

— Gruschke A., 2001, *The Cultural Monuments of Tibet's Outer Provinces. Amdo. Volume 1. The Qinghai Part of Amdo et Volume 2. The Gansu and Sichuan parts of Amdo*. Bangkok, White Lotus.

— Gyurme Dorje, 1996, *Tibet Handbook with Bhutan*, Bath, Footprint Handbooks.

— Kah thog Situ Chos kyi rgya mtsho, 1972, *An Account of a pilgrimage to Central Tibet during the Years 1918 to 1920, being the text of Gangs ljongs dBus gtsang gnas bskor lam yig nor bu zla shel gyi se mo do*, Tashijong, Palampur (HP), The Sungrab Nyamso Gyunphel Parkhang, Tibetan Craft Community.

— Karmay S.G., 1972, *The Treasury of Good Sayings: A Tibetan History of Bon*, Oxford, Oxford University Press.

— Karmay S.G., *The Arrow and the Spindle*, Kathmandu, Mandala Book Point, 1998.

— Karmay S.G., Nagano Y. (eds.), *A Survey of Bonpo Monasteries and temples in Tibet and the Himalaya*, Osaka, national museum of Ethnology, 2003 (Senri Ethnological Reports 38, Bon Studies 7).

— Kvaerne P., "1990, The monastery of sNang-zhig of the Bon religion in the rNga-ba district of Amdo", *Indo-Sino-Tibetica Studi in Onore di Luciano Petech*, 207-222.

— Kvaerne P., 1997, "The succession of Lamas at the Monastery of sNang-zhig in the rNga-ba district of Amdo", *Les Habitants du Toit du Monde, Nanterre, Société d'ethnologie*, 155-157.

— Marshall S.D. & Cooke S.T., 1997, *Tibet Outside the TAR*, Washington DC, The Alliance for Research in Tibet.

— Paltul Jampal Lodoe (Lama), nd. (ca. 1980), *Bod na bzhugs pa'i rnying ma'i dgon deb / Record of Nyingma monasteries in Tibet*, Dalhousie, Tibetan Craft Community.

— Pu Wencheng, *Gan Qing Zangchuan Fojiao Siyuan*, 1990, Xining, Qinghai renmin chubanshe.

— Ryavec K.E., 1994, *Central Asia Atlas & Place Name Index. I. Greater Tibet, 1-Tsongka and Adjacent Area*, nl.

— *sTod mNga' ris skor gsum gyi lo rgyus*, 1996, Lhasa, Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang.

— Tucci G., 1971, *Deb t'er dmar po gsar ma*, Roma, ISMEO, Serie Orientale Roma , XXIV.

— Vitali R., 1996, *The Kingdoms of Gu.ge Pu.hrang*, Dharamsala.

— Wu henhua, *Xizang deming / Bod ljongs sa ming*, 1995, Beijing, Zhongguo Zangxue chubanshe.

— Wylie T.V., 1957, *A Place Name Index to George N. Roerich's Translation of the Blue Annals*, Roma, ISMEO, 1958, Serie Orientale Roma XL.

— Wylie T.V., 1962, *The Geography of Tibet according to the 'Dzam-gling-rgyas-bshad*, Roma, ISMEO, Serie Orientale Roma XXV.

— Wylie T.V., 1970, *A Tibetan Geography of Nepal*, Roma, ISMEO, Serie Orientale Roma XLII.

— *Zhonghua renmin gongheguo, Diming cidian, Sichuan sheng*, 1993, Beijing Shangwu yishuguan.



bsTan gnyis gling pa et la Révélation du *Yang tig ye shes mthong grol*

Jean-Luc Achard, CNRS.

I. Vie de bsTan gnyis gling pa Padma Tshe dbang rgyal po

1. Notice biographique

BsTan gnyis gling pa Padma Tshe dbang rgyal po (1480-1535) est l'un de ces personnages non-sectaires qui ont marqué l'histoire religieuse tibétaine d'une empreinte très particulière. En bien des points, il annonce les traits qui allaient caractériser, quelque trois cent ans plus tard, le mouvement *Ris med* de la fin du 19^e siècle. Mais il se tient en même temps aux côtés de précurseurs bien plus anciens de ce mouvement, tels que Khu tsha zla 'od (1024-?) ou rDo rje gling pa (1346-1405). Il appartient en effet à une série de *gter ston* (Révélateurs de Trésors) ambivalents, à la fois bon po et rnying ma pa, dont l'œuvre littéraire et rédemptrice échappe aux limites sectaires des écoles tibétaines.

S'il a jusqu'à présent été boudé par les tibétologues occidentaux, ce n'est pas faute de matériel biographique ou de relation retraçant les lignées qu'il a initiées. Deux récits biographiques détaillés ont survécu, accompagnés d'un "complément" (*kha skong*) et d'une longue série de chants de réalisation (*mgur 'bum*)¹. Dans l'ensemble, cette documentation se prête davantage à un travail ample et minutieux sur la vie du personnage qu'à la présente étude, somme toute plus limitée dans sa forme comme dans son intention. Aussi se tournera-t-on ici vers les travaux plus synthétiques des historiens de la tradition rNying ma pa. On songera évidemment au *gTer ston brgya rtsa'i rnam thar* de Kong sprul². Or celui-ci ne contient en fait rien de très nouveau en comparaison de la source plus ancienne à laquelle il puise : le *Chos 'byung* de Gu ru bkra shis³. Ce dernier sera donc notre référence principale.

Dans un premier temps, Gu ru bkra shis rappelle la prophétie concernant bsTan gnyis gling pa incluse dans le *Padma bka' thang shel brag ma* et dont la teneur est la suivante :

¹ Sur ces textes, cf. Bya bral ba Rig 'dzin Chos kyi dbang phyug, *rDzogs pa chen po yang tig ye shes mthong grol gyi man ngag zur rgyan gnad don gsal byed blo rmongs mun sel snang byed 'od dkar zhes bya ba*, p. 491-492. Ces matériaux ont été réédités in : *Collected Songs of spiritual realization and Visionary writings of bsTan-gnyis gling-pa Padma-tshe-dbang-rgyal-po*, Delhi, 1982. A propos des lignées de transmissions rattachées à bsTan gnyis gling pa, cf. Brag dkar rTa so sprul sku (Mi pham chos kyi dbang phyug, 1775-?), *gTer dbon rig 'dzin brgyud pa'i gdung rabs lo rgyus tshangs pa'i do shal*, Delhi, 1982.

² P. 445-448.

³ P. 425-427. Sur ce texte, voir Dan Martin, "A Brief Political History of Tibet by Gu-ru Bkra-shis", *passim*.

« — Celui-ci ne durera pas et, après son nirvâna⁴,
 Des camps militaires seront dressés sur les neuf îles du Yar 'brog mtsho
 Et deux tiers des habitants du gTsang mourront jeunes dans des combats⁵;
 Ceci sera le signe de ne pas laisser mais de révéler
 Ce Trésor caché dans le Temple des Calculs (et ainsi)
 Paraîtra U rgyan bsTan gnyis gling pa. »⁶

bsTan gnyis gling pa est né dans les vallées du gTsang (*gTsang rong*), en un lieu appelé bKra shis sdings. Il naquit dans une famille aisée de la région; son père s'appelait Bya bzang⁷ dPon Nor bu et sa mère rGyal mo skyid. Il prit les vœux d'ordination auprès de Sangs rgyas dpal bzang, abbé de Chos lung⁸. C'est à cette occasion qu'il reçut le nom de dPal 'byor rgyal mtshan. Par la suite, il se rendit au Sikkim où il paracheva ses études sur les sûtra, ainsi que sur la logique (*tshad ma*) et les pâramitâ. A Ra lung, il étudia de nombreux enseignements de la tradition 'Brug pa, dont le "Grand Symbole aux Quatre Lettres" (*phyag chen yi ge bzhi pa*)⁹, etc.

Un jour, alors qu'il se trouvait en un lieu proche de 'Brug chos sdings, où il compilait ses notes sur divers enseignements, et notamment sur un cycle consacré à Mañjushrî, il eut un rêve à l'aube. Il rêva d'un adolescent blanc qui lui dit :

« — Padma Tshe dbang rgyal po ! Ta charge d'enseignements et de richesses se trouve à Gos sngon ! Si tu (veux) te rendre là-bas, je te guiderai ! C'est une injonction de Guru Padma ! »¹⁰

⁴ Le personnage dont il est question dans cette stance est O rgyan mDo sngags gling pa (cf. O rgyan gling pa, *Padma bka' thang*, p. 571 ; Toussaint, *Le Grand Guru Padmasambhava*, p. 386).

⁵ Le *Padma bka' thang* a la leçon *stag thab* que Toussaint a traduit littéralement (p. 387) comme des "fourneaux de tigres" (?). Il faut très certainement lui préférer la leçon du *bKa' thang gser phreng* de Sangs rgyas gling pa qui propose la lecture (p. 630) *stag 'thab*. On verra plus bas comment interpréter isolément *stag* (pour *stag shar*) et *thab* (pour 'thab).

⁶ O rgyan gling pa, *op. cit.*, p. 571 : *de nyid mi gnas mya ngan 'das 'og tu : yar 'brog mtsho gling dgu la dmag sgar 'byung : stag thab nang du gtsang pa sum gnyis 'chi : rtsis kyi lha khang sbas pa'i gter kha 'di : mi bzhas 'don pa'i rtags der bstan nas byung : u rgyan bstan gnyis gling pa zhes bya 'byung*. On verra ci-après l'interprétation qu'il faut donner de cette prophétie.

⁷ Bya bzang est un nom de lieu patronymique, l'expression Bya bzang dpon signifiant ainsi le chef (maître, etc.) de Bya bzang. Le nom complet du lieu de naissance de bsTan gnyis gling pa était Bya bzang bKra shis sdings. Le Rong ldan de Matthieu Ricard (*Shabkar*, p. xxviii n. 42) doit être lu comme "les vallées escarpées du gTsang" ou le "gTsang vallonné" (*gTsang rong ldan*).

⁸ Chos lung (situé dans le 'Ol kha au Tibet Central) fut un lieu important de la tradition du *Filet d'Illusion* (*sGyu 'phrul drwa ba*) et de la *Section de l'Esprit* (*Sems sde*), deux types d'enseignements abondamment prêchés par Nyang Ye shes 'byung gnas en ce sanctuaire. C'est de lui que Zur po che (1074-1135) en reçut la transmission

⁹ Système de Mahâmudrâ tantrique mettant l'accent sur la pratique de *gtum mo*.

¹⁰ Gu ru bKra shis, p. 425 : *padma the dbang rgyal po khyed rang gi chos dang nor gyi skal ba gos sngon na yod/ der 'gro na nga'i lam sna byed/ gu ru padma'i gsung yin zer ba zhig byung/*. La vallée de Gos sngon a notamment été jadis le séjour de Zur po che.

Confiant dans la prophétie, il profita de la compagnie de plusieurs maîtres et disciples (*dpon slob*) et se rendit à Gos sngon dans le 'O yug. L'adolescent de son rêve reparut miraculeusement et le guida sur les berges d'un fleuve où il l'enjoignit de creuser. Un de ses amis¹¹ l'aida dans cette tâche et ils mirent au jour une pierre brune. Ils la brisèrent et sous les débris de la pierre, ils découvrirent un reliquaire (*ga'u*) d'argile à l'intérieur duquel se trouvaient des rouleaux jaunes (*shog ser*). Tshe dbang rgyal po les ouvrit mais ne parvint pas à en déchiffrer l'écriture. La nuit suivante, dans son sommeil, il rêva de nombreuses jeunes filles dont certaines se moquaient affectueusement de son ignorance, alors que d'autres l'invitaient à regarder plus attentivement les rouleaux pour y trouver un abécédaire (*ka dpe*). A son réveil, il examina les rouleaux et parvint finalement à les déchiffrer. Il prit alors conscience qu'il avait découvert de nombreuses "listes-inventaires" (*kha byang*) de Trésors.

En premier lieu, le jeune Révélateur décida de se rendre à Zab bu lung dans le Shangs où il excava sept Trésors, ainsi qu'un vase de longue vie. Avec l'eau de ce vase, il consacra des disciples, ce qui indique qu'il jouissait déjà d'une certaine autorité religieuse et que ses récentes découvertes avaient attiré à lui des fidèles en plus, très certainement, des gens de la région. Ceci eut lieu le dixième jour du mois du singe de l'année du singe¹².

Il se rendit ensuite à bSam bzang phug où il révéla le cycle du *mKha' 'gro klong gsal*, ainsi que des substances sacrées de saints sept fois nés (*skye bdun*). Puis, à Phung po ri bo che, il révéla le cycle du '*Joms byed drag sngags kun 'dus*¹³. Dans le Sud du Tibet, à Tshe spungs gter gnas¹⁴, il révéla le vaste corpus de la *Fusion Contemplative des Buddhas* (*Sangs rgyas dgongs 'dus*), son Trésor principal qui ne comprend pas moins de quinze cycles individuels¹⁵ :

1. *Bla ma byin rlabs dgongs 'dus*¹⁶
2. *rDzogs chen dgongs 'dus*
3. *Phyag chen dgongs 'dus*
4. *gCod yul dgongs 'dus*
5. *mDo dgongs 'dus*
6. *Dus 'khor dgongs 'dus*
7. *Zhi byed dgongs 'dus*
8. *Bon g.yung drung dgongs 'dus*

¹¹ rTogs ldan gzhon nu, mais le tib. a (p. 425) *rtogs ldan gzhon nu zhig* qu'il faut donc probablement lire comme "un jeune yogi", l'expression *rtogs ldan* (litt. animé de la réalisation) renvoyant à des sortes d'ermites ou de yogis. Il n'y a aucune précision à ce sujet dans Kong sprul (p. 426) qui condense tout l'événement depuis la prophétie jusqu'à la révélation en une seule phrase.

¹² En 1488, il est manifestement trop jeune. Par contre l'année 1500 (*lcags sprul*) pourrait très bien convenir. Padma Tshe dbang rgyal po est encore jeune mais suffisamment âgé pour pouvoir enseigner et diffuser ses propres révélations. L'année 1512 est aussi une autre possibilité qui demande à être investiguée.

¹³ C'est le *gShin rje drag sngags kun 'dus* in Kong sprul, p. 446.

¹⁴ On peut certes traduire "le sanctuaire des Trésors de Tshe spungs", mais c'est un toponyme en soi qui correspond au Tshe spungs gsang brag chez les bon po, sanctuaire ou bsTan gnyis gling pa découvrit le *rDzogs chen gser zhun* qui correspond au *Bon g.yung drung dgongs 'dus* de la liste donnée ci-après..

¹⁵ L'ensemble est encore appelé *lTa ba sangs rgyas dgongs 'dus*.

¹⁶ Ce cycle comprend deux subdivisions, l'une avec une forme paisible (*zhi*), l'autre avec des formes courroucées (*drag*).

