle s'oppose à l'invasion de la nature par la civilisation humaine. Elle est une terrible destructrice pour les hommes, mais en même temps, elle est une protectrice de la nature : des animaux, des bois, des montagnes et des rivières. Simplement dit, cette héroïne est un être humain qui vient du monde non-humain. En combattant la civilisation humaine, elle montre aux hommes ce qu'est le monde non-humain, même si elle n'en montre qu'une partie. Elle annonce au monde humain ce qu'est le monde sauvage ou la nature elle-même, dite *Mono*. Autrement dit, elle fonctionne comme messagère du *Mono* au près du monde humain, comme Hermès qui est le messager des dieux de la Grèce antique. À ce propos, dans "D'un entretien de la parole", le Japonais mentionne un film célèbre d'Akira Kurosawa : "*Rashomon*" (1950).<sup>367</sup> L'opinion du Japonais sur ce film est négative, et le Japonais et Heidegger ne racontent pas le contenu du film lui-même, toutefois ce qui est intéressant pour nous, c'est une scène de ce film dans laquelle une femme médium communique avec un mort. Le médium du

---

<sup>366</sup> Le *ke* dérive de la notion taoïste *ki* (puissance universelle et invisible). Cependant dans la pensée animiste du Japon antique, le *ke* est proche de l'âme. Nous utilisons le mot *monde*, mais ce monde comporte toujours un sens spirituel. C'est le monde de l'animisme ou du panthéisme, dans lequel toutes les existences sont vivantes. En ce sens, en réalité, il n'y a pas de distinction exacte entre le *ke* et le *mono*, dans le monde mythologique.

<sup>367</sup> Cf. Heidegger, EP, p.101.

chamanisme japonais ancien est justement un messenger qui transmet ce qu'est le monde des morts (*mono*) au monde humain. Des événements (*koto*) qui sont racontés par un chaman sont la vraie parole (*kotoba*). En un sens, les chamans sont comparables aux poètes de la Grèce, poètes en tant que « messagers des dieux ».<sup>368</sup> En réalité, dans le Japon ancien, les poètes étaient des chamans, c'est-à-dire messagers des dieux, mais des dieux japonais : 神 *kami*, dans le *shintoïsme* qui est la religion animiste et panthéiste au Japon. Selon la perspective du shintoïsme, les *koto* sont l'actualisation des *kami* eux-mêmes et les *mono* sont aussi des *kami* qui ne sont pas encore aux côtés de l'homme. Mais il ne faut pas dérouler le thème du shintoïsme, ici. Il est bien entendu que les films que nous avons cités n'expliquent pas le rapport philosophique entre le *mono* et le *koto*, néanmoins nous comprenons que ce que le *mono* évoque exprime aussi le *koto*. Ce qui importe, c'est que le *mono* lui-même annonce quelque chose en devenant le *koto*, mais cela ne signifie pas que le *koto* représente le *mono*. Le *koto* est la réalisation du *mono* par soi-même. Nous avons expliqué que le *mono* désigne le monde non-humain mais dans la perspective du monde animiste, ce monde n'existe pas très loin du monde humain. Au contraire, ce monde non-humain de la mort ou de la nature sauvage existe avec le monde humain, ou plutôt ce dernier n'existe que sur la base du premier. Le monde humain n'est qu'une partie du monde non-humain. Ainsi, la terre ou la mer sont racontées souvent comme un symbole de ce monde non-humain, dans la mythologie japonaise.<sup>369</sup>

Revenons au sujet du *koto*. Selon le dictionnaire, le *koto* est "un événement naissant dans la société et l'acte d'un humain, mais cet événement "se déployant temporellement par rapport au *mono*" comme monde éternel. Cette explication du dictionnaire expose aussi que le *koto* n'existe que par rapport au *mono*, autrement dit, les relations entre l'homme et le *mono* (la nature) elles-mêmes réalisent le *koto* (événement). Dans "*D'un entretien de la parole*", Heidegger propose comme équivalent à *koto* : das Ereignis (événement appropriant) "de l'éclaircissante annonce de la grâce". On peut donc dire que cette *grâce* est le *mono*? Le Japonais objecte que le mot grec *karis* est mieux que le mot *grâce* qui peut être mal interprété comme essence de l'événement. Car, dans cette mauvaise interprétation, l'événement est réduit à la représentation de la *grâce*. Le Japonais raconte :

---

<sup>368</sup> Cf. Ibid.p.115.

