

Université de Montréal

L'éveil dans le « Sûtra de Vimalakîrti »

par Jean-Sébastien Pelletier

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences
en vue de l'obtention du grade de M.A.
en Philosophie
option Philosophie au collégial

Août, 2011

©, Jean-Sébastien Pelletier, 2011

Université de Montréal
Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé :
L'éveil dans le « Sûtra de Vimalakîrti »

présenté par :
Jean-Sébastien Pelletier

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Jean Grondin
président-rapporteur

Anna Ghiglione
directrice de recherche

David Ownby
membre du jury

Résumé

Notre analyse porte sur la notion d'éveil au sein du *Sûtra de Vimalakîrti*. Premièrement, nous présentons et comparons les modèles d'éveil exposés dans ce texte, soit la figure du bouddha et – surtout – celle du *bodhisattva*; nous analysons leurs deux grands traits caractéristiques, c'est-à-dire la connaissance transcendante et les méthodes habiles, puis élaborons leur rôle par rapport à l'éveil. Il apparaît d'emblée que la connaissance transcendante est une connaissance non discursive de la réelle nature de toute chose et qu'elle est une condition nécessaire à l'éveil, alors que les méthodes habiles – aussi appelées expédients salvifiques – constituent la myriade de moyens rusés et provisoires conçus et employés par les bouddhas et *bodhisattva* dans le but d'amener les êtres ignorants à l'éveil et d'ainsi les libérer de l'attachement et de la souffrance. Dans le second chapitre, nous caractérisons l'état de conscience de l'éveillé à l'aide de notions telles la non-dualité, la non-discrimination et la non-pensée, puis présentons la conception de la pratique méditationnelle soutenue dans notre *sûtra*. Nous montrons que l'état d'éveil est un état de conscience non discriminatoire au sein duquel l'identité personnelle et les phénomènes – ou la dualité sujet-objet – sont reconnus comme étant des illusions ou, plus précisément, des constructions mentales et langagières. Ainsi, la méditation apparaît comme étant une méthode habile provisoire dont les buts sont essentiellement la déconstruction du paradigme dualiste de la pensée discursive et la réalisation qu'il n'existe, ultimement et paradoxalement, aucune réelle entrave à l'éveil et aucune pratique méditationnelle nécessaire à l'expérience de l'éveil.

Mots-clefs

Philosophie, bouddhisme, éveil, Mahayana, bodhisattva, Chan, non-dualité, non-pensée

Abstract

Our analysis pertains to the notion of awakening in the *Vimalakīrti Sūtra*. Firstly, we present and compare the models of awakening exposed in this text, namely the figure of the buddha and – especially – that of the *bodhisattva*; we analyze their two major characteristic traits, that is to say transcendent knowledge and skillful means, and elaborate on their relation to awakening. We quickly find that transcendent knowledge is a non discursive knowledge of the real nature of all things and that it is a necessary condition to awakening, whereas skillful means – also called salvific expedients – constitute the myriad of clever and merely provisory means conceived and used by buddhas and *bodhisattva* in order to bring all ignorant beings to awakening and thus to liberate them from attachment and suffering. In the second chapter, we characterize the state of consciousness of the awakened through notions such as non-duality, non-discrimination and no-mind, and present the conception of meditational practice upheld in our *sūtra*. We show that the state of awakening is a non discriminating state of consciousness in which personal identity and phenomena – or the subject-object duality – are recognized as illusions or, more precisely, as mental and linguistic constructions. Meditation thus appears to be a provisory skillful mean, the goals of which are the deconstruction of discursive thought’s dualist paradigm and the realization that, ultimately and paradoxically, there exist no real obstacles to awakening and no necessary meditational practice to the experience of awakening.

Keywords

Philosophy, buddhism, awakening, Mahayana, bodhisattva, Chan, non-duality, no-mind

Table des Matières

INTRODUCTION.....	1
1. LES MODÈLES D'ÉVEIL	9
1.1 LE <i>BODHISATTVA</i> , L' <i>ARHAT</i> ET LA QUESTION DU RENONCEMENT	9
1.2 LA CONNAISSANCE TRANSCENDANTE	16
1.3 LES MÉTHODES HABILES	22
1.4 LE BOUDDHA	27
2. L'ÉTAT DE CONSCIENCE DE L'ÉVEILLÉ.....	33
2.1 LES DEUX VÉRITÉS ET LA VACUITÉ.....	33
2.2 LA PENSÉE NON-PENSÉE ET LE DÉPASSEMENT DE LA DISCRIMINATION ET DE LA DUALITÉ.....	38
2.3 AU-DELÀ DE LA NON-DISCRIMINATION : LA LIBERTÉ DE DISCRIMINER.....	47
2.4 GRADUALISME ET SUBITISME.....	51
CONCLUSION	62
BIBLIOGRAPHIE	67
1. CORPUS.....	67
2. LITTÉRATURE SECONDAIRE.....	67

Introduction

Le bouddhisme, en tant que système de doctrines et de pratiques, gravite en grande partie autour de l'expérience ou de l'état d'éveil. En effet, ce dernier, aussi parfois appelé 'illumination' en français, représente le climax de la réalisation bouddhiste et est le but vers lequel tendent la majorité des pratiques proposées au sein de la tradition, qu'elles visent plutôt l'éveil individuel ou qu'elles soient vouées à aider autrui à l'atteindre. D'un certain point de vue, la validité même des doctrines bouddhistes repose largement sur l'assomption de la possibilité et de la valeur d'un tel état d'éveil. Par exemple, plusieurs textes fondamentaux du bouddhisme prennent la forme d'expositions plutôt dogmatiques¹ présentées par des êtres éveillés, les doctrines ainsi exposées constituant, du moins en partie, une forme de témoignage de l'état, des qualités et de la connaissance du réel acquis grâce à l'éveil. Suivant la tradition, c'est d'ailleurs après avoir atteint l'éveil sous un arbre pipal que, par souci d'amener tous les êtres à la libération, le Bouddha historique, soit le Bouddha Gautama Shâkyamuni (V^e-VI^e s. av. J.-C.)², a voulu communiquer cette vision éveillée et a ainsi prodigué ses enseignements. L'éveil du Bouddha est donc, de ce point de vue, à l'origine de l'émergence du bouddhisme. En outre, il est à noter que le terme sanskrit '*bouddha*' même, duquel le bouddhisme tire manifestement son nom, signifie justement 'l'éveillé'. À ce titre, le bouddhisme est littéralement un système de l'éveil. Cependant, malgré la centralité de l'éveil dans cette tradition, des définitions explicites et descriptives n'en sont pas offertes dans les textes fondamentaux. Tout comme le réel, il est plutôt caractérisé de façon apophatique, car il est considéré que le langage et la pensée ne peuvent pas, ultimement, le saisir ou le définir; il est ineffable et transcende toute catégorie de la pensée. À cet égard, par rapport

¹ Nous entendons ici 'dogmatique' au sens propre et non pas dans son acception péjorative; c'est-à-dire qu'il s'agit d'expositions doctrinaires qui ne sont pas soutenues par des démonstrations et des arguments.

² Ceci n'est qu'une approximation; il n'y a pas de consensus large quant à la période exacte où le Bouddha Shâkyamuni a vécu.

aux écoles bouddhistes indiennes, le bouddhisme Chan insistera particulièrement sur des pratiques concrètes et parfois radicales visant au dépassement de la raison langagière³.

La présente recherche portera précisément sur la notion de l'éveil. Le premier objectif de notre analyse sera de caractériser les modèles d'éveil présentés au sein du *Sûtra de Vimalakîrti*⁴ (dorénavant SV), notamment au sujet de la renonciation du monde, des passions et des désirs, ainsi que le rôle des grands traits caractéristiques du *bodhisattva* – qui est le modèle central – par rapport à l'éveil. Le second objectif sera de définir l'état de conscience de l'éveillé – toujours suivant le SV – par rapport à la raison langagière et discriminatrice et aux catégories dualistes de cette dernière, parmi lesquelles figurent l'opposition sujet-objet et la dualité des phénomènes et de l'absolu. Dans le cadre de cet objectif, nous tenterons de même de déterminer le statut de l'acte intentionnel – que nous appellerons aussi l'action duelle – par rapport à l'état d'éveil. En somme, il s'agit de déterminer le statut de la raison discriminatrice et de son paradigme dualiste suite à l'expérience de l'éveil. Finalement, le dernier objectif sera de caractériser la conception de la méditation et de ce qui constitue une entrave à l'éveil au sein du SV.

Le bouddhisme, on le sait, peut se diviser en deux grandes traditions, soit le Hīnayāna, ou Petit Véhicule, qui est la première forme de bouddhisme qui a émergée en Inde, puis le Mahāyāna, ou Grand Véhicule, dont les premiers textes seraient apparus vers le 1^{er} siècle av. J.-C.⁵ Des siècles durant, ces deux traditions bouddhistes se sont côtoyées et concurrencées⁶, le Mahāyāna devenant néanmoins prédominant dans plusieurs pays asiatiques, dont la Chine. Il est

³ Anna Ghiglione, 2009, *L'expérience religieuse en Chine*, Montréal, Médiaspaul, p.154.

⁴ Patrick Carré (trad. et annot.), 2000, *Soûtra de la Liberté inconcevable : Les enseignements de Vimalakîrti*, Paris, Fayard. Notez que nous utiliserons le titre *Sûtra de Vimalakîrti* et non celui donné au texte par Patrick Carré; cette désignation est la plus répandue dans les milieux académiques. Nous devons néanmoins souligner que le choix de Carré n'est pas sans signification : ce titre est l'une des désignations du texte suggérées à la fin même du *sûtra*.

⁵ Paul Williams, 1989, *Mahayana Buddhism : The doctrinal foundations*, Londres et New York, Routledge, p.41.

⁶ Notons qu'il y avait aussi une certaine concurrence et une divergence d'interprétation des textes fondamentaux entre différentes écoles dans chacune de ces traditions.

cependant à noter que ces deux appellations sont le produit des tenants de la tradition du Mahâyâna, ces derniers cherchant à se démarquer du Hînayâna et à en critiquer les limites perçues.

Parmi les doctrines majeures qui distinguent le Mahâyâna du Hînayâna figure la doctrine de la double vacuité des phénomènes et du « moi » individuel, suivant laquelle les phénomènes et l'ego n'ont pas de nature propre en soi et par soi; au sein du Hînayâna, seule l'identité personnelle ou l'âme est considérée comme étant illusoire. Un second point de différence est l'idéal du *bodhisattva* compassionné, que les tenants du Mahâyâna présentent tout en soulignant expressément sa primauté sur l'idéal de l'*arhat*, ce dernier représentant la figure de sainteté prônée au sein du Hînayâna. Alors que le *bodhisattva*, par compassion universelle, œuvre à la libération de tous les êtres, l'*arhat* est plutôt dépeint de façon défavorable par les mahayanistes, car il exclut le salut universel, ne cherchant, de fait, que sa propre libération individuelle. Une des théories concernant l'origine⁷ du Mahâyâna postule justement que ce dernier s'est développé en réaction à un certain élitisme des pratiquants bouddhistes du Hînayâna, élitisme qui aurait essentiellement pris la forme d'une appropriation du bouddhisme par les moines vis-à-vis les laïcs, d'un renoncement au monde, ainsi que, tel que tout juste mentionné, d'une conception et d'une poursuite plutôt égoïstes de l'éveil. Que cette vision soit vraie ou non, l'auteur du SV a clairement le souci de démarquer sa doctrine de celle du Hînayâna, ce qu'il fait en critiquant parfois acerbement cette dernière. Par exemple, il dénigre la notion que l'éveil requiert un renoncement au monde⁸ et va même jusqu'à comparer les Auditeurs⁹ à des aveugles¹⁰.

⁷ Voir, par exemple, Williams, *op. cit.*, pp.21-22; Dorji Wangchuk, 2007, *The resolve to become a Buddha : a study of the bodhicitta concept in Indo-Tibetan Buddhism*, Tokyo, International Institute for Buddhist Studies of the International College for Postgraduate Buddhist Studies, p.121.

⁸ Patrick Carré (trad. et annot.), 2000, *Soûtra de la Liberté inconcevable : Les enseignements de Vimalakîrti*, Paris, Fayard, p.57, 111.

Les premiers textes du Mahâyâna sont les *sûtra* de la *Prajnâpâramitâ*, terme sanskrit qui signifie ‘Perfection de la sagesse’. La sagesse, au sein du Mahâyâna, constitue une forme de connaissance transcendante du réel. En ce sens, ces *sûtra* exposent, entre autres, le réel du point de vue de la plus grande sagesse bouddhiste, c’est-à-dire du point de vue d’un bouddha. En effet, dans la tradition bouddhiste indienne, le terme sanskrit ‘*sûtra*’ est employé pour désigner les sermons ou les enseignements du bouddha historique.¹¹ Nous pourrions ajouter qu’il désigne de même un type de littérature regroupant les expositions dogmatiques¹². En ce sens, le *sûtra* se distingue d’un autre type de littérature, soit le *sâstra*, qui regroupe, quant à lui, les textes de nature argumentative et les commentaires qui se basent sur les *sûtra*, les développent ou les interprètent.

L’une des plus célèbres et influentes écoles du Mahâyâna est celle du Mâdhyamika, essentiellement fondée par Nâgârjuna (150-250 ap. J.-C.)¹³ sur la base de trois *sâstra* écrits par ce dernier. Le Mâdhyamika partage donc les mêmes doctrines de base que les *sûtra* de la *Prajnâpâramitâ*, mais sous une forme plus développée, argumentée et systématisée.¹⁴ De fait, Nâgârjuna ira jusqu’à développer une logique rigoureuse afin de réfuter toute position philosophique, y compris celle de la vacuité – que l’on pourrait pourtant définir comme vérité ultime du bouddhisme –, la libération résidant au-delà de tout attachement à une conception particulière. Le SV contient des doctrines analogues à celles que l’on retrouve dans les *sûtra* de la

⁹ Les Auditeurs constituent une catégorie d’*arhat* et s’apparentent à des disciples. Nous y reviendrons au premier chapitre.

¹⁰ *Ibid.*, p.102.

¹¹ Il est à noter que, d’un point de vue interne à la tradition, les *sûtra* du Mahâyâna auraient, suivant la volonté du Bouddha, été gardés secrets jusqu’à ce que les hommes soient assez matures pour les recevoir, refaisant ainsi surface plusieurs centaines d’années après la mort du Bouddha. De ce point de vue, les textes du Hînayâna ne seraient que provisoires et incomplets quant à la vérité de leurs enseignements. Dans les milieux académiques, cette explication est largement perçue comme un moyen de légitimiser ces textes tardifs tout en minimisant la validité du Hînayâna.

¹² Nous employons ici encore le terme ‘dogmatique’ au sens propre.

¹³ Cette datation est aussi une approximation, faute d’absence de consensus.

¹⁴ Williams, *op. cit.*, p.30.

Prajñâpâramitâ et dans le Mâdhyamika; Étienne Lamotte, dans sa traduction française de versions chinoise et tibétaine du SV, caractérise même ce dernier de Mâdhyamika à l'état pur¹⁵, et Nâgârjuna le citera d'ailleurs parfois.

Le SV met en scène Vimalakîrti, un *bodhisattva* dont le nom signifie « renom de pureté », dans le rôle d'un laïc, c'est-à-dire d'un maître de maison. Parmi tous les *sûtra* du Mahâyâna, le SV est l'un des seuls à porter de façon quasiment exclusive sur les enseignements d'un laïc. Cependant, notons qu'il s'agit bien d'un rôle fictif, car Vimalakîrti est premièrement un *bodhisattva*; la figure du laïc est implicitement représentée comme un moyen pour le *bodhisattva* d'être plus près des gens, à des fins sotériologiques précises. C'est une figure que nous pourrions opposer à celle du moine, qui, quant à lui, vit plutôt en retrait de la société et est soumis à une discipline monastique, tel que favorisé au sein du Hînayâna. Le chapitre II du SV, intitulé « Les méthodes habiles », présente ainsi Vimalakîrti dans le rôle d'un riche laïc qui, par exemple, fréquente les maisons de jeu et les lieux de plaisirs charnels, qui se fait guerrier et ministre, qui visite les cours de justice et les salles d'école; ce sont là des méthodes habiles employées dans le but d'enseigner à tous les êtres selon leurs dispositions et de les amener à l'éveil. Coup de maître – nous apprenons ensuite que Vimalakîrti décide de feindre la maladie afin de s'attirer une foule de visiteurs curieux à l'égard de son état de santé. Le Bouddha Shâkyamuni¹⁶, saisissant le stratège de Vimalakîrti, demande alors successivement à ses dix éminents disciples – tous des Auditeurs – et à différents *bodhisattva* de se rendre au chevet de ce dernier afin de s'enquérir de sa santé. Cependant, tous déclinent en raison des réprimandes que Vimalakîrti leur a adressées

¹⁵ Dans l'excellente introduction à sa traduction, Étienne Lamotte expose les cinq grandes thèses du Mâdhyamika et montre amplement que le SV les professe toutes. Voir Étienne Lamotte (trad. et annot.), 1962 (rééd. 1987), *L'Enseignement de Vimalakîrti (Vimalakîrtinirdesa)*, Louvain, Institut Orientaliste de l'Université Catholique de Louvain, pp.40-51.

¹⁶ Malgré l'émergence tardive du SV par rapport à la période durant laquelle le bouddha historique aurait vécu, les événements narrés dans le SV ont supposément eu cours lorsque ce dernier était en vie, tel qu'il en est, suivant la tradition, pour tous les *sûtra* du Mahâyâna. Voir note 11.

dans le passé quant à leur compréhension trop limitée et littérale des enseignements du Bouddha. Ces réprimandes portent chacune sur un aspect différent de la doctrine et de la pratique bouddhistes et constituent les chapitres III et IV du SV. Finalement, seul Manjushrî, un *bodhisattva* qui symbolise la connaissance transcendante du réel dans le Mahâyâna, acceptera de se rendre au chevet de Vimalakîrti. Alors enthousiastes à l'idée d'un entretien entre ces deux grands êtres, « sur-le-champ ils furent huit mille bodhisattvas, cinq cents Auditeurs et cent mille hommes et dieux à vouloir suivre Manjushrî.¹⁷ » L'essentiel du SV se déroule ainsi aux chapitres V à IX, dans la maison de Vimalakîrti, dont ce dernier a fait en sorte qu'elle puisse accueillir tous ces visiteurs grâce à ses pouvoirs magiques. L'entretien prend surtout la forme d'une discussion entre Vimalakîrti et Manjushrî, mais d'autres participeront aussi, tels que différents *bodhisattva*, un éminent Auditeur nommé Shâriputra, ainsi qu'une déesse. Le climax de l'entretien a lieu au chapitre IX, où une panoplie de *bodhisattva*, dont Manjushrî et Vimalakîrti, donnent successivement leur avis ou leur perspective sur la façon « d'accéder au réel dans la non-dualité », élévation qui est synonyme d'éveil.

À notre connaissance, l'original sanskrit du SV n'a pas survécu jusqu'à nos jours; l'auteur du *sûtra*, ainsi que la date et le lieu exacts de sa composition, nous sont de même inconnus. Nous savons néanmoins qu'il a été composé avant l'an 188 ap. J.-C., puisque c'est justement à cette date qu'aurait été effectuée la première traduction chinoise du *sûtra*¹⁸, aujourd'hui perdue; il est ainsi généralement estimé que le SV a été composé vers les années 100-150 ap. J.-C.. Notre analyse se basera sur la traduction française, réalisée en 2000 par Patrick Carré, de la traduction chinoise du SV effectuée par Kumârajîva en 406. Tel que précédemment mentionné, le terme '*sûtra*' est, dans la tradition indienne, réservé pour désigner les sermons du bouddha historique.

¹⁷ Carré, *op. cit.*, p.82.

¹⁸ Lamotte, *op. cit.*, p.2.