9. *bKa' brgyad bla med dgongs 'dus*
10. *Tshe sgrub srog snying dgongs 'dus*
11. *Phur pa drag sngags dgongs 'dus*
12. *dPal chen yang dag dgongs 'dus*
13. *rNam sras nor bdag dgongs 'dus*
14. *Drag sngags bstan srung dgongs 'dus* et
15. *dKar chag nor bu dgongs 'dus.*

A cet ensemble de révélations déjà largement impressionnant, il faut ajouter les Trésors qu'il découvrit dans le stûpa de Zur mkhar rdo, dans la statue d'Avalokiteshvara de bSam yas, à sPa gro stag tshang et à Ri bo bkra bzang. A sPa gro stag tshang, il révéla des rouleaux (*shog dril*) et des volumes entiers (*pu sti*) sous la forme d'un "archi-trésor" (*yang gter*) déjà précédemment découvert par gTer ston Tshe brtan rgyal mtshan¹⁷.

Il parcourut ensuite le dBus et le gTsang où il œuvra abondamment au bien des êtres. C'est également à cette époque qu'il devint le maître du Roi de Gung thang dans le mNga' ris¹⁸. Néanmoins, cette situation fort enviable était ternie par des ragots, des médisances et des doutes ouvertement affichés sur la validité de ses révélations. Apparemment, Tshe dbang rgyal po avait allumé un vent de jalousie chez des rivaux aux vues erronées (*log lta can*). Pour remédier à cet état de fait et contrer les calomnies, quoi de plus radical qu'une révélation publique d'un Trésor (*khrom gter*) ? C'est ainsi qu'il se rendit à Ri bo dpal 'bar où il découvrit un archi-trésor (*yang gter*) de Rig 'dzin rGod ldem (1337-1408) intitulé *Le Sceau Profond de la Laie* (*Phag mo zab rgya*)¹⁹. De cette manière, il mit un terme aux diffamations des "impurs" (*ma*

¹⁷ Tshe dbang rgyal po a vraisemblablement découvert, soit les originaux laissés par Tshe brtan rgyal mtshan (ce que suggère la présence de *shog dril* et autres *shog ser*), soit des copies que le *gter ston* doit laisser dans le sanctuaire du trésor (ce que suggère la présence de volumes). Tshe brtan rgyal mtshan est un *gter ston* appartenant au quatrième *rab 'byung* (1207-1266, Gu ru bKra shis, p. 596) et est connu sous le nom de Gu ru Tshe brtan rgyal mtshan (il fut une émanation des Activités [*phrin las*] de Padmasambhava) ou encore sous celui de Chos kyi blo gros. Il découvrit de nombreux *gter ma* dont un cycle rdzogs chen qui a semble-t-il disparu et était intitulé *rDzogs chen mnyam nyid rang grol* (évidemment, celui-ci n'a rien à voir avec la composition éponyme de Klong chen pa). Sur Tshe brtan rgyal mtshan, voir Gu ru bKra shis, p. 403-404. Sa position dans le quatrième *rab 'byung* demande à être vérifiée.

¹⁸ D'après le *Bod rje lha btsad po'i gdung rabs mnga' ris smad gung thang du ji ltar byung ba'i tshul deb ther dwangs shel 'phrul gyi me long* (*Bod kyi lo rgyud deb ther khag lnga*, p. 137), il s'agirait de Kun bzang nyi zla grags pa bzang po'i lde (1514-?). Néanmoins, dans les *Collected Songs of spiritual realization and Visionary writings of bsTan-gnyis gling-pa Padma-tshe-dbang-rgyal-po* (p. 96), il est question de mNga' bdag gung thang rgyal po Khri bDud 'dul mgon po lde (cf. *ibid.*, p. 129, la mention *chos rgyal bdud 'dul mgon po lde*, qui ne peut donc être une méprise ; *ibid.*, p. 130 et 131 : *mnga' bdag khri bdud 'dul mgon po lde*). Ailleurs dans le texte (*inter alia* p. 139), il est appelé *chos rgyal chen po*.

¹⁹ Ou encore *rDo rje phag mo'i zab khrid*. Le cycle est conservé (dans la version révélée par bsTan gnyis gling pa) dans le vol. 56 du *Rin chen gter mdzod* (éd. de Dilgo Khyentse), p. 1-177. Une série de textes complémentaire est incluse in *ibid.*, p. 179-275. Le cycle comporte notamment un poème atypique d'instructions rdzogs chen sous le titre de *lTa ba ye shes klong grol* (p. 168-177). Le cycle fut d'abord révélé par Rig 'dzin rGod ldem à Zang zang lha brag ; rGod ldem le re-

dag pa rnams). La révélation des parchemins jaunes (*shog ser*) posa néanmoins des problèmes mais sur ordre du Roi de Gung thang, Tshe dbang rgyal po les transcrivit et apporta ainsi un grand bénéfice aux êtres animés²⁰.

Une lignée rattachée à cette transmission se développa avec succès dans le Tibet Central (dBus et gTsang) et à l'époque de Gu ru bKra shis (fin 18^e s.-début 19^e s.), le *Cycle du Sceau Profond de la Laie* (*Phag mo zab rgya'i skor*) était encore très populaire dans le Kham et le dBus : la transmission des consécrations (*dbang*), des instructions (*khrid*) et de la pratique (*nyams len*) y était encore largement diffusée. Une autre lignée s'établit à dPal 'byor lhun lding dans le gTsang, mais également à sKyid grong et dans le mNga' ris oriental. Les héritiers principaux de la tradition de Tshe dbang rgyal po furent gTsang pa Tshe bdag pa et Rong pa Tshe bdag pa. Le premier d'entre eux, notamment, poursuivit les activités entreprises par le maître après son décès²¹.

2. Un problème de dates

Cette courte notice biographique ne comporte pas de dates de naissance et de mort²². Mais elle a son importance parce qu'elle permet de situer bsTan gnyis gling pa dans le temps grâce aux mentions de certains personnages identifiables par ailleurs. Cette lacune de dates précises laisse évidemment planer une sorte de brouillard historique qui est difficile à manier. Avant toute chose, il faut rappeler que dans sa courte chronologie des *gter ston* (p. 597), Gu ru bkra shis place bsTan gnyis gling pa dans le septième cycle sexagésimal (*rab 'byung bdun pa*), aux côtés de personnages comme Ratna gling pa (1403-1478), Kun skyong gling pa ou encore 'Gos lo gZhon nu dpal (1392-1481) et le cinquième Karmapa, De bzhin gshegs pa (1384-1415)²³. Ce septième cycle va de 1387-1446. Comme on peut s'en rendre compte, c'est essentiellement l'activité de la personne qui importe dans son inclusion au sein de tel ou tel cycle de soixante ans, et non pas forcément ses dates exactes²⁴.

cache à Ri bo dpal 'bar, dans le Mang yul, où il devait être découvert par bsTan gnyis gling pa.

²⁰ Il faut noter le parallèle entre la situation de Rig 'dzin rGod ldem patronné en son temps par le roi de Gung thang, mChog grub sde, et celle de bsTan gnyis gling pa et du Roi de Gung thang bDud 'dul mgon po lde. Le soutien de bDud 'dul mgon po à bsTan gnyis gling pa est vraisemblablement justifié par l'attitude de son aïeul à l'endroit du Révélateur des Trésors du Nord (*byang gter*). Le contenu du *gter ma* révélé publiquement est essentiellement centré autour des pratiques de "canaux et de souffles" (*rtsa rlung*) associées à la troisième Consécration (*dbang gsum pa*).

²¹ Il faut noter que dans leur relation de la vie de Tshe dbang rgyal po, ni Gu ru bKra shis ni Kong sprul ne mentionnent le cycle du *Yang tig ye shes mthong grol* nommément.

²² Dans sa version de la vie de bsTan gnyis gling pa, mKhas btsun bzang po (*Biographical Dictionary*, IV, p. 455) se contente de dire qu'il "faut analyser le siècle (où il vécut)" (*dus rabs dpyad par bya'o*).

²³ La chronologie de Kong sprul (p. 743) fait de même. Elle est copiée sur Gu ru bKra shis et n'apporte rien de nouveau.

²⁴ Comme on le voit, le cinquième Karma pa est né en 1384 et est bien placé dans le septième *rab 'byung*.

Toutefois, dans les *Collected Songs of spiritual realization and Visionary writings of bsTan-gnyis gling-pa Padma-tshe-dbang-rgyal-po* (p. 54), bsTan gnyis gling pa mentionne sa rencontre avec Padma gling pa (1445-1521), ce qui le place automatiquement dans le huitième *rab 'byung*. On en verra confirmation ci-dessous.

Dans le *rDzogs pa chen po yang tig ye shes mthong grol gyi man ngag zur rgyan gnad don gsal byed blo rmongs mun sel snang byed 'od dkar zhes bya ba* (p. 481-555)²⁵ de Rig 'dzin Chos kyi dbang phyug (1713-?), un texte inclus tardivement dans le cycle du *Yang tig ye shes mthong grol* (et ne figurant pas dans toutes les éditions)²⁶, on trouve d'autres informations précieuses qui s'avèrent capitales pour déterminer les dates du *gter ston*. On sait déjà par les prophéties contenues dans le *Lo rgyus* (p. 21)²⁷ que bsTan gnyis gling pa vivra 57 ans (56 selon notre comput) puisque c'est l'âge auquel il parviendra au Nirvâna (*nga bdun tshe la mya ngan 'da'*). On peut se demander s'il ne s'agit pas là d'une interpolation, mais il est difficile d'en juger dans la mesure où rien n'indique une telle intervention (stylistique, etc.). Le texte insiste même, précisant qu'avant ce nirvâna à 57 ans, les liens auspiciose associés aux souhaits formulés par Padmasambhava (ou Ye shes mtsho rgyal) seront réunis pour que le *gter ston* mette à jour plus d'une centaine de Trésors (*gter kha*), mais également des objets sacramentels (*dam rdzas*), etc.

Dans le même *Zur rgyan* (p. 491), on apprend d'après une citation du *Drag sngags dgongs 'dus*²⁸, que la future incarnation de la princesse Nus 'byin sa le (8^e s.) sera un tantriste (*sngags 'chang*) né en une année du Rat (*byis lo pa*). Le passage prophétique en entier a la teneur suivante :

« — Au terme de maintes naissances pures,
La princesse Nus sbyin sa le d'aujourd'hui (reviendra)
Sur les berges du gTsang po, dans le g.Yas ru,
Comme un (fils) de noble clan, un tantrika né en une année du Rat.
(Celui-ci) parviendra avec courage au terme de la Réalisation
Et tous ceux qui auront contact avec lui seront établis dans le bonheur de
la Sublimation et de la Liberté²⁹.
Sa Contemplation de la Grande Perfection naîtra en bouffées (spontanées)
Et il atteindra le terme de la réalisation du Grand Symbole :
Le nommé bsTan gnyis gling pa
Adviendra comme (s'il était) moi-même, Padmasambhava! »³⁰

On se trouve donc en présence de deux bornes : une année du Rat (il y a en cinq par cycles) et un décès à 56 ans selon le comput occidental et 57 selon

²⁵ Désormais : *Zur rgyan*.

²⁶ Il fut rédigé en 1759 (*lcags mo sprul, Zur rgyan*, p. 554).

²⁷ Il s'agit du *brGyud pa'i lo rgyus dri med 'od zer*, cf. la section II ci-après.

²⁸ Quatorzième section du cycle du *Sangs rgyas dgongs 'dus* comme on l'a vu ci-dessus (p. 59).

²⁹ Sublimation (*smin*) et Liberté (*grol*) renvoient respectivement aux consécrationes (*dbang*) qui subliment le continuum de l'individu et aux instructions orales (*gdams ngag*) qui le libèrent.

³⁰ P. 491 : *da lta'i lha lcam nus sbyin sa le / dag pa'i skyes ba mang brgyud mtha' / g.yas ru gtsang po 'gram nyid du / rigs ldan sngags 'chang byi lo pa / brtul shugs rtogs pa mthar phyin nas / 'brel tshad smin grol bde la bkod / rdzogs chen dgongs pa klong na brdol / phyag chen rtogs pa mtha' ru phyin / bstan gnyis gling pa zhes bya ba / padma rang dngos cig 'byung /*

le calcul tibétain. Il faut donc replacer et situer ces données dans une chronologie encore assez floue. Revenons, un instant sur la prophétie initiale du *Padma bka' thang*. Selon Rig 'dzin Chos kyi dbang phyug (*op. cit.*, p. 492), les deux vers disant : “Des camps militaires seront dressés sur les neuf îles du Yar 'brog mtsho et deux tiers des habitants du gTsang mourront jeunes dans des combats” font référence à des conflits (*'khrugs*) entre le dBus et le gTsang. L'auteur précise que les chefs (*mi dpon*) gTsang pa et de nombreux hommes jeunes (*stag shar*) mourront sans (pouvoir ?) combattre (*thab bral*, pour *'thab bral*)³¹.

On apprend ensuite (p. 492-493) que bsTan gnyis gling pa fut un contemporain d'une longue liste de pairs importants parmi lesquels figurent :

- Padma gling pa (1450-1521)
- mChog ldan mgon po (1497-?)
- gTsang smyon He ru ka (1452-1507)
- dBus smyon (Kun dga' bzang po, 1458-1532)
- 'Brug smyon Kun legs (1455-1529)
- dKar po kun dga' drag (?)
- Thugs sras Nam mkha' rgyal mtshan,
- sNgags 'chang Shâkya bzang po (fin 14^e-milieu 15^e s.)
- mDo chen pa sNgags 'chang Che mchog rdo rje
- Gung thang chos rgyal bDud 'dul mgon po lde.

Les dates de ces personnages ne cadrent guère avec celles du septième cycle sexagésimal mais plutôt avec le huitième. Par ailleurs, le patronage du roi de Gung thang, bDud 'dul mgon po lde, s'avère plus important que la présence des autres maîtres que bsTan gnyis gling pa n'a pas forcément rencontré au cours de sa vie. Son contact direct avec le roi de Gung thang est donc un élément clef, de même que sa rencontre avec Padma gling pa. La combinaison de ces éléments fait que l'année du Rat la plus probable pour sa naissance est 1480 (*lcags byi*). Elle cadre relativement bien avec les événements historiques tels que les conflits entre le dBus et le gTsang, et se place dans une marge d'erreur passablement faible eu égard aux dates des contemporains de bsTan gnyis gling pa.

