

Université de Montréal

Le Problème de la volonté dans le *Soûtra de l'Entrée dans la dimension absolue*, aussi connu comme le chapitre trente-neuf du *Soûtra des Ornaments du Bouddha*

Par

Augustin Élie

Département de Philosophie

Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de maîtrise ès arts (M.A.) en philosophie, option recherche

Mai 2020

© Augustin Élie, 2020

Université de Montréal

Unité académique : Département de Philosophie, Faculté Arts et Sciences

Ce mémoire intitulé

Le Problème de la volonté dans le *Soûtra de l'Entrée dans la dimension absolue*, aussi connu comme le chapitre trente-neuf du *Soûtra des Ornaments du Bouddha*

Présenté par

Augustin Élie

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Jean-Pierre Marquis
président-rapporteur

Anna Ghiglione
directrice de recherche

Diana Dimitrova
membre du jury

Résumé

Ce mémoire étudie les représentations de la volonté humaine dans le *Soutra de l'Entrée dans la dimension absolue*. L'exégèse du récit révèle dans un premier temps que l'insatisfaction (*duḥkha* s.) qui imprègne l'existence est en partie causée par la soif (*trṣṇā* s.). Or, notre analyse montre que c'est en faisant usage de leur volonté – source à priori de liberté et de possibilité infinies – que les êtres s'abandonnent systématiquement à leurs sentiments assoiffés et, à terme, perpétuent le cycle infernal des existences. C'est donc sans surprise que la volonté est désignée comme une faculté négative à proscrire de la pratique par les maîtres spirituels du soutra. Cette indication, simple, mais capitale, doit absolument être suivie par le pratiquant pour qu'il atteigne l'Éveil et participe au bien commun. Le problème, cependant, est que la libération implique nécessairement l'usage de la volonté – dans les vœux, la compassion et la persévérance par exemple. La volonté présente en cela des aspects positifs, mais son potentiel négatif demeure et une question surgit : comment l'éthique du soutra peut-elle effectivement mener à des effets positifs en étant liée à cette faculté ? Pour répondre à cette question, nous nous rapportons à la conception de la dimension absolue, l'enseignement final du soutra. Dans cet espace, la volonté se libère de tout conditionnement et une nouvelle manière d'appréhender la posture psychologique des êtres éveillés apparaît : la non-volonté.

Mots clés : Philosophie, Bouddhisme, Volonté, Volition (*cetanā*), Bodhisattva, Dimension absolue, Éthique, Vacuité, Huayan.

Abstract

This dissertation considers representations of human will in chapter 39 of *The Flower Ornament Scripture*, entitled “Entering the Realm of Reality”. An exegesis of the narrative reveals that the dissatisfaction (*duḥkha* s.) that permeates existence is partly caused by thirst (*trṣṇā* s.). However, our analysis shows that by exercising their will – a source a priori of infinite freedom and possibility – beings systematically abandon themselves to their thirsty feelings and, in the long run, perpetuate the infernal cycle of existence. Unsurprisingly, will is considered a negative faculty, to be proscribed from practice by the spiritual masters of the sutra; this simple but essential teaching must be followed by the practitioner so that he can reach Enlightenment and participates in the common good. The problem, however, is that liberation necessarily implies the exercise of will, for example in taking vows or practicing compassion and perseverance. Though the exercise of will can have positive aspects, its negative potential remains, leading us to ask: how can the ethics of the sutra actually lead to positive effects if it is connected to will? To answer this question, we refer to the conception of the realm of reality, the final teaching of the sutra. In this realm, the will frees itself from all conditioning and a new way of apprehending the psychological posture of enlightened beings appears: the non-will.

Keywords : Philosophy, Buddhism, Will, Volition (*cetanā*), Bodhisattva, Realm of Reality, Ethics, Emptiness, Huayan.

Table des matières

<i>Résumé</i>	3
<i>Abstract</i>	4
<i>Abréviations</i>	7
<i>Remerciements</i>	8
INTRODUCTION	9
CHAPITRE 1 La volonté négative	24
1.1. La volonté à l'origine de la soif, l'un des facteurs de l'existence	24
1.2. Critères de l' <i>utile</i> et de l' <i>inutile</i>	32
1.3. La volonté et la soif.....	33
1.3.1. La soif d'exister.....	34
1.3.2. La soif pour la non-existence	37
1.3.3. La soif pour les plaisirs sensibles	40
1.3.3.1 L'avidité	41
1.3.3.2. La colère	45
1.3.3.3. L'erreur et l'ignorance.....	46
1.4. Remarques conclusives	49
CHAPITRE 2 La volonté positive	51
2.1. Utilisation positive du désir négatif des êtres.....	51
2.2. Usage de la soif chez les <i>bodhisattvas</i>	54
2.3. L'expression positive de la volonté dans les dix vertus transcendantes.....	55
2.3.1. Le vœu d'aspiration à l'Éveil	58
2.3.2. La générosité	60
2.3.3. La diligence	61
2.3.4. La concentration	63
2.3.5. La volonté comme acte d'attention, d'après William James.....	65
2.4. Remarques conclusives	67

CHAPITRE 3 Vouloir ne pas vouloir : paradoxe ou cohérence doctrinale ?	69
3.1. Première hypothèse : la neutralité de la volonté.....	72
3.2. Deuxième hypothèse : les limites du langage.....	74
3.3. Troisième hypothèse : le processus de délivrance.....	79
3.4. Quatrième hypothèse : l'état de <i>bodhisattva</i>	82
3.5. Cinquième hypothèse : Le SEDA et le tantrisme	86
3.6. La volonté et la dimension absolue	88
3.6.1. Le Pavillon de Vairocana	88
3.6.2. Conséquences pour la volonté	93
3.6.2.1. Le recours apparent à la volonté chez le <i>bodhisattva</i>	93
3.6.2.2. La volonté au-delà des concepts discriminatoires	97
3.6.2.3. La non-volonté des <i>bodhisattvas</i> , un entre-deux de la volonté	100
CONCLUSION	102
BIBLIOGRAPHIE	107

Abréviations

c.	- Chinois
p.	- Pali
s.	- Sanskrit
CSP	- <i>Compendium de la Super-Doctrine d'Asaṅga</i> (Rahula)
EII	- <i>Entry Into the Inconceivable</i> (Cleary)
FOS	- <i>The Flower Ornament Scripture</i> (Cleary)
SEDA	- <i>Soûtra de l'Entrée dans la dimension absolue</i> (Carré)
SOB	- <i>Soûtra des Ornaments du Bouddha</i> (Carré)
TPQ	- <i>Le Trésor de Précieuses Qualités</i> (Lingpa)

NB :

Lorsque des propositions sont séparées par une « / », cela signifie qu'il y a un saut à la ligne (cela survient fréquemment dans les extraits en vers du SEDA). Deux « // » signifient qu'on change de strophe.

Remerciements

Je tiens à remercier sincèrement Anna Ghiglione, ma directrice de recherche, pour son soutien indéfectible. Depuis l'instant où elle accepta de diriger mon mémoire, jusqu'aux derniers moments précédents le dépôt final, ses conseils et ses commentaires furent des atouts indispensables à ma réflexion.

J'ai également une pensée particulière pour mes parents ; à ma mère d'abord qui m'a toujours encouragé à donner le meilleur de moi-même et m'a inculqué le souci du travail bien fait ; à mon père pour m'avoir épaulé dans ma rédaction et pour les conversations philosophiques éclairantes.

Introduction

« Maintenant, écoutez, Kālāma, ne vous laissez pas guider par des rapports, par la tradition ou par ce que vous avez entendu dire. Ne vous laissez pas guider par l'autorité de textes religieux, ni par la simple logique ou l'inférence, ni par les apparences, ni par le plaisir de spéculer sur des opinions, ni par des vraisemblances possibles, ni par la pensée 'il est notre maître'. Mais, Kālāma, lorsque vous savez par vous-mêmes que certaines choses sont défavorables (*akuśala*), fausses et mauvaises, alors, renoncez-y... Et lorsque par vous-même vous savez que certaines choses sont favorables (*kuśala*) et bonnes, alors, acceptez-les et suivez-les. »¹

Attribué à Bouddha Siddhārtha Gautama

L'humain ne naît pas libre, mais le devient. C'est la pensée qui prend forme lorsqu'on termine la lecture du *Soûtra de l'Entrée dans la dimension absolue*. Ce qui caractérise en premier lieu l'existence est un sentiment d'étouffement. L'être humain vit pour s'épanouir, mais ses aspirations se butent à l'adversité. Son échec est d'autant plus brutal qu'il est entièrement concentré sur celui-ci. Borné, il ne voit rien et ne ressent rien qui ne concerne sa personne. Ainsi condamné à la souffrance il tourne, hagard, dans le cercle des renaissances et répète, durant une infinité d'ères cosmiques, la mécanique de son infortune.

Selon la doctrine bouddhique canonique, son insatisfaction peut en grande partie être attribuable à la *soif* (*tṛṣṇā* s.) qui l'anime. En effet, c'est en fonction de cette dernière qu'il convoite ce qu'il ne possède pas et se place dans des situations hasardeuses, susceptibles de le décevoir. La soif est une passion et l'on pourrait croire que sous son

¹ Walpola Rahula, *L'Enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, Paris, Points, 1978, p. 19.

effet, il n'est rien que l'individu puisse faire pour s'opposer à son caprice. Comme dans le théâtre de Racine, la passion serait un « emportement qui aliène toute liberté »². Cependant, cette définition du sentiment passionnel sied mal à la pensée bouddhique, dans laquelle il est enseigné que chaque personne possède en elle les capacités de se libérer de ce qui l'opprime, à supposer qu'elle le *veuille*. Comme l'explique Walpola Rahula : « Chacun possède en lui-même la possibilité de le devenir [Bouddha], s'il le veut et en fait l'effort. »³

De cela, on peut déduire deux choses. La première, la plus évidente, est que la volonté permet à l'être humain de se libérer des contraintes qui l'oppressent, et par conséquent de faire l'expérience de la *libération*. Mais inversement, s'il a toujours été en son pouvoir de se défaire de ses chaînes, comme il lui est permis de le faire à l'égard de la passion, alors on doit admettre que son état d'oppression relève également de son autonomie et par conséquent, qu'il l'a *voulu*. Ce premier constat nous révèle le double rôle de la volonté dans l'existence humaine, mais du fait justement de cette souplesse extrême dont elle peut faire l'objet, il ne semble guère possible de lui attribuer de qualité éthique substantielle. Penchant parfois vers ce que le bouddhisme qualifie d'utile (*kuśala s.*), et d'autres fois d'inutile (*akuśala s.*), la volonté semble avant tout être une faculté neutre ayant la capacité de produire des effets tantôt négatifs, tantôt positifs.

Cette hypothèse est toutefois mise à mal par le SEDA. En effet, le *soûtra* n'a de cesse de représenter la volonté comme une faculté qui prend presque exclusivement des décisions *inutiles*, au point où l'on considère que son jugement, inconditionnellement biaisé, est intrinsèquement négatif. Un problème se pose alors ; comment justifier que cette même volonté puisse être à l'origine du retournement positif de l'être qui s'engage sur la voie de la libération, tel qu'elle est également représentée dans le SEDA ? C'est à cette question que nous tenterons de répondre dans ce mémoire.

Le SEDA, texte imposant en soi, est le dernier chapitre du gigantesque *Soûtra des Ornaments du Bouddha*. Comme de nombreux textes du canon bouddhique chinois, le SOB

² Christiane Fonseca, « Passion, fatalité et divin dans la tragédie racinienne », *Cahiers jungiens de psychanalyse*, Vol. 131, n° 1, 2010, p. 43-60, p. 1.

³ Rahula, *op. cit.*, p. 17.

tire son origine d'écrits sanskrits appartenant au bouddhisme indien (notamment le Mādhyamika et le Vijñānavāda)⁴. Cependant, les traductions chinoises que l'on conserve aujourd'hui de ce sôtra sont les seules versions intégrales qui nous sont parvenues, les sources sanskrits ayant disparu à l'exception du chapitre 26 et 39⁵. En outre, plusieurs chercheurs considèrent que le SOB n'est pas la traduction d'une seule source sanskrite, mais qu'il est le fruit d'une *collection* de textes et de sôtras indépendants. Imre Hamar, qui appuie cette thèse, fait par exemple remarquer que les seuls commentaires en sanskrit portant sur le SOB qui ont été retrouvés l'abordent toujours à partir d'une seule de ses parties, et non comme un ensemble, ce qui tendrait à démontrer que la fusion de ses divers éléments ne s'est faite que plus tard⁶.

Que les compilateurs chinois du SOB se soient inspirés d'une œuvre achevée ou qu'ils aient assemblé des textes préexistants pour leur donner une cohérence nouvelle, le résultat de leur travail peut tout de même être considéré, à certains égards, comme une œuvre originale. Comme le rappelle Carré, les moines à l'origine des diverses traductions du sôtra ne se contentaient pas de retranscrire littéralement les textes sanskrits. Leur aspiration était véritablement d'adapter les sources sanskrits aux modalités de la pensée chinoise. Śikṣānanda, qui dirigea la seconde traduction du sôtra, s'assurait par exemple qu'on réduisait à l'essentiel les transcriptions des textes sanskrits jugés parfois trop longs, répétitifs et susceptibles d'« ennuyer » et de « décourager » le lecteur chinois⁷. De même, les premiers jets de la traduction, encore rudimentaires, passaient sous la plume de stylistes qui les soumettaient à la forme de la « langue littéraire chinoise » (*wenyan c.*)⁸. L'essentiel, en somme, était de transmettre le sens de ces textes qui se voulaient une expression de la pensée du Bouddha, et non pas de reproduire à l'identique la prose de ceux qui l'avait retranscrite – une tâche qui s'avérait non seulement superflue, mais également contraire à l'efficacité de la traduction.

⁴ Paul Magnin, *Bouddhisme unité et diversité : Expériences de libération*, Paris, Cerf, 2003, coll. « Patrimoines – bouddhisme », p. 432.

⁵ Imre Hamar, *Reflecting Mirrors : Perspective on Huayan Buddhism* (en ligne), https://www.academia.edu/34209095/Reflecting_Mirrors_Perspectives_on_Huayan_Buddhism, p. 141.

⁶ *Ibid.*

⁷ Patrick Carré, *Sôtra de l'Entrée dans la dimension absolue*, Plazac (France), Padmakara, 2018, 2 vol., Vol. 1, p. 384.

⁸ *Ibid.*

La première traduction en chinois du SOB date de 422, elle est attribuée au moine indien Buddhahadra (358-429)⁹ qui travailla à partir de soixante rouleaux de manuscrits sanskrits rapportés du Khotan par le moine Zhi Faling (~ 400-500)¹⁰. Incomplète et appelant quelques corrections, Śikṣānanda (652-710) en produisit une seconde en 699, à partir cette fois-ci d'un corpus augmenté de vingt rouleaux qu'il acquit par l'intermédiaire du moine indien Divākara (613-687)¹¹. Enfin, mentionnons que le moine Prajñā effectua une traduction en chinois du « Gaṇḍavyūha », le chapitre 39 du SOB, en 800. Cette version tardive du SEDA a l'avantage de compléter le texte laissé par ses deux précédents traducteurs d'un ultime chapitre : la liste des Dix vœux de Samantabhadra. Toutefois, elle souffre également de plusieurs défauts, dont l'ajout de commentaires et de digressions (attribuables soit à Prajñā, soit à son « comité d'assistants »¹²) qui, selon plusieurs commentateurs, alourdissent le texte et rendent sa lecture difficile¹³.

La diffusion du SOB en Chine contribua ainsi au développement de la tradition Huayan. Son troisième patriarche, Fazang (643-712), place l'enseignement de l'école des *Ornements du Bouddha* au sommet de son classement des enseignements bouddhiques. Le classement des enseignements est un système développé dans l'école du *Soûtra des Dix Terres*, notamment par Huiguang (468-537), afin d'inclure dans une vision commune les textes parfois dissonants du canon bouddhique¹⁴. Leurs auteurs, qui appartenaient habituellement au Grand Véhicule ou au Véhicule Unique, avaient tendance à placer leur enseignement au-dessus de ceux du Petit Véhicule, considérés comme lacunaires¹⁵. La classification de Fazang n'y échappe pas : au premier niveau se trouvent les enseignements du Petit Véhicule, qui comprennent, par exemple, la connaissance de la production

⁹ Précisons qu'il fut assisté, dans cette tâche, par une centaine de collaborateurs. *Ibid.*, p. 124.

¹⁰ Hamar, *op. cit.*, p. 147.

¹¹ Carré, *op. cit.*, 34.

¹² Comme le laisse entendre Thomas Cleary. Thomas Cleary, *The Flower Ornament Scripture : A Translation of The Avatamsaka Sutra*, Boulder (Colorado), Shambhala, 1993, p. 1535.

¹³ Carré, qui admet n'avoir pas terminé sa lecture de la traduction de Prajñā, fait reposer son jugement sur celui de Cleary qui attribue en effet à la version du SEDA du moine indien les défauts mentionnés. Pour appuyer son jugement, Carré se rapporte également au commentaire défavorable de Fazang à l'endroit des techniques de traduction de Prajñā, à qui il reproche des erreurs de traduction dans sa version du *Soûtra de l'Entrée à Lanka (Laṅkāvatāra Sūtra s.)*. Cf. Carré, *op. cit.*, p. 285-286.

¹⁴ *Ibid.*, p. 127.

¹⁵ Voir par exemple les classements de Huiguang, de Zhiyi ou encore de Fazang. *Ibid.*, p. 128-131.

conditionnée et l'inexistence de l'ego¹⁶. À mesure que l'on remonte dans cette liste, les enseignements se perfectionnent, et deviennent de plus en plus pénétrants, on y explore plusieurs idées du Grand Véhicule comme la vacuité de toute essence, la futilité du langage¹⁷. À son sommet, on trouve finalement les enseignements des *Ornements du Bouddha* qui constituent, dans la logique de cette école, l'apogée du savoir bouddhique et qui, tout en reprenant des éléments impérissables de la philosophie du Bouddha, se distinguent de la tradition par des idées nouvelles telle « la dimension absolue », un concept que nous étudierons plus loin.

Outre Fazang, les patriarches de la tradition Huayan sont Du Shun (557-640), Zhiyan (602-668), Chengguan (738-839) et Zongmi (780-841)¹⁸. Un très bref aperçu de la vie de Du Shun et Fazang, que nous prendrons en exemple, nous permettra de mieux apprécier les qualités qui, aux yeux de leurs contemporains, faisaient d'eux des êtres d'exception. Du Shun, le premier patriarche du Huayan, était l'incarnation même de la sagesse, note Cleary¹⁹. On peut lire, dans la notice biographique que Carré a écrite à son sujet²⁰, qu'il aidait continuellement les êtres en proie à la souffrance grâce à ses pouvoirs extraordinaires²¹. Selon la légende, il pouvait notamment guérir un malade simplement en s'asseyant en face de lui, grâce à une méthode de « contemplation concentrée »²². Ses activités avaient en outre une visée éducative, car en plus d'avoir sous sa responsabilité plusieurs disciples, il écrivit de nombreux ouvrages, dont un commentaire sur le SOB intitulé *Méthode de contemplation de la dimension absolue selon les Ornements du Bouddha*²³.

¹⁶ Sur ce dernier point, il faut se référer à l'explication de Magnin sur la classification des enseignements dans le Huayan. Magnin, *op. cit.*, p. 456.

¹⁷ Carré, *op. cit.*, p. 131.

¹⁸ Hamar, *op. cit.*, p. XV de l'introduction.

¹⁹ Thomas Cleary, *Entry Into the Inconceivable : An Introduction to Hua-Yen Buddhism*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1994, p. 12.

²⁰ Carré, *op. cit.*, p. 164.

²¹ Ce qui lui valut le surnom de « *Bodhisattva* de Dunhuang », souligne Magnin, Magnin, *op. cit.*, p. 446.). Dans la tradition bouddhique, on attribue effectivement aux *bodhisattvas* une bonté sans limites, ainsi que des pouvoirs extraordinaires. *Ibid.*, p. 197.

²² Carré, *op. cit.*, p. 164.

²³ *Ibid.*, p. 165.

Si Du Shun est célèbre pour avoir été le premier patriarche de la tradition, Fazang est considéré comme son plus influent²⁴. Le travail de ce « moine lettré », comme l'appelle Carré, touchait à de nombreux domaines. Au niveau politique, il participa aux ambitieux projets de l'impératrice Wu Zetian (623-705) qui voulait faire de la pensée du grand soutra la tendance dominante du bouddhisme de son époque. Ainsi, lorsque Wu Zetian fit construire le « Sanctuaire de toutes Images », elle choisit Fazang, le spécialiste reconnu du Huayan, pour y organiser des activités d'études et de pratiques censées inaugurer le lieu²⁵. Tout comme Du Shun, l'histoire veut également qu'il s'affairât au bien de ses semblables. Aussi, on lui attribue le miracle d'avoir provoqué de grandes pluies destinées à mettre fin aux sécheresses qui sévissaient dans la région de Chang'an à l'époque. Toutes ces activités, cependant, ne l'empêchaient pas de se consacrer à l'étude et à la transmission du SOB. Il participa par exemple à la traduction du soutra dirigée par Śikṣānanda en tant que « vérificateur du sens »²⁶ (*zhengyi c.*). Écrivain fécond, notons enfin qu'il composa de nombreux traités dont le célèbre *Essai sur le lion d'or*. Du Shun, Fazang et de nombreux autres contribuèrent ainsi à l'avènement de cette tradition qui connut son apogée en Chine aux VIIe et VIIIe siècles, et qui se diffusa par la suite au Tibet, en Corée et au Japon notamment, et de nos jours, avec une vitalité renouvelée grâce à la traduction du SEDA de Carré, chez les lecteurs francophones.

Pour se familiariser avec la pensée du Huayan, il est nécessaire de se pencher sur le concept de vacuité (*kong c., śūnyatā s.*). Cette notion souvent mal interprétée requiert avant tout d'être délestée des préjugés qui lui sont normalement attachés. Comme l'explique Cleary, la vacuité (*emptiness*) n'est pas similaire à la non-existence, ou au néant, elle ne se situe pas hors de l'existence et finalement, elle n'est pas une chose en soi²⁷. La vacuité, qui est certes difficile à conceptualiser²⁸, doit avant tout permettre de saisir la nature des phénomènes. Ils n'ont, précisément, aucune nature, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas absolus, et aucune essence ne peut leur être attribuée. Plutôt, on remarque qu'ils sont inconsistants,

²⁴ Carré dit que sa renommée va jusqu'à lui mériter, selon certains, le titre de véritable fondateur du Huayan. *Ibid.*, p. 47.

²⁵ *Ibid.*, p. 49.

²⁶ *Ibid.*, p. 63.

²⁷ Thomas Cleary, *op. cit.*, p. 18.

²⁸ Impossible en fait, ou alors de manière très imparfaite.

impermanents, conditionnés et relatifs, d'où leur caractère « vide »²⁹. Ce vide cependant ne leur enlève rien, au contraire, et il en ressort, suite aux explications des patriarches du Huayan, qu'ils sont infiniment plus riches que ce qu'en offrait une vision conventionnelle. En effet, s'ils ne peuvent être emprisonnés dans une individualité particulière, c'est qu'ils les embrassent toutes à la fois.

Ce dernier point, qui mérite quelques explications, nous ouvrira aux particularités de la pensée du Huayan. Dans sa *Méthode de contemplation de la dimension absolue selon les Ornaments du Bouddha*, Du Shun divise la contemplation de la dimension absolue en trois moments. Le premier concerne la contemplation de la vacuité de chaque phénomène, le second consiste à observer « l'imbloquence du principe et des faits »³⁰, c'est-à-dire la manière dont les phénomènes manifestent la vacuité et comment la vacuité manifeste les phénomènes, et le troisième invite à prendre conscience de l'interpénétration des phénomènes entre eux³¹. Cette dernière contemplation, nommée « Contemplation de l'omniprésente plénitude »³², conduit à percevoir les phénomènes tels qu'« [...] ils s'imprègnent et s'embrassent tous sans obstacle en se compénétrant librement. »³³. Comme l'explique Carré, une telle compréhension du réel est une conséquence directe de l'intuition de la vacuité. Puisque le « principe » (*li c.*) de la vacuité est immanent à chaque phénomène, mais que chaque phénomène épuise en même temps l'ensemble de ce principe, c'est-à-dire, que le principe est tout à la fois en chaque phénomène, mais, dans le même temps, qu'il est tout entier dans chacun de ces phénomènes, alors chaque phénomène se trouve, par sa relation au principe, en chaque phénomène.

Les grands penseurs du Huayan eurent recours à diverses métaphores pour expliquer l'interpénétration des phénomènes, dont la plus connue est probablement celle du filet d'Indra. Dans cette analogie, le monde est représenté par un immense « filet cosmique ». À chaque nœud de ce filet est suspendu un diamant qui reflète tous les autres diamants eux-mêmes suspendus au filet, ainsi que sa propre image contenue dans ces

²⁹ Pour expliquer le concept de vacuité, Cleary use notamment de la démonstration de la relativité des phénomènes, ainsi que de leur impermanence. Cf. *Ibid.*, p. 24-25.

³⁰ Carré, *op. cit.*, p. 170.

³¹ À propos des trois contemplations de Du Shun, voir *Ibid.*, p. 169-175.

³² *Ibid.*, p. 172.

³³ Selon les mots de Pei Xiu, *Ibid.*, p. 173.

diamants qui le réfléchissent de la même manière³⁴. L'image du diamant doit ainsi permettre de prendre conscience du fait que chaque phénomène est contenu dans tous les autres phénomènes, et qu'il les contient tous également. Constitué d'éléments interconnectés, ou « imbriqués », comme dirait Carré³⁵, le monde est véritablement *dharmadhātu*, c'est-à-dire dimension absolue³⁶, et l'intuition parfaite de cette réalité, enfin, est ce qui constitue l'entrée dans son domaine.

Il faut alors considérer tout ce qu'implique une telle modification de l'être au monde. Par exemple, au sein du *dharmadhātu*, les concepts sont impropres à rendre compte du réel car ils enferment les phénomènes dans des identités qui les séparent artificiellement les uns des autres. Cette remise en question du langage et de la pensée rationnelle sera notamment pour nous l'occasion de résoudre le problème de l'usage de la volonté chez le pratiquant, car elle nous permettra de dépasser la dichotomie entre le vouloir négatif et positif. Comme l'annonce Cleary, la philosophie Huayan offre la perspective de transcender les contradictions apparentes :

« That is to say, the [Huayan] philosophy may be considered not so much the establishment of a system of thought for its own sake or as an object of belief or ground of contention but rather as a set of practical exercises in perspective – new ways of looking at things from different points of view, of discovering harmony and complementarity underlying apparent disparity and contradiction.³⁷ »

Pour mener à bien cette recherche, nous nous sommes référés à la traduction inédite en français du SEDA réalisé par Patrick Carré à partir de la version chinoise du SOB faite par Śikṣānanda en l'an 700. Afin d'enrichir notre compréhension de ce texte qui constitue notre source principale, nous avons également consulté la traduction en anglais intégrale

³⁴ Cf. Steve Odin, *Process Metaphysics and Hua-Yen Buddhism : A Critical Study of Cumulative Penetration VS. Interpenetration*, Albany, State University of New York Press, 1982, p. 17.

³⁵ Ce néologisme créé par Carré est notamment une traduction du terme sanskrit *asaṅga*. Il désigne, selon ce dernier, « ce qui ne bloque jamais et n'est jamais bloqué » et permet de rendre le sens de l'expression « dimension absolue ». Carré, *op. cit.*, p. 131, n. 65.

³⁶ D.T. Suzuki définit de ce fait le *dharmadhātu* ainsi : « Le *dharma-dhātu* est un monde où chacun des objets particuliers qu'il renferme peut s'identifier avec chaque autre objet particulier, toute ligne de séparation entre eux étant supprimée. » Daisetz. T. Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme Zen : Troisième Série*, Paris, Albin Michel, 1972, coll. « Spiritualités vivantes », p. 147.

³⁷ Cleary, *op. cit.*, p. 2.

du SOB effectuée par Thomas Cleary. Enfin, nous nous sommes rapporté à la traduction de Carré du chapitre 26 du SOB – faite toujours à partir de la version de Śikṣānanda – édité sous la forme d’un sôtra indépendant intitulé *Sôtra des Dix Terres*.

Les études sur le SEDA citées dans ce mémoire proviennent principalement de spécialistes occidentaux. Toutefois, ces auteurs traduisent souvent dans leurs ouvrages des commentaires des patriarches du Huayan – nous nous y sommes également référé. La première de ces études est le volume introductif qui accompagne la traduction du SEDA de Carré. Extrêmement riche, ce texte contient des informations historiques sur l’école Huayan, sur la traduction du SEDA, sur la science de la traduction et sur le bouddhisme en général. De plus, il livre un savoir théorique sur les concepts importants du SEDA et de l’école Huayan. Enfin, il comprend une traduction d’un commentaire exhaustif du sôtra effectué par Li Tongxuan (635-730). En langue anglaise, le livre *Entry Into The Inconceivable : An Introduction To Hua-Yen Buddhism* de Thomas Cleary, qui accompagne également en quelque sorte sa traduction du SOB, fut la deuxième étude en ordre d’importance à être utilisé dans cette recherche. Particulièrement éclairante, cette étude comprend la traduction de textes majeurs de quatre patriarches du Huayan : Du Shun, Chengguan, Zhiyan et Fazang. Dans un troisième temps, nous firent appels aux travaux de Douglas Edward Osto sur le *Gaṇḍavyūhasūtra*. Sa thèse de doctorat intitulée *The Gandavyūha-sūtra : a Study of Wealth, Gender and Power in an Indian Buddhist Narrative* fut notamment un outil indispensable pour examiner la relation entre la pratique de la vie sainte et le désir dans le SEDA. Enfin, nous nous sommes aidé des *Essais sur le Bouddhisme Zen* de Daisetz Teitaro Suzuki, notamment du volume 3 qui porte une attention particulière à l’idée d’interpénétration qui parcourt tout le sôtra³⁸.

Outre les études sur le SOB et le SEDA, nous nous sommes également référé à deux ouvrages traitant de la volonté : *La Volonté* de Philippe Desoche et *La Notion de Saṃskāra*

³⁸ L’ouvrage de Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*, offre également une étude intéressante du SEDA, et plus généralement du SOB, au chapitre 5 du livre, « Mahāyāna Philosophies : The Varieties of Emptiness », et plus précisément au paragraphe intitulé « A comparative overview of Mahāyāna philosophies and their ideas of ‘emptiness’ ». De même, notons l’apport de Paul Williams sur le sujet ; dans son ouvrage *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundation*, le chapitre 6, « Huayan – The Flower Garland tradition », traite spécifiquement du Huayan et du SOB. Le lecteur trouvera les références à ces ouvrages dans la bibliographie.

de Lakshmi Kapani. Le premier divise la réflexion sur la volonté en cinq interrogations qui épuisent la quasi-totalité du sujet, soit : qu'elle est la nature de la volonté ? Qu'est-ce que la volonté peut connaître ? Que veut la volonté ? Quels sont les pouvoirs de la volonté ? Et enfin, la volonté est-elle libre ? Outre les réponses à ces questions, la manière dont l'auteur structure son analyse influence l'élaboration de notre problématique qui repose, entre autres, sur deux points essentiels : la liberté de la volonté et les objets de son attraction.

Afin d'harmoniser nos réflexions avec la pensée bouddhique, nous avons consulté attentivement l'ouvrage *La Notion de Saṃskāra*, de Lakshmi Kapani. Le sujet principal de son étude – les « compositions psychiques » (*saṃskāras* s.) – s'avère étroitement lié à la notion bouddhique de *cetanā* (s.), souvent traduite par « volition ». La *cetanā*, comme nous le verrons au début du premier chapitre, partage plusieurs points communs avec la volonté et nous permet de penser cette dernière dans le cadre de la pensée du *Dharma*.

