

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

Band: 47 (1993)

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

Artikel: De l'exprimé vers l'ineffable : quelques considérations autour du symbole

Autor: Heinemann, Robert

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-147022>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 05.10.2024

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

DE L'EXPRIMÉ VERS L'INEFFABLE

- QUELQUES CONSIDÉRATIONS AUTOUR DU SYMBOLE -

Robert Heinemann, Genève

Le terme de "symbole" compte parmi ceux, nombreux, qui, selon les disciplines qui en font usage, revêtent souvent des acceptions fort différentes. Dans les rapports interdisciplinaires cette polysémie conduit parfois à des malentendus difficiles à déceler. L'usage de ces termes est donc sujet à caution notamment dans un domaine, tel que la bouddhologie, où des chercheurs d'origines et d'orientations diverses sont amenés à communiquer. Passons en revue les sens de "symbole" qui semblent dominer dans les principales disciplines dont la bouddhologie est tributaire.

- 1) En philosophie (logique): "L'utilisation de symboles en logique (d'où la qualification de *logique symbolique*), correspond à un sens particulier du terme: il s'agit de signes vides, débarrassés de tout contenu représentatif, et destinés essentiellement à marquer des places, à indiquer des structures et à régler des possibilités de substitution."
- 2) En linguistique: "Avec la constitution de la linguistique moderne et structurale la notion de symbole n'a plus de place dans la discipline. Elle a été éliminée du *Cours* de Saussure au profit de la notion de signe ou plus précisément au profit du signifiant: 'On s'est servi du mot *symbole* pour désigner le signe linguistique, ou plus exactement ce que nous appelons le signifiant. Il y a des inconvénients à l'admettre (...). Le symbole a pour caractère de n'être jamais tout à fait arbitraire; il n'est pas vide, il y a un rudiment de lien naturel entre le signifiant et le signifié. Le symbole de la justice, la balance, ne pourrait pas être remplacé par n'importe quoi, un char, par exemple.' [...] si signe et symbole ont en commun de renvoyer tous les deux à une relation, ils se distinguent par la nature de la relation établie. Le signe, dans l'acception saussurienne, a pour fonction d'unir un signifié et un signifiant et la relation entre eux est à la fois immotivée (il y a un côté conventionnel dans cette union) et nécessaire (car signifié et signifiant naissent ensemble et 's'évoquent en toute circonstance'). En revanche, le symbole est une association entre deux signes (symbolisant et symbolisé) et la relation entre eux est motivée (rien ne nous oblige à établir une relation entre le sens primitif d'un signe et son extension) et non nécessaire (le symbolisant et le symbolisé peuvent exister indépendamment l'un de l'autre)."
- 3) En science des religions: "[...] le symbole est une structure profonde de la relation au réel, il s'enracine dans le lien profond et originaire de notre vie personnelle avec la vie du réel en sa totalité. [...] Il brise les rapports d'équivalence et de signification bien délimités dans les signes, pour ouvrir le

réel à sa dimension cachée, pour se rendre à sa vocation fondamentale de manifestation de l'Autre."¹

Pour compléter la caractérisation du "symbole" en science des religions voici quelques passages de l'Introduction au *Dictionnaire des symboles*, due à Jean Chevalier:²

Le symbole est [...] beaucoup plus qu'un simple signe: il porte au-delà de la signification [...]." (p. XVIII)

C'est dans le dépassement du connu vers l'inconnu, de l'exprimé vers l'ineffable, que s'affirme la valeur du symbole. Si le terme caché devient un jour connu, le symbole meurt." (p. XXIV)

Au lieu de se fonder sur le principe du tiers exclu, comme la logique conceptuelle, la symbolique présuppose au contraire un principe du tiers inclus, c'est-à-dire une complémentarité possible entre les êtres, une solidarité universelle [...]." (p. XXVII)

Il ressort de ces quelques extraits que le sens de "symbole" en logique se distingue nettement de celui qu'il a dans les deux autres disciplines citées. Par ailleurs, il ne semble pas sans intérêt d'examiner le sens de "symbole" en science des religions, et cela par le biais d'une considération linguistique, car si la valeur du symbole s'affirme "dans le dépassement [...] de l'exprimé vers l'ineffable", alors il est bien évident que la langue et ses limites sont en cause.