Parmi les disciples de ce dernier, on compte :

- Sa skyong gtsug rgyan gSang sngags rdo rje qui est le nom du roi de Gung thang (et non pas son nom de règne),

³¹ L'auteur emprunte cette interprétation à Sog bzlog pa Blo gros rgyal mtshan mais sans citer nommément sa source. L'interprétation de la particule *du* (en tant que *la don*) peut suggérer que *thab bral* soit un toponyme que j'ignore. Dans ce cas, la stance devrait se lire : “et de nombreux jeunes hommes seront tués à Thab bral” (p. 492 : *stag shar mang po thab dral du gsad pa*), ce qui est peut-être plus juste, mais qui exige néanmoins d'être vérifié. Etant donné l'époque concernée, ces événements renvoient très certainement aux conflits entre le dBus et le gTsang au 15^e siècle, avec notamment les alliances des Karma pa avec les princes du gTsang contre l'autorité dGe lugs pa du dBus. Déjà, dès 1475, avec la mort de dGe 'dun rgya mtsho, les conflits entre les Rin spungs pa et le gTsang, ainsi que les rivalités grandissantes avec les dGe lugs pa nouvellement soutenus par les Phag mo gru pa, les guerres intestines ravageaient le Tibet Central (dBus et gTsang) avec plus ou moins de régularité.

- sPrul sku mChog ldan mgon po et
- gTer ston Shâkya bzang po.

Ces trois personnages furent des disciples directs (*dnegos slob*) de bsTan gnyis gling pa.

Dans la lignée de transmission du *Yang tig ye shes mthong grol*, il convient de mentionner :

- Rigs sngags 'chang ba Theg mchog rang grol, qui fut lui-même un *gter ston* à la conduite cachée (*sbas tshul*) qui révéla des sadhanas de sPyan ras gzigs ;

- Grub mchog dam pa Nam mkha' sangs rgyas, originaire de Gur phu, et dont le renom semble avoir été relativement grand dans le Tibet occidental ; son neveu (Gur phu ba 'Chi med 'od zer) fut un grand yogi considéré comme une émanation de Mi la ras pa. Un de ses disciples, Za phug pa rGyal dbang seng ge, considéré comme une émanation de Cog ro Klu'i rgyal mtshan, fut un disciple direct de gTer ston Gar dbang rdo rje (1640-1685) ;

- Za phug pa Shâkya Seng ge, disciple direct de Nam mkha' sangs rgyas,

- Kah thog rig 'dzin Tshe dbang nor bu (1698-1755),

- Kun bzang ye shes, l'auteur des notes conservées et éditées dans le texte n° 35³²,

- Rig 'dzin Phrin las bdud 'joms³³, alias mGon gnang chos rje (1726-1789); à l'âge de 35 ans (1760, *lcags 'brug*)³⁴, il se trouve dans une demeure bénie par Rig 'dzin rGod ldem, sur les flancs est du Mont Ri bo bkra bzang, où il reçoit ce cycle du rDzogs *chen yang tig* des mains de Kun bzang ye shes.

Une autre branche de la lignée part du fils direct de bsTan gnyis gling pa et se présente comme suit (on entre manifestement ici dans un schéma de transmission quasi-patrilinéaire) :

- mDo bo che sngags 'chang Che mchog rdo rje (fils du *gter ston*),

- mNyam med Chos dbang rgyal mtshan, disciple direct du précédent,

- sNgags 'chang Tshe dbang bsod nams rgyal po, fils de mDo bo che ; à l'époque où il est en âge de recevoir la transmission de son père, celui-ci se trouve dans le gTsang et il n'a pu le rencontrer en personne ; son père la donne à Chos dbang rgyal mtshan et c'est auprès de lui que Tshe dbang bsod rgyal devait la recevoir,

- sNgags 'chang Nam mkha' kun bzang, fils du précédent,

- Gu ru Shâkya bdud 'dul, fils du précédent

- un fils du précédent, du nom de Karma,

- Rin chen nyi ma seng ge, fils du précédent et

- Phrin las bdud 'joms, fils du précédent.

La lignée de transmission a perduré sans fluctuation jusqu'à Kong sprul et par le biais de celui-ci, jusqu'à l'époque contemporaine. Le grand nombre d'éditions modernes du *Yang tig ye shes mthong grol* démontre la popularité de ce cycle, notamment dans l'Est du Tibet, ainsi que dans les marches himalayennes.

³² Sur la numérotation des textes du *Yang tig ye shes mthong grol*, voir ci-après les sections II et IV.

³³ Il est lui aussi considéré comme un disciple direct de Tshe dbang nor bu.

³⁴ Il faut, comme toujours retirer une année à l'âge fourni par les computs tibétains pour retrouver la bonne date.

3. L'identification des noms du gter ston

On a vu ci-dessus que le nom d'ordination de bsTan gnyis gling pa était dPal 'byor rgyal mtshan. Apparemment, il ne l'a jamais utilisé pour signer l'une de ses compositions. bsTan gnyis gling pa est son nom de *gter ston* et c'est sous ce patronyme qu'il est compté parmi les huit *gling pa* les plus importants³⁵. Padma Tshe dbang rgyal po est le nom par lequel il est appelé dans l'expérience visionnaire qui allait initier sa carrière de "Révélateur de Trésors" (*gter ston*). Il est connu sous un patronyme très proche dans la tradition bon po : g.Yung drung Tshe dbang rgyal po, ainsi que, bien évidemment, sous celui de bsTan gnyis gling pa. En d'autres contextes, *bstan gnyis* renvoie à la doctrine (*bstan*) des sûtra et à celle des tantra. Ici, ce binôme se réfère indubitablement au Bon et au Bouddhisme (tradition rNying ma pa), double appartenance qui fait de Tshe dbang rgyal po un personnage clef de l'éclectisme religieux tibétain³⁶.

II. Le cycle du Yang tig ye shes mthong grol

L'édition A du cycle comporte deux *them yig*, c'est-à-dire des sortes de listes ou d'aide-mémoire (peut-être une traduction plus littérale, encore que le contenu réel rappelle plus une liste) qui décrivent le contenu du cycle. Ce sont pour notre étude des références aussi incontournables qu'importantes parce qu'elles nous fournissent un état du cycle au moment, sinon de leur rédaction première, du moins de leur compilation ou de leur révélation.

La première liste (p. 1-3), mentionne simplement un corpus de sept divisions formant un ensemble complet d'enseignements extérieurs (*phyi'i chos ka tshang*) :

- a. *Khrid yig zab mo'i nye lam,*
- b. son complément (*rgyab yig*) *Ye shes rang shar,*
- c. *Lo rgyus byin brlabs chu rgyun,*
- d. *Yang tig ye shes rang shar,*
- e. *Zhal gdams nor bu phra bkod,*
- f. *Bogs 'don thugs rje lcags kyu* et

³⁵ *gling pa brgyad*, c'est-à-dire : 1. Sangs rgyas gling pa (1340-1396), 2. rDo rje gling pa (1346-1405), 3. Rin chen gling pa (13^e-14^e s.), 4. Padma gling pa (1450-1521), 5. Ratna gling pa (1403-1479), 6. Kun skyong gling pa (14^e-15^e s.), 7. mDo sngags gling pa (1524-1587) et 8. bsTan gnyis gling pa (1480-1535). Cette liste diffère notamment de celle admise par le *O rgyan padma mdzad pa'i bka' thang bsdus pa* qui, bien que construite comme l'ensemble du texte autour de schémas à huit éléments, fournit une liste à neuf noms (p. 23-24) dans laquelle bsTan gnyis gling pa ne figure pas : 1. O rgyan gling pa (14^e s.), 2. rDo rje gling pa, 3. Rin chen gling pa, 4. Padma gling pa, 5. Karma gling pa, 6. bSam gtan gling pa, 7. Nyi zla gling pa, 8. Zhig po gling pa et 9. gTer bdag gling pa. Dans cette liste, les *gter ston* sont présentés autour d'un centre où figure O rgyan gling pa, les huit autres étant disposés dans les huit directions. Cette liste se comprend donc comme un ensemble fait de 1+8 éléments. Quoi qu'il en soit, l'absence de bsTan gnyis gling pa doit être remarquée.

³⁶ Je reviendrai sur la tradition bon po de bsTan gnyis gling pa dans un travail en cours de finition.

h. *sMan spyad thugs rje'i rang grol*.

A première vue donc, aucun titre ne correspond exactement au contenu des éditions disponibles. Il y a évidemment des titres approchant, mais par exemple, le seul texte historique du cycle le *brGyud pa'i lo rgyus dri med 'od zer* ne correspond pas au seul texte historique mentionné dans cette liste (n° c.). On verra ci-après que le n°b ne peut correspondre au n° 23 de notre liste donnée dans la section IV de cet article, avant toute chose parce que le texte y est présenté comme un *ti ka*, c'est-à-dire un commentaire, et non comme un texte complémentaire (*rgyab yig*), mais surtout parce que le premier est un ensemble complexe (de plusieurs ouvrages) et que le second est un texte appartenant à un autre ensemble.

La seconde liste (p. 5-7), présentée dans son titre même comme "intérieure" (*nang gi them yig*), complète manifestement celle des enseignements extérieurs (*phyi'i chos*) mentionnés dans la première. En effet, elle éclaire la liste précédente et montre que cette dernière ne faisait pas état de textes individuels mais plutôt de larges sections du cycle ou de sous-corpus à l'intérieur de l'ensemble du *Yang tig ye shes mthong grol*. On peut alors mettre en lumière la structure interne complexe du cycle qui se présente comme suit³⁷ :

- A. Section du *Lo rgyus byin brlabs chu rgyun* :
1. *brGyud pa'i lo rgyus dri med 'od zer* (n° 3)
 2. *brGyud pa'i gsol 'debs dri med kun ldan*.
- B. Section du *Yang tig ye shes rang shar* :
1. *Bla ma yi dam dbyer med du sgrub pa gsal ba'i sgron me*
 2. *Yi dam zhi khro rang gsal*. (n° 6 ?)
- C. Section du *Khrid yig zab mo'i nye lam* :
1. *Zab khrid mngon sum 'od gsal* (n° 7)
 2. *'Da' kha chi brod bya ba* (n° 8)
 3. *Zhi khro rang gsal khrid yig* (n° 9)
 4. *Zhi khro dbang gi chu rgyun* (n° 10 probablement)
 5. *rTsal dbang yid bzhin lhun grub* (n° 12)
- D. Section du *rGyab chos Ye shes rang shar* :
1. *Don khrid gser gyi phreng ba* (n° 13)
 2. *Zhal gdams mthong grol chen mo* (n° 14)
 3. *Bar do chos nyid rang grol* (n°15)
 4. *Gegs sel 'gro phan gsal byed* (n° 16)
 5. *bTags grol sangs rgyas lag 'chang* (n° 17)
- E. Section du *Zhal gdams nor bu phra bkod* :
1. *Mi 'gyur rtags kyi yi ge* (n° 18)
 2. *Tshad yig gser zhun lta bu* (n° 19)
 3. *Yang gces tshad kyi yi ge* (n° 20)

³⁷ Les numéros entre parenthèses correspondent à la cote des textes donnée dans la quatrième partie de l'article, suivant l'édition A.

F. Section du *Bogs 'don thugs rje lcags kyu* :

1. *gTum mo ye shes rang gsal* (n° 21)
2. *'Dod chags lam khyer rdor sems snying tig* (n° 22)
3. *Ti ka ye shes rang shar* (n° 23)
4. *Bog 'don 'od gsal 'khor lo* (n° 24)
5. *Lug rgyud btson 'dzin rtsa 'dabs gnad* (n° 25).

S'ajoutent à cet ensemble de six sections, un groupe sans nombrables de tantra (*rgyud*), âgama (*lung*) et upadesha (*man ngag*) associés à la Protectrice Ekadzati, la gardienne principale des enseignements de la Grande Perfection et des adeptes de cette tradition. Ce groupe correspond très vraisemblablement aux textes (types *sgrub thabs*)³⁸ qui figurent vers la fin du cycle (n° 26-30).

En dehors des deux listes et des textes concernant les Protecteurs, que l'on ne peut chiffrer en raison de l'absence de nombrables consacrés à ces pratiques, huit textes seulement ne sont pas mentionnés dans les *them yig*.

Le n° 4 (*'Od gsal dngos gzhi khrid yig*) n'a pas de colophon. Il contient les instructions essentielles décrivant la pratique principale (*dngos gzhi*) du rDzogs chen. Il n'y a a priori pas de raison de l'exclure du cycle mais il n'y en a pas non plus poussant à l'y laisser. Si l'on se base exclusivement sur les *them yig*, il faut le considérer comme un ajout. Le nom-même du cycle n'y apparaît pas et l'absence de colophon ne penche pas en faveur de son rattachement direct au présent ensemble textuel (voir ci-dessous n. 59).

Le texte n° 5 (*blTa ba sangs rgyas dgongs 'dus las bar do chos nyid rang grol*) appartient au cycle du *Sangs rgyas dgongs 'dus* révélé par bsTan gnyis gling pa. On a vu ci-dessus que cet immense corpus comprend en réalité quinze cycles indépendants qui forment l'essentiel des révélations de ce *gter ston*.

Le texte n° 11 (*sKu zungs kyi sku gsung thugs kyi byin rlabs*) est manifestement associé à ce cycle dans la mesure où il participe de la même révélation et du même lieu de révélation. Précisons qu'aucune mention du *Yang tig ye shes mthong grol* ne figure explicitement dans le texte mais cela ne prouve rien. Il est qualifié (p. 126.4) "d'instructions vitales et quintessentielles" (*yang tig srog gi gdams pa*). La présence des deux interlocuteurs Padmasambhava et Ye shes mtsho rgyal ne peut être un critère dans ce cas, même s'ils figurent d'autres textes du cycle.

Le texte n° 31 est explicitement rattaché au cycle avec pour titre complet *Yang tig ye shes mthong grol las zhal gyi gdams pa yang dag pa*. Il est consacré à la description des postures auxiliaires (*yan lag gi 'dug stangs*) employées dans la pratique du Franchissement du Pic (*thod rgal*), l'un des arcanes abondamment décrit dans le présent corpus de textes.

Le texte n° 32 (*Rig 'dzin padma tshe dbang rgyal pos mdzad pa'i thag chod tu lta ba'i gru*) est une composition de bsTan gnyis gling pa qui lui est venue alors qu'il transcrivait les grimoires jaunes (*shog ser*) du cycle, c'est-à-dire les textes originaux écrits en runes des dâkinîs qu'il découvrit au Rocher Rouge de bSam yas.

Le n° 33 (*sPrul sku rig 'dzin chen po padma tshe dbang rgyal pos yang tig ye shes mthong grol gsan mi rnam la gdams pa*) est manifestement une composi-

³⁸ Donc en un sens plutôt des *upadesha* que des *tantra* ou des *âgama*.

tion de bsTan gnyis gling pa destinée à clarifier les conceptions fondamentales associées à la Base (*gzhi*) de l'état naturel, à la Voie (*lam*) ou parcours yogique d'intégration de cet état, et au Fruit (*'bras bu*) ou résultat non-régressif de cette intégration totale. Il porte, comme le précédent d'ailleurs, les signes caractéristiques des *gter ma*, mais ceci est peut-être dû à la présente copie.

