

Le rôle de la parabole dans le bouddhisme *Mahâyâna* : Analyse de la parabole du chapitre IV du *Sûtra du Lotus*

Marion Avarguès, *Université de Montréal*

Introduction

Le *Sûtra*¹ du *Lotus*², qui a été enseigné par le Bouddha Shâkyamuni³ dans les dernières années de sa vie, constitue l'un des *Sûtra* les plus populaires du bouddhisme *Mahâyâna*⁴. Il est de fait considéré comme son fondement principal et parfois comme son catalyseur. Le bouddhisme *Mahâyâna* a comme spécificité de prôner la possibilité d'un salut universel en soutenant que les enseignements du *bodhisattva* peuvent guider l'humanité toute entière vers la libération de la souffrance. Le *bodhisattva* est d'abord le Bouddha qui a atteint l'Éveil, à savoir le moment de compréhension du caractère illusoire du cycle du *samsâra*. Le *samsâra*, qu'on pourrait définir comme la roue des existences ou le cycle des réincarnations⁵, s'avère en effet illusoire en ce qu'il est gouverné par une double impermanence : celles du temps et de l'ego. D'une part, il constitue la roue du temps qui fait de toute existence un phénomène transitoire. D'autre part, il conditionne l'impermanence de tout ego en ce que celui-ci ne saurait être affranchi du temps et qu'il dépend à ce titre du caractère éphémère de toute existence. En ce sens, les bouddhistes ne définissent pas l'ego comme le terme sanskrit âtman, soit comme le noyau substantiel, indivisible et indestructible de la personne, mais comme une entité vide, un simple agrégat de phénomènes impermanents. Dès lors, le *bodhisattva* est également le Bouddha qui est parvenu à l'extinction parfaite du cycle du *samsâra*. Ce faisant, il a atteint le *nirvâna*, autrement dit un état de quiétude, d'ataraxie et de plénitude. Il plonge alors dans la vacuité qui est une pure expérience mystique dénuée de toute illusion et de toute médiation, même langagière. Le *bodhisattva* est, enfin, le Bouddha qui renonce

provisoirement à l'Éveil et au *nirvâna* pour guider les êtres souffrants vers la libération du *samsâra*. Dans cette visée, il use d'une myriade d'expédients salvifiques⁶ déployant des artifices qui ont pour fonction de mener l'adepte pas à pas du *samsâra* au *nirvâna*. Or, le chapitre IV – « Shinge »⁷ – du *Sûtra du Lotus* met en lumière les spécificités de cette méthode. Cette mise en lumière est en particulier le fait des quatre auditeurs – *Shravaka*⁸ – du *Bouddha* qui usent d'une parabole pour illustrer leur compréhension des expédients salvifiques de son enseignement. Par parabole, nous entendons une allégorie⁹ qui produit un récit et qui a une portée didactique.

Dès lors, nous analyserons les enseignements de cette parabole en particulier afin d'en tirer, non seulement une théorie sur le rôle des enseignements de la parabole en général dans la quête bouddhiste de la vacuité, mais encore et surtout une réflexion plus résolument philosophique sur la valeur de la parabole dans tout horizon mystique. En d'autres termes, nous nous interrogerons sur la fonction de la parabole dans la prise de conscience de la nature véritable des choses, soit de la vacuité, le vide constituant le mode d'être effectif des choses et qui fait de chaque être une entité vide – puisque purement phénoménale et impermanente. Nous corrélons ce lien entre parabole et vacuité avec l'horizon mystique du bouddhisme : ce dernier pose en effet l'expérience mystique comme visée ultime, comme horizon vers lequel se diriger et au sein duquel aspirer à plonger. Nous pourrions décrire l'expérience mystique comme un « sentiment océanique » ou « sentiment éternel », ou, plus précisément, comme une harmonisation de soi – ici *via* la vacuité qui lui inhérente – avec la nature, c'est-à-dire le vide, de la totalité des choses.

Nous nous questionnerons, plus précisément, sur la possibilité pour la métaphore filée, soit la parabole dénudée de sa mise en récit, de mener jusqu'au champ de l'expérience mystique. Nous décrypterons tout d'abord les images de cette parabole pour en dévoiler les enseignements cachés : nous verrons en quoi la dualité des personnages trouve sa résolution dans l'horizon mystique. Nous jetterons alors la lumière sur le rapport entre l'enseignement de cette parabole en particulier et l'horizon mystique du bouddhisme en

général. Pour ce faire, nous expliciterons en quoi les bouddhistes font de la vacuité une expérience mystique, puis nous appliquerons cette identification dans la parabole à l'étude. Nous étudierons enfin le rôle et la fonction de la métaphore filée – un enchaînement ininterrompu de métaphores, soit un procédé de substitution d'un terme ou d'un ensemble de termes à un autre qui établit une analogie entre sens propre et sens figuré – dans l'horizon mystique du bouddhisme. Nous nous demanderons précisément si l'image peut communiquer et même ouvrir sur l'expérience de la vacuité.