<sup>369</sup> Susumu Nakanishi, spécialiste de la littérature classique japonaise, indique que le mot *mono* dans le japonais antique est proche de la nature. (Cf. Susumu Nakanishi, *Nihon-bunka o yomu*, (Lire la culture japonaise), Éditions Ozawa shoten, Tokyo, 1994. p.131. Il n'y a pas de traduction en français.) Cependant nous avons l'entière responsabilité de ce que nous avons expliqué sur la mythologie japonaise.

« (...) le mot grec *karis* que j'ai rencontré dans la belle citation de Sophocle, à la fin de votre conférence...*Poétiquement habite l'homme...* - et que vous traduisez par *Huld*, l'inclination bienveillante. Dans ce mot parle davantage la venue, en un souffle, de la silencieuse paix du ravissement. »<sup>370</sup>

Et puis, Heidegger lui-même ajoute le commentaire :

« La *karis* est dite au même endroit : *tictousa* – celle qui porte en avant depuis le lointain. Notre mot allemand *dichten* (dicter, dire en poème), qui vient du viel haut-allemand *tih-ton*, dit le Même. Ainsi, dans la parole de Sophocle, se fait savoir à nous que l'inclination bienveillante est elle-même poétique, qu'elle est proprement ce qui dicte, qu'elle est la ressource d'où jaillit l'annonce du désabritement de la duplication. »<sup>371</sup>

Heidegger essaie d'expliquer qu'il n'y a pas de distinction métaphysique entre *Ereignis* (l'événement appropriant) et ce qu'il indique par *Huld* (l'inclination bienveillante). Le rapport des deux termes n'est pas le rapport du phénomène (événement) et de l'essence (inclination). Si on utilise nos terminologies *mono* (chose non-humaine) et *koto* (événement humain) "L'inclination" est ce que le *mono* annonce selon *le koto*, mais le *koto* n'est rien d'autre que le *mono*. Ce que Heidegger indique, c'est que l'événement appropriant est le *koto* comme réalisation du *mono*, et non pas un objet substantiel, ou bien il indique le lieu où le *mono* devient le *koto* ou l'apparition du *koto* elle-même. "L'inclination bienveillante est elle-même poétique", c'est-à-dire elle naît elle-même. Elle devient ce qui est le soi elle-même. Selon la philosophie de Heidegger, il faut utiliser le terme *Être* à la place du *mono*, mais pour nous, ce sujet heideggerien de l'événement appropriant concerne strictement notre sujet *jinen*. Autrement dit, le *koto* est la réalisation du *mono* dans la société humaine ou l'institution humaine. *Le koto*, c'est justement la réalisation symbolique de la nature par soi-même. Mais le *mono* et le *koto* s'identifient à la dimension du *dôgenjô* (réalisation symbolique) et du *jinenjô* (devenir comme nature). Nous pensons que le terme "désabritement de la duplication" concerne cette relation entre l'ordre symbolique et la nature, dans notre contexte. Plus loin, Heidegger dit : "L'être même – cela veut dire : la présence du présent, la venue en présence de ce qui vient en présence -, c'est-à-dire la duplication des deux à partir de sa

---

<sup>370</sup> Heidegger, EP, p.131.

<sup>371</sup> Ibid.p.131-132.

simplicité”, mais cet être par soi-même, est que “l’être même vienne à paraître”.<sup>372</sup> Nous pensons que la duplication existe comme la différenciation en tant que *engi*, dans notre terminologie, et donc, l’être même (Être) apparaît, en devenant lui-même l’événement, mais cette apparition de l’Être comme événement lui-même est le langage fondamental, c’est-à-dire le langage poétique. Ainsi Heidegger nomme l’homme “le messager de l’annonce que lui adresse la parole en lui disant le désabritement de la duplication”.<sup>373</sup> En fait, l’événement ou le *koto* lui-même est le langage, ce en quoi nous rejoignons les Japonais anciens qui ne les ont pas distingués. Dès lors, de quel horizon étymologique le mot japonais *kotoba* ou le *langage*, provient-il ?