Le thème de la volonté (incluant celui de la volition) occupe une place centrale dans le bouddhisme ; les sources secondaires d'ordre général qui l'abordent dans le cadre plus ample de la pensée bouddhiste et de son histoire sont inépuisables³⁹. Cette revue de la littérature ne prétend pas à l'exhaustivité. Pour des raisons d'ordre matériel, nous nous sommes borné à sélectionner des textes spécifiquement axés sur notre questionnement ou qui apportent des éléments particulièrement utiles à notre travail d'exégèse.

Avant de passer à la dernière partie de cette introduction, nous fournirons quelques informations sur le contenu et la forme du SEDA qui pourront par la suite être utiles à la compréhension des extraits cités dans ce travail. Le SEDA a ceci de particulier qu'il transmet l'enseignement Huayan par les voies du récit. Alors que les trente-huit premiers

³⁹ À propos de la volition, il serait également intéressant de se référer à l'ouvrage de Rupert Gettin : *The Foundations of Buddhism*, qui traite de la question au chapitre 6 de son livre, « No Self : Personal Continuity and Dependent Arising », dans le paragraphe « Cosmology and psychology : macrocosm and microcosm ». Le livre *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition*, de Paul Williams et Anthony Tribe, aborde également le sujet dans le chapitre 2, « Mainstream Buddhism : the basic thought of the Buddha », au paragraphe « A further note on karman ». De même, évoquons l'apport de Bruce Matthews, auteur d'un sous-chapitre intitulé « The Buddhist Concept of Will », dans le chapitre 3, « Craving and Emancipation », de son livre *Craving and Salvation: A Study in Buddhist Soteriology*. Les références à ces ouvrages se trouvent également dans la bibliographie.

chapitres du SOB offrent un contenu principalement théorique sur les thèmes de l'impermanence, la souffrance, les particularités de la vie sainte, les devoirs du *bodhisattva*, ses interdits, etc., dans le cadre de descriptions imagées et fantasmagoriques, le SEDA leur donne corps à travers le récit de personnages concrets, représentants de la bouddhité ou de l'existence ordinaire.

Son histoire commence dans un jardin en Inde, à l'intérieur d'un pavillon où se trouve le Bouddha Vairocana Resplendissant entouré d'innombrables êtres dont des *bodhisattvas*, des Auditeurs, et des « maîtres des mondes ». Rencontrant de nombreux obstacles à leur illumination, ces derniers pressent le Bouddha de leur enseigner les voies de l'« omnisciente sagesse »⁴⁰. Le Bouddha entre alors dans le recueillement du « Lion qui s'étire »⁴¹ causant l'apparition d'innombrables miracles. Le pavillon où ils se trouvent prend des proportions infinies, le sol se transforme en diamant et fait apparaître d'innombrables bijoux, fleurs, pierres précieuses et gemmes. L'espace tout entier devient le théâtre d'innombrables merveilles. Transportés par ces visions, les *bodhisattvas* entament, chacun à son tour, une oraison en honneur du Bouddha. Puis, entrant eux-mêmes en recueillement, ils développent leurs propres qualités saintes. Ils abandonnent toute illusion, tout attachement, et s'accordent avec la perfection du Bouddha. De leur corps jaillissent finalement des nuées de phénomènes extraordinaires, fusant dans toutes les directions et comblant l'infinité de l'espace. Le *bodhisattva* Mañjuśrī, prenant la parole, chante les activités de ces êtres éveillés à la sagesse suprême qui se transportent en tous les points de l'univers pour aider les êtres par des *moyens habiles*. Puis Mañjuśrī, lui-même empreint de l'omnisciente sagesse du Bouddha, sort du pavillon et se dirige vers le Sud en direction du « monde des humains ». Il s'arrête alors dans la forêt adjacente à la ville nommée « Née de Mérites » et déclame à une foule grandissante, sortie de la ville pour venir l'écouter, la nature du *Dharma*. Il rencontre alors le regard de Sudhana qu'il examine et, trouvant chez lui des dispositions favorables à l'Éveil, lui transmet son savoir. Sudhana

⁴⁰ Carré, *op. cit.*, Vol. 2, p. 26.

⁴¹ Le recueillement du Lion qui s'étire représente l'apogée de la pratique des êtres éveillés. À ce niveau, la pratique, autrement pénible, devient agréable. Le nœud, la tension qui lui étaient associés se délient pour laisser place à un mouvement sans effort, sans brusquerie et sans réflexion inutile. D'où la comparaison avec « l'étirement », qui renvoie à un mouvement à la fois aisé, doux et relâché (Cf. Carré, *op. cit.*, Vol. 1, p. 474 et Carré, *op. cit.*, Vol. 2, p. 26, n. 27.)

engendre ainsi le vœu d'atteindre l'insurpassable Éveil authentique et parfait et presse Mañjuśrī de le conseiller sur l'attitude à adopter pour progresser vers son objectif. Mañjuśrī répond qu'il lui faut partir à la recherche d'« amis de bien », qui l'instruiront sur la question. Sudhana, déterminé, s'engage alors en direction du royaume de la Félicité Suprême en quête de sa première rencontre avec un ami de bien.

Ainsi se met en place un récit, dans lequel Sudhana rencontrera cinquante amis de bien dont des hommes, des femmes, des laïcs, des rois, des déesses, etc. Chacun lui prodigue une facette de la pratique des *bodhisattvas*, et lui révèle un fragment de l'« omnisciente sagesse » du Bouddha. Notre travail s'appuiera grandement sur cette partie majeure du sôûtra, et nous aurons l'occasion, dans les chapitres qui vont suivre, d'évoquer plusieurs de ces rencontres.

Le SEDA se termine par un Épilogue, alors que Sudhana parvient aux abords du Pavillon du Bouddha Vairocana. Frappé par l'aura surnaturelle du lieu, il entame un chant élogieux qui évoque entre autres les qualités de ceux qui en ont fait leur demeure. Il fait ensuite le vœu de rencontrer le *bodhisattva* de l'avenir Maitreya, qui apparaît alors dans le lointain, s'avançant vers lui accompagné d'innombrables êtres tel des rois des dieux, *nāgas*, *asuras*, etc. Tout comme Mañjuśrī, Maitreya constate avec bonheur les qualités spirituelles de Sudhana. Devinant les désirs du jeune homme, il lui indique que pour accéder à la maîtrise ultime des activités des *bodhisattvas* et réaliser son souhait d'accomplir l'Éveil authentique et parfait, il doit pénétrer dans le Pavillon de Vairocana. Sudhana obtempère et, franchissant son seuil, perçoit tout d'un coup l'extraordinaire interpénétration des phénomènes. Tous les objets qu'il observe se multiplient, se disloquent et se traversent. Encore émerveillé, Maitreya entre dans le Pavillon et explique à Sudhana les causes de sa vision. Le réel n'est pas tel qu'il le croyait, statique, cohérent, soumis à la raison, aux catégories, mais malléable, éclaté et comparable à un rêve. L'ayant instruit de cette vérité, il enjoint Sudhana à se rendre auprès de Mañjuśrī. Rencontrant de nouveau ce dernier, Sudhana sent naître en lui de nouvelles qualités et parvient à s'élever davantage aux plus hauts niveaux de la sagesse des *bodhisattvas*. Finalement, Mañjuśrī l'introduit dans la sphère des activités de Samantabhadra et disparaît. En attendant de voir se manifester son dernier *ami de bien*, Sudhana réfléchit aux qualités des bouddhas et à la nature des

phénomènes. Samantabhadra se présente finalement à lui et, comme lorsqu'il se trouvait dans la Pavillon de Vairocana, Sudhana perçoit dans chaque partie du corps du *bodhisattva* tous les univers, tous les êtres, toutes les activités des bouddhas, en somme, tout ce qui semble être. La description devient de plus en plus riche, de plus en plus intense, jusqu'à ce que Sudhana se perçoive lui-même dans chaque pore du corps de Samantabhadra, traversant chaque univers, chaque être et accomplissant toutes les activités des êtres éveillés, devenant ainsi l'égal des bouddhas. Le sôutra se termine finalement, après ce parcours ahurissant, sur une description des activités et des vœux des *bodhisattvas*.

Notre travail se divise en trois chapitres. Dans le premier, il s'agira tout d'abord de définir certaines notions comme la volonté, la négativité et la positivité. Ces bases posées, nous entamerons l'étude proprement dite du SEDA. À travers l'analyse de divers extraits se concentrant soit sur des descriptions très concrètes de la vie humaine, soit sur des enseignements plus théoriques transmis, principalement, par des *bodhisattvas*, une vision de la nature humaine se dessinera : l'existence en général s'avère insatisfaisante parce que les êtres sont animés par la soif. Sans tomber dans le piège qui consisterait à rechercher une « cause première » à la souffrance des êtres, nous constaterons malgré tout que la soif, qui se décline en passions, joue un rôle majeur dans l'émergence de cette dernière et qu'elle peut à ce titre être qualifiée de négative. La soif, cependant, ne s'impose pas d'elle-même au sujet ; c'est la volonté, faculté décisionnaire de l'humain, qui la cautionne. L'aura de la volonté, déjà trouble, s'obscurcira davantage lorsque notre étude révélera ses mécanismes généraux, comme l'attachement et l'illusion. À l'instar de la soif, la volonté sera ainsi définie à la fin de ce chapitre comme négative.

Dans le second chapitre, nous serons cependant plus nuancé à cet égard. Tout d'abord, nous présenterons des éléments mettant en doute le caractère intrinsèquement négatif de la soif et des passions. Nous évoquerons notamment le fait que les compilateurs du SEDA utilisent parfois les notions de soif et de désir dans des contextes extrêmement positifs ; afin de décrire l'état d'esprit des êtres éveillés par exemple. Cela nous forcera à réévaluer, ou du moins à suspendre l'hypothèse de notre premier chapitre. Poursuivant nos recherches, nous constaterons ensuite que les *bodhisattvas* font usage de la volonté afin de

mener à bien leurs activités et développer leur sagesse, au point où elle leur est parfois essentielle. Tout comme les êtres ordinaires, nous les verrons former des projets, entretenir des espérances, fournir des efforts, soutenir leurs décisions, délibérer, hésiter, etc. En d'autres mots, nous les verrons *vouloir*. Bien que la volonté trouvera, dans ce second chapitre, un appui très estimable en la figure du *bodhisattva*, l'hypothèse de sa négativité demeurera toutefois pertinente. En effet, ces manifestations positives de la volonté demeurent très rares, et font figure d'exceptions en comparaison de ses occurrences négatives. De plus, les mécanismes à l'œuvre dans la volonté positive sont similaires à ceux de la volonté négative, et risquent d'entraîner des effets néfastes du même type que ceux rencontrés dans le premier chapitre. Si la volonté est foncièrement négative, comment expliquer qu'elle soit privilégiée dans la poursuite de l'Éveil et que le SEDA lui accorde, en certaines occasions, des qualités exceptionnelles ? La contradiction est d'autant plus forte que les motifs du vouloir positif peuvent être ramenés à une seule préoccupation : mettre un terme à toute volonté.

Au début du troisième chapitre, nous formulerons ainsi la problématique suivante : comment expliquer que les instructions du SEDA enjoignent à « vouloir ne pas vouloir » ? Avant d'explorer des hypothèses de réponse, nous préciserons les sens de la question qui implique notamment des difficultés de type pratique, moral et linguistique ; pratique, parce que les instructions du SEDA prescrivent de faire une chose et son contraire ; moral, parce que le SEDA propose une éthique qui se contredit dans ses fondements ; linguistique, parce que certaines notions revêtent des sens contradictoires. Enfin, nous développerons des hypothèses de réponses – cette partie constituera l'essentiel du chapitre. Ce développement se divisera en deux parties, dans la première, nous évoquerons les travaux de différents auteurs qui se sont penchés, dans leurs études du bouddhisme, sur des problèmes similaires. Toutefois, ces hypothèses ne suffiront pas à résoudre la problématique qui nous occupe, notamment parce que plusieurs d'entre elles s'avéreront difficilement applicables au cadre doctrinal du SEDA. Dans un second temps, nous ferons ainsi appel à l'enseignement final du sôutra pour guider notre recherche. Là, nous étudierons des idées centrales de l'enseignement Huayan dont la dimension absolue, l'Éveil, l'existence bodhisattvique et la vacuité. Grâce à ces nouvelles connaissances, nous serons mieux outillés pour dénouer le paradoxe qui semblait, jusque-là, sans issue. Dans un

premier temps, nous serons en mesure de relativiser la contradiction apparente entre les termes de la question – entre volonté positive et négative. Et enfin, nous serons à même de rendre compte, dans les limites du langage, des mystères de l'existence des êtres éveillés et ainsi, de proposer une définition de la volonté qui leur est propre, distincte cette fois-ci de celle des êtres ordinaires.

Chapitre 1

La volonté négative

La première dimension que l'on peut effectivement qualifier « négative » dans le SEDA, au sens de déplorable, est la condition humaine. Définir celle-ci s'avérera nécessaire afin d'avoir un portrait global du monde dans lequel s'inscrivent les personnages du sôutra : les êtres ordinaires tout comme les *bodhisattvas*. Ce bref aperçu nous conduira à isoler la soif (*tr̥ṣṇā* s.), au sens métaphorique, comme facteur particulièrement influent de cette chaîne d'évènements qu'est l'existence. Mais la soif, comme nous le verrons, n'émerge pas du néant. Au contraire, nous montrerons qu'un jeu de forces dirigé principalement par la volonté et opérant au sein de la conscience détermine son apparition. Afin de mieux comprendre les mécanismes à l'origine de la soif, de la souffrance et de l'existence, nous tâcherons ainsi de définir la volonté. L'un des constats qui ressortira de cette analyse est que le sujet use de cette faculté pour prendre des décisions. Il sera alors important d'élaborer des critères permettant de juger de la valeur de ces décisions pour, ultimement, juger de la valeur de la volonté. Cette étape franchie, nous entamerons la partie la plus longue de ce chapitre qui consistera à analyser des extraits du SEDA. Les passages que nous aurons choisis serviront alors à montrer que les êtres humains usent presque exclusivement de leur faculté de vouloir afin de souscrire à leurs passions. Puisque, par ailleurs, il sera démontré que ces passions entraînent des effets négatifs selon les critères que nous nous étions préalablement donnés, nous pourrions conclure que la volonté est elle-même négative.

1.1. La volonté à l'origine de la soif, l'un des facteurs de l'existence

Le SEDA, à l'instar de plusieurs textes bouddhiques, décrit la vie humaine comme une expérience douloureuse. « Tombés dans les mondes d'existence »⁴², dit Sudhana, « nous souffrons de naître, vieillir, être malades et mourir. »⁴³ Comme l'explique le Bouddha lorsqu'il énonce la première des Quatre Nobles Vérités, à l'origine de la

⁴² Carré, *op. cit.*, Vol. 2, p. 88.

⁴³ *Ibid.*

souffrance, qui découle de l'insatisfaction (*duḥkha* s.)⁴⁴, il y a l'impermanence des phénomènes. Tout ce qui existe, reprend Paul Magnin, est « [...] composé, conditionné, dépendant d'autre chose. »⁴⁵ Par conséquent, il n'est rien qui possède d'identité propre, aucun phénomène n'est indépendant du reste du monde, et chaque chose est soumise au devenir. Tout ce dont il est possible de jouir ne peut ainsi apporter qu'une satisfaction temporaire. Enfin il est difficile, dans un monde où tout est en constante transformation, de trouver des bases solides à la réalisation de ses projets. Les phénomènes sont récalcitrants à se plier à la volonté d'un individu, n'étant pas, du fait de leur absence d'identité propre, des objets que l'on puisse s'approprier.

Outre les objets qu'il convoite, l'humain lui-même est un être composé. Il est *confectionné* des cinq agrégats (*skandha* s.) que sont la forme (*rūpa* s.), les sensations (*vedanā* s.), les perceptions (*saṃjñā* s.), les compositions psychiques (*saṃskāras* s.) ainsi que la volition (*cetanā* s.), et finalement la conscience-connaissance (*viññāna* s.)⁴⁶. Comme les autres phénomènes, il est impermanent et les événements marquants de son existence cités par Sudhana sont un rappel de sa tragique condition.

L'existence (*bhāva* s.) est d'autant plus pénible qu'elle ne s'arrête pas à la mort, mais se perpétue de naissance en naissance. C'est en effet le lot de chaque être de renaître, à la fin de sa vie, sous une nouvelle forme. À sa mort, nous dit le *bodhisattva* Suprême Vainqueur, l'individu emprunte un « chemin » de transmigration qui le conduira à renaître dans l'une des cinq conditions d'existence possibles : celle des enfers, peuplés d'êtres torturés ; celle des animaux ; des esprits errants dits « affamés »⁴⁷ ; des humains et des divinités⁴⁸. Si la vie est plus ou moins agréable d'un niveau d'existence à l'autre, ce dont on ne saurait douter lorsque l'on compare la vie d'un être prisonnier des enfers à celle d'une divinité, elle est en essence et pour tous insatisfaisante, comme le constate la *bodhisattva* Printanière de Kapilavastu : « Je vois toutes les espèces que brassent / Ces foules mourir

⁴⁴ Cf. Magnin, *op. cit.*, p. 699.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 118.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 122.

⁴⁷ Ils sont appelés « affamés » car leurs désirs ne sont jamais satisfaits.

⁴⁸ Carré, *op. cit.*, Vol. 2, p. 255.

ici pour renaître là / Et tourner dans les cinq destinés du cercle / En souffrant constamment d'innombrables souffrances. »⁴⁹

Le cercle évoqué par la *bodhisattva* porte le nom de *saṃsāra* (s.), il désigne l'enchaînement des renaissances de tous les êtres. L'image du cercle est particulièrement appropriée, elle est d'ailleurs reprise dans de nombreuses iconographies bouddhiques, car elle souligne le caractère répétitif de la vie où s'enchaînent les mêmes expériences douloureuses, ainsi que le sentiment d'oppression et de désespoir qui peut naître de ces expériences dont la vision globale se compare à un cycle qui se referme sur lui-même, occultant tout espoir d'évasion.

L'un des principaux facteurs qui perpétue le cycle existentiel est la soif (*trṣṇā* s.), comme l'enseigne le Bouddha dans la Deuxième Noble Vérité⁵⁰. Or, la soif est une passion (*kleśa* s.) et pour la comprendre, il nous faut d'abord élucider ce dernier concept. La passion revêt dans un premier temps le sens général de souffrance ou d'affliction⁵¹, mais elle exprime également une propension à agir. Anindita N. Balslev remarque par exemple, dans un article portant sur la notion de *kleśa* dans la pensée du Yogâcâra⁵², que la passion peut opérer comme une motivation, et par conséquent, comme un « ressort de l'action » : « It is interesting to observe that for Yoga the *kleśas* are not merely consequences of action but are equally springs of action - in fact the principal motivations. »⁵³ Ainsi, ajoute-t-elle, les passions ne sont pas tant vécues de manière passive par le sujet, comme ce serait le cas si ce dernier était sous l'effet exclusif d'un ressenti émotionnel, que d'une manière active⁵⁴. Par ailleurs, cette idée n'est pas limitée à la pensée du Yogâcâra. Magnin, en définissant la Loi de coproduction conditionnée ou en dépendance (*pratītya-samutpāda* s.), un élément

⁴⁹ *Ibid.*, p. 302. Sur la mécanique des renaissances, on peut se rapporter au paragraphe « Le bien et le mal dans le mécanisme de la rétribution » in Magnin, *op. cit.*, p. 211.

⁵⁰ Mōhan Wijayaratna, *Sermons du Bouddha : La traduction intégrale de 20 textes du canon bouddhique*, Paris, Points, 2016, coll. « Sagesses », p. 94.

⁵¹ En ce qui concerne cet aspect de la passion, Balslev dit qu'elle est un synonyme de *duḥkha*, ou souffrance. Anindita Niyogi Balslev, « The Notion of Kleśa and Its Bearing on the Yoga Analysis of Mind », *Philosophy East and West*, Vol. 41, n° 1 (Jan. 1991), p. 78.

⁵² Une école qui influence de plusieurs manières la pensée Huayan. Cf. Bryan Van Norden, Nicholas Jones, « Huayan Buddhism », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (éd. Hiver 2019), <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/buddhism-huayan/>, page consultée le 30 février 2020.

⁵³ Balslev, *op. cit.*, p. 82.

⁵⁴ *Ibid.*

doctrinal également pertinent au sein du SEDA, dit ceci à propos des conséquences de cette loi sur le fonctionnement du comportement humain : « nous sommes poussés à l'acte (*karman*) par nos passions (*kleśa*). »⁵⁵

Dans son ouvrage *La Notion de Saṃskāra*, Lakshmi Kapani donne une description détaillée de la manière dont les passions influencent le comportement d'une personne. Une fois que la passion a produit son effet, dit-il⁵⁶, elle laisse derrière elle le souvenir de son passage et des circonstances de son apparition, ce qui implique notamment la manière dont le sujet a réagi, après coup, à son emportement. Ce dernier pourra par exemple se remémorer le regret qu'il a ressenti après s'être laissé entraîner par la colère. Ou alors, sous un angle plus positif, un autre pourra se rappeler avec fierté la compassion qui l'a conduit à aider son prochain⁵⁷. Ces combinaisons entre le souvenir d'une émotion passée et le jugement qu'a posé le sujet sur celle-ci auront sur ce dernier l'effet d'un conditionnement. En effet, ces combinaisons s'agenceront à nouveau à d'autres pensées, réflexions, sentiments, etc., en vue de produire ce que Jean Filliozat nomme des « montages ». Ces derniers constitueront alors des réflexes, plus ou moins conscients, constitutifs de la personnalité d'un individu « qui ne sont autres », dit Kapani, que des *saṃskāras*⁵⁸.

Les *saṃskāras*, rappelons-le, sont des « compositions psychiques ». Elles sont formées de pensées, de réflexions, de souvenirs, d'imagination, de sensations ou encore de sentiments. Forces dormantes, elles deviennent effectives dans la conscience du sujet en certaines circonstances et le poussent à agir de manière particulière. Pour cette raison, elles ont un rôle prépondérant dans la formation du caractère et de la personnalité d'un individu⁵⁹. À titre de *saṃskāras*, les passions participent à ce jeu de forces à l'origine du comportement d'une personne, ce qui les qualifie effectivement comme des motivations et des « ressorts de l'action », tel que l'énonçait Balslev.

⁵⁵ Magnin, *op. cit.*, p. 150.

⁵⁶ Sur ce sujet, il se réfère principalement aux travaux de l'indianiste français Jean Filliozat (1906-1982). Lakshmi Kapani, *La Notion de Saṃskāra*, Paris, De Boccard, 1992, 2 vol., p. 258.

⁵⁷ Cf. *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*, p. 179-180.

Quelle est, par ailleurs, l'influence d'une telle passion sur le sujet ? Est-elle absolument souveraine ? La réponse est complexe. Magnin, par exemple, explique que son effet est si important qu'il s'apparente à un déterminisme⁶⁰. Toutefois, plusieurs commentateurs s'entendent pour dire que son pouvoir n'est pas absolu. On peut de nouveau citer Magnin sur ce point : « Le caractère fondamental de la passion, au sens bouddhique [*i. e.* conçue comme une force qui conditionne la personnalité du sujet], n'annihile pas la nature de l'acte responsable, c'est-à-dire « conscient, réfléchi et volontaire » : elle le dévoie simplement, puisque l'homme qui agit en toute conscience de son acte prend pour agréable ce qui est désagréable, et inversement. »⁶¹. Le sujet qui agit sous le coup de la passion ne renonce pas à sa liberté de choix – il agit toujours volontairement. Par conséquent, on doit reconnaître que la passion n'exerce pas une force toute puissante sur le sujet, puisque celui-ci conserve une certaine liberté d'agir malgré son emprise. Cependant, Magnin souligne un point important : bien que le sujet qui se laisse aller à ses passions ne renonce pas à sa volonté, il en fait un usage *détourné*. Cela, parce que la décision qu'il prend alors d'agir de telle ou telle manière repose sur une vision faussée du réel. Un tel individu se méprend en effet sur ce qui peut lui être profitable, et sur la nature même du sentiment de bien-être, qu'il espère obtenir dans l'assouvissement de ses passions. Malgré cela, on dira de lui qu'il agit volontairement, et par conséquent, qu'il est responsable de ses actes.

L'idée qu'une personne puisse être responsable de ses actes alors qu'elle est plongée dans l'ignorance peut surprendre⁶². On pourrait par exemple soutenir qu'un enfant qui s'amuse aux dépens d'un insecte, lui infligeant ce qui ne peut être, du point de vue de ce dernier, qu'une insoutenable torture, n'est pas réellement mal intentionné, qu'il n'est pas conscient de la souffrance qu'il provoque et par conséquent, qu'il ne peut être tenu responsable de son méfait. Comme l'homme cité par Magnin, cet enfant confondrait le désagréable – la souffrance de l'insecte – pour de l'agréable, car au lieu du malheur de cette créature soumise à sa volonté, il ne percevrait que son propre plaisir.

Pour expliquer les raisons de cette prise de position du bouddhisme sur la moralité humaine, référons-nous à Kapani. Pour ce dernier, l'idée qu'il est difficile, voire impossible

⁶⁰ Magnin, *op. cit.*, p. 150.

⁶¹ *Ibid.*, p. 602-603.

⁶² Kapani soulève également la question. Voir Kapani, *op. cit.*, p. 256-257.

d'attribuer à une personne la responsabilité de ses actes dans le cas où celle-ci se trouverait dans l'ignorance découle de l'hypothèse, étrangère à la pensée bouddhique, que l'humain aurait la capacité d'agir uniquement grâce à l'autonomie de sa raison, tel un être absolu, détaché de toute influence et de toute contrainte. Au contraire, rétorque Kapani, l'être humain est toujours entraîné dans le flux des phénomènes et est irrémédiablement lié à ceux-ci⁶³. De même, il ne peut faire fi de ses passions et de l'aveuglement qu'elles entraînent et les écarter d'un seul mouvement de pensée, tel un être qui maîtriserait la totalité de sa psyché. L'acte volontaire demeure réfléchi, car il est conscient, libre et délibéré. Cependant, il ne se limite pas à cela, car l'individu ne peut se défaire des influences qui bouillonnent en lui et qui le conditionnent constamment. En chaque acte volontaire et réfléchi, il y a donc bien souvent également une part de passion qui lui est indissociable et, par conséquent, une part d'ignorance. La passion, en ce sens, n'est pas incompatible avec la notion d'acte volontaire – celui-ci devant être défini, finalement, comme un mélange de réflexions et de pulsion.

Revenant à notre interrogation de départ, on peut affirmer que les passions, et par conséquent la soif, appartiennent au champ de la liberté et qu'une personne a la possibilité de s'y accorder ou non en faisant usage de sa volonté. Il convient maintenant de préciser ce que l'on entend par « volonté », et de comprendre ce terme à partir de la pensée bouddhique. Outre les *saṃskāras*, on trouve au sein du quatrième agrégat un élément qui se nomme *cetanā* (s.), le plus souvent traduit par « volition ». D'après la définition du *Petit Robert*, la volition peut, selon le contexte, référer à un acte de la volonté ou alors à la faculté de la volonté⁶⁴. De même, chez plusieurs commentateurs du bouddhisme, le terme *cetanā* emprunte également ces deux significations. Dans cet extrait de l'ouvrage de Kapani sur les *saṃskāras* par exemple, le terme désigne avant tout l'acte de la volonté : « Malgré tout, ce sens élargi de *saṃskāra* qui se développera largement dans le Mahāyāna et dans l'Advaita-vedānta Sankarien ne s'oppose pas à la prévalence de la *cetanā*, et donc de l'action délibérée et volontaire, dans la genèse des *saṃskāra*. »⁶⁵ Tandis que dans ce

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Alain Rey, *Le Petit Robert de la langue française : Édition 2020*, Paris, Le Robert, 2019, p. 2738 à « volition ».

⁶⁵ Kapani, *op. cit.*, p. 186.

passage, Magnin dit qu'elle passe plutôt pour une faculté : « Profitant de la dynamique produite par les actes antérieurs, elle pousse le sujet à l'action en vue de s'approprier les objets jugés agréables ou désagréables en fonction de son appétence [...] »⁶⁶. Dans cet exemple, la volition est effectivement décrite comme quelque chose qui « pousse le sujet à l'action », et par conséquent qui est à la fois antérieur à l'acte et son vecteur – une double caractéristique qui tend à faire d'elle une faculté. Cependant, Magnin, dans son explication, semble démontrer que la volition peut se comprendre à la fois comme un acte et comme une faculté : « C'est aussi la volition, synonyme d'intentionnalité, de décision et d'effort, qui qualifie l'acte et lui confère sa valeur morale. »⁶⁷ L'intentionnalité, en effet, est une faculté, tandis que la décision et l'effort sont des actes. Il semble par conséquent justifié de considérer que la volition (*cetanā*) désigne, selon le contexte, soit la faculté de volonté, soit l'acte qui en découle.

Si la volition désigne effectivement ces deux choses, alors elle s'accorde au moins en partie avec la notion de volonté conçue comme faculté. Cet accord, nous allons maintenant le voir, repose en outre sur deux points. La volonté est d'abord définie par le *Petit Robert* comme une faculté qui permet de faire des choix et de persévérer dans ces choix⁶⁸. Or, si l'on se réfère à Kapani, on constate que la volition permet également de produire ces deux activités. Il définit par exemple l'acte volitionnel – nous informant, par le fait même, de la nature de la volition comme faculté – comme une « décision qui tranche entre les options »⁶⁹. De plus, Magnin définissait lui aussi (on le voit dans la dernière citation de lui que nous avons évoquée) la volition comme un synonyme d'intentionnalité et de décision. Dans un deuxième temps, on remarque que la volition se rapporte à l'effort, et donc à une certaine capacité de soutenir ses choix. Kapani dit en effet, en décrivant les phénomènes mentaux liés au quatrième agrégat, que l'intentionnalité du sujet comporte une tension (*āyūhana* s.) de la volonté qu'il nomme également *conatus*, c'est-à-dire « effort »⁷⁰. Finalement, il apparaît raisonnable de considérer que la volition répond, dans

⁶⁶ Magnin, *op. cit.*, p. 155.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ La volonté conçue comme faculté de vouloir est définie de cette manière : « Cette faculté, considérée comme une qualité individuelle, de détermination dans la décision et de constance dans l'exécution. » Rey, *op. cit.*, p. 2739 à « volonté ».

⁶⁹ Kapani, *op. cit.*, p. 184-185.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 179.

le bouddhisme, à une certaine définition de la volonté conçue comme faculté, et, par conséquent, nous nommerons dorénavant « volonté » tout aspect psychologique qui se rapporte à la faculté volitionnelle de l'humain. Enfin, nous userons des termes « acte de la volonté », ou tout simplement du terme « volonté », qui devra alors être compris, selon le contexte, comme l'acte et non la faculté⁷¹, pour parler de la volition entendue comme acte, c'est-à-dire, afin d'invoquer soit une décision de la volonté, soit un effort qui appuie cette décision.