Le n° 34 (*sNying gi yang [snying] snying po'i mchog khrid gser zhun lta bu'i snying tig*) est bien une révélation de bsTan gnyis gling pa et appartient effectivement au corpus du *Yang tig ye shes mthong grol*. Son absence de la seconde liste reste à justifier dans la mesure où le colophon précise bien que le texte fut révélé par Padma Tshe dbang rgyal po au Rocher Rouge (Brag dmar). Il ne contient rien de plus spécifique sur la pratique de la Grande Perfection qui pourrait justifier son rajout ici, afin de compléter éventuellement un ensemble d'instructions incomplet. Ce n'est effectivement pas le cas ici.

Le dernier texte, n° 35 (*rDzogs chen yang ti ye shes mthong grol gyi khrid yig zin bris bla ma'i zhal lung 'khrul bral zhugs lag khrid*), est d'une importance capitale pour comprendre, non seulement la structure du cycle, mais plus encore, l'ensemble des pratiques décrites dans ce corpus. Il s'agit de notes prises par Kun bzang ye shes³⁹ d'après les instructions orales (*zhal lung*) de Rig 'dzin Tshe dbang nor bu (1698-1755). Ces notes furent par la suite révisées et vérifiées par Rig 'dzin mgon po chen po 'Phrin las bdud 'joms (1726-1789).

III. L'Histoire du *Yang tig ye shes mthong grol*

Le texte intitulé *Les Rayons Immaculés — l'histoire de la transmission tirée du Yang tig ye shes mthong grol* (*Yang tig ye shes mthong grol las brgyud pa'i lo rgyus dri med 'od zer*)⁴⁰ rapporte l'histoire ou la proto-histoire du cycle, depuis le Buddha Primordial Samantabhadra, jusqu'au Révéléateur de Trésor. Le texte est mis dans la bouche de Padmasambhava et se compose de trois parties : la première (p. 10-13) décrit la nécessité de la venue de Padmasambhava au pays des neiges. Il y est fait mention d'un grand nombre de sites où le natif d'Oddyâna cacha des supports du Corps, du Verbe et du Cœur des Buddhas. On y apprend ainsi que le lieu de révélation du présent cycle doit s'entendre comme étant double. Ce site, dont l'appellation complète est donnée comme "le sanctuaire des Trésors secrets, la fosse aux Trésors du Rocher Rouge" (Brag dmar gter khung gsang ba'i gter gnas), comprend d'abord un premier niveau de révélation qui contient des masques royaux (*rgyal po'i sku 'bag*), puis un second niveau renfermant les grimoires (ou rouleaux, *shog dril*) du "*Yang tig* qui libère instantanément" (*skad cig grol ba yang tig*). Il s'agit manifestement du présent cycle — qui a bien été redécouvert en ce lieu — et contenant la "fusion essentielle du rDzogs chen, etc." (*rdzogs chen sogs snying por dril*)⁴¹.

³⁹ Dans le *rDzogs pa chen yon yang tig ye shes mthong grol gyi man ngag zur rgyan gnad don gsal byed blo rmongs mun sel snang byed 'od dkar zhes bya ba* (p. 496), Kun bzang ye shes est présenté comme une émanation de Dran pa nam mkha'.

⁴⁰ P. 9-26.

⁴¹ Selon le *sKu gsung thugs kyi bying rlabs* (texte no. 11 de l'édition A du cycle), la révélation du *Yang tig ye shes mthong grol* eut lieu le dixième jour du dixième

A la fin de la liste des sites à Trésors (*gter gnas*), on trouve le vœux suivant qui apparaît anachronique dans l'optique de l'histoire diachronique : « — Puisse le fils du cœur du Lotus (d'Oddiyâna) venir à la rencontre (de ce[s] Trésor[s]), lorsque les êtres animés qui sont sujets tibétains seront menacés par les Hor ! » (p. 13 : *bod 'bangs sems can hor gyi (s) nyen pa'i dus : padma'i snying gi bu dang 'phrad par shog* :). Etant donné que ce type de vœux (particulièrement en relation avec les hordes Hor/Mongoles) est devenu une sorte de cliché, j'hésite à y voir là une interpolation du *gter ston*. C'est néanmoins plus qu'un artifice littéraire et dans une perspective que j'appellerais trans-historique, c'est ce même risque d'invasion qui a justifié la cache originelle du Trésor.

La seconde partie du texte (p. 13-15) est une sorte d'apologie ou de panégyrique du cycle. En effet, d'après Padmasambhava (p. 13), le cœur même des vingt-cinq trésors essentiels (*snying po'i gter*) qu'il a dissimulés à travers le Tibet est constitué par le *Yang tig ye shes mthong grol*, semblable à la Précellente Pierre Philosophale (*gid bzhin nor bu mchog*). Celui qui le mettra en pratique pendant un mois, atteindra les champs purs des Buddhas⁴² ; celui qui le méditera pendant une année se libérera dans le Bardo de la Spontanéité (*lhun grub bar do*)⁴³ ; enfin, celui qui méditera trois années sur ses principes parviendra au terme des Quatre visions (*snang ba bzhi*)⁴⁴. Dans cette optique, le cycle représente réellement la "Perle-de-Vie du Cœur de Samantabhadra" (*kun tu bzang po'i thugs kyi srog tig*). Ce panégyrique va jusqu'à présenter le cycle comme une rareté nécessaire aux époques futures (pour Padmasambhava s'entend), lorsque les temps seront marqués par des êtres "sanctifiés" par les démons. Mais une telle valeur ne s'arrête pas à cet élément apocalyptique : le cycle doit en effet être conçu comme si essentiel (ou raffiné à l'extrême) que même les "nombreuses instructions sur la Claire-Lumière, comme les *Dix-sept Grands Tantras* et le cycle secret des Essences Perlées du meilleur des érudits, du grand savant Vimalamitra"⁴⁵ ne peuvent

mois de l'année du Lièvre (*yos lo hor zla bcu pa'i tshe bcu*), ce qui pourrait correspondre à 1507 ou 1519. Les versions dont nous disposons montrent des copies bien plus tardives puisque l'un des textes (no. 20 de la version A) date sa copie (sur un original ayant appartenu à bsTan gnyis gling pa) de 1534 (*shing pho rta*).

⁴² Ce qu'il faut entendre comme "y parviendra après son décès" ; autrement dit l'adepte meurt au terme de sa vie et prend une renaissance dans le champ pur d'un Buddha où il pourra suivre son enseignement.

⁴³ Expression qu'il faut comprendre comme "se libérera dans les visions ou les manifestations spontanées apparaissant au cours de l'état *post-mortem*" et qu'il faut encore circonscrire au seul Bardo de la Réalité (*chos nyid bar do*).

⁴⁴ La Vision de la Réalité Manifeste (*chos nyid mngon sum gyi snang ba*), la Vision de l'Accroissement des Expériences Lumineuses (*Nyams snang gong 'phel gyi snang*), la Vision du Paroxysme du Discernement (*rig pa tshad phebs kyi snang ba*) et la Vision de l'Épuisement de la Réalité (*chos nyid zad pa'i snang ba*). Cf. Achar, *L'Essence Perlée du Secret*, p. 120-129.

⁴⁵ P. 14 : *mkhas pa'i yang rab pan chen bi ma las : rgyud chen bcu bdun thig le gsang skor sogs : 'od gsal gdams pa mang zhig* Il est intéressant de noter la mention des *Dix-sept Tantras*, ainsi que, incidemment, celle du *Bi ma snying thig* dans ce contexte. Elle confirme la position particulière du *Yang ti* (ou *Yang tig*) qui se présente comme le faite suprême (*yang rtse*) de tous les Véhicules, alors que la tradition de Vimalamitra se considère elle-même comme le sommet du rDzogs chen tout entier. Il faut préciser que ni la tradition du *sNying thig* de Vimalamitra (*Bi ma*

rivaliser avec lui. Comme à l'accoutumé dans cette tradition relativement extrémiste du *Yang ti*, Padmasambhava affirme même que les instructions de dGa' rab rdo rje et de Shrī Simha n'en atteignent pas la profondeur. Le cycle est ainsi conçu comme plus précieux que de l'or : il ne doit donc pas être révélé à la multitude mais être caché dans un sol de joyaux⁴⁶.

La troisième et dernière partie est la plus longue du texte (p. 15-26). Elle retrace une section de la transmission (la section non-historique qui voit l'initiation de l'enseignement par le Buddha Samantabhadra) selon le schéma suivant : le Corps Absolu Samantabhadra révéla ce cycle d'enseignements aux Vainqueurs des Cinq Clans (*rigs lnga'i rgyal ba*) et ceux-ci le transmirent à Vajrasattva, à l'aide de leurs seules bénédictions (*byin rlabs*). Par la suite, Vajrasattva l'enseigna à l'aide de symboles (*brda*) à dGa' rab rdo rje, alors que ce dernier demeurait dans le charnier du Volcan Flamboyant (Dur khrod me ri 'bar ba). Puis, au cours d'un séjour dans le charnier de rTsub 'gyur tshal, dGa' rab rdo rje le transmet à Shrī Simha, en induisant en lui directement l'expérience manifeste (*mngon sum*) de l'état naturel. Enfin, le cycle échut à Padmasambhava lorsque Shrī Simha le lui transmet dans le charnier de So sa'i gling. Padmasambhava avait alors la forme du "Lotus-Guirlande-de-Crânes" (Padma Thod phreng). La révélation se fit de manière directe sans recourir aux analyses de l'intellect. Une fois parvenu au Tibet, Padmasambhava en donna la transmission à Ye shes mtsho rgyal, à une princesse fille du Roi (qui n'est pas nommée à cet endroit sous un autre nom que *rgyal po'i bu mo lha lcam*)⁴⁷ et à l'âcârya Nam mkha'i snying po. La transmission eut lieu dans un charnier du site de mChims phu.

Le texte présente ensuite une classification du rDzogs chen qui soulève un certain nombre de problèmes fort intéressants pour les doxographes. Par exemple, la tripartition des enseignements de l'*Atiyoga* en extérieurs, intérieurs et secrets (*phyi ngna gsang gsum*) est mise en parallèle avec l'*Ati*, le *sPyi ti* et le *Yang ti*. Jusqu'à présent rien que de très normal. On peut imaginer que le *Yang ti* concerne des tantras et des cycles comme le *Yang tig ye shes mthong grol*, etc., que le *sPyi ti* est associé aux groupes de tantra explicitement rattachés à cette subdivision, avec ses cycles de pratiques, etc., et que l'*Ati*, enfin, renvoie au reste des cycles d'instructions rdzogs chen, parfaitement indépendantes du *sPyi ti* et du *Yang ti*. On peut donc y insérer la tradition des *sNying thig* qui présente les mêmes types d'enseignements que le *sPyi ti* et le *Yang ti*. Or, Padmasambhava associe l'*Ati* avec la phase de Développement (*bskyed rim*) quand trop peu d'éléments dans les cycles des Essences Perlées "normales" suggèrent de les caractériser de la sorte⁴⁸. Et

snying thig) ni celle du *mKha' 'gro snying thig* ne mentionnent les classifications du *sPyi ti* et du *Yang ti*.

⁴⁶ Il faut distinguer clairement les cycles de *Yang ti/Yang tig* de certains corpus dans lesquels l'expression *yang ti[g]* apparaît, comme le *Bla ma yang tig* ou le *mKha' 'gro yang tig* qui relève de l'*Ati* proprement dit.

⁴⁷ Le texte l'identifie (p. 19-20) comme la princesse Lha lcam Nus 'byin (sa le).

⁴⁸ Si l'*Ati* est associé dans cette présentation à des pratiques plutôt tantriques de visualisation (p. 19), le *sPyi ti* propose une "union de la Pureté Primordiale et de la Claire-Lumière" (*ka dag 'od gsal zung du 'jug*) qu'il faut comprendre comme la pratique conjointe de l'Éradication de la Rigidité (*khregs chod*, où plutôt l'état découvert dans cette pratique, à savoir l'état naturel originellement pur) et du

c'est bien là que réside le problème, car on se trouve en face d'une nécessité du *Yang ti* (et dans une certaine mesure du *sPyi ti*) de se différencier réellement des autres cycles rDzogs chen, quitte à leur attribuer des caractéristiques qui ne sont pas les leurs. Par ailleurs, l'absence des expressions *Yang ti* et *sPyi ti* dans les doxographies des Essences Perlées (*snying thig*) "normales" suggèrent qu'on est en présence avec le *Yang ti* et le *sPyi ti*, sinon de développements postérieurs⁴⁹, au moins de traditions individuelles et séparées du grand corpus des Essences Perlées. Il m'a pour l'instant été impossible d'en retracer l'existence plus haut que Nyang ral Nyi ma 'od zer (1124-1192) mais c'est faute d'avoir cherché de manière systématique et d'avoir voulu résoudre le problème complètement (si tant est qu'on puisse y parvenir). En effet, à part l'insistance sur les divinités paisibles et courroucées (*zhi khro*) et sur les retraites dans l'obscurité (*mun mtshams*, liées "expérimentalement" aux *zhi khro*), rien ne différencie grandement ces cycles de *sPyi ti* et de *Yang ti* des autres Essences Perlées. Rien si ce n'est leur nom et leur insistance à se considérer comme le "faîte suprême" de la doxographie rNying ma pa. L'extrémisme dans la négation de la validité des autres cycles culmine même dans une autre section plus essentielle encore, que l'on nomme la Grande Limite (*mtha' chen*) et qui se tient au-dessus du *Yang ti*⁵⁰. Le problème est également compliqué par notre volonté doxographique et historique de séparer clairement les choses et de les distinguer en fonction de caractéristiques inamovibles et fixées une fois pour toutes. En fait, on peut simplement dire que le *Yang ti* est la "quintessence de tout l'Ati" (*a ti kun gyi yang snying*), comme le fait Ye shes mtsho rgyal (p. 17) lorsqu'elle s'engage dans un dialogue avec Padmasambhava⁵¹, sachant que l'expression *Ati* désigne alors le rDzogs chen dans son ensemble et non la division *Ati* dans le système *Ati*, *sPyi ti* et *Yang ti*. C'est évidemment une jonglerie fertile en confusions mais doxographiquement, elle se justifie pleinement.

Après cette courte mais originale digression, le dialogue amène Padmasambhava à décrire le site de la cache du Trésor en le délimitant en fonction des quatre orientes ; il dit ainsi (p. 19) :

« — Au sud du précèdent sanctuaire de Zab bu lung, au nord de Jo mo lha ri, à l'ouest de Ku la (var. sKu lha) mkha' ri, à l'est de Zang zang lha brag, apparaîtra le "Temple des Calculs" (rTsis kyi lha khang) ; cache⁵² sous la Fosse à Trésors du Rocher Rouge un Trésor du Cœur du grand Vairo-

Franchissement du Pic (*thod rgal*, la "Claire-Lumière"). Le *Yang ti* (qui présente lui aussi bel et bien les pratiques de *khregs chod* et de *thod rgal*, tout comme les Essences Perlées de l'*Ati* d'ailleurs) est considéré comme un enseignement qui mène au Plein Eveil en un instant (*skad cig nyid la*), sans prendre en compte le processus graduel du passage des Terres de l'Eveil (*sa*) et des Voies qui y conduisent (*lam*).