Or, le SV contient pratiquement seulement les enseignements de Vimalakîrti et il est pourtant dit être un *sûtra*. Il est donc à noter que la classification du texte en tant que tel serait un ajout de Kumârajîva.¹⁹ Le SV aurait été traduit sept fois en chinois, ce qui en fait le texte bouddhiste le plus traduit en Chine²⁰, mais la traduction de Kumârajîva est demeurée la plus célèbre parmi celles-ci au cours des siècles. Nous avons donc choisi d'employer la traduction de Carré en raison de la récence de sa réalisation et parce qu'elle se base sur l'incontournable traduction de Kumârajîva, la dernière et seule autre traduction française ayant été effectuée par Étienne Lamotte en 1962, sur la base d'une traduction tibétaine et d'une traduction chinoise autre que celle de Kumârajîva.²¹ Il est à noter que notre recherche n'est pas une étude philologique ou exégétique, mais plutôt une étude qui s'insère dans la philosophie des religions; ce sont différents thèmes liés à la sotériologie et la gnoséologie bouddhistes qui retiendront notre attention.

Le bouddhisme s'est introduit en Chine dès le début de notre ère par la Route de soie et, malgré une certaine résistance initiale des courants traditionnels chinois, soit le confucianisme et le taoïsme, il finira par se propager sous une forme sinisée à travers tout l'Empire du Milieu entre le V^e et VI^e siècle²². Ce sont en majorité des textes du Mahâyâna qui y seront d'ailleurs introduits, le Hînayâna n'y survivant pas au-delà du IV^e siècle.²³ Kumârajîva, un moine koutchéen arrivé en Chine en 402 à la tête de près d'un millier d'autres moines, est l'un des plus grands traducteurs grâce auxquels le bouddhisme s'est diffusé à travers la Chine; il a aussi, entre autres, traduit le *Soûtra du Lotus*, le *Soûtra d'Amitâbha* et les trois *sâstra* fondamentaux du Mâdhyamika. Il est

¹⁹ Le terme '*sûtra*' est traduit par '*jing*' en chinois, mais ce dernier aurait une signification plus large en chinois et serait donc appliqué à des textes qui ne sont pas strictement des *sûtra* du point de vue de la tradition bouddhiste indienne. Voir Roger J. Corless, 1975, « The Meaning of *Ching* (*Sûtra*?) in Buddhist Chinese », *Journal of Chinese Philosophy*, 3 :1 (Déc.), pp.67-72.

²⁰ Heinrich Dumoulin, 1988 (rééd. 2005), *Zen Buddhism : A History; India and China*, Bloomington, World Wisdom, pp.49-50.

²¹ Néanmoins, Étienne Lamotte compare parfois, en note de bas de page, les traductions tibétaine et chinoise qu'il utilise à celle de Kumârajîva.

²² Philippe Cornu, 2001, « Mahâyâna », dans *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Seuil, Paris, p.341.

²³ *Ibid.*

considéré comme le fondateur de l'école des Trois Traités (ch. *Sanlun*), branche chinoise du Mādhyamika. C'est d'ailleurs avec lui que, sous les auspices impériaux, l'établissement de bureaux de traduction dans des temples sera institutionnalisé.²⁴ Au cours de notre analyse, nous nous servirons parfois des commentaires du SV de Kumârajîva, Daosheng et Sengzhao, compilés par ce dernier en une seule œuvre qui a été traduite²⁵ par Patrick Carré en 2004. Daosheng et Sengzhao étaient tous deux de proches disciples de Kumârajîva et ils étaient d'ailleurs d'importants représentants de l'école des Trois Traités.

Dans le premier chapitre, nous aborderons avant tout la figure du *bodhisattva*, qui est le modèle central proposé dans le SV, tout en le contrastant de celui de l'Auditeur. Nous présenterons de même le rôle de la connaissance transcendante et des méthodes habiles par rapport à l'éveil, celles-ci constituant les deux plus grands traits caractéristiques du *bodhisattva*. Finalement, nous exposerons la figure du bouddha, tout en la comparant à celle du *bodhisattva*. Ensuite, le deuxième chapitre traitera de l'état de conscience de l'éveillé; nous élaborerons la relation entre cet état, puis la vacuité et le langage, et le caractériserons à l'aide de la notion de la non-pensée, conçue comme un état de conscience non-duel et non-discriminateur. Nous présenterons de même différents types de non-dualité réalisés au sein de cet état. Pour terminer, nous expliciterons la position du SV quant à la pratique de la méditation et à l'évaluation de ce qui constitue une entrave à la réalisation de l'éveil.

²⁴ Anne Cheng, 1997, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, p.369.

²⁵ Patrick Carré (trad. et annot.), 2004, *Introduction aux pratiques de la non-dualité : Commentaire du Sôûtra de la Liberté inconcevable*, Paris, Fayard.

Chapitre premier

1. Les modèles d'éveil

Deux types de modèles d'éveil figurent dans le SV, soit le bouddha et le *bodhisattva*. Puisque ce dernier est l'objet de la majorité des expositions qui sont consacrées aux modèles d'éveil dans notre *sûtra*, notre analyse portera de même surtout sur celui-ci. En premier lieu, nous caractériserons le *bodhisattva* par rapport au thème de la renonciation du monde, des êtres et du *nirvâna*, tout en le comparant à la figure de sainteté prônée au sein du Hînayâna, c'est-à-dire l'*arhat* ou, plus précisément, l'Auditeur, qui en est une catégorie. Ensuite, nous aborderons les deux grands traits caractéristiques du *bodhisattva*, soit la connaissance transcendante et les méthodes habiles. Finalement, nous présenterons la figure du bouddha, tout en la comparant à celle du *bodhisattva*.

1.1 Le *bodhisattva*, l'*arhat* et la question du renoncement

Tel que mentionné dans l'introduction, la plupart des *sûtra* du Mahâyâna – incluant le SV – ont, de façon générale, tendance à promouvoir la figure du *bodhisattva* tout en la contrastant de celle de l'*arhat*. Afin de mieux la cerner, nous opposerons ici aussi ces deux figures de sainteté, ce qui nous permettra à la fois d'esquisser des modèles négatifs d'éveil d'un point de vue mahayaniste. Plus précisément, deux types d'*arhat* sont distingués dans le SV, soit l'Auditeur (sk. *sravaka*) et le Bouddha-par-soi (sk. *pratyekabuddha*). Quoique ce soit surtout l'Auditeur qui est critiqué, les mêmes reproches peuvent aussi être adressés au Bouddha-par-soi. La différence entre ces deux types d'*arhat* réside dans le fait que l'Auditeur atteint l'éveil à travers les enseignements du Bouddha, faisant ainsi de lui un disciple qui n'enseigne pas aux autres, en tant que simple auditeur, alors que le Bouddha-par-soi l'atteint par lui-même, mais est incapable ou ne désire pas

enseigner la voie aux autres; leur libération est ainsi considérée comme étant qualitativement la même²⁶.

Dans le SV, Vimalakîrti représente la plus haute réalisation de l'idéal du *bodhisattva*, qui est le modèle d'éveil proposé à tout aspirant bouddhiste au sein du Mahâyâna. Quoique la figure du bouddha soit en fait la plus élevée sotériologiquement, il est considéré que c'est seulement par l'intermédiaire du statut de *bodhisattva* que tout être peut devenir un bouddha. En fait, il est implicite à la notion du *bodhisattva* que la quête d'éveil de ce dernier prend ultimement terme avec la bouddhité. En effet, étymologiquement, le terme sanskrit '*bodhisattva*' signifie un être (sk. *sattva*) d'éveil (sk. *bodhi*, ch. *wu*), et ce, en plusieurs sens. Nous pourrions caractériser le *bodhisattva* de trois façons par rapport à l'éveil : (1) il a atteint un certain niveau d'éveil; (2) il s'est voué à atteindre l'insurpassable éveil parfait et authentique (sk. *anuttarasamyaksambodhi*), qui est synonyme de bouddhité; (3) il s'est voué à amener tous les êtres à réaliser cet éveil et à entrer en *nirvâna*. Cependant, alors que certains *sûtra* du Mahâyâna semblent véhiculer la notion que, dans sa grande compassion, le bodhisattva renonce à son *nirvâna*²⁷ ou à son éveil jusqu'à ce que tous les êtres soient eux-mêmes libérés, le SV n'est pas aussi catégorique: « Atteindre l'Éveil du Bouddha [...] et entrer en *nirvâna* sans renoncer à la voie des bodhisattvas, c'est la pratique du bodhisattva.²⁸ » Il n'est donc pas nécessaire pour le *bodhisattva* de renoncer à l'éveil parfait ou au *nirvâna* pour œuvrer à la libération de tous les êtres. Avant de poursuivre, abordons ce qui distingue précisément l'éveil du *nirvâna*.

Il est parfois difficile de distinguer l'éveil du *nirvâna* au sein du SV: « L'Éveil est extinction dans la paix [...] », dit Vimalakîrti. Or, l'extinction dans la paix, c'est le *nirvâna*. En effet,

²⁶ Wangchuk, *op. cit.*, p.86.

²⁷ En fait, ce à quoi renonce le *bodhisattva* de façon certaine, c'est le *nirvâna* statique et dichotomique des Auditeurs, auquel nous reviendrons. Dans le Mahâyâna, le *nirvâna* acquiert de nouvelles significations.

²⁸ Carré, *Soutra de la Liberté inconcevable*, p.94.

étymologiquement, le terme sanskrit ‘*nirvâna*’ signifie ‘extinction’²⁹ : ‘*nir*’ est un préfixe négatif et ‘*vâ*’ signifie ‘respirer’, « en sorte que la meilleure traduction serait certainement ‘extinction’ [...]. Extinction de quoi? [...] la même racine *vâ* figure dans les termes *vana* et *vani*, qui signifient ‘vouloir’, ‘désirer’, ‘être assoiffé’, ‘être agité’, ‘délirer’. Le *nirvâna* exprime la cessation de l’état désigné par de tels termes [...].³⁰ » En fait, nous pourrions caractériser l’éveil et le *nirvâna* comme deux facettes ou dimensions d’une même libération; alors que le *nirvâna* tend à désigner cette libération dans sa dimension affective et eschatologique, l’éveil la désigne dans sa dimension cognitive.³¹ Plus précisément, le *nirvâna* désigne la libération ou la cessation de la soif ou du désir, des passions et de la souffrance qui est due à des renaissances et des morts répétées³². Traditionnellement, le *nirvâna* marque la fin de l’enchaînement involontaire du cycle des morts et des renaissances (sk. *samsâra*)³³ ou, en d’autres mots, des réincarnations; il est ainsi opposé au *samsâra*³⁴. L’éveil désignant la dimension cognitive de la libération, c’est plutôt à l’ignorance et à la confusion qu’il est traditionnellement opposé, plus précisément à l’ignorance de la réelle nature de toute chose. Tel que nous aborderons plus loin, c’est justement l’ignorance qui est à la racine du désir, des passions, de la souffrance et du cycle des morts et des renaissances; atteindre l’éveil pour mettre fin à l’ignorance signifie donc aussi, en ce sens, atteindre le *nirvâna*.

²⁹ Il est à noter que l’étymologie du terme *nirvâna* demeure un sujet controversé.

³⁰ Julius Evola, 1943 (éd. fr. 1976), *La Doctrine de l’Éveil : Essai sur l’ascèse bouddhique (La dottrina del risveglio : Saggio sull’ascesi buddista)*, trad. fr. Pierre Pascal, Milan, Archè, p.243.

³¹ Luis O. Gomez, 2004, « Nirvâna », dans *Encyclopedia of Buddhism*, Robert Buswell; William Bodiford; Maribeth Graybill; Donald Lopez; John Strong (eds.), vol. 2, New York, Macmillan Reference USA, p.602

³² *Ibid.*

³³ Il est à noter que c’est seulement leur enchaînement involontaire qui cesse, car le *bodhisattva*, tel que nous verrons plus bas, se voue, par compassion, à renaître et à demeurer au sein du *samsâra* afin d’amener les êtres à la libération.

³⁴ De fait, au sein du Hīnayāna, ainsi que de certaines écoles du Mahāyāna, le *nirvâna* et le *samsâra* sont considérés comme étant ontologiquement distincts. Ce n’est pas le cas dans le SV, point auquel nous reviendrons, mais cette distinction demeure une caractérisation provisoire pertinente.

Suivant le SV, le *bodhisattva* n'a pas à renoncer à l'éveil ou au *nirvâna* afin de sauver les êtres. Tel qu'indique Williams³⁵, la notion selon laquelle il existe un nombre infini d'êtres animés est très largement répandue au sein du Mahâyâna, et donc, si le *bodhisattva* doit réellement sauver tous les êtres avant d'atteindre la bouddh  t   – c'est-à-dire l'éveil parfait et le *nirvâna* –, aucun *bodhisattva* ne l'atteindra jamais, sans quoi il ferait preuve d'un manque de compassion ou il briserait son vœu. Par exemple, avant de devenir un bouddha, le Bouddha Shâkyamuni était un *bodhisattva* et il n'a pourtant pas sauvé tous les êtres. Néanmoins, le *bodhisattva* ne doit pas se figer dans un *nirvâna* statique ou dans un quiétisme indifférent par rapport aux autres êtres vivants, état qui serait justement diamétralement opposé à la voie de la compassion du *bodhisattva* et qui s'apparenterait davantage à celle de l'Auditeur. De fait, l'Auditeur – tel que le dépeignent les *s  tra* du Mah  y  na – recherche la libération pour lui-même, c'est-à-dire seulement pour mettre fin à sa propre ignorance, ainsi qu'à ses propres attachements, passions et souffrance, afin de définitivement se libérer du cycle des morts et des renaissances (*samsâra*), sans souci marqué pour la libération des autres êtres.

Au sein du H  nay  na, le *nirvâna* est considéré comme possédant une nature propre et il s'oppose ainsi nettement et ontologiquement au *samsâra*. Le *nirvâna* des Auditeurs et de tout *arhat* est ainsi nommé 'nirvâna statique' ou 'petit *nirvâna*', et est inférieur au grand *nirvâna* ou à l'éveil parfait selon les mahayanistes, non seulement car il mène à ignorer les autres êtres, mais car il recèle encore une certaine ignorance quant à la réelle nature des choses³⁶, tel que nous verrons plus bas. De façon générale, l'Auditeur est souvent décrit comme un idéal de moralité et de méditation, et le *bodhisattva* comme un idéal de sagesse (sk. *prajn  *, ch. *hui*) et de compassion

³⁵ Williams, *op. cit.*, p. 52-53.

³⁶ Cornu, « Nirvâna », dans *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p.393.

(sk. *karunâ*, ch. *cebei*)³⁷. Cependant, la moralité de l’Auditeur – qui est principalement constituée de préceptes de bonne conduite et qui s’apparente à un ascétisme monastique – ne vise essentiellement qu’à une libération personnelle, alors que la compassion du *bodhisattva* est universelle, c’est-à-dire orientée vers le bien et la libération de tous les êtres. La quête de libération personnelle menée par l’Auditeur l’amène ainsi à renoncer au monde, d’autant plus que, au sein du Hînayâna, le *nirvâna* est justement conçu comme étant ontologiquement distinct du *samsâra*, duquel l’Auditeur cherche ainsi à se libérer. Or, ce renoncement est amplement critiqué dans le SV. Au 3^e chapitre, qui est justement intitulé « Les Auditeurs », Vimalakîrti réprimande chacun des dix éminents disciples du Bouddha Shâkyamuni en raison de sa lecture trop littérale et limitée des enseignements du Bouddha et réinterprète ces derniers à la lumière du principe de la vacuité (sk. *sûnyatâ*, ch. *kong*). S’adressant à Râhula, qui lui demande d’exposer l’intérêt et les vertus du renoncement au monde, Vimalakîrti affirme que « renoncer au monde ne présente aucun intérêt et n’a pas la moindre vertu.³⁸ » Suivant Vimalakîrti, le seul réel renoncement est en fait synonyme de l’éveil parfait: « Engendrer l’esprit de l’insurpassable Éveil authentique et parfait, c’est cela, renoncer au monde [...].³⁹ » Pour le *bodhisattva*, il n’est donc pas question d’un renoncement concret aux phénomènes ou aux êtres, ou encore, au *samsâra*; le vrai renoncement est celui des fausses discriminations, de l’ignorance et des attachements.

Dans le SV, Vimalakîrti soutient l’égalité ou l’identité du *samsâra* et du *nirvâna*; c’est-à-dire que leur nature est considérée comme étant ultimement la même : tous deux sont vides et ne sont que des discriminations erronées, point auquel nous reviendrons davantage au prochain chapitre. Il n’existe donc aucun réel *samsâra* distinct du *nirvâna* auquel renoncer; réaliser leur

³⁷ Red Pine (trad. et comment.), 2001, *The Diamond Sutra : The Perfection of Wisdom; Text and Commentaries Translated from Sanskrit and Chinese*, Counterpoint, Berkeley, p.46.

³⁸ Carré, *Soutra de la Liberté inconcevable*, p.57.

³⁹ *Ibid.*, p.59.

identité équivaut à renoncer à la fausse discrimination suivant laquelle ils seraient ontologiquement distincts. S'il est admis que le *bodhisattva* renonce au *nirvâna* afin de sauver les êtres, c'est donc seulement à la conception hinayaniste d'un *nirvâna* quiétiste et ontologiquement distinct du *samsâra* qu'il renonce. Reconnaisant leur identité, le *bodhisattva* atteint ainsi le réel⁴⁰ ou le grand *nirvâna*. Deux passages du SV explicitent assez clairement la question du renoncement :

« Râhula, pour celui qui renonce au monde⁴¹, il n'y a pas d'au-delà, pas d'ici, pas d'entre-deux [...]. [II] demeure en *nirvâna*⁴² [...] il va au-delà des désignations conventionnelles, s'extrait de la fange et n'a plus attache ni lien [...].⁴³ »

« Le Dharma⁴⁴ n'adopte pas plus qu'il ne rejette. Or, adopter certaines choses pour en rejeter d'autres, c'est adopter et rejeter, et non chercher le Dharma.⁴⁵ »

En raison de la nature indifférenciée de toutes choses (e.g., du *nirvâna* et du *samsâra*), il est en fait considéré, dans le SV, que tous les êtres sont ultimement déjà naturellement « *nirvânés* ». Ce principe du *nirvâna* naturel est un équivalent de la doctrine de la vacuité de toute chose et de l'irréalité des discriminations. Nous avons précédemment abordé le *nirvâna* en tant que réalisation, c'est-à-dire en tant qu'état de libération individuelle; le principe du *nirvâna* naturel a ici plutôt une connotation ontologique, dans la mesure où il réfère à la vacuité universelle ou au réel : « le Dharma porte le nom d'extinction dans la paix »⁴⁶, dit Vimalakîrti. En ce sens, du point de vue du *bodhisattva*, tous les êtres sont donc ultimement perçus comme n'ayant besoin d'aucune libération, car ils sont déjà indifférenciés de la pure vacuité ou du *nirvâna* naturel; leur

⁴⁰ Par 'réel', il faut entendre une dimension ultime qui dépasse la seule dimension phénoménale.

⁴¹ Vimalakîrti parle ici du réel renoncement, et non du renoncement des Auditeurs.

⁴² Le réel état « *nirvânique* » du Mahâyâna repose dans le dépassement de l'antinomie du *samsâra* et du *nirvâna*.

⁴³ *Ibid.*, p.58.

⁴⁴ 'Dharma' est un terme sanskrit qui signifie ici le réel.

⁴⁵ *Ibid.*, p.96.

⁴⁶ *Ibid.*

état d'ignorance est, lui aussi, illusoire et vacuité. Comme dit Vimalakîrti, « à quoi ressemble la libération? À tout!⁴⁷ » Un autre passage du SV illustre bien ce point :

« Ô Maitreya, si vous atteigniez l'insurpassable Éveil authentique et parfait, tous les êtres l'atteindraient aussi, puisque tous les êtres sont l'apparence même de l'Éveil. / Ô Maitreya, si vous parveniez à la cessation libératrice, tous les êtres l'atteindraient eux aussi, puisque les bouddhas savent que tous les êtres, déjà éteints dans la paix ultime, sont l'apparence même du nirvâna et ne cesseront plus.⁴⁸ »

Dans sa connaissance du réel, le *bodhisattva* reconnaît donc tous les êtres dans leur essence « nirvânique ». Suite aux explications précédentes, il est possible de jeter une nouvelle lumière concluante sur la notion que le *bodhisattva* renonce au *nirvâna* afin de sauver les êtres animés. Quoiqu'il soit long, le passage suivant synthétise et conclut très bien notre section, qui a pour but de démontrer que le *bodhisattva* ne renonce ni au monde ou aux êtres, ni au *nirvâna*.