Maintenant que nous avons posé ces bases, nous pouvons revenir à notre tâche initiale : comprendre la soif humaine. Tout d'abord, cette dernière est un ressenti, une émotion. D'ailleurs, le sens courant et littéral du terme rappelle cette signification – celui qui a soif ressent un certain manque lié à la déshydratation. Toutefois, au sens métaphorique en particulier, ce mot exprime également une motivation à agir qui vise, le plus souvent, à combler la sensation d'insatisfaction qui l'accompagne. S'il est difficile d'éviter de ressentir les effets de la soif, à la fois comme ressenti, émotion, et comme motivation, il est cependant possible de ne pas se laisser commander par ces phénomènes psychiques. En effet, la volonté a le pouvoir de trier ce genre d'influences, et d'agir d'une manière qui s'harmonise ou non avec ces dernières. Si, en fin de compte, une personne agit selon les influences de la soif, on peut en déduire que sa volonté a donné son aval à celle-ci et qu'elle lui a de surcroît permis de se déployer dans le temps, grâce à l'effort qu'elle lui a insufflé – selon les deux pouvoirs que nous lui avons précédemment attribués. Comme nous l'avons brièvement expliqué dans le début de ce chapitre, la soif joue un rôle important dans l'existence d'un individu puisqu'elle est à l'origine de sa souffrance et de son insatisfaction. Il semble déjà, pour cette raison, que la soif possède une connotation négative dans le bouddhisme. Toutefois, puisque la soif dépend de la volonté pour garantir son activité, il apparaît également justifié de reporter le blâme sur cette faculté qui agit en connivence avec elle. Pour étayer l'hypothèse de la négativité de la soif et de la volonté qui l'avalise, il nous faut, en dernière instance, circonscrire les éléments qui peuvent effectivement, dans le bouddhisme, être qualifiés de négatifs, et inversement, de positifs.

⁷¹ Au paragraphe 2.3.1., par exemple, il sera question de « la volonté d'atteindre l'Éveil » pour parler de la décision précédente. Dans ce cas-là, il est bien sûr question de l'acte, plutôt que de la faculté.

1.2. Critères de l'*utile* et de l'*inutile*

Ce qu'on peut qualifier de positif ou de négatif dans le bouddhisme est étroitement lié au « bien » et au « mal ». Dans un chapitre portant sur la morale bouddhique, Magnin explique que celle-ci se distingue d'une morale normative⁷². Certes, on retrouve dans les textes bouddhiques plusieurs définitions du bien et du mal, et plusieurs indications sur la manière de mener une vie vertueuse. Toutefois, de telles instructions n'ont pas pour finalité d'être adoptées aveuglément par le pratiquant. Celui-ci doit toujours les examiner à la lumière des circonstances, et faire preuve d'autonomie dans la délibération morale de ses actions. Ainsi, les critères de moralité que l'on retrouve dans les textes bouddhiques laissent souvent place à l'interprétation et parfois « ne sont pas suffisamment explicités »⁷³, dit Magnin. Dans le cas présent, cela s'avère être une force, en raison de la marge de manœuvre que de telles explications accordent au pratiquant. S'il n'est pas toujours judicieux de se fier inconditionnellement aux préceptes contenus dans les textes, ainsi qu'à la parole du Bouddha (laquelle d'après Magnin pouvait changer de style pour s'adapter aux particularités de ses auditeurs⁷⁴), il semble possible de dégager dans leur forme la plus générale certains éléments essentiels de la pensée bouddhique relatifs au bien et au mal. Ainsi, le bien est le plus souvent associé à ce qui délivre de la souffrance, rapproche du *nirvāṇa* et produit des rétributions « agréables », tandis que le mal est associé à ce qui cause de la souffrance, éloigne du *nirvāṇa* et entraîne la production de fruits de rétributions « amers »⁷⁵. Enfin, il faut préciser que « bien » et « mal » ne sont pas les termes les plus appropriés pour parler de ce qui est « positif » et « négatif » dans le bouddhisme. Plutôt,

⁷² Magnin, *op. cit.*, p. 206-207.

⁷³ *Ibid.*, p. 208.

⁷⁴ Cf. *Ibid.* Jigmé Lingpa évoque ce phénomène lorsqu'il parle des « enseignements détournés » du Bouddha – enseignements qui ne reflètent pas directement le sens profond de sa pensée et qui se soumettent en quelque sorte aux modes de compréhension (voire aux limites intellectuelles) d'un auditoire particulier. Lingpa explique par exemple que le Bouddha, afin d'attirer de nouveaux pratiquants sur la voie de l'Éveil, ne leur enseignait pas immédiatement l'inexistence des phénomènes afin de ne pas provoquer chez eux un vertige qui les aurait probablement rebutés à sa pensée. Il acceptait ainsi d'évoquer temporairement dans ses discours l'existence des phénomènes, alors qu'au fond de lui-même, il ne formait aucune illusion à cet égard. Cf. Jigmé Lingpa, *Le Trésor de Précieuses Qualités*, Plazac (France), Padmakara, 2009, p. 42.

⁷⁵ Les adjectifs utilisés pour décrire les fruits de rétributions sont empruntés à Mōhan Wijayaratna, Cf. Wijayaratna, *op. cit.*, p. 121. De plus, les définitions des actes bons et mauvais sont tirées de la lecture du paragraphe « Acte bon et acte mauvais » du sous-chapitre « La moralité (*śīla*) » dans l'ouvrage de Magnin, Magnin, *op. cit.*, p. 208-209.

on remarque que ces derniers qualificatifs, qui renvoient aux critères que nous avons précédemment évoqués, peuvent être remplacés avec davantage de justesse par les termes d'utile ou de favorable (traductions de *kuśala* s.) pour ce qui est « bien », et d'inutile ou de défavorable (traductions d'*akuśala* s.)⁷⁶ pour ce qui est « mal ». Toutefois, afin d'adopter un point de vue le plus englobant possible, et pour ne pas amener de confusion quant à la signification que peuvent avoir les notions d'utiles, favorables, inutiles et défavorables dans la langue française, nous nous rapporterons dans la suite aux qualificatifs plus généraux de positifs et de négatifs. Si, en fin de compte, la soif s'avère être la cause de conséquences négatives, alors il faudra admettre que la volonté qui délibère en sa faveur possède également une propension à la négativité.

1.3. La volonté et la soif

Le premier constat qui peut être fait est que la volonté se manifeste le plus souvent dans la soif. Sudhana, prenant la parole pour la première fois dans le soûtra, la compare à des douves⁷⁷ retenant les êtres dans le cercle des existences. Sudhana s'accorde ici avec l'enseignement du Bouddha qui voyait dans la soif la cause première de la « réexistence » et du « redevenir »⁷⁸. Prenant part à tout désir, mais aussi à toute répulsion, la soif, associée à un « océan »⁷⁹ en raison de son caractère englobant, enchaîne l'être aux phénomènes et à l'existence. L'incapacité à s'affranchir de ces liens empêche l'individu de se libérer de la souffrance en faisant l'expérience de la libération (*nirvāṇa* s.). Elle se divise en trois tendances que nous allons maintenant analyser : la soif d'exister, qui se caractérise notamment par la volonté d'être éternel, d'échapper à la mort⁸⁰ ; la soif pour la non-existence, qui se définit, à l'inverse, comme le désir d'une réduction de l'activité vitale ; la

⁷⁶ Magnin utilise les termes d'utile et d'inutile pour désigner *kuśala* et *akuśala* (Voir Magnin, *op. cit.*, p. 208), tandis que Walpola Rahula, par exemple, utilise les termes de favorable et de défavorable dans sa traduction du *Compendium de la Super-Doctrine d'Asaṅga*. Voir Walpola Rahula, *Le Compendium de la Super-Doctrine [(Abhidharmasamuccaya) d'Asaṅga]*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1971, p. 14.

⁷⁷ On peut lire l'expression suivante : « Passées les douves de la soif », Carré, *op. cit.*, Vol. 2, p. 88.

⁷⁸ Voir Wijayaratna, *op. cit.*, p. 94.

⁷⁹ Cf. Carré, *op. cit.*, p. 106 et 153.

⁸⁰ Magnin, *op. cit.*, p. 146.

soif pour les plaisirs sensibles, qui comprend l'attachement aux phénomènes tangibles, mais également aux idées, aux théories ou encore aux croyances⁸¹.

1.3.1. La soif d'exister

Penchons-nous dans un premier temps sur la soif d'exister en vue d'en dégager l'aura négative qui lui est associée. La soif prend ici la forme de la passion que Kapani nomme le « vouloir-vivre instinctif et aveugle [*abhiniveśa*] »⁸². Celui-ci provoque chez les êtres le « vœu ardent que leur moi soit permanent [...] », et se matérialise « dans la peur de la mort » ; de même que dans l'angoisse, ajoute-t-il à un autre moment⁸³. On peut cependant se demander à quoi réfère la mort évoquée par Kapani. Qu'est-ce qui, chez l'être *confectionné*, doit disparaître ou être détruit pour marquer l'arrêt de sa vie ? Il est difficile de se le représenter lorsque le sujet est composé de plusieurs éléments essentiels. À notre époque, une personne est généralement déclarée morte lorsque ses fonctions vitales cessent. Toutefois, il peut également être question, dans certains cas, de *mort cérébrale*. Une personne peut alors être déclarée morte bien que son corps physique soit fonctionnel (ce qu'on appelle « état végétatif »). La signification de la mort peut, comme cet exemple le montre, être ambiguë en raison de la présence au sein du sujet de deux facultés conçues comme indispensables à la vie ; l'une physique et l'autre mentale.

Dans le bouddhisme, l'être est confectionné de cinq agrégats, c'est-à-dire d'éléments eux-mêmes « confectionnés », ou « assemblés ». L'agrégat des formations est par exemple construit à partir de l'ensemble des déterminations psychiques du sujet, de même, la conscience se conçoit à partir des objets qu'elle saisit. Décomposé ainsi, l'individu singulier n'est qu'un composé de composés, et il serait probablement possible de le décomposer davantage. Face à la multitude des éléments qui le constituent, il est possible que la mort soit vécue par le sujet uniquement comme la perte d'une fraction de son être. Toutefois, cela n'écarte pas l'éventualité d'une mort complète, où celui-ci serait

⁸¹ Voir Walpola Rahula, *L'Enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, Paris, Points, 1978, coll. « Sagesses », p. 51.

⁸² Kapani, *op. cit.*, p. 480.

⁸³ *Ibid.*, p. 480-481.

entièrement anéanti. Nous sommes ici face à deux définitions de la mort, qui commandent deux définitions de la peur de mourir. La première consiste à craindre la perte de certaines de ses parties, tandis que la seconde, à redouter la disparition totale de son être. De cela, on déduit que la peur de la mort sous l'une ou l'autre de ces acceptations manifeste deux expressions particulières de la soif d'exister : la volonté d'exister sous certaines conditions, d'abord, car dans la peur de voir mourir certaines parties de son être, ce n'est pas tant la peur de ne plus vivre qui est en jeu que celle de vivre dépossédé de certains avantages ; puis, dans un second temps, la volonté d'exister « tout court », quelles qu'en soient les circonstances. C'est dans cette forme de la soif que l'on retrouve le véritable vouloir-vivre qu'évoquait Kapani.

Au chapitre 31 du SEDA, la déesse de la nuit Printanière de Kapilavastu fournit d'abondantes descriptions de la peur de mourir des êtres. Leurs craintes apparaissent dans un premier temps comme des expressions partielles d'une soif d'exister véritable, car elles naissent de menaces particulières, auxquelles sont associées des détériorations spécifiques de l'ego et non son entière compromission. Il y a la peur des marins en mers surpris par une tempête, celle des êtres « qui se font attaquer par des bandits [...] », qui « arrivent à court de provisions [...] »⁸⁴, ou encore la peur de ceux qui « aspirent à vivre longtemps, qui aiment la renommée, convoitent toutes les formes de richesse, de situation sociale élevée [...] »⁸⁵ etc. « Tous ceux-là », dit la déesse, « vivent dans l'angoisse tant qu'ils n'ont pas obtenu ce qu'ils voulaient. Alors moi, je les aide et les libère de leurs souffrances. »⁸⁶ L'angoisse émane ici de la confrontation/anticipation du sujet avec différents phénomènes/situations qui ont en commun d'être des menaces pour le sujet. Il s'agit de menaces à la fois physiques, lorsque le corps est en péril, et psychologiques, lorsqu'il est par exemple question de la perception qu'a le sujet de lui-même. Aucune, toutefois, ne le menace entièrement. La peur des brigands fait par exemple entrevoir la potentialité d'être dépossédé de ses biens, ou encore d'être battu. Ce qui transparaît alors ce n'est pas tant la

⁸⁴ Carré, *op. cit.*, p. 298.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 298-299.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 299.

volonté de vivre « instinctive et aveugle du sujet »⁸⁷ que son désir de ne pas être pauvre, ou encore de vivre en santé, c'est-à-dire de vivre sous certaines conditions.

L'angoisse se fondant sur des préoccupations particulières laisse cependant place à une inquiétude plus profonde dans la suite du texte. Les objets de la peur, autrefois distinguables et familiers, se présentent subitement comme des figures du *samsāra*. Le désert qui était d'abord décrit comme un territoire hostile, encombré par « le brouillard et la brume »⁸⁸, est soudainement associé au cycle des existences :

« À ceux qui, affrontant les dangers du désert ou de la jungle, embarrassés par les ronces et les lianes, aveuglés par le brouillard et la brume, ont peur, je montre le chemin pour qu'ils s'en sortent et cette pensée m'accompagne : puissent tous les êtres éclaircir la jungle de leurs opinions, déchirer le filet de leurs désirs, quitter le désert du *samsāra* et dissiper les ténèbres de leurs émotions négatives! »⁸⁹

De même, la nuit noire qui empêche d'abord les êtres de se repérer se présente dans la suite comme une illustration du cercle des existences, alors que la déesse évoque : « la longue nuit du *samsāra* »⁹⁰. Cette nouvelle orientation du discours met l'accent sur le caractère inquiétant de l'existence elle-même, et non plus seulement sur ses circonstances particulières. Car le *samsāra* ne désigne pas autre chose que l'incarnation du sujet dans le cycle des existences, c'est-à-dire sa simple présence au monde. Comme le souligne la déesse, les êtres se méprennent sur la véritable cause de leur angoisse et s'imaginent pouvoir trouver dans l'existence un apaisement à leur souffrance. Ainsi voient-ils « de la permanence dans l'impermanent, de l'agréable dans le désagréable, du soi dans le sans-soi et du pur dans l'impur. »⁹¹ À l'illusion des êtres, la déesse oppose le caractère impermanent et inessentiel de la vie. Cette réalité doit être pressentie par les êtres, car bien qu'ils n'en possèdent pas de connaissance lucide, leur angoisse montre qu'ils en sont affectés.

L'angoisse qu'ils ressentent est par conséquent une peur de mourir. Une peur, cependant, non pas d'être anéanti par un élément extérieur, mais de l'échéance programmée de leur existence à laquelle ils ne peuvent se soustraire. Cette échéance

⁸⁷ Telle qu'elle était caractérisée par Kapani dans l'extrait précédemment cité à la page 33.

⁸⁸ Carré, *op. cit.*, p. 299.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*

concerne tous les éléments du sujet et par conséquent, c'est la soif d'exister la plus totale qui se manifeste dans l'angoisse du *samsāra*⁹².

Comme on le constate dans ces exemples, la soif d'exister provoque de la souffrance et peut par conséquent être jugée négativement. La soif d'exister « partielle » provoque de la peur ponctuelle chez le sujet, tandis que la « complète » diffuse en lui une angoisse généralisée. Enfin, nous verrons qu'elle sera le point de départ à tous les attachements subséquent du sujet pour les phénomènes, et par conséquent à ses nombreuses insatisfactions.

1.3.2. La soif pour la non-existence

La seconde tendance de la soif que nous allons maintenant étudier est celle pour la non-existence. Celle-ci est le mieux représentée dans le SEDA par le cas des Auditeurs (*śrāvaka s.*, *shengwen c.*), des pratiquants du bouddhisme traditionnel qui tiennent leur nom du fait qu'ils s'appuient avant tout sur la parole du Bouddha ou d'un maître pour cheminer vers l'Éveil, et négligent de faire appel à leur propre réflexion⁹³. La pratique doit culminer, pour ces adeptes, dans l'expérience du *nirvāṇa*, qui peut être atteint, selon Magnin, par la réduction progressive de « tout dynamisme vital »⁹⁴, par les réductions des sensations, émotions, notions et de la conscience, et doit finalement permettre au pratiquant de s'extraire du cercle des renaissances⁹⁵. Toutefois, le *nirvāṇa* ne doit pas être compris comme une expérience de mort ou de néant. Il ne consiste pas en un « anéantissement total »⁹⁶ de l'ego, ou de ses agrégats, mais plutôt à un détachement à leur endroit⁹⁷. La soif pour la non-existence, supposée dans la volonté d'expérimenter le *nirvāṇa*, n'est donc pas une volonté de mort. Cependant, elle consiste bel et bien en une réduction des passions qui

⁹² Comme il en sera très prochainement question, la disparition complète de l'être du sujet et de l'impermanence de son existence ne sous-entend pas que les éléments du sujet sont voués à se volatiliser dans le *non-être* sans laisser de traces. Il faut plutôt comprendre sa mort comme la séparation des éléments qui le composent, comme la perte d'unité de ses agrégats.

⁹³ Magnin, *op. cit.*, p. 75 et 190.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 175.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 175-177

⁹⁶ *Ibid.*, p. 133.

⁹⁷ *Ibid.*

consolident l'attachement du sujet pour l'existence – le désir sensible et la soif d'exister – et doit ultimement mener à l'extraction du cercle des renaissances, et par conséquent, à ce que celui qui la pratique tourne le dos à l'existence ordinaire.

Le SEDA décrit à ce titre les Auditeurs comme suit : « Profondément engagés dans l'essence des phénomènes, ils s'étaient à jamais extraits de l'océan des existences [...] Leur esprit était paisible et silencieux comme l'espace. »⁹⁸ Ces derniers, comme il a été dit, ne sont pas plongés dans le néant, mais demeurent « à la limite du réel », nous dit Vairocana, ou encore à la « cime du *samsāra* »⁹⁹, précise Carré, c'est-à-dire aux abords de l'existence.

D'abord louée, la pratique du bouddhisme telle qu'elle est conçue par les Auditeurs fait dans un second temps l'objet de critiques. Décrivant les merveilles du parc de Jeta qui devient, en présence du Bouddha, le théâtre d'innombrables miracles fantasmagoriques, Vairocana fait remarquer qu'une certaine partie de l'auditoire venu écouter le Bouddha ne parvient pas à voir ces merveilles. Il s'agit des Auditeurs qui, en raison du chemin spirituel qu'ils ont emprunté, sont aveugles aux productions de l'authentique sagesse du Bouddha :

« Pourquoi [ne pouvaient-ils pas voir ces miracles] ? Parce que les grands disciples s'étaient extraits du monde dans le Véhicule des Auditeurs; parce qu'ils avaient accompli la voie des Auditeurs, parfait les pratiques des Auditeurs, et qu'ils se tenaient dans le fruit des Auditeurs : la sagesse décisive de la vérité du néant leur étant acquise, ils demeuraient constamment dans la paix ultime à la Cime du Devenir : à l'écart de la grande compassion, ils étaient indifférents aux êtres et ne prenaient soin que d'eux-mêmes. [...] Si bien que, même en présence de l'Ainsi-Venu au parc de Jeta, ils ne voyaient aucun de ces immenses prodiges. »¹⁰⁰.

Si les Auditeurs se sont instruits de l'enseignement du Bouddha concernant la vacuité des phénomènes, ils en ont négligé tout un aspect, celui de la volonté bonne, censée motiver la pratique d'activités altruistes. Ils n'ont pas développé la « grande compassion », ils sont « indifférents aux êtres » et « ne prennent soin que d'eux-mêmes. » On peut également lire, quelques pages plus loin, que les Auditeurs n'ont « [...] jamais cultivé les racines de bien qui permettent de percevoir les prodiges du Bouddha [...] »¹⁰¹. Cette

⁹⁸ Carré, *op. cit.*, p. 24-25.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 24, n. 21.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 38.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 37.

absence de considérations pour leurs semblables est attribuable à la soif pour la non-existence qui les habite. Que la « non-existence » réfère à l’extinction totale et parfaite impliquant la mort physique du pratiquant (*parinirvāṇa* s.), ou à l’extinction partielle sans mort physique (*nirvāṇa* s.), elle suppose dans les deux cas de se retirer des affaires humaines pour jouir d’un état de calme¹⁰², et par conséquent de se rendre indisponible aux tâches des *bodhisattvas*.

Cette sortie du monde commun est métaphorique, car la « cime du devenir », ou la « limite du réel » ne se situent pas réellement en un endroit de l’univers. Ces espaces ne sont pas géographiques, mais représentent des états de conscience. Celui des Auditeurs, recherché dans ce qu’ils appellent la « non-existence », se caractérise par une absence de tout désir et de toute illusion. Or, bien que nocifs, le désir et l’illusion sont indispensables, même réduits à leur plus simple activité, pour accomplir les tâches altruistes des *bodhisattvas*. Celles-ci impliquant de *vouloir* venir en aide aux êtres, ainsi que de croire à l’existence de ces êtres qu’il convient de secourir. Habités par la soif pour la non-existence, les Auditeurs sont engagés dans une voie qui réduit progressivement l’activité des qualités qui pourraient leur permettre de pratiquer une bonne volonté et d’accomplir des actes altruistes. Tandis que la soif pour l’existence et pour les plaisirs sensibles *produit* de la souffrance, la soif pour la non-existence ne contribue pas à réduire celle-ci, ce qui la discrédite aux yeux du SEDA.

Sans tomber dans l’erreur de plusieurs observateurs extérieurs¹⁰³ qui reçurent les philosophies du bouddhisme comme des apologues du néant, notons néanmoins qu’au sein même de la tradition bouddhique des penseurs et des écoles furent taxés de nihilistes. Bien que la soif pour la non-existence des Auditeurs telle qu’elle est représentée dans le SEDA ne semble pas atteindre un tel extrême, elle peut parfois être envisagée chez certains pratiquants comme un véritable désir de mort. Magnin la décrit d’ailleurs sans nuances comme le désir d’un « anéantissement définitif avec la mort »¹⁰⁴. Cimin (ou Huiji, 680-

¹⁰² Un euphémisme dans le cas du *parinirvāṇa*.

¹⁰³ Les philosophes Nietzsche, Hegel ou Cousin, par exemple. Cf. Roger-Pol Droit, *Le Culte du néant, Les philosophes et le Bouddha*, Paris, Seuil, 1997, p.11.

¹⁰⁴ Magnin, *op. cit.*, p. 146.

748)¹⁰⁵, qui possédait une compréhension similaire de la question, critiquait par exemple les adeptes du Chan pour leurs pratiques et leurs visées stériles. On peut évoquer cette remarque qu'il fait à l'endroit des pratiquants les plus aguerris de l'école, qu'il nomme ironiquement les « maîtres du *dhyāna* » : « Ils disent aussi d'étudier la « contemplation non-née » (*wu-sheng kuan*) pendant toute cette vie, et qu'ainsi on évitera de renaître. Quelle différence avec la vue fautive de l'anéantissement (*śāsvātdrsti*) dont se réclament les hérétiques ? »¹⁰⁶ Leur objectif, déplore-t-il, est l'arrêt des renaissances – une mort définitive. Une visée, en somme, tout à fait contraire à celle des *bodhisattvas* qui eux tournent plutôt leurs énergies vers la vie, comme nous le verrons. En fin de compte, dit Cimin, ils font la même erreur que les hérétiques qui convoitent dans le *nirvāṇa* une disparition totale de leur être. Il ajoute aussi, à un autre endroit, que ces pratiquants du Chan ne voient dans la vacuité « absolument rien »¹⁰⁷, et même, pourrait-on spéculer, qu'ils y voient un « rien absolu ». Sans parler explicitement de *nihilistes*, le SEDA n'est pas exempt de telles récriminations. Comme nous le verrons à la fin de ce mémoire, il est dit des *bodhisattvas* qu'ils doivent se garder de sombrer dans l'illusion des apparences, mais aussi dans celle du néant. Instruisant Sudhana sur l'existence des êtres éveillés, Maitreya lui enseigne entre autres que les *bodhisattvas* ne se destinent ni à la vie éternelle ni à un anéantissement complet : « Les bodhisattvas, noble fils [Maitreya ici énumère abondamment les caractéristiques des bodhisattvas mais nous sautons directement aux deux dernières qu'il évoque] ne sont ni éternels ni promis au néant : voilà comment je viens. »¹⁰⁸

1.3.3. La soif pour les plaisirs sensibles

La tendance de la soif qui s'attache aux plaisirs sensibles comprend le plus de particularités et d'objets, et nécessite une plus longue analyse que la soif d'exister et la soif pour la non-existence. Selon Magnin, ceux qui en font l'expérience se complaisent dans

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 466.

¹⁰⁶ Bernard Faure, *La Volonté d'orthodoxie dans le bouddhisme chinois*, Paris, Éditions du CNRS, 1988, p. 114.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ Carré, *op. cit.*, p. 604.

les sens, « y compris dans l'intelligence »¹⁰⁹. Mahādeva, ami de bien de Sudhana, y fait référence de manière similaire en évoquant « [...] l'attachement réaliste pour les objets des cinq sens [...] »¹¹⁰. À la différence de la soif d'exister, la soif pour les plaisirs sensibles s'attache aux phénomènes particuliers, que le sujet qui l'éprouve désire ardemment. Elle donne naissance à trois passions, ou poisons (*triviṣa* s.), qui reflètent autant d'expressions de cette soif particulière. Lorsque Sudhana prend la parole pour la première fois dans le parc de Jeta, il les décrit comme ce qui se trouve « à l'intérieur des douves » de la soif d'exister et comme des obstacles majeurs à la libération des êtres¹¹¹.

Le premier poison, l'avidité (*lobha* s.) ou attachement (*rāga* s.), est l'attraction du sujet pour un phénomène. L'avidité découle d'une volonté d'appropriation (*upādāna* s.) d'un objet. Le second poison est la colère (*dveṣa* s.), ou haine. La colère naît de la frustration d'être séparé de l'objet convoité, et la haine peut surgir face aux obstacles qui s'opposent à la jouissance du sujet. À l'inverse de l'avidité, la colère procède de la volonté d'être séparé d'un objet. Elle exprime le désir de ne pas être en contact avec un phénomène, voire, de son annihilation. Finalement, l'erreur (*moha* s.) – le troisième poison – traduit l'aveuglement du sujet qui s'illusionne à la fois sur lui-même, sur ses propres envies, et sur la nature de l'objet qu'il convoite¹¹². Elle est causée par un assoupissement, une période de passivité, ou encore, selon l'analyse de Suzuki, par une soumission volontaire¹¹³.

1.3.3.1. L'avidité

Le SEDA regorge d'exemples qui mettent en scène des êtres possédés par un sentiment d'avidité. Certains portent leur désir sur des objets et des êtres, tandis que d'autres forment le souhait d'avoir à la conscience telle idée, telle représentation. Les exemples d'objets désirés sont également nombreux. Au chapitre 31, la déesse de la nuit Printanière de Kapilavastu évoque par exemple « toutes les formes de richesses », ou

¹⁰⁹ Magnin, *op. cit.*, p. 146.

¹¹⁰ Carré, *op. cit.*, p. 288.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 88.

¹¹² Sur la nature des trois poisons, voir Magnin, *op. cit.*, p. 146.

¹¹³ Cf. Daisetz T. Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme Zen : Première Série*, Paris, Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes », 1972, p. 152- 155.

encore la « maison » de chacun¹¹⁴. Au chapitre 14, on retrouve une liste de biens un peu plus exhaustive, alors que le laïc Claire Intelligence décrit à Sudhana les besoins des êtres : « vêtements, guirlandes de fleurs, éléphants, chevaux, chars, charriots, fleurs, encens, bannières, parasols, boissons, nourritures, breuvages médicaux, maisons, greniers, appartements [...] », etc. Il est intéressant de noter que l'avidité des êtres porte à la fois sur ce que l'on pourrait appeler des biens essentiels, tout comme sur des objets superflus. On retrouve ainsi d'un côté des vêtements, ou encore la nourriture, et de l'autre des fleurs. Cette différence est cependant de peu d'importance, puisque tous ces objets appartiennent à la soif et au désir, comme il est dit auparavant. En effet, au début du chapitre, Sudhana va à la rencontre du *bodhisattva* pour s'enquérir de la manière de venir en aide aux êtres qui, possédés par la soif et le désir, sont plongés dans d'innombrables souffrances et ne parviennent pas à atteindre l'« Éveil authentique et parfait »¹¹⁵. C'est à ce moment que le *bodhisattva* l'instruit de sa méthode permettant d'aider les êtres à renoncer à leurs anciennes habitudes, pour engendrer l'esprit de l'insurpassable Éveil authentique et parfait, qui consiste précisément à apaiser les différentes envies portant sur les objets cités, y compris ceux qui appartiennent au domaine des biens essentiels.

Outre les objets inanimés, les êtres s'attachent à leurs semblables. Il est par exemple question, au chapitre 31, de ceux qui « ont du désir pour l'autre sexe ». Ce type de désir comprend de multiples inclinations. Le lecteur en est par exemple témoin lorsque la *bodhisattva* et courtisane Amie des Dieux décrit les nombreuses formes physiques qu'elle emprunte pour plaire au regard de ceux qu'elle désire instruire au *Dharma*¹¹⁶.

Finalement, les êtres s'attachent aux idées, aux opinions et aux représentations. Les exemples les plus probants donnés par le SEDA à ce sujet concernent les êtres dont la croyance religieuse s'égare de la voie bouddhique. Au chapitre 37, on retrouve par exemple des dévots qui se sont attachés à des « cultes pervers »¹¹⁷ et s'imaginent être face à des divinités alors qu'ils sont en présence de simples animaux. Joyau Lumineux, dont la ville

¹¹⁴ Les deux citations sont tirées de Carré, Carré, *op. cit.*, p. 299.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 194-195.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 269.

¹¹⁷ Le qualificatif « pervers », qui réfère à une attitude morale déviante, souligne l'analogie entre la croyance et l'avidité. C'est un lien intéressant, puisqu'il est plus courant d'associer une croyance infondée à un défaut de connaissance, et non à un désir malavisé.

fut transformée en un lieu de paix et de sagesse par le travail du *bodhisattva*/roi au Parasol Résonnant du Son de Tous les Enseignements, évoque ainsi la détresse de ces êtres qui, avant la venue du roi dans la ville, étaient égarés : « Ils joignaient les mains et se prosternaient / Devant des bœufs, des chiens, des chèvres, des cochons. »¹¹⁸ Ces pratiquants ont vraisemblablement franchi un degré de fantasme plus élevé que l'individu moyen. Certes, la majorité des êtres vivent dans l'illusion car ils croient en la permanence, l'ego, l'absolu, etc. Toutefois, la croyance des pratiquants égarés dans ces « cultes pervers » contrevient non seulement à la notion de réel telle que se le figurent les êtres éveillés, mais également à celle adoptée par les personnes ordinaires.

Par ailleurs, de l'autre côté du spectre de la croyance, on retrouve les Auditeurs, dont le cheminement spirituel est tout aussi mal orienté, si l'on en croit la déesse Printanière de Kapilavastu qui qualifie leur pratique de « voies perverses »¹¹⁹. Contrairement à l'exemple précédent, les Auditeurs ne se perdent pas dans le jeu des apparences, mais dans l'absence totale d'apparences.

Ces différents types d'avidité produisent finalement des actions jugées néfastes dans le SEDA. Leur influence sur la vie humaine est par exemple décrite en détail au chapitre 37. Celui-ci relate la transformation d'une cité suite au passage du Roi au Parasol Résonnant du Son de Tous les Enseignements, alias le Bouddha Vairocana. Autrefois déchirée par les conflits de ses habitants, elle devint, sous la main bienfaitrice du Bouddha, un lieu de paix et de joie. La cause de la perdition passée de la ville fut alors identifiée dans les actes négatifs de ses habitants qui étaient aveuglés par leurs insatiables désirs. De même, la nouvelle harmonie qui régna sur la ville fut attribuée à l'apaisement de l'avidité de ses habitants et à l'arrêt de leurs activités négatives. C'est une jeune habitante de la cité, Joyau Lumineux, alias la *bodhisattva* Floraison de Tous les Arbres, qui fait le récit de la vie au sein de sa cité :

« Ô grand roi, avant que vous ne fassiez / Votre apparition dans notre cité, [...] // Les gens s'entretuaient, / Volaient, forniquaient, / Semaient la discorde, mentaient, / Bavardaient, se parlaient durement ; // Ils convoitaient les biens des autres, avaient / Le cœur empoisonné par la

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 413.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 301.

malveillance / Et, guidé par leurs vues fausses, ils agissaient mal / Pour,
au terme de leur vie, choir dans les destinées inférieures. »¹²⁰

Tout en poursuivant le récit des malheurs passés de sa cité, Joyau Lumineux commence à évoquer ses nouveaux aspects positifs :

« Autrefois on se battait pour de maigres profits, / On s'entre-pillait dans
le pire chaos. / Aujourd'hui, c'est l'abondance pour tous / Comme dans
les parcs du dieu Indra. // Jadis on se livrait encore au mal / En briguant
des objets indus : / Les épouses et les filles des autres / Se voyaient
agressées de toutes les manières possibles. »¹²¹

On retrouvera, ailleurs dans le SEDA, d'autres types d'actes négatifs effectués par avidité, mais cet échantillon suffit à nous faire entrevoir leur nocivité.