Dans “*D’un entretien...*”, le Japonais explique :

« *Ba* nomme les feuilles, mais aussi et en même temps les pétales. Pensez aux fleurs de cerisier et aux fleurs de prunier. »<sup>374</sup>

Le caractère 葉 *ha* ou *ba* de *kotoba* signifie effectivement la ou les feuilles, ou le feuillage, mais il n’y a pas de significations de pétale et de fleur. Le personnage de ce Japonais est inventé par Heidegger, quoique Tezuka soit son modèle, et donc c’est Heidegger qui se trompe apparemment sur la signification lexicale de ce mot. Pour nous, toutefois cette méprise de Heidegger est très intéressante. Car les fleurs sont le symbole de la couleur mais la couleur indique le *shiki* de la formule bouddhique : “*shiki soku ze kû...*”, c’est-à-dire la forme-couleur dite le phénomène lui-même, et d’ailleurs, le mot japonais 花 ou 華 désignant la fleur comporte les deux lectures principales *hana* et *ka* le dernier indiquant phonétiquement 歌 *ka* qui signifie justement le chant ou la poésie. Cependant, selon l’explication du dictionnaire de langue classique Iwanami, cité par Bin Kimura, “Étymologiquement, *kotoba* est l’extrémité de *koto*”. Le mot original traduit par l’extrémité est 端 *hashi* ou *ha*. Selon cette interprétation, “le *kotoba* est l’extrémité de *koto*”, cependant, le *kotoba* est-il réduit à un signe qui indique un bout ou une partie du *koto* ? Autrement dit peut-on interpréter que le *kotoba* représente un morceau du *koto* total ? A propos de cette interprétation, Tamaki Takada, le traducteur de “*D’un entretien...*” en japonais commente que le mot *ha* qui est traduit par l’extrémité de *koto* a signifié également le *contour*.<sup>375</sup> Par exemple, il y a une tournure, 山の端 *yama no ha*,

---

<sup>372</sup> Ibid.p.115.

<sup>373</sup> Ibid.p.126.

<sup>374</sup> Ibid.p.131.

<sup>375</sup> Cf, Martin Heidegger, *Kotoba ni tsuite no Taiwa*, (traduction en japonais de *Aus einem Gespräch von der Sprache*, traduite par Tamaki Takada), Éditions Heibon sha, Tokyo, 2000. p.181-182. (Note 53).

qui signifie la ligne de faite ou la crête de la montagne, autrement dit le contour visuel de la montagne. Nous pensons que cette tournure concerne justement la forme (*Gestalt*) de la montagne. Ainsi *kotoba* indique la forme de *koto*. Takada mentionne aussi le sens de *koto* dans la même note. Ce mot concerne un verbe, 異なる *koto-naru*, qui signifie “différer de”. Nous pouvons développer ce point de vue, pour approfondir le sens de *kotoba*. Le caractère sino-japonais 異 *koto* (ou *i*) signifie la différence. *Naru* signifie devenir. On peut traduire *koto-naru* littéralement par *devenir la différence*. Ainsi nous pouvons deviner qu’il y a un sens dynamique qui se rapporte à la genèse dans le mot *kotoba*. Le *kotoba* est la forme du *koto* mais plutôt l’apparition de la forme (*Gestaltung*). Et d’ailleurs, en utilisant des caractères sino-japonais, on peut écrire *naru* comme un verbe général par 生る ou 成る dont le premier signifie naître et le second réaliser. Nous pouvons deviner facilement que le premier concerne le point de vue du *mono* (nature) et le second celui de l’homme (symbolique). Le *kotoba* est l’événement, mais cet événement fonctionne profondément comme les mouvements des différenciations sans arrêt. Comme nous l’avons vu en utilisant l’exemple de la flamme dans le paragraphe sur Nâgârjuna, le phénomène n’est fondamentalement que la genèse des différenciations selon la coproduction conditionnée. Mais si on ne saisit pas la flamme selon la forme du *koto* (*kotoba* - langage), les mouvements des différenciations eux-mêmes ne sont jamais saisissables pour l’homme. Les différenciations n’existent pas substantiellement. Quand les Japonais anciens ont vu une montagne au loin, ils ont peut-être eu une expérience dans laquelle la montagne montre par soi-même sa forme mais cette forme reste souvent très ambiguë et se modifie rapidement selon les changements de lieux et les moments. Si on n’utilise pas le mot *yama* (montagne), l’homme ne peut pas saisir la forme de la montagne c’est-à-dire ce qu’est la montagne. La montagne, c’est-à-dire la nature, se montre par soi-même, mais l’homme réalise sa forme. Nous pouvons encore trouver notre sujet dans le lieu où le *jinenjô* (devenir comme nature) et le *dôgenjô* (réalisation symbolique) s’entrelacent, et justement dans ce lieu, le langage s’installe.