1. Analyse des images de la parabole considérée

Nous décrypterons en premier lieu les métaphores directrices de la parabole à l'étude en distinguant leurs phores de leurs thèmes¹⁰.

1.1. Au commencement : la dualité des protagonistes

Il n'y a dans cette parabole que deux protagonistes : le père riche et le fils pauvre. Le premier réfère au *bodhisattva* et le second à l'être souffrant qui est enchaîné au cycle du *samsâra*. Nous pouvons dès lors constater que cette parabole met en lumière la façon dont le *bodhisattva* va guider l'être souffrant sur la voie du *nirvâna*. Dans un premier temps, la parabole marque le contraste entre la richesse du père et la pauvreté du fils en usant d'images antithétiques. En effet, alors que le fils fuit le foyer natal et qu'il plonge conséquemment dans une « misère [qui ne] fait que croître », le père s'établit dans une demeure « d'une grande richesse » et aux « trésors innombrables »¹¹. Le phore de la misère renvoie à celle des êtres qui demeurent enchaînés au *samsâra* et à la souffrance qui en découle, tandis que le phore de la richesse illustre les éveillés qui ont trouvé la plénitude dans le *nirvâna*. Ce contraste est mis en exergue par une métaphore spatio-temporelle qui fait écho à l'emprisonnement du fils dans le cycle du *samsâra*. D'une part, la métaphore temporelle met l'accent sur la longue durée du temps passé par le fils loin de la maison paternelle, à savoir « peut-être dix, vingt, jusqu'à cinquante ans¹² ». Ce faisant, elle indique sa dépendance à l'impermanence du temps et donc au cycle de renaissances. D'autre part, la métaphore spatiale souligne l'extrême mobilité du fils qui court « aux 4 orient¹³ » et

d'aventure en aventure. Cette mobilité révèle son désir de construire un ego qui va de pair avec la soumission à l'illusion de la permanence de ce dernier. Parce qu'il fuit en effet le foyer paternel au sein duquel il ne pouvait affirmer son moi, nous pouvons noter son désir d'ériger son ego en une substance tant indivisible qu'indestructible alors que, comme nous l'avons souligné en introduction, cet ego demeure un simple agrégat de phénomènes. Ainsi, si le fils demeure en tout point dépendant de la roue du temps, il l'est tout autant vis-à-vis du caractère illusoire de son ego. Cette double dépendance du fils est par ailleurs à relier à la première et à la deuxième nobles vérités du bouddhisme¹⁴. La première proclame que la souffrance est consubstantielle à la vie et la deuxième que la souffrance considérée comme impermanence et non-existence du moi est catalysée par la soif. Autrement dit, la première constitue un diagnostic, la deuxième une étiologie¹⁵. Or, ces deux nobles vérités peuvent être corrélées à l'existence du fils en ce qu'il expérimente la souffrance par sa soumission au cycle du *samsâra*, soit à la fois à la roue du temps et au désir insatiable de bâtir un ego. Nous aboutissons dès lors à la misère existentielle de chercher de la permanence là où il n'y a que de l'impermanence, soit quelque chose d'illusoire et de tout bonnement inexistant¹⁶. L'éclatement spatio-temporel du fils illustre ainsi l'angoisse intrinsèque à l'inscription dans le cycle du *samsâra*. Or, c'est à cette angoisse que le *bodhisattva*, via l'image du père, tente de répondre.

1.2. Résolution de la dualité

Une fois clairement défini le contraste entre père et fils, il s'agit d'analyser la façon dont le père, et donc le *bodhisattva*, tente de réduire ce contraste à néant. Le cours du texte de la parabole nous conduit alors à la troisième noble vérité du bouddhisme qui affirme que la guérison, soit la sortie hors du *samsâra*, est possible. Elle fait plus précisément le pronostic que la cessation des causes de la douleur est catalysée par l'atteinte d'un état, le *nirvâna*, qui n'est plus soumis au cycle du *samsâra*. C'est dans ce contexte que le père va vouloir guider son fils vers la guérison et la quiétude qu'elle implique. Tout d'abord, il s'agit de constater que le père part en quête de son fils dès