Avant d'évoquer le problème de l'ineffable, je vais esquisser ce qui me paraît essentiel quant au fonctionnement "normal" de la langue. (Je tâcherai de le faire en des termes aussi neutres que possible, sans m'attacher à une théorie particulière et en me permettant quelques raccourcis.)

Chacun des syntagmes nominaux³ d'une langue renvoie à ce qui est pris par le sujet connaissant comme "objet", c'est-à-dire comme un fragment (simple ou complexe) de ce qui pour lui est la "réalité". Il y a un certain degré d'isomorphisme entre langue et "réalité" avec une correspondance terme à terme entre les deux plans: le système des

1 Citations tirées de l'*Encyclopédie philosophique universelle*, vol. II, "Les notions philosophiques", Paris, Presses universitaires de France, 1990; tome 2, pp. 2514 sq.

2 Jean CHEVALIER, Alain GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles*, 4 vols, Paris, Ed. Seghers et Ed. Jupiter, Paris, 1973; vol. 1, Introduction (avec références).

3 Pour la facilité de la description il n'est pas question ici des syntagmes non-nominaux (verbaux et autres).

syntagmes nominaux trouve une *structure analogue* en forme de système de référents dans la représentation mentale de la "réalité". Cette idée de correspondance trouve, bien qu'intégrée dans une démarche tout autre, son expression dans le *Tractatus* de Wittgenstein:⁴

4.0311 - Ein Name steht für ein Ding, ein anderer für ein anderes Ding und untereinander sind sie verbunden, so stellt das Ganze - wie ein lebendes Bild - den Sachverhalt vor.

4.0312 - Die Möglichkeit des Satzes beruht auf dem Prinzip der Vertretung von Gegenständen durch Zeichen. [...]

4.032 - Nur insoweit ist der Satz ein Bild der Sachlage, als er logisch gegliedert ist. [...]

Or, il y a dans la langue des entités qui, à première vue, ont l'*apparence* d'un "syntagme nominal" ou d'un "signe" (selon la terminologie saussurienne). Mais bien que leurs signifiants semblent s'intégrer parfaitement dans le système des signifiants d'une langue, en fait *elles ne renvoient à rien qui, définissable dans le monde des "objets", correspondrait à leurs "signifiés"*. On a affaire à des "signes vides" ou à des "pseudo-signes", qui ne "signifient" rien: il n'y a pas de signifié, et par conséquent, il n'y a pas de signifiant non plus; il n'y a que la face acoustique ou matérielle, qui a les mêmes caractéristiques que celle d'un (vrai) signe. Ici, il n'y a pas correspondance terme à terme, il n'y a pas analogie structurelle entre langue et "réalité": il n'y a pas structuration. Le symbole fait éclater la structure dans laquelle il est fallacieusement intégré, intégré en tout cas par sa face "signifiante" (ou "symbolisante"), qui matériellement ne se distingue pas des signifiants "normaux".

Soit le substantif "absolu", exemple par excellence du "signe vide". Il figure, en effet, dans la liste de tous les substantifs de la langue française,

4 Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, in Ludwig Wittgenstein, Werkausgabe, Band I, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 501, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1984; p. 29. Traduction française (légèrement modifiée) d'après Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. de l'allemand par Pierre KLOSSOWSKI, "tel gallimard" no 109, Paris, Éditions Gallimard, 1986; p. 49:

4.0311 - Un nom tient lieu d'une chose, un autre, d'une autre chose, et ils sont liés entre eux, ainsi le tout - telle une image vivante - remplace l'état de choses.

4.0312 - La possibilité de la proposition repose sur le principe du remplacement d'objets par des signes. [...]

4.032 - La proposition n'est une image de l'état de choses que dans la mesure où elle est logiquement articulée. [...]"

ensemble avec des mots tels que: arbre, enfant, nation, courage, vitesse, savoir etc. etc. Etant donné que l'articulation phonologique de son "signifiant" obéit aux mêmes règles que celle de tous les autres mots de la langue, et étant donné que c'est la forme du signifiant qui (à certaines exceptions près) permet de distinguer entre eux les mots d'une langue et de les définir les uns par rapport aux autres, le statut exceptionnel de "absolu" ne se révèle pas tant qu'on ne tient pas compte de la fonction essentielle du signe: celle de "signifier". Ce serait une illusion de croire pouvoir mettre en rapport le mot "absolu" en tant que *signe* avec d'autres substantifs du français, car "absolu" ne *signifie* rien.