Nous devons mentionner aussi la notion de l’*iki*, car le mot *grâce* que Heidegger pose pour expliquer *koto*, provient de l’*iki*. Le terme japonais *iki* est connu aujourd’hui parmi des philosophes occidentaux aussi, grâce à l’ouvrage de Shûzô Kuki, “*La structure de l’iki*”. Le mot *iki* prend, simplement dit, un sens à la fois esthétique et moral dans la société urbaine de la ville d’*Edo* (nom ancien de Tokyo) à la fin de l’ère d’*Edo* ou de Tokugawa (1615-1868). Quant au philosophe japonais, Kuki, il n’est pas nécessaire pour nous de le présenter ici. A propos des rapports de Kuki avec Heidegger et Husserl, Heidegger lui-même donne brièvement quelques informations dans “*D’un*

*entretien de la parole*». Nous n'avons pas l'intention d'analyser cet ouvrage de Kuki, non plus. Pourtant, nous pensons que cet ouvrage ne mentionne pas la perspective fondamentale de la pensée orientale, et à cause de cela, il ne permet pas de saisir la portée ontologique du mot *iki*. Kuki analyse bien les significations du mot *iki* dans la société japonaise et, selon ses analyses, on peut comprendre une propriété existentielle du Japon qui est différente de celle de la société occidentale. Cette sorte d'analyse contribue aux recherches comparatives entre les cultures mais elle n'est pas suffisante pour approfondir la position humaine dans l'universel. Cependant Kuki lui-même a compris ce qu'il n'avait pas pu accomplir dans son ouvrage, et il le remarque dans la dernière note.

« L'étude de l'étymologie de l'*iki* doit s'accompagner d'un éclaircissement ontologique du rapport entre les différents homonymes d'*iki*, c'est-à-dire « vie », « respiration », « aller », « disposition d'esprit ». Il est inutile de dire que « vie » en est l'horizon fondamental. « Vivre » (*ikiru*) possède deux sens : premièrement il signifie « vivre » au sens biologique. Ce sens s'inscrit au fondement de la spécificité sexuelle. En outre, la cause formelle d'*iki*, en tant qu'attirance (*bitai*), prend naissance dans ce premier sens de « vivre ». La « respiration » *iki* est la condition biologique pour « vivre » (*ikiru*). Il faut respirer pour vivre. Dans le vers suivant : « Les pruniers de printemps, les épis de *susuki* mêlés au saké, je les bois à la manière *iki* en une seule gorgée », ce n'est pas seulement à cause de leur homophonie qu'*iki* et « respirer » sont reliés. La composition du mot *ikizaki* (attitude courageuse, élégante et *iki*) en est la preuve. Dans la phrase « Je crois que l'*ikizaki* ressemble à la première éclosion des lotus écarlates sur l'étang de l'été », *Ikizashi* vient de *ikizashi*, « respiration », dans la phrase « *ikizashi mo sezu ukagaeba* » : « Guetter en retenant son souffle. »

Par ailleurs, *iki* « marcher », « aller » est inséparable de « vivre ». Descartes aussi a traité du fait de savoir si *ambulo* pouvait être le fondement de la conscience du *sum* (cf. *Objections aux Regulae*).

Les expressions *ikikata* (attitude *iki*) et *kokoroiki*, « disposition du cœur », sont très distinctement prononcées à la façon de *iki* « aller ». « Une ardeur *iki* » *ikikatayoshi* n'est d'ailleurs pas différente « d'une bonne attitude face à la vie » (*ikikatayoshi*). De même « avoir des sentiments pour lui » ou « sentiment éprouvé envers Oshichi » correspond à la structure suivante « avoir du sentiment pour », ce qui est propre à la « disposition du cœur » (*kokoroiki*), et

qui veut dire « aller » vers autrui. La forme *ikizashi* « attitude courageuse » et *iki* « aller » et *iki* « respiration » dans « attitude *iki* » ainsi que dans « disposition *iki* » préparent au second sens de l'*iki* « vivre ». Il s'agit de vivre spirituellement. La cause formelle de l'*iki*, la vaillance et la résignation, a sa racine dans ce second sens de « vivre ». Ainsi quand « respirer » et « aller » s'élèvent au niveau de la « disposition d'esprit » ils font retour à leur source, la « vie ». En un mot, le sens originel de l'*iki* « disposition d'esprit » est « vivre ».<sup>376</sup>