Il est surprenant de voir que le désir ne trouve satisfaction qu'à une seule occasion dans la description des actes engendrés par l'avidité, alors qu'il est question de la fornication. On repérera en effet peu d'exemples de désirs satisfaits entre les pages du SEDA, sauf à quelques rares exceptions, parmi lesquelles la réalisation du désir est rendue possible par l'entremise de l'action bienfaitrice d'un ou d'une *bodhisattva*. On en arrive presque à penser que le désir et l'avidité ne causent de la souffrance que lorsqu'ils ne sont pas satisfaits et que frustrés, ils engendrent des conflits. Toutefois, le SEDA rappelle que le désir est nocif en soi, qu'il soit ou non mené à terme. Évoquant par exemple la fornication, terme péjoratif en lui-même, un habitant de la ville des Précieux Ornaments, s'adresse à Sudhana et lui dit : « Prend la décision d'atteindre le fruit de la bouddhité, d'être un refuge pour tous les êtres, d'arracher la flèche du désir qui tous les empoisonne et de leur ôter de l'esprit l'idée qu'il y a quelque chose de pur dans les charmes féminins. »¹²² On comprend de cette citation que le désir est déjà une « flèche empoisonnée » avant même d'entraîner des effets indésirables et qu'il doit en ce sens être évité à tout prix.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 412.

¹²¹ *Ibid.*, p. 413.

¹²² *Ibid.*, p. 268.

1.3.3.2. La colère

L'avidité provoque tout de même ses effets les plus néfastes lorsque le sujet rencontre des obstacles à sa jouissance et se laisse emporter par la colère. C'est alors seulement qu'il s'adonne au vol, au meurtre, aux agressions, etc. Comme l'explique Cleary, la colère naît des désirs frustrés du sujet : « The poison of anger, hatred, resentment, may again be a reaction to frustration or competition involving more abstract psychological desires, such as self-esteem, as well as material and sensual desires. »¹²³ La colère révèle par ailleurs la singularité de l'ego alors que ce qui s'oppose à lui nous éclaire sur sa propre différence. C'est ce que Cleary explique dans la suite : « This poison represents the drawing of boundaries and definition of individual (or group) self-interest as opposed to the interests of others. »¹²⁴ La différence qui nous est alors montrée ne concerne pas n'importe quel aspect du sujet. Elle ne tient pas à sa forme, sa couleur ou encore son intelligence, mais à la volonté qui l'anime. Cleary parle effectivement d'une opposition d'*intérêt*, donc de ce qui est *voulu*. C'est parce que ce sont deux volontés qui s'opposent, et non autre chose, qu'un conflit émerge. En effet, la volonté, à la différence d'autres facultés du sujet, engage ce dernier dans l'action en le poussant vers un but. Ce mouvement est par exemple patent dans l'avidité, où le sujet désire s'approprier un objet pour en jouir. C'est dans ce mouvement vers la jouissance qu'il se heurte à d'autres que lui, animés par leurs propres volontés qui s'opposent parfois à la sienne. Pour réaliser son désir, souvent qualifié « d'ardent », il n'a pas d'autre choix que de mettre en défaut la volonté qui s'oppose à lui. Voilà comment il en arrive à voler, tuer, agresser, etc.

Le mouvement de rejet associé à la colère revêt également la forme de la répugnance, un autre sentiment compris dans le second poison de l'esprit. Cette répugnance se présente de deux manières. Dans un premier temps, elle est occasionnelle. Magnin, qui parle plutôt d'« aversion », dit qu'elle apparaît au même titre que la colère à l'endroit de ce qui s'oppose à la satisfaction du sujet¹²⁵. Toutefois, on retrouve également dans le SEDA l'évocation d'un dégoût pour les phénomènes et leur nature même. Samantabhadra fait par

¹²³ Thomas Cleary, FOS, p. 1523.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ Cf. Magnin, *op. cit.*, p. 602.

exemple valoir à Sudhana qu'il n'a pas cédé au « dégoût du cercle des existences »¹²⁶, propre à certains pratiquants du bouddhisme. De même, la *bodhisattva* Printanière de Kapilavastu évoquait ceux qui « poussent l'erreur jusqu'à se livrer à toutes sortes d'ascèses pernicieuses [...] »¹²⁷.

Nous fournirons ici quelques mots sur l'ascèse pour illustrer son lien avec la répugnance. L'ascèse fut d'abord adoptée par le Bouddha Siddhârta comme un moyen de se détacher du monde et de ses plaisirs, dont l'horreur lui était apparue la veille de sa fuite du palais royal alors qu'il contemplait une foule de courtisans évanouis d'ivresse les uns sur les autres, à moitié nus¹²⁸. Possédé par cette vision qui lui inspirait de la répulsion, le Bouddha s'engagea dans de multiples ascèses. Paradoxalement, cette pratique ne vise pas à opposer, à l'aversion pour les phénomènes, des sensations agréables pour en atténuer le déplaisir. D'après une définition donnée dans les Quatre Nobles Vérités, l'ascèse consiste au contraire à « [...] s'adonner aux mortifications, ce qui est pénible, ignoble, et engendre de mauvaises conséquences. »¹²⁹ Le but de cette activité est alors d'entretenir la répulsion pour les phénomènes, afin de neutraliser tout attachement. Toutefois, l'histoire nous montre que le Bouddha abandonna rapidement de telles pratiques, car elles engendraient de la souffrance au même titre que les activités motivées par le désir¹³⁰. Disparues du canon bouddhique, elles conservent certains adeptes que le SEDA, en accord avec l'enseignement du Bouddha, condamne.

1.3.3.3. L'erreur et l'ignorance

Le troisième poison que nous allons maintenant étudier est l'erreur. Ponctuelle, elle représente l'égarement plus grand, général et constant qu'est l'ignorance (*avidyā* s.)¹³¹. Selon D. T. Suzuki, l'ignorance ne découle pas tant d'une connaissance déficiente de la

¹²⁶ Carré, *op. cit.*, p. 617.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 301.

¹²⁸ Cf. John Powers, *The Buddhist World*, New York, Routledge, 2016, p. 15.

¹²⁹ Wijayaratna, *op. cit.*, p. 93.

¹³⁰ Powers, *op. cit.*, p. 15-16.

¹³¹ Selon Magnin, l'erreur « s'inscrit dans l'instant », tandis que l'ignorance « s'inscrit dans la durée », Magnin, *op. cit.*, 148.

réalité, qu'un d'un choix de vivre dans l'illusion plutôt que dans la vérité. De fait, l'illumination « suprême » (*anuttara-samyak-sambodhi* p.) atteinte par le Bouddha ne suppose pas l'obtention d'une ultime vérité ou la maîtrise d'une connaissance rationnelle. Par conséquent, l'ignorance qui retient l'être ordinaire de faire l'expérience de l'illumination ne peut avoir pour défaut, ou du moins, ce ne peut être son seul défaut, une absence de connaissance rationnelle sur le monde. La faiblesse de l'ignorance réside donc ailleurs. Elle découle, d'après Suzuki, d'une incapacité du sujet à sortir de la dualité qui l'oppose au monde. Cette dualité, nous la retrouvons également dans toute connaissance, où le sujet se représente comme distinct de l'objet qu'il connaît ; il y a par conséquent une ignorance dans chaque connaissance. Pour sortir de l'ignorance, donc, il faut avant tout renoncer à cette dualité sujet/objet, ou sujet/monde. Un tel abandon n'est toutefois pas facile, parce que le sujet existe et se définit à partir d'elle. Tout ce qui lui procure de la satisfaction, de la sécurité et du sens s'y rapporte. Son existence individuelle en dépend, de même que tous ses désirs et toutes ses espérances. Pour transcender cette opposition, le sujet doit ainsi faire l'effort d'abandonner ce qui lui est cher, chose qu'il ne peut effectuer, d'après Suzuki, que par un incroyable effort de la volonté. Ainsi, dit-il, « L'ignorance n'est réduite à soumission qu'en allant au-delà de son propre principe [c'est-à-dire la dualité]. C'est un acte de la volonté. »¹³²

Non combattue, l'ignorance participe ainsi à l'émergence de l'avidité et de la colère. La déesse de la nuit Regard Enjoué qui Observe les Êtres parle de ce lien en ces termes : « Je vis alors que les êtres péchaient en s'attachant / Au permanent, à l'agréable, au soi et à la pureté ; / Je les vis étouffer sous l'ignorance, perclus / D'idées fausses d'où naît toute affliction. »¹³³ La permanence, l'agréable, le soi et la pureté sont les quatre méprises (*viparyāsa* s.) nées de l'ignorance qui plongent l'être dans la souffrance, comme le Bouddha l'explique dans la Première Noble Vérité¹³⁴. De telles croyances sont en effet le support des actes négatifs que nous avons rattachés à l'avidité et à la colère. La convoitise

¹³² Suzuki, *op. cit.*, p. 154 (première série). Cet avis est partagé par Magnin qui associe notamment à l'erreur – le produit de l'ignorance – une « négligence, la torpeur physique, la langueur [...] », Cf. Magnin, *op. cit.*, p. 149. De même que cet avis est partagé par Cleary qui décrit l'ignorance comme une déficience de la volonté à reconnaître la vérité (« unwillingness to recognize truth »), Cleary, *op. cit.*, p. 1523.

¹³³ Carré, *op. cit.*, p. 339.

¹³⁴ Magnin, *op. cit.*, p. 120.

en est un bon exemple. Lorsque le sujet convoite quelque chose, il s'imagine en effet pouvoir faire l'expérience, en s'appropriant l'objet en question, de sensations agréables. Il croit, de plus, à la division sujet/objet qui le sépare du phénomène dont il veut jouir. La pureté est ensuite supposée dans la croyance en des entités indépendantes et singulières tels le soi et l'objet. Finalement, l'idée que la satisfaction du désir puisse apporter quelque contentement repose sur l'hypothèse de la permanence. En effet, il faut pouvoir ignorer l'impermanence de toute jouissance pour ne pas être rebuté par son caractère éphémère, et par conséquent insatisfaisant.

Pour finir, l'ignorance est à l'origine d'un certain type d'acte que nous avons nommé, mais que nous n'avons pas examiné avec assez d'attention jusqu'ici. Il s'agit du mensonge, ou de la parole malveillante, fausse et hypocrite. La déesse de la nuit Floraison de Tous les Arbres parle ainsi de cette pratique : « Autrefois, les êtres tenaient des propos / Extravagants, dénués de vérité, / Aussi illicites qu'inutiles, des paroles / Retorses pour enjôler autrui. »¹³⁵ Le portrait du langage malveillant qui ressort de cette citation est celui d'une parole qui ne correspond pas aux faits. Elle est « extravagante », « dénuée de vérité » et a pour fin de duper autrui. Le langage, même s'il est usé de la manière la plus honnête qui soit, est toujours une représentation imparfaite du monde. Il ne décrit jamais exactement les phénomènes qu'il dépeint puisqu'il procède toujours par généralisation. De plus, il fractionne en éléments distincts un réel originellement unitaire. Toutefois, la parole honnête ne se complaît pas dans l'imperfection du langage, et cherche au contraire à remédier à ce décalage en usant de termes qui décrivent au mieux ce que l'énonciateur cherche à communiquer. Le sujet qui use d'une parole malhonnête, cependant, se réapproprie l'imperfection de la langue pour duper autrui. Non pas ignorant ou victime des défauts de la langue, il en est un bénéficiaire peu scrupuleux. L'ignorance qui accompagne tout usage de la langue lui est ainsi une alliée, et tandis que l'ignorance ordinaire est causée par un manque d'effort, celle revendiquée par l'individu malhonnête est renforcée par le sien. L'ignorance n'est donc pas toujours le signe d'une volonté faible. Certains, ayant développé des dessins malhonnêtes, se la réapproprient en vue de nuire.

¹³⁵ Carré, *op. cit.*, p. 413.

1.4. Remarques conclusives

Cette première analyse offre un portrait peu reluisant de la volonté. Mise en cause dans la présence de la soif chez les êtres, elle provoque leur malheur et perpétue le système de leur souffrance, le *samsāra*. La soif pour l'existence domine tous les désirs et produit un sentiment d'angoisse généralisé. De plus, elle est à l'œuvre dans les trois poisons désignés comme la cause des conflits qui déchirent les êtres. De l'analyse de ces derniers, nous avons constaté que la volonté humaine était notamment prompte à s'opposer à autrui pour son propre intérêt, quitte à lui nuire. Par le biais de l'erreur et de l'ignorance, nous avons également pu observer qu'elle était incapable de fournir les efforts nécessaires pour surmonter l'aveuglement du sujet et mettre un terme à ses activités négatives.

Nous n'avons eu que peu souvent recours à l'interprétation pour déterminer le caractère négatif de ces comportements, de même qu'aux critères que nous nous étions préalablement donnés pour les juger, car le SEDA est le plus souvent explicite à ce sujet. En effet, les expressions qui déterminent sans équivoque la connotation négative des actes engendrés par la soif sont nombreuses. La princesse Bienveillante, dixième amie de bien de Sudhana parle, sans laisser place au doute, de « la formule du renoncement aux actes négatifs [...] »¹³⁶, le roi Grande Lumière quant à lui évoque, au chapitre 18, les « [...] actes négatifs du corps et de la parole [...] »¹³⁷ ; citons encore, au chapitre 20, le renonçant Partout-Va : « Parfois j'explique que les actions néfastes apportent les enfers en rétribution pour provoquer un profond dégoût du mal. »¹³⁸. Disons un mot, enfin, au sujet de la volonté qui n'est pas non plus épargnée – cette fois-ci, c'est le narrateur du soutra qui s'exprime : « [...] la mauvaise volonté en matière de dégoût des objets du désir. »¹³⁹ En fin de compte, le vouloir ne nous apparaît pas comme une instance décisionnelle neutre, comme une faculté de la raison ayant le pouvoir de trancher objectivement entre deux parties, ou encore de faire la part entre le bien et le mal. Il nous semble au contraire devoir attribuer à la volonté au moins un défaut intrinsèque, celui de l'attachement, qui projette l'être pensant dans le devenir, et par conséquent, dans l'insatisfaction. C'est du moins le

¹³⁶ *Ibid.*, p. 168.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 220.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 234.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 320.

trait que partagent toutes les manifestations de la volonté que nous avons étudiées jusqu'à maintenant, et sur lesquelles nous nous sommes concentré en raison de leurs occurrences nombreuses et variées qui, pensons-nous, reflètent l'importance que leur accorde le SEDA. Il ne reste, au terme de cette analyse, que peu d'arguments en faveur d'une conception positive de la volonté. Mais, pour en avoir un portrait fidèle, nous allons maintenant donner voix à ces arguments.

Chapitre 2

La volonté positive

Dans le premier chapitre de ce mémoire, nous avons été confronté aux conséquences extrêmement néfastes de la volonté et des passions qu'elle entretient (soif, désir, avidité, colère, etc.). Les réflexions et les images à ce sujet abondent, et pour cette raison, il nous a paru devoir conclure au caractère généralement négatif du vouloir humain. Toutefois, une lecture plus approfondie du SEDA nous force à réévaluer ce jugement. En effet, la volonté des êtres ordinaires, à l'origine de leurs décisions de vie douteuses, ne fait pas toujours l'objet d'une condamnation des *bodhisattvas*, et l'on constate que ces derniers mettent parfois à profit cette tendance du caractère dans leurs méthodes d'enseignements. Le lecteur est ainsi témoin d'épisodes où un *bodhisattva* exploite par exemple la soif de celui qu'il cherche à assagir et parvient à lui faire abandonner ses illusions et ses mauvais comportements. De plus, il semble que les *bodhisattvas* eux-mêmes fassent usage d'une volonté dites négative, c'est-à-dire assoiffée et désirante, pour cheminer vers l'Éveil, alors qu'ils en atténuent, dans le même temps, les effets chez leurs semblables. Toutefois, nous verrons que la volonté dont font usage les *bodhisattvas* et les aspirants *bodhisattvas* ne se limite pas à cautionner les sentiments assoiffés. En effet, elle opère également dans la pratique des dix vertus transcendantes, une activité hautement valorisée par le SEDA. Le témoignage des résolutions positives que la volonté adopte alors nous donnera d'elle un portrait plus avantageux que celui de notre premier chapitre – nous observerons entre autres qu'au sein d'un esprit éclairé, elle délibère parfois au bénéfice d'autrui et en ce sens, de manière *utile*. Ce sont ces deux aspects de la question, soit la réhabilitation de la soif et du désir, deux manifestations négatives de la volonté, ainsi que l'usage neuf et positif de la volonté qui est faite chez les *bodhisattvas* qui seront étudiés dès à présent.

2.1. Utilisation positive du désir négatif des êtres

Conscients de l'emprise du désir sur l'humain et de la difficulté qu'il y a à les défaire ce lien, les *bodhisattvas* ne cherchent pas immédiatement, lorsqu'ils sont confrontés à une personne totalement dénuée de sagesse, à lui faire abandonner les mauvaises

tendances de sa volonté. Ils exploitent plutôt ce qu'ils considèrent être une faiblesse pour l'amener à considérer leur enseignement. Cette pédagogie constitue une méthode habile du *bodhisattva* qui ajuste son instruction selon les particularités de son auditoire. Ces particularités étant innombrables, elles commandent de nombreuses méthodes dont certaines sont faites pour s'ajuster au désir des êtres, comme on peut le lire ici :

« [...] le bodhisattva grand être Samantabhadra recourut à des méthodes habiles [...], des méthodes correspondant aux actes de tous les êtres, à leurs désirs, à leurs aspirations, à leurs facultés, à l'heure de leur maturité, et il recourut à des méthodes habiles correspondant aux lumières de tous les enseignements pour découvrir, manifester, expliquer et enseigner le recueillement du Lion qui s'étire en dix propositions »¹⁴⁰.

Habituellement absorbé dans les projets de sa volonté négative, l'être ordinaire a effectivement la vision bornée et se préoccupe peu de l'enseignement des *bodhisattvas* qui lui proposent non seulement de renoncer à ses plaisirs, mais en plus de s'astreindre à une discipline de fer, tout cela par altruisme. Pour remédier à ce désintérêt, nous constatons que les *bodhisattvas* consentent à satisfaire les désirs des êtres ordinaires qui, une fois apaisés, sont plus réceptifs à leur enseignement. Citons, par exemple, le chapitre 14 du SEDA. Celui-ci commence par la description des accomplissements de Claire Intelligence qui parvient, avec régularité, à élever spirituellement les êtres. Sa méthode est la suivante : « combler n'importe quel besoin : vêtements, guirlandes de fleurs, éléphants, chevaux, chars [...] breuvages médicaux, maisons, greniers, appartements [...] »¹⁴¹ etc. Pour démontrer l'utilité de sa méthode, il en fait la démonstration, et submerge de présents la foule venue se joindre à l'assemblée :

« Aussitôt, tout ce que chacun était venu chercher tomba du ciel en comblant chaque être de l'immense assemblée pour sa plus grande satisfaction. Après quoi Claire Intelligence leur dispensa toutes sortes d'enseignements : à ceux que d'exquises nourritures avaient comblés il enseigna diverses pratiques permettant d'accumuler des mérites, d'échapper à la pauvreté, de connaître toutes choses, de préparer ces nourritures qui procurent les plaisirs du Dharma et les joies de la concentration, de méditer pour réunir toutes les marques majeures et mineures, de renforcer l'accomplissement de l'irréductible, de réaliser

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 55.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 195.

parfaitement le sens des nourritures suprêmes et d'accomplir l'infinie majesté qui a raison des rancœurs de Mâra. »¹⁴²

Il répète ainsi le même exercice avec ceux qui ont une addiction aux boissons fortes, les gourmands, les marchands, ceux qui aiment bien paraître, etc., jusqu'à ce que : « [...] tous, ils pussent contempler la forme extraordinaire, pure et lumineuse des ainsi-venus. »¹⁴³. Venus écouter Claire Intelligence en quête de satisfactions sensibles, les membres de la foule ressortent de sa rencontre avec lui débarrassés de toute envie et empreints de l'esprit d'Éveil.

Pour appuyer l'idée qu'il existe un moment de flottement suivant l'assouvissement du désir dont les *bodhisattvas* pourraient tirer profit, rapportons-nous à l'*Abidharmakośa* de Vasubandhu : « En d'autres termes, au moment de la sensation agréable, il y a *rāga* [désir] en exercice, désir éveillé ; } lorsque cette sensation a pris fin, le *rāga* s'endort : alors seulement il y a *anuśaya* de *rāga*, désir endormi, germe du désir éveillé futur. »¹⁴⁴ Dans une conscience ordinaire, le désir est toujours présent. Toutefois, il n'est pas toujours en activité. Une fois satisfait, Vasubandhu explique qu'il entre dans une phase de passivité, un « endormissement ». À ce moment, pourrait-on penser, son emprise est si faible sur le sujet que celui-ci retrouve une certaine liberté et lucidité lui permettant de réfléchir sur le *Dharma*.

On retrouve une utilisation encore plus confondante du désir au chapitre 25, alors que Sudhana fait la rencontre de la courtisane Amie des Dieux dont la méthode de libération porte le nom de Libération Ultime du Désir et de l'Attachement. Il y a quelque chose de curieux, voire de paradoxal dans le fait que le sôtra attribue à une courtisane le rôle d'amener les êtres à abandonner leurs plaisirs, et non à y souscrire. Toutefois, c'est ce que l'on observe : la *bodhisattva* Amie des Dieux prend différentes formes, féminines, humaines ou non humaines, et s'adapte aux différents goûts de chacun. Elle dit : « [...] [j'ai trouvé une méthode] qui me permet de me manifester physiquement pour combler les désirs de chacun ». Elle ajoute ensuite « [...] chacun peut donc me voir en fonction de son

¹⁴² *Ibid.*, p. 196.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ Louis de la Vallée-Poussin, *L'Abidharmakośa de Vasubandhu*, Paris, Société Belge d'Études Orientales, 1925, 6 vol., vol. 4, p. 7.

désir. » Puis, elle initie ces êtres au *Dharma* : « À tous ceux qui, prisonniers du désir, viennent me voir, j’enseigne le Dharma. Quand ils l’ont écouté, ils se libèrent du désir et de l’attachement et atteignent le recueillement des *bodhisattvas* appelé Sans Attachement aux Objets. »¹⁴⁵ À l’endroit de ceux qui viennent à sa rencontre, elle accomplit différents gestes et différentes méthodes. Pour certains, elle leur prend la main, devant d’autres elle s’étire ou encore les prend dans ses bras. Ce faisant, elle établit tous les êtres qui l’approchent dans le « détachement ultime du désir ». Alors que Claire Intelligence dispensait son enseignement *après* avoir comblé les êtres de plaisirs, ou bien en parallèle, il semble que l’enseignement de la *bodhisattva* Amie des Dieux soit *confondu* avec le plaisir sensible qu’elle procure. Dans les deux cas, le désir semble malgré tout moins négatif qu’il n’y paraissait dans notre premier chapitre, et on constate qu’il n’est pas systématiquement réprimé par les *bodhisattvas* malgré son potentiel négatif.

2.2. Usage de la soif chez les *bodhisattvas*

Largement associée aux êtres plongés dans l’illusion, la soif est également employée pour décrire la progression du pratiquant vers l’Éveil. À la quatorzième étape de son parcours, Sudhana s’apprête à rencontrer le laïc Claire Intelligence. Toujours impressionné par sa rencontre avec ses précédents amis de bien, il poursuit ses recherches sans relâcher ses efforts. Le sôûtra décrit ainsi son état d’esprit : « Il avait soif des pensées d’un ami de bien. »¹⁴⁶ Tel un être ordinaire, on constate que Sudhana est habité par la soif. Toutefois, celle-ci l’oriente vers une fin positive : l’acquisition du savoir de ses amis de bien. La positivité de ce dernier objectif est confirmée dans la suite du texte : « Il savait qu’en prenant appui sur un ami de bien, il pourrait accomplir tous les actes positifs, produire tous les mérites, approfondir toutes les pratiques [...] »¹⁴⁷, etc.

¹⁴⁵ Les trois derniers extraits viennent de Carré, *op. cit.* p. 269.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 193.

¹⁴⁷ *Ibid.*

L'ambiguïté de la soif s'accroît davantage dans les quelques mots que prononce Sudhana à la page suivante, et qui viennent rappeler son aspect négatif, amplement étudié dans notre premier chapitre :

« Être sublime, c'est pour faire le bien de tous les êtres, pour les arracher à toutes les souffrances et à toutes les situations où il est impossible de pratiquer le Dharma [...], pour qu'ils assèchent le fleuve de la soif, pour qu'ils engendrent la grande bienveillance et la grande compassion, pour qu'ils renoncent au désir [...] que j'ai engendré l'esprit de l'insurpassable Éveil authentique et parfait »¹⁴⁸.

Effectivement, on constate ici que la soif est associée aux êtres auxquels il manque toutes les qualités de l'être éveillé, ou même du simple pratiquant débutant. Ceux qui sont parcourus par le « fleuve de la soif » souffrent, il leur est impossible de « pratiquer le Dharma », ils ne possèdent ni la « grande bienveillance » ni la « grande compassion », etc. Ajoutons finalement un élément pour démontrer l'ambiguïté de l'utilisation de ce terme qui, tout en demeurant négativement connoté, laisse entrevoir une certaine positivité. « L'esprit de l'insurpassable Éveil authentique et parfait », tel qu'il est cité dans l'extrait, peut également être l'objet d'un sentiment assoiffé. Comme nous le noterons au paragraphe 2.3.1, la perspective d'acquiescer cet état d'esprit suscite en effet chez Sudhana un « ardent désir ». Paradoxalement, on pourrait en somme décrire la situation de Sudhana ainsi : il est possédé par la soif et le désir ardent d'aider les êtres à se défaire des tourments de la soif et du désir. Bien qu'aucune définition tranchée de la soif ne ressorte de cette analyse, la possibilité qu'elle possède des propriétés positives doit maintenant être envisagée, tout comme l'hypothèse que la volonté qui s'accorde avec elle n'est pas toujours à blâmer.

2.3. L'expression positive de la volonté dans les dix vertus transcendantes

Dans le SEDA, la volonté d'un être se transforme en même temps que sa conduite s'améliore et qu'il acquiert une perception juste de la réalité. Ces changements s'opèrent au cours de la montée du pratiquant dans les des Dix Terres (*daśabhūmi s.*), qui représentent des niveaux de maîtrise des pratiques des *bodhisattvas* et de leurs

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 194.

connaissances¹⁴⁹. À chaque Terre, le pratiquant développe une vertu transcendante (*pāramitā* s.) qui marque un nouveau changement dans ses habitudes volitionnelles. Autrefois portée à délibérer en faveur d'actes égoïstes et nuisibles, nous constaterons que la volonté choisit plutôt, dans cette nouvelle voie, d'accomplir des actes altruistes et positifs.

Les dix vertus transcendantes sont la générosité (*dāna* s.), la discipline (*śīla* s.), la patience (*kṣānti* s.), la diligence (*vīrya* s.), la concentration (*dhyāna* s.), la connaissance (*prajñā* s.), les méthodes habiles (*upāya* s.), la force (*bala* s.), les prières d'aspiration (*praṇidhāna* s.) et la sagesse primordiale (*jñāna* s.)¹⁵⁰. Avant d'entrer dans le vif du sujet, nous allons brièvement les décrire. La *générosité* procède du vœu initial d'atteindre l'Éveil au profit de tous les êtres, elle est stimulée par la compassion et la bienveillance. La *discipline* est la capacité de se retenir de commettre des actes négatifs, en cela, elle se réfère également à la moralité¹⁵¹. La *patience* consiste à supporter les aléas de l'existence sans en être affecté, qu'ils soient agréables ou désagréables. Cette vertu permet de ne pas s'écarter de la conduite juste et de se détourner de son but malgré les distractions et les difficultés. La *diligence*, aussi appelée énergie ou persévérance¹⁵², est un « remède contre la lassitude et le découragement »¹⁵³, elle permet d'accomplir avec justesse et régularité les activités des *bodhisattvas* et évite au pratiquant de retomber dans ses mauvaises habitudes. La *concentration* permet de conserver son attention sur un point précis malgré les distractions. Elle est notamment essentielle à la compréhension et à l'étude de « l'incommensurable », destiné aux *bodhisattvas*. La *connaissance* permet de connaître « l'océan de tous les enseignements »¹⁵⁴, elle vient compléter la pratique des cinq vertus précédentes de la connaissance de la vacuité des phénomènes¹⁵⁵. Les *méthodes habiles*, auxquelles ont recours les esprits éclairés, désignent l'aptitude à adapter leur enseignement à la

¹⁴⁹ Magnin les définit ainsi : « [...] les Dix terres (*dasa bhūmi, shīdi*) sont les dix étapes ou niveaux qui réunissent perfections et sentiments incommensurables, et que parcourt le *bodhisattva* pour atteindre l'Éveil parfait et devenir un bouddha parfaitement accompli. » Magnin, *op. cit.*, p. 361, n. 1.

¹⁵⁰ Les quatre dernières vertus sont propres au SOB, elles apparaissent au chapitre 26, et donc dans le *Soûtra des Dix Terres*. Voir Lingpa, *op. cit.*, p. 341.

¹⁵¹ Magnin, *op. cit.*, p. 275.

¹⁵² *Ibid.*, p. 289.

¹⁵³ Carré, *op. cit.*, Vol. 1, p. 611.

¹⁵⁴ Carré, *op. cit.*, Vol. 2, p. 372.

¹⁵⁵ Cf. Magnin, *op. cit.*, p. 295.

particularité de leur auditoire, et à user de différents procédés pour transmettre la pensée du *Dharma*. Les *vœux* sont les résolutions prises par le pratiquant pour atteindre l'Éveil et venir en aide aux êtres qui souffrent encore. La *force*, ou pouvoir désigne la maîtrise des différentes qualités développées par le pratiquant dans les Terres précédentes. Finalement, la *sagesse transcendante* est l'intériorisation complète et ultime de tous les enseignements, du savoir absolu sur le réel et des activités des *bodhisattvas*.

L'intérêt de cette liste est d'exposer de manière préliminaire l'importance de la volonté dans la progression des dix Terres. D'une part, on observe le rôle d'une faculté décisionnelle telle la *cetanā* dans le fonctionnement de la plupart de ces vertus. La discipline correspond par exemple au fait de se résoudre à ne plus commettre d'actions négatives, et la patience, de nouveau, à ne pas succomber aux obstacles qui se présentent. À chaque fois, le sujet fait des choix sur la manière de se conduire et s'y tient. De plus, à travers leur adoption, il se projette dans le futur. Il fait appel à son imagination pour configurer une vision du monde qui correspond à ses attentes et entrevoit l'effort qu'il devra fournir pour les réaliser. Ce faisant, il fait preuve d'intentionnalité et mobilise sa capacité de persévérer dans ses choix, en somme, il génère un *effort*. Pour ces raisons, il nous paraît justifié de considérer les vertus transcendantes comme des actes de la volonté, au même titre que la soif et ses déclinaisons. Asaṅga classe d'ailleurs plusieurs vertus transcendantes comme l'énergie, la diligence et la concentration dans la catégorie des *saṃskāras*¹⁵⁶, donc comme des produits de la volition.