On est tenté de citer (hors contexte) un autre passage du *Tractatus* de Wittgenstein, qui constitue en quelque sorte la contrepartie de la citation précédente:

6.53 - Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen läßt, also Sätze der Naturwissenschaft - also etwas, was mit Philosophie nichts zu tun hat -, und dann immer, wenn ein anderer etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm nachzuweisen, daß er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat. [...]⁵

Si l'on retient l'essentiel de ce qui se dégage des quelques éléments de définition du "symbole" en science des religions cités ci-dessus, on est amené à reconnaître au "signe vide" ou "pseudo-signe" dont il vient d'être question, le statut de "symbole": "il brise les rapports d'équivalence et de signification bien délimités dans les signes", "il porte au-delà de la signification", "c'est dans le dépassement de l'exprimé vers l'ineffable, que s'affirme la valeur du symbole". Reste à savoir comment il accomplit "sa vocation fondamentale de manifestation de l'Autre". Est-ce que "l'Autre" (l'Absolu) se manifesterait par non-manifestation?

Disons d'abord ceci: s'il est vrai qu'un mot tel que "Absolu" exemplifie parfaitement la fonction essentielle du symbole (dépassement de l'exprimé vers l'ineffable, non-signification), une grande partie des symboles connus dans les religions et spiritualités fonctionne d'une façon

5 op.cit. (Suhrkamp Verlag), p. 106. La traduction française de Pierre KLOSSOWSKI, op. cit., p. 176:

6.53 - La juste méthode de philosophie serait en somme la suivante: ne rien dire sinon ce qui se peut dire, donc les propositions des sciences de la nature - donc quelque chose qui n'a rien à voir avec la philosophie - et puis à chaque fois qu'un autre voudrait dire quelque chose de métaphysique, lui démontrer qu'il n'a pas donné de signification à certains signes dans ses propositions. [...]"

moins immédiate, selon un mode composite comportant à la fois un aspect "signe" et un aspect "symbole". Au lieu de briser "les rapports d'équivalence et de signification bien délimités dans les signes" dès le premier terme exprimé, ils fonctionnent en passant par une succession de signes dans laquelle l'éclatement de toute signification et de toute structure a lieu seulement au dernier terme. C'est donc celui-ci qui accomplit la fonction symbolique à proprement parler. Un simple renvoi d'un signe à un autre signe tient plutôt de la métaphore. On peut cependant considérer le passage d'un signe à un autre signe comme le dépassement du premier, auquel cas une série de signes constitue une série de dépassements vers la non-signification, qui, comme il vient d'être dit, ne s'accomplit que par le dernier terme, le symbole à proprement parler. (Si l'on fait valoir que le symbole *vécu* ne s'arrête jamais, on peut considérer le dernier terme d'une telle série comme faisant fonction de points de suspension: "et ainsi de suite, à l'infini". Cf. *infra*.)⁶

Pour plus de détails voici un passage tiré d'un des grands rites des deux écoles bouddhiques ésotériques du Japon, Tendai⁷ et Shingon⁸, les écoles bouddhiques japonaises les plus riches en symbolisme rituel. Il s'agit du rite du *garbha-dhātu* (en japonais *taizōkai*⁹, "plan de la matrice"¹⁰), rite qui évolue autour de Mahāvairocana Tathāgata, symbole personnifié de l'univers (tel qu'il apparaît à la conscience) sous son aspect de "l'égalité" (en sanskrit *samatā*) de toutes choses, représentées par les "cinq grands [éléments]" (en japonais *godai*¹¹), terre, eau, feu, vent, vide. Voici donc l'exemple:

Faites cette contemplation:

Sur le cercle lunaire de mon mental il y a la lettre A.

La lettre se transforme en *stūpa* de cinq *cakra*.