Kuki présente des mots variés dérivés de l'*iki*, et selon lesquels il expose clairement que l'*iki* concerne la disposition d'esprit c'est-à-dire la dimension consciente humaine et en même temps l'acte de vivre à la dimension biologique, mais les deux notions proviennent de la « vie » qui constitue le noyau de l'*iki*. Kuki explique « vivre » au sens biologique, mais la biologie n'est qu'une nouvelle notion, inventée par la science moderne. Kuki pose l'exemple de la respiration dont la traduction japonaise est justement 息 *iki* qui comporte la même lecture que 粋 *iki* en tant que notion esthétique interrogée par Kuki. Pourtant il faut comprendre que le mot *iki* comme respiration ou souffle concerne strictement la notion du taoïsme dans la perspective ontologique en japonais, et non pas une notion biologique. Comme nous avons l'expliqué dans la section sur Tchouang-tseu, la respiration ou le souffle concerne le *ki* dans le taoïsme. Dans le phénomène de la nature, le *ki* apparaît comme le vent. C'est-à-dire, le *ki* signifie l'énergie ou plutôt la puissance invisible de l'univers, mais il traverse à la fois le monde naturel et l'homme. La nature que nous indiquons ici n'est pas un objet naturel au sens de la nature contemporaine mais plutôt la nature vivante panthéiste. Le terme de *jinen* se développe comme la notion plus abstraite dérivant de la nature vivante mais nous pensons que la nature vivante et le *jinen* s'entrelacent encore chez Dôgen, comme nous avons l'expliqué selon le fascicule intitulé *Sansuikyô* (le sûtra des montagnes et rivières). Dans les exemples que Kuki prend comme ceux de la position d'esprit, 意気方 *i-ki-kata*, 心意気 *kokoro-i-ki*, 意気地 *i-ku-ji* (*i-ki-ji*), tous les mots comportent le caractère sino-japonais 気 *ki* signifiant la notion taoïste. Le mot *iku* ou *iki* au sens "aller" et "marcher" concerne apparemment la Voie (Tao). Nous ne pouvons pas négliger l'influence du taoïsme sur l'*iki*, néanmoins, nous ne pouvons pas vérifier le rapport de l'*iki* et du taoïsme, ou de l'élément taoïste dans le bouddhisme, ici. Mais ce que nous voulons dire, c'est que, si on ne comprend pas la pensée de l'identification de l'univers et de l'homme laquelle est posée premièrement dans le taoïsme, on ne peut pas saisir la

---

<sup>376</sup> Shûzô Kuki, *La Structure de l'iki*, traduit du japonais par Camille Loivier, P.U.F., Paris, 2004. p.116. (Note a).

portée ontologique du terme *iki*. Nous entendons certainement une résonance du *jinen* comportant la perspective ontologique de la nature, dans le mot *iki* inventé au XVIII<sup>e</sup> siècle. Ainsi nous pouvons comprendre exactement l'intention de Heidegger qui essaie d'expliquer le *koto* selon l'*iki*. Heidegger fait déterminer l'*iki* par le Japonais.

« *Iki*, c'est ce qui vient charmer avec grâce. »<sup>377</sup>

À la suite de cette parole, Heidegger signale que le terme *grâce* (*das anmutende*) éveille la métaphysique. La notion de grâce constitue le noyau de l'esthétique de Schiller. Nous ne pouvons pas aborder suffisamment cette notion, et donc d'après l'explication d'Éliane Escoubas, nous essayons de la saisir. Selon Escoubas :

« Alors que le « beau » au sens kantien est relatif, selon Schiller, à une beauté fixe, la grâce est, dit-il, « une beauté mobile » donc contingente et séparable du sujet. (...) Alors que la beauté est « fixe » et appartient par nécessité au sujet, la grâce (...) n'est pas une propriété du sujet, mais un événement, qui advient, qui apparaît ou disparaît – c'est pourquoi Schiller considère la grâce comme « l'expression de ce qui est hors de la nature (*s.e.* hors de la nécessité), dans le règne de la liberté ». »<sup>378</sup>

La grâce indique le mouvant et la liberté qui sont opposés au fixe ou à la nécessité. C'est-à-dire que la grâce concerne le vital ou la vie qui ne se réduit pas au sujet. Ainsi, nous pouvons comprendre que selon la notion de vie, l'*iki* éveille le terme de la grâce. D'ailleurs, la grâce dépasse le sujet et elle suggère l'événement, et donc le Japonais aurait choisi ce terme pour initier la problématique de l'*iki*. Pourtant comme la grâce indique *ce qui est hors de la nature* dans l'esthétique de Schiller, ce terme contient le sens de *Sur-nature*.<sup>379</sup> Ce terme esthétique reste dans le domaine de l'humanisme et il indique une propriété humaine qui concerne la liberté s'opposant à la nature comme nécessité. Ainsi il faut enlever la signification de la liberté humaine et subjective dans la problématique ontologique de l'*iki*. Heidegger fait encore une fois déterminer l'*iki* par le Japonais.