⁴⁹ Ce qui est improbable étant donné l'ancienneté de certains cycles découverts par Nyang ral Nyi ma 'od zer ou Gu ru Chos dbang par exemple.

⁵⁰ Elle n'est évidemment pas mentionnée dans le présent cycle. Sur le *mtha' chen*, cf. Achard, *op. cit.*, p. 57-59.

⁵¹ Le style dialogique n'était pas présent dans les deux premières parties du texte, dans lesquelles Padmasambhava parle à la première personne sans que rien n'indique un quelconque dialogue.

⁵² Padmasambhava s'adresse à Ye shes mtsho rgyal, chargée de fixer le texte par écrit puis de le cacher.

cana! »⁵³ La princesse Nus 'byin sa le qui a reçu la transmission du cycle apparaîtra dans les âges à venir sous la forme du futur révélateur de ce Trésor. Le texte mentionne même les éventuels problèmes auxquels le *gter ston* aura à faire face (p. 20 ; voir ci-dessus), ainsi que toutes les caractéristiques du personnage.

Ce texte qui relate un aspect de l'histoire du *Yang tig ye shes mthong grol* (son origine et sa cache au Tibet) s'arrête donc à la cache même du cycle et aux prophéties concernant de son futur révélateur. Sa découverte est datée, comme le montre son colophon (p. 26) :

« — Conformément aux prophéties du Maître (Padmasambhava) et de la dâkinî (Ye shes mtsho rgyal), le vieux mendiant Tshe dbang rgyal po le révéla dans la Fosse aux Trésors du Rocher Rouge, le seizième jour du cinquième mois Hor de l'année du Lièvre⁵⁴. L'endroit où les parchemins jaunes furent transcrits était gDong khar 'Od gsal rtse mo, le copiste étant le mendiant de la fin des temps, mChog rab rgya mtsho ; que les vertus (en résultant) laissent émerger sans effort la pratique de la Claire-Lumière immaculée ! »⁵⁵

Le colophon de l'édition B (édition dans l'ensemble beaucoup plus fautive) diffère sensiblement, notamment dans la date :

« — Conformément aux prophéties du Maître et de la dâkinî, ceci fut révélé par le Corps d'Apparition Padma Tshe dbang rgyal po, dans la Fosse aux Trésors du Rocher Rouge, le dixième jour du dixième mois Hor de l'année du Lièvre. Les parchemins jaunes furent transcrits à gDong khar 'Od gsal rtse mo. »⁵⁶

⁵³ P. 19 : *gnas mchog zab bu lung gi lho : jo mo lha ri nyid kyi byang : sku lha mkha' ri nyid kyi nub : zang zang lha brag nyid kyi shar : rtsis kyi lha khang zhes bya 'byung : rnam snang chen po thugs gter cig : brag dmar gter khung 'og la sbos* :. Il faudrait expliquer le rattachement de ce Trésor du Cœur au Jina Vairocana. Sectionner l'avant dernière stance et comprendre "cache...un trésor (dans le) Cœur de (la statue) du Grand Vairocana" serait une erreur car cela ne correspond pas à la manière dont le cycle fut découvert, comme on l'a vu ci-dessus. Néanmoins, la présence du Temple des Calculs suggère la seconde lecture. Il y a une certaine confusion qu'il conviendrait d'éclaircir ici, par d'autres sources. Dans le *rDzogs pa chen po yang tig ye shes mthong grol gyi man ngag zur rgyan gnad don gsal byed blo rmongs mun sel snang byed 'od dkar zhes bya ba* (p. 488), l'histoire est plus claire : la Fosse aux Trésors du Rocher Rouge (Brag dmar gter khung) se trouve à proximité (*nye 'dab*) du Temple des Calculs. Il n'est nulle part question d'une statue de Vairocana. Le seul lien a peut-être trait à Vairocana (le traducteur cette fois et non pas le Jina) auquel Nus 'bying sa le est associée (*id.* p. 489, où elle est même présentée comme sa partenaire [*gzung ma*] !). Vairocana étant moine, la précision du texte avançant qu'elle allait l'accompagner pendant dix-sept incarnations est encore plus troublante. L'ultime naissance de Nus sbyin sa le devait être celle du grand *gter ston* bsTan gnyis gling pa (*id.*, p. 489-490).

⁵⁴ On a vu ci-dessus que cette date correspond probablement à 1507 ou 1519.

⁵⁵ P. 26 : *sprang rgan tshe dbang rgyal po/ bla ma mkha' 'gro'i lung bstan la brten nas/ yos lo hor zla lnga pa'i tshe bcu la brag dmar lte (= gter) khung nas gdan drangs pa'o/ shog ser las phab pa'i gnas ni gdong khar 'od gsal rtse mor bgyis tel/ yi ge pa ni dus mtha'i sprang po mchog rab rgya mtshos bris pa'i dge bas/ zag med 'od gsal gyi nyams len 'bad rtsol med par 'char bar gyur cig/*

⁵⁶ P. 26-27 : *'di nyid ni bla ma mkha' 'gro'i lung bstan nas sprul sku padma tshe dbang rgyal po'i (= pos) brag dmar gter khung nas yos lo hor (p. 27) zla bcu pa'i tshe bcu la gdan drang zhing : gdong khar 'od gsal rtse mor shog ser las phab pa'o* :. Cette date se

IV. Analyse descriptive du *Yang tig ye shes mthong grol*

Cette quatrième section répertorie et décrit brièvement les textes inclus dans deux versions du *Yang tig ye shes mthong grol* choisies dans la mesure où elles sont très certainement les plus complètes et les plus représentatives du cycle. La première dite version A comprend 355 pages mais dans l'exemplaire à ma disposition, elle ne contient aucune référence bibliographique et ne semble pas répertoriée dans les catalogues de la Library of Congress. La seconde version — dite B — correspond à l'édition de Gangtok, 1984. Les références de pages dans les descriptifs des textes correspondent — sauf mention contraire — à la version A. Pour les autres éditions, voir la bibliographie *in fine*.

1. **Them yig chug med rgya ldan** (A p. 1-3)

Ce texte décrit la structure générale du *Yang tig ye shes mthong grol* en le divisant en fonction de sept subdivisions principales qui ont été décrites ci-dessus. Selon son colophon (p. 3), il fut caché comme Trésor par Padma-sambhava et Ye shes mtsho rgyal, avant que ses rouleaux jaunes (*shog ser*) soient transcrits par Tshe dbang rgyal po dans le sanctuaire de Gling mo kha.

2. **Nang gi them yig** (A p. 5-7)

Ce second texte descriptif expose la structure interne du *Yang tig ye shes mthong grol* et notamment ses divisions internes. Il a été décrit ci-dessus dans la section II du présent article.

3. **brGyud pa'i lo rgyus dri med 'od zer** (A p. 9-26 ; B p. 1-27)

Histoire du cycle du *Yang tig ye shes mthong grol* (voir la section III du présent article).

4. **'Od gsal dngos gzhi khrid yig** (A p. 27-36)

Ce texte important concernant la pratique principale (*dngos gzhi*) de la Claire-Lumière (*'od gsal*) décrit de manière synthétique l'ensemble des principes de la Grande Perfection selon l'optique générale de la Section des Préceptes (*Man ngag sde*) et plus particulièrement selon la tradition du *Yang ti*. Il se compose de deux sections principales : 1. la distinction (*shan dbye*) entre l'esprit (*sems*) et le Discernement (*rig pa*), c'est-à-dire entre le processus égotique de discursivité et l'acte de conscience directe de la Réalité ; et 2. l'identification de la Sagesse du Discernement (*rig pa'i ye shes*).

La section initiale décrit en premier lieu la nature de l'esprit ordinaire en s'appuyant sur quatre aspects : 1. l'identification du sanctuaire (*gnas*) de l'esprit, c'est-à-dire de sa localisation dans le corps ; 2. l'identification de la voie par laquelle il se meut (*'gyu byed lam*) ; 3. l'identification de sa porte d'émergence (*'thon par byed pa'i sgo*) ; et 4. l'identification de son objet (*yul*), de ses fonctions (*byed las*) et de son fruit réel (*'bras bu dngos*). Une synthèse de ces thèmes précise (p. 30) que le sanctuaire de l'esprit se trouve dans les

retrouve dans le colophon pareillement daté du *Yang tig ye shes mthong grol las* : *Sang bdag chen po'i dbang bskur bar chad kun sel* (p. 349 de l'édition B).

poumons (*glo ba*); sa voie (*lam*) est représentée par un canal qui relie ce sanctuaire à chacun des organes sensoriels, tandis que sa porte d'émergence est représentée par les cinq portes des sens. Ses objets sont ceux des six associations de conscience (*tshogs drug*) et ses fonctions sont d'accumuler de multiples non-vertus (*mi dge*) en raison de l'attachement et de l'aversion. Son fruit concret n'est autre qu'une perpétuelle souffrance (*sdug bsngal*).

La seconde section du texte expose l'identification de la Sagesse du Discernement en fonction de sept points : 1. les caractéristiques (*mtshan nyid*) du Discernement ; 2. son sanctuaire (*gnas*) ; 3. sa voie (*lam*) ; 4. la porte (*sgo*) par laquelle il émerge ; 5. son objet (*yul*) ; 6. ses fonctions (*byed las*) ; et 7. son fruit (*'bras bu*). Les caractéristiques du Discernement sont de s'exprimer en tant qu'Essence (*ngo bo*), Nature (*rang bzhin*) et Compassion (*thugs rje*), ces trois modalités formant les trois Sagesse de la Grande Perfection. L'Essence est décrite (p. 31) comme le Vide (*stong pa*) semblable au purissime ciel d'automne, que rien ne vient jamais entacher. Elle est ainsi conçue comme l'Espace (*dbyings*) primordial de l'état naturel. La Nature est présentée comme le rayonnement d'une Clarté (*gsal ba*) quinticolore, semblable à un dôme d'arc-en-ciel (*'ja' gur*) s'enroulant dans le ciel vide. La Compassion est quant à elle décrite comme l'indifférenciation de l'Essence et de la Nature, s'exprimant en une limpidité nue et impossible à identifier discursivement. Cette indifférenciation de l'Essence, de la Nature et de la Compassion forme ce que l'on désigne comme la Sagesse du Discernement Naturel (*rang rig ye shes*), ou encore "Samantabhadra, le Discernement" (*rig pa kun tu bzang po*), le Cœur des Bienheureux (*bder gshegs snying po*), l'état naturel ou mode d'être de tous les phénomènes (*chos thams cad kyi gnas lugs*), etc.

Le sanctuaire du Discernement est la Précieuse Citadelle du Cœur (*tsitta rin chen gzhal yas khang*) en laquelle trône le Corps Absolu. La Voie par laquelle l'éclat du Discernement chemine est la Cavité de Cristal (*shel gyi sbu gu can*) qui relie le cœur aux yeux. La double porte d'émergence de cet éclat est constituée par les pupilles. Plus précisément, cette porte est l'extrémité supérieure du canal de cristal qui s'ouvre dans les pupilles et que l'on appelle "Lampe d'Eau du Lointain-Lasso" (*rgyang zhags chu'i sgron ma*). L'objet du Discernement ou son domaine (*yul*) d'expansion visionnaire est le ciel bleu sans nuage en lequel se déploie l'Espace (*dbyings*) qui forme la "Lampe de l'Espace Purissime" (*dbyings rnam par dag pa'i sgron ma*)⁵⁷. La fonction du Discernement est de purifier toutes les saisies de l'esprit ordinaire et son fruit n'est autre que l'atteinte de la terre du Nirvâna.

La pratique permettant de s'entraîner au dynamisme (*rtsal sbyang*) de la Sagesse du Discernement est appelée "Franchissement du Pic" (*thod rgal*) et se compose de deux aspects complémentaires : d'une part les instructions diurnes (*snang khrid*) avec pour supports de pratique le ciel, le soleil, la lune et une lampe à beurre, et d'autre part les instructions sur l'obscurité (*mun khrid*)⁵⁸ qui s'appuient sur des retraites effectuées dans l'obscurité (*mun mtshams*). Collectivement, elles peuvent être réunies sous l'appellation de pratique de la Claire-Lumière (*'od gsal gyi nyam len*). Cette pratique repose sur l'adoption d'un ensemble de points-clefs (*gnad*) regroupant des postures (*bzhugs stangs*), des manières de regarder (*lta stangs*) et de respirer, etc. Le

⁵⁷ Sur les Lampes (*sgron ma*), voir *infra* le texte no. 23.

⁵⁸ On verra ci-dessous que le cycle emploie également cette expression pour qualifier certaines pratiques particulières plus généralement appelées "Instructions Diaprées" (*khra khrid*).

texte décrit (p. 34) les trois postures principales de ce yoga en contextualisant leur utilisation sous certaines conditions atmosphériques, avant d'esquisser brièvement (p. 35-36) les développements visionnaires typiques du Franchissement du Pic.

Le texte ne comporte pas de colophon et n'est pas inclus dans toutes les éditions du cycle⁵⁹.

5. bITa ba sangs rgyas dgongs 'dus las bar do chos nyid rang grol (A p. 37-49 ; B p. 385-397)

Ce texte expose les principes des états intermédiaires (*bar do*) en détaillant les trois aspects suivants : 1. le Bardo du sanctuaire de naissance (*skye gnas kyi bar bo*) ; 2. le Bardo du moment de la mort ('*chi kha'i bar do*) ; et 3. le Bardo de la Claire-Lumière de la Réalité (*chos nyid 'od gsal gyi bar do*).

L'exposé sur le premier Bardo décrit les diverses pratiques à accomplir par l'adepte au cours de sa vie. Pour ce qui concerne plus particulièrement les instructions de la Grande Perfection, le yogi devra s'exercer aux instructions sur la Pureté Primordiale (*ka dag gi khrid*), c'est-à-dire sur l'Eradication de la Rigidité (*khregs chod*), avant de s'engager dans le Franchissement du Pic (*thod rgal*) et d'effectuer des retraites dans l'obscurité (*mun mtshams*).

L'exposé sur le Bardo du moment de la mort décrit les symptômes ultimes qui annoncent le décès inévitable, avec les manifestations correspondantes de dissolutions des souffles des éléments, etc. La version B du texte se conclut sur une brève description du Bardo de la Claire-Lumière (p. 396-397) avec l'annonce d'une prière de souhaits (*smon lam*) qui n'est pas donnée. On la retrouve dans la version A (p. 44-45), ainsi qu'une autre prière adressée aux Protectors et aux Gardiens des enseignements, aux émissaires de gShin rje, etc., pour réaliser les divers Corps de l'Éveil, développer la capacité permettant de reconnaître les manifestations *post-mortem*, d'obtenir une renaissance fortunée, etc.