« Si le *bodhisattva* est supposé 'refuser d'entrer en *Nirvâna* aussi longtemps qu'un seul brin d'herbe demeure non libéré⁴⁹', cela signifie deux choses : premièrement (ceci est le point de vue cosmique), cela veut dire que la fonction du *bodhisattva* coïncide avec ce qui pourrait être posé en termes occidentaux de 'présence angélique' permanente dans le monde, présence qui disparaît seulement avec le monde lui-même à la réintégration finale, appelée 'apokatastasis' dans le langage du gnosticisme occidental; deuxièmement (ceci est le point de vue métaphysique), cela veut dire que le *bodhisattva*, réalisant la 'vacuité' de toute chose, réalise aussi par là même la qualité nirvânique du *Samsâra* [...]. Le *Samsâra* qui semble à première vue inexhaustible, au point que le vœu [de libérer tous les êtres] du *bodhisattva* semble être excessif ou même insensé à cet égard, est 'instantanément' réduit – dans l'instantanéité atemporelle de la *prajna* – à l'Éveil universel (*Sambodhi*); sous cet angle, toute antinomie est transcendée et, métaphoriquement, consumée. 'Délivrer le dernier brin d'herbe' équivaut, en ce

⁴⁷ Carré, *Soûtra de la Liberté inconcevable*, p.50.

⁴⁸ *Ibid.*, p.64-65.

⁴⁹ Dans le Bouddhisme, la végétation fait aussi partie du domaine des êtres animés, ainsi que les insectes et les animaux.

sens, à le contempler dans son essence nirvânique ou à l'appréhender dans l'irréalité de sa non-délivrance.⁵⁰ »

Le point de vue cosmique renvoi à la compassion du *bodhisattva*, qui mène ce dernier à demeurer au sein du *samsâra* afin d'amener les êtres à l'éveil. En ce sens, le *bodhisattva* ne renonce pas à son éveil ou à son *nirvâna* – d'autant plus qu'il reconnaît l'identité du *nirvâna* et du *samsâra*. C'est plutôt au *parinirvâna* qu'il renonce – du moins jusqu'à ce que tous les êtres soient libérés –, cette notion désignant précisément le fait d'être effectivement libéré du *samsâra* et de toute renaissance au sein de celui-ci. Plus précisément, le *parinivâna* est traditionnellement atteint au moment de la mort physique, lorsque les causes du cycle des morts et des renaissances – dont la première est l'ignorance – sont abolies et lorsqu'il n'y a donc pas de réincarnation subséquente. Le *bodhisattva* renonce ainsi au *parinirvâna*, puisqu'il choisit de demeurer au sein du *samsâra*. Le point de vue métaphysique souligné par Schuon réfère, quant à lui, à la connaissance transcendante du *bodhisattva*, par laquelle ce dernier acquiert une connaissance du réel et reconnaît ainsi les êtres dans leur essence « nirvânique ». La section suivante portera précisément sur ce type de connaissance, puis nous enchaînerons avec la question des méthodes habiles, qui sont issues de la compassion du *bodhisattva*.

1.2 La connaissance transcendante

La sagesse ou connaissance transcendante (sk. *prajñâ*, ch. *hui*) et l'habileté dans les méthodes constituent les deux plus grands traits caractéristiques du *bodhisattva*, et ce, à travers tout le Mahâyâna. Étymologiquement, « *prajñâ* », qui est un nom sanskrit féminin, signifie 'au-delà (*pra*) de la compréhension ou de la connaissance (*jnâ*)', d'où la traduction du terme par 'connaissance *transcendante*'. Plus précisément, la compréhension ou la connaissance (*jnâ*) ici

⁵⁰ Frithjof Schuon, 1968, *In the Tracks of Buddhism*, Allen & Unwin, Londres, note 2, p.156. La traduction de l'anglais est la nôtre.

sous-entendue est celle qui est issue de la raison discursive et langagière. En ce sens, la gnose ou la connaissance transcendante du réel est considérée comme étant sotériologiquement supérieure à la raison et à la connaissance médiée par celle-ci⁵¹, c'est-à-dire toute connaissance discursive, conceptuelle et dualiste. Quoiqu'elle ne soit pas en elle-même une connaissance analytique, elle peut néanmoins aussi résulter d'une investigation ou d'une analyse réfléchie et assidue portant sur la réalité des choses⁵², tel que sur l'impermanence des phénomènes ou sur l'irréalité de l'identité personnelle, mais il demeure que, dans ce cas, la connaissance médiée par la raison est mise au service de la connaissance transcendante.

La connaissance transcendante est une forme de contemplation du réel qui figure en tant que l'une des six vertus transcendantes ou perfections (sk. *pâramitâ*) que cultive le *bodhisattva* au fil de son parcours spirituel afin d'atteindre l'éveil parfait des bouddhas et d'amener tous les êtres à l'éveil, aux côtés de la charité, la moralité, la patience, la persévérance et la concentration ou méditation (sk. *dhyâna*, ch. *chan*). Parmi celles-ci, la connaissance transcendante est la plus élevée; « elle est en tête des perfections de la même façon qu'un homme qui voit mène les aveugles.⁵³ » Les autres perfections en sont tels des aspects secondaires, chacune étant informée ou imprégnée et amenée à la perfection par celle-ci⁵⁴. Par exemple, « la charité, c'est l'aumône du Dharma, la vérité du Réel : à quoi bon la seule générosité matérielle?⁵⁵ »; « c'est la bienveillance en vue de l'Éveil.⁵⁶ » Or, enseigner la vérité du réel et amener les êtres à l'éveil est impossible si le *bodhisattva* n'a pas lui-même une connaissance (transcendante) du réel. Rapportant les paroles du Bouddha Shâkyamuni, Vimalakîrti indique que, « [s]'il est impossible de défaire les liens

⁵¹ Wangchuk, *op.cit.*, p. 43

⁵² Williams, *op.cit.*, p.42.

⁵³ Williams, *op.cit.*, p.44. La traduction de l'anglais est la nôtre.

⁵⁴ Harry Oldmeadow, 1997, « Delivering the last blade of grass : Aspects of the *bodhisattva* ideal in the Mahâyâna », *Asian Philosophy*, 7: 3, p.184.

⁵⁵ Carré, *Soutra de la Liberté inconcevable*, p.75-76.

⁵⁶ *Ibid.*, p.76.

d'autrui lorsque soi-même on est lié, il est possible de défaire les liens d'autrui lorsqu'on n'est pas lié soi-même »⁵⁷, et la connaissance transcendante est précisément le type de connaissance qui délie les liens et les attachements par excellence⁵⁸. Tel qu'explique Dorji Wangchuk, « l'ontologie du Mahayana⁵⁹ [...] est de la plus grande importance soteriologique, puisque c'est la nescience ou la connaissance de la vraie réalité, le cœur de cette ontologie, qui résulte en un état d'attachement ou de libération.⁶⁰ »

Un extrait du SV est particulièrement révélateur par rapport à l'importance de la connaissance transcendante : « Le bodhisattva a pour mère la connaissance transcendante [...].⁶¹ » Outre le genre féminin du nom '*prajnâ*', que la connaissance transcendante soit représentée comme une mère a une signification particulière. Dans les *sûtra* de la *Prajnaparamita*, la connaissance transcendante est parfois symboliquement représentée comme l'utérus duquel naissent tous les Bouddhas, comme si elle était précisément le refuge et la pratique idéale des êtres qui aspirent à l'éveil. Tel que commente Daosheng, « [la connaissance transcendante] a pour fonction la réalisation intérieure qui est comparable à une mère »⁶²; c'est-à-dire que c'est la pratique par laquelle le *bodhisattva* donne naissance à une claire vision du réel, alors que, justement, soulignons-le à nouveau, « dans le Bouddhisme, une percée salvifique (incluant devenir un bouddha) est seulement possible en acquérant un accès cognitif direct à la vraie réalité.⁶³ » La connaissance transcendante est donc diamétralement opposée à l'ignorance ou la nescience (sk. *avidyâ*, ch. *wuming*), qui correspond à l'état du non-éveillé; « [elles] sont les deux

⁵⁷ *Ibid.*, p.89.

⁵⁸ Les méthodes habiles y ont aussi un certain rôle à jouer; nous y reviendrons dans la prochaine section.

⁵⁹ Nous reviendrons davantage sur l'ontologie du Mahâyâna au prochain chapitre, où nous aborderons la question de l'état de conscience de l'éveillé.

⁶⁰ Wangchuk, *op.cit.*, p.42. La traduction de l'anglais est la nôtre.

⁶¹ Carré, *Soutra de la Liberté inconcevable*, p.124.

⁶² Patrick Carré, *Introduction aux pratiques de la non-dualité*, p.367.

⁶³ Wangchuk, *op.cit.*, p.41. La traduction de l'anglais est la nôtre.

termes d'une opposition binaire qui imprègne tout le discours Bouddhiste sur la sagesse.⁶⁴ » Il serait donc pertinent d'aborder la question de l'ignorance et la fonction de la connaissance transcendante par rapport à celle-ci.

Selon Donald Mitchell, le terme '*avidya*' provient de la racine '*vid*', qui signifie essentiellement 'connaître', mais qui a aussi pour signification 'trouver'⁶⁵. En ce sens, suivant Mitchell, non seulement l'« *a-vidya* » signifie une absence de connaissance, mais elle implique aussi une croyance en l'existence de ce qui ne peut être trouvé en réalité, c'est-à-dire de ce qui n'existe pas réellement. L'ignorance présuppose ainsi une certaine faculté productive ou imaginative, appelée discrimination (*vikalpa*). Ce sont les produits de cette faculté qui, précisément par ignorance, sont pris pour des réalités et vécues comme telles d'un point de vue subjectif. Elle constitue le noyau de la raison discursive et langagière et comprend essentiellement la formation de concepts, de jugements (de valeurs et d'existence) et d'opinions. Selon Mitchell, « la *vikalpa* superpose, métaphoriquement, des discriminations phénoménales sur la réalité. La nature d'une expérience empirique ordinaire est alors celle d'une illusion. Nous ne voyons pas les choses telles qu'elles sont réellement, mais telles que conditionnées par la discrimination erronée.⁶⁶ » La connaissance du réel ne s'obtient donc aucunement par l'intermédiaire de la raison discursive : « la connaissance transcende toutes les catégories de l'intellect »⁶⁷; c'est une « non discursive connaissance [...] »⁶⁸ » De fait, la raison discursive ne peut accéder au réel; elle ne peut que s'empêtrer dans des concepts ou des opinions en circuit

⁶⁴ Brian Bocking; Youxuan Wang, 2006, « Signs of Liberation? – A Semiotic Approach to Wisdom in Chinese Madhyamika Buddhism », *Journal of Chinese Philosophy*, 33: 3 (Sept.), p. 376. La traduction de l'anglais est la nôtre.

⁶⁵ Donald W. Mitchell, 1976, « The Paradox of Buddhism Wisdom », *Philosophy East and West*, 26: 1 (Jan.), p.59.

⁶⁶ *Ibid.*, p.60. La traduction de l'anglais est la nôtre.

⁶⁷ Carré, *Soutra de la Liberté Inconcevable*, p.136.

⁶⁸ *Ibid.*, p.165.

fermé⁶⁹, concepts et opinions qui, par ignorance, sont erronément pris pour des réalités. Les produits fictifs par excellence qui résultent de la conjonction de l'ignorance et de la discrimination – outre l'antinomie du *nirvâna* et du *samsâra* – sont la croyance en l'identité personnelle et la croyance en l'existence substantielle et indépendante d'objets ou d'éléments composant un monde empirique externe, constituant ainsi ce qui est considéré, au sein du Mahâyâna, être une fausse dualité entre un « moi » percevant et des objets distincts perçus. Mais ce ne sont pas là les seules répercussions de cette conjonction. Au chapitre VII du SV, lors d'un échange entre Vimalakîrti et Manjushrî, ce dernier demande, « Sur quoi se fondent le désir et l'attachement? ». Vimalakîrti s'empresse de répondre, « Sur les discriminations illusoires.⁷⁰ » Sans discriminations – ou, du moins, lorsque celles-ci ne sont pas prises pour des réalités par ignorance –, il n'y a donc rien à désirer et à quoi s'attacher. À leur tour, le désir et l'attachement sont causes de la souffrance. À ce propos, Kumârajîva affirme ceci dans ses commentaires du *sûtra*: « Quand le désir et l'attachement sont profonds, [...] de même, la soif imprégnant tout acte, les causes sont réunies pour produire une autre naissance.⁷¹ » L'ignorance est donc ultimement à l'origine du cycle des morts et des renaissances, ainsi que des attachements et de la souffrance des êtres qui y sont soumis. Dans la sotériologie bouddhiste, c'est ainsi précisément la connaissance transcendante qui constitue l'antidote ou le remède à cette ignorance et qui met donc fin à l'enchaînement nécessaire ou involontaire de ses conséquences : « La connaissance pour dompter l'ignorance »⁷². En plus de mettre fin au cycle des morts et des renaissances, la connaissance transcendante entraîne, plus précisément, la cessation des émotions négatives, aussi appelées les trois poisons, c'est-à-dire l'ignorance, le désir ou l'attachement, puis la haine ou la

⁶⁹ Dominique Trotignon, 2008, « Le moi est une fiction », dans *La Philosophie du Bouddhisme : De la paix en soi à la paix du monde*, p.194.

⁷⁰ Carré, *Soutra de la Liberté Inconcevable*, p.110.

⁷¹ Carré, *Introduction aux pratiques de la non-dualité*, p.334.

⁷² Carré, *Soutra de la Liberté Inconcevable*, p.153.

colère : « Brandir l'épée de la connaissance transcendante pour abattre les émotions négatives, ces brigands.⁷³ »

À travers l'« œil du Réel »⁷⁴, qui est synonyme de la connaissance transcendante, le bodhisattva voit les choses du point de vue de l'absolu. Doté de cette vision transcendante, toute forme de discrimination est dénuée de l'apparence d'une réalité opaque et contraignante qu'elle revêt lorsque perçue sous le voile de l'ignorance; toute discrimination laisse transparaître sa réelle nature, qui est celle d'une irréalité ou d'un rêve illusoire : « tout est fantasmagorie »⁷⁵, dit Vimalakîrti. À travers cette connaissance transcendante, l'état d'attachement, qui a pour fondement des discriminations erronées, se dissout pour laisser place à l'état de libération ou d'éveil. Ce n'est donc pas par un acte volitionnel de détachement, de déni ou de renoncement au monde ou aux discriminations que survient l'état de libération, mais bien par une connaissance du réel. Suivant Vimalakîrti, « [c]'est uniquement la maladie qu'il faut supprimer, pas les phénomènes.⁷⁶ » La connaissance transcendante ne fait pas du bodhisattva un nihiliste qui renonce au monde; c'est seulement l'ignorance et l'attachement qui sont supprimés.

En somme, la connaissance transcendante ne constitue pas une perception singulière et discrète qui surviendrait au même niveau que d'autres perceptions (discriminations) ou actes cognitifs ordinaires, qu'ils soient sensibles ou intelligibles; c'est une connaissance qui transcende les modes de cognition et de discrimination ordinaires et qui s'apparente ainsi plutôt à un état de conscience, état non-conceptuel et non-duel. Comme l'affirme Vimalakîrti, « le Dharma n'est ni sensible ni intelligible. Or, œuvrer dans le sensible et l'intelligible, c'est s'y cantonner, et non chercher le Dharma.⁷⁷ » Ni les sens ni la raison ne sauraient saisir le Dharma, qui est synonyme

⁷³ *Ibid.*, p.164.

⁷⁴ *Ibid.*, p.50

⁷⁵ *Ibid.*, p.128.

⁷⁶ *Ibid.*, p.88.

⁷⁷ *Ibid.*, p.97.

du réel ou de la réelle nature de toute chose, qui est vacuité. Au contraire, la connaissance transcendante marque l'arrêt de l'emploi de la raison discursive dans son paradigme dualiste, substantialiste et essentialiste, ainsi que de l'état d'attachement et de souffrance qui en découle, d'où la description du *nirvâna* – au sein du SV comme du Mahâyâna en général – comme une cessation ou une extinction dans la paix. En raison de la non-conceptualité de cette connaissance, elle peut aussi être décrite comme une connaissance intuitive. La connaissance transcendante est alors indubitablement une marque de l'éveillé; elle est un préalable nécessaire à l'éveil et est une caractéristique foncière de l'état d'éveil même.

1.3 Les méthodes habiles

Les méthodes habiles (sk. *upaya-kausalya*, ch. *fangbian*) – aussi appelées expédients salvifiques – constituent le deuxième grand trait caractéristique du *bodhisattva*. Le terme sanskrit '*upaya*', qui est un nom masculin, signifie étymologiquement un moyen, moyen dont on dit habile (*kausalya*) en raison de son utilité et de son efficacité à amener à l'éveil les êtres pour lesquels ils sont mis en œuvre. En ce sens, la notion des méthodes habiles s'inscrit dans le cadre d'une pensée éthique plutôt conséquentialiste⁷⁸, dans la mesure où c'est la fin recherchée, soit l'éveil de tous les êtres, qui justifie les moyens, d'autant plus que le choix des moyens doit être adapté à la personnalité et au tempérament des êtres pour lesquels ils sont mis en œuvre⁷⁹. Les méthodes habiles sont essentiellement mises en œuvre par le *bodhisattva* en raison de la grande compassion (*karunâ*) qu'il éprouve envers les êtres soumis au cycle des morts et des renaissances et à la

⁷⁸ Voir à ce propos Anna Ghiglione, 2009, « Deception in Chinese Buddhist Thinking : Reflections from the *Lotus Sûtra* and the *Vimalakîrti Sûtra* », dans *Disguise, Deception, Trompe-L'œil : Interdisciplinary Perspectives*, Leslie Boldt-Irons; Corrado Federici; Ernesto Virgulti (eds.), Peter Lang, New York, p.286.

⁷⁹ Le *bodhisattva* simule différents comportements et attitudes et peut aussi prendre différentes formes. Pour attirer et convertir les êtres qui sont enclins à l'adultère, le *bodhisattva* peut par exemple prendre la forme d'une prostituée. Il peut de même simuler la colère, l'avarice, et d'autres tels comportements adaptés à ceux dont le *bodhisattva* cherche à amener à l'éveil.

souffrance qui est due à leur ignorance de la réelle nature de toute chose. Tel que commente Daosheng, principalement, « [les] méthodes habiles ont pour fonction de sauver les êtres à l'extérieur.⁸⁰ » En raison de l'étroite relation entre la compassion et les méthodes, certains *sûtra* du Mahâyâna substituent d'ailleurs la compassion aux méthodes en tant que l'une des deux grandes caractéristiques du *bodhisattva*, aux côtés de la connaissance transcendante.

Comme nous l'avons expliqué, la connaissance transcendante est décrite par Vimalakîrti comme étant « la mère » du *bodhisattva*; « Son père, ce sont les méthodes habiles. / Il n'est pas un seul de nos maîtres et guides [tout bouddha et bodhisattva] / Qui ne soit né de tels parents.⁸¹ » Que les méthodes habiles soient associées à la figure du père nous mène aisément à imaginer une scène dans laquelle un père connaissant guide ses enfants ignorants et naïfs vers leur bien à leur insu, par l'intermédiaire de moyens habiles. Tel que mentionne Anna Ghiglione, le terme '*upaya*' « fait référence à une grande variété de moyens rusés basés sur la simulation, des mensonges et de trompeuses techniques théâtrales, mais aussi à la poésie et à des figures de styles telles des paraboles, des allégories, des comparaisons, des métaphores et des images linguistiques, ou plus généralement, à la communication indirecte.⁸² » Les méthodes habiles regroupent donc tout ce qui est susceptible d'amener les êtres à l'éveil, incluant le bouddhisme même, en tant qu'appareil de doctrines et de pratiques ultimement vouées à l'éveil. En effet, le Bouddha comparait ses enseignements à un radeau conçu pour amener les êtres jusqu'à l'autre rive, soit la rive du *nirvâna*; une fois atteinte l'autre rive, le radeau, qui n'a donc qu'une utilité provisoire, peut être délaissé.

⁸⁰ Carré, *Introduction aux pratiques de la non-dualité*, p.367.

⁸¹ Carré, *Soutra de la Liberté Inconcevable*, p.125.

⁸² Ghiglione, *op.cit.*, p.285. La traduction de l'anglais est la nôtre.