L'intuition que les dix vertus transcendantes procèdent d'une activité volitionnelle se confirme finalement dans l'importance donnée au *vœu* d'aspiration à l'Éveil dans la progression des dix Terres. Cette décision indéfectible, qui se manifeste comme un véritable acte de la volonté, donne la direction au développement de l'attitude du pratiquant qui n'aura de cesse de perfectionner sa bonté, sa compassion et sa lucidité et par là, de pratiquer un vouloir positif.

¹⁵⁶ Rahula, CSP, p. 7.

2.3.1. Le vœu d'aspiration à l'Éveil

Celui-ci revêt une importance immense dans le cheminement du pratiquant, car c'est à ce moment qu'il imprime à sa volonté l'intention indéfectible d'atteindre l'Éveil. Habituellement formulée au niveau de la première Terre¹⁵⁷, la volonté d'atteindre l'Éveil s'établit en même temps que la générosité pour tous les êtres, la première vertu du *bodhisattva*. Ainsi, il n'est pas étonnant que cette volonté fondatrice ne découle pas d'une ambition personnelle, mais d'un désir sincère d'aider les autres. Comme le signale Dudjom Rinpoché dans *Une lampe sur le chemin de la libération* : « Engendrer l'esprit d'Éveil, c'est vouloir être un bouddha / Authentique et parfait pour le bien des autres. »¹⁵⁸.

Sudhana formule pour la première fois le vœu d'aspiration à l'Éveil au chapitre 3 du Prologue. Au début de ce chapitre, le *bodhisattva* Mañjuśrī, sort du parc Jeta pour se rendre parmi les humains, au « Sud »¹⁵⁹, et leur enseigner le *Dharma* à l'aide de méthodes habiles. C'est là qu'il fait la rencontre de Sudhana, en le dévisageant au sein d'une foule venue écouter son enseignement. Il lui résume alors, de même qu'aux autres membres de l'assemblée, les qualités qui font d'un *bodhisattva* un être éveillé (les dix vertus transcendantes, les quatre attraites, les quatre sentiments incommensurables, etc.¹⁶⁰). Ayant écouté Mañjuśrī, Sudhana engendre « l'ardent désir d'atteindre l'insurpassable Éveil authentique et parfait [...] »¹⁶¹.

À la suite de la formulation de ce vœu, Sudhana déclame une série de stances qui décrivent, entre autres, les diverses pratiques auxquelles il désire dorénavant s'initier et qui doivent lui permettre de réaliser l'Éveil. Comme le note Jigmé Lingpa (1730-1798) dans le *Trésor de précieuses qualités*, l'esprit d'Éveil comporte à la fois des vœux et des pratiques¹⁶². Pour atteindre l'Éveil, Sudhana doit donc joindre à ses vœux des pratiques, et vice versa. Les pratiques devant toujours procéder d'une volonté bonne¹⁶³, et les vœux,

¹⁵⁷ Que Li Tongxuan nomme « vœu suprême », Carré, *op. cit.*, Vol. 1, p. 611.

¹⁵⁸ Carré tire cette citation de l'ouvrage *Une Lampe sur le chemin de la libération*. *Ibid.*, p. 232.

¹⁵⁹ Voir Carré, *op. cit.*, Vol. 2, p. 80.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 86, n. 50.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 87.

¹⁶² Lingpa, *op. cit.*, p. 297.

¹⁶³ Comme il est noté dans le TPQ, le don ne garantit aucunement l'élévation spirituelle s'il est effectué pour de mauvaises raisons. Le commentaire du texte donne notamment l'exemple d'une générosité qui est motivée par le désir de renommée (les commentateurs parlent dans ce cas de vantardise). Dans un

s'ils ne mènent pas directement à des actions physiques, sont de toute façon des actes en eux-mêmes (du domaine de la pensée).

La volonté d'atteindre l'Éveil est si importante qu'elle est considérée à elle seule comme une expérience, quoique fugitive, de l'Éveil¹⁶⁴. Cette idée est à nouveau abordée dans le TPQ, au chapitre VIII : « À peine ont-ils engendré l'esprit d'Éveil que les prisonniers / Du cercle où l'on souffre en faisant souffrir se retrouvent / Couronnés du nom d'« enfants des Vainqueurs » [...] »¹⁶⁵. Le terme « Vainqueur » désigne en sanskrit « *bodhisattva* »¹⁶⁶. En engendrant l'esprit d'Éveil donc, les êtres ordinaires prisonniers du *samsāra* sont élevés au titre de *bodhisattva*. On peut ensuite lire : « Le simple mérite d'avoir occasionnellement accompli / Un acte vertueux, pareil à un éclair éblouissant / Dans les nuages qui ajoutent aux noires ténèbres du karma et des émotions négatives / Évoque le bananier qui se dessèche après avoir donné ses fruits. »¹⁶⁷ Le commentaire du texte, effectué par Longchen Yéshé Dorjé et Kangyour Rinpoché, précise que le désir d'accomplir l'Éveil, acte vertueux par excellence, est pareil à un éclair qui naît dans un ciel nuageux et sombre, puisqu'il est la manifestation de l'esprit pur au travers de l'esprit souillé par les *karma* et les émotions négatives¹⁶⁸. Toutefois, ajoutent-ils, comme le laisse supposer le dernier vers de la strophe, l'éclair est impermanent et ne suffit pas à faire perdurer l'esprit d'Éveil et ses effets positifs dans la conscience du pratiquant. Ainsi, tel un bananier qui se dessèche après avoir donné ses plus beaux fruits, le pratiquant qui ne développe pas autre

autre exemple, le don d'objets ou de denrées dangereux, comme des armes ou des poisons, est également déconseillé. Cf. *Ibid.*, p. 345-346.

¹⁶⁴ Li Tongxuan, qui parle notamment de la naissance de la foi – le premier *fruit* de la bouddhité – ou encore de cet instant décisif qui marque le début de la progression du pratiquant vers la bouddhité (il évoque alors précisément Sudhana), se réfère vraisemblablement à un tel vœu. À cet égard, il note des effets significatifs causés par l'apparition de ce nouvel état d'esprit : « The youth Sudhana accomplished Buddhahood in a single lifetime. This illustrates that at the very outset of the ten stations, in that one instant, all deluded thoughts and affections are immediately extinguished. » Grâce à Li Tongxuan on peut ainsi donner quelques brèves informations sur cette expérience fugitive ; durant celle-ci, les pensées et les passions fondées sur l'ignorance se désagrègent. Si un tel évènement n'est pas encore l'achèvement de la bouddhité, il marque sans aucun doute une scissure avec l'existence ordinaire qui la précède. Robert M. Gimello et Gregory N. Peter, *Studies in Ch'an and Hua-yen*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1983, coll. « Studies In East Asian Buddhism », no 1, p. 343.

¹⁶⁵ Lingpa, *op. cit.*, p. 297.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 298, n.1.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 298.

¹⁶⁸ *Ibid.*

chose que le désir d'accomplir l'Éveil ne produira aucun autre fruit, ou acte d'éveillé¹⁶⁹. Malgré les développements qui doivent suivre, le vœu d'atteindre l'Éveil représente déjà une transformation positive de la volonté, car à cet instant, elle s'est engagée à délibérer en faveur du bien-être d'autrui. À présent, nous ferons l'analyse de la générosité, la diligence et la concentration qui, à titre d'exemples, nous serviront à illustrer l'orientation positive du pratiquant qui s'engage dans cette voie.

2.3.2. La générosité

La générosité est la première vertu développée par le pratiquant sur le chemin des dix Terres. Dans le SEDA, elle est notamment représentée par la déesse Printanière de Kapilavastu, dont les activités sont motivées par la compassion. Telle une mère bienveillante¹⁷⁰, elle s'est introduite dans le monde des êtres et leur vient en aide sans relâche : « Voilà un nombre d'ères infini que je pratique / Assidûment un amour immense / Qui recouvre la totalité des mondes [...] »¹⁷¹. Elle réalise cela afin de mettre un terme à leurs souffrances : « Paisible et silencieux, l'océan de la grande compassion / D'où émergent les bouddhas des trois temps / A le pouvoir d'éteindre la souffrance des êtres [...] »¹⁷² Ses activités ne sont pas accomplies dans l'objectif de se procurer des rétributions positives, mais sont au contraire entièrement dirigées vers le bien-être des autres. Si elle vole au secours des êtres, c'est « pour qu'*ils*¹⁷³ retrouvent la paix [...], pour qu'*ils* se libèrent de leurs émotions négatives », etc. Finalement, malgré leur faiblesse et leur penchant pour les activités *inutiles*, la déesse ne leur porte aucun jugement négatif. Ainsi est-elle « pleine de bienveillance pour les êtres dotés d'une mauvaise intelligence et de

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ La figure féminine incarnée par cette *bodhisattva* n'est pas anodine, selon Carré : elle se réfère à l'image de la mère, qui par le dévouement qu'elle accorde à ses enfants, évoque elle-même la compassion et la bienveillance. Cf. Carré, *op. cit.*, Vol. 1, p. 595-596.

¹⁷¹ Carré, *op. cit.*, Vol. 2, p. 301.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ Les « ils » ne sont pas en italique dans le texte original ; l'italique leur a été appliqué afin de souligner l'identité des bénéficiaires des actes de la déesse.

compassion pour les êtres affligés d'un mauvais karma. » De même, elle ne possède aucune « arrière-pensée à l'endroit de ceux dont le karma est à la fois bon et mauvais. »¹⁷⁴

Ces informations indiquent que la déesse est animée par une certaine volonté, alors qu'elle accomplit ses actes de générosité¹⁷⁵, mais que cette volonté n'est pas comparable à celle des êtres ordinaires puisqu'elle ne tombe ni dans le désir, ni dans la haine, ni dans l'ignorance. En effet, si la déesse poursuit un objectif et fournit les efforts pour le réaliser, on ne peut toutefois affirmer qu'elle désire de manière avide ou qu'elle convoite le bien d'autrui. Son désir, s'il en est un, n'est pas limité comme l'est celui de l'être ordinaire, car il dépasse le simple cadre des considérations égoïstes. De plus, il est infiniment plus vaste que ce dernier, car il s'accomplit à l'échelle de tous les mondes, ainsi que de tous les êtres, rajouterait les commentateurs du TPQ¹⁷⁶. Ensuite, bien que la déesse entrevoie chez certains êtres des tares émotionnelles et psychologiques, elle ne leur porte aucun jugement négatif. Elle est consciente de leurs défauts, mais cette connaissance ne fait naître en elle aucune aversion, haine ou colère. Quant à l'ignorance, on peut affirmer qu'elle n'en est pas victime, car elle n'hésite pas à transcender l'attachement à son ego, malgré qu'elle abandonne, par la même occasion, tout désir de concourir à son propre bien-être.

2.3.3. La diligence

Comme le mentionne Magnin, le Bouddha montre la voie au pratiquant, mais il revient à celui-ci de fournir l'effort nécessaire à la réalisation de sa bouddhité¹⁷⁷. Cet effort est le produit de la diligence, également appelée énergie et persévérance¹⁷⁸. On remarque qu'elle est présente dans le SEDA sous diverses appellations. Elle est ainsi souvent comparée à une force permettant d'accomplir les activités des *bodhisattvas*. Il est par exemple dit, à propos de Sudhana, que son esprit « s'était habitué aux amis de bien et sa

¹⁷⁴ Les deux citations proviennent de Carré, *Ibid.*, p. 298.

¹⁷⁵ Kangyour Rinpoché le souligne dans son commentaire du Trésor des Précieuses Qualités : « La compassion est l'ardente volonté de les libérer [les êtres] de toutes leurs souffrances. » Lingpa, *op. cit.*, p. 287.

¹⁷⁶ C'est ainsi qu'il décrit la tâche qui accompagne la pratique de la première Vertu transcendante. *Ibid.*, p. 345.

¹⁷⁷ Cf. Magnin, *op. cit.*, p. 192-193.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 289.

volonté s'était renforcée à leur contact [...] Il savait qu'en prenant appui sur un ami de bien, il pourrait accomplir tous les actes positifs, produire tous les mérites [...] »¹⁷⁹, etc. Ou encore, de la part de la déesse de la nuit Paisible Océan de Voix : « J'ai décidé d'avoir assez de force pour former tous les véritables vœux des bodhisattvas. »¹⁸⁰

La nécessité de développer une force nécessaire à la réalisation de l'Éveil apparaît essentielle en raison de l'ampleur des activités du *bodhisattva*. Elles sont par exemple décrites ainsi au premier chapitre du Prologue : « Or, pour atteindre l'insurpassable Éveil en une seule vie, il faut avoir dépassé tous les niveaux atteints par les bodhisattvas; il faut s'être affranchi de tous les lieux par lesquels les bodhisattvas échappent à la naissance; il faut avoir accompli toutes les vertus transcendantes, avoir emprunté tous les accès aux diverses formes de patience [...] »¹⁸¹, cette énumération se poursuivant sur plusieurs paragraphes. L'énergie est alors très utile pour ne pas sombrer dans la « lassitude et le découragement »¹⁸² qui peuvent surgir durant la montée des dix Terres. De même, elle est un remède au « manque de courage et d'enthousiasme qui pourrait le [pratiquant] conduire à rompre le vœu de l'esprit d'Éveil. »¹⁸³, explique Li Tongxuan. En cela, elle rappelle le *conatus* en jeu dans la volonté et on peut à ce titre la considérer comme le *ressort* des activités du pratiquant.

Notons que l'énergie n'est pas étrangère à l'être assoiffé. Car ce dernier maintient, malgré les oppositions, sa progression vers l'objet qu'il convoite. Toutefois, les deux efforts fournis dans le cas du *bodhisattva* et de l'être ordinaire sont sensiblement différents. En effet, l'effort de l'individu ordinaire résulte de la tâche qu'il doit accomplir pour vaincre autrui. Cela est patent dans le vol ou la guerre par exemple, qui nécessitent l'élaboration de machinations complexes pour contourner ou surpasser ce qui s'oppose au sujet. Mais à l'inverse, l'effort du *bodhisattva* est difficile parce qu'il *concourt* au bien d'autrui. Cette fois-ci, la difficulté ne tient pas tant à ce qu'il doit s'opposer aux désirs d'autrui¹⁸⁴, que du

¹⁷⁹ Carré, *op. cit.*, p. 193.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 368.

¹⁸¹ *Ibid.*, 574.

¹⁸² Carré, *op. cit.*, Vol 1, p. 611.

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ Elle se fait tout de même parfois sentir, dans le cas où l'être ordinaire est fortement attaché à ses anciennes habitudes par exemple, et que son éducation s'avère plus difficile.

fait qu'il projette de venir en aide à la *totalité* des existants. Sa tâche, apparemment infinie, n'est pas du même calibre que les projets de l'être ordinaire, limités dans leur ampleur par sa vision bornée du réel. Son effort se manifeste de ce fait non seulement comme bienveillant, mais transcendant. En fin de compte, il apparaît que la volonté qui verse dans ces deux types d'effort n'est pas la même ou du moins, qu'elle s'est scindée en deux pour emprunter des directions différentes. Si dans le premier cas on la jugeait négativement, on peut désormais faire le constat inverse.

2.3.4. La concentration

La concentration, vertu de la 5^e Terre, s'exerce durant la méditation, aussi appelée recueillement (*samādhi s.*). Selon Magnin, elle consiste à « fixer l'esprit, de manière à échapper aux mouvements de pensée qui l'agitent en tous sens et le distraient [...] »¹⁸⁵. La capacité de fixer son attention sur un point sans se laisser distraire est une qualité essentielle au *bodhisattva*. Décrivant son état méditatif, la déesse de la nuit Lumière Immaculée de Gloire Universelle dit : « Rien n'ébranle mon esprit, qui est parfaitement focalisé, lorsque dans cet état je pratique la première concentration. »¹⁸⁶ De même Sudhana, s'entraînant aux pratiques des éveillés, développe cette faculté : « Il [Sudhana] ne relâcha pas un instant son esprit et garda ses sens concentrés. »¹⁸⁷

Dans un premier temps, la concentration permet de lutter contre l'attachement mental qui est la source de pensées et d'actes négatifs. Le désir, la colère ou encore la répulsion que nous avons étudiés précédemment ont cela en commun qu'elles découlent d'un attachement du sujet pour un objet. Dans le désir, le sujet s'attache à l'objet qu'il recherche. Dans la répulsion, il s'attache aussi, d'une certaine manière, à l'objet qui lui répugne, puisque celui-ci est omniprésent à sa conscience. Suivant la même psychologie, on peut dire que dans la colère, le sujet, en portant son attention sur l'objet qui l'irrite, s'attache à lui. Ajoutons que lorsqu'il s'attache à l'objet de son désir, c'est parce qu'il est

¹⁸⁵ Magnin, *op. cit.*, p. 199.

¹⁸⁶ Carré, *op. cit.*, Vol. 2, p. 312.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 343.

obnubilé par la sensation agréable que celui-ci lui procure. Si, enfin, il s'attache à l'objet qui lui répugne, c'est qu'il s'attache à la sensation désagréable qu'il ressent, etc.

Tous ces phénomènes mentaux surviennent dans la conscience du sujet qui s'y accroche avec fascination¹⁸⁸. Pour parer à cela, le pratiquant doit décider de concentrer son attention sur un point quelconque, sa respiration par exemple. L'objet sur lequel se fixe son attention lui servira alors de point de référence lorsqu'apparaîtront inévitablement à sa conscience des idées, des sensations ou des émotions qui provoqueront sur lui un effet (agréable/désagréable/neutre) qui attirera son attention. Laissant ces émotions surgir en lui, il les observe sans s'y fixer et reporte ensuite son attention sur son point de référence. Répétant cet exercice, le pratiquant s'entraîne à ne pas s'impliquer dans les pensées qui lui viennent, et ainsi à ne pas entretenir le désir, la répugnance ou la colère¹⁸⁹.

L'un des objectifs de la méditation, énonce ainsi Magnin, est le développement de l'*effort juste*, qui correspond, entre autres, à « une volonté énergique de : faire obstacle à l'apparition d'états mentaux mauvais et malsains ; se défaire des états mentaux néfastes qui sont déjà en l'homme [...] »¹⁹⁰. Dans le SEDA, c'est notamment grâce au recueillement et à la concentration que l'ainsi-venue Royale Bannière aux Vertus Extraordinaires où Flamboie le Joyau de la Sagesse Universelle se défait du désir sensible et de ses émotions négatives:

« Ensuite, quand la fille du roi en eut fini avec tous ces recueils, son esprit accéda à une concentration plus merveilleuse encore, et elle connut l'immobilité, la joie, le réconfort [...] la fin de tout attachement, la liberté de ne se fixer sur aucun objet vulgaire [...] l'absence d'émotions nuisibles, le manque d'arrogance, l'absence de paresse [...] »¹⁹¹.

¹⁸⁸ Se libérer de la fascination pour les images qui surgissent à la conscience et de l'effet qu'elles produisent (agréable/désagréable) est précisément l'objectif du 7^e élément de l'Octuple chemin de libération : la mémoire, ou attention juste. Cf. Magnin, *op. cit.*, p. 229.

¹⁸⁹ La distraction est un facteur si important de négativité qu'elle est décrite par Carré – dans l'introduction au *Soutra des Dix Terres* – comme une forme incarnée par le démon Mâra. C'est l'ultime difficulté rencontrée par les *bodhisattvas* qui ont atteint le niveau de la dimension absolue, car elle provoque en eux la fascination, pourtant abandonnée, pour les phénomènes. Cf. Patrick Carré, *Soutra des Dix Terres*, Paris, Fayard, 2004, p. 17.

¹⁹⁰ Magnin, *op. cit.*, p. 229. L'autre aspect de l'effort juste mentionné par Magnin est la faculté de faire surgir des états mentaux positifs. C'est une particularité qui sera évoquée dans le paragraphe suivant (2.3.5.).

¹⁹¹ Carré, SEDA, Vol. 2, p. 356.

La concentration permet de se détacher de l’emprise des émotions négatives, mais également d’en cultiver des positives, comme les quatre Sentiments Incommensurables¹⁹² (*apramāṇa* s.) que sont la bienveillance (*maitrī* s.), la compassion (*karuṇā* s.), la joie (*muditā* s.) et l’équanimité (*upekṣā* s.). En tant que *sagesses contemplatives* (*bhāvanā* s.)¹⁹³, les sentiments incommensurables sont des connaissances intuitives des Quatre Nobles Vérités et ne naissent ni de la réflexion ni de l’enseignement direct d’un maître¹⁹⁴. Profondément ancrés dans la conscience du pratiquant aguerri, ils conditionnent chacune de ses actions et agissent à titre d’influences quasi inconscientes. En ce sens, Magnin les qualifie d’*habitus*, ou de dispositions internes¹⁹⁵. Pratiquer la concentration permet ainsi d’engendrer les qualités mentales positives propres aux *bodhisattvas*, et de progresser sur le chemin de l’Éveil. Dans le SEDA, on constate par exemple que le *bodhisattva* Roi à la Bannière de Sagesse qui Défait Toutes les Hordes Diaboliques développe sa foi et sa sagesse par l’entremise de la concentration, dont il cite ici les effets : « [...] Peu à peu votre pratique progressera / Et vous atteindrez enfin toutes les qualités des bouddhas. // La foi et la sagesse que vous aurez acquises / Croîtront d’instant en instant. »¹⁹⁶

2.3.5. La volonté comme acte d’attention, d’après William James

Il est intéressant de noter que le psychologue William James (1842-1910) désigne l’effort d’attention comme l’acte essentiel de la volonté. Précédemment, nous avons désigné la concentration, qui agit au même titre que l’attention, comme un moyen permettant de ne pas succomber aux élans négatifs de sa volonté. De même, nous lui avons reconnu le pouvoir de générer chez le sujet des pensées positives qui influenceront son vouloir. Mais pour James, l’attention est la volonté elle-même.

¹⁹² Magnin, *op. cit.*, p. 260.

¹⁹³ D’après Fabrice Midal, le terme sanskrit *bhāvanā* désigne le fait de cultiver la terre. Il ajoute : « Il [le terme *bhāvanā*] désigne par extension la culture de l’esprit : c’est-à-dire libérer celui-ci de ses impuretés et de ce qui le trouble. » Fabrice Midal, *La Méditation*, Paris, Presses Universitaires de France, 2017, p. 8.

¹⁹⁴ Magnin, *op. cit.*, p. 203.

¹⁹⁵ Magnin, *op. cit.*, p. 254.

¹⁹⁶ Carré, *op. cit.*, p. 51.

En effet, ce qui enclenche les mouvements du corps est avant tout la représentation de ce mouvement, qu'il nomme « la loi de l'action idéomotrice ». La volonté, en tant que ressort de l'action, n'agit à ce titre que comme un effort d'attention qui maintient une représentation à la conscience du sujet, le temps qu'il l'accomplisse physiquement. Dans des cas plus complexes, lorsque par exemple le sujet est tiraillé entre deux choix, la volonté intervient pour trancher entre les deux options, mais là encore, cette délibération doit mener à ériger au centre de l'attention la représentation choisie plutôt que l'autre¹⁹⁷.

Le SEDA fait écho à cette thèse, car il y est démontré à plusieurs reprises que le simple fait de porter son attention sur une idée peut la faire fructifier. Dans ce cas-là, l'acte qui est mis en branle par l'effort d'attention en est un de la pensée. Au chapitre 32 par exemple, la *bodhisattva* Lumière Immaculée de Gloire Universelle explique à Sudhana les bénéfices de la concentration :

« C'est donc ainsi, noble fils, que je réalise tous les ainsi-venus, et cela me permet d'avoir une vision claire et distincte de la libération des *bodhisattvas* Avancée Universelle dans la Félicité de la Concentration Apaisée pour l'intégrer, l'accomplir, la renforcer, y réfléchir, l'examiner, l'analyser, la stabiliser et l'embellir. Grande alors est la compassion qui, dégagée de toutes les fictions de la méprise, me permet de protéger les êtres. »¹⁹⁸

Le « cela » qui permet à la *bodhisattva* d'avoir une vision claire est « l'éclat lumineux du *maṇḍala* de la concentration des ainsi-venus »¹⁹⁹, nous dit Carré. Cet « éclat » de la pensée lié à la concentration lui permet de saisir distinctement la méthode de libération en question et d'en approfondir sa connaissance. Au terme de ce processus, sa compassion devient exempte de tout défaut, et il lui est alors possible de venir en aide aux êtres. Permettant d'abord d'accroître la qualité de ses réflexions spirituelles, la concentration mène, dans un second temps, à accomplir des actes conformes aux pensées qui ont été préalablement développées. Tout comme c'était le cas chez James, l'attention fournit ici la base de l'action, en cela qu'elle transforme les représentations en puissance en actes.

¹⁹⁷ À propos de l'effort d'attention chez William James, se rapporter à Philippe Desoche, *La volonté*, Malesherbes, Flammarion, 1999, coll. « GF », p. 177 à 183.

¹⁹⁸ Carré, *op. cit.*, p. 312.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 312, n. 2.

La concentration possède sous cet aspect la qualité de transformer, d'une part, des idées informées et rudimentaires en idées claires et distinctes, et, d'autre part, de transformer ces idées en actes du corps et de la parole, cela, au profit des êtres égarés. À la lumière de cette analyse, la concentration, en tant qu'elle est un effort du domaine de la pensée, apparaît comme une manifestation positive de la volonté.

2.4. Remarques conclusives

Ce second point de vue sur la volonté soulève plusieurs questionnements. Comment concilier, d'abord, les deux usages de la volonté qui sont présentés dans le SEDA? La volonté est à l'origine de la souffrance générale, mais elle est tout de même mise à profit par les *bodhisattvas* pour libérer les êtres de leurs malheurs. De plus, le fait que les *bodhisattvas* en soient empreints semble indiquer qu'elle n'est pas malicieuse en soi, ce qui contredit les résultats des analyses de notre premier chapitre. Que penser, ensuite, des usages positifs qui sont faits de la volonté dans les dix vertus transcendantes? Certes, la volonté des *bodhisattvas* diffère de la volonté des êtres ordinaires, notamment en raison de leurs considérations altruistes, tournées vers l'*utile* (sur le plan spirituel). Toutefois, on doit admettre que le mécanisme de leur volonté demeure, dans les deux cas, pratiquement identique. À chaque fois, la volonté projette le sujet dans le futur, elle le pousse à s'attacher aux phénomènes et par conséquent, elle risque à chaque occasion de provoquer de la souffrance. Le pratiquant qui s'engage sur la voie de l'Éveil en formulant son vœu initial ne forme-t-il aucune espérance par rapport à la fin qu'il désire réaliser, et par conséquent n'est-il pas à risque, au même titre que l'être assoiffé, d'être insatisfait? L'immense volonté qu'il doit par ailleurs déployer pour atteindre son but, en fournissant un immense effort, et en ne perdant pas l'attention sur son objectif, ne sont-ils pas susceptibles de troubler la paix de certains, et ainsi, d'entraîner des conflits à l'instar des trois poisons? On peut citer, à ce sujet, le Roi Inlassable qui sous prétexte d'éduquer les êtres, leur inflige des tortures insoutenables²⁰⁰. À ce point de notre exégèse, il nous paraît justifié de

²⁰⁰ Sudhana rencontre ce *bodhisattva* au chapitre 17 du SEDA. Au grand désarroi de Sudhana, ce dernier inflige aux citoyens de sa cité qui ont commis des écarts de conduite, des crimes, ou qui sont habités par des pensées négatives des peines cruelles comme : avoir les membres coupés ; les oreilles, nez ou encore yeux arrachés ; le corps écorché, dépecé, bouilli ou brûlé. Sudhana questionne le roi sur ses agissements,

considérer que la volonté qui est requise chez le pratiquant et le *bodhisattva* est similaire à la volonté négative décrite chez les êtres ordinaires et, par conséquent, que les instructions du SEDA sont contradictoires.

car ce dont il est témoin lui fait douter de sa sagesse. Le roi lui répond alors que l'efficacité de ces châtiments réside dans la crainte qu'ils inspirent, et que la fin qu'ils projettent – l'arrêt définitif des activités négatives de ses sujets – les justifie. Cf. *Ibid.*, p. 211-213.

Chapitre 3

Vouloir ne pas vouloir : paradoxe ou cohérence doctrinale ?

Nous pouvons résumer le problème ainsi : comment expliquer que le SEDA enjoint à vouloir ne pas vouloir ? C'est-à-dire, à pratiquer la décision, la résolution, la projection dans l'avenir, l'attachement, la quête de réalisation ou encore l'effort, afin – c'est là l'objectif visé par toutes ces activités – d'abandonner toute attitude similaire ? Avant de rentrer dans le vif du sujet, relevons tout d'abord les nuances qui parcourent ce questionnement.

Premièrement, il faut préciser que celui qui « veut ne plus vouloir » désigne parfois le pratiquant novice et parfois le *bodhisattva*. La différence entre les deux tient à ce que le premier progresse vers l'Éveil tandis que le second l'a effectivement atteint. Toutefois, cette nuance n'entraîne pas de répercussion majeure sur la compréhension du paradoxe ni sur son éventuelle résolution, puisque dans les deux cas, l'instruction dont il s'agit demeure la même. En effet, il est à chaque fois question de ne pas faire usage d'une volonté négative, cela, qu'elle soit toujours en nous (dans le cas du pratiquant novice par exemple) ou qu'on en soit déjà libéré (pour le *bodhisattva*). Dans le premier cas, il s'agit de se défaire de cette volonté, tandis que dans le second, il est question de ne pas succomber à nouveau à son emprise. Mais qu'il soit question d'abandonner quelque chose qui est déjà en nous, ou bien de soutenir l'effort qui nous distancie de cette attitude, l'idée que l'on doit réaliser ces deux activités par le biais de cette même manière d'être est, dans les deux cas, problématique. Dans la suite de ce travail, nous constaterons que certaines tentatives de solutions abordent parfois la question du point de vue du pratiquant qui doit se défaire de sa volonté négative ; à d'autres moments, qu'elles adoptent le point de vue de celui qui désire demeurer dans un état libre de toute volonté négative. Finalement, certaines feront parfois intervenir l'un et l'autre de ces protagonistes. Puisque nous avons démontré ici que ces voies réflexives renvoient de toute façon au même problème, nous envisagerons les hypothèses qui tendent vers l'une ou l'autre de ces avenues comme des réponses potentielles également pertinentes à notre questionnement.

La seconde nuance à apporter est que ce qui n'est pas voulu, dans le paradoxe, renvoie tantôt à une chose, tantôt à une autre. En effet, lorsque l'on dit que le pratiquant désire mettre un terme à la volonté, il peut être soit question de sa propre volonté, soit de celle d'autrui. Dans les exemples des derniers chapitres, il est majoritairement question de mettre un terme aux manifestations de son propre vouloir. Les instructions du SEDA renvoient en ce sens, la plupart du temps, à un travail sur soi-même. Toutefois, on remarque également qu'à plusieurs occasions le SEDA met en scène des êtres, principalement les *bodhisattvas*, qui désirent mettre un terme à la volonté d'autrui, notamment en les libérant du désir et de la soif. Bien qu'il y ait, dans ces deux cas, une certaine différence quant à la fin du vouloir du pratiquant, une brève analyse de la chose nous montrera que celle-ci n'a pas d'incidence significative sur le paradoxe qui nous intéresse. En effet, l'incongruité d'avoir, en somme, à « guérir le mal par le mal » demeure intacte – que le mal qu'il s'agit d'éradiquer se trouve chez autrui ou chez soi, les moyens mobilisés afin de neutraliser la chose proviennent dans tous les cas de ce même « mal ». Dans les deux cas, donc, une contradiction surgit.