Selon son colophon (B p. 49), le texte fut rédigé par Padmasambhava et Ye shes mtsho rgyal, sa découverte étant attribuée à bsTan gnyis gling pa. La présente version (incluant donc les prières finales) est due à un adepte de la lignée du *Yang tig ye shes mthong grol*, bsTan 'dzin gSang sngags rgya mtsho. Le texte est manifestement extrait de la collection du *ITa ba sangs rgyas dgongs 'dus*.

6. Zhi khro rang gsal gyi bskang bshags (A p. 51-56)

Ce court texte contient la pratique récitative de confession et de réparation des transgressions de serments. Sa composition est attribuée (p. 56) à Ye shes mtsho rgyal, le texte ayant été redécouvert par Rig 'dzin bsTan gnyis gling pa dans la "Fosse aux Trésors" (*gter khung*) du Rocher Rouge (*brag dmar*).

⁵⁹ Selon le no. 40 (p. 523), ce texte doit être inclus parmi un certain nombre d'œuvres ajoutées au cycle originel dans "quelques volumes" (*glegs bam 'gag zhig tu*), c'est-à-dire dans certaines versions du cycle. Parmi les textes ajoutés, on relève les nos. 28-32, ainsi qu'un *Petit Traité sur la Posture de Diamant* (*rDo rje'i 'dug stangs kyi yig chung*) qui sont directement rattachés au cycle. Un autre texte intitulé *Confrontation à l'Essence, à la Nature et la à Compassion* (*Ngo bo rang bzhin thugs rje gsum gyi ngo sprod*) est ajouté mais apparemment sans rattachement direct au *Yang tig ye shes mthong grol*.

7. Thun mong ma yin pa'i zab khrid mngon sum gyi khrid yig nor bu'i do shel (A p. 57-79)

Ce texte se présente (p. 58) comme une somme de préceptes (*man ngag*) fusionnant l'ensemble des catégories tantriques réparties dans les groupes des tantras-pères (*pha rgyud*), des tantras-mères (*ma rgyud*) et des tantras à la Contemplation non-duelle (*gnyis med dgongs pa'i rgyud*). Il contient en réalité les préceptes traitant de la pratique de la Claire-Lumière (*'od gsal nyams len*) exposés selon l'optique plus générale de la Grande Perfection et répartis en fonction de deux yogas : le Yoga de la Nuit (*mtshan mo'i rnal 'byor*) et le Yoga du Jour (*nyin mo'i rnal 'byor*). Le texte décrit essentiellement :

- la nature des Quatre Visions (*snang ba bzhi*, p. 62-64), à savoir 1. la Vision de la Réalité Manifeste (*chos nyid mngon sum gyi snang ba*), 2. la Vision de l'Accroissement des Expériences Lumineuses (*nyams snang gong 'phel gyi snang ba*), 3. la Vision du Paroxysme du Discernement (*rig pa tshad phebs kyi snang ba*) et 4. la Vision de l'Épuisement de la Réalité (*chos nyid zad pa'i snang ba*),
- les points-clefs (*gnad*) de la pratique du Franchissement du Pic (p. 64 et seq.) et notamment les sept postures auxiliaires (*yan lag gi 'dug stangs bdun*, p. 65-66, souvent mentionnées mais rarement détaillées) qui, dans la liste fournie par le texte (p. 65-66) sont : 1. la posture du Garuda (*khyung gi 'dug stangs*), 2. la posture du Carnivore (*gcan gzan gyi 'dug stangs*), 3. la posture du noble Fils (*skyes bu'i 'dug stangs*), 4. la posture du Renard (*wa yi 'dug stangs*), 5. la posture du Vautour (*bya rgod 'dug stangs*), 6. la posture de l'Athlète (*gyad kyi 'dug stangs*), et 7. la posture du crocodile (*chu srin gyi 'dug stangs*),
- la pratique des Trois Cieux (*nam mkha' sum 'phrug*, p. 67-68) à savoir : 1. le ciel extérieur (*phyi'i nam mkha'*), c'est-à-dire le ciel bleu et sans nuage ; 2. le ciel intérieur (*nang gi nam mkha'*), correspondant à l'intérieur de la Cavité de Cristal (*shel gyi sbu gu can*) ou canal Kati (*rtsa ka ti*) ; et 3. le ciel secret (*gsang ba'i nam mkha'*), autrement dit la Précieuse Citadelle Spontanée (*lhun grub rin chen gzhai yas khang*) qui se trouve au centre de la Tente Brune des Cornalines (*mchong gur smug po*) dans le cœur ;
- les trois points-clefs (*gnad gsum*, p. 68-70) dits des portes (*sgo*), de l'objet (*yul*) et du Discernement (*rig pa*), à savoir, respectivement : la direction des Regards (*lta stangs*), la cible (*'ben pa*) de ces Regards, c'est-à-dire le ciel bleu, et l'état de la conscience de l'adepte, vierge de projections discursives ;
- la description des expériences visionnaires initiales (*snang ba*, p. 70-71) émergeant avec l'adoption de ces points-clefs, à commencer par les chaînes adamantines du Discernement (*rig pa rdo rje lu gu rgyud*), les Disques Lumineux (*thig le*), etc. ;
- une seconde description (plus détaillée) des Quatre Visions (p. 71-76) se concluant par la résorption de la matérialité des agrégats en Claire-Lumière, lors de la Vision de l'Épuisement de la Réalité (*chos nyid zad pa'i snang ba*) ;
- les deux types d'expériences (p. 76-77), à savoir : les expériences visionnaires (*snang nyams*) proprement dites et les expériences sapientiales (*shes nyams*).

On notera que le texte cite (p. 77-78) trois tantras : 1. le *Tantra Intranscriptible* (*Yi ge med pa'i rgyud*) qui appartient au corpus des *Dix-Sept Tantras*

(*rGyud bcu bdun*)⁶⁰, 2. *L'Étagement des Joyaux* (*Rin chen brtsegs pa*)⁶¹, 3. *L'Étagement des Roues* (*'Khor lo brtsegs pa*)⁶². Le texte se termine sur un rapide exposé des “seize visions” (*snang ba bcu drug*) correspondant à un découpage quadruple de chacune des Quatre Visions.

Selon le colophon, ces instructions forment le cœur de la Contemplation de Shri Simha, transmis par ce patriarche à Padmasambhava et confié par ce dernier à Ye shes mtsho rgyal. Le texte fut redécouvert par sPrul sku Tshe dbang rgyal po à Brag dmar gter khung et transcrit à sPa gro gdong dkar rtse mo avec l'aide du copiste mChog rab rgya mtsho (p. 79).

8. sKu gsum rang thog tu ngo sprod pa 'da' kha 'chi brod kyi gdams pa (A p. 81-89, B p. 95-108)

Ce texte se présente comme la somme des instructions de dGa' rab rdo rje, Shri Simha et Padmasambhava, réunies pour permettre à l'adepte d'être confronté à la “Vision du Discernement dans sa Nudité” (*rig pa gcer mthong*). Il se compose de cinq parties :

- l'intégration des passions (*nyon mongs*) et des poisons (*dug*) à la Voie (p. 82-84),
- les confrontations aux Trois Corps (*sku gsum ngo sprod*, p. 84-86),
- l'intégration de tout ce qui se manifeste en tant que déploiement de la Réalité (*chos nyid*, p. 86-87),
- les préceptes sur le courage et la capacité à être prêt au moment de la mort (*'da' kha 'chi brod*, p. 87), et
- l'obtention du Fruit (*'bras bu*, p. 87-88).

9. Zhi khro rang gsal gyi khrid yig (A p. 91-106, B p. 69-93)

Ce texte contient les instructions sur la pratique des Divinités Paisibles et Courroucées (*zhi khro*), thème central du *Yang ti* en général. Il débute par une prière à la lignée (p. 92-94) suivie par l'offrande du mandala (p. 94-95), la purification des obscurcissements avec la pratique de Vajrasattva (p. 95-98) et le Guru-Yoga (p. 98-99). La pratique des *Zhi khro* proprement dite couvre le reste du texte (p. 99-106). Les *Zhi khro* sont d'une importance considérable parce qu'ils représentent l'expression du dynamisme du Plein Eveil (*sangs rgyas*) au sein de l'adepte. En ce sens, ils forment l'expression “divine” de sa conscience et plus précisément de la véritable nature épiphannique de cette dernière.

10. Zhi khro dbang mchog dpag bsam ljon zhing (A p. 107-118, B p. 109-129)

Dans la préface de ce dixième texte (p. 108), Padmasambhava rappelle qu'il a reçu de Shri Simha la totalité des enseignements de la Section de l'Esprit (*Sems sde*), de la Section de l'Espace Abyssal (*Klong sde*) et de la Sec-

⁶⁰ Il s'agit de l'un des textes les plus importants pour la pratique de la Grande Perfection qui est particulièrement célèbre pour son exposé des quatre Accès Naturels (*cog bzhag bzhi*), etc.

⁶¹ Non-identifié pour l'instant.

⁶² Probablement le no. 160 de l'édition de sDe dge du *rNying ma'i rgyud 'bum* dont le titre complet est *Rin po che 'khor lo brtsegs pa'i rgyud* ; voir Achard, “Rig 'dzin Tshe dbang mchog grub...”, p. 63.

tion des Préceptes (*Man ngag sde*) dont la somme quintessentialisée se trouve dans le cycle Secretissime Insurpassable (*yang gsang bla na med pa*) de la Section des Préceptes. L'élixir-même de ce cycle se trouve quant à lui réuni dans le corpus du *Yang tig ye shes mthong grol* qui contient donc la somme totale des instructions de la Grande Perfection. Le présent texte en présente les Consécrations (*dbang*) en trois parties : les préliminaires (108-109), la pratique principale (p. 109-118) et la conclusion (non-incluse dans les deux versions).

La pratique principale comprend l'offrande de *gtor ma* (p. 109-112), la bénédiction des substances d'offrandes (p. 112-113), les dialogues entre le maître et les disciples, portant sur la requête et la transmission des consécration (p. 113-115). Puis vient la transmission concrète des Consécrations (p. 115-117) avec la consécration du Vase (*bum pa*, p. 115), la consécration de l'Ambroisie (*bdud rtsi*, p. 115-116), la consécration du Cœur (*thugs*, p. 116) et la consécration finale de la *gtor ma* (p. 116-118) qui complète la pratique des *Zhi khro*.

11. sKu zungs kyi sku gsung thugs kyi byin rlabs (A p. 119-127)

Ce texte décrit la pratique des *Zhi khro* consécutive à la transmission des consécration (texte no. 10) en fonction d'un nombre de jours précis pour chaque phase de la pratique. L'adepte qui s'engage dans cette pratique est invité (p. 123) à "progresser" (*bog 'don pa*) en sublimant cette pratique grâce aux instructions sur les retraites dans l'obscurité (*mun khrid*).

Le texte fut découvert en une année du Lièvre (p. 127) qui, comme on l'a vu ci-dessus, pourrait correspondre à 1507 ou 1519.

12. rTsal dbang yid bzhin lhun grub (A p. 127-132, B p. 131-140)

Ce texte contient la pratique de la Consécration au Dynamisme du Discernement (*rig pa'i rtsal dbang*) qui est l'initiation spécifique de la Grande Perfection. Dans cette Consécration, les postulants sont guidés au sommet d'une montagne et sont invités à contempler en direction du soleil afin de voir l'émergence concrète de leur propre Discernement (*rang rig*, p. 127-128). Ils sont alors instruits (p. 128-129) sur la nature des Trois Corps (*sku gsum*), illustrée par les manifestations visionnaires qui émergent naturellement avec l'adoption de points-clefs particuliers. Ils sont ensuite confrontés (p. 129-130) aux champs purs du Corps de Jouissance (*longs sku'i zhing khams*), puis ils reçoivent la consécration aux Trois Corps (p. 131) qui est suivie par les phases finales du rituel (avec festin d'offrandes, etc.).

Selon son colophon (p. 132), le texte fut transcrit dans l'ermitage de Brag dkar (Brag dkar dben pa'i gnas).

13. Don khrid gser gyi 'phreng ba (A p. 133-141, B p. 141-157)

Ce texte contient l'essentiel des pratiques spécifiques de la Section des Préceptes, à commencer par la mention (non-détaillée) des Disjonctions du Samsâra-Nirvâna (*'khor 'das ru shan dbye ba*, p. 135) comprenant l'adoption du comportement physique, verbal et mental des êtres des six destinées, l'adoption de la posture du vajra debout, la double apposition des sceaux (*rgyas gdab*), le double entraînement dynamique (*rtsal sbyang*), l'assouplissement (*mnyen btsal*), l'entrée dans la Voie (*lam du zhugs pa*), l'entraînement interne au dynamisme des lettres (*yi ge rtsal sbyang*), etc.,

avant de conclure par la pratique d'induction de l'aise naturelle (*rnal du dbab pa*), elle-même suivie par l'analyse introspective sur la source, la demeure et la destination des pensées. Les exercices initiaux du type *rtsa rlung* de la pratique principale sont ensuite suivis par les préceptes relatifs à l'Éradication de la Rigidité (*khregs chod*, p. 136-138) et par une longue et complexe description de la pratique du Transfert (*pho ba*, p. 138-141).

14. *Khrid kyi zhal gdams mthong grol chen mo* (A p. 143-161)

Ce texte se propose de décrire les instructions permettant d'induire directement l'évidence visionnaire de l'état naturel de l'individu ; il comporte trois parties : 1. la pratique diurne, 2. la pratique nocturne avec la pression (*ar gtad*) et l'union des quatre moments (*dus bzhi mnyam sbyor*)⁶³, et 3. la pratique continue. En réalité, seule la première est décrite par le texte.

L'engagement dans la pratique de ces instructions consiste dans un premier temps dans l'abandon des activités (extérieures, intérieures et secrètes) des trois portes (p. 145). Une fois cet abandon accompli, l'adepte peut s'investir dans les principes de la pratique principale reposant sur les points-clés des trois portes (*sgo gsum gyi gnad*), etc. La définition de la pratique principale (*dnegos gzhi*) est donnée par le texte (p. 146) selon une optique résolument littérale qui permet de cerner le propos de cette pratique. Elle est ainsi définie comme une "base (*gzhi*) concrète (*dnegos*)" dans la mesure où le Discernement (*rig pa*) y est concrètement (*dnegos*) perçu par les sens (*dbang po*). Elle se caractérise également comme une base (*gzhi*) parce que sa réalité s'exprime comme les chaînes adamantines du Discernement (*rig pa rdo rje lu gu rgyud*) qui sont le germe (*sa bon*) de tout le Samsâra-Nirvâna. Cette base est ainsi conçue comme le Discernement de la Réalité (*chos nyid kyi rig pa*), c'est-à-dire comme le Cœur des Bienheureux (*bde gshegs snying po*) que les Véhicules ordinaires corrompent par l'emploi de l'analyse discursive (p. 146-147). Pour illustrer la supériorité de cette Voie sur celle des autres Véhicules, Padmasambhava déclare que seule la Vision Manifeste de la Réalité (*chos nyid mngon sum gyi snang ba*) dissipe les doutes éventuels quant à la Nature réelle de cette Réalité et que les théories des autres Véhicules ne diffèrent en aucune manière des descriptions de Bodhgaya faites par des personnes qui ne s'y sont jamais rendues⁶⁴. En conséquence, les tendances qui ne peuvent s'appuyer sur une expérience concrète et manifeste du Discernement — ce qu'il faut donc entendre ici comme une confrontation à la réalité visionnaire de l'Éveil — sont prisonnières d'une Vue prégnante de saisies analytiques et n'ont qu'une approche verbale ou discursive de cette réalité (p. 147).