Ayant acquis la connaissance transcendante, le *bodhisattva* est libre de l'ignorance et, en ce sens, des conséquences de cette ignorance, dont la réincarnation au sein du *samsâra*. Cependant, dans sa grande compassion, il ne quitte pas la rive du *samsâra*, quoiqu'il n'y ait plus de réelle discrimination pour lui entre le *samsâra* et le *nirvâna*, puisque ceux-ci sont reconnus comme étant vacuité; il y renaît volontairement afin d'amener les êtres à l'éveil et, comme dit Vimalakîrti, « [il] prend sur lui toutes les souffrances de tous les êtres »⁸³, conformément au principe de la souffrance vicairie. C'est-à-dire que, dans sa grande compassion, la souffrance de tous les êtres est, d'un certain point de vue, identifiée par le *bodhisattva* comme étant aussi la sienne, d'où la mise en œuvre des méthodes habiles pour sauver les êtres. C'est ainsi seulement lorsque tous les êtres auront atteint l'éveil et qu'ils seront libres de la souffrance que le *bodhisattva* aura ultimement accompli sa tâche. Le passage suivant, dans lequel Vimalakîrti explique à Manjushrî la cause de sa maladie, illustre bien ce point :

« Je suis malade parce que tous les êtres sont malades, et mon mal ne cessera que le jour où tous les êtres seront guéris. Pourquoi? Parce que c'est pour les êtres que le bodhisattva plonge dans le cercle des morts et des renaissances. [...] Si les êtres trouvaient moyen de s'affranchir de tous leurs maux, le bodhisattva ne serait plus jamais malade. [...] Tu me demandais quelle était la cause de ma maladie. Eh bien, la maladie du bodhisattva n'a d'autre cause que la grande compassion. »⁸⁴

En réalité, la renaissance au sein du *samsâra* et la maladie ou la souffrance sont bien, pour le *bodhisattva*, des simulations; celui-ci ayant atteint l'éveil et possédant la connaissance transcendante, il sait qu'elles sont ultimement des irréalités et sont donc perçues à la façon d'un

⁸³ Carré, *Sôûtra de la Liberté Inconcevable*, p.153.

⁸⁴ *Ibid.*, p.83.

rêve. Le *bodhisattva*, suivant Vimalakīrti, « sait que la naissance et la cessation n'existent pas, / Mais apparaît comme s'il était né.⁸⁵ »

Suite aux explications précédentes, nous pourrions à première vue concevoir la connaissance transcendante comme un moyen grâce auquel le *bodhisattva* et tout être atteignent l'éveil parfait, et les méthodes habiles comme les moyens par lesquels le *bodhisattva* amène les dits ignorants à éveiller leur propre « œil du réel ». Cependant, une pareille caractérisation ne rend pas pleinement compte du rôle des méthodes habiles par rapport à l'éveil, ni de la complexité de la relation entre la connaissance et les méthodes. De fait, l'œuvre de sauver les êtres par les méthodes habiles contribue aussi à la réalisation de l'éveil parfait du *bodhisattva*, car elle lui permet d'accumuler du mérite. Suivant un commentaire de Sengzhao⁸⁶, « faire effort pour accumuler tous les mérites, voilà les méthodes habiles.⁸⁷ » Or, pour atteindre la bouddhité, il ne faut pas seulement acquérir la connaissance transcendante d'un Bouddha, mais il faut aussi le mérite (sk. *punya*, ch. *gongde*) d'un Bouddha. En posant, par exemple, des actes de générosité et en amenant les êtres à l'éveil, le *bodhisattva* accumule ainsi du mérite, pourvu que ces actes ne soient posés dans l'intention égoïste d'accumuler du mérite. Au contraire, selon la doctrine mahayaniste du transfert des mérites, le *bodhisattva* accompli dédie son mérite accumulé aux êtres, et l'on dit qu'il se conduit ainsi vertueusement. Comme le souligne Hsin-chun Huang⁸⁸, l'une des appellations du Bouddha est « Accompli dans la connaissance et la conduite vertueuse ». En ce sens, la bouddhité est aussi réalisée à travers les méthodes habiles. La connaissance transcendante et les méthodes habiles doivent être pratiquées conjointement; le

⁸⁵ *Ibid.*, p.127.

⁸⁶ Rappelons-le, Sengzhao était un proche disciple de Kumārajīva et un important représentant de l'école chinoise des Trois Traités. C'est lui qui a compilé en une seule œuvre les commentaires du SV de Kumārajīva, de Daosheng et les siens.

⁸⁷ Carré, *Introduction aux pratiques de la non-dualité*, p.297.

⁸⁸ Hsin-chun Huang, 2009, *Epistemological approach to Chan enlightenment : a philosophical study*, Eastern Book Linkers, Delhi, p.78. La traduction de l'anglais est la nôtre.

bodhisattva ne peut se libérer qu'en pratiquant la connaissance transcendante. C'est pourquoi Vimalakīrti affirme ceci : « La connaissance dissociée des méthodes est un lien dont [le *bodhisattva*] se libère en pratiquant la connaissance associée aux méthodes. Les méthodes dissociées de la connaissance forment un lien dont il se libère à l'aide de méthodes associées à la connaissance.⁸⁹ » Par exemple, c'est-à-dire que les pratiques de contemplation du réel et de méditation du *bodhisattva* doivent être considérées par ce dernier comme des méthodes habiles, qui sont par définition provisoires. Ainsi, le *bodhisattva* évite de développer un attachement à ces pratiques ou à un quelconque état quiétiste de « paisible cessation », ce qui serait plutôt là la voie de la libération personnelle de l'Auditeur. Le passage suivant, écrit par Michael Pye, illustre bien ce point :

« Cela signifie que la pratique Bouddhiste peut être soit rétrogressive, soit utile, dépendamment du statut qui lui est accordé et de la façon dont elle est employée. [...] Cela veut dire que le *bodhisattva* doit traiter les pratiques et les activités comme des 'méthodes habiles', c'est-à-dire continuer de les employer tout en n'étant pas avidement attaché à elles⁹⁰. »

Pour le *bodhisattva*, les méthodes habiles ne sont donc pas qu'un moyen d'amener les autres à l'éveil; la notion doit aussi être appliquée à ses propres pratiques s'il veut atteindre l'éveil parfait. De plus, comme le souligne Anna Ghiglione⁹¹, les différents rôles provisoires « joués » par le *bodhisattva* en tant que moyens de sauver les êtres contrecarrent aussi le risque de la formation d'un sens identitaire de supériorité de la part du *bodhisattva*. De même, la connaissance transcendante – celle-ci perçant à travers le voile de l'ignorance – permet à l'œuvre

⁸⁹ Carré, *Soûtra de la Liberté Inconcevable*, p.89.

⁹⁰ Michael Pye, 2003, *Skilful Means : A Concept in Mahayana Buddhism*, Routledge, p.93. La traduction de l'anglais est la nôtre.

⁹¹ Ghiglione, *op.cit.*, p.297.

compassionnée de sauver les êtres par les méthodes habiles d'être menée sans attachement né de l'ignorance.

1.4 Le Bouddha

Le Bouddha Shâkyamuni, qui est le Bouddha historique, est bien entendu la figure d'éveil concrète la plus reconnue au sein du bouddhisme. L'appellation « bouddha » est un titre qui, étymologiquement, signifie « l'éveillé » en sanskrit; c'est un titre qui indique la réalisation accomplie⁹², soit l'éveil. Puisque les *bodhisattvas* ont aussi atteints l'éveil, l'éveil des bouddhas, pour le distinguer de celui des *bodhisattvas*, est parfois décrit comme l'insurpassable éveil authentique et parfait⁹³ (sk. *anuttarasamyaksambodhi*). Le Bouddha Shâkyamuni, comme tous les bouddhas, « a atteint l'autre rive⁹⁴ » et, contrairement aux *bodhisattva*, qui ont fait le vœu de demeurer dans le cycle des morts et des renaissances pour sauver les êtres, il a « pour toujours quitté les voies de la naissance et de la mort.⁹⁵ » Cependant, qu'il ait quitté les voies de la naissance et de la mort n'indique pas que la compassion du Bouddha est moindre que celle d'un *bodhisattva*; au contraire, le Bouddha œuvre lui aussi à libérer tous les êtres et il est passé maître dans l'art des méthodes habiles, si bien que « [le] Bouddha n'use que d'un son pour expliquer une méthode » et « pour expliquer le Réel », « [et] chaque être animé le comprend selon ses facultés.⁹⁶ » Par contre, il n'aide pas les êtres par le truchement de renaissances volontaires au sein du *samsâra*, contrairement au *bodhisattva*.⁹⁷

⁹² Pine, *op.cit.*, p.61.

⁹³ Carré, *Soûtra de la Liberté Inconcevable*, p.117.

⁹⁴ L'autre rive est synonyme de *nirvâna*, qui est distingué de la rive du *samsâra*.

⁹⁵ *Ibid.*, p.23.

⁹⁶ *Ibid.*, p.22-23.

⁹⁷ Nous aborderons plus loin le moyen par lequel le Bouddha aide les êtres au sein du *samsâra*. Nous voulons ici simplement souligner que le Bouddha ne peut être distingué du *bodhisattva* par un quelconque degré de compassion.

Au chapitre XI du SV, le Bouddha Shâkyamuni dit à Ânanda, « l'insurpassable Éveil authentique et parfait des bouddhas est illimité; sa sagesse et son éloquence sont de même inconcevables.⁹⁸ » Les deux grands traits caractéristiques du *bodhisattva* sont donc aussi possédés par les bouddhas, quoiqu'ils soient toujours portés à leur plus haut niveau chez ces derniers, mais il demeure néanmoins difficile de distinguer le *bodhisattva* d'un bouddha selon ces seuls traits ou selon la profondeur de l'éveil, particulièrement en ce qui concerne les *bodhisattva* avancés, tel que Vimalakîrti. Il convient de considérer l'exemple suivant, dans lequel Manjushrî, qui est l'archétype de la connaissance transcendante au sein du Mahâyâna, rend pratiquement éloge à Vimalakîrti :

« Pénétrant les profondeurs de l'Apparence réelle⁹⁹, il excelle à dire l'essentiel; rien n'arrête son éloquence, et sa sagesse ignore les obstacles : il connaît toutes les lois et institutions des bodhisattvas, et il n'est pas un seul trésor secret des bouddhas qu'il n'ait déjà visité. Il domine les démons, et les pouvoirs magiques lui sont un jeu car la connaissance et les méthodes habiles ont en lui atteint leur idéale transcendance.¹⁰⁰ »

Une des différences entre le *bodhisattva* et le bouddha réside dans le fait que ce dernier ne ressent plus les 'trois sensations', qui sont le plaisir, la douleur et les sensations neutres¹⁰¹; il en est coupé. Tel que Vimalakîrti dit à Manjushrî, « [le bodhisattva] atteint la réalisation sans posséder toutes les qualités du Bouddha et sans non plus se couper des sensations.¹⁰² » Cependant, dans la mesure où le *bodhisattva* a atteint la réalisation, il perçoit aussi la vacuité et l'irréalité de toute chose, y compris des sensations; « Le bodhisattva malade éprouve toutes les sensations bien qu'il n'y ait rien à ressentir.¹⁰³ » Au sein de l'état d'éveil du *bodhisattva*, les sensations sont ainsi

⁹⁸ *Ibid.*, p.161.

⁹⁹ L'Apparence réelle est synonyme de la vraie réalité, de la réelle nature de toute chose.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.81

¹⁰¹ C'est-à-dire les sensations ni plaisantes ni douloureuses.

¹⁰² *Ibid.*, p.87

¹⁰³ *Ibid.*

ressenties à la façon d'un rêve ou d'une illusion. En ce sens, selon Harry Oldmeadow, « la distinction Mahayaniste la plus significative entre le Bouddha et le Bodhisattva n'est pas déterminée par des 'degrés' d'éveil, mais par leur fonction. Celle du *bodhisattva* est dynamique et salvatrice, impliquant une 'descente' perpétuelle dans le *samsâra* [...].¹⁰⁴ » Tel que précédemment mentionné, le *bodhisattva*, pour réaliser son vœu d'amener tous les êtres à l'éveil, se réincarne au sein du *samsâra*; il est représenté comme demeurant plus près des êtres et de leurs souffrances. Citant Frithjof Schuon, Oldmeadow poursuit en indiquant que, d'un certain point de vue, il peut être dit que « le Bouddha représente l'aspect contemplatif et le *bodhisattva* l'aspect dynamique du *nirvâna* », ou que « le premier est tourné vers l'Absolu et le second vers la contingence.¹⁰⁵ » De fait, dans le SV, les bouddhas sont plutôt représentés comme habitant des terres célestes ou paradisiaques, y enseignant le réel à différents *bodhisattva*. Vimalakîrti, avant de se réincarner pour devenir un riche laïc, habitait d'ailleurs l'une de celles-ci; les différentes renaissances des *bodhisattva* au sein du *samsâra* sont ainsi ponctuées de séjours dans ces terres célestes.

Une autre différence entre la conception du *bodhisattva* et celle du bouddha réside dans la connotation cosmique qui est associée à la figure du bouddha au sein du Mahâyâna; le bouddha fait corps avec tout et n'est pas distinguable du réel. Outre l'appellation 'bouddha', l'être parfaitement éveillé a aussi pour titre celui de '*Tathâgata*', qui est un terme sanskrit indiquant plutôt la nature de celui qui a réalisé l'éveil et qui est habituellement traduit en français par « Ainsi-Venu » ou par « Celui qui Vient de l'Ainsité ». Le réel étant ultimement ineffable, c'est-à-dire au-delà de toute saisie ou description par la pensée discursive, il est dit être simplement tel

¹⁰⁴ Oldmeadow, *op.cit.*, p.190. La traduction de l'anglais est la nôtre.

¹⁰⁵ Schuon, Frithjof, *In the Tracks of Buddhism*, Londres, Allen & Unwin, note 2, p.144. La traduction de l'anglais est la nôtre.

qu'il est; il est 'ainsi-té' (sk. *tathatâ*, ch. *ruru*, *shenru*, *rushi*). Le terme désignant alors le réel dans son aspect ineffable, l'Ainsi-Venu est celui qui ne se différencie plus du réel ineffable. Selon Xing, « [cette] identification du Tathâgata au concept de *tathatâ* a constitué la fondation de la bouddhologie du Mahayana.¹⁰⁶ »

Suivant Wangchuk, différents types de bouddhas – entendus comme des aspects de la bouddhité – peuvent ainsi être distingués¹⁰⁷ dans la doctrine du Mahâyâna. Quelques-uns ont précédemment été abordés et ne seront donc pas ici davantage développés, mais la classification offerte par Wangchuk permet de synthétiser nos propos et de préciser certains points. Énumérons alors les différents types de bouddha, puis nous les mettrons en relation et, le cas échéant, les expliciterons. Le premier type de bouddha est le bouddha historique, dont l'exemple le plus connu est le Bouddha Shâkyamuni, que nous avons mentionné dans l'introduction en tant que fondateur premier du bouddhisme. Le deuxième type est le bouddha gnoséologique, qui réfère à la connaissance transcendante inégalée d'un bouddha. Figure ensuite le bouddha ontologique, qui est synonyme du Dharma ou du réel. En ce sens, c'est au bouddha ontologique que fait référence le titre « Ainsi-Venu ». De fait, suivant la doctrine mahayaniste du *dharmakâya*, qui signifie 'corps du *Dharma*' en sanskrit, il y a identité, au niveau ontologique, entre le bouddha et la réelle nature de toute chose. La vraie réalité (e.g., le *Dharma*) est ainsi considérée comme le corps absolu ou véritable de l'Ainsi-Venu : « Il faut que tu reconnaisse, Ânanda, que le corps de Ceux qui Viennent de l'Ainsité est le corps du Dharma [...].¹⁰⁸ » La nature du bouddha est donc

¹⁰⁶ Guang Xing, 2005, *The Concept of the Buddha : Its evolution from early Buddhism to the trikâya theory*, Routledge, New York, p.77. La traduction de l'anglais est la nôtre. De fait, à ce propos, le Bouddha ne possédait pas de telles connotations cosmique et ontologique au sein du Hînayâna; il se limitait plutôt à la figure historique même.

¹⁰⁷ Wangchuk, *op.cit.*, p.28.

¹⁰⁸ Carré, *Soutra de la Liberté Inconcevable*, p.60.

universelle ou cosmique; elle est identique à la réelle nature de tout phénomène et de tous les êtres : « entre toutes choses et [le *Tathâgata*], il n'est pas de discrimination possible.¹⁰⁹ »

Le bouddha acquiert ainsi une connotation sotériologique particulière : « on peut devenir un *bouddha*, comme le Bouddha historique, en générant (ou en révélant) le *bouddha* gnoséologique, et en acquérant ainsi un accès complet et direct au *bouddha* ontologique.¹¹⁰ » Posé plus simplement, il suffit donc de connaître – par la connaissance transcendante – la nature du bouddha, qui est la nature de toutes choses, pour être un bouddha. En ce sens, Vimalakîrti affirme que « celui qui veut gagner un corps de bouddha [...] devrait engendrer l'esprit de l'insurpassable Éveil authentique et parfait. » En plus du corps absolu du *Dharma*, les bouddhas possèdent aussi deux « corps formels »¹¹¹, qui font référence à un autre type de bouddha identifié par Wangchuk, c'est-à-dire au bouddha émané ou manifesté. Alors que le corps du *Dharma* est plutôt acquis en vertu de la connaissance transcendante inégalée du bouddha, les corps formels – qui sont telles des émanations du bouddha dans son corps absolu – résultent de l'accumulation des mérites et sont les moyens par lesquels les bouddhas peuvent se manifester aux êtres¹¹². Les méthodes habiles, par lesquelles l'être d'éveil accumule les mérites, sont donc aussi essentielles pour la réalisation plénière de la bouddhité. Plus précisément, ces corps formels sont le corps de jouissance (sk. *sambhogakâya*, ch. *baoshen*), qui est un corps de pure lumière par lequel le bouddha se manifeste et enseigne aux *bodhisattva* avancés, et le corps d'apparition (sk. *nirmânakâya*, ch. *huashen*), par lequel il se manifeste directement au sein du *samsâra* afin d'amener les êtres à l'éveil.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p.171.

¹¹⁰ Wangchuk, *op.cit.*, p.29. La traduction de l'anglais est la nôtre.

¹¹¹ Carré, *Soutra de la Liberté Inconcevable*, p.161.

¹¹² Cornu, « Bouddha », dans *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p.88.

Nous avons jusqu'à maintenant présenté les modèles d'éveil, les deux grandes caractéristiques du *bodhisattva*, ainsi que leur fonction par rapport à l'éveil. Passons alors maintenant plus précisément à l'étude de l'état de conscience auquel correspond l'état d'éveil.

Chapitre second

2. L'état de conscience de l'éveillé

Dans ce chapitre, ce sera l'état cognitif ou l'état de conscience de l'éveillé qui retiendra notre attention. Puisque le rôle de la connaissance transcendante est manifestement plus important au niveau cognitif que celui des méthodes habiles, dont la fonction est plutôt salvifique, notre analyse reprendra et développera davantage des notions liées à la connaissance transcendante. Dans la première section, nous présenterons la doctrine des deux vérités et la notion de la vacuité, qui nous permettrons d'aborder un paradoxe apparent concernant la possibilité d'atteindre l'éveil – l'impossibilité et la possibilité étant toutes deux soutenues dans le SV. Cette section regroupera aussi différents éléments dont nous nous servirons à travers le chapitre. Ensuite, nous caractériserons l'état d'éveil par la notion de la pensée non-pensée, qui est un état de conscience non-duel et non-discriminatif. Différents types de non-dualités seront exposés, tout en précisant la nature des différentes dualités dont elles constituent la négation. Dans la section suivante, nous expliquerons pourquoi la non-discrimination s'applique aussi à la discrimination, c'est-à-dire pourquoi l'éveillé ne discrimine pas, ultimement, entre la discrimination et la non-discrimination. Finalement, nous nous inspirerons du débat survenu en Chine entre l'école subitiste et l'école gradualiste pour positionner le SV quant à la pratique méditationnelle et à l'évaluation de ce qui constitue une obstruction à la réalisation de l'éveil.