la fuite de celui-ci, et qu'en ce sens c'est lui qui prend l'initiative de le ramener dans la demeure paternelle, soit dans le réel qui se situe hors du cycle du *samsâra*. En outre, lorsque son fils lui revient – « par hasard », d'ailleurs, mais cela peut s'expliquer par le fait qu'après cinquante ans de déambulation, il est ramené à son point de départ par la roue du *samsâra* –, la boucle spatio-temporelle se bouclant – il décide de ne pas lui révéler son identité. Ce faisant, il ne se laisse pas submerger par le désir égoïque de punir son fils ou d'être reconnu par lui, et bien loin de manifester la moindre trace de culpabilisation, il ne fait qu'attester de son absence d'attaches à l'illusion de l'ego en lui révélant une ouverture sans bornes et communicante. Car ce qui prime pour le père – le *bodhisattva* – n'est ni la réprimande de son fils ni l'obtention d'excuses ou d'une authentique gratitude de sa part, mais l'atteinte de son salut. Or, cette priorité conditionne son attitude de bienveillance. En effet, une fois que le père a constaté que son fils est attaché à son ego du fait qu'il a peur de la mort et qu'il en a déduit que son fils est soumis au cycle du *samsâra*, il n'use néanmoins pas de son autorité et pouvoir de père – de Bouddha – pour lui faire reconnaître sa demeure et ses biens, à savoir un héritage matériel qui symbolise l'héritage spirituel de l'Éveil et du *nirvâna*, mais décide bien plutôt de le mener sur la voie de la guérison en satisfaisant aux exigences de la quatrième et dernière noble vérité du bouddhisme, soit en le guidant sur le chemin¹⁷ qui aboutit à la cessation de la souffrance. Pour favoriser le cheminement de son fils, il va user d'expédients salvifiques qui vont agir sur lui de façon graduelle jusqu'à l'Éveil complet. En premier lieu, il s'efforce de le garder près de lui en lui offrant un salaire « double » pour nettoyer les « immondices ». Ce faisant, il fait montre d'une bienveillance, d'un ménagement qui s'oppose à la dureté de ses propres serviteurs. La parabole met en effet en scène cette dureté à l'égard du fils, dureté qui est quasi-commandée par son père en guise d'expédient :

Il dépêcha en hâte des assistants à sa poursuite pour le ramener; les envoyés se précipitèrent alors et l'agrippèrent. L'enfant pauvre fut étonné et effrayé; estimant avoir affaire à des ennemis [...]. Les envoyés ne firent que resserrer leur poigne [...]. Le père vit cela de loin et dit aux envoyés : "[...]

ne lui adressez plus la parole.” Pourquoi donc cela ? Le père s’était rendu compte de la vile inclination d’esprit de son fils et avait compris que sa propre richesse était pour lui un obstacle ; il savait parfaitement que c’était son fils, mais en manière d’expédient, il ne déclara pas aux autres : “C’est mon fils”¹⁸.

Le fils travaille alors dans une souillure symbolisant la « lourdeur » ou le fardeau de l’ego et des illusions du *samsâra*. Quelques jours après, cependant, le père se « déguise » sous une couche de « crasse » pour approcher son fils. Par ce geste, il effectue une mise à niveau qui, en plus d’annihiler en apparence tout contraste entre lui et son fils, conditionne la possibilité pour eux de communiquer et d’établir une confiance solide. Toutefois, au-delà de l’adaptation du père au fils dans une visée communicationnelle, il s’agit de ne pas perdre de vue le fait que cette harmonisation n’est qu’apparente en ce qu’elle constitue un « rabaissement » illusoire, un expédient ou un outil commode, et que c’est en réalité un véritable jeu de rebonds qui se joue entre le haut et le bas, soit entre le père et le fils, puisque le haut chute ici jusqu’au bas pour mieux pouvoir le tirer vers le haut. C’est dans cette optique que le père accorde à son fils une confiance sensiblement grandissante. Il améliore en effet son salaire et l’éloigne peu à peu des tâches dégradantes. Pourtant, la confiance demeure insuffisante à elle seule pour que cette attraction vers le haut – vers la demeure paternelle ou l’horizon *nirvânique* – soit tout à fait opérante. En plus de la confiance, il s’agit en effet de faire naître et d’accroître l’attachement affectif du fils pour le père. À l’élévation de la valeur des tâches doit ainsi se substituer une ouverture véritable sur le champ de l’affect. C’est pourquoi le père finit par user d’un second expédient salvifique en déclarant à son fils qu’il serait dorénavant *comme* son fils. De cette manière, il opère un déplacement de registre. Car l’on ne se situe dès lors plus dans le champ purement formel du respect que l’employeur bienveillant instaure entre son employé et lui-même, mais dans celui de l’affect qui ouvre sur une communication sans bornes. En outre, en déclarant à son fils qu’il serait désormais *comme* son fils, il lui fait miroiter la possibilité d’obtenir sa demeure et tous les biens littéralement

«débordants» qu'elle abrite. Or, en ce que la demeure symbolise ici l'horizon mystique, autrement dit la libération de toute souffrance, elle incarne le lieu se dressant hors du *samsâra*, ou le refuge isolé en son sein¹⁹. Étant donné en effet que cet héritage est débordant, c'est-à-dire sans limites, il ne peut que résoudre l'insatiabilité de la soif et donc l'origine de la douleur.