---

<sup>377</sup> Heidegger, EP, p.129.

<sup>378</sup> Éliane Escoubas, *L'Esthétique*, Ellipses, Paris, 2004. p.91-92.

<sup>379</sup> Cf. Martin Heidegger, *Ce qu'est et comment se détermine la physis*, in *Questions II*, traduit par François Fédier, (Nous utilisons le livre édité avec *Question I*), Éditions Gallimard, Paris. P.484. Dans cet article, Heidegger pose le mot *grâce* comme un exemple des mots indiquant la propriété humaine qui s'oppose à la nature. Nous citons désormais par P in QI et II.

« *Iki*, c'est le vent de la silencieuse paix du ravissement resplendissant. »<sup>380</sup>

Nous ne pouvons pas analyser exactement cette phrase mi-poétique, cependant nous pouvons sentir que ce vent est proche de la notion taoïste *ki* signifiant le souffle universel. C'est également le vent bouddhique de la montagne qui indique la puissance de la nature selon laquelle une montagne devient une montagne. Heidegger essaie de saisir le concept de l'*iki* dans la perspective de la dimension non-humaine. Ce qui se poursuit dans le dialogue :

« D.- Le ravissement, vous le prenez au mot, l'entendant comme une échappée qui transporte, comme l'arrachée qui porte au cœur de la calme paix du silence.

J.- Nulle part, là, d'attrait ni d'impression.

D.- Le ravissement qui transporte est comme faire-signer au loin, un faire-signer qui invite à partir ou invite à venir.

J.- Mais le faire-signer est l'annonce que dit le voile qui couvre tandis qu'il éclaire.

D.- Ainsi, toute venue en présence aurait sa provenance dans la grâce, entendue comme pur ravissement de la silencieuse paix et de son appel. »<sup>381</sup>

Le ravissement concerne l'extase dans laquelle la subjectivité disparaît. Il n'y a plus de dualisme entre le soi et l'objet. Mais l'*iki* est l'extase discrète et silencieuse. Il n'y a pas d'élément artificiel comme attrait ou impression. Et d'ailleurs, Heidegger pose le terme faire-signer et le Japonais ajoute que ce terme est "l'annonce que dit le voile qui couvre tandis qu'il éclaire". "Le voile qui couvre" concerne *alétheia* mais si on comprend que la vérité comme *alétheia* indique la *physis* (nature en grec antique), on peut trouver ce que Heidegger veut dire. Heidegger devine que l'*iki* concernant la vie indique plus exactement la nature mais dans notre terminologie, la nature en tant que *jinen*. La phrase "toute venue en présence aurait sa provenance dans la grâce", si nous osons l'interpréter selon notre terminologie, signifie que toute la présence autrement dit le phénomène existe d'après la nature en tant que *jinen*.

Avant de déterminer ce que le *kotoba* annonce ontologiquement, Heidegger fait reprendre la problématique bouddhique du *shiki* et du *kû* par le Japonais.

---

<sup>380</sup> Heidegger, EP, p.130.

<sup>381</sup> Ibid.p.130.

« J.- (...) les mots japonais qui correspondent, apparemment, à la distinction de l'*aisthétôn* et du *noéthôn* : *Iro (shiki)* et *Kouou (kû)*. *Iro (shiki)* veut dire plus que couleur et que tout ce qui est perceptible par les sens. *Kouou (kû)*, l'Ouvert, le vide du ciel, veut dire plus que le suprasensible.

D.- En quoi consiste ce « plus », voilà ce que vous n'avez pas su dire.

J.- Eh bien maintenant je puis suivre une indication faisant signe depuis le cœur de ces deux mots.

D.- Vers où font-ils signe ?

J.- Vers là depuis où le jeu de contrepoint des deux, l'un par rapport à l'autre, vient à soi en s'appropriant. »<sup>382</sup>

Nous pensons que Heidegger situe le *shiki* (le sensible) à côté de la nature et le *kû* (l'intellectuel) à côté de l'ordre symbolique. Ce que Heidegger interroge est le lieu où la nature et l'ordre symbolique s'actualisent simultanément, en s'enlaçant. Et finalement ce lieu est le *koto*.