2.1 Les deux vérités et la vacuité

Au cours du SV, nous rencontrons apparemment différentes contradictions. Par exemple, l'aspirant est fréquemment invité à se mettre en quête de l'éveil parfait, alors que ce dernier est à d'autres moments décrit comme étant inatteignable :

« [II] n'est pas [...] d'insurpassable Éveil authentique et parfait à atteindre.¹¹³ »

« Ce qu'on appelle « Éveil » n'est pas une entité dont on puisse physiquement ou spirituellement se saisir. [...] L'Éveil est inaccessible [...].¹¹⁴ »

« [La] *bodhi* ne se fixe nulle part. Nul ne peut donc l'atteindre. [...] [II] n'y avait rien à atteindre, et [les bouddhas et les bodhisattvas] l'ont atteint.¹¹⁵ »

Ce n'est là qu'une contradiction apparente qui peut être résolue à l'aide de la doctrine des deux vérités. Quoique le SV n'aborde pas explicitement cette doctrine, l'auteur oscille implicitement d'une vérité à l'autre dans ses expositions. Ces deux vérités sont la vérité conventionnelle ou relative et la vérité ultime. Alors que la première renvoie à toute vérité mondaine, nominale ou établie par accord¹¹⁶, la seconde renvoie à la façon dont les choses sont réellement, et donc à la réalité telle qu'en est conscient l'éveillé. En ce sens, réaliser la vérité ultime, c'est atteindre l'éveil. De façon générale, la vérité conventionnelle comprend donc toute connaissance et tout jugement qui sont médiés par la raison discursive et langagière; elle comprend toute discrimination et dualité. Dans la mesure où le non-éveillé croit erronément voir en elle une vérité ultime et où elle voile donc cette dernière, Garfield et Priest soulignent¹¹⁷ qu'elle peut aussi être dite une vérité dissimulatrice ou obscurcissante. Quant à la vérité ultime, que nous avons aussi déjà implicitement abordée, elle porte sur la réelle nature ou sur la vacuité des phénomènes et du « moi ».

Cependant, la vacuité est seulement dite être la réelle nature de toute chose dans la mesure où rien n'a de nature ou de substance propre et où rien n'est ultimement descriptible et prédicable; elle n'est pas elle-même une nature propre ou une essence : « Sachez que toute chose

¹¹³ Carré, *Soûtra de la Liberté Inconcevable*, p.64.

¹¹⁴ *Ibid.*, p.65.

¹¹⁵ *Ibid.*, p.117-118.

¹¹⁶ Jay L. Garfield; Graham Priest, 2003, « Nagarjuna and the Limits of Thought », *Philosophy East and West*, 53 :1 (Jan.), p.5-6.

¹¹⁷ *Ibid.*, p.5.

est pareille à une fantasmagorie : elle n'a d'essence ni en soi ni hors de soi.¹¹⁸ » Vimalakîrti refuse ainsi d'hypostasier la vacuité et d'en faire une entité; c'est-à-dire qu'il y a aussi vacuité de la vacuité. Face à la question, « Où trouver la vacuité? », Vimalakîrti répond ainsi, « Dans les soixante-deux opinions¹¹⁹ philosophiques erronées.¹²⁰ » Tel que commente Lamotte, cela « établit, sans contestation possible, la position ou, plus exactement, l'absence de position métaphysique de Vimalakîrti. [...] Vimalakîrti rejette la vacuité elle-même parmi les soixante-deux espèces de vues fausses. Il se refuse à hypostasier la vacuité [...]. C'est là du pur madhyamika.¹²¹ » Pour cette raison, la vacuité n'est donc qu'une désignation purement conventionnelle et langagière qui pointe vers l'absence de nature propre des phénomènes et qui n'est rien en soi. En ce sens, la notion de la vacuité n'est pas une vue ou une théorie à laquelle s'attache l'éveillé, mais constitue plutôt une méthode habile conçue pour aider l'aspirant à atteindre l'éveil, et donc à cesser de prendre, par ignorance, les conceptions erronées et le conventionnel pour la réalité, y compris la notion de la vacuité : « La vacuité n'est pas elle-même réellement une doctrine ou une vue, mais est un dispositif thérapeutique [...], l'antidote à toutes les vues [...].¹²² » De ceux qui s'attachent à la vacuité comme si elle était davantage qu'un dispositif conventionnel et thérapeutique, Vimalakîrti dit ainsi qu'ils sont atteints de la « maladie du vide »¹²³. En somme, il n'y a donc pas de dualisme ontologique au sein duquel figurerait d'un côté le monde phénoménal et de l'autre la vacuité, ni de monisme, suivant lequel les phénomènes partageraient en commun une vacuité entendue comme substance ou nature propre. Il est plutôt question d'une non-dualité. C'est-à-dire que les phénomènes sont vacuité; toute distinction entre

¹¹⁸ Carré, *Soutra de la Liberté Inconcevable*, p.46.

¹¹⁹ Il importe peu pour la présente discussion d'identifier ces opinions de façon précise; retenons seulement que la vacuité se range parmi les opinions erronées.

¹²⁰ *Ibid.*, p.84.

¹²¹ Étienne Lamotte (trad. et annot.), 1962 (rééd. 1987), *L'Enseignement de Vimalakîrti (Vimalakîrtinirdeśa)*, Louvain, Institut Orientaliste de l'Université Catholique de Louvain, p.225, note 10.

¹²² Paul Williams, *op. cit.*, p.75. La traduction de l'anglais est la nôtre.

¹²³ Carré, *Soutra de la Liberté Inconcevable*, p.87.

ceux-ci, ainsi qu'entre les phénomènes eux-mêmes, est purement discursive et conventionnelle. De même, à la lumière de la vacuité de la vacuité et de la non-dualité de cette dernière et des phénomènes, l'opposition statique entre les deux vérités se dissout et apparaît comme étant finalement elle-même conventionnelle¹²⁴, «révélant la vacuité comme étant simplement le quotidien.¹²⁵ » Cette discussion s'applique aussi à la dualité du *samsâra* et du *nirvâna*. Tel que mentionné dans le chapitre précédent, le *samsâra* et le *nirvâna* sont considérés comme étant identiques, car leur nature est la même. Ultimement, suivant Étienne Lamotte, « Vimalakîrti rejette le désir du Nirvâna, non pour des raisons morales, mais pour des raisons métaphysiques. Samsâra et Nirvâna ne sont que de simples désignations [...] et sont tous deux vides et irréels [...].¹²⁶ » Tout discours portant sur la distinction entre le *samsâra* et le *nirvâna* est donc lui aussi ultimement relégué au domaine du conventionnel. Garfield et Priest expriment très bien cette dissolution de l'opposition statique entre les deux vérités :

« Les vérités ultimes portent sur la réalité ultime. Mais puisque tout est vacuité, [y compris la vacuité,] il n'y a pas de réalité ultime. Il n'y a donc pas de vérités ultimes. Nous pouvons parvenir à la même conclusion d'une autre façon. Exprimer quoi que ce soit par le langage consiste à exprimer une vérité qui dépend du langage, et donc cela ne peut être une expression de la façon dont les choses sont ultimement. Toutes les vérités sont alors simplement conventionnelles.¹²⁷ »

S'il est maintenu qu'il y a bien une réalité ultime et non-duelle, le langage ne peut adéquatement l'exprimer, ni la pensée en faire son objet. À cet égard, le bouddhisme est une philosophie de l'ineffable : « Le Réel ne s'enseigne pas, puisqu'il ne se prête pas à l'analyse. [...] Le Réel est libre des proliférations conceptuelles, [...] [il] ignore les discriminations »¹²⁸, dit Vimalakîrti.

¹²⁴ Garfield; Priest, *op. cit.*, p.213. La traduction de l'anglais est la nôtre.

¹²⁵ Bernard Faure, 1998, *Bouddhismes, philosophies et religions*, Paris, Flammarion, p.19.

¹²⁶ Lamotte, *op. cit.*, p.245, note 4.

¹²⁷ Garfield; Priest, *op. cit.*, p.10. La traduction de l'anglais est la nôtre.

¹²⁸ Carré, *Soutra de la Liberté Inconcevable*, p.43.

Lorsque ce dernier affirme que l'éveil est inatteignable et qu'il ne se fixe nulle part, c'est, entre autres¹²⁹, qu'il y a aussi vacuité de l'éveil. Plus précisément, l'état d'éveil est analogue au réel ou à la vacuité, celle-ci ne se fixant aussi nulle part en particulier, car elle réfère seulement à l'absence universelle de nature propre. Le terme 'éveil' n'est qu'une désignation purement conventionnelle et l'état correspondant est aussi, au même titre que le réel, ultimement ineffable : « L'Éveil n'est pas analysable [...] il ignore la pensée [...] il échappe à toutes les opinions [...] on dirait l'espace vide. [...] L'Éveil est une désignation conventionnelle car le langage est vide.¹³⁰ » Lorsque Vimalakîrti invite son auditoire à se mettre en quête de l'éveil, c'est donc là simplement un emploi du langage conventionnel comme méthode habile, car, pour l'éveillé, il n'y a en réalité rien à atteindre et il n'existe aucune réelle personne qui pourrait atteindre quoi que ce soit, point auquel nous reviendrons.

Cette position donne apparemment l'impression particulière que, ultimement, rien ne peut être dit de quoi que ce soit. C'est une impression qui est d'autant plus renforcée par le célèbre silence de Vimalakîrti au chapitre IX du SV, lorsque Manjushrî lui demande comment accéder à l'ultime réalité : « Nous avons tous parlé. À votre tour, révérend : dites-nous comment le bodhisattva accède au Réel dans la non-dualité! / Vimalakîrti garda le silence. » L'éveillé reconnaît donc l'impossibilité d'exprimer adéquatement le réel par le langage et, en gardant le silence, Vimalakîrti indique de même la futilité des mots et de la discrimination dans la quête de l'éveil. Tel qu'affirme Christmas Humphreys, « [c']est seulement lorsque la conscience va au-delà du monde de la discrimination [...] que l'illusion de la dualité s'estompe et que l'ainsité des choses apparaît.¹³¹ » Néanmoins, même si le langage est inadéquat pour exprimer le réel, il

¹²⁹ Au cours du chapitre, nous aborderons d'autres façons de soutenir que l'éveil est inaccessible.

¹³⁰ *Ibid.*, p.65-66.

¹³¹ Christmas Humphreys, 1951 (rééd. 1962), *Buddhism*, Harmondsworth, Penguin, p.153. La traduction de l'anglais est la nôtre.

demeure qu'aller au-delà du monde de la discrimination pour atteindre la connaissance du réel implique une certaine reconnaissance de la non-dualité du langage et du silence, car celui qui connaît le réel reconnaît de même l'égalité ou l'indifférenciation du silence et du langage dans leur ainsité. C'est pourquoi, au chapitre VII du SV, une déesse affirme ceci : « La parole et l'écrit sont libération, [...] on explique la libération sans renoncer au langage, parce que tous les phénomènes sont 'libération'.¹³² » La distinction entre le silence et le langage, de façon analogue à la distinction entre l'ultime et le conventionnel, est donc elle aussi simplement conventionnelle.

2.2 La pensée non-pensée et le dépassement de la discrimination et de la dualité

Une des façons de caractériser l'état de conscience de l'éveillé est par la notion de la pensée non-pensée (sk. *avitarka*, *acitta*, ch. *wu nian*, *wu xin*). Comme souligne Lamotte¹³³, Vimalakîrti soutient que « la nature de la pensée est originellement pure et non-souillée ». Notons pour l'instant que cette pureté n'est pas tout à fait érigée en opposition à l'impureté, mais renvoi plutôt à la notion de la vacuité, à la lumière de laquelle s'estompe l'opposition dichotomique. Nonobstant ces considérations, la souillure ou l'impureté pourrait *a priori* être conçue comme un élément ou un attribut mauvais et étranger à la pensée qui doit être éliminé afin de reconnaître et d'actualiser cette dernière dans sa pureté originelle et d'ainsi atteindre l'état de conscience de l'éveillé. Au chapitre III du SV, Vimalakîrti cite ainsi le Bouddha : « Les êtres sont souillés parce que leur esprit est souillé; les êtres sont purs quand leur esprit est pur.¹³⁴ » C'est alors de l'esprit qu'émane la souillure et c'est par celui-ci qu'est réalisée la pureté, dans la mesure où, lorsque ce dernier est reconnu dans sa vacuité ou sa pureté originelle, il ne demeure plus trace d'une réelle souillure. À ce propos, Vimalakîrti ajoute que « [l]'esprit [...] ne se trouve pas à l'intérieur, ni à

¹³² Carré, *Sôûtra de la Liberté Inconcevable*, p.112.

¹³³ Lamotte, *op. cit.*, p.51.

¹³⁴ Carré, *Sôûtra de la Liberté Inconcevable*, p.55.

l'extérieur, ni entre les deux. Or, il en est de la souillure de l'acte négatif comme de l'esprit, et de toutes les réalités aussi, dont aucune n'échappe à l'Ainsité.¹³⁵ » L'ainsité étant un autre nom pour la réelle nature de toute chose ou pour la vacuité, l'esprit ne s'écarte pas ou est indifférencié de cette réelle nature; il est vide. Or, la réelle nature de toute chose – nous l'avons précédemment expliqué – équivaut à une absence de nature propre et Vimalakîrti refuse de l'hypostasier. En ce sens, cette pensée originellement pure, qui « ne se trouve pas à l'intérieur, ni à l'extérieur, ni entre les deux », est une non-pensée. La non-pensée ou l'état de conscience de l'éveillé est donc un équivalent psychologique du principe de la vacuité : « Dans la vacuité, [...] il n'y a pas d'esprit, de pensées [...].¹³⁶ » L'éveillé ne se distingue aucunement de la vacuité; il y a, pour ainsi dire, isomorphie entre son esprit ou sa pensée et la vacuité : « La conscience déliée¹³⁷ est *sunya*¹³⁸, n'ayant aucune forme ou autre qualité en soi. Plus précisément, la conscience, qu'elle soit liée ou déliée, est *sunya*, mais la conscience liée est inconsciente de sa nature intrinsèque car elle est trop occupée à s'attacher.¹³⁹ » Le réel, la pensée et l'éveil sont ainsi indistincts au niveau ontologique. À ce propos, Wangchuk souligne justement que « la démarcation entre *bodhi*, *citta*¹⁴⁰ [...] et *bouddha*¹⁴¹ semble se dissoudre au niveau ontologique. Dans les sources du Mahayana, on rencontre fréquemment des tentatives de tout réduire à un niveau.¹⁴² » Tout être éveillé reconnaît ainsi « la nature vide et fantasmagorique de la pensée »¹⁴³; réaliser la vacuité de toute chose, incluant celle de la pensée, équivaut à atteindre la non-pensée. C'est une réalisation qui rend

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Ibid.*, p.138.

¹³⁷ La conscience déliée est l'état de conscience de l'éveillé, qui est libéré de l'attachement.

¹³⁸ Le terme sanskrit *sunya* signifie 'vacuité' ou 'vide', sous leur forme adjective.

¹³⁹ David Loy, 2008, « Awareness Bound and Unbound : Realizing the Nature of Attention », *Philosophy East and West*, 58:2 (Avr.), p.231. La traduction de l'anglais est la nôtre.

¹⁴⁰ Le terme sanskrit *citta* signifie 'pensée' ou 'esprit'.

¹⁴¹ Il est ici question du bouddha ontologique, qui est synonyme de la réelle nature de toute chose.

¹⁴² Wangchuk, *op. cit.*, p. 42. La traduction de l'anglais est la nôtre.

¹⁴³ Carré, *Soutra de la Liberté Inconcevable*, p.134.

l'esprit clair et limpide, « détaché de toutes les catégories à l'image de l'espace vide.¹⁴⁴ » Puisque tout est reconnu comme étant irréel et comme ne devant donc pas servir de base à des activités qui assument une quelconque réalité ou qui visent à saisir cette dernière, la non-pensée est une pensée qui n'est fixée ou qui ne repose sur rien; elle est sans support et sans attachement.

Quoiqu'ils soient intimement liés, différents types de non-dualités peuvent être distingués, dont l'un constitue une négation de la pensée dualiste et, plus largement, conceptuelle. Suite aux explications précédentes, une autre acception du terme 'non-pensée' – en plus de la pensée entendue comme vacuité – peut ainsi être dégagée : la non-pensée est une pensée non-discriminatrice, ou encore, c'est une pensée au sein de laquelle toute activité discursive s'inscrivant dans un paradigme dualiste¹⁴⁵, substantialiste et essentialiste a cessé. Ceci nous mène à identifier les autres types de non-dualité abordés par le SV, soit l'identité des phénomènes et de l'absolu, la non-dualité du sujet et de l'objet, puis l'action non-duelle ou non-intentionnelle, qui sont réalisés lorsqu'est atteint l'état de conscience non-duel qu'est la non-pensée. Avant d'aborder successivement ces non-dualités, notons que, au sein d'un tel état de conscience non-duel, le principe de non-contradiction perd manifestement de sa signification. En effet, puisque tout est vide de nature propre et indifférencié à la lumière de la vacuité, le principe de non-contradiction est, du point de vue ultime, obsolète. Edward Conze remarque pertinemment que, de ce point de vue, « les lois de base de la pensée logique sont abolies. [...] Il est évident que dire 'X est vide de la nature propre de X' équivaut à identifier un *dharma*¹⁴⁶ avec sa propre

¹⁴⁴ *Ibid.*, p.135.

¹⁴⁵ Il est à noter que nous n'effectuons pas de distinction entre la pensée discriminatrice et la pensée dualiste; les dualités sont des discriminations.

¹⁴⁶ '*Dharma*' signifie ici une chose ou un phénomène.

négation.¹⁴⁷ » La pensée logique est donc seulement fonctionnelle dans le cadre de la vérité conventionnelle.

Puisque, au niveau ontologique, le *nirvâna* et le *samsâra* sont indifférenciés, le réel état d'éveil des mahayanistes, ou encore le 'grand *nirvâna*', transcende toute discrimination entre *samsâra* et *nirvâna*, ainsi que tout attachement, y compris l'attachement au *nirvâna*, dont l'envers prend précisément la forme d'un renoncement au monde (ou au *samsâra*) dans la pensée du Hînayâna. Comme dit Vimalakîrti, « Samsâra et nirvâna forment dualité. Lorsqu'on voit l'essence du samsâra, il n'y a plus de samsâra, plus d'enchaînement ni de libération, rien d'allumé et rien à éteindre : réaliser ce point, c'est accéder au Réel dans la non-dualité.¹⁴⁸ » Lorsque Vimalakîrti affirme que *samsâra* et *nirvâna* forment dualité, il s'agit bien entendu d'une dualité conçue au sens conventionnel et discursif, et non de façon absolue ou ontologique. Quant au fait de voir l'essence du *samsâra*, il s'agit de le reconnaître dans sa vacuité. Puisque le *samsâra* et le *nirvâna* sont tous deux vacuité, il n'est donc plus question, pour celui qui les connaît dans leur essence, de renoncer à un quelconque *samsâra*, ni de chercher le *nirvâna* ou la libération, car ceux-ci sont reconnus dans l'irréalité de leur distinction ou dans leur identité. La réelle libération, dans ce cas, consiste à prendre conscience de la nature immédiate et déjà « nirvânique » de toute chose, pour laquelle il n'est aucun réel besoin de renoncer au *samsâra* ou de pourchasser l'éveil. La vacuité de toute chose étant reconnue, la non-pensée se caractérise comme un état au sein duquel il n'est plus rien à pourchasser ou à fuir. En référence au *nirvâna* entendu comme extinction dans la paix, Vimalakîrti affirme justement ceci : « Ce qui ne s'est jamais allumé n'exige pas qu'on l'éteigne.¹⁴⁹ » Ces paroles font référence à la doctrine du sans-

¹⁴⁷ Edward Conze, 1953, « The Ontology of the Prajnaparamita », *Philosophy East and West*, 3 :2 (Juil.), p.126. La traduction de l'anglais est la nôtre.