Le *stūpa* s'élargit de plus en plus.

6 Le *Dictionnaire des symboles* (cf. supra, note 2) donne quelques définitions pratiques des termes avec lesquels la notion de "symbole" est parfois confondue (Introduction, pp. XV sqq.).

7 天台

8 眞言

9 胎藏界

10 Au sujet des deux plans, *garbha-dhātu* et *vajra-dhātu*, cf. Ryūjun TAJIMA, *Les deux grands maṇḍalas et la doctrine de l'ésotérisme Shingon*, Tôkyô, Maison franco-japonaise, 1959.

11 五大

Tout [mon] corps devient *stûpa*.

Le *stûpa* se transforme en Mahāvairocana Tathâgata.¹²

La progression de "signe" à "signe" apparaît clairement dans cette "contemplation" (*kansô*¹³): "cercle lunaire de mon mental" ⇒ "lettre A" ⇒ "*stûpa* de cinq *cakra*" ⇒ "Mahāvairocana Tathâgata". On remarque que les termes et images choisis sont ancrés profondément dans le contexte de la doctrine et spiritualité ésotériques et liés entre eux dans un réseau de rapports multiples. Le décodage d'un tel symbole (comme de tout symbole intégré dans un contexte religieux ou culturel) et sa réalisation mentale ne sont possibles qu'à celui qui en connaît le langage. "Cercle lunaire de mon mental" est une métaphore du mental éveillé. "A" est le *bîja* (en japonais *shuji*¹⁴, littéralement "semence"), lettre-symbole du Mahāvairocana Tathâgata du *garbha-dhātu*, lui-même symbole personnifié de l'univers sous son aspect de "l'égalité" (*samatâ*) de toutes choses (ou phénomènes). Il convient de noter que le "cercle lunaire de mon mental" a trait au *vajra-dhātu* (en japonais *kongôkai*¹⁵, "plan du diamant"), aspect subjectif ("côté" conscience-connaissance), complémentaire du *garbha-dhātu*, aspect objectif de toutes choses, symbolisées par les "cinq grands [éléments]". La lettre "A" sur (ou dans) le "cercle lunaire de mon mental" exprime ainsi l'unité foncière du *garbha-dhātu* et du *vajra-dhātu*, l'un noématique, l'autre noétique. La lettre "A", tout en symbolisant Mahāvairocana, l'Absolu, renvoie ici (en "se transformant en") au *stûpa* de cinq *cakra*, qui lui aussi est symbole de l'Absolu, c'est-à-dire du *vajra-dhātu* (les cinq *cakra* étant une expression des "cinq grands [éléments]", terre, eau, feu, vent, vide). La symbolisation de la totalité (de l'univers) par le *stûpa* s'opère par l'élargissement progressif ("de plus en plus") de ce dernier. "Tout mon corps devient *stûpa*" fait de *moi-même* un symbole, symbole de l'Absolu en tant que (totalité du) *garbha-dhātu*. En dernier lieu, le symbole "*stûpa*" devient signifiant de "Mahāvairocana Tathâgata", symbole ultime de cette "contemplation" (*kansô*) en série.

12 觀想我心月輪上有引字. 字變成五輪塔婆. 塔婆漸舒漸大. 舉体成塔婆. 塔婆變成大日如來. D'après le *Kaisei-Taizôkai-shiki*, rituel de l'école Tendai, non-commercialisé, sans indication d'éditeur, sans pagination, sans date.