Enfin, le paradoxe peut être compris d'un point de vue pratique, moral ou lexical. En effet, il peut renvoyer à la difficulté pratique qu'il y a à diriger sa vie de telle sorte qu'il faille à la fois adopter et rejeter des activités semblables. Le paradoxe renvoie alors à une question du type : « comment réaliser les consignes qui me sont proposées ? » Dans un sens moral, le paradoxe se rapporte cette fois-ci à la contradiction que comporte l'appel à faire une chose et à l'éviter. Le problème ici n'est pas absolument étranger à toute dimension pratique, mais il enrichit cette dimension d'une composante éthique. La contradiction qui est alors soulignée réside dans la fin visée par les deux activités. Alors qu'elles sont toutes deux semblables, l'une s'accorde avec l'*utile*, et l'autre avec l'*inutile*. La question que pose alors le paradoxe est plutôt du type : « que faire ? », ou « que *dois-je* faire ? ». Enfin, la tournure lexicale du paradoxe est d'un genre différent et s'interroge sur le sens intrinsèque de la volonté et des termes s'y rattachant. L'interrogation qui en découle

est alors la suivante : que signifie, ou à quoi renvoie véritablement la notion de volonté dans le SEDA, ainsi que les termes qui lui sont associés ?²⁰¹

Dans les pages qui vont suivre, les hypothèses qui seront présentées tenteront de répondre au paradoxe à partir de ces différents angles d'analyse. Dans la première hypothèse, nous ferons appel à la thèse de Davids qui affirme que les termes associés à la volonté peuvent parfois appartenir à des champs lexicaux différents. Nous tenterons alors de démontrer que la volonté en jeu dans l'abolition du vouloir fait intervenir des attitudes d'un type différent que celles mobilisées par la volonté négative. Dans la seconde hypothèse, nous nous référerons à la pensée subitiste pour tenter de démontrer que le SEDA rend compte de manière imparfaite de l'attitude des *bodhisattvas*, ce qui expliquerait l'utilisation de termes associés à la volonté négative dans la description de leurs états d'esprit. Dans les deux premières hypothèses, nous aborderons ainsi le paradoxe à partir de sa dimension langagière. Dans la troisième hypothèse, ce sera sa dimension pratique qui sera plutôt étudiée. Nous ferons alors intervenir trois penseurs qui ont débattu de la question par le biais de publications écrites en réactions les unes aux autres. Le point de vue adopté sera alors celui du pratiquant débutant qui envisage d'abandonner les manifestations de sa propre volonté. Dans la quatrième hypothèse, nous analyserons notamment la position de Zhiyi, patriarche de l'école du Tiantai, sur le désir. En appliquant sa conception du désir au cadre du SEDA, nous parviendrons à ébaucher une réponse au paradoxe. L'analyse de Zhiyi se montrera valable à la fois pour le pratiquant débutant et le *bodhisattva*, de même qu'elle prendra en compte l'abolition de la volonté pour soi-même et pour autrui. Enfin, dans la cinquième hypothèse, nous étudierons la possibilité qu'un aspect particulier du vouloir – le désir sensuel – fasse partie intégrante de l'expérience de l'Éveil telle qu'elle est conçue dans le SEDA. Pour ce faire, nous ferons notamment appel aux réflexions de

²⁰¹ Les termes *nian* 念 « penser avec attention », mais aussi « réciter », et *yu* 欲 « vouloir, désirer, convoiter » appartiennent au champ lexical de la volonté. Ils sont employés dans le SEDA entre autres dans des contextes où il s'agit de prononcer des vœux de *bodhisattva*. Dans la langue chinoise écrite de l'époque, le pronom-sujet est souvent omis dans une phrase. Cette ellipse, dans le cas d'un texte bouddhique, revêt souvent une signification philosophique profonde, car la volonté est exprimée par-delà le subjectivisme, en transcendant donc la dualité sujet/objet. *Nian* 念 et *yu* 欲 dans *Grand Dictionnaire Ricci de la langue chinoise online* (en ligne), <https://chinesereferenceshelf.brillonline.com/grand-ricci/#citation>.

Douglas Osto sur le sujet. Il sera alors principalement question de l'aspect moral et pratique du paradoxe.

Aucune de ces hypothèses ne s'avérera toutefois suffisamment convaincante pour répondre entièrement à la question qui nous intéresse. Ainsi, il nous apparaîtra nécessaire de chercher une réponse au sein même du texte d'où la question est née. Pour ce faire, nous relaterons les derniers instants du périple de Sudhana, alors que celui-ci atteint l'apogée de son cheminement spirituel en faisant l'expérience de la dimension absolue. Cette expérience ouvrira de nouveaux horizons conceptuels qui nous permettront de réévaluer la forme du paradoxe de la volonté ainsi que dissiper l'impression d'une incohérence doctrinale sous-jacente au message général du texte.

3.1. Première hypothèse : la neutralité de la volonté

Une première hypothèse peut être avancée pour résoudre le paradoxe de la volonté. En effet, la recommandation « vouloir ne pas vouloir » est paradoxale si le vouloir mobilisé dans l'abolition du vouloir est identique au vouloir qu'il s'agit d'éliminer. Si par ailleurs, comme l'affirme Rhys Davids (1857-1942), différentes définitions de la volonté coexistent parfois au sein d'un même texte bouddhique et que le SEDA, appartenant à l'un de ces textes, fait intervenir deux conceptions différentes de la volonté lorsqu'il enjoint le lecteur à « vouloir ne plus vouloir », alors l'expression s'avèrerait cohérente. Dans un premier temps, nous ferons un résumé de la thèse de Davids contenue dans l'article « On the Will in Buddhism », puis nous verrons si celle-ci s'applique au SEDA.

Selon Davids, on retrouve rarement dans les textes bouddhiques de mot traduisant avec exactitude celui de volonté. Toutefois, on retrouve plusieurs termes qui rappellent le sens de ce concept. Elle les divise en deux catégories : ceux qui décrivent des états psychologiques neutres et ceux qui renvoient à une attitude possédant une signification morale. Les termes de la première catégorie peuvent être utilisés, dans certains contextes, afin de décrire un comportement moralement répréhensible ou louable, mais en eux-mêmes, ils se limitent à décrire une activité mentale extrêmement rudimentaire qui n'est pas conçue comme intrinsèquement positive ou négative. L'auteure prend pour exemple le

mot *viriyam* (p.), auquel on peut associer les notions d'effort (*effort, exertion, endeavour*), de zèle (*zeal*), ou encore d'ardeur (*ardour*) :

« In two parallel passages in the *Dhamma Saṅgaṇi*, for instance, the term which best convey the meaning of bare, simple connotation or consciousness of energy, namely, *viriyam*, as well as all it's synonyms and complementary terms [...] is used to describe, in part, both the state or quality of mind which is morally good and that which is morally bad. To all such terms, then, when used of psychological activity, Buddhism attaches no blame any more than we should. »²⁰²

Comme l'explique Davids dans la citation, ces termes neutres peuvent cependant être employés afin de décrire une attitude se rapportant au bien ou au mal. Dans ce cas, ils adoptent une signification particulière qui leur est transmise par le contexte de leur énonciation. Pour donner à la notion d'ardeur une tournure négative, par exemple, nous pourrions en parler ainsi : « l'ardeur mise à se venger ». Une telle notion qui est normalement neutre et qui prend, dans un contexte particulier, un sens positif ou négatif tombe alors dans la catégorie des termes associés à la volonté qui dénotent une attitude moralement répréhensible ou louable. Enfin, on retrouve dans cette catégorie des notions qui, sans passer par l'intermédiaire de termes neutres, expriment en eux-mêmes et de manière immédiate un comportement moral positif ou négatif. Davids donne l'exemple de l'avidité (*craving*) ou de la soif (*thirst*), qui traduisent invariablement une manifestation malsaine de la volonté (« *morbid state of will* »)²⁰³.

Si la recommandation de « vouloir ne pas vouloir » que nous avons tiré du SEDA décrit, dans un premier temps, un simple état psychologique et, dans un second temps, une attitude morale répréhensible, alors l'instruction serait cohérente. Le premier vouloir désignerait alors l'activité neutre de l'esprit qui se représente un but à atteindre et dirige les énergies à sa disposition vers celui-ci. En ce sens, le SEDA ne le jugerait ni négativement ni positivement. À l'inverse, le second vouloir se rapporterait à une activité non pas neutre, mais porteuse d'une forte charge négative. Il s'agirait alors de la volonté

²⁰² Rhys Davids, « On the Will in Buddhism », *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Janvier 1898, p. 47-59, p. 49.

²⁰³ *Ibid.*

que nous avons décrite dans notre premier chapitre : assoiffée, avide, colérique, aveugle, etc.

Pour que cette hypothèse se confirme, il faudrait cependant parvenir à démontrer que le SEDA use effectivement du premier vouloir dans un sens strictement psychologique qui ne se confond pas avec le sens du second vouloir. Toutefois, on remarque que le SEDA accentue parfois la valeur négative de ce premier vouloir qui devrait, dans la logique de notre hypothèse, s'avérer neutre. Au paragraphe 2.2. du second chapitre de ce mémoire, nous avons par exemple relevé le fait que la notion de « soif » était employée afin de décrire le vœu de Sudhana de s'approprier la sagesse des *bodhisattvas*. Dans cet exemple, la volonté du pratiquant prend les traits d'une attitude morale négative. La soif, nous l'avons notamment démontré dans notre premier chapitre, renvoie dans le SEDA à une attitude *inutile*. De même, Davids pensait que ce terme portait en lui l'expression d'une volonté malsaine. Par conséquent, il semble impossible de distinguer avec clarté le premier du second vouloir en jeu dans le paradoxe. Le premier semble parfois se fondre dans le second, comme dans cet exemple, et la difficulté d'accomplir l'un et d'éviter l'autre s'avère de nouveau problématique.

Il y aurait une autre manière d'envisager le premier vouloir évoqué dans le paradoxe. Celui-ci ne serait pas neutre, mais positif, et c'est de là que tiendrait sa différence avec le second vouloir. Si l'on revient à l'exemple précédent, la positivité de la volonté de Sudhana est palpable dans le contexte de son énonciation : il désire progresser vers l'Éveil. Toutefois, l'utilisation du terme de soif vient de nouveau compromettre notre hypothèse – cette fois-ci, ce n'est plus la neutralité de la volonté qu'elle remet en question, mais sa positivité. Une fois encore, il est incertain de conclure à une réelle différence entre la volonté qui est valorisée dans la poursuite de l'éveil et celle qui est dévaluée dans la conduite d'activités négatives.

3.2. Deuxième hypothèse : les limites du langage

La deuxième hypothèse est qu'il n'y a aucune volonté en jeu dans le cheminement du pratiquant. L'utilisation de termes associés à la volonté pour décrire son état d'esprit à

mesure qu'il progresse vers l'Éveil serait plutôt une conséquence de l'entrée dans le langage d'une expérience indicible et impossible à conceptualiser. Indescriptible, l'expérience du pratiquant serait décrite, par défaut, à l'aide de termes dénotant des attitudes ordinaires.

L'idée selon laquelle l'Éveil est ineffable est au centre du débat opposant deux courants de pensée Chan particulièrement actifs au 8^e siècle : le gradualisme (*jian c.*) et le subitisme (*dun c.*). Comme l'explique Faure, le gradualisme et le subitisme n'étaient pas des blocs homogènes – il fait par exemple remarquer, en citant Walter Liebenthal (1886-1982), qu'aucune école ne s'est jamais qualifiée de gradualiste²⁰⁴. Plutôt qu'une opposition franche sur le plan doctrinal entre des écoles rivales, on observe des points de dispute sur la nature de l'expérience de l'Éveil et sur la pratique sainte entre des penseurs issus d'une même tradition. Deux positions dominantes font surface, notamment sous l'impulsion de Shenhui (670-762) chez les gradualistes et de Huineng chez les subitistes. Les gradualistes, d'un côté, considéraient qu'une pratique graduelle devait mener à un Éveil subit, tandis que les subitistes envisageaient de manière plus radicale que l'Éveil et la pratique devaient s'exécuter subitement. Par ailleurs, Zongmi relève d'autres cas de figure typiques de soutras de périodes antérieures au Chan, mais qu'il ne nomme pas. Par exemple, il avance la possibilité d'une pratique et d'un Éveil graduel, ou encore d'un Éveil subit auquel succéderait une pratique graduelle²⁰⁵. Finalement, plusieurs possibilités émergent : ce qui est graduel ou subit peut désigner soit la pratique, soit l'Éveil, et l'ordre dans lequel ces deux états se produisent est interchangeable.

Faure note un autre aspect de la question qui appelle quelques précisions. Comme il l'explique, le terme « subit » peut signifier soit « rapide », « absolu » ou « immédiat ». Lorsque subit s'entend comme « rapide », cela ne signifie pas que l'Éveil ou la pratique soient instantanés, mais plutôt qu'ils se réalisent dans un laps de temps très court²⁰⁶. Le

²⁰⁴ Faure, *op. cit.*, p. 168.

²⁰⁵ *Ibid.*, 167-168.

²⁰⁶ Cela pouvait tout de même représenter toute la durée d'une vie, ce qui peut paraître assez long. Toutefois, cette rapidité d'exécution s'opposait à celle mise de l'avant par la tradition bouddhique indienne, notamment, où l'Éveil pouvait parfois exiger une pratique se déroulant sur de « nombreuses périodes cosmiques », réparties sur plusieurs vies. En comparaison, la perspective d'atteindre l'Éveil en l'espace d'une seule existence s'avérait donc effectivement rapide. Cf. *Ibid.*, p. 170.

terme « absolu » souligne la transcendance à l'égard de toute division. L'accent ici n'est pas mis sur la temporalité, mais sur la qualité de l'Éveil et de la pratique. Dans la pratique, toute idée de progression est évacuée, car cela supposerait que l'Éveil puisse être atteint, au sein d'un programme d'exercices, de manière partielle, dans les premières étapes de l'instruction, puis complète, à son terme. Au contraire, la pratique subite doit, à chacune de ses performances, accomplir l'entière perfection du *Dharma*. De même, l'Éveil subit ne peut se plier à aucun exercice de conceptualisation ou de réflexion qui instituerait des dichotomies dans sa compréhension. Cette définition de « subit » nous mène à son troisième sens : l'immédiateté. Ce terme renvoie, comme Faure l'explique, à ce qui « opère, se produit ou est atteint sans intermédiaire »²⁰⁷. Par-dessus tout, une telle conception de la pensée du Bouddha rejette l'usage de « moyens habiles », qu'elle considère comme des procédés imparfaits et même inutiles à la saisie du *Dharma* – étant déjà parfait, celui-ci ne requiert aucun accommodement. Dans cet esprit, plusieurs courants subitistes rejetèrent les procédés qui tendaient à vulgariser la pensée du Bouddha. D.T. Suzuki donne l'exemple du *Soutra de l'essence du Dhyāna*, qui se refuse à user de « paroles faciles à comprendre »²⁰⁸. De même, on peut lire dans le *Zhenzong lun* cette idée qui est tirée du *Lankāvatāra sūtra* : « Le vénéré du monde ne prononça pas un seul mot, et n'exposa pas une seule méthode /relevant/ de fausses notions. »²⁰⁹

Cette brève attention aux particularités du subitisme laisse entrevoir une constante : la pratique et l'Éveil doivent transcender le langage. Fazang le rappelle : « In the sudden teaching all words and explanations are suddenly cut off, the nature of the truth is suddenly revealed, understanding and practice are suddenly perfected, and Buddhahood [is attained] upon de nonproduction of a single moment of thought »²¹⁰. La nature du réel n'est révélée, de même que la pratique ne se réalise pleinement qu'une fois que l'individu abandonne tout recours aux mots, aux explications et qu'il met fin à toute réflexion. Mais la limite du langage est double, laisse entendre Fazang, car son utilité dans la compréhension de l'Éveil et la pratique est elle aussi incertaine : « Just as the true nature

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 174.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 175.

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ Peter N. Gregory, *Tsung-Mi and the Sinification of Buddhism*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1991, p. 137.

of suchness lacks all determinate characteristics and any attempt to express it in words is therefore merely provisionally true at best, so too the distinctions among the various stages of religious practice are only provisional and do not obtain in the realm of suchness. »²¹¹ En somme, dit-il, toute tentative de rendre compte de l'ainsité du réel à l'aide de mots est périlleuse, au mieux, tout comme la rationalisation de la pratique, manifeste, par exemple, dans la déconstruction en niveau que certains lui appliquent.

Quelles conséquences cela peut-il avoir sur notre approche des instructions du SEDA? Puisqu'il y a *instruction*, doit-on en déduire que le SEDA est un texte à tendance gradualiste ? D'autant plus que l'enseignement qu'il délivre abonde en descriptions, en exercices divers et en niveaux d'accomplissement, autant d'éléments qui tendraient à trahir, pour un penseur subitiste, la véritable nature du *Dharma*. À cette étape de l'analyse, on pourrait ainsi être tenté d'affirmer que le SEDA propose une vision imparfaite de la pratique des êtres éveillés, car il tente d'en faire l'exposé à l'aide du langage, de même qu'il échoue à rendre compte de l'état d'esprit requis par un tel exercice en raison de la division excessive qu'il opère dans ce domaine : concentration sur les vertus transcendantes, sentiments incommensurables, connaissance / sagesse, etc. Par conséquent, nous aurions raison de croire que la volonté observée chez les *bodhisattvas* n'est qu'apparente et que de paradoxe il n'y a point. Mais selon plusieurs commentateurs, le SEDA est un texte subitiste, ce qui vient mettre en question cette hypothèse.

Pour Li Tongxuan par exemple²¹², cette appartenance se démontre par le fait qu'on retrouve, dans les pages du SEDA, l'affirmation maintes fois répétée que formuler le vœu d'atteindre l'Éveil équivaut à atteindre l'illumination²¹³. Dans ce cas, le SEDA apparaîtrait comme un texte subitiste pour deux raisons. D'une part, l'Éveil pourrait être atteint d'un seul acte de la pensée ; d'autre part, une seule action, la formulation d'un vœu, accomplirait à elle seule la fin de toute pratique. Toutefois, on en revient à notre précédente hypothèse, peut-on réellement affirmer hors de tout doute que le SEDA ne possède pas les attributs d'un texte gradualiste? Fazang affirmait en effet qu'il y avait, dans la pensée subitiste, une

²¹¹ Gregory, *op. cit.*, p. 141.

²¹² Voir Carré, *op. cit.*, Vol. 1, p. 107. Huiguan, un proche disciple de Kumārajīva, considère également le SOB, et donc le SEDA, comme un texte subitiste. *Ibid.*, p. 128.

²¹³ *Ibid.*, p. 107.

incompatibilité entre la pensée et l'Éveil. Or, un vœu est la manifestation d'une pensée et il s'inscrit, de surcroît, dans le langage. De plus, on ne peut affirmer que la pratique, dans le SEDA, se limite à la formulation d'un vœu. Nous pouvons évoquer, à cet égard, les dix vertus transcendantes requises chez le pratiquant et le *bodhisattva*. Tout du moins, le SEDA ne semble pas avoir franchi la frontière décisive menant à un subitisme radical.

Si l'on se fie à Ochô Enichi, le SEDA occuperait effectivement une position intermédiaire entre un subitisme et un gradualisme total (pratique et Éveil subit vs pratique et Éveil graduel). Selon lui, le SOB serait à la base d'un courant subitiste préconisant la possibilité d'un Éveil subit suivi d'une pratique graduelle²¹⁴. Bien que l'Éveil repose sur un vœu et par conséquent sur le langage, il serait malgré tout « subit » en raison de la rapidité de son acquisition, qui s'opère en un instant de pensée. Tandis que la pratique qu'il propose, de type graduelle, comporterait divers niveaux de progression et se soumettrait, dans le cadre d'un enseignement, au discours, comme nous l'avons vu.

Puisque le SEDA préconise une pratique graduelle, on serait porté à accueillir chacune des informations qu'il émet comme un reflet fidèle de la pensée de ses compilateurs. Cela peut être vrai, mais ça ne signifie pas pour autant qu'il faille prendre chaque indication contenue dans le SEDA au pied de la lettre. Fazang, précédemment, le concédait : même dans une optique graduelle, les explications langagières possèdent une certaine utilité, mais cette utilité demeure provisoire. En somme, il s'agit de *moyens habiles*²¹⁵ qui, malgré leurs avantages, visent ultimement à être abandonnés au profit d'une saisie directe et immédiate de l'*ainsité*. De nombreux passages du SEDA tendent à confirmer cette hypothèse, comme cette prise de parole d'un *bodhisattva* qui rappelle l'incapacité du langage à rendre compte de la sagesse de la voie bouddhique : « L'indéfectible sagesse de l'Éveil parfait / Dépasse les voies du langage. Qui donc pourrait comprendre / Ce qui est proprement insondable? »²¹⁶

²¹⁴ Faure, *op. cit.*, p. 170.

²¹⁵ Comme le remarque Faure, la pratique graduelle méritait notamment son nom en raison de son usage de moyens habiles, considérés par certains bouddhistes comme des intermédiaires inutiles entre la pratique et l'Éveil. Cf. *Ibid.*, p. 174-175.

²¹⁶ Carré, *op. cit.* Vol. 2, p. 48.

Les moyens habiles mis en place par le SEDA, tel l'usage excessif et vulgarisateur du langage dans la transmission de la pensée des êtres éveillés, sont destinés aux êtres qui n'ont pas encore atteint l'illumination et dont le fonctionnement de l'esprit repose encore sur des moyens limités. Bien qu'une solution au paradoxe se dessine – l'hypothèse d'une facticité du langage occultant le véritable sens de l'enseignement des *bodhisattvas* – le lecteur demeure, tant qu'il n'aura pas abandonné ses modes d'appréhension imparfaits, ignorant du véritable état d'esprit indiqué pour celui qui désire atteindre l'Éveil.

3.3. Troisième hypothèse : le processus de délivrance

Pour renoncer au désir, il est nécessaire de le vouloir, énonce le paradoxe. Mais tandis que John Visvader et Arthur L. Herman considèrent cette situation comme une impasse, Wayne Alt croit qu'elle peut effectivement mener à la réalisation d'un état de non-vouloir. Pour fournir une réponse au paradoxe qui nous intéresse, nous étudierons la possibilité, en nous basant sur les réflexions d'Alt, que l'instruction du SEDA implique de faire une chose, vouloir, *puis* une autre, ne pas vouloir. Le paradoxe serait ainsi résolu en cela que le SEDA n'enjoint pas à faire deux choses simultanément, mais l'une à la suite de l'autre, ce qui d'un point de vue pratique est tout à fait cohérent. Nous exposerons dans un premier temps les thèses de Visvader et de Herman, puis celle d'Alt qui s'y oppose et prétend résoudre le paradoxe de la volonté. Bien qu'Alt, Visvader et Herman parlent le plus souvent dans leurs travaux du désir, et non de la volonté, leurs réflexions s'avèrent pertinentes en raison de la parenté entre les deux termes, que nous avons notamment pu constater dans ce travail. Alt lui-même évoque, dans l'article que nous citons, une pluralité de sens associés au désir dont la soif, l'attachement, l'envie et la volonté.

Visvader explique que dans la pensée bouddhique, la souffrance peut être supprimée si l'on renonce à reproduire le désir qui l'engendre. Toutefois, si l'on vise à renoncer à ses désirs, il faut en concevoir le désir (nous appellerons « désir* » le désir de renoncer à ses désirs). Ainsi, toute tentative de mettre un terme à la souffrance engendre une cause de souffrance supplémentaire en cela qu'elle déclenche un désir additionnel.

Alt s'accorde avec Visvader sur ce point. Le désir* peut par exemple créer de nouvelles sources d'anxiété, comme l'appréhension d'être incapable de mener à terme l'objectif qu'on s'est fixé. Toutefois, explique-t-il, cette anxiété peut pousser le pratiquant à transformer son comportement de manière à réduire les causes de sa souffrance, et, par la même occasion, à apaiser sa crainte initiale. Bien que le désir* puisse causer des souffrances additionnelles, il peut également permettre, sur le long terme, d'accéder à un état de non-désir et de non-souffrance. Il est d'ailleurs essentiel de formuler le désir*, puisque, comme le font remarquer Alt et Visvader de concert, il est impossible de renoncer à ses désirs sans formuler la moindre préoccupation à cet égard. Par ailleurs, le désir* ne sera un échec et une cause de souffrances que s'il n'est pas réalisé. C'est, en fin de compte, le fait de ne pas concevoir le désir* ou d'y renoncer qui rend la souffrance inévitable, comme l'explique Alt : « In other words, by desiring to be rid of desires, one does not only add to the cause of suffering. This might be the case at first. But as this desire finds expression in suitable forms of practice, one begins to suffer less, certainly less than before forming the desire. »²¹⁷

Herman distingue quant à lui trois types de désirs qu'il annote ainsi : le désir (1) pour un état de non-désir ; le désir (2) ordinaire désigné par le bouddhisme comme la cause de la souffrance, qui comprend les désirs sensibles ; le désir (3) de progresser dans le désir (1). En général, dit Herman, les désirs auxquels le bouddhisme fait référence lorsqu'il parle d'éliminer la souffrance sont les désirs sensibles (2), notamment l'avidité, la soif, etc. Toutefois, il met de l'avant l'hypothèse, qu'il fait reposer sur sa connaissance du bouddhisme²¹⁸, que les désirs (1) et (3) créent de la souffrance au même titre que les désirs (2). En cela, conclut-il, les désirs (1) et (3) sont compris dans la définition du désir (2). Si une personne tente d'éliminer ses désirs sensibles, elle produit par le fait même les désirs (1) et (3). Bien qu'elle ait supprimé tous ses désirs sensibles, il subsiste dans sa conscience des manifestations du désir (2) en l'objet des désirs (1) et (3). Si, par ailleurs, cette même personne ne tente rien pour éliminer ses désirs sensibles, elle ne produit pas les formes (1)

²¹⁷ Alt Wayne, « There is no Paradox of Desire in Buddhism », *Philosophy East and West*, Vol. 30, n° 4 (Oct. 1980), p. 524.

²¹⁸ Arthur L. Herman, « A solution to the Paradox of Desire in Buddhism », *Philosophy East and West*, Vol. 29, n° 1 (Jan. 1979), p. 91-94, p.92.

et (3), mais elle conserve la part sensible des désirs (2). Quoi qu'elle fasse, il lui est impossible de renoncer au désir, conclut Herman.

Alt critique cette approche du paradoxe et considère que rien, dans l'argumentation d'Herman, ne justifie que les désirs (1) et (3) ne puissent être éliminés une fois les désirs (2) supprimés. Selon lui, de même que les désirs sensibles peuvent s'éteindre une fois satisfaits, le désir (1) peut s'évanouir une fois le désir (2) réalisé, c'est-à-dire, une fois qu'il ne restera aucun désir ordinaire à la conscience du pratiquant.

Par ailleurs, il est difficile, dit Alt, de savoir avec exactitude ce que Herman entend par désir (3). Selon Alt, sont compris dans le désir (3) les désirs de posséder les outils permettant de progresser dans le désir (1), par exemple : le désir d'être sous l'autorité d'un professeur compétent. Dans ce cas-là, note-t-il, il est tout à fait faisable de venir à bout des désirs (3). Tout comme les désirs (1) et (2), les désirs (3) peuvent être satisfaits une fois qu'ils ont été réalisés, en trouvant un professeur compétent par exemple. Ou encore, ajoute-t-il, il est possible qu'une fois le désir (1) satisfait, le désir (3) cesse de lui-même d'être effectif, puisqu'il n'y a plus de raison de rechercher les moyens d'atteindre le désir (1).

Alt ouvre la voie à la possibilité que le désir soit temporaire, tout comme le désir d'y mettre fin. Toute volonté, finalement, est susceptible d'être éliminée si le pratiquant ne se laisse pas entraîner indéfiniment dans sa volonté de ne plus désirer. Alt désigne comme fin de la pratique spirituelle le *nirvāṇa*, ou l'absence complète de désir. Bien qu'il solutionne le paradoxe, sa réponse nous semble difficilement applicable au SEDA, où la quête du *nirvāṇa*, ou d'un état de non-vouloir, est fortement condamné, notamment par l'entremise des critiques formulées à l'endroit des Auditeurs. Son intervention a cependant permis de remettre en question la fin visée par le paradoxe de la volonté au sein du SEDA. Bien que le SEDA enjoigne à ne plus vouloir, il semble également proposer une alternative au *nirvāṇa* et à l'état de non-vouloir particulier qu'il implique. Nous nous efforcerons, à la fin de ce chapitre, d'explicitier cette alternative.

En terminant, une idée intéressante est soulevée par Herman dans son article « A Solution to the Paradox of Desire in Buddhism ». Selon lui, l'injonction « vouloir ne pas vouloir » est effectivement paradoxale, mais ce paradoxe n'est pas malheureux puisqu'il peut être l'occasion pour le pratiquant d'atteindre une compréhension supérieure de la

réalité et de la pratique. Deux attitudes peuvent résulter de la confrontation à ce paradoxe. Soit la frustration d'être dans l'impossibilité d'accomplir la pratique prodiguée par le Bouddha, et se retrouver face à l'impossibilité de se détacher du désir et à l'implacabilité de la souffrance. Soit la réalisation que le secret de la pratique bouddhique se trouve précisément en cette impossibilité proposée par le paradoxe : il n'y a rien à faire, rien à accomplir, rien à chercher. Puisque tout vouloir dirigé vers la réalisation du but ultime rend celui-ci hors d'atteinte, le non-vouloir se révèle comme la solution au problème. Herman dit : « In other words, even if we grant the contradictions in the paradox of desire, what is to be done? The answer is: nothing is to be done; there is nothing one can do because nothing can be done, and that is precisely what Madhyamika Mahāyāna Buddhism has been saying all along. »²¹⁹ Cette réalisation doit mener le pratiquant à lâcher prise et à abandonner toute volonté. C'est ce lâcher-prise qui serait, selon Herman, le *nirvāṇa*²²⁰, et non pas simplement un moyen d'atteindre celui-ci. Toutefois, tout comme la thèse d'Alt, Herman définit la fin de la pratique comme le *nirvāṇa*²²¹, ce que le SEDA écarte. Il semble donc difficile de l'appliquer à son cadre doctrinal.

3.4. Quatrième hypothèse : l'état de *bodhisattva*

Dans un article intitulé « Omnidesire as the Ending of Desire : Zarathustra, Mahayana Buddhism, Tiantai », Brook Ziporyn fait un parallèle entre le souci de Nietzsche de revaloriser le désir après la dépréciation qu'en a faite Schopenhauer dans sa philosophie, et celui des penseurs mahayanistes, notamment de l'école du Tiantai, de réaffirmer la valeur et l'utilité du désir en réaction à la tradition qui les précédait. La deuxième partie de son article portant précisément sur cette question permet d'appréhender le paradoxe de la volonté sous un nouvel angle. Alors que nous abordions le problème avec la prémisse que le non-désir était la fin de la pratique bouddhique, Ziporyn observe une position tout à fait contraire chez les penseurs du Tiantai, notamment. Leur originalité tient à ce qu'ils considèrent que le désir est la fin de l'existence, et le non-désir, qu'ils n'évacuent pas

²¹⁹ *Ibid.*, p. 93.

²²⁰ *Ibid.*, p. 94.

²²¹ Un *nirvāṇa* traditionnel qui suppose de s'extraire des affres du *samsāra*.

complètement, un moyen parmi d'autres d'atteindre cet objectif. Ce renversement des valeurs jettera un nouveau regard sur le désir et la volonté.