¹⁴⁸ Carré, *Soutra de la Liberté Inconcevable*, p.136.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p.46.

production ou du sans-naissance, selon laquelle ce qui est illusoire et vide, ou encore ce qui n'a pas de nature propre, n'a jamais réellement été produit ou n'est jamais né. Toute chose étant justement illusoire, il n'y a donc, en réalité, rien à éteindre; il n'y a pas réellement d'extinction effective dans la paix, puisque tout est déjà sans naissance. Le *nirvâna* de l'éveillé, au sein du SV, se décrit ainsi comme un *nirvâna* plutôt dynamique, par rapport au *nirvâna* statique et dichotomique de l'Auditeur, dans la mesure où l'état correspondant ne s'inscrit pas dans un pôle d'une antinomie que pourrait en formuler la pensée conceptuelle et dualiste. Comme dit Vimalakîrti de tout être éveillé, « il ne se fixe pas dans le monde; il ne se fige pas dans le nirvâna [...], c'est [là] le juste accès à l'Éveil du Bouddha et non le recours à la voie des Auditeurs.¹⁵⁰ » Le *samsâra* et le *nirvâna* étant identiques, l'état de conscience de l'éveillé se caractérise donc par une indifférenciation de ces deux pôles : « L'identité [du *samsâra* et du *nirvâna*] encapsule à la fois une ontologie et une sotériologie. En tant qu'ontologie, on peut dire qu'elle implique que la libération de la souffrance a lieu dans le monde (d'où un non-attachement au nirvâna), mais dans un monde transformé par une vision éveillée (d'où un non-attachement au *samsâra*).¹⁵¹ » Quoiqu'il n'y ait pas de dualisme ou de distinction ontologique entre le *nirvâna* et le *samsâra*, la distinction peut ainsi tout de même être maintenue au niveau épistémologique : le *nirvâna* équivaut au monde tel que perçu par l'éveillé, c'est-à-dire dénué de dualité, alors que le *samsâra* est ce même monde, mais perçu à travers le voile dualiste de l'ignorance¹⁵².

La dualité sujet-objet est aussi purement illusoire. Plus précisément, cette dualité correspond à la croyance en ou à la sensation d'avoir une identité personnelle qui est distincte du reste du

¹⁵⁰ *Ibid.*, p.47.

¹⁵¹ Luis O. Gomez, 2003, « Nirvâna », dans *Encyclopedia of Buddhism*, Robert Buswell; William Bodiford; Maribeth Graybill; Donald Lopez; John Strong (eds.), vol. 2, Macmillan Reference USA, New York, p.604. La traduction de l'anglais est la nôtre.

¹⁵² David Loy, 1983, « The Difference between Samsara and Nirvana », *Philosophy East and West*, 33 :4 (Oct.), p.355.

monde et de ce qui est vécu, que ce vécu soit un objet des sens, une action physique ou un événement mental.¹⁵³ Abordons premièrement la question de l'identité personnelle, puis nous enchaînerons avec la question de l'objectivité. Vimalakîrti exprime ainsi l'inexistence du « moi » :

« Il n'y a pas de moi [...].¹⁵⁴ »

« Comme la terre, ce corps n'a pas de propriétaire.

Comme le feu, ce corps n'a pas de soi. [...]

Comme l'eau, ce corps n'a pas d'individualité. [...]

Ce corps est vide : dépourvu de 'moi' et de 'mien'.¹⁵⁵ »

« Dans le Réel, il n'y a pas de soi [...].¹⁵⁶ »

Ainsi, le « moi » n'est qu'un mot, un signe auquel est erronément attribué un statut ontologique; il n'est qu'un signe sans réel référent, et non pas un substrat. En d'autres mots, c'est une construction mentale ou, tel qu'énonce Faure, « une erreur produite par le langage.¹⁵⁷ » Alors que Descartes inférait la nécessité de l'existence d'un penseur à partir de la constatation qu'il y a des pensées, tout ce dont nous pouvons dire, du point de vue bouddhiste, c'est qu'il y a des pensées, dont certaines impliquent la notion d'un « moi ».¹⁵⁸ Mais aucun « moi » substantiel ne peut être inféré à partir de cette notion ou de toute autre pensée; cette inférence est une conception ou une supposition erronée. De ce point de vue, le « moi » n'est qu'une image de soi; il n'est qu'un objet de la pensée, au même titre que toute autre pensée, et non pas un sujet, quoiqu'il se soit érigé en un point de référence. Comme dit Loy, « c'est une image de soi qui persiste (quoique pas sans changements) parce que des sentiments, des intentions et des actions y réfèrent. L'insistance

¹⁵³ David Loy, 1988, *Nonduality : A study in comparative philosophy*, Atlantic Highlands, Humanities Press, p.18.

¹⁵⁴ Carré, *Soutra de la Liberté Inconcevable*, p.20

¹⁵⁵ *Ibid.*, p.37.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p.43.

¹⁵⁷ Faure, *op. cit.*, p.171.

¹⁵⁸ Loy, *Nonduality : A study in comparative philosophy*, p.138.

bouddhiste sur l'*anatta*¹⁵⁹ implique qu'une référence constante à cette image de soi est le plus grand piège pour notre attention.¹⁶⁰ » En ce sens, l'état de conscience de l'éveillé est dénué d'un tel point de référence fixe; il est réalisé qu'il n'existe aucun « moi » autonome qui puisse être distingué du monde ou de son vécu. Tout comme il n'y a pas ontologiquement de vacuité distinguable des phénomènes, la conscience ou la pensée (non-pensée) – en tant qu'elle est aussi, tel que mentionné ci-haut, vacuité – n'est pas distinguable de ses objets.

La dualité sujet-objet est, pourrait-on dire, la « discrimination-mère » ou l'illusion la plus fondamentale, dans la mesure où elle constitue l'arrière-plan constant et le cadre référentiel de toute autre discrimination pour le non-éveillé. C'est aussi de celle-ci que procèdent l'attachement et la souffrance. De fait, selon Vimalakîrti, « [ç']est parce qu'il y a 'moi' qu'il y a 'mien'. Sans 'moi', pas de 'mien' »¹⁶¹, et le « mien » représente justement l'attachement. Comparant la souffrance à une maladie, Vimalakîrti dit ceci :

« Par ailleurs, cette maladie étant un effet de la croyance au moi, je ne devrais plus nourrir cette croyance. [...] Comment? En m'écartant du moi et du mien. Et comment cela? En m'écartant de la dualité. Qu'est-ce à dire? S'écarter de la dualité, cela consiste à ne pas recourir aux notions d'intérieur et d'extérieur et à agir en toute égalité.¹⁶² »

Alors que l'intérieur désigne le « moi » ou la conscience, l'extérieur désigne les objets de la conscience ou toutes choses.¹⁶³ La non-dualité sujet-objet ne signifie donc pas seulement reconnaître l'inexistence du « moi »; elle implique aussi une cessation du recours à la notion d'extérieur, ou encore, une transcendance du pôle objectif de la conscience par laquelle cesse la

¹⁵⁹ L'*anatta* est un terme pali (sk. *anatman*) qui fait référence à la notion qu'il n'y a pas de « moi ».

¹⁶⁰ Loy, « Awareness Bound and Unbound : Realizing the Nature of Attention », p.232. La traduction de l'anglais est la nôtre. Il est à noter que, dans son article, David Loy utilise les termes 'attention', 'pensée' et 'conscience' de façon interchangeable.

¹⁶¹ Carré, *Soûtra de la Liberté Inconcevable*, p.133.

¹⁶² *Ibid.*, p.86-87.

¹⁶³ Carré, *Introduction aux pratiques de la non-dualité*, p.286.

conception erronée suivant laquelle les objets de la pensée sont des réalités externes. Tel que mentionné dans le chapitre précédent, la raison discriminatrice et langagière « produit » un monde d'objets qui est, par ignorance, pris pour une réalité, alors qu'il ne s'agit que d'un monde conventionnel. Selon Vimalakîrti, « [les réalités] naissent de nos conceptions erronées.¹⁶⁴ » Le monde externe dit objectif – ainsi que le « moi » entendu comme objet de la pensée – est constitué par le langage, car son objectivité n'est en fait que celle d'être un objet de la pensée, et tout objet de la pensée est, pour ainsi dire, tissé d'attributs que lui impute le langage¹⁶⁵, d'où la description suivante de la libération offerte par Vimalakîrti : « l'irréalité des mots, voilà la libération!¹⁶⁶ » Ainsi, encore une fois, l'ignorant se fourvoie en attribuant un statut ontologique à des termes simplement conventionnels et provisoires; il confond signes et référents, dans la mesure où il appréhende ces premiers comme étant des réalités, ou encore, il confond vérité conventionnelle et vérité ultime, car il appréhende le conventionnel comme étant ultime. Dans l'état de conscience de l'éveillé, sujet et objets sont perçus tels qu'ils sont, c'est-à-dire comme des fictions mentales et langagières; la pensée (non-pensée) ne prend plus appui sur eux comme s'ils étaient des réalités.

La non-pensée étant une pensée non-duelle, toute action est aussi perçue et menée par l'éveillé de façon non-duelle. La différence entre l'action duelle et l'action non-duelle réside précisément dans le fait que cette dernière est une action dénuée d'intention et de l'illusion qu'il existe réellement un sujet agissant et un objet à atteindre. Selon Loy, l'intention constitue une superposition de pensées sur l'action à travers laquelle l'acte devient un moyen de parvenir à un

¹⁶⁴ Carré, *Soutra de la Liberté Inconcevable*, p.56.

¹⁶⁵ Youru Wang, 2001, « Liberating Oneself from the Absolutized Boundary of Language : A Liminological Approach to the Interplay of Speech and Silence in Chan Buddhism », *Philosophy East and West*, 51:1 (Jan.), p.86.

¹⁶⁶ Carré, *Soutra de la Liberté Inconcevable*, p.50.

but projeté et elle crée ainsi une dualité entre un esprit intentionné (l'agent) et un corps utilisé¹⁶⁷, ainsi que, plus largement, une dualité entre le sujet agissant et l'objet à atteindre. Or, c'est justement à l'absence d'intention que Vimalakîrti fait référence lorsqu'il dit ceci : « Pratiquer le sans-souhait [...], c'est la pratique du bodhisattva.¹⁶⁸ » Ce serait là une pratique qui permet à l'aspirant de « transcender le dualisme, en agissant sans intention, c'est-à-dire sans attachement à un but projeté qui doit être obtenu par l'action.¹⁶⁹ » L'action non-duelle est aussi posée en termes de non-agir dans le SV: « L'Éveil est non-agir puisqu'il ignore la pensée.¹⁷⁰ » Ceci laisse entendre que la pensée est à l'origine de l'agir. Bien entendu, le non-agir ne doit cependant pas être interprété littéralement, c'est-à-dire comme une paresse extrême; l'éveillé n'est pas inactif. Il s'agit plutôt d'une reconnaissance que le sujet agissant et l'objet projetés, qui, eux, sont des produits de la pensée, sont inexistantes. Lorsqu'il est dit que la pensée est à l'origine de l'agir, il doit ainsi être entendu qu'elle est à l'origine de l'agir intentionné et approprié par l'ego. Pour l'éveillé, il n'y a donc aucun sentiment ou aucune conscience d'un « moi » hors de l'action et, en fait, l'action même est « vécue comme étant fondée dans ce qui est paisible et n'agit pas »¹⁷¹, soit le réel. Comme dit Vimalakîrti, « Le Dharma n'a pas de domaine d'activité.¹⁷² » En ce sens, lorsqu'il pose un acte, l'éveillé est totalement absorbé dans l'action; il n'y a plus que l'action, dans la mesure où « aucun résidu de conscience de soi ne demeure pour observer cette action objectivement.¹⁷³ » Mais elle est aussi perçue à la façon d'un rêve, et elle est de même menée sans intention particulière; toute autre considération demeure périphérique à la reconnaissance plénière de la vacuité de toute chose, à la lumière de laquelle tout est ultimement indifférencié.

¹⁶⁷ Loy, *Nonduality : A study in comparative philosophy*, p.96, 107.

¹⁶⁸ Carré, *Soûtra de la Liberté Inconcevable*, p.92.

¹⁶⁹ Loy, *Nonduality : A study in comparative philosophy*, p.106. La traduction de l'anglais est la nôtre.

¹⁷⁰ Carré, *Soûtra de la Liberté Inconcevable*, p.65.

¹⁷¹ Loy, *Nonduality : A study in comparative philosophy*, p.108. La traduction de l'anglais est la nôtre.

¹⁷² Carré, *Soûtra de la Liberté Inconcevable*, p.96.

¹⁷³ Loy, *Nonduality : A study in comparative philosophy*, p.107. La traduction de l'anglais est la nôtre.

Ainsi, tel que le souligne par exemple Loy par rapport à la conception mahayaniste de la vertu de la générosité¹⁷⁴, il n'y a, dans l'acte de générosité, ni donneur, ni cadeau, ni receveur, car ceux-ci sont reconnus comme étant vacuité.

2.3 Au-delà de la non-discrimination : la liberté de discriminer

Nous avons jusqu'à maintenant expliqué que toute discrimination est obsolète à la lumière de la notion de la vacuité et que l'éveil constitue alors une transcendance de la raison discriminatrice et dualiste. Il peut sembler que l'éveillé est littéralement libre des discriminations; qu'il ne discrimine plus aucunement. C'est une notion qui semble parfois aussi soutenue par le SV, lorsque, par exemple, un *bodhisattva* dit ceci au Bouddha : « Vous n'avez plus de pensées discriminantes [...] »¹⁷⁵ Il est juste de soutenir que l'éveil constitue un état au sein duquel toute discrimination est évacuée, mais l'interprétation ne doit cependant pas en être littérale. Le dépassement de la confusion au sein de laquelle le conventionnel est erronément pris pour une réalité mène finalement à un retour au conventionnel en tant qu'il n'est pas distinct de l'ultime; tout est libération. De fait, la non-discrimination et le principe de la vacuité s'appliquent aussi à la discrimination même, dans une dialectique analogue à celle de la vacuité de la vacuité. Lorsque nous affirmons alors que l'éveillé va aussi « au-delà de la non-discrimination », c'est pour souligner que cette dernière n'exclue pas la discrimination. C'est-à-dire que la négation des discriminations ne s'érige pas en une norme absolue. Alors que le nihiliste s'appuie sur l'acte de négation et s'y limite, il y a, pour l'éveillé, négation de la négation. En ce sens, c'est une négation qui ne se distingue pas essentiellement de l'affirmation, puisqu'elle laisse finalement intacte les phénomènes et les discriminations dans leur ainsité. Plus précisément, la négation pourrait être

¹⁷⁴ *Ibid.*, p.108.

¹⁷⁵ Carré, *Soutra de la Liberté Inconcevable*, p.20.

caractérisée en trois temps : (1) il y a négation de la réalité des discriminations; (2) il y a négation de cette négation, d'où le fait qu'elle n'est pas hypostasiée en une position philosophique particulière et qu'elle n'est pas normativement contraignante (e.g., par rapport à la nécessité de renoncer psychophysiquement aux discriminations en raison de leur irréalité); (3) la négation de la négation représente donc, d'une certaine façon, une affirmation équanime et absolue de toutes choses dans leur égalité, puisque, suite à l'éveil, toutes choses sont justement reconnues dans leur ainsité ou leur vacuité.

« La discrimination est vide elle-aussi », dit Vimalakîrti¹⁷⁶. La discrimination étant vide, elle n'a donc pas littéralement à être évacuée. À ce propos, Sengzhao émet le commentaire suivant : « Celui qui peut rester sans discrimination dans la discrimination et discriminer dans la non-discrimination, celui-là pourra discriminer sans répit puisque jamais il ne tombera dans la discrimination. Tel est le sens de la réponse : 'La discrimination est vide elle aussi.'¹⁷⁷ » Cela signifie que celui pour qui discrimination et non-discrimination sont indifférenciés à la lumière du principe de la vacuité ne croit pas à la réalité de ses propres discriminations – y compris celle qui établirait la non-discrimination comme étant supérieure – puisqu'elles n'ont justement pas cours dans le cadre paradigmatique de l'ignorance, au sein duquel la raison opère sous le joug de dispositions dualistes et essentialistes. En raison de sa connaissance du réel, l'éveillé peut s'adonner librement aux discriminations, sans que celles-ci soient l'objet d'un attachement et sans y « tomber »; il peut « jouer » à discriminer, la notion de jeu traduisant bien la légèreté avec laquelle il s'y adonne, ainsi que l'irréalité qu'il reconnaît en ses propres discriminations. David Loy adresse ainsi la question de la problématisation de la conceptualisation, qui est synonyme de discrimination :

¹⁷⁶ *Ibid.*, p.84.

¹⁷⁷ Carré, *Introduction aux pratiques de la non-dualité*, p.267.

« [...] ni les désirs ni les concepts sont problématiques en eux-mêmes. Nous ne rencontrons pas des problèmes parce que nous avons des concepts, mais parce que nous nous attachons à des concepts particuliers [...]. La solution n'est donc pas de se débarrasser de tous les concepts, mais de les *libérer*, [...] d'être capable de se déplacer librement d'un concept à l'autre, de jouer avec différents systèmes conceptuels selon la situation, sans devenir fixé sur l'un d'eux.¹⁷⁸ »

C'est donc, pour ainsi dire, en toute connaissance de cause que l'éveillé s'adonne à la discrimination; il ne prend plus les mots pour des réalités ou les signes pour des référents, mais peut tout de même, par exemple, s'en servir pour fonctionner au niveau conventionnel, pour communiquer et pour enseigner la voie aux autres êtres, en tant que méthodes habiles.

De la même façon, lorsque l'on soutient qu'il y a non-dualité du sujet et de l'objet et que le « moi » n'est qu'une irréalité, cela ne signifie pas que ce dernier doit être supprimé ou que l'éveillé n'est plus aucunement en mesure de fonctionner au niveau conventionnel et de, par exemple, s'orienter spatialement par rapport à des objets. L'apparence d'un « moi » fonctionnel peut bien subsister, mais il n'est plus pris pour une réalité ou pour un point de référence au niveau cognitivo-affectif. Plus précisément, il n'est plus de sens identitaire et de sécurité cherchés à travers un « moi » ou à travers la pensée; l'état d'éveil se caractérise par la liberté de ne plus avoir à s'accrocher à un contenu mental, à une image de soi ou à des valeurs, hors d'une compulsion due à la peur ou à une angoisse existentielle vis-à-vis la représentation de l'absence de point de référence. Il n'y a plus de point de référence fixe à partir duquel est appréhendé le vécu. Au chapitre IX du SV, qui est intitulé « L'accès au Réel dans la non-dualité », le *bodhisattva* Volonté Indéfectible présente ainsi un accès au réel dans la non-dualité :

¹⁷⁸ Loy, « Awareness Bound and Unbound : Realizing the Nature of Attention », p.228. La traduction de l'anglais est la nôtre.

« La personne et la cessation de la personne forment dualité. Or la personne est cessation de la personne, puisque celui qui voit l'Apparence réelle de la personne ne croit pas à la personne ni à sa cessation. La personne et sa cessation ne sont point deux réalités différentes : rester dans cet état sans appréhension ni terreur, c'est accéder au Réel dans la non-dualité.¹⁷⁹ »

Conventionnellement, ou encore, dans une conception dualiste erronée, l'existence du « moi » est opposée à sa négation ou sa cessation. Or, ce qui est ici postulé, c'est l'irréalité de cette dualité : qui voit l'Apparence réelle ou, en d'autres mots, la vacuité de la personne reconnaît l'irréalité de cette dernière, mais aussi celle de sa cessation, car la personne étant illusoire, il n'y a rien de réel qui pourrait cesser en premier lieu. La réelle cessation, dans ce cas, n'est pas différente de la personne, puisque celle-ci n'a jamais vraiment existée.

Une histoire particulière¹⁸⁰ tirée de la tradition du Chan illustre bien le propos de notre section : avant qu'un homme ne se mette à l'étude du Chan, ou encore, pour le non-éveillé, les montagnes sont pour lui des montagnes et les eaux sont des eaux. Ce moment représente l'ignorance, à travers laquelle les discriminations et les mots sont pris pour des réalités. Ensuite, ayant reçu les enseignements et eu un aperçu de la vérité du Chan ou du réel, les montagnes ne sont plus pour lui des montagnes et les eaux ne sont plus des eaux. Cette phase initiale correspond à un certain attachement aux enseignements et à un *nirvâna* ou une réalité ultime erronément conçue comme distincte du *samsâra*, de la réalité conventionnelle et du langage, ceux-ci étant jugés irréels et devenant plutôt les objets d'un renoncement. Rejoignant finalement le réel asile du calme ou le *nirvâna*, les montagnes sont à nouveau des montagnes et les eaux des eaux. Ce moment final correspond à l'état de conscience non-duel, au sein duquel l'éveillé ne perçoit pas la discrimination, le langage et le monde comme étant antithétiques à l'éveil, à la non-discrimination et au *nirvâna*; au sein duquel les choses et le langage sont donc perçus et laissés

¹⁷⁹ Carré, *Soûtra de la Liberté inconcevable*, p.139.