La vision directe du Discernement et de ses prodiges visionnaires s'exprime dans l'obtention d'yeux (*mig*), c'est-à-dire de facultés visionnaires particulières. On dénombre ainsi l'œil de la Sagesse du Discernement naturel (*rang rig pa'i ye shes mig*), l'œil de la Réalité (*chos nyid kyi mig*), l'œil de la Connaissance Sublimée (*shes rab kyi mig*), l'œil du vajra (*rdo rje'i mig*) et l'œil "globuleux" (*chu bur gyi mig*). Chacun d'entre eux renvoie à un aspect des perceptions visionnaires et des états intérieurs de réalisation qui en découlent (p. 148).

Cette vision directe du Discernement s'exprime en fonction de quatre étapes qui ponctuent les déploiements visionnaires propres au dynamisme

⁶³ Voir *infra* le texte no. 23.

⁶⁴ Exemple classique et très répandu.

de l'adepte. Ces quatre étapes sont les Quatre Visions (*snang ba bzhi*) que le texte décrit avec plus ou moins de détails (p. 148-151).

Pour induire ces visions, l'adepte doit s'engager dans une pratique fondée sur des points-clefs (*gnad*) particuliers que le texte décrit en détail (p. 151-155) et qui comprennent :

- le point-clef du corps (*lus kyi gnad*), c'est-à-dire les trois postures-racines (*rtsa ba'i 'dug stangs*) qui sont celles des Trois Corps⁶⁵, et les sept postures auxiliaires (*yan lag gi 'dug stangs*)⁶⁶ ;
- le point-clef de la parole (*ngag gi gnad*) qui consiste en trois phases : entraînement (*bslab pa*), apaisement (*gnas pa*) et stabilité (*brtan pa*) ;
- le point-clef de l'esprit (*sems kyi gnad*) consistant dans la pratique des trois cieux (*nam mkha' sum phrug*, voir ci-dessus le texte no. 7) ;
- le point-clef des portes (*sgo'i gnad*) ou direction des Regards (*lta stangs*) ;
- le point-clef de l'objet (*yul gyi gnad*) ou domaine dans lequel les visions se déploient ; et
- le point-clef du Discernement (*rig pa'i gnad*), associé au souffle (*rlung*).

Le texte décrit ensuite (p. 155- 156) l'émergence initiale des visions avec le déploiement de la Lampe de l'Espace purissime (*dbyings rnam par dag pa'i sgron ma*) qui apparaît comme une semblance d'arcs-en-ciel et d'ocelles de paon. Au sein de cette Lampe émerge la Lampe des Disques Vides (*thig le stong pa'i sgron ma*) à l'intérieur de laquelle se déploient les chaînes adamantines du Discernement (*rig pa rdo rje lu gu rgyud*), semblables à des guirlandes de perles enfilées, etc.

Trois sortes de signes émergent alors dans le continuum de l'adepte : le signe de l'Espace (*dbyings kyi rtags*, c'est-à-dire le signe indiquant l'apparition concrète des visions spécifiques à l'Espace) se traduit par l'émergence de dômes ou demeures de lumière (*'od khyim*) ; le signe de la Sagesse (*ye shes kyi rtags*) est l'apparition de Disques Lumineux (*thig le*) ; et celui du Corps (*sku'i rtags*), le déploiement des chaînes adamantines. Ces manifestations visionnaires sont l'expression dynamique de l'état naturel (*gnas lugs*) qui demeure au centre du cœur (*tsi ta*) et dont l'éclat chemine jusqu'aux portes d'émergence de la Sagesse en passant par le canal reliant le cœur aux yeux (p. 156).

Le texte reprend à ce stade la description des Quatre Visions qui illustrent l'intensification de la familiarisation (*goms pa*) de l'adepte avec sa propre Réalité (p. 156-160).

En conclusion figure une intéressante synthèse de la Voie du *Yang ti* à parcourir en fonction d'un nombre donné de jours ou de semaines pour chaque étape de la pratique (p. 160).

Selon la section finale du texte, ces instructions forment l'élixir du Cœur de Shrī Simha que Padmasambhava a mis en forme avant de le cacher dans la Fosse aux Trésors du Rocher Rouge (Brag dmar gter khung).

⁶⁵ La posture du Lion pour le Corps Absolu (*chos sku*), celle de l'Éléphant pour le Corps de Jouissance (*longs sku*) et celle du Sage pour le Corps d'Apparition (*sprul sku*).

⁶⁶ Voir dans les textes no. 7 et 31.

15. Bar do chos nyid rang grol (A p. 163-176, B p. 159-182)

Les instructions contenues dans ce texte s'adressent aux adeptes qui n'ont pu parvenir au terme des Quatre Visions (*snang bzhi*) au cours de leur vie et qui vont donc être confrontés aux états intermédiaires (*bar do*). Elles sont réparties en quatre sections (p. 164) : 1. la confrontation au Bardo de l'expression naturelle [de l'esprit] (*rang bzhin gnas pa'i bar dor ngo sprod*) ; 2. la familiarisation avec le Bardo de la naissance et de la mort (*skye shi'i bar do la 'dris pa*) ; 3. l'exposé sur la Bardo du moment de la mort (*'chi kha'i bar do*) ; et 4. le Bardo de la Claire-Lumière spontanée (*lhun grub 'od gsal gyi bar do*).

La première section décrit (p. 164-167) la nature du Cœur des Bienheureux (*bde bar gshegs pa'i snying po*) qui demeure dans le cœur tous les êtres et qui s'y exprime dans l'indifférenciation de l'Essence (*ngo bo*), de la Nature (*rang bzhin*) et de la Compassion (*thugs rje*). Elle détaille notamment les confrontations (*ngo sprod*) à l'archétype (*dpe*), au principe (*don*) et au signe (*rtags*) qui servent à illustrer l'existence et la nature du Cœur des Bienheureux en l'individu.

La seconde section (p. 167) qui traite de la pratique à accomplir au cours de la vie se divise en une pratique diurne et une pratique nocturne fondée sur la pression de l'Océan (*rgya mtsho ar la gtad pa*)⁶⁷. En s'exerçant à cette double pratique, l'adepte verra tout émerger comme le déploiement de la Réalité (*chos nyid kyi rol pa*).

La troisième section débute par une confrontation donnée par le maître et servant à illustrer la nature de l'esprit et du Discernement (p. 168-169). Le conseil final (p. 169) qui ressort de cette confrontation est de concentrer sans distraction le Discernement sur les yeux au moment de la mort et de concentrer pareillement ceux-ci sur les manifestations lumineuses (*'od kyi snang ba*) qui émergent à ce moment.

La quatrième section du texte (p. 169-171) débute par un ensemble de confrontations servant à illustrer le Bardo de la Claire-Lumière et ses visions naturelles. Ces confrontations font écho aux manifestations des sons (*sgra*), des lumières (*'od*) et des rayons (*zer*) qui émergent au cours de ce Bardo. Les sons résonnent à l'image d'un roulement de tonnerre déchirant le ciel vide ; les lumières se manifestent dans l'émergence d'innombrables Corps paisibles et courroucés (*zhi khro'i sku*) ; et les rayons se déploient comme un ensemble de prodiges (*smig rgyu*) émergeant sans entrave (p. 170). Les Corps qui apparaissent sont de tailles si variables que certains atteignent les dimensions du Mont Meru, quand d'autres pourraient passer par le chas d'une aiguille. Leur manifestation représente l'éclat naturel (*rang gdangs*) qui se trouve à l'intérieur du Joyau du Cœur (*tsitta rin po che*). En fait, ces Corps se divisent en deux groupes, distingués non seulement par leur nature extérieure mais également par leur sanctuaire dans le corps : les paisibles (*zhi ba*) qui sont localisés dans le cœur, et les courroucés (*khro bo*) dansant dans la Demeure de Nacre (*dung khang*), au centre du cerveau. Lorsque le sceau du corps est brisé (au moment de la mort, avec la déconnexion du corps et de l'esprit), les manifestations visionnaires de ces Corps se déploient spontanément et émergent "à l'extérieur" (*phyir shar*, p. 170-171). Le point crucial à retenir ici est l'identification de ces visions comme étant

⁶⁷ Technique consistant dans la pression des yeux dans l'obscurité. Elle précède généralement la pratique dite de "l'entrée dans l'éclat de l'Océan" (*rgya mtsho dangs su zhugs pa*) au cours de laquelle la pression des yeux n'est plus nécessaire aux développements visionnaires qui se déroulent dans l'obscurité.

l'expression naturelle de l'état véritable de l'individu. Si cette reconnaissance est effectuée, l'adepte se libère alors naturellement.

Le texte abordé ensuite une section plus générale sur les Bardos qui va couvrir le reste de son propos (p. 171-175). Dans cet exposé plus général, il est intéressant de noter la mention du Bardo du Corps Absolu primordialement pur (*ka dag chos sku'i bar do*) qui est l'état faisant immédiatement suite à l'interruption de la respiration, à la fin du Bardo du moment de la mort. Au cours de cet état très particulier, la conscience de l'adepte se retrouve naturellement dans la condition du Corps Absolu qui lui apparaît à la semblance d'un ciel purissime et vierge de tout nuage. S'il reconnaît cet état sans s'attacher à lui⁶⁸, alors il est assuré d'obtenir instantanément le Plein Eveil dans l'Abîme du Corps Absolu. Si cet état n'est pas reconnu, l'esprit du défunt est confronté au Bardo de la Réalité (*chos nyid bar do*) puis, si l'adepte ne parvient toujours pas à se libérer, au Bardo du Devenir (*srid pa'i bar do*). Pour développer cette faculté de reconnaissance, le texte invite l'adepte à s'exercer à la pratique du Franchissement du Pic nuit et jour, le jour avec le ciel ou le soleil et la nuit, avec la Pression de l'Océan (*rgya mtsho ar la gtad pa*, p. 173). Plus cette familiarisation sera intense, moins l'adepte s'attachera à elle et plus sa capacité à reconnaître les visions spontanées de la Sagesse se stabilisera jusqu'à atteindre une assurance inébranlable. Par soucis du détail, le texte décrit ensuite (p. 174-175) les correspondances entre les lumières qui émergent et les Sagesse qui leur sont associées, ainsi que les Eveillés et les champs purs correspondants.

Ces instructions sont pour l'essentiel basées sur le *Klong gsal*, l'un des Tantras les plus importants de la Section des Préceptes (*Man ngag sde*). Ce texte est plus précisément rattaché au corpus dit de *L'Essence Perlée du Lotus* (*Padma snying thig*) qui représente la principale tradition rDzogs chen de Padmasambhava. Ce Tantra est la source doctrinale de *L'Essence Perlée des Ballerines Célestes* (*mKha' 'gro snying thig*) qui en présente tous les préceptes de manière systématisée⁶⁹.

16. Gags sel 'gro phan gsal byed byon (A p. 177-195)

Selon sa préface (p. 178), ce texte contient une synthèse des cent huit expulsions d'obstacles (*gags⁷⁰ sel brgya dang rtsa brgyad*) que Ye shes mtsho rgyal demanda à Padmasambhava. Ces préceptes s'adressent aux adeptes engagés dans la pratique de la Claire-Lumière (*'od gsal nyams len*), les obstacles à expulser étant catégorisés en extérieurs, intérieurs et secrets (p. 178).

Les obstacles extérieurs portent sur le corps (*lus*, p. 178-182) et comprennent par exemple ceux qui apparaissent dans le corps de l'adepte lors des retraites dans l'obscurité (*mun mtshams*, p. 179-180), le texte décrivant également les méthodes pour les contrer, ainsi que la fabrication de l'onguent

⁶⁸ D'une manière générale, pour les êtres ordinaires qui ne se sont pas familiarisés avec l'expérience de l'Eradication de la Rigidité (*khregs chod*) au cours de leur vie, ce Bardo ne dure qu'un centième d'un claquement de doigts et ne peut donc être reconnu.

⁶⁹ Le *Klong gsal* existe en plusieurs versions, les plus importantes étant celle de rDo rje gling pa (en 108 chapitres) et celle de Ratna gling pa (en 18 chapitres). Le *mKha' 'gro snying thig* est un *gter ma* de Padma Las 'brel rtsal (1291- ?) qui en donna la transmission à son disciple rGyal sras Legs pa (sPrul sku Legs ldan).

⁷⁰ Les variantes *gags* et *gags* alternent de manière endémique.

nécessaire à l'apaisement des fièvres oculaires éventuellement causées par la pratique, etc. (p. 182).

Les obstacles intérieurs portent sur les canaux (*rtsa*), les souffles (*rlung*) et les essences séminales (*thig le*, p. 182-184).

Les obstacles secrets portent sur les expériences (*nyams*, p. 185-195) et les défauts (*skyon*) intervenant parfois au cours des retraites, tels que le doute (*the tshom*), la surabondance d'analyses discursives (*rtog spyod*), l'agitation (*rgod*) et la prolifération (*'phro ba*) des pensées, l'attachement (*zhen 'dzin*) aux visions de la Claire-Lumière et la tendance à s'égarer dans l'extrême de l'éternalisme (*rtag mtha'*), etc. D'autres problèmes, comme l'instabilité dans l'émergence des visions (p. 187), etc. sont abordés, avec les méthodes spécifiques pour rétablir un équilibre perdu ou contrecarrer l'activité d'un obstacle donné.

17. sKu gsum sa la bgrod par byed pa btags pas grol ba'i snying tig (A p. 197-200, B p. 183-187)

Ce texte appartient à un genre particulier de la littérature rDzogs chen, celle reposant sur des talismans "qui libèrent par le port" (*btags grol*). Il est directement attribué à Padmasambhava qui parle à la première personne (p. 198) et invite l'adepte à tracer à l'encre d'or sur un papier bleu diverses runes ou "scripts symboliques" (*brda yig*) qu'un maître qualifié devra par la suite consacrer. Le papier devra être plié selon un ordre précis et être entouré par des fils quincolorés avant d'être porté par l'adepte sur lui. Ce type de talisman devrait permettre à l'adepte d'atteindre les champs purs des Trois Corps (*sku gsum zhing*, p. 199, 200). Les runes se composent d'un ensemble de dix groupes de lettres symboliques, chaque groupe ayant une signification précise. Le premier par exemple symbolise les souhaits de vertus formulés par Padmasambhava lui-même ; le second représente les lettres qui indiquent la transmission scellée (*gtad rgya*) des instructions se rapportant à ce talisman ; le troisième symbolise la Clarté naturelle du Discernement (*rig pa rang gsal*), etc.