13 觀想

14 種子

15 金剛界

Nous sommes ici en présence d'une alternance des fonctions symbolisante et signifiante, un seul et même terme accomplissant successivement (ou simultanément?) les deux fonctions. Selon la forme extérieure d'une telle "contemplation" (sa forme *finie*), la fonction symbolique devrait s'achever au terme de la série. En fait, il n'en est rien: une "contemplation" comme celle-ci n'est qu'un élément parmi d'autres, constitutif d'un rite, qui peut compter de une à plusieurs unités de ce genre. De même qu'il y a, dans une "contemplation", une progression d'un terme au suivant, il y a, au niveau du rite, une progression d'une "contemplation" à la suivante. De même que chaque "contemplation" s'articule à partir de la signification de ses termes en une structure cohérente (par une suite de rapprochements, de transformations, d'identifications), le rite dans son intégralité se structure à partir de la signification des "contemplations", ses éléments constitutifs directs, de façon signifiante: il se déroule selon la forme du "rite hospitalier" (de tradition brahmanique¹⁶), où chaque unité, une "contemplation", marque à la fois un "dépassement vers l'ineffable" (fonction symbolique) et une progression vers l'unité suivante (fonction signifiante). Tous les éléments, sur chacun des deux niveaux en question, participent donc du statut du signe *et* du symbole, de la structure *et* de l'éclatement de la structure. Par cette double nature le rite se présente comme une symbolisation du symbole même. On objectera peut-être que la fonction symbolique, si elle ne s'achève pas à la fin de chaque "contemplation", s'arrête au terme du rite, que le symbole y "meurt". Cependant, une dernière mention à la fin du rituel: "faire du bien [aussi] à l'extérieur du lieu [du rite]", indique que la fonction symbolique continue dans la vie de tous les jours (car: "faire du bien" = "rester pur" = "ne pas s'attacher à quoi que ce soit" = "réaliser la vacuité" = "vivre une succession de dépassements" = "vivre le symbole").

La complexité du rite ésotérique due aux multiples rapports entre ses éléments se trouve encore accrue par le fait qu'à la *succession* dans le temps des différents éléments s'ajoutent des rapports de *simultanéité*. La "contemplation", en effet, ne constitue qu'un seul des *trois* actes symboliques que l'officiant exécute simultanément. Il s'agit des "trois

16 Louis RENOUE et Jean FILLIOZAT, *L'Inde classique*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, J. Maisonneuve, réimpression 1985; tome 1, pp. 576 sqq. (§§ 1178 sqq.).

mystères" (ou "trois secrets", en japonais *sanmitsu*¹⁷): mystères du "corps" (en japonais *shin*¹⁸), de la "bouche" (c'est-à-dire de la parole, en japonais *ku*¹⁹) et de la "pensée" (en japonais *i*²⁰). C'est ce dernier qui est réalisé sous la forme de "contemplations" (*kansô*). Le terme de "mystère" ou "secret" s'explique du fait que par l'exécution de ces actes l'officiant participe de ce qui est inconnu, caché, ineffable: l'Absolu. Le monde du relatif dans son dynamisme est mis en relation (une relation dont la nature reste ineffable, cf. *infra*) avec l'Absolu. Ce dernier est conçu, symboliquement, comme les trois "mystères" (ou les actes) de Mahāvairocana Tathâgata, symbolisation personnifiée de la totalité de l'univers en tant qu'Absolu. L'officiant forme des *mudrâ*, positions et gestes des doigts, des mains et des bras (mystère du corps), récite des *mantra* (ou *dhâranî*, mystère de la bouche) et s'engage dans des "contemplations" (mystère de la pensée). Du fait que les trois actes de l'officiant sont considérés comme coïncidant avec les trois mystères de Mahāvairocana Tathâgata, ils deviennent "mystères" eux-mêmes. Ils attestent ainsi la non-dualité entre l'officiant et Mahāvairocana Tathâgata. La fonction symbolique est alors établie.

Le langage des *mudrâ* et la langue des *mantra* relèvent de la même nature double (signe/symbole) que celle que nous avons pu dégager des "contemplations". La complexité des rapports de succession et de simultanéité est telle qu'elle nous pousse à poser naïvement cette question: dans quelle mesure l'officiant parviendra-t-il à déployer en lui-même cette riche "polyphonie" selon les règles du contrepoint et de l'harmonie de la symbolisation?

Toute la problématique du symbole est liée à la tentative, vouée nécessairement à l'échec, d'exprimer adéquatement l'Absolu au moyen de quoi que ce soit de définissable, comme, dans le domaine des symboles codifiés du bouddhisme ésotérique, au moyen des "trois mystères". Dire (ou "signifier" autrement) l'Absolu est ne pas le dire, car il est ainsi ramené à l'articulé, au relatif. Nous n'avons pas de prise sur l'Absolu. Il nous échappe à l'instant même où nous croyons l'avoir saisi. Plus nous

17 三密

18 身

19 口

20 意

avançons, et plus il recule. Un passage du *Zhuangzi*²¹ décrit bien ce mécanisme de la "régression à l'infini"

Toutes les choses et moi sont Un.