¹⁸⁰ Evola, *op. cit.*, p.267-268.

intacts tels qu'ils sont dans leur ainsité. Il y a alors non-dualité du conventionnel et de l'ultime; l'ultime est le quotidien, et vice versa. Rappelons les paroles de la déesse au chapitre VII du SV quant au langage et aux phénomènes: « La parole et l'écrit sont libération, [...] tous les phénomènes sont 'libération'.¹⁸¹ » La reconnaissance de l'irréalité du « moi », des phénomènes et des mots, ou encore, de toute discrimination, n'exclue donc aucunement que l'éveillé puisse, en apparence, discriminer.

2.4 Gradualisme et subitisme

La question du gradualisme et du subitisme a incité une scission et un débat important entre deux écoles bouddhistes chinoises du Chan au VII^e et VIII^e siècle, soit entre l'école gradualiste du Nord et l'école subitiste du Sud, dont les maîtres et figures emblématiques étaient alors, respectivement, Shenxiu (606?-706) et Huineng (638-713). Historiquement, la controverse a essentiellement été provoquée par Shenhui (670-762), un disciple de Huineng, lorsqu'il a publiquement porté deux accusations envers Shenxiu.¹⁸² Il reprochait premièrement à ce dernier de propager une notion erronée de l'éveil et de la juste pratique méditationnelle¹⁸³, puis, deuxièmement, d'avoir usurpé la patriarchie, soutenant que Huineng était le sixième légitime patriarche du Chan, alors que Shenxiu était perçu comme tel au sein de l'école du Nord. Aux fins de notre analyse, nous traiterons ici seulement des notions liées au premier reproche.¹⁸⁴

¹⁸¹ Carré, *Soûtra de la Liberté Inconcevable*, p.112.

¹⁸² Dumoulin, *op. cit.*, p.113.

¹⁸³ Il est à noter que l'école du Nord aurait aussi compris des éléments subitistes qui auraient été négligés par Shenhui dans ses accusations. Pour une étude approfondie du débat entre l'école du Nord et l'école du Sud, voir Bernard Faure, 1988, *La volonté d'orthodoxie dans le bouddhisme chinois*, Paris, Éditions du CNRS.

¹⁸⁴ Néanmoins, il est à noter que c'est finalement l'école subitiste du Sud qui ressortira, pour ainsi dire, vainqueur du débat et qui survivra à travers les siècles suivants. En effet, dans l'histoire subséquente du Chan, Huineng sera perçu comme le sixième patriarche et son importance ne sera essentiellement occultée que par celle de Bodhidharma, premier patriarche et légendaire fondateur du bouddhisme Chan en Chine.

Au premier abord, la question du gradualisme et du subitisme porte, tel qu'indiquent ces termes, sur la dimension temporelle de l'éveil, mais elle interpelle aussi surtout la question de la pratique jugée nécessaire à sa réalisation, ainsi que différentes notions et attitudes liées, entre autres, à la vacuité et à l'impureté (l'ignorance, les passions et les conceptions erronées). Discutant des tensions entre les deux écoles Chan opposées dans le débat en question, Heinrich Dumoulin souligne ainsi les enjeux du débat : « Ce qui est en jeu [...] est la praxis méditationnelle [...]. Le point le plus important de la controverse traite de la conception et l'évaluation de l'erreur et de la passion.¹⁸⁵ » En effet, les pratiques de méditation visant à l'éveil et leur signification diffèrent suivant ce qui est conçu comme une entrave à l'éveil et selon l'attitude favorisée vis-à-vis l'entrave. De façon générale, le débat en question vise à déterminer si l'éveil constitue un long processus, ou bien s'il est une expérience subite et momentanée, et si certaines pratiques méditationnelles s'inscrivent ou non nécessairement dans un processus préalable de purification et de développement intérieur qui est en continuité avec l'expérience de l'éveil. Tel que le nom l'indique, le gradualisme caractérise l'éveil comme étant un processus graduel, s'accompagnant de pratiques de méditation plutôt quiétistes, par lesquelles le pratiquant chasse graduellement toute passion et impureté de son esprit. L'éveil s'inscrivant nécessairement dans un long cheminement de purification intérieure, un certain effort actif et discipliné est explicitement favorisé par la conception gradualiste afin d'éliminer les impuretés. Dans la conception subitiste, l'éveil est considéré comme étant une expérience ou un choc méta-rationnel soudain et quasiment acausal, dans la mesure où il n'est pas dit être dépendant ou être l'effet d'un processus graduel de purification. Il est admis qu'un certain processus de développement précède l'éveil, mais il n'est pas conçu comme étant en continuité avec l'expérience subite et radicale de l'éveil et l'attitude quiétiste est explicitement dénigrée; ce processus de développement est plutôt

¹⁸⁵ Dumoulin, *op. cit.*, p.139. La traduction de l'anglais est la nôtre.

simplement préparatoire au moment auquel l'éveil surviendra, de façon plutôt spontanée. Les deux compositions poétiques suivantes¹⁸⁶ reflètent bien la tension entre le gradualisme et le subitisme; la première est attribuée à Shenxiu, de l'école gradualiste, et la seconde à Huineng, de l'école subitiste:

« Le corps est l'arbre de la Bodhi,
L'esprit est comme un miroir clair.
Toujours nous devons nous assurer de le polir,
Et ne devons pas permettre à la poussière de s'y accumuler. »

« Originellement il n'y a pas d'arbre d'éveil,
Ni de miroir clair dressé.
Depuis le début nulle chose n'existe;
Où, alors, un grain de poussière pourrait-il s'attacher? »

Avant tout, la poussière représente l'ignorance, les conceptions erronées et les passions qui donnent lieu à la souffrance. La première composition poétique, qui s'inscrit dans une conception gradualiste, invoque la nécessité de maintenir l'esprit clair et pur par une pratique de « polissage », soit la méditation, alors que la seconde, qui reflète une position subitiste, communique plutôt la futilité d'une telle pratique, futilité apparente à la lumière de la vacuité ou de la pureté et donc de l'irréalité originelles de l'esprit et de toutes choses. Paul Demiéville caractérise ainsi la différence entre les deux conceptions : « Le gradualisme insiste sur l'effort qui est nécessaire pour débarrasser [la pensée] de ces impuretés étrangères, pour 'essuyer et polir le miroir.' Le subitisme considère seulement sa pureté essentielle, au point de refuser de reconnaître l'existence d'une quelconque impureté à être éliminée.¹⁸⁷ »

¹⁸⁶ *Ibid.*, p.132-133. La traduction de l'anglais est la nôtre.

¹⁸⁷ Paul Demiéville, 1987, « The Mirror of the Mind, dans *Sudden and Gradual : Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, Peter N. Gregory (éd.), Honolulu, University of Hawaii Press, p.15. La traduction de l'anglais est la nôtre.

Le SV est clairement en affinité avec la conception subitiste. Au chapitre III, au sein duquel Vimalakîrti critique successivement la compréhension de chacun des dix éminents disciples du Bouddha Shâkyamuni quant à la doctrine et la pratique bouddhistes, la première réprimande adressée porte justement sur la pratique méditationnelle. Apercevant Shâriputra alors que ce dernier est formellement assis au pied d'un arbre en méditation, Vimalakîrti s'adresse ainsi à celui-ci : « Ô Shâriputra, il n'est pas nécessaire de s'asseoir comme vous le faites pour être tranquillement assis », ce qui signifie qu'il n'est pas besoin d'une posture assise formelle pour être en état de méditation. Voici trois caractérisations du réel état de méditation offertes par Vimalakîrti : « Laisser paraître les préoccupations vulgaires sans renoncer aux réalités de l'Éveil, c'est cela, être tranquillement assis. / Quand la conscience ne se fige ni dedans ni dehors, c'est cela, être tranquillement assis. / [...] Accéder au nirvâna sans abolir les émotions négatives, c'est cela, être tranquillement assis. » Quant à la première caractérisation, il n'est donc pas nécessaire de chasser de l'esprit les préoccupations vulgaires liées au *samsâra*. Comme dit Daosheng¹⁸⁸, « [l']équivalence qui rapproche 'ne pas renoncer aux réalités de l'Éveil' et 'laisser paraître les préoccupations vulgaires' consiste à ne pas voir la différence entre les préoccupations vulgaires et l'Éveil lui-même. » Le vrai état de méditation est non-duel; il ne dépend pas d'un quelconque balayement continu de l'esprit, car il n'y a pas de discrimination entre poussière et pureté ou éveil, ou encore, entre *samsâra* et *nirvâna*. Les préoccupations vulgaires et leurs objets étant vides et irréels, réaliser ce fait rend obsolète l'impératif du polissage. Dans l'état de méditation, ces préoccupations sont, pour ainsi dire, parfaites et laissées intactes telles qu'elles sont dans leur ainsité, quoiqu'il n'y ait pas d'attachement envers elles. Elles ne sont donc aucunement antithétiques à l'éveil. Tout au contraire, il est même considéré que celui qui se coupe du *samsâra* ne peut accéder à la plus haute réalisation, soit la bouddhité, puisque, comme le lotus, qui ne

¹⁸⁸ Carré, *Introduction aux pratiques de la non-dualité*, p.129.

pousse que dans les lieux bas, l'éveil parfait ne survient que parmi les préoccupations vulgaires et les émotions négatives :

« De même que les lotus ne poussent pas dans la terre des hauts plateaux mais dans les lieux bas, humides et boueux, de même celui qui, voyant l'Inconditionné, accède à l'Exactitude¹⁸⁹ ne pourra plus produire les qualités du bouddha, mais seuls les êtres ordinaires pris dans la fange des affects négatifs produiront les qualités du bouddha. [...] celui qui a haut comme le mont Meru de croyance au moi peut encore engendrer l'esprit de l'insurpassable Éveil authentique et parfait.¹⁹⁰ »

Il est à noter que certaines préoccupations nées de l'ignorance et de discriminations erronées cessent bien entendu lorsqu'est atteint l'éveil ou l'état de méditation, telles l'anxiété, la peur et la croyance au « moi ». En effet, voici, par exemple, ce qu'affirme Vimalakîrti relativement à la peur : « Tous les phénomènes sont pareils aux métamorphoses magiques¹⁹¹, dit Vimalakîrti, si bien que vous ne devriez avoir peur de rien. Pourquoi? Parce que tout ce qu'on peut dire n'a d'autre caractère que ce caractère de fantasmagorie. À tel point que le sage ne croit pas aux mots et n'a peur de rien.¹⁹² » Cependant, cette cessation n'est pas due à un acte de balayement de l'esprit, mais plutôt à la reconnaissance de l'irréalité du moi et de ces affects négatifs. De même, poursuivant avec la seconde caractérisation de l'état de méditation offerte par Vimalakîrti, il n'est pas nécessaire de s'efforcer de maintenir l'esprit figé, immobile ou concentré à l'intérieur, tel que sur sa pureté. Suivant Sengzhao, « [l]es adeptes du Petit Véhicule bloquent leurs pensées en emprisonnant leur esprit 'dedans'; les êtres ordinaires, toujours en quête de quelque chose, laissent leur pensée se disperser 'dehors'. Le grand être voit tout en égalité et dépasse les idées de

¹⁸⁹ L'Exactitude est le *nirvâna* statique de l'Auditeur qui, rappelons-le, renonce au *samsâra* et considère ce dernier comme étant ontologiquement distinct du *nirvâna*.

¹⁹⁰ Carré, *Soûtra de la Liberté inconcevable*, p.123.

¹⁹¹ C'est-à-dire des illusions.

¹⁹² *Ibid.*, p.50.

‘dedans’ et de ‘dehors’.¹⁹³ » Encore une fois, le réel état de méditation dépasse toute discrimination; il ne dépend aucunement d’un acte mental de recueillement volitionnel ou forcé, par lequel ce qui est jugé impur est chassé. L’état de méditation est caractérisé par une indifférenciation conceptuelle et évaluative, ou encore, par l’équanimité. Finalement, il n’est aucunement nécessaire de faire effort pour chasser l’ignorance et les autres émotions négatives : « Les émotions négatives sont le nirvâna lui-même si bien qu’il ne faut pas attendre d’avoir aboli les premières pour, ensuite seulement, accéder au second.¹⁹⁴ » Toutes choses étant déjà « nirvânées » à la lumière du principe de la vacuité, l’état de méditation constitue une reconnaissance de ce fait et de l’irréalité de la poussière entendue comme entrave à l’éveil. Une fois reconnue la réelle nature des émotions négatives, le *nirvâna* est atteint, ainsi que le réel état de méditation; il n’y a jamais eu aucun besoin d’abolir ces émotions en premier lieu. C’est pourquoi, enseignant à Subhûti l’égalité de toutes choses à la lumière de la vacuité, Vimalakîrti suggère ceci : « [...] ne renoncez pas au désir, à la haine et à l’ignorance sans toutefois vous associer à eux.¹⁹⁵ » C’est-à-dire que, ces derniers étant vides, ils sont à égalité avec la libération et n’ont donc pas à être les objets d’un renoncement. Contrairement à ce dont l’on témoigne parmi les non-éveillés, il ne doit cependant pas davantage y avoir association ou identification à eux, puisqu’ils sont irréels. Tel qu’affirme ensuite Vimalakîrti de ce réel état de méditation, « Qui peut s’asseoir ainsi est marqué au sceau de l’Éveillé. » L’état de méditation est donc analogue à l’état d’éveil; c’est-à-dire que le processus de méditation, qui est conventionnellement conçu comme un moyen de parvenir à l’éveil, est en fait assimilé à l’état d’éveil final par Vimalakîrti. Ainsi, la vraie méditation n’est pas conçue comme un moyen de parvenir à l’éveil; elle est une expression de l’état d’éveil.

¹⁹³ Carré, *Introduction aux pratiques de la non-dualité*, p.129-130.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p.131.

¹⁹⁵ Carré, *Soutra de la Liberté Inconcevable*, p.48.

À première vue, il peut alors sembler que le SV condamne toute méditation qui n'est pas déjà l'expression de l'état final, mais cela n'est pas tout à fait juste; la méditation fait aussi office de méthode habile. Simplement, le pratiquant doit méditer sans attachement à une finalité, intention ou notion, si bien que, « celui qui cherche le Dharma, qui est le Réel, ne devrait, au sein de toutes choses, rien chercher.¹⁹⁶ » C'est-à-dire qu'il ne devrait rien chercher, car tout est déjà pure ainsité ou vacuité et, précisément, « L'Éveil est adhésion à l'Ainsité.¹⁹⁷ » Comme mentionné précédemment, l'intention alimente l'illusion dualiste, sous la forme de l'action duelle et de la dualité sujet-objet, alors que l'éveil est un état non-duel. L'intention la plus problématique pour le pratiquant bouddhiste est donc précisément, tel que remarque Loy¹⁹⁸, le désir d'atteindre l'éveil, car la connaissance du réel et l'éveil semblent, de fait, nécessiter une absence d'intention pour être atteints :

« Le Réel répond au sans-souhait.¹⁹⁹ »

« L'Éveil est obstacle puisqu'il s'oppose à tous les pieux souhaits.

L'Éveil est inaccessible car il ignore le désir et l'attachement.

L'Éveil est non-saisie puisqu'il ne tend vers aucun objet.²⁰⁰ »

L'histoire suivante²⁰¹, bien connue au sein de l'école subitiste du Chan, illustre bien la futilité de la méditation quiétiste et intentionnée décriée par cette même école. Face à son maître qui lui demande pourquoi il est assis en méditation, Mazu (709-788) répond qu'il souhaite ainsi parvenir à la bouddhité. Apercevant ensuite son maître prendre un morceau de tuile et se mettre à le frotter, Mazu lui demande pourquoi il agit ainsi, à quoi son maître répond qu'il souhaite ainsi, à force de polissage, faire un miroir de la tuile. Mazu dit alors que c'est futile et impossible, puis

¹⁹⁶ *Ibid.*, p.97.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p.65.

¹⁹⁸ Loy, *Nonduality : A study in comparative philosophy*, p.107.

¹⁹⁹ Carré, *Soutra de la Liberté Inconcevable*, p.44.

²⁰⁰ *Ibid.*, p.65.

²⁰¹ Faure, *op. cit.*, p.230.

son maître rétorque qu'il en est de même par rapport à sa pratique de méditation. Selon Faure, le maître de Mazu, en frottant futilement ce morceau de tuile, souligne « l'illusion dualiste qui fait de la pratique un moyen vers une fin (l'éveil).²⁰² » Ultimement, celui qui médite intentionnellement pour atteindre l'éveil, c'est-à-dire dans un cadre dualiste, ne parviendra à rien, car l'éveil est totalement au-delà de la dualité sujet-objet; il transcende cette dernière et ne peut aucunement devenir l'objet d'une quête. De plus, « L'Éveil est inconditionné », dit Vimalakîrti; il n'est pas soumis à la causalité et ne pourrait donc pas être l'effet d'une activité de méditation. Celui qui médite en cherchant quelque chose, soit l'éveil, assume erronément qu'il y a un « moi » à libérer et des souillures ou des obstacles à éliminer, autrement il ne chercherait pas. Il cherche de même à l'aide d'une notion de l'éveil ou de la pureté, à la lumière de laquelle les choses sont comparées et jugées appartenir à un pôle ou l'autre de cette fausse dualité entre pureté et souillure qui est ainsi créée, alors que toute conceptualisation est vaine pour réaliser l'ultime. En fait, la souillure ne recèle aucune réalité : « Les conceptions erronées, voilà la souillure. Pas de conceptions erronées, voilà la pureté.²⁰³ » Cela ne signifie pas que les conceptions erronées sont elles-mêmes la souillure, mais simplement que la notion de souillure est une conception erronée, ainsi, ultimement, que la notion de pureté. C'est pourquoi Daosheng commente à ce propos que « la souillure n'existe pas. Elle n'existe que dans les 'conceptions erronées'. En l'absence de conceptions erronées, l'impureté s'avère pure²⁰⁴. Ces conceptions sont des représentations et des idées résultant d'un discernement faussé.²⁰⁵ » La notion de la vacuité, appliquée aux notions de l'esprit et de la souillure, rend ainsi obsolète – du moins du point de vue de l'éveillé ou du point de vue ultime – tout discours portant sur la nécessité de purifier l'esprit ou la pensée afin de

²⁰² *Ibid.*, p.230.

²⁰³ Carré, *Soutra de la Liberté Inconcevable*, p.56.

²⁰⁴ Elle s'avère pure, car elle est en fait indifférenciée de la vacuité.

²⁰⁵ Introduction aux pratiques de la non-dualité, p.184.

parvenir à l'éveil ou de le conserver. Comme souligne pertinemment Loy, « [la] Voie n'est pas une question d'échapper à la délusion, car il n'y a nulle part où s'échapper, excepté dans un quiétisme également délusoire.²⁰⁶ » Celui qui cherche ainsi à échapper à la délusion imagine qu'une certaine activité de purification est nécessaire afin de réaliser l'éveil tel qu'il le conçoit et assume qu'il doit agir sur la poussière, mais Vimalakîrti propose manifestement le contraire : « Le Dharma n'a pas de domaine d'activité. Or, agir sur les choses, c'est avoir un domaine d'activité, et non chercher le Dharma.²⁰⁷ » Il est donc clair que, pour chercher le Dharma et l'éveil, le pratiquant n'a pas à purifier son esprit. Ces paroles de Vimalakîrti indiquent plutôt que le pratiquant doit réaliser l'isomorphie de son esprit et du réel; il doit, métaphoriquement, se faire à l'image du réel, c'est-à-dire sans discrimination et sans domaine d'activité précis.

Dumoulin décrit ainsi la conception subitiste de la méditation : « En tant que pratique externe, s'asseoir en méditation est temporaire et sans importance en dernière analyse. Ce qui est crucial est la pensée non-attachée, la méditation sans objet qui ne s'attache à rien. La pensée n'a besoin d'aucune purification graduelle car sa pureté originelle demeure non-souillée dans le samsâra.²⁰⁸ » De celui qui voit toutes choses dans leur égalité et qui ne s'attache donc à rien en particulier, Vimalakîrti dit ceci : « Il ne se sent pas en méditation ni autrement qu'en méditation.²⁰⁹ » C'est-à-dire que, idéalement, la méditation n'est pas qu'une pratique particulière réservée à certains moments, mais constitue plutôt un état naturel ou corollaire à l'état d'éveil au sein duquel il n'est plus même de discrimination effectuée entre 'être en méditation' et 'ne pas être en méditation'.