2. L'expérience mystique, l'horizon de la parabole en particulier et du bouddhisme en général

2.1. Tentative de définition générale: l'expérience mystique bouddhiste comme expérience de la vacuité

Avant d'expliciter la dernière étape du chemin qui aboutit à cette guérison et donc à l'horizon du bouddhisme, il s'agit d'abord d'éclaircir les notions de mystique et de vacuité. L'expérience mystique, qui n'est pas seulement bouddhiste, correspond à une expérience fusionnelle ou tout au moins à une expérience d'accord entre l'objet et le sujet. C'est le dépassement, l'annihilation ou la mutation ontologique de l'ego dans l'expérience de la totalité. De manière générale, l'expérience mystique est considérée comme un épousement du caractère universel de la totalité de l'être au-delà des phénomènes tant particuliers que singuliers. En d'autres termes, elle permet, plutôt que d'initier un éclatement de l'unité du tout en une pluralité de phénomènes particuliers, de se connecter à ce qui unifie cette pluralité au sein du tout. Dans l'horizon mystique proprement bouddhiste, il n'y a toutefois ni être ni ontologie de l'être, mais seulement vacuité. Et pourtant, cette vacuité n'en demeure pas moins une expérience mystique.

Mais comment, dès lors, parvenir à résoudre ce paradoxe d'une mystique sans être? C'est en nous focalisant sur le rapport entre le *samsâra* et la vacuité que nous tenterons d'élucider ce mystère. Pour expliciter la notion de vacuité, il faut partir du point de départ qui définit comme illusoire tout ce qui émane du *samsâra*, c'est-à-dire le temps, l'ego et la souffrance qui en résulte. La vacuité, au vu de ce trop-plein d'illusions, serait l'aboutissement d'un processus d'évidement de ce dernier. Ce serait l'aboutissement d'un processus cathartique et donc de purification de tout résidu karmique²⁰, et ce,

jusqu'à l'accession à la pure présence de l'expérience. Mais, bien qu'il semble tentant d'opposer le *samsâra* illusoire à la vacuité réelle, il s'agit au contraire de transcender cette dualité pour essayer de comprendre le type de lien qui les relie. Nous pourrions supputer, d'une façon analogue à la perspective holiste de l'École bouddhiste chinoise Huayan²¹, que la vacuité constitue le principe universel de tous les phénomènes – *dharma* – et que ces derniers manifestent ce premier dans une pluralité de formes particulières. Dans cette optique, les phénomènes seraient des parties rendues interdépendantes par le principe universel de la vacuité qui les conditionnerait et les réunirait. Il ne s'agirait dès lors plus de les *briser*, mais de les *dissiper* en remontant au-delà de leur distinction jusqu'au principe universel. L'allégorie du lion d'or²² explicite cette hypothèse en imageant le principe universel par l'or, la vacuité, et l'ensemble des phénomènes particuliers – et même une des possibilités parmi la pluralité potentielle des manifestations phénoménales – par la figure du lion. Nous pouvons pourtant soutenir que le principe universel a l'ascendant sur le *dharma* en ce qu'il constitue sa condition de possibilité ainsi que sa condition d'interdépendance. Le lion n'est en effet que la projection de l'or et s'avère impermanent tandis que l'or, en tant que principe, demeure. L'or prime ainsi sur le lion en ce que le principe universel qui engendre et réunit le multiple prime sur le multiple. Toutefois, il n'en demeure pas moins que chaque partie du lion est composée d'or et donc du principe universel. À ce titre, chaque phénomène particulier porte en lui-même le principe universel. Pour une explicitation plus concrète²³ *via* l'usage d'une métaphore-symbole²⁴, nous pourrions imaginer la statue du Bouddha reflétée à l'infini par une série de miroirs bien agencés. Ce Bouddha représenterait le principe universel, et ses reflets, les phénomènes particuliers et illusoire qui n'ont pas de nature propre puisqu'ils disparaissent aussitôt que le Bouddha est déplacé. Mais si le Bouddha projette son image dans le miroir, c'est bel et bien le miroir qui reflète l'image du Bouddha. Cela implique que chacun des phénomènes contient en lui le principe universel. En ce sens, la bouddhité, soit la présence absolue du Bouddha *via* le principe universel de vacuité, est présente dans toutes ses manifestations

particulières. Pour conclure, nous pourrions néanmoins affirmer que si le miroir contient effectivement en lui l'image du Bouddha, il s'agit de s'en détourner pour le trouver tout à fait. Or, c'est bel et bien ce détour, ou détachement, qui illustre la libération *nirvânique*. Car si nous parvenons à nous libérer des projections du Bouddha, nous nous donnons la possibilité de le trouver comme tel en-deçà des projections illusoires. Nous nions alors ces dernières²⁵, nous les évacuons et nous nous en purifions jusqu'au bout. Une fois achevé ce processus d'évidement, nous faisons alors l'expérience de la vacuité ou ce que nous pourrions décrire comme l'expérience mystique de fusion avec le vide du principe universel.