Étant Un, comment peut-il y avoir le verbe?

Ayant nommé l'Un, comment se peut-il qu'il n'y ait pas le verbe?

Un plus verbe font deux.

Deux plus un font trois.

En continuant ainsi, [même] un habile compteur sera incapable (sous-entendu: d'aller jusqu'au bout).²²

Essayons de comprendre:

- "Toutes les choses et moi sont Un": il y a totalité absolue.
- "Étant Un, comment peut-il y avoir le verbe?": la totalité absolue est ineffable, insaisissable.
- "Ayant nommé l'Un, comment se peut-il qu'il n'y ait pas le verbe?": "nommer l'Un" veut dire que l'Un se nomme et, par là-même s'objectivise dans le verbe, par le verbe.
- "Un plus verbe font deux": l'objectivé et l'objectivant font deux.
- "Deux plus un font trois": l'objectivé et l'objectivant (2) ne peuvent qu'être la totalité (1), qui, d'objectivation en objectivation se différencie de plus en plus et, en tant que "totalité", recule de plus en plus.
- "En continuant ainsi, [même] un habile compteur sera incapable [...]": cette série est sans aboutissement.

C'est probablement ce qu'a voulu dire NISHIDA Kitarô (1870-1945), un des grands philosophes du Japon moderne, dans son traité *Hataraku mono kara miru mono e* ("De 'ce qui agit' à 'ce qui voit'"; 1927):

Quand on considère que l'englobant et l'englobé sont un, quelque chose comme une série infinie s'instaure.²³

21 Écrit taoïste de (et partiellement attribué à) l'auteur du même nom (IVe s. avant J.-C.). Le passage cité est tiré de: ABE Yoshio et al., éd., *Rôshi, Sôji (jô)*, "Shinshaku-kanbun-taikei", vol. 7, Tokyo, Meiji-shoin, 1966; p. 171.

22 万物與我爲一，既已爲一矣，且得有言乎，既已謂之一矣，且得無言乎，一與言爲二，二與一爲三，自此以往，巧歷不能得。

23 包むものと包まれるものとが一と考へられる時，無限の系列といふ如きものが成立する。Nishida-Kitarô-zenshû, 19 vols, Tôkyô, Iwanami-shoten, 1965; vol. IV, p. 215.

Pour conclure, soulignons ces trois caractéristiques de la fonction symbolique, caractéristiques qui se trouvent définies succinctement à des endroits dispersés dans différents textes chinois du canon du Grand Véhicule: (1) le non-arrêt dans l'Absolu, (2) la nature paradoxale (du terme ultime) du symbole (en série), (3) la relation indéfinissable entre relatif et Absolu.

(1) Le non-arrêt dans l'Absolu est représenté par une image (à plusieurs variantes), notamment dans des contextes ayant trait à la carrière du *bodhisattva*. Ainsi dans le *Daśabhūmikasūtra*: "[...] Dans l'instant de chaque pensée le *bodhisattva* entre dans le *nirodha* et en ressort [...]".²⁴ Si l'on admet que *nirodha* peut être compris ici comme un des noms bouddhiques de l'Absolu (ce qui est suggéré par la version chinoise²⁵), on reconnaît que cette formule correspond bien au passage d'un signe-symbole à l'autre tel que nous l'avons constaté dans la "contemplation" analysée plus haut: au moment même où le dépassement d'un terme vers "l'ineffable" (fonction symbolique) se réalise, il y a retour au relatif (par l'établissement d'une nouvelle signification), et cela - tant que le symbole est "vivant" - à l'infini. Il y a un va-et-vient rapide, une vibration, dans les deux cas: entre Absolu (*nirodha*) et relatif dans le passage du *Daśabhūmikasūtra*, entre symbolisation et signification dans celui du rituel ésotérique.