Avant d'entamer la discussion, notons qu'il sera parfois question de « désir » plutôt que de « volonté » pour décrire l'état d'esprit du pratiquant. Toutefois, cela ne posera aucune difficulté puisque comme le lecteur pourra l'attester, les deux attitudes revêtent ici un sens extrêmement similaire, comme c'était également le cas dans l'hypothèse précédente. Ziporyn, d'ailleurs, use de ces termes comme de synonymes. Il parle ainsi à un endroit de la nécessité de créer un désir temporaire afin de mettre un terme aux désirs ordinaires : « Early Buddhism allowed the desire for liberation to stand as a temporary exception to its stricture against desire [...] »²²² Alors que plus loin, il en parle en termes de « vouloir » et de « volonté » :

« My initially “raftlike” desire for liberation from suffering of my own is freed of its arbitrary and erroneous limits; I now *will*²²³ that all experience be freed from suffering, although there is no experiencer of suffering who is either identical to or different from myself, just as I had always *willed* the end of “my own” suffering, even though my future self was also neither identical to nor different from my present *willing* self. »²²⁴

Ce qui laisse de nouveau penser à une forte parenté entre les deux attitudes.

Le bouddhisme Mahāyāna admet la relation entre le désir et la souffrance, établie par les premiers textes bouddhiques, et entérine l'idée qu'un désir temporaire et avisé puisse être utile dans la suppression des désirs ordinaires²²⁵. Mais sa nouveauté tient à la création d'un désir d'un nouveau type, la compassion, qui se manifeste dans la volonté du *bodhisattva* de demeurer dans le cercle des réincarnations pour venir en aide aux êtres affectés par la souffrance. Ce nouveau désir, explique Ziporyn, n'est que la continuation du désir d'atteindre le *nirvāṇa* pour soi (ou, comme nous l'avons évoqué plus haut, le désir de mettre un terme à tous les désirs), de la part du pratiquant qui, éveillé à l'interpénétration des phénomènes, ne conçoit plus de différence entre lui-même et autrui.

²²² Brook Ziporyn, « Omnidesire as the Ending of Desire : Zarathustra, Mahāyāna Buddhism, Tiantai », *Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 46, n° 1 (Été 2015), p. 34.

²²³ Les mots se rapportant au vouloir ne sont pas en italiques dans le texte original, nous les avons mis en italique afin de souligner leurs occurrences.

²²⁴ Ziporyn, *op. cit.*, p. 35.

²²⁵ Un désir similaire, par exemple, au « désir* » évoqué par Visvader.

Dans ce nouveau cas de figure, le désir d'atteindre un état de non-désir pour soi-même apparaît comme inefficace puisqu'il n'agit que dans les limites très restreintes du « soi individuel ». Au contraire, afin de réaliser pleinement l'état de non-désir, il faut parvenir à soutenir un long désir, assez résistant pour supporter dans le temps la tâche de libérer *tous* les êtres du désir et de la souffrance. Les penseurs mahayanistes avaient conscience de l'ampleur de cette activité et envisageaient, en ce sens, qu'elle ne prendrait jamais fin, tout comme le désir qui lui est corrélé. Bien que la fin ultime demeure, dans cette optique, l'abolition du désir pour tous les êtres, elle nécessite l'émergence paradoxale d'une seconde fin, qui lui est tout de même subordonnée : l'activité constante d'un désir tourné vers la libération individuelle et globale.

C'est avec le Tiantai, et plus précisément via le *Soûtra du Lotus*, que le désir s'élève véritablement au statut de fin ultime de l'existence, occultant l'ancienne quête du *nirvāṇa*. Un renversement s'opère en cela que le non-désir devient le moyen d'atteindre un état de désir : « The ends-means relation is reversed: it is not that desire is a means to the attainment of desirelessness but rather that apparent desirelessness is one more state of desire, is itself a means toward an even more greatly expanded state of vow, of bodhisattvahood, of desire. »²²⁶ Pour ces penseurs du Tiantai, le cercle des renaissances n'a pas de fin, et tout le *nirvāṇa* est illusoire ; ou en tous cas, il n'est pas différent du monde concret, le *samsāra*. En conséquence, l'état du *bodhisattva*, qui suppose une activité constante motivée par la compassion, est d'une durée infinie. Ziporyn, explicitant la pensée du *Soûtra du Lotus* à ce sujet, dit : « There is no end to bodhisattvahood, nor any beginning [...] »²²⁷ Ainsi, le *bodhisattva* ne doit prévoir aucune fin à son désir d'aider les êtres. Cette nouvelle réalité donne un nouveau statut au *nirvāṇa*, qui n'est plus recherché pour lui-même. Sa valeur tient dorénavant dans son utilité. En effet, rappelons-nous que pour atteindre un tel état de non-désir, certains pratiquants s'étaient engagés à aider inlassablement leurs semblables. Bien que le *nirvāṇa* soit une illusion, plusieurs s'y attachèrent et accomplirent, pour l'atteindre, les activités des êtres éveillés. Cela fera notamment dire à Ziporyn qu'il est possible d'être un *bodhisattva* sans le savoir²²⁸.

²²⁶ *Ibid.*, p. 36.

²²⁷ *Ibid.*

²²⁸ *Ibid.*, paragraphe 3.

Pour Zhiyi, cette nouvelle approche de la pratique sainte entraîne une conséquence particulière. Alors que le bouddhisme traditionnel visait l’extinction des trois poisons – l’avidité, la colère et l’illusion – le *bodhisattva* doit les amplifier à l’extrême²²⁹. Une avidité intense est en effet nécessaire pour que le pratiquant demeure fixé sur son objectif – la libération de tous les êtres – et pour accepter toutes les souffrances et les difficultés qui se présenteront inévitablement à lui. Elle doit être une manifestation, en somme, de l’immense désir, ou volonté, qui habite le pratiquant à tout instant. La colère doit par ailleurs être présente chez le pratiquant afin que celui-ci ne sombre pas dans un attachement aveugle pour les apparences et, opérant un mouvement de rejet à leur égard, demeure imperméable à leur emprise. Enfin, l’illusion devient primordiale pour faire barrière à toute chimère soutenue par le langage, les concepts et les explications et pour demeurer dans l’insaisissabilité du réel. Par ailleurs, Zhiyi y voyait également un moyen habile d’amener le pratiquant à l’Éveil. Comme nous l’avons évoqué dans le paragraphe précédent, l’illusion du *nirvāṇa* pouvait conduire certaines personnes à devenir *bodhisattva* malgré eux, à force de les pousser à accomplir des activités altruistes.

Le discours sur le désir que l’on trouve dans un texte comme le *Soûtra du Lotus* ou chez un penseur comme Zhiyi révèle une originalité qui contraste avec le bouddhisme traditionnel, voire qui s’y oppose franchement. Le désir n’est plus conçu comme un élément de perdition, utile seulement en de rares occasions et pour un laps de temps limité. Déjà dans le Mahayana le désir prenait de plus en plus d’importance et son activité chez le pratiquant devait être considérablement prolongée, notamment pour répondre à la tâche qui lui incombait d’accomplir. Toutefois, cette valorisation relative du désir ne le protégeait pas de l’abandon qui le guettait, dans la possibilité théorique d’une libération de tous les êtres. Enfin, lorsque certains penseurs se mirent à considérer le *nirvāṇa* comme hors de propos, comme un idéal dépassé, le désir se présenta alors véritablement comme un élément essentiel de l’existence du *bodhisattva*. Non seulement il ne pouvait être évacué de la conscience, toute chose étant interdépendante par ailleurs, mais son activité était essentielle pour celui désirant cheminer dans la voie bouddhique. De plus, puisque l’objet de ce désir était incomparablement plus grand et difficile à obtenir que celui d’un désir

²²⁹ *Ibid.*, p. 37, paragraphe 1.

ordinaire, le pratiquant bouddhique se devait d'avoir un désir extrêmement intense, et particulièrement solide, afin que l'énergie qu'il en retire ne s'estompe pas.

L'analyse du désir effectué par les penseurs de l'école du Tiantai se révèle extrêmement pertinente afin de comprendre la représentation de la volonté humaine dans le SEDA. La revalorisation du désir chez le *bodhisattva*, et même de ce que Ziporyn qualifie parfois de manière plus globale de volonté (*will*), peut nous aider à envisager la présence d'une volonté active chez les *bodhisattvas* du SEDA, possédant ses propres caractéristiques, distinctes de celles de l'être ordinaire. Rien ne nous prouve toutefois que la volonté des *bodhisattvas* du SEDA soit « infiniment » plus active, dans ses trois domaines d'activités notamment – l'avidité, la colère et l'illusion – qu'elle l'était chez l'être ordinaire, tel que l'imaginait Zhiyi. À force de se heurter à ce paradoxe, une solution semble toutefois émerger. En effet, selon toute vraisemblance, les *bodhisattvas* du SEDA sont appelés à posséder certaines attitudes mentales propres à l'être ordinaire, tel le désir. Toutefois, il nous reste à rendre tangible le nombre et l'intensité de ces attitudes, de même que leurs particularités, s'il y en a. Avant de nous plonger dans l'évènement final du sôtra, nous étudierons une ultime voie de réponse.

3.5. Cinquième hypothèse : le SEDA et le tantrisme

La cinquième hypothèse est que la volonté négative fait partie de l'expérience du *bodhisattva* et de son état d'Éveil. Ainsi, la suggestion de « vouloir ne pas vouloir » serait à comprendre comme englobant les deux aspects d'une seule et même expérience spirituelle. Pour tester notre idée, nous nous rapporterons au chapitre 25 du SEDA que nous avons précédemment étudié, et dans lequel nous avons constaté que la *bodhisattva* Ami des Dieux confondait la libération des esprits à des étreintes teintées de sensualités. Ce qui était mis de l'avant dans cet exemple n'était pas tant la volonté que le désir sensuel, une attitude qui ne comble qu'une partie de la définition du vouloir. Toutefois, s'il avère exact qu'un domaine particulier de la volonté puisse, en même temps que son abandon, faire l'objet d'une pratique éclairée, nous aurons peut-être en main les outils, au terme de cette analyse, pour étendre notre solution à tous les aspects du vouloir.

Douglas Osto commente ce chapitre ainsi : « Vasumitrâ's [Amie des Dieux] description of her attainment once again demonstrates the paradox of female beauty in the GV [le SEDA] : rather than inspiring passion (*rāga*), it is utilised to lead beings to dispassion (*virāga*) and advance them on spiritual path. »²³⁰ Selon lui, cette utilisation particulière du désir annonce les développements philosophiques du bouddhisme tantrique. Ce courant admet de multiples moyens d'atteindre l'Éveil, qui font intervenir non seulement l'esprit, mais également le corps²³¹. Carré explique, en citant Dakpo Tashi Namgyal (1511-1587), que l'impression de facilité associée à la pratique tantrique découle notamment de sa « conformité à la constitution intime et aux désirs profonds du yogī ou de la yoginī, et enfin, [à] l'intégration des objets du désir à la voie. »²³², celle-ci s'opposant à la pratique austère de certains adeptes. L'une des raisons données par Magnin pour justifier cet usage du désir est que les adeptes du tantrisme, dans une volonté de reproduire, ou plutôt de s'accorder avec l'unicité du réel, ne rejettent aucun phénomène, et, dans cette optique, ne s'opposent pas aux passions qui naissent en eux²³³. Dans ce cas, le désir, ou la passion, n'est pas seulement un moyen d'atteindre l'Éveil, il constitue son expérience. Certes il n'en est pas l'unique canal, mais il correspond à l'un de ses aspects, qui a été retenu dans la volonté de l'adepte d'accomplir une pratique unifiée, et non pas discriminatoire.

Par conséquent, si la méthode d'Amie des Dieux s'accomplit pour les mêmes raisons qui seront avancées dans la suite par le bouddhisme tantrique pour justifier le recours aux passions, alors il faut admettre que les désirs ne sont pas seulement utilisés comme un moyen par les *bodhisattvas* pour mener les êtres à un état d'Éveil, comme nous l'avons avancé au début du chapitre 2, mais qu'ils font partie intégrante de son expérience.

La réduction de certains passages du SEDA, tel celui mettant en scène Amie des Dieux, à des ébauches de la pensée tantrique est cependant mise en doute par Carré. L'argument le plus important qui différencie selon lui la méthode de libération d'Amie des

²³⁰ Douglas E. Osto, *The Gandavyūha-sūtra : A Study of Wealth, Power and Gender in an Indian Buddhist Narrative* (en ligne), 2004, Thèse de Doctorat en Sciences des Religions, School of Oriental and African Studies, University of London, p. 212

²³¹ Voir Carré, *op. cit.*, Vol. 1, p. 322-323.

²³² *Ibid.*, p. 327.

²³³ Magnin, *op. cit.*, p. 520.

Dieux de celle des *yoginīs* du tantrisme est que la première se sert des passions pour libérer les êtres du désir – le nom de sa méthode, d'ailleurs, porte cet impératif – tandis que les secondes associent directement l'expérience du plaisir à celle de la libération²³⁴. Selon Carré, la différence est essentielle²³⁵. Il semble d'ailleurs que son hypothèse soit confirmée par le SEDA, car Amie des Dieux affirme elle-même qu'au terme de son enseignement, ceux qui étaient venus l'écouter ont été débarrassés de tout désir : « Quand ils l'ont écouté [le *Dharma*], ils se libèrent du désir et de l'attachement et atteignent le recueillement des *bodhisattvas* appelé Sans Attachement aux Objets. »²³⁶ Ainsi, il faut admettre que le SEDA ne met pas de l'avant, même dans ce type d'exemples ambigus, une coïncidence absolue entre l'expérience de non-volonté de l'Éveil et le désir.

3.6. La volonté et la dimension absolue

Comme il était prévu, nous porterons désormais notre attention sur l'Épilogue du SEDA afin de répondre au paradoxe de la volonté. Sudhana entre dans la dimension absolue au terme de son voyage initiatique, alors qu'il rencontre de nouveau Maitreya et que celui-ci lui ouvre la porte du Pavillon du Trésor des Ornaments de Vairocana. Ce lieu est considéré par plusieurs commentateurs²³⁷ comme une allégorie de la dimension absolue, car le texte le décrit avec une grande richesse l'éclatement du réel et la fusion de ses éléments, offrant un vif contraste avec la réalité conventionnelle.

3.6.1. Le Pavillon de Vairocana

Le Pavillon de Vairocana nous apparaît, avant que Sudhana y fasse son entrée et nous partage sa vision de la dimension absolue, comme un édifice ordinaire. Il est « grand », c'est un « bâtiment » et une porte permet d'y entrer. Son existence formelle lui

²³⁴ Voir Carré, *op. cit.*, p. 305-307.

²³⁵ Francis H. Cook abonderait probablement en ce sens également, car son interprétation de la pratique spirituelle des *bodhisattvas* est que celle-ci doit culminer dans un état de non-désir. Voir Francis H. Cook, *Hua-yen Buddhism : The Jewel Net of Indra*, New York, The Pennsylvania University Press, 1977, p. 111.

²³⁶ Carré, *op. cit.*, Vol. 2, p. 269.

²³⁷ Notamment Patrick Carré, Carré, *op. cit.*, Vol. 1, p. 242.

confère les limites d'un objet physique. Il est situé à un certain endroit, et occupe un espace défini. Aucun autre objet ne peut occuper le même espace que lui, à moins qu'il soit de dimension moindre et qu'il se glisse dans ses espaces vides. Pour entrer, Sudhana emprunte donc la porte, et se glisse au sein du Pavillon par l'espace vide de cette embrasure qui lui permet de ne pas interférer avec les limites physiques de l'objet. Mais une fois pénétré son enceinte, le Pavillon se départ de toutes les caractéristiques d'un objet ordinaire. Examinant celui-ci, Sudhana constate qu'il est « infiniment grand comme l'espace »²³⁸. Le Pavillon n'occupe plus, comme lorsque Sudhana l'observait de l'extérieur, un endroit particulier de l'espace, mais s'y diffuse partout, ses dimensions ne sont plus finies, mais infinies. N'étant limité par rien, le Pavillon englobe sans difficulté d'innombrables objets aussi grands que sa dimension conventionnelle qui devraient, normalement, déborder ses limites : « Sudhana vit encore qu'à l'intérieur du Pavillon se dressaient, par centaines de milliers, d'innombrables autres pavillons merveilleux dont chacun se paraît des mêmes innombrables ornements. »²³⁹

La déconstruction de l'espace s'accroît alors que Sudhana constate que les phénomènes présents à l'intérieur du Pavillon prennent également des dimensions inimaginables, jusqu'à contenir en leur sein tous les autres phénomènes, et par conséquent le Pavillon dans lequel ils sont eux-mêmes contenus. Sudhana voit en effet, dans les pores de Samantabhadra qui se trouve avec lui à l'intérieur du Pavillon, « un univers d'un milliard de mondes »²⁴⁰, et au sein de ces mondes, « tous les mondes qui occupaient les dix vents de l'espace. »²⁴¹

Outre l'espace, le temps perd également toute linéarité. À certains moments, il se dilate, alors que Sudhana vit un bref instant comme une éternité : « [...] le jeune Sudhana percevait chaque instant comme une ère cosmique démesurée »²⁴². À d'autres, il se condense, plusieurs instants sont alors perçus instantanément : « De même qu'il voyait tous

²³⁸ Carré, *op. cit.*, Vol. 2, p. 594.

²³⁹ *Ibid.*

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 615.

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² *Ibid.*, p. 601.

ces mondes au présent, il voyait tous ces mondes passés et futurs, chacun dans ses détails les plus infimes, sans confusion avec nul autre. »²⁴³

Les phénomènes peuvent être perçus simultanément, ainsi c'est « sans confusion » que Sudhana perçoit ces différentes périodes temporelles. De même, il est possible de voir « un univers d'un milliard de mondes sans que rien empiète sur autre chose »²⁴⁴. Au-delà de la perception fédératrice qui les unit, les phénomènes eux-mêmes semblent se juxtaposer sans se faire obstacle. On constate par exemple que « de chaque pore »²⁴⁵ de Samantabhadra jaillissent à l'unisson une diversité infinie de phénomènes : « des nuées d'arbres à parfums, aussi nombreux que les atomes de tous les champs de bouddha [...] des nuées de rois des dieux du monde du Désir, [...] des nuées de champs de bouddha purs et impurs [...] »²⁴⁶, etc.

Face à cette effusion d'évènements extraordinaires, on pourrait se demander si les phénomènes perçus par Sudhana sont du même type que ceux du monde ordinaire, ou s'ils n'existent qu'au sein de cette enceinte magique qu'est le Pavillon de Vairocana. Malgré des apparences aux caractères si différents, les *bodhisattvas* de la dimension absolue affirment à Sudhana que les phénomènes sont les mêmes dans les deux cas. Leur différence réside en l'œil de Sudhana qui les perçoit dorénavant à la lumière de leur vacuité, au-delà de leur apparente fixité.

En quelques mots, Samantabhadra définit la vacuité ainsi : « Les choses n'ont ni soi ni caractéristiques [...] »²⁴⁷. Le fait que les phénomènes ne présentent aucun « soi » ou « caractéristiques » ne veut pas dire qu'il n'y ait que du vide. Samantabhadra ne nie pas qu'il existe des « choses », mais affirme qu'elles ne possèdent pas d'existence absolue. Le fait que les choses ne possèdent pas de caractéristiques signifie qu'elles sont dépourvues de qualités intrinsèques. La caractéristique d'un objet dépend toujours d'une relation à un ou plusieurs phénomènes. Selon sa relation aux autres phénomènes, on pourra dire d'une chose qu'elle possède une caractéristique et son contraire. Par rapport aux insectes, par

²⁴³ *Ibid.*, p. 615.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 601.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 614.

²⁴⁶ *Ibid.*

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 627.

exemple, l'être humain peut être dit grand, mais par rapport à l'immensité de l'univers, il est minuscule. L'être humain n'est donc ni grand ni petit en soi, ces attributs dépendant plutôt de la relation dans laquelle on le place²⁴⁸. Pouvant affirmer cela à propos de chacune des caractéristiques d'un phénomène, on peut déduire, en dernière instance, que chaque phénomène n'est « rien », puisqu'il est impossible de lui attribuer la moindre caractéristique de manière définitive. Sous ce rapport, les phénomènes n'ont effectivement pas de « soi », c'est-à-dire qu'ils ne possèdent aucune caractéristique en propre²⁴⁹.

Une fois cette intuition acquise, les phénomènes perdent, aux yeux du pratiquant, toute apparence de concrétude, de substance. Ils lui apparaissent alors comme des « illusions magiques »²⁵⁰, des « reflets », des « ombres » ou encore des « rêves »²⁵¹. Bien que « constitués de vide », on ne peut toutefois dire que les phénomènes n'existent pas, ou qu'ils ne sont rien. Certes, ils ont perdu tout semblant d'existence individuelle, mais ils demeurent perceptibles en tant qu'apparences fugitives. Maitreya, en s'adressant à Sudhana, lui fait par exemple remarquer cette double particularité propre aux phénomènes en évoquant les « pluies » provoquées par le roi des *nāgas*, le « maître des orages »²⁵² : « Elles ne sont la combinaison de rien de particulier et pourtant, elles ne sont pas invisibles.²⁵³ » L'expression « elles ne sont la combinaison de rien de particulier » référant à l'absence de teneur ou d'essentialité propre aux caractéristiques qui composent les phénomènes, et l'expression « elles ne sont pas invisibles » à leur caractère apparent.

La perception des phénomènes comme apparences est comparée à un rêve. Maitreya explique par exemple à Sudhana que la lucidité qu'il a acquise à l'égard des phénomènes lors de son entrée dans le pavillon est similaire à celle d'un dormeur qui

²⁴⁸ À propos de la relativité des attributs, Cf. Cleary, *Ell*, p. 20.

²⁴⁹ Fazang, explique Cleary dans *Ell*, définit en ce sens la nature relative des phénomènes comme le fait qu'ils n'existent qu'en relation les uns aux autres : « The relative nature has the sense of seeming to exist and the sense of having no essential nature – that is, conditions have apparent existence, relative to one another, but they have no absolute existence independent of each other. » N.B. Le terme « condition » réfère ici aux phénomènes, *Ibid.*, p. 22.

²⁵⁰ Carré, *op. cit.*, p. 606.

²⁵¹ Les trois termes sont tirés de *Ibid.*, p. 455.

²⁵² L'expression « maître des orages » est empruntée à Magnin, voir Magnin, *op. cit.*, p. 403.

²⁵³ Carré, *op. cit.*, p. 604.

observe, au réveil, les rêves qu'il prenait un instant auparavant pour des expériences concrètes :

« Or en se réveillant, le dormeur saurait immédiatement que tout cela n'était qu'un rêve dont il garderait un souvenir précis : et c'était une expérience analogue que le jeune Sudhana était en train de vivre. [...] comme il savait que tout, dans les trois mondes, est comparable à un rêve; comme il avait en lui-même arrêté de penser comme le plus vil des êtres ordinaires; comme il était animé par une immense aspiration que rien ne pouvait entraver; [...] il avait tout loisir de contempler ce genre de paysage prodigieux. »²⁵⁴

Sudhana, a réalisé le caractère conditionné et relatif des phénomènes. Ainsi, ceux-ci ne lui apparaissent plus comme des entités statiques, singulières et permanentes, mais comme une interpénétration infinie d'apparences. Cette modification de la perception de Sudhana est causée par la prise de conscience du caractère apparent des phénomènes, mais elle est également renforcée par celle-ci. Plus il constate le caractère illusoire des phénomènes, plus ceux-ci se disloquent à sa vue, et plus les phénomènes perdent leur apparente unité, plus leur inconsistance lui apparaît. Comme dans un rêve, les phénomènes observés par Sudhana sont instables et se présentent de manière invraisemblable.

La comparaison avec le rêve n'est pas anodine, puisque comme le rêveur qui génère lui-même les images qu'il perçoit, Sudhana est la cause de ses visions extraordinaires. Comme l'explique Maitreya, la perception particulière qu'un être a des phénomènes dépend de son bagage karmique et de ses actions passées. Un être qui a « mal agi », lui dit-il, « perçoit toutes les souffrances des enfers [...] il se peut aussi qu'il voie les acolytes du Seigneur des Morts [...] »²⁵⁵, etc. À l'inverse, un être qui a « bien agi », comme Sudhana, ne tarde pas à « voir les dieux et déesses, toutes sortes de beaux vêtements parfaitement ornés, des palais et des parcs d'une merveilleuse beauté. »²⁵⁶

Bien qu'il y ait différentes visions de la même réalité commune, il n'y a pas de réalité « objective » par-delà les perceptions particulières. Il n'y a pas de noumènes, ou de « modèles » parfaits des phénomènes, inaccessibles à l'entendement humain. La réalité n'est que l'interrelation des apparences perçues par les différentes consciences qui

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 601.

²⁵⁵ *Ibid.*

²⁵⁶ *Ibid.*

l'habitent et la constituent. Il est regrettable, nous enseigne le SEDA, de s'en tenir à un seul point de vue sur la réalité. L'unilatéralité de la perception confère aux phénomènes une fausse apparence de tangibilité. C'est en ne voyant pas les différentes relations qui les constituent qu'on en oublie qu'ils sont relatifs. Sans cette relativité, un objet peut sembler posséder une existence propre, singulière et absolue. Cette croyance en la tangibilité des phénomènes pousse les êtres ordinaires à s'y attacher, et, au bout du compte, à commettre des actes néfastes. La description de la dimension absolue propose au lecteur de sortir du carcan d'une vision particulière du monde. À l'intérieur de la dimension absolue, Sudhana voit, en chaque phénomène, toutes les facettes permises par l'infinité des points de vue possibles. Voilà pourquoi les phénomènes lui apparaissent à la fois comme immensément grands (lorsque, par exemple le Pavillon contient tous les autres phénomènes) et immensément petits (lorsqu'il est contenu dans un atome), ou encore, qu'il perçoit les multiples phases temporelles d'un objet simultanément.

3.6.2. Conséquences pour la volonté

Cette nouvelle conception du réel est, comme nous allons le voir, l'élément qui permet finalement de résoudre les contradictions apparentes du SEDA.

3.6.2.1. Le recours apparent à la volonté chez le *bodhisattva*

Nous avons notamment associé l'importance pour le *bodhisattva* d'avoir une volonté susceptible de déployer en lui une force et une énergie surhumaine aux tâches incroyables qui lui incombaient d'accomplir dans son parcours spirituel : générosité sans bornes, apprentissages sans fin, résistance à tous les inconforts et douleurs, etc. Mais doté d'un regard « absolu » sur les phénomènes, il n'est pour lui de différences entre une action pénible ou plaisante, difficile ou facile, longue ou brève.

À l'image des déplacements extraordinaires effectués par les *bodhisattvas* venant au secours des êtres, Sudhana se transpose, alors qu'il contemple les mirages de la dimension absolue, dans tous les coins de l'espace : « Comme sa sagesse comblait la

dimension absolue, il n'est pas un seul champ de bouddha ni un seul monde d'existence où il n'apparût sous une forme corporelle. Déchirant tous les voiles, il plonge dans l'imbloquance et s'établit dans l'égalité de la dimension absolue. »²⁵⁷ Les voiles désignent, selon Carré, les empêchements émotionnels et cognitifs²⁵⁸ auxquels appartiennent les sentiments négatifs et les multiples illusions reposant sur la croyance en l'absoluité des phénomènes. Ces voiles empêchent notamment l'être ordinaire de constater l'interpénétration du réel. Débarrassé de leur enveloppe, Sudhana fait un avec l'« imbloquance » des phénomènes, car non seulement il est témoin de leur fusion (dont nous avons pu voir quelques effets dans la description du Pavillon de Vairocana), mais il y prend également part. Les éléments qui composent son corps relatif contiennent tout autant la totalité des phénomènes que n'importe quel autre élément de la dimension absolue. Ainsi, de même que le Pavillon de Vairocana contient tous les univers, on peut lire dans un épisode ultérieur de l'Épilogue que Sudhana les contient également : « Dans chaque pore de Samantabhadra comme dans chaque partie de son corps, il pouvait encore et encore contempler un univers d'un milliard de mondes [...] »²⁵⁹ Et comme les pavillons à l'intérieur du Pavillon de Vairocana contenaient également celui-ci, les innombrables phénomènes englobés dans les parties du corps relatif de Sudhana le contiennent également. Comme l'explique Carré : « Ainsi, un fait relatif peut imprégner et embrasser tous les autres faits, car il est semblable au principe de vacuité, et il les compénètre tous, tandis que chacun le pénètre aussi [...] »²⁶⁰. Pour en revenir à notre citation de départ, si le corps relatif de Sudhana se retrouve partout, c'est qu'il contient tous les lieux, et qu'il est contenu dans tous les lieux. Puisque le moindre phénomène peut être le sujet de cette omniprésence, Sudhana, par son corps relatif, manifeste cette omniprésence de lui-même. Il n'a donc pas besoin, pour être dans chaque endroit de l'espace, de se déplacer, puisque son « moyen de locomotion », l'imbloquance des faits entre eux, se trouve en lui.

L'effort surhumain requis pour se déplacer en chaque endroit de l'espace pour venir en aide aux êtres est donc illusoire, puisque les éveillés ne se déplacent pas au sens

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 611.

²⁵⁸ Carré, *op. cit.*, Vol. 1, p. 175.

²⁵⁹ *Ibid.*, Vol. 2, p. 615.

²⁶⁰ *Ibid.*, Vol. 1, p. 173.

conventionnel du terme. Comme l'explique Maitreya à Sudhana, les *bodhisattvas* « ne viennent de nulle part et nulle part ne s'en vont »²⁶¹. Tel le Bouddha, ils peuvent, tout en demeurant immobiles, « voyager » à leur guise : « Le fils du Bouddha a ici sa demeure / Où il reste assis en tailleur, immobile, / En apparaissant dans tous les univers / Et toutes les destinées du *samsāra*. »²⁶². Pour finir, le *bodhisattva* n'a donc rien à craindre de la tâche qui se présente à lui : « [...] comme ils [les *bodhisattvas*] voient clairement que le cercle des existences est comparable à un rêve, ils ne craignent pas les ères cosmiques qu'il leur faudra traverser; comme ils ont réalisé que les agrégats sont illusoires, ils ne se fatiguent pas de manifester naissances et renaissances [...] »²⁶³. Puisqu'il n'y a ni effort, ni tâche insurmontable, ni fatigue, ni crainte, le *bodhisattva* n'a pas à déployer de volonté surhumaine pour soutenir son activité.

L'omniprésence des *bodhisattvas* peut être expliquée par l'interpénétration des phénomènes, tout comme d'autres facettes de leurs pouvoirs extraordinaires. La capacité, par exemple, d'éradiquer en un instant des *karma* négatifs accumulés depuis d'« indicibles ères cosmiques », est de nouveau rendue effective grâce à l'esprit d'Éveil du *bodhisattva*, qui lui donne accès à cette interpénétration. On peut s'arrêter sur cette constellation d'images langagières de l'esprit d'Éveil de Maitreya :

« De même, noble fils, qu'une *lampe allumée dans une pièce obscure* peut en chasser des ténèbres vieilles de cent mille ans, quand le *bodhisattva* grand être place la lampe de son esprit d'Éveil dans la pièce obscure de l'esprit des êtres, il peut en chasser les ténèbres et les voiles obscurcissant les plus variés qui s'y sont accumulés à force d'actes négatifs depuis des milliards, voire des indicibles d'ères cosmiques. »²⁶⁴

L'idée que les êtres éveillés usent de leur compréhension du réel pour accomplir des miracles, et non d'une force physique surhumaine, est soutenue par le fait que le SEDA compare les êtres éveillés non pas à des athlètes infatigables, parcourant l'univers à la recherche de créatures accablées, mais à des magiciens²⁶⁵ dupant les êtres grâce à leur

²⁶¹ *Ibid.*, Vol. 2, p. 604.

²⁶² *Ibid.*, p. 558.

²⁶³ *Ibid.*, p. 606.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 588. N.B. Les mots en italiques au début de la citation sont de Carré.