2.2. Application particulière à la parabole considérée

L'horizon bouddhiste se réalise dans la non-dualité et donc en dehors de toute représentation hétérogénéisante. Le *nirvâna* n'est pas l'envers du *bas* ni du *souillé*, mais le dépassement de toute dualité dans la vacuité. De plus, et ce toujours dans l'optique d'éclaircir cette notion de vacuité, il devient primordial d'analyser ces quelques mots du tout début de la parabole : «un homme qui, dès sa prime jeunesse, avait abandonné son père». Nous pouvons ici constater que le fils est né dans la demeure du père et donc avec tous les trésors qui la composent. Ces «trésors», qui représentent la vacuité, étaient ainsi à sa portée dès le départ, mais il a cependant préféré les perdre pour pénétrer le monde illusoire du *samsâra*. La vacuité est de ce fait présente à tous dès la naissance mais peu parviennent à prendre conscience de sa préciosité et à la conserver. Alors qu'il aurait suffi de demeurer – au sens propre comme au sens figuré – dans la vacuité, on s'en éloigne en tombant dans ses projections, d'où la nécessité pour la retrouver de catalyser la quête du retour à l'origine, autrement dit l'un des thèmes directeurs des images à structure mystique. Cette quête, seul le *bodhisattva* peut la rendre effective, et c'est ce que la parabole nous confirme. Car pour parachever la guérison de son fils, le père use d'un ultime expédient qui n'est autre que celui de sa propre mort.

Le père connut que la mentalité de son fils s'était
graduellement épanouie, qu'il avait enfin réalisé en lui une

volonté de grandeur et qu'il n'avait plus que mépris pour sa précédente disposition d'esprit. [C'est] à l'article de la mort [qu'il proclama]: "Sachez [...], que celui-ci est mon fils, celui que j'ai engendré"²⁶.

Ce moyen – la mort du père –, par la charge émotionnelle qu'il opère sur le fils, catalyse en lui la prise de conscience de la présence de la demeure et de la possibilité d'y vivre: «il se réjouit grandement, comme jamais auparavant et il eut cette pensée: je n'avais originellement pas le cœur à rien rechercher et voici qu'à présent ces trésors, spontanément, m'arrivent²⁷». Cette prise de conscience, c'est l'Éveil. En d'autres termes, cet ultime expédient permet à l'adepte de «voir» la vacuité en dehors de ses projections illusoire et de l'expérimenter dans une totale plénitude existentielle – plénitude existentielle qui est illustrée ici par la plénitude matérielle. En définitive, c'est bel et bien l'usage des expédients qui constitue la condition de possibilité de l'expérience de la vacuité. Car même si ces expédients sont de l'ordre de l'illusoire et de l'artifice, leur usage n'en demeure pas moins nécessaire en ce qu'ils offrent l'unique possibilité de guider le néophyte sur la voie de la bouddhité. En cela, l'expédient reflète l'action éthique et sotériologique²⁸ du *bodhisattva* dont le seul horizon est de faire parvenir le plus grand nombre à la libération.

3. La parabole en général comme expédient salvifique qui catalyse l'expérience de la vacuité

À l'issue de l'analyse de l'enseignement de la parole à l'étude, nous avons pu souligner la coïncidence entre cet enseignement et celui du bouddhisme en général en ce que tous deux partagent le même horizon mystique et valorisent le rôle des expédients salvifiques dans la quête de cet horizon. Dès lors, il semblerait pertinent d'étendre notre interrogation sur le rôle de la parabole dans le bouddhisme et de son rapport avec l'horizon mystique de ce dernier. Parce qu'en effet, la parabole étudiée valorise le rôle de l'expédient tout en fonctionnant elle-même comme un expédient étant donné qu'elle use d'images nous guidant de façon détournée sur la voie de la vacuité, nous allons tenter de cerner la fonction de la parabole en général

dans le bouddhisme et le type de relations qu'elle entretient avec la vacuité. Car comme l'affirme Frédéric Girard dans « Les métaphores bouddhiques, une approche typologique »²⁹, ce ne sont pas seulement les auditeurs du Bouddha, mais le Bouddha lui-même qui prêche la loi bouddhique en usant de paraboles et des métaphores filées qui les composent.