« J.- *Koto* – l'appropriement de l'éclaircissante annonce de l'inclination qui, depuis le lointain, porte en avant.

D.- *Koto* serait le mener à soi, l'approprier qui gouverne...

J.- ... précisément ce pour quoi il faut prendre en garde ce qui croît et s'épanouit en fleurs. »<sup>383</sup>

Dans cette traduction en français, on ne comprend pas le sens précis de la première phrase du Japonais, bien qu'elle soit la clef pour comprendre le contexte. Nous présentons le texte original allemand.

« *Das Ereignis der lichtenden Botschaft der hervorbringenden Huld.* »<sup>384</sup>

Si on traduit un peu littéralement cette phrase, c'est "l'événement (*Ereignis*) de l'annonce (*Botschaft*) qui éclaircit (*lichtenden*) l'inclination (*Huld*) qui produit (*hervorbringenden*)." L'annonce signifie l'apparition de la parole ou celle de l'ordre symbolique. L'inclination est la puissance de la nature (*jinen*) et donc cette puissance réalise l'événement (*koto*). Mais c'est l'ordre symbolique qui éclaircit cette puissance de

---

<sup>382</sup> Ibid.p.132.

<sup>383</sup> Ibid.p.132.

<sup>384</sup> Cette phrase originale que nous citons s'inscrit dans la traduction en japonais par Takada, Cf. *Kotoba ni tsuite no Taiwa*, op.cit.p.183. (Note 58).

la nature. Autrement dit l'événement (*koto*) est le lieu où le *dôgenjô* (réalisation symbolique) et le *jinenjô* (devenir comme nature) s'identifient. La parole n'est que l'apparition de l'événement et en fait, l'événement est l'apparition de notre monde, monde humain lui-même. L'approprier signifie la puissance de la nature en tant que *jinen*, et le *koto* comme dimension symbolique la fait apparaître telle quelle. L'ordre symbolique c'est-à-dire l'humain ne gouverne pas cette affaire de réalisation. L'homme assiste, en tant que berger, selon l'image de Heidegger, à la réalisation de la nature par elle-même, et cette réalisation elle-même indique ce qu'est le *jinen*. Et finalement, le Japonais définit le *kotoba*,

« La parole (*kotoba*) est : pétales de fleurs issus de *Koto*. »<sup>385</sup>

Comme nous l'avons expliqué, il n'y a pas le sens de *fleurs* dans *kotoba*. *Ba* signifie les feuilles, pourtant si on comprend que le *koto* concerne la vie ou plutôt la nature comme *jinen*, ce malentendu n'est pas un problème. Les fleurs et aussi les feuilles sont des réalisations de la puissance de la nature. La parole est réalisation de la vérité comme *aléthéia* par la *physis* elle-même. Chez nous, c'est le *dôgenjô* (réalisation symbolique) du *jinenjô* (devenir comme nature). Il est bien sûr que la nature est fondamentalement l'Être chez Heidegger, mais pour nous c'est le *jinen*, et la proposition de l'Être est aussi celle du *jinen*. En fait, on peut objecter que, soit l'Être, soit le *jinen*, n'est qu'un mot, mot métaphysique. Le langage est institution humaine au moyen de laquelle on ne peut pas atteindre de dimension dépassant l'humain, même si l'Être et le *jinen* indiquent cette dimension. D'où la recherche d'une méthode pour dépasser la dimension humaine, sans le recours au langage. Ainsi, certains Taoïstes et Bouddhistes professent-ils la doctrine de la négation du langage, jugeant meilleures les méditations corporelles. Cependant la pensée de Dôgen est complètement différente de la pensée doctrinaire des taoïsme et bouddhisme généraux. Comme nous l'avons mentionné, Dôgen utilise le terme *dôte* (parole accomplie) pour indiquer la parole merveilleuse, en le distinguant les paroles ordinaires. Le *dôte* indique que "je prends la voie (parole)" et en même temps "la voie (parole) me prend". Mais nous pensons que ce terme signifie l'apparition de la voie (parole) elle-même. Dans le taoïsme, la voie indique le Tao et dans le bouddhisme, c'est le bouddha. Autrement dit la vérité mais la vérité d'après le *jinen* qui concerne strictement la proposition heideggerienne de l'*aléthéia*. Et alors, si l'apparition de la parole s'identifie à la vérité, ce n'est qu'un mysticisme ? Ce n'est qu'une identification mystique du phénomène et de l'essence ? Il est sûr que le *dôte* n'est

---

<sup>385</sup> Heidegger, EP, p.132.