(2) Quant à la nature paradoxale (du dernier terme) du symbole (en série), citons ce passage du *Dasheng-qixin-lun*:²⁶

De même ce qu'on nomme 'Ainsité' (*tathatā*, l'Absolu) n'a pas d'attribut (*lakṣaṇa*); c'est, pour ainsi dire, l'extrême limite de l'expression verbale: par un mot on met fin aux mots.²⁷

24 "[...] *bodhisattvaś cittakṣaṇe cittakṣaṇe nirodham samāpadyate ca vyuttiṣṭhate ca* [...]." In J. RAHDER, *Daśabhūmikasūtra*, Leuven, 1926; p. 61.

25 Cf. R. HEINEMANN, *Der Weg des Übens im ostasiatischen Mahāyāna, Grundformen seiner Zeitrelation zum Übungsziel in der Entwicklung bis Dōgen*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1979; pp. 27 sqq. et pp. 175 sq. n. 39.

26 大乘起信論. Trad. anglaise: Y.S. HAKEDA, *The Awakening of Faith, Attributed to Aśvagōsha*, translated, with Commentary by Y.S. Hakeda, New York and London, Columbia University Press, 1967. Probablement un apocryphe chinois (hypothèse actuellement prédominante). Texte chin. in *Taishō-shinshū-daizōkyō*, vol. 32, no 1666. Titre parfois lu *Dacheng-qixin-lun*.

Le paradoxe est clair: tout en étant un mot, il met fin aux mots, c'est-à-dire à la signification. L'Absolu ne peut être "signifié". Mais dire l'Absolu par un mot tel que "Absolu", "Ainsité" ou "tathatâ", n'est pas entièrement dépourvu de sens: si un tel mot n'a pas de "signification", il a pourtant une autre fonction, celle de suspendre toute signification. Rappelons que cette suspension n'est que momentanée, qu'il ne s'agit pas d'une "fin" définitive, une fois pour toutes: il n'y a pas d'arrêt dans l'Absolu.

(3) La relation indéfinissable entre relatif et Absolu est parfaitement représentée par un outil grammatical chinois tel qu'il est utilisé largement dans les textes bouddhiques et qui semble ne pas avoir d'équivalent en sanskrit. Il s'agit du mot *ji*²⁸ (lecture sino-japonaise *soku*) dans sa fonction de copule²⁹, copule d'une nature tout à fait particulière, comme nous l'apprennent certains commentateurs bouddhiques. Ainsi, Jizang³⁰ (549-623), moine savant de l'école chinoise Mādhyamika, applique aux deux termes reliés par la copule *ji* le traditionnel tétralemmes (*catuskoṭika*) en niant les quatre cas possibles: identiques / non-identiques / identiques et non-identiques / ni identiques ni non-identiques.³¹ On en comprend la raison quand on sait que *ji* (de cette nature) se rencontre notamment comme copule dans des formules telles que *shengsi (saṃsāra) ji niepan (nirvāṇa)*³², autrement dit, dans des formules reliant le relatif et l'Absolu. Nous sommes ici en présence d'une étrange copule qui relie deux termes sans établir de relation quelconque. On est tenté de parler d'une relation de "a-relationnelle". Or, si cette relation très particulière concerne le relatif et l'Absolu, elle concerne aussi la fonction symbolique: le passage (ou non-passage) de l'exprimé vers l'ineffable reste donc indéfinissable.

27 言眞如者亦無有相，謂言說之極因言遣言。Trad. anglaise: Y.S. HAKEDA, *op. cit.* p. 33. Texte chin. (avec commentaire) tiré de ETÔ Sokuô, *Daijôkishinron-kôgi*, "Daizôkyô-kôza", vol.12, Tôkyô, Tôhō-shoin, 1932; p. 84.

28 即

29 Cf. p.ex. NAKAMURA Hajime, *Bukkyôgo-daijiten*, 3 vols, Tôkyô, Tôkyô-shoseki-kabushiki-gaisha, 1975; *soku* (p. 885,4) et *sokuze* (p. 887,1).

30 吉藏

31 Cité et analysé dans SAKAMOTO Yukio, *Soku no igi oyobi kôzô ni tsuite*, in "Indogaku-bukkyôgaku-kenkyû", vol. 4, 2e partie (n° 8), mars 1956, pp. 341-350.

32 生死即涅槃