3.1. Les images de la parabole : entre illusion et vacuité

Si les images de la parabole, en tant que fictions habiles, demeurent dans le champ de l'illusion, elles se démarquent néanmoins de l'illusion du *samsâra* en ce qu'elles se posent justement comme des fictions. Elles n'essaient donc pas de se justifier comme vérités mais assument leur aspect illusoire en le légitimant par le fait qu'il fait office d'expédient. Comme il est en effet important de le souligner, l'imaginaire bouddhiste réside dans le paradoxe d'être à la fois dans et hors du monde des illusions par sa fonction salvifique du dépassement de ce monde et par son rapprochement avec l'expérience de la vacuité. En somme, il serait une sorte d'intermédiaire entre l'illusion et la bouddhité, entre le *samsâra* et le *nirvâna*. Jean-Jacques Wunenburger³⁰ confirme cette position équivoque en supputant que l'image constitue une représentation mixte, un mélange de concrétude et de sens qui se situe entre les données sensibles de l'expérience *via* les sensations et les idées abstraites élaborées par la pensée et le langage. En ce sens, l'image serait le lien entre l'expérience et le langage. Il est en effet indéniable que la métaphore filée délaisse le cadre logique, rationnel et discursif du langage en faisant éclater toute possibilité de catégoriser. Bien au contraire, elle réunit le divers par un processus d'analogie et d'association qui aspire à l'union de la totalité. Philippe Gréa³¹ lui attribue en effet un caractère à la fois polysémique et polyphonique, à savoir une pluralité de sens, d'images, de sons et de rythmes. En outre, parce que la métaphore filée se définit comme un enchaînement continué de métaphores, elle crée une succession d'images qui s'emboîtent dans un mouvement à l'infini. Ce faisant, elle se fait ouverture sans bornes. Cette vision totalisante aurait en ce sens la faculté de réduire l'écart que le langage ne cesse de creuser

entre la vacuité et ses émanations illusoirs. Le langage, par sa fonction de catégorisation, demeure dans le champ de la dualité et du particulier, tandis que l'expérience mystique, ou fusion de la vacuité, se situe dans celui de la non-dualité et de l'universel. Or, le recours à la métaphore filée constitue un effort pour dépasser le premier champ en ce qu'elle se situe déjà dans une forme de non-dualité. Mais peut-on néanmoins soutenir que la métaphore filée parvient à se faire, non plus seulement pont ou fil directeur entre le *samsâra* et le *nirvâna*, mais réelle fusion de la vacuité ? Fait-elle office de transition entre le *samsâra* et le *nirvâna* ou bel et bien d'aboutissement *nirvânique* ?

3.2. Les images de la parabole : la non-vacuité

D'une part, nous aurions tendance à soutenir qu'une telle possibilité est légitime. En effet, dans les métaphores des textes bouddhiques, ce ne sont pas les thèmes, mais les phores qui sont valorisés en ce que justement ils renvoient au vide de la vacuité. Car selon le principe bouddhiste de double vacuité – non pas au sens d'expérience ultime, cette fois, mais d'illusion –, ce ne sont pas seulement les phénomènes et l'ego qui sont vacuité, mais également la théorie de la vacuité³². Or, le recours aux phores, parce qu'il ne théorise pas la vacuité mais ouvre sur une pluralité sans bornes qui se rapproche toujours davantage du vide, semble constituer la meilleure voie pour atteindre le *nirvâna*. Il faudrait en outre préciser que ce type de métaphore devrait, pour devenir tout à fait vacuité, se fonder sur un langage purement poétique. Ce dernier a en effet pour vocation d'ouvrir sur une pluralité outrepassant toute dualité par un effort de concentration, de condensation, d'union et d'harmonisation. La parabole étudiée illustre d'ailleurs cette vocation. Car une fois la narration achevée, les métaphores filées sont réutilisées en écho dans des stances³³ poétiques plus résolument denses et plurivoques et dont la trame narrative a été considérablement épurée : « C'est comme, par exemple, un garçon / qui, tout jeune encore, et sans rien savoir, / aurait abandonné son père pour s'enfuir / et serait arrivé en une terre étrangère, lointaine. / Tandis qu'il errait de par les contrées, / pendant cinquante ans et plus, / son père pensait à lui avec angoisse ; / aux quatre orientes il menait des recherches ; / à le rechercher, il s'était épuisé³⁴ ».