²⁶⁵ Voir à des « charmeurs de serpents », en raison de leur habilité à maîtriser les émotions négatives des êtres. *Ibid.*, p. 587.

connaissance de la dimension absolue : « De même qu'un bon magicien crée / Toute une variété de fantasmagories, / Le Bouddha fait mûrir les êtres / En leur apparaissant dans les corps les plus variés. »²⁶⁶ Cette faculté, comme le souligne Nāgārjuna (~100-200), est accessible à quiconque développe sa compréhension du réel : « Les êtres aux facultés vives savent que tous les phénomènes sont dimension absolue : pareils aux hommes possédant la connaissance extraordinaire de la magie, ces êtres peuvent transformer les briques en or. »²⁶⁷. Ici, les pouvoirs des *bodhisattvas* sont étendus non seulement à leurs déplacements, mais également à la faculté de modifier les qualités des phénomènes, à la manière d'un alchimiste. Mais tout comme leurs déplacements, les manipulations du *bodhisattva* reposent avant tout sur la malléabilité du réel, à laquelle ils ont accès via l'interpénétration des éléments du réel.

De même que le *bodhisattva* ne se déplaçait nulle part, les illusions qu'il fait apparaître ne « vont nulle part » : « Noble fils, les illusions du magicien ne viennent de nulle part et nulle part ne s'en vont même si l'art de l'illusionniste permet d'en avoir une vision claire et distincte. »²⁶⁸ Autrement dit, les *bodhisattvas* ne mettent pas réellement en mouvement les phénomènes. Lorsque la déesse Printanière de Kapilavastu, par exemple, apaise les vagues d'une mer en furie, ou encore fait apparaître des « demeures et des gens » pour apaiser les êtres égarés²⁶⁹, elle ne produit que des illusions. Un vers du SEDA dans sa version tibétaine nous le confirme : « Voilà en quoi sa pratique [celle de la *bodhisattva* Gopâ de Kapilavastu] est comparable à une simple illusion d'optique. »²⁷⁰

Par conséquent, on peut remettre en question l'importance de la volonté chez les *bodhisattvas* en tant qu'elle leur permettrait d'accomplir des activités extraordinaires, car leurs exploits ne sont pas le produit d'une force incroyable, mais d'un jeu sur les apparences. Nous pouvons alors être tentés de répondre au paradoxe en faisant valoir que la volonté des *bodhisattvas* est illusoire, à l'image de leurs exploits, et par conséquent, qu'ils ont bel et bien mis un terme à tout sentiment *assoiffé*. Cette hypothèse s'alignerait,

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 631.

²⁶⁷ Carré, *op. cit.*, Vol. 1, p. 157.

²⁶⁸ Carré, *op. cit.*, Vol. 2., p. 604.

²⁶⁹ Voir *Ibid.*, p. 298-299.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 467, n. 15.

par ailleurs, avec l'idée que l'usage de termes associés à la volonté pour décrire l'attitude des *bodhisattvas* est une tentative infructueuse de faire entrer leur expérience dans le langage. Cependant, rappelons que le vouloir des *bodhisattvas* ne sert pas uniquement à soutenir leurs efforts, mais également à entretenir leurs sentiments altruistes – en d'autres mots, elle n'est pas que *conatus*, mais produit également des décisions positives. Cet aspect de leur volonté demeure actif et il est ainsi impossible, pour l'instant, de conclure à son caractère illusoire et par conséquent, à sa totale disparition de la conscience du pratiquant.

3.6.2.2. La volonté au-delà des dichotomies

Comme nous le montre l'exemple de la dimension absolue, le réel est un tout dont on ne peut isoler aucune partie. Rien n'empêche toutefois l'être ordinaire de fragmenter son rapport au monde en sensations de différents types, représentations mentales, etc. Toutefois, ces divisions sont des projections du sujet plaquées sur un réel dont il ne perçoit plus l'unité. Pour avoir accès au réel par-delà les apparences, c'est-à-dire à la vacuité, source de toute sagesse, il faut abandonner toute pensée dualiste. Le langage, articulé en concepts, est le principal moyen dont use le sujet pour « fixer » le réel autrement insaisissable. Pour avoir accès à l'ainsité du réel, et donc, de nouveau, au caractère vide des phénomènes²⁷¹, il faut abandonner tout recours aux concepts et être présent au monde sans préjugés. L'Éveil est ainsi régulièrement décrit comme un état dénué de représentations conceptuelles, c'est d'ailleurs à cet égard que Zhiyi prescrivait à l'être éveillé de se perdre dans l'illusion la plus complète, en rejetant toute connaissance rationnelle sur le réel²⁷².

²⁷¹ Pour Nāgārjuna, le réel tel qu'il est en dehors de nos illusions conceptuelles est accessible via l'intuition de la vacuité des phénomènes, qui donne accès à ce qu'il nomme « l'ainsité » du réel. Cf. Carré, *op. cit.*, Vol. 1, p. 156.

²⁷² Ziporyn, dans l'article « Omnidesire as the Ending of Desire : Zarathustra, Mahāyāna Buddhism, Tiantai », cite cette pensée de Zhiyi qui évoque l'importance de l'ignorance et de l'illusion : « Great delusion: not just ignorance about some things, but a deep apprehension of the unknowability of all things, that any conceptualization of reality fails, that all things are beyond thought. » Ziporyn, *op. cit.*, p. 37.

Le *bodhisattva* Vesthila fait état de cette absence de pensée discriminatoire propre aux êtres éveillés au chapitre 26 du SEDA, en évoquant les notions d'idées, de pensées discursives et de concepts :

« Le soleil de la sagesse des ainsi-venus brille éternellement dans leur cœur et jamais il ne leur vient la moindre idée fictive à propos de quelque phénomène que ce soit. Ils ont réalisé l'égalité parfaite de tous les bouddhas et savent qu'il n'y a pas la moindre différence entre les ainsi-venus et les êtres ordinaires. Ils connaissent la pureté naturelle de toute chose et, libres de pensées discursives, ils n'ont pas besoin de se déplacer pour s'introduire dans tous les mondes. Par-delà tous les concepts, ils s'en tiennent aux sceaux du réel des bouddhas et, de ce fait, ils peuvent illuminer tous les êtres de la dimension absolue. »²⁷³

Libres d'idées fictives, les bouddhas prennent conscience de l'égalité des ainsi-venus et des êtres ordinaires, et par le fait même, de la « pureté naturelle » de tous les phénomènes. Ce point est intéressant, puisqu'il soulève l'idée qu'au-delà des apparences entretenues par le langage, tous les phénomènes sont « purs ».

L'égalité pureté de tous les phénomènes est une idée qui peut paraître surprenante au regard des considérations établies dans les chapitres précédents de ce mémoire. En effet, il est tentant d'attribuer le qualificatif de pureté à la bonne volonté des *bodhisattvas* et des pratiquants engagés sur la voie de l'authentique Éveil, et celui d'impureté à la volonté malicieuse et désorientée des êtres ordinaires. La bonne volonté s'accorderait avec la pureté des êtres éveillés par son inclination pour les pratiques altruistes, universelles et éclairées, et la mauvaise volonté avec l'impureté des activités *inutiles*. C'est, en somme, ce que nous avons fait en sous-entendant que la volonté des uns était positive, et celle des autres, négative. Toutefois, il est manifeste que ces distinctions entre pur et impur sont fondées sur des concepts, sur la pensée discursive qui introduit des dichotomies et, par conséquent, qu'ils ne correspondent pas à la pureté dont il est question dans le discours de Vesthila.

« Par-delà tous les concepts », continue de dire Vesthila, les ainsi-venus s'en tiennent aux « sceaux du réel des bouddhas ». La pureté que l'on trouve au-delà du langage, des concepts, est le sceau des bouddhas, « un cachet, un symbole et un signe », comme le

²⁷³ Carré, *op. cit.*, Vol. 2, p. 273.

dit Carré²⁷⁴. Ce signe, nous l'avons déjà évoqué précédemment, est la vacuité des phénomènes²⁷⁵. Les phénomènes, donc, ne sont pas purs parce qu'ils sont purs, dans le sens où ils répondraient à des critères du bien universel, comme le fait d'accomplir des activités altruistes, ou de toujours agir selon une bonne volonté. Non plus sont-ils impurs pour les raisons inverses. L'égalité de pureté de tous les phénomènes repose justement sur leur capacité d'être à la fois purs ou impurs, ou ni complètement purs, ni complètement impurs, c'est-à-dire de ne pas être figés dans une essence, mais d'être soumis au changement, à l'impermanence, à l'interdépendance, à la fusibilité, autrement dit, d'avoir pour principe la vacuité. Cleary, expliquant la pensée de Fazang à ce sujet, écrit :

« For exemple, though the real nature, going along with conditions [cette « vraie nature » est décrite auparavant comme le caractère vide propre à tous les phénomènes, qui ne change jamais et les accompagne dans chacune de leurs transformations], becomes defiled or pure, it never loses its inherent purity – that is indeed why it can become defiled or pure according to conditions. »²⁷⁶

Cette nouvelle façon de concevoir les phénomènes nous permet de compléter la solution au paradoxe qui nous intéresse. En effet, le problème était qu'une faculté, définie comme foncièrement pernicieuse, était employée par les *bodhisattvas* pour mettre un terme aux manifestations de cette même faculté, chez eux comme chez autrui. Il nous semblait peu vraisemblable, malgré la tentative qui fut faite de la réhabiliter, que la volonté puisse être, chez l'être ordinaire, la source d'actions absolument malfaisantes, et, dans le même temps, la source d'activités hautement bienfaitrices chez le *bodhisattva*, car le SEDA semblait voir dans ses mécanismes les plus profonds des défauts préexistants. Nous en avons déduit que l'usage de la volonté des *bodhisattvas* était incompatible avec leurs visées spirituelles. Cependant, le problème peut être résolu si l'on se place du point de vue de l'être éveillé pour qui les phénomènes ne sont pas limités aux concepts qui leur sont normalement associés. Sous cet angle, la volonté ne possède pas d'essence et on ne saurait dire d'elle qu'elle est négative ou positive en soi, malgré les tares extrêmement importantes qui peuvent lui être associées. Par conséquent, l'impératif de vouloir ne pas vouloir est cohérent dans la mesure où – et on s'accorde finalement ici avec la position de Davids

²⁷⁴ Carré, *op. cit.*, Vol. 1, p. 336.

²⁷⁵ Cf. *Ibid.*

²⁷⁶ Cleary, *Ell*, p. 23.

quant à l'utilisation de la volonté dans le bouddhisme – vouloir est un concept perméable qui admet plusieurs définitions.

En fin de compte, les instructions du SEDA ne sont pas contradictoires, c'est ce que nous venons de découvrir. Mais concrètement, à quel état d'esprit mène la réalisation de la fin spirituelle mise de l'avant ? En quoi consiste précisément ce mystérieux « vouloir » entretenu par les *bodhisattvas*, que l'on retrouve notamment dans les dix vertus transcendantes, et qui se distingue du « vouloir » des êtres ordinaires ?

3.6.2.3. La non-volonté des *bodhisattvas*, un entre-deux de la volonté

La réponse se trouve dans le chant que prononce Sudhana au premier chapitre de l'Épilogue, en admiration devant le Pavillon du Trésor des Ornaments de Vairocana, et plus précisément dans ses tout premiers vers : « Ce grand pavillon est la demeure de ceux / qui comprennent le vide, le sans-caractéristique et le sans-souhait; [...] »²⁷⁷. Le « sans-souhait » est cet état d'esprit particulier propre au *bodhisattva* qui le distingue de l'être ordinaire. Dans sa traduction du même passage, Suzuki emploie l'expression « non-volonté » à la place de « sans-souhait »²⁷⁸. Toutefois, ce choix nous paraît marquer de manière trop appuyée l'idée d'une absence totale de volonté chez le *bodhisattva*, ce qui n'est pas exactement le cas, comme nous le verrons, nous nous en tiendrons donc pour l'instant au terme de « sans-souhait ». Le sans-souhait est défini, dans la suite du texte comme un entre-deux, un juste milieu que nous pouvons placer, grossièrement, entre deux extrêmes : celui des êtres ordinaires qui s'abandonnent, pleins d'illusions, à l'existence mondaine, et celui des Auditeurs, ou des *nihilistes*, qui rejettent le réel des apparences et s'attachent à la vacuité.

Ainsi, les *bodhisattvas* ne se retirent pas du monde, à l'instar des Auditeurs, car le Pavillon est décrit comme la demeure de « ceux qui ne sont pas prisonniers de leur grotte »²⁷⁹, mais ils ne cherchent pas non plus à s'impliquer trop ardemment dans la vie

²⁷⁷ Carré, *op. cit.*, Vol. 2, p. 550.

²⁷⁸ Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme Zen : Troisième série*, p. 115

²⁷⁹ Carré, *op. cit.*, p. 550.

ordinaire, comme on peut le lire ensuite : « [le Pavillon est] la demeure de ceux qui n'aiment pas les lieux habités [...] »²⁸⁰ Possédant la double vision du réel, ils « contemplent le vide sans faire du vide l'objet d'une vue »²⁸¹, c'est-à-dire qu'ils intuitionnent la vacuité des phénomènes, mais ne se fixent pas sur ce vide, et conservent un point de vue sur les apparences, sans toutefois leur conférer de statut ontologique. Finalement, on constate qu'ils n'ont pas rejeté tout désir, sans toutefois s'y jeter aveuglément : « [le Pavillon est] la demeure de ceux qui contemplent l'immonde sans réaliser de méthode éloignant la convoitise ni céder pour autant au désir [...] »²⁸².

Le sans-souhait apparaît ainsi comme l'union d'une connaissance et d'une conduite : la connaissance, d'abord, qui consiste à prendre conscience simultanément de l'apparence et de la vacuité des phénomènes ; et la conduite, qui engage celui qui s'y astreint à fréquenter les phénomènes, tout en gardant une certaine distance à leur égard. C'est dans cet état d'esprit que les *bodhisattvas* viennent en aide aux êtres et qu'ils accomplissent ce que nous avons appelé les actes de la « volonté positive ». Sudhana, s'exprimant à propos de la *bodhisattva* Protectrice de Toutes les Cités, nous apprend ceci sur la manière dont les êtres éveillés conçoivent leurs semblables : « Vous réalisez qu'aucun être n'a d'existence réelle / Mais de chaque être vous avez grande compassion. [...] »²⁸³. La *bodhisattva* ne forme aucune illusion sur l'existence ontologique des êtres, mais admet, dans le même temps, leur existence phénoménale, puisque Sudhana affirme qu'elle leur voue une « grande compassion ». Quant à la posture éthique du *bodhisattva*, elle est décrite ainsi par des divinités : « Vous n'avez point renoncé au monde / Mais dans le monde vous n'êtes attachés à rien. / Rien ne vous empêche d'agir au sein du monde : / Vous êtes le vent qui court dans l'atmosphère. »²⁸⁴ Les *bodhisattvas* veulent et désirent toujours, en quelque sorte, puisqu'ils n'ont pas renoncé à sauver le monde et les êtres vivants. Mais en même temps, ils ne veulent rien, puisqu'ils ne sont attachés à rien.

²⁸⁰ *Ibid.*

²⁸¹ *Ibid.*, p. 552.

²⁸² *Ibid.*

²⁸³ *Ibid.*, p. 395.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 464.

Conclusion

Au début de cette recherche, nous avons observé que le SEDA présentait la volonté dans des situations presque exclusivement négatives. De plus, il s'est avéré que les mécanismes la caractérisant – ceux décrits dans la volition – étaient étroitement liés à l'apparition des passions, dont les effets néfastes ont été largement évoqués. Or, nous l'avons également vue s'activer, en de plus rares occasions, chez des êtres aux capacités exceptionnelles ; des *bodhisattvas* entre autres. Elle était parfois nommément citée, tandis qu'à d'autres occasions, elle était suggérée derrière l'effacement de ces pratiquants, autrement très sereins, absorbés dans leurs projets de vertu et de sagesse. Le problème aurait pu être moindre, voire inexistant, si la volonté avait été décrite comme une faculté neutre, versant tantôt dans l'*utile*, tantôt dans l'*inutile*, mais nous fûmes forcés de constater que son aura négative l'emportait largement sur toute autre définition. Arrivé au terme de l'analyse, il faut cependant reconsidérer l'hypothèse de départ. Certes, on observe toujours une contradiction sur le thème de la volonté dans le SEDA, mais celle-ci n'apparaît plus comme insoluble.

Nous avons divisé la question en trois parties, nous pouvons maintenant proposer une réponse satisfaisante à chacune d'entre elles. Une difficulté qui fut évoquée, d'ordre lexical, portait sur la définition de la volonté, et plus particulièrement sur ses qualités morales. La volonté est un nom commun qui réfère à différents phénomènes, donc il était inévitable que les multiples facultés, attitudes, etc., réunies sous ce même concept ne soient pas toutes identiques. La volonté de l'un peut générer des efforts extraordinaires, alors que chez un autre, elle ne parvient pas à déclencher une telle énergie. Malgré tout, il était supposé que les différentes « volontés », comprises en chaque être, possédassent des caractéristiques communes et immuables. Nous avons par exemple établi – et les exemples du SEDA l'ont confirmé – que deux mécanismes étaient essentiels à son fonctionnement : la prise de décision et l'effort. C'est alors précisément sur ces bases qu'un premier problème est apparu, puisqu'il était clair que la volonté activait une propension aux activités inutiles qui ne pouvait lui être dissociées, et en même temps, que le SEDA en faisait l'emploi avec une certaine légèreté pour décrire des activités positives. Comment

expliquer que la définition négative de la volonté suggérée par le SEDA ne concorde pas toujours avec ses emplois ? Il aura fallu aborder la question sous l'angle des enseignements de la dimension absolue pour y répondre. En effet, la prémisse à l'origine du problème était que le concept de volonté devait se référer à des objets réels pour garantir sa définition. Toutefois, un aperçu sur la vacuité des phénomènes établit clairement que ces derniers ne peuvent en aucun cas, hors de notre perception, faire figure d'« objets ». Dans la dimension absolue, les phénomènes s'entremêlent au point où rien ne possède d'autonomie propre. Impossible, par conséquent, d'y trouver des modèles absolus et immuables du concept de volonté. Celui-ci devait alors en retour être accueilli comme une création arbitraire susceptible d'emprunter des sens très différents. Dans le cas du SEDA, il aura donc fallu concéder une plus grande souplesse à son concept, et se garder de le figer dans une définition négative.

Cela étant dit, une autre composante de la question, portant cette fois-ci sur l'éthique du SEDA, devait également se résoudre d'elle-même. Puisqu'aucune qualité morale intrinsèque ne pouvait être attribuée à la volonté, il fut tout à fait cohérent de voir la volonté être successivement classée, dans le SEDA, dans la catégorie des activités *utiles* et *inutiles*.

Enfin, nous en venons au problème de la pratique du vouloir. Il aura fallu, pour résoudre cette question, assouplir davantage le concept de volonté au-delà d'une dichotomie volonté négative/positive afin d'en établir un nouveau, qui ne devait émerger qu'à la toute fin du récit. Car la volonté du *bodhisattva* ne pouvait être cantonnée à la définition d'une volonté positive, non plus, cela était évident, à celle d'une volonté négative. En effet, les *bodhisattvas*, qui incarnaient eux-mêmes la souplesse de la dimension absolue (rappelons-nous le « recueillement du lion qui s'étire »), ne devaient se limiter à aucune forme particulière du vouloir. Ainsi en sommes-nous venus à la conclusion que les *bodhisattvas* pratiquaient la « non-volonté », ou le « sans-souhait ». Cette attitude, cependant, ne devait pas être comprise comme une absence de volonté, ce qui serait une limitation peu appropriée à l'être éveillé, mais comme un mouvement au sein de toutes les attitudes volitionnelles. De manière sommaire, on pouvait réduire leurs allées et venues à un passage constant entre une volonté positive et négative. Ainsi, nous les avons vus

adopter des comportements souscrivant au désir, à la soif, mais aussi à la compassion et au détachement, sans jamais se paralyser dans l'une de ces attitudes.

Au regard de ce qui précède, on pourrait cependant redouter que la poursuite d'une explication rationnelle ne puisse guère être davantage utile à la compréhension de la pratique des *bodhisattvas*. Il semble effectivement qu'une fois passé un certain niveau, et que les premières illusions se soient défaites, le langage doit laisser place à la pratique elle-même. Selon Suzuki, c'est le saut décisif que fait l'école du Chan en abandonnant toute « philosophie »²⁸⁵. Comme il le fait remarquer, de nombreux penseurs Chan tiennent le SOB en haute estime et s'y rapportent pour expliciter leurs réflexions²⁸⁶. Toutefois, ils mettent également en garde le pratiquant contre le risque de se perdre dans les dédales de sa pensée. Suzuki cite ainsi le second patriarche du Chan, Huïke (487-593), qui dit ceci à propos du SEDA : « C'est comme un pauvre homme comptant nuit et jour les trésors qui ne lui appartiennent pas, alors qu'il n'a pas un sou vaillant. [...] Encore : vous pouvez pendant un moment lire des livres, mais prenez soin de les laisser de côté dès que possible. Si vous ne les quittez pas, vous tomberez dans l'habitude de n'apprendre que des lettres. »²⁸⁷ On peut comprendre l'idée ainsi : le savoir du SOB contient bel un bien un savoir précieux, toutefois, ce savoir n'est pas une fin en soi et doit s'éprouver dans la pratique.

Le SEDA, qui semble avoir atteint la limite de ses capacités en se présentant d'abord et avant tout comme une philosophie, se révèle tout de même, en fin de compte, comme une exhortation à la pratique. En effet, rien ne garantit mieux la supériorité de la pratique sur la théorie que l'injonction, centrale dans le SEDA, de ne jamais cesser d'accomplir les activités des *bodhisattvas*. Cela laisse, à demi-mot, peu de temps au pratiquant pour lire et relire le SEDA. En somme, l'idée du SEDA n'est pas de dédier sa vie à l'étudier, mais de mettre en pratique les activités qu'il présente²⁸⁸. Par conséquent, on

²⁸⁵ Cf. Suzuki, *op. cit.*, p. 15 (troisième série).

²⁸⁶ *Ibid.*

²⁸⁷ *Ibid.*

²⁸⁸ C'est à cette conclusion qu'arrive également, en substance, Francis H. Cook dans son ouvrage *Hua-yen Buddhism : The Jewel Net of Indra*. Cf. Cook, *op. cit.*, p. 109.

pourrait croire que les penseurs du Chan n'accordent finalement aucun défaut particulier au SEDA, mais qu'ils réprouvent plutôt l'attitude qui consisterait à en faire un objet d'étude sans fin.

Si l'enseignement du SEDA nous conduit au constat désarmant que toute réflexion poussée à ses limites doit, à terme, être abandonnée, il n'en demeure pas moins que le travail effectué a contribué à rendre compte et à clarifier certaines idées importantes présentées par le sôtra. D'une part, nos deux premiers chapitres ont permis de distinguer une mauvaise conduite d'une bonne conduite, ainsi que leurs motivations. Certes, d'un point de vue bouddhiste, ces conceptions ne possèdent pas la perfection de l'enseignement final du SEDA car elles demeurent imbriquées dans une pensée dualiste et conceptuelle. Mais elles ne sont pas pour autant totalement inutiles, car elles peuvent toujours servir, à titre de *moyen habile*, au pratiquant débutant afin de se familiariser avec les modes de pensée de la voie bouddhique²⁸⁹. Par notre démarche philosophique de nature dialectique nous avons par ailleurs dépassé ces dichotomies et par le fait même, nous avons eu l'occasion de présenter une réflexion sur la conduite parfaite des *bodhisattvas* telle qu'elle est représentée dans la non-volonté et le sans-souhait. Outre l'intérêt que peut représenter l'acquisition d'une connaissance éclairée sur la volonté et les mécanismes du comportement humain, le simple fait d'être passé d'une vision étreinée du réel à une vision un peu plus éclairée fut un travail pertinent en soi. En effet, cela aura été l'occasion de proposer, à l'aide d'un exemple concret comme celui du concept de volonté, une interprétation de l'idée de vacuité et de son incidence sur la connaissance des phénomènes.

Par ailleurs, serait-il possible de considérer que la lecture, l'écriture et la réflexion sur un texte bouddhique puissent constituer une pratique en soi ? Si oui, il faudrait alors s'assurer qu'un tel recours au langage ne se bute pas aux limitations de cet outil et au contraire, qu'il conduise aux mêmes avantages que la pratique plus traditionnelle. La méditation ou le recueillement qui sont par exemple mis de l'avant dans le SEDA visent

²⁸⁹ Idée également évoquée par Cook, qui affirme que la pensée Huayan est utilisée par des pratiquants bouddhistes éclairés comme un leurre pour amener les êtres égarés à se familiariser avec la pratique spirituelle des êtres éveillés. Cf. *Ibid.* p. 109.

notamment à déconstruire les idées préconçues du sujet afin qu'il voie le monde sans les limitations conventionnelles de la pensée. Cette fonction pourrait-elle être jouée par le discours poétique ? Bien que celui-ci use de concepts, il ne les utilise pas dans leurs plates limites, et s'en sert souvent de manière à déconstruire les attentes du lecteur. Certains passages du SOB, précédant le chapitre 39, font par exemple un usage de la langue qui dessert son utilité habituelle, en noyant le contenu théorique du texte sous une déferlante de descriptions imagées. Il pourrait ainsi être intéressant, à l'avenir, d'explorer l'usage de la poésie dans le SEDA, mais également d'autres formes du discours dans la transmission du savoir bouddhique.

Bibliographie

1. Corpus

CARRÉ, Patrick, *Soûtra de l'Entrée dans la dimension absolue*, Plazac (France), Padmakara, 2018, 2 vol.

CARRÉ, Patrick, *Soûtra des Dix Terres : Dashabhûmika*, Paris, Fayard, 2004, coll. « Trésors du bouddhisme ».

CLEARY, Thomas, *The Flower Ornament Scripture : A Translation of The Avatamsaka Sutra*, Boulder (Colorado), Shambhala, 1993.

DESPEUX, Catherine, *Soûtra de l'Éveil parfait et Traité de la Naissance de la foi dans le Grand Véhicule*, Paris, Fayard, 2005, coll. « Trésors du bouddhisme ».

FA-HAI, *Le Soûtra de l'Estrade du Sixième Patriarche Houei-neng*, Paris, Points, 1995, coll. « Inédit Sagesses ».

RAHULA, Walpola, *Le Compendium de la Super-Doctrine [(Abhidharmasamuccaya) d'Asaṅga]*, Paris, École française d'Extrême-Orient, Vol. 78, 1971.

RAHULA, Walpola, *L'Enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, Paris, Points, 1978, coll. « Sagesses ».

VALLÉE-POUSSIN, Louis de la, *L'Abidharmakośa de Vasubandhu* (disponible en ligne sur le site de la bibliothèque Robarts de l'Université de Toronto), Paris, Société Belge d'Études Orientales, 1925, 6 vol.

2. Sources secondaires

BALSLEV, Niyogi Anindita, « The Notion of Kleśa and Its Bearing on the Yoga Analysis of Mind », *Philosophy East and West*, Vol. 41, n° 1 (Jan. 1991).

CLEARY, Thomas, *Entry Into the Inconceivable : An Introduction to Hua-Yen Buddhism*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1994.

COOK, Francis H., *Hua-yen Buddhism : The Jewel Net of Indra*, New York, The Pennsylvania University Press, 1977.

CORNU, Philippe, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, nouv. éd., Paris, Seuil, 2006.

DAVIDS, Rhys, « On the Will in Buddhism », *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Janvier 1898, p. 47-59.

- DESOCHE, Philippe, *La volonté*, Malesherbes, Flammarion, 1999, coll. « GF ».
- DROIT, Roger-Pol, *Le Culte du néant, Les philosophes et le Bouddha*, Paris, Seuil, 1997.
- FAURE, Bernard, *La volonté d'orthodoxie dans le bouddhisme chinois*, Paris, Éditions du CNRS, 1988.
- FONSECA, Christiane, « Passion, fatalité et divin dans la tragédie racinienne », *Cahiers jungiens de psychanalyse*, Vol. 131, n° 1, 2010, p. 43-60.
- GETHIN, Rupert, *The Foundations of Buddhism*, New-York, Oxford University Press, 1998, coll. « OPUS ».
- GIMELLO, Robert M. et Gregory N. Peter, *Studies in Ch'an and Hua-yen*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1983, coll. « Studies In East Asian Buddhism », n° 1.
- Grand Dictionnaire Ricci de la langue chinoise* (en ligne), <https://chinesereferenceshelf.brillonline.com/grand-ricci/#citation>.
- GRANET, Marcel, *La Religion des chinois*, Paris, Imago, 1980.
- GREGORY, Peter N., *Tsung-Mi and the Sinification of Buddhism*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1991.
- HAMAR, Imre, *Reflecting Mirrors : Perspective on Huayan Buddhism* (en ligne), https://www.academia.edu/34209095/Reflecting_Mirrors_Perspectives_on_Huayan_Buddhism.
- HARVEY, Peter, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*, 2e éd., Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- HERMAN, Arthur L., « A solution to the Paradox of Desire in Buddhism », *Philosophy East and West*, Vol. 29, n° 1 (Jan. 1979), p. 91-94.
- KAPANI, Lakshmi, *La Notion de Saṃskāra*, Paris, De Boccard, 1992, 2 vol.
- LINGPA, Jigmé, *Le Trésor de Précieuses Qualités*, Plazac (France), Padmakara, 2009.
- MAGNIN, Paul, *Bouddhisme unité et diversité : Expériences de libération*, Paris, Cerf, 2003, coll. « Patrimoines – bouddhisme ».
- MATTHEWS, Bruce, *Craving and Salvation: A Study in Buddhist Soteriology*, Waterloo (Ontario), Wilfrid Laurier University Press, 1983.
- MIDAL, Fabrice, *La Méditation*, Paris, Presses Universitaires de France, 2017.
- ODIN, Steve, *Process Metaphysics and Hua-Yen Buddhism : A Critical Study of Cumulative Penetration vs Interpenetration*, Albany, State University of New York Press, 1982.

OSTO, Douglas E., *The Gandavyūha-sūtra : A study of Wealth, Power and Gender in an Indian Buddhist Narrative* (en ligne), 2004, Thèse de Doctorat en Sciences des Religions, School of Oriental and African Studies, University of London.

POWERS, John, *The Buddhist World*, New York, Routledge, 2016

REY, Alain, *Le Petit Robert de la langue française : Édition 2020*, Paris, Le Robert, 2019.

SADAKATA, Akira, *Cosmologie bouddhique, Origines et philosophie*, Vannes (France), Sully, 2002, coll. « Spiritualité ».

SUZUKI, Daisetz T., *Essais sur le Bouddhisme Zen : Première Série*, Paris, Albin Michel, 1972, coll. « Spiritualités vivantes ».

SUZUKI, Daisetz T., *Essais sur le Bouddhisme Zen : Troisième série*, Paris, Albin Michel, 1972, coll. « Spiritualités vivantes ».

VAN NORDEN, Bryan et Nicholaos Jones, « Huayan Buddhism », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (éd. Hiver 2019), <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/buddhism-huayan/>, page consultée le 30 février 2020.

WAYNE, Alt, « There is no Paradox of Desire in Buddhism », *Philosophy East and West*, Vol. 30, n° 4 (Oct. 1980).

WIJAYARATNA, Mōhan, *Sermons du Bouddha : La traduction intégrale de 20 textes du canon bouddhique*, Paris, Points, 2016, coll. « Sagesses ».

WILLIAMS, Paul, *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundation*, 2e éd., New-York, Routledge, 2009.

WILLIAMS, Paul et Anthony Tribe, *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition*, Londres, Routledge, 2000.

WRIGHT, Dale S., « The 'Thought of Enlightenment' in Fa-Tsang's Hua-yen Buddhism », *The Eastern Buddhist*, Nouvelle Série, Vol. 33, n° 2 (2001), p. 97-106.

ZYPORYN, Brook, « Omnidesire as the Ending of Desire : Zarathustra, Mahāyāna Buddhism, Tiantai », *Journal of Nietzsche Studies* Vol. 46, n° 1 (Été 2015).