qu'une expression humaine, même si on utilise les mots poésie ou art, c'est l'ordre symbolique. Mais qu'est-ce que l'ordre symbolique ? C'est la capacité d'objectiver le soi-même, ex-tase, mais autrement dit, c'est le miroir. L'apparition du *dôté* (l'ordre symbolique) est l'apparition du miroir. Il n'y a pas de substance dans une image du miroir, mais selon une image du miroir, nous saisissons ce qu'est le monde. Par exemple, selon l'image de notre visage dans le miroir, nous saisissons notre visage. Dans ce cas, ce n'est pas nous qui regardons l'image du miroir, mais plutôt le miroir nous regarde. Merleau-Ponty expose dans sa première époque que Cézanne a peint en décrivant un monde comme un phénoménologue, mais nous pensons que Cézanne en devenant lui-même un tableau, a fait que ce tableau lui-même est devenu un monde. Ce que nous voulons dire est que ce monde réalisé en tableau est un miroir, miroir symbolique, selon lequel nous comprenons ce qu'est le monde ou plutôt le monde vécu où nous vivons actuellement. L'acte artistique n'est pas décrire un monde mais plutôt créer un monde. Cependant il faut comprendre que selon ce monde comme miroir symbolique, le monde vécu aussi s'actualise. Avant l'apparition du miroir symbolique, même si nous vivons un monde vécu, néanmoins le monde vécu ne s'actualise jamais. Le miroir symbolique est la vacuité. Ainsi, la parole comme les fleurs qui s'épanouissent du *koto* sont les fleurs de la vacuité. Dans ce sens, par exemple, le Tao chez les taoïstes n'est qu'un mot, mais selon ce mot, les taoïstes peuvent réaliser ce qu'est le monde fondamental et non pas verbal. Autrement dit, chez les taoïstes, le Tao est la parole accomplie qui constitue le noyau du miroir symbolique comme les fleurs de la vacuité. Ce noyau est la Vacuité dans le bouddhisme du Grand Véhicule. C'est l'Idée dans le platonisme et c'est la Raison dans la philosophie moderne, etc. Mais c'est l'Être en tant que parole accomplie qui pose la base de la pensée heideggerienne. Ce que Heidegger a indiqué à Husserl, c'est que selon la proposition de l'Être qui n'est qu'une parole mais le miroir symbolique indiquant la totalité, le monde vécu s'actualise. Le monde vécu n'est pas un être-en-soi qui doit exister réellement avant toutes les propositions verbales. Cette croyance de l'être-en-soi est d'ailleurs dérivée d'un miroir symbolique qui est inventé par la philosophie occidentale. Il faut d'abord créer un miroir symbolique, en dépassant le monde déjà établi, comme un vrai artiste peintre crée finalement une nouvelle image ou plutôt un nouveau monde, et c'est alors que selon ce miroir, le monde vécu s'actualise. Cependant ce que nous voulons dire, ce n'est pas que l'homme invente un monde, mais plutôt, c'est que le monde devient de soi-même. Le monde s'actualise en tant que corporéité qui constitue un lieu où le *dôgenjô* (réalisation symbolique) et le *jinenjô* (devenir comme nature) se croisent. Dans cette proposition concernant le devenir ou la genèse, nous trouvons notre problématique fondamentale sur l'ontologie de la nature.

Les miroirs symboliques sont les mots philosophiques pour les philosophes. Mais, juger si un miroir est approprié ou pas, cela revient au monde vécu lui-même. Pour nous, le miroir symbolique comme *dôte* est le *jinen*. Le *jinen* est une question fondamentale qui s'inscrit dans l'histoire de la pensée orientale et que nous souhaitons dans le cadre de cette thèse, rapporter à l'histoire du questionnement philosophique occidental, par le biais d'une étude, dans la perspective orientale, de Nietzsche et Heidegger. Ce qui importe, c'est que notre point de vue même se situe dans la perspective du *jinen*. Notre conclusion est ici que le monde s'épanouit en tant que fleurs du *jinen*, mais pour nous distinguer de la croyance religieuse, il faut se souvenir que ces fleurs sont les fleurs de la vacuité. Néanmoins, la seule façon de parler du *jinen* est de poser des questions, et quand nous dépasserons cette étape, nous comprendrons finalement la portée de ce que nous interrogeons à travers le miroir du *jinen*. En un sens, poser des questions sur le *jinen* revient à tenter d'abandonner notre subjectivité à l'exemple des méditations du bouddhisme zen.