On aurait pu croire qu'il s'agit d'un écho amoindri et affaibli de la première partie de la parabole, mais il s'avère au contraire que cette seconde partie prime sur la première par sa plus grande propension à l'au-delà du langage et donc à la non-dualité. Mais si l'image transcende la dualité qui se dédouble à l'infini dans la particularisation des phénomènes, parvient-elle toutefois à nous faire expérimenter la vacuité? Pour Frédéric Girard, elle demeure insuffisante. Car même si elle participe du chemin menant à la vacuité, elle ne l'atteint pas entièrement en ce que celle-ci la déborde. La principale difficulté se situe dans le fait que le langage poétique, même s'il n'est déjà plus un langage discursif se faisant processus de la dualité, constitue cependant un langage au sein du langage. La métaphore aura ainsi beau faire, sa pluralité butera toujours sur les limites du langage et sur l'impossibilité de dire l'indicible. Comme l'a d'ailleurs noté Michaux dans *Absences*, la mystique en transe n'écrit pas. Car la vacuité, en tant que présence pure, échappe à toute verbalisation. Ainsi, dès l'instant où l'Éveillé fait l'expérience de la vacuité, c'est bel et bien qu'il est parvenu à se libérer de tout, et donc aussi des images, pour accueillir le vide intérieur. C'est ce que Wunenburger confirme dans le chapitre 7 de *La Vie des images*, «L'imagination du vide». Lorsqu'il décrit les trois techniques³⁵ permettant d'atteindre le vide mental, il insiste en effet sur le fait que le vide demeure irréprésentable. Selon ces dires, nous pourrions alors définir la métaphore filée comme une image aspirant à la fois au dépassement du langage au sein du langage et à l'incarnation de ce sur quoi elle ouvre; mais il est désormais indéniable que cette aspiration ne peut aboutir. Car le langage ne peut sortir du langage et le langage poétique demeure, dans la quête de la vacuité bouddhiste, un moyen provisoire et accessoire. Il s'agit ainsi d'un pur expédient salvifique, d'une expérience transitionnelle qui conditionne une spirale se rapprochant toujours plus près, mais sans jamais l'atteindre, du *nirvâna*. L'image se dissipe absolument dans le silence de l'extase.

Conclusion

Ainsi, nous avons vu que l'enseignement offert par les images de la parabole à l'étude coïncide en tout point avec celui du bouddhisme.

Nous avons également noté son extrême valorisation du rôle de l'expédient salvifique dans la quête de la vacuité. Nous avons enfin circonscrit le rôle de la parabole – et plus précisément de la métaphore filée – dans le bouddhisme en soulignant sa fonction d'expédient salvifique faisant office de pont transitoire entre le *samsâra* et le *nirvâna*. La métaphore filée, dès lors, peut-elle mener jusqu'au champ de la mystique? Jusqu'à son vestibule, très certainement. Et en ce sens, elle conditionne son atteinte. Mais ce faisant, toutefois, elle demeure au *seuil*, et non au *sein* de la vacuité. Car l'expérience mystique proprement bouddhiste ne saurait se réaliser ni dans le verbe ni dans l'image, mais uniquement dans le vide de la non-pensée. Nous pouvons dès lors conclure que la parabole constitue un outil didactique nécessaire mais non suffisant à la quête bouddhiste d'atteinte de la vacuité. Parce qu'en effet, elle montre l'inconsistance du cadre logique, rationnel et discursif du langage et du processus de dualité qui en découle, elle fait tomber les miroirs illusoires du *samsâra* comme un château de cartes. Elle dissipe ainsi le champ des phénomènes particuliers en ouvrant sur celui, universel, de l'expérience mystique. Elle est toutefois vouée à disparaître dès l'instant de la vacuité. En ce sens, la parabole, telle que le *Sûtra du Lotus*, et en particulier la métaphore filée qui la compose, constituent un outil didactique que les bouddhistes utilisent comme un moyen provisoire et qui s'efface dès l'instant où surgit l'expérience de la non-pensée.

-
1. Dans l'hindouisme et le bouddhisme, le terme *sûtra* est le nom attribué aux classiques spéculatifs et philosophiques rédigés principalement sous forme d'aphorismes. Dans la tradition bouddhiste en particulier, le *sûtra* constitue la mise en écrit des enseignements du Bouddha et fait à ce titre office de symbole de sagesse.
 2. Cet ouvrage composé de huit volumes et d'abord de vingt-sept, puis de vingt-huit chapitres, a été élaboré entre le tout début de notre ère et l'an 150 environ selon *Le Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme* de Philippe Cornu.
 3. Le *Bouddha* Shâkyamuni, ou Siddhârta Gautama, est le fondateur historique du bouddhisme. Il aurait vécu au IV^e ou V^e siècle avant notre ère et serait mort vers l'âge de quatre-vingt ans.