²⁰⁶ Loy, *Nonduality : A study in comparative philosophy*, p.147. La traduction de l'anglais est la nôtre.

²⁰⁷ Carré, *Soutra de la Liberté Inconcevable*, p.96.

²⁰⁸ Dumoulin, *op. cit.*, p.141. La traduction de l'anglais est la nôtre.

²⁰⁹ Carré, *Soutra de la Liberté Inconcevable*, p.47.

La méditation, en tant qu'activité ou que pratique externe, n'est pas complètement rejetée; les bouddhistes de l'école subitiste s'assoient eux aussi en méditation et, rappelons-le, la méditation est l'une des six vertus transcendantes du *bodhisattva*. En fait, la pratique de la méditation est niée et dite être futile au nom de la vérité ultime, mais elle est affirmée au nom de la vérité conventionnelle²¹⁰, en tant que méthode habile. Simplement, le pratiquant ne doit pas concevoir l'éveil dans un cadre dualiste, en tant qu'objet à réaliser, ni s'attacher à la pratique; la méditation n'est pas un moyen pour atteindre l'éveil, mais aide plutôt à la déconstruction du paradigme ou de la pensée dualiste qui mène le pratiquant à croire qu'il y a un éveil à atteindre en premier lieu et qu'il existe une personne pour l'atteindre. En tant que méthode habile, la méditation est donc une pratique qui doit mener à un certain démantèlement ou à une déconstruction de l'intérieur, déconstruction que Faure souligne pertinemment : « La réalisation bouddhique se gagne donc contre le langage [...]. C'est une guerre contre le 'poids des mots', une stratégie de déconstruction du voile linguistique qui recouvre les choses; c'est l'expression, paradoxalement linguistique, du registre de la vérité ultime, au-delà des mots.²¹¹ » De fait, le « moi » n'étant qu'une illusion ou qu'une construction mentale et langagière, l'éveillé réalise qu'il n'y a jamais eu de « moi » qui aurait pu atteindre l'éveil; un tel état est conventionnellement dit être atteint lorsque s'estompe la discrimination qui a, entre autres, donné lieu à la quête même de l'éveil. Plus précisément, l'éveil, c'est réaliser qu'il n'y a rien à atteindre et personne pour atteindre un but ultime, ou encore, c'est réaliser que le « moi » et le *nirvâna* sont indifférenciés à la lumière du principe de la vacuité. Suivant Vimalakîrti, l'éveillé s'écarte de la dualité en réalisant l'égalité : « Mais de quelle égalité s'agit-il? De l'égalité du moi et du nirvâna, puisque le nirvâna et moi, nous sommes vides du simple fait d'être des noms : ni l'un ni l'autre n'avons

²¹⁰ Faure, *op. cit.*, p.231.

²¹¹ *Ibid.*, p.256.

d'essence absolument déterminée. Une fois réalisée cette égalité, il ne reste plus de maladie [...].²¹² » En ce sens, ultimement, l'éveil représente un échec total de la quête basée sur la discrimination d'un « moi » lié et d'un nirvâna libérateur à atteindre, et la méditation sert à précipiter cet échec total. Selon Conze, l'identité absolue du « moi » et du *nirvâna* n'exclue pas une différence absolue entre ceux-ci; le « moi » supposément existant ne peut aucunement atteindre le *nirvâna*, puisque l'illusion de son existence disparaît justement au moment où le *nirvâna* est atteint. Comme exprime Conze, « je ne peux jamais le trouver, car je ne suis plus là lorsqu'il est trouvé.²¹³ »

²¹² Carré, *Soûtra de la Liberté Inconcevable*, p.87

²¹³ Conze, *op. cit.*, p.127. La traduction de l'anglais est la nôtre.

Conclusion

Dans le SV, l'état d'éveil, la connaissance transcendante et la pensée non-pensée sont des notions analogues, désignant toutes un état de conscience qui est atteint par l'accession au réel. Par cet accès, l'état de conscience de l'éveillé devient à l'image du réel, voire plutôt isomorphe à celui-ci. Le réel étant non-duel, sans discrimination et ineffable, l'état de conscience de celui qui accède au réel se caractérise donc de même par la non-dualité et la non-discrimination. En fait, il y a toujours eu isomorphie de la conscience ou la pensée et du réel, mais l'éveil marque la reconnaissance cognitive de ce fait. Plus précisément, il est une adhésion effective au réel qui représente une expérience fatale pour l'ego, ses illusions et son penchant à systématiquement s'accrocher à des contenus mentaux en vue de se sécuriser. En fait, l'ego lui-même n'est qu'un contenu mental investi d'affect qui s'est érigé en un point de référence pour l'attention au sein de l'état d'ignorance. À proprement parler, c'est donc l'attention qui s'attache à des contenus mentaux et qui en fait des points de référence; qui s'identifie erronément à l'ego et se projette en tant que substratum de toute pensée.

Au sein de l'état d'éveil, les phénomènes et l'identité individuelle sont perçus à la façon d'un rêve ou d'un mirage, laissant transparaître leur réelle nature, qui est précisément celle d'être une illusion. En laissant ainsi transparaître leur réelle nature, c'est plutôt la croyance en leur réalité qui cesse, ainsi que l'attachement cognitivo-affectif, et non pas tant toute pensée à leur égard. L'éveil dénie la conscience ou l'attention de points de référence fixes auxquels s'identifier et s'attacher; il transcende tout point d'ancrage cognitivo-affectif auquel la conscience ou l'attention se réfère systématiquement dans l'état de non-éveil, tel que l'image de soi. Ainsi, tout sentiment, action et pensée n'est plus constamment référé à un « moi ». L'ego, ainsi que le monde dit externe, sont reconnus comme des constructions mentales et langagières qui, certes,

conservent toute leur validité dans le monde conventionnel, tel qu'au niveau de la communication, mais qui ne recèlent ou ne représentent aucune réalité au-delà de cette seule fonction conventionnelle. Suite à l'éveil, l'expérience vécue n'est donc plus foncièrement divisée en un « moi » séparé d'un monde externe et, compte tenu de la caducité du langage et du schème dualiste de la pensée pour appréhender le réel, le vécu – suite à l'éveil – demeure indescriptible et insaisissable par la compréhension conceptuelle, d'où le fait que l'éveil est plutôt seulement décrit de façon apophatique dans le SV. Nous pourrions ainsi soutenir que l'éveil constitue un éclatement des points de référence et de toute dualité, mais cet éclatement laisse place à une expérience ou à un espace sans-mélange et incommensurable, et pour celui dont la conscience « s'y dilate à l'infini, celui-là accède au Réel dans la non-dualité.²¹⁴ » C'est un état qui s'apparente à une liberté inconcevable, au sein de laquelle rien n'est finalement nié ou rejeté; tout y est reconnu dans sa pureté originelle et non-duelle et tout est perçu comme étant libération. Rien ne saurait donc faire obstacle à cette dernière. C'est pourquoi l'éveillé est totalement libre de discriminer; tout laissant rayonner ou transparaître sa pureté originelle, il demeure au-delà de la confusion; à ses yeux, tout est un constant rappel du réel.

Une analogie particulière s'avère fort utile pour illustrer notre propos, soit celle d'une projection cinématographique. Considérons, d'une part, que les phénomènes et le « moi » sont les formes projetées sur l'écran lors d'une projection cinématographique – celles-ci incluant notre personnage principal du film, qui est le « moi » – et, d'autre part, que la réelle nature de toute chose, la vacuité, l'ainsité ou la pureté originelle est la lumière projetée. Il n'y a pas, à proprement parler, deux côtés ou une dualité formes-lumière, de la même façon qu'il n'y a pas, dans le SV, de dualité entre les phénomènes et le « moi », puis la vacuité. Les formes

²¹⁴ Carré, *Soutra de la liberté inconcevable*, p.135.

apparemment réelles projetées sur l'écran sont lumière, et vice versa; les formes et le sans-forme sont indistincts. En d'autres mots, ce qui relève du conventionnel, c'est-à-dire le film, incluant ses personnages et les événements distincts qui s'y produisent apparemment, n'est pas différent de l'ultime, soit la lumière. Dans le cadre de notre analogie, c'est précisément cette lumière que laissent transparaître les formes aux yeux de l'éveillé, en vertu de laquelle il est dit que tout est ultimement indifférencié et déjà « nirvâné ».

L'éveillé, au sein du SV, n'est cependant pas préoccupé que par son propre éveil. De fait, dans sa grande compassion, il s'est voué à amener tous les êtres à la libération, par l'emploi de méthodes habiles appropriées à la personnalité et aux dispositions de chacun de ces êtres. La notion des méthodes habiles fait du bouddhisme entier un moyen de parvenir à cette fin, l'achèvement du bouddhisme – ainsi que de la tâche du *bodhisattva* – résidant dans la libération de tous les êtres. Les méthodes habiles ont donc principalement une fonction externe, soit celle de sauver autrui, mais elles ont également une fonction interne, dans la mesure où tout pratiquant et *bodhisattva* doit appliquer cette notion à ses pratiques et aux doctrines bouddhistes, de façon à ce que celles-ci ne deviennent pas les objets d'un quelconque attachement; elles doivent être conçues comme provisoires et être accompagnées d'un certain démantèlement de l'intérieur, au terme duquel il n'est plus besoin de ces expédients – le pratiquant ne s'appuyant alors que sur sa propre réalisation plénière du réel. Dans le cadre de notre analogie de la projection cinématographique, le rôle salvifique de l'éveillé – en raison duquel celui-ci choisit d'incarner un rôle au sein du film, qui représente le *samsâra* – est donc d'amener tous les êtres à reconnaître l'irréalité du film et à mettre fin à la souffrance qui découle de l'identification au personnage et de l'attachement à l'illusion.

L'analogie de la projection cinématographique s'applique aussi à la question de la pratique méditationnelle et au débat subitisme-gradualisme, et elle montre particulièrement bien la futilité de l'approche gradualiste. Le pratiquant qui s'inscrit dans une conception gradualiste cherche intentionnellement à purifier son esprit d'impuretés afin d'atteindre la libération. Dans le cadre de notre analogie, cela signifie premièrement tenter de changer les circonstances – qu'elles soient mentales ou autre – du personnage au sein du film de façon à ce qu'elles concordent à la représentation erronée qu'il se formule quant à la façon dont ces circonstances doivent être afin d'être plus près de l'éveil. Pourtant, les circonstances n'affectent et ne peuvent affecter d'aucune façon le fait que toute la projection n'est déjà que lumière; tenter de modifier le film afin de réaliser ce fait est clairement futile. Ce serait là assumer qu'il y a une dualité entre ce qui relève de la lumière – le *nirvâna* à atteindre – et ce qui relève du film projeté – le *samsâra* –.

Notre recherche révèle une difficulté théorique ou un paradoxe important concernant la compassion et la connaissance transcendante. De fait, par la connaissance transcendante, l'être éveillé reconnaît – comme expliqué au premier chapitre – l'irréalité de la non-délivrance de tous les êtres et, en fait, l'irréalité des êtres mêmes; l'identité personnelle est reconnue comme étant illusoire. Or, dans sa grande compassion, le *bodhisattva* se voue pourtant à la libération de tous les êtres. Il apparaît donc paradoxal qu'il soit, d'une part, reconnu qu'il existe une myriade d'êtres à libérer, alors que, d'autre part, la connaissance transcendante révèle qu'il n'existe aucun être, d'autant plus que la compassion et les méthodes habiles recèlent autant d'importance que la connaissance transcendante dans le Mahâyâna. Plusieurs hypothèses ont été suggérées²¹⁵ au sujet

²¹⁵ Voir Fuchuan Yao, 2008, « The Compatibility between Bodhisattva Compassion and 'No-self', *Asian Philosophy*, 18 :3 (Nov.), pp.267-278; Wendell Beane, 1974, « Buddhist causality and compassion », *Journal of Religious Studies*, 10, pp.441-456; Corrado Pensa, 2001, « A Buddhist view of ecology : Interdependence, emptiness and compassion », *Journal of Dharma*, 26 (Mars), pp.36-46; Donald W. Mitchell, *op. cit.*

de cette apparente incongruence, certaines postulant que ces deux traits sont simplement incompatibles, mais il n'y a pas de consensus parmi celles-ci.

Une autre difficulté théorique dont nous n'avons pas traitée porte plus précisément sur l'éthique bouddhiste : si l'éveil constitue une transcendance de la dualité, alors il qu'advient-il de la dualité du bien et du mal et pourquoi l'être d'éveil conserve-t-il le souci moral d'amener tous les êtres à l'éveil? À certains égards, le bouddhisme semble favoriser un relativisme éthique et, en fait, reléguer l'éthique entière au seul domaine du conventionnel, alors que, d'autre part, la compassion est posée en tant qu'équivalente de la connaissance transcendante du réel. L'élaboration d'une éthique bouddhiste qui prend en compte la question de la connaissance non-duelle du réel – qui est centrale à la tradition – est une tâche particulièrement ardue qui, selon nous, nécessite une résolution de l'apparente incongruence mentionnée ci-haut.

Finalement, la question de savoir si un état de conscience analogue à l'état d'éveil est possible demeure bien entendu à résoudre, ainsi que – si un tel état est possible – la question de sa validité et de sa légitimité morale. En effet, peut-être s'apparente-il un à désordre psychologique tel la dépersonnalisation ou la psychose, ou peut-être est-il un état délusoire induit par la pratique de la méditation.

Ayant puisé dans différentes recherches pour mener notre analyse, nous avons confirmé et consolidé les conceptions déjà existantes sur l'éveil dans les milieux académiques. Notre analyse peut ainsi apporter des éléments utiles à l'étude de l'éveil au sein du bouddhisme en général, ainsi qu'à l'étude de thèmes liés à la libération et à la non-dualité.

Bibliographie

1. Corpus

Carré, Patrick (trad. et annot.), 2004, *Introduction aux pratiques de la non-dualité : Commentaire du Sôûtra de la Liberté inconcevable*, Paris, Fayard, 506 pp.

Carré, Patrick (trad. et annot.), 2000, *Sôûtra de la Liberté inconcevable : Les enseignements de Vimalakîrti*, Paris, Fayard, 224 pp.

Lamotte, Étienne (trad. et annot.), 1962 (rééd. 1987), *L'Enseignement de Vimalakîrti (Vimalakîrtinirdesa)*, Louvain, Institut Orientaliste de l'Université Catholique de Louvain, 492 pp.

Pine, Red (trad. et comment.), 2001, *The Diamond Sutra : The Perfection of Wisdom; Text and Commentaries Translated from Sanskrit and Chinese*, Berkeley, Counterpoint, 474 pp.

2. Littérature secondaire

Beane, Wendell, 1974, « Buddhist causality and compassion », *Journal of Religious Studies*, 10, pp.441-456.

Bocking, Brian; Wang, Youxuan, 2006, « Signs of Liberation? – A Semiotic Approach to Wisdom in Chinese Madhyamika Buddhism », *Journal of Chinese Philosophy*, 33: 3 (Sept.), p.375-392.

Cheng, Anne, 1997, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 650 pp.

Conze, Edward, 1953, « The Ontology of the Prajnaparamita », *Philosophy East and West*, 3 :2 (Juil.), pp.117-129.

Corless, Roger J., 1975, « The Meaning of *Ching (Sûtra?)* in Buddhist Chinese », *Journal of Chinese Philosophy*, 3 :1 (Déc.), pp.67-72.

Cornu, Philippe, 2001, « Nirvâna », dans *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Paris, Seuil, 841 pp.

Démiéville, Paul, 1987, « The Mirror of the Mind », dans *Sudden and Gradual : Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, Peter N. Gregory (éd.), Honolulu, University of Hawaii Press, 474 pp.

- Dumoulin, Heinrich, 1988 (rééd. 2005), *Zen Buddhism : A History; India and China*, Bloomington, World Wisdom, 392 pp.
- Evola, Julius, 1943 (éd. fr. 1976), *La Doctrine de l'Éveil : Essai sur l'ascèse bouddhique (La dottrina del risveglio : Saggio sull'ascesi buddista)*, trad. fr. Pierre Pascal, Milan, Archè, 319 pp.
- Faure, Bernard, 1998, *Bouddhismes, philosophies et religions*, Paris, Flammarion, 284 pp.
- Faure, Bernard, 1988, *La volonté d'orthodoxie dans le bouddhisme chinois*, Paris, Éditions du CNRS, 318 pp.
- Garfield, Jay L.; Priest, Graham, 2003, « Nagarjuna and the Limits of Thought », *Philosophy East and West*, 53 :1 (Jan.), pp.1-21.
- Ghiglione, Anna, 2009, « Deception in Chinese Buddhist Thinking : Reflections from the *Lotus Sûtra* and the *Vimalakîrti Sûtra* », dans *Disguise, Deception, Trompe-L'œil : Interdisciplinary Perspectives*, Leslie Boldt-Irons; Corrado Federici; Ernesto Virgulti (eds.), New York, Peter Lang, 315 pp.
- Ghiglione, Anna, 2009, *L'expérience religieuse en Chine*, Montréal, Médiaspaul, 175 pp.
- Gomez, Luis O., 2004, « Nirvâna », dans *Encyclopedia of Buddhism*, Robert Buswell; William Bodiford; Maribeth Graybill; Donald Lopez; John Strong (eds.), vol. 2, New York, Macmillan Reference USA, 981 pp.
- Huang, Hsin-chun, 2009, *Epistemological approach to Chan enlightenment : a philosophical study*, Delhi, Eastern Book Linkers, 278 pp.
- Humphreys, Christmas, 1951 (rééd. 1962), *Buddhism*, Harmondsworth, Penguin, 256 pp.
- Loy, David, 2008, « Awareness Bound and Unbound : Realizing the Nature of Attention », *Philosophy East and West*, 58:2 (Avr.), pp.223-243.
- Loy, David, 1983, « The Difference between Samsara and Nirvana », *Philosophy East and West*, 33 :4 (Oct.), pp.355-365.
- Loy, David, 1988, *Nonduality : A study in comparative philosophy*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 346 pp.
- Mitchell, Donald W., 1976, « The Paradox of Buddhist Wisdom », *Philosophy East and West*, 26: 1 (Jan.), pp.55-67.

Oldmeadow, Harry, 1997, « Delivering the last blade of grass : Aspects of the *bodhisattva* ideal in the Mahâyâna », *Asian Philosophy*, 7: 3, pp.181-194.

Pensa, Corrado, 2001, « A Buddhist view of ecology : Interdependence, emptiness and compassion », *Journal of Dharma*, 26 (Mars), pp.36-46.

Pye, Michael, 2003, *Skilful Means : A Concept in Mahayana Buddhism*, Londres et New York, Routledge, 209 pp.

Schuon, Frithjof, 1968, *In the Tracks of Buddhism*, Londres, Allen & Unwin, 168 pp.

Trotignon, Dominique, 2008, « Le moi est une fiction », dans *La Philosophie du Bouddhisme : De la paix en soi à la paix du monde*, Paris, Scali, 290 pp.

Wang, Youru, 2001, « Liberating Oneself from the Absolutized Boundary of Language : A Liminological Approach to the Interplay of Speech and Silence in Chan Buddhism », *Philosophy East and West*, 51:1 (Jan.), pp.83-99.

Wangchuk, Dorji, 2007, *The resolve to become a Buddha : a study of the bodhicitta concept in Indo-Tibetan Buddhism*, Tokyo, International Institute for Buddhist Studies of the International College for Postgraduate Buddhist Studies, 453 pp.

Williams, Paul, 1989, *Mahâyâna Buddhism : The doctrinal foundations*, Londres et New York, Routledge, 317 pp.

Xing, Guang, 2005, *The Concept of the Buddha : Its evolution from early Buddhism to the trikâya theory*, New York, Routledge, 265 pp.

Yao, Fuchuan, 2008, « The Compatibility between Bodhisattva Compassion and ‘No-self’ », *Asian Philosophy*, 18 :3 (Nov.), pp.267-278