4. Il s'agit du bouddhisme du Grand Véhicule qui se distingue du petit véhicule ou bouddhisme Hīnayāna du fait que ce dernier fait montre d'élitisme en privilégiant le salut individuel tandis que le premier prône le salut collectif et universel.
5. La réincarnation implique la succession ininterrompue des existences. Toute naissance est en ce sens une renaissance.
6. Moyens habiles ou détournés.
7. « Croire et comprendre ».
8. Il s'agit des quatre disciples Subhūti, Kātyāyana, Mahākāśyapa et Maudgalyāyana.
9. L'allégorie constitue un type de métaphore filée ou continuée – l'enchaînement ininterrompu de métaphores –, qui use d'une forme concrète pour exprimer une abstraction. La métaphore, quant à elle, est un trope qui opère un transfert de sens par un procédé consistant à attribuer à un terme ou à un ensemble de termes un sens généralement attribué à un autre. C'est, plus précisément, un procédé de substitution d'un terme ou d'un ensemble de termes à un autre qui établit une relation d'analogie entre sens propre et sens figuré. Pour une explication plus fournie, voir Jean-Jacques Robrieux, « Les figures de sens ou tropes » dans *Éléments de Rhétorique et d'Argumentation*, Paris, Dunod, 1993, pp. 43-53.
10. Il s'agit de distinguer, dans la métaphore, le phore du thème. Le phore est le signifiant et le thème le signifié.
11. Jean-Noël Robert, *Le Sūtra du Lotus*, Paris, Fayard, 1997, p. 130.
12. *Ibid.*, p. 130.
13. *Ibid.*, p. 130.
14. Les quatre Nobles Vérités s'énoncent comme suit : 1) Toute existence est souffrance (*dukkha*). 2) La soif (*trṣṇā*), autrement dit l'attachement aux sensations de plaisir, est à l'origine de la souffrance. 3) La cessation (*nirodha*) des souffrances demeure possible. 4) Pour y parvenir, il faut emprunter l'Octuple Chemin (*Marga Sacca*) qui aboutit à la délivrance absolue (*nirvāṇa*).
15. Étude des causes et des facteurs d'une maladie.
16. Cette misère existentielle trouve d'ailleurs de nombreux points de convergence avec le nihilisme contemporain ou le fameux Godot qui ne viendra jamais mais que l'on continue pourtant d'attendre.
17. L'Octuple Chemin qui conduit à la délivrance est à considérer selon trois pôles : celui de l'atteinte de la sagesse, ou *prajñā*, qui se compose de la compréhension et de la pensée justes ; celui de la moralité, ou *śīlā*, qui est constitué par la parole, l'action et les moyens de subsistance

- justes ; et celui de la discipline mentale, ou *samādhi*, qui est dotée de l'effort, de l'attention et de la concentration justes.
18. Jean-Noël Robert, *op. cit.*, p. 130.
 19. Il s'agit en effet d'éviter la tentation occidentale d'avoir recours à une théorie métaphysique pour décrire l'atteinte du *nirvâna*. Ce dernier ne se situe pas au-delà, mais au centre de la roue du *samsâra*. C'est son moyeu, le vide au sein duquel l'expérience de la vacuité et de l'ataraxie peut prendre son essor.
 20. S'il n'y a, comme nous l'avons vu, pas d'entité ni de substance individuelle, il existe en revanche une conjonction d'actes regroupés sous le terme *karma* en sanskrit. Il s'agit d'une conjonction d'actes intentionnels constituant un corps subtil qui transmigre et met de ce fait en branle la roue de la vie. Parce que le karma laisse des traces que la personne oublie, les bouddhistes parlent de résidus karmiques dont il s'agit de prendre conscience pour atteindre l'Éveil.
 21. *Huayan* signifie guirlande de fleurs.
 22. C'est Fazang (643-712), le véritable fondateur et inspirateur de l'École du Huayan, qui prêche cette allégorie au palais de l'impératrice en 704. Ce prêche, qui vise à expliciter la doctrine du *sûtra* de la guirlande de fleurs, est intitulé par Fazang « Essai sur le lion d'or » (*« fin shi zi zhang »*).
 23. Parce que les auditeurs de Fazang ne comprennent pas son propos, il tente une explication plus visuelle et concrète. Il place dix miroirs en face de huit autres, puis en pose deux autres au-dessus et au-dessous de l'axe central. Il installe ensuite une statue du bouddha en plein milieu. Elle est dès lors reflétée dans les miroirs qui se renvoient son image à l'infini.
 24. En ce qu'ici, le signifiant est concret.
 25. Nier la projection comme le *nirvâna* signifie la négation – *nir* – du souffle – *vâ* –, mais dans ce cas il faudrait poser comme présupposé que le souffle est une projection sensible de la vacuité.
 26. Jean-Noël Robert, *op. cit.*, p. 132.
 27. *Ibid.*, p. 132.
 28. Désigne la doctrine du salut.
 29. Cf. Frédéric Girard, *Regards sur la métaphore entre Orient et Occident*, dir. Cécile Sakai et Daniel Stuve, Paris, Picquier, 2008.
 30. Cf. Jean-Jacques Wunenberger, *La vie des images*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 2002.
 31. Cf. Philippe Gréa, *La métaphore : regards croisés*, dir. Dany Amiot, Artois, Presses de l'Université, 2004.

32. Nous pouvons dès lors faire mention d'une vacuité à double niveau.
33. À comprendre au sens de strophes.
34. Jean-Noël Robert, *op. cit.*, p. 134.
35. Ces trois techniques sont 1) L'annihilation des données sensibles et donc de la douleur de la matière ; 2) La dématérialisation des choses par la pénétration dans leur intériorité pour les évider ; 3) L'imaginaire de la réduction ou miniaturisation des formes pour faire disparaître le réel.