18. Mi 'gyur rtags kyi yi ge (A p. 201-210, B p. 189-209)

Ce texte décrit les signes (*rtags*) émergeant lors de la pratique du *Yang tig ye shes mthong grol*, à commencer par les signes apparaissant au cours des Disjonctions du Samsâra-Nirvâna (*'khor 'das ru shan dbye ba*, p. 202-203) et de la pratique de l'entraînement des trois portes (*sgo gsum sbyang ba*, p. 203-204). Le texte procède ensuite à un exposé systématique des Quatre Visions (*snang ba bzhi*, p. 204-207) émergeant consécutivement à l'adoption des points-clefs des trois portes. Il précise par exemple (p. 204) que la maîtrise de la Lampe des Disques Vides (*thig le stong pa'i sgron ma*)⁷¹ se fera en l'espace de quinze jours pour les adeptes les plus qualifiés, alors que cette même émergence exigera dix mois de retraite pour un adepte médiocre. Il poursuit par la description du temps requis pour la maîtrise de la Lampe de l'Espace Purissime (*dbyings rnam dag gi sgron ma*) et par les diverses manifestations formant le détail des Quatre Visions. Les descriptions sont accompagnées de la mention du temps nécessaire à chaque type d'adeptes pour contempler tel ou tel aspect des visions.

⁷¹ Il entend ici manifestement plus que cette émergence : son déploiement complet.

Les yogis qui parachèvent tous les signes sont assurés de se libérer lors de l'Épuisement de la Réalité (*chos nyid zad pa*), au terme du parcours du Franchissement du Pic. D'une manière générale, cette atteinte exige trois ans et un mois pour les adeptes les plus qualifiés, quatre ans et cinq ou six mois pour les adeptes de capacités médianes, et sept ans et onze mois pour les adeptes médiocres (p. 208).

Les signes qui émergent au cours du parcours de la Voie peuvent se répartir en deux catégories : 1. les signes visibles par soi-même et par autrui ; et 2. les signes visibles uniquement par soi-même (p. 208-209). La grande variété de ces signes rend impossible leur description complète et le texte se contente de les résumer au corpus dit des quatre confiances (*gdengs bzhi*), à savoir :

- la double confiance en vertu de laquelle, même en entendant la description des qualités inimaginables des champs purs des Trois Joyaux, l'adepte ne connaît ni [1] l'espoir de les obtenir ni [2] la crainte de les perdre parce qu'il a réalisé son propre Discernement et qu'il a compris que le Plein Eveil ne vient pas ailleurs que de lui-même ;
- la double confiance en vertu de laquelle il est désormais libéré [1] de l'espoir de ne pas rechuter dans l'existence conditionnée et [2] de la crainte d'y chuter à nouveau.

Le texte est présenté (p. 209-210) comme une composition de Padma-sambhava que Ye shes mtsho rgyal cachea comme Trésor (*gter*) à Brag dmar gter khung.

19. Tshad kyi yi ge mi 'gyur ba gser zhun (A p. 211-218, B p. 211-227)

Ce traité décrit les signes de la pratique de la Grande Perfection en fonction des expériences visionnaires typiques de la pratique du Franchissement du Pic et en indiquant également la nécessité de l'obtention de ces signes dans l'obtention de la Liberté.

Parmi les signes décrits, le texte mentionne le cas des adeptes qui ont été confrontés à la Vision de la Réalité Manifeste (*chos nyid mngon sum gyi snang ba*) et à l'émergence de la Lampe des Disques Vides (*thig le stong pa'i sgron ma*) au cours de cette vision : les adeptes parvenus à cette étape sont assurés — s'ils devaient mourir avant le terme de leur parcours de la Voie — d'atteindre le Plein Eveil en l'espace de deux vies⁷² (p. 212). Les adeptes qui sont parvenus au stade où l'Espace-Discernement (*dbyings rig*) se détache d'entre leurs sourcils⁷³ sont quant à eux assurés de ne plus reprendre de naissance au terme de leur présente existence (p. 213). Après le décès — et dans l'éventualité où ils n'auraient pas atteint le Fruit ultime de la Voie —, ils devaient être confrontés au déploiement des champs purs des Vainqueurs des Cinq Clans (*rgyal ba rigs lnga*) et renaître spontanément sur un lotus dans l'un de ces paradis. Le texte poursuit par la description des signes indubitables indiquant les potentialités de libération en fonction des signes visionnaires réalisés au cours du Franchissement du Pic (p. 213-218). Par exemple, si l'adepte ne contemple pas la Lampe des Disques Vides, sa pratique ne différera en aucune manière de celle qui est adoptée dans les

⁷² Il faut entendre ici la vie présente et la suivante (et non pas deux vies successives au terme de la présente).

⁷³ La vision de l'Espace et du Discernement se manifeste au départ dans l'espace intersourcilier avant de se détacher et de se déployer dans le ciel devant soi.

Véhicules ordinaires pour lesquels la Vue de la Réalité (*chos nyid kyi lta ba*) demeure une imputation du mental et non une expérience visionnaire rédemptrice en elle-même (p. 216).

20. Yang rjes tshad kyi ti ka (A p. 219-221, B p. 229-232)

Ce texte décrit les signes (*rtags*) et les expériences (*nyams*) émergeant chez l'adepte au moment de la mort. Ces signes sont consécutifs à l'atteinte paroxystique (*tshad*) d'expériences visionnaires lors du parcours de la Voie du Franchissement du Pic (*thod rgal*). Ainsi, au moment de la mort (p. 220), les manifestations de lumières (*'od*) indiquent l'atteinte paroxystique de l'accroissement de l'Espace (*dbyings 'phel ba*)⁷⁴; les reliques (*gdung*) qui peuvent apparaître indiquent l'accroissement des Disques Lumineux (*thig le 'phel ba*); les sons (*sgra*) qui résonnent indiquent la maîtrise des souffles (*rlung*); l'immobilité (*mi g.yo ba*) indique la maîtrise complète des éléments (*'byung ba*); l'apparition de reliques corporelles (*sku gdung*) indique l'obtention du Corps (*sku*) de l'Eveil; des feux (*me*) et des sons bourdonnant (*'ur sgra*) indiquent l'obtention du Verbe (*gsung*); et des arcs-en-ciel rayonnant dans un ciel purissime indiquent l'obtention du Cœur (*thugs*). Cet ensemble de signes correspond à la réalisation du Corps d'Apparition (*sprul sku*) par l'adepte au cours de sa vie. Les signes de manifestations des Cinq Corps (*sku lnga*) en bouquets (*tshom bu*) indiquent l'obtention du Parfait Corps de Jouissance (*longs spyod rdzogs pa'i sku*), celle du Corps Absolu (*chos sku*) se faisant lors de l'iridescence du corps tout entier à une étape particulière de la troisième vision.

Un second ensemble de signes décrit les séparations (*phyed ba*) entre les aspects conditionnés ou samsâriques et leurs contreparties non-conditionnées ou nirvâniques. Ainsi, lorsque l'Espace se détache d'entre les sourcils (au cours de la première vision), la séparation entre les phénomènes (*chos can*) et la Réalité (*chos nyid*) est effectuée. Lorsque la Claire-Lumière (*'od gsal*) rayonne de jour comme de nuit, la séparation entre l'esprit (*sems*) et la Sagesse (*ye shes*) est effectuée. Lorsque la matérialité des quatre éléments ne se manifeste plus, la séparation entre la Base Universelle (*kun gzhi*) et le Corps Absolu est effectuée (p. 220-221).

Selon le colophon, la présente version du texte fut copiée sur l'original du *sprul sku* (bsTan gnyis gling pa) par un copiste anonyme en 1534 (*shing pho rta*), soit un an avant le décès du *gter ston*.

21. gTum mo ye shes rang grol (A p. 223-228, B p. 583-588)

Ce court traité décrit la pratique de la Furie (*gtum mo*) avec une visualisation de base centrée sur Vajrasattva. Le texte insiste grandement sur les techniques respiratoires employées dans ce type de pratique (p. 225-227). Ultimement, l'adepte devrait être assuré d'atteindre le champ pur des "Jouissances Célestes" (*mkha' spyod*), au terme de sa vie. Divers signes viendront indiquer cette capacité, répartis en fonction des trois portes. Les signes physiques sont de ne plus ressentir de fatigue (*ngal*) ni d'épuisement (*ngub*),

⁷⁴ L'accroissement de l'Espace est l'un des trois dynamismes (*rtsal*) des visions du Discernement, avec la Lampe des Disques Vides (*thig le stong pa'i sgron ma*) et les chaînes adamantines (*rdo rje lu gu rgyud*). Il correspond à une intensification très notable du "fond" visionnaire de l'Espace qui se teinte de semblances de brocards, etc.

de se déplacer aussi rapidement qu'un cheval (au galop), de ne plus couler dans l'eau, de voir un ushnisha s'élever au sommet de la tête, de marcher dans le ciel, etc. Les signes verbaux consistent essentiellement à demeurer muet ou bien à ne prononcer que des discours religieux si l'on a à parler, de voir les souffles se résorber dans le canal central (*dbu ma*), etc. Les signes spirituels sont de demeurer spontanément dans un recueillement non-discursif (*mi rtoḡ pa'i ting nge 'dzin*), de voir des Disques Lumineux quinquicouleurs, de voir toutes les formes manifestées se résorber dans l'Abîme irisé de la Claire-Lumière, etc. (p. 227).

Selon le colophon (p. 228), après sa transcription par Padma Tshe dbang rgyal po, le texte fut copié par bDe chen Tshe brtan rdo rje à Khyung rdzong dkar po dans le mNga' ris.

22. 'Dod chags lam du 'khyer ba pho nya'i lam mchog rdo rje sems dpa'i snying tig (A p. 229-236, B p. 233-245[incomplet])

Ce texte sur la pratique d'intégration du désir-attachement (*'dod chags*) appartient aux appendices permettant de progresser dans la pratique de la Claire-Lumière. Son titre ornemental (donné p. 230) est *Le Filet Lumineux du Délice-Vacuité* (*bDe stong 'od kyi dra ba*). Sa pratique s'appuie sur un yoga accompli avec un sceau d'action (*las kyi phyag rgya*) et se compose de deux parties principales. La première concerne les préliminaires (*sngon 'gro*, p. 230-231) avec notamment l'examen des caractéristiques du sceau d'action (p. 230), la manière de l'attirer à soi (*'gug pa*, p. 230-231) et celle de tourner son esprit vers le Dharma (p. 231). Les diverses phases de la pratique principale sont ensuite décrites en détail (p. 231-235) et sont basées sur le système des Quatre Joies (*dga' bzhi*) : la Joie (*dga' ba*), la Joie Précellente (*mchog dga'*), la Joie née simultanément (*lhan cig skyes pa'i dga' ba*) et l'Absence de Joie (*dga' bral*).

23. Ti ka ye shes rang shar (A p. 237-246, B p. 247-261)

Ce texte contient une synthèse des instructions sur la pratique du jour et de la nuit (*nyin mtshan nyams len*) exposée en fonction de trois modes : extérieur (*phyi*), intérieur (*nang*) et secret (*gsang*).

Le mode extérieur se compose (p. 238-241) de quatre pratiques extrêmement importantes, à savoir : 1. la fusion des sens au sein de la Base au crépuscule (*srod la dbang po gzhi la bsdud*) ; 2. le maintien de la conscience dans le vase à minuit (*nam gung shes bya bum par bzhugs*)⁷⁵ ; 3. le rayonnement du Discernement à l'aube (*tho rang rig pa gsal ba*) ; et 4. l'apposition du sceau sur les visions au cours de la journée (*nyin par snang ba rgya yis gdab*) ou "Yoga du Jour" (*nyi mo'i rnal 'byor*). La première (p. 238-239) consiste à se recueillir dans l'expérience de la Clarté-Vacuité au moment du crépuscule en ne suivant plus les objets des sens. La seconde (p. 239-240) consiste à ramener la conscience au centre du cœur et à l'y laisser dans l'expérience de la Claire-Lumière et de l'absence de saisie. On dit ainsi que la conscience entre dans la sphère hermétique de la Claire-Lumière (*'od gsal sbubs zhugs*) et qu'elle y demeure dans un état de nudité vierge d'intellect. La troisième (p. 240) consiste à se réveiller dans un état de Clarté qui prolonge celui du rêve et qui correspond à l'émergence de la Lampe de la Connaissance Sublimée

⁷⁵ On parle plus généralement de l'entrée (*zhugs*) de la conscience dans le vase et non de son maintien.

née-d'elle-même (*shes rab rang byung gi sgron ma*). La pratique du Yoga du Jour (p. 240) consiste à pratiquer avec le soleil depuis son lever jusqu'à son coucher. Certains expédients, tels que des onguents contre les fièvres oculaires, pourront alors être utiles à l'adepte. La maîtrise de ces pratiques est capitale pour les états intermédiaires *post-mortem* (p. 243-244).

La pratique intérieure (*nang gi nyams len*, p. 241-243) consiste à pratiquer continuellement avec les Quatre Lampes (*sgron bzhi*), à savoir :

- la Lampe de l'Espace purissime (*dbyings rnam dag sgron ma*) qui est l'éclat quinticolore émergeant dans le ciel de l'adepte ;
- la Lampe des Disques Vides (*thig le stong pa'i sgron ma*) qui s'exprime dans l'émergence de bouquets de lumières quinticolores, de chaînes adamantines, etc. ;
- la Lampe d'Eau du Lointain-Lasso (*rgyang zhags chu'i sgron ma*) qui est l'extrémité supérieure de la Cavité de Cristal (*shel sbug can*) s'ouvrant dans la double porte d'émergence de la Sagesse (*ye shes 'char ba'i sgo*, i.e., les pupilles) ; et
- la Lampe de la Connaissance Sublimée née-d'elle-même (*shes rab rang byung sgron ma*) qui est l'état du Discernement lui-même, de la Vacuité-Clarté nue et parachevée en le Corps Absolu.

La maîtrise de ces Lampes permet à l'adepte de développer naturellement les Quatre Visions (*snang ba bzhi*).

La pratique secrète décrit les dissolutions des éléments les uns dans les autres au moment de la mort et les manifestations visionnaires complexes qui émergent au cours du Bardo de la Claire-Lumière (p. 243-245)⁷⁶.

24. Zung 'jug bogs 'don 'od gsal 'khor yug (A p. 247-256, B p. 263-270)

Ce texte se présente comme un traité d'instructions secrètes sur la Claire-Lumière (*'od gsal gsang khrid*) et se compose de deux parties : 1. la pratique de l'Eradication de la Rigidité (*khregs chod*) et 2. la pratique du Franchissement du Pic (*thod rgal*), avec notamment la Pression de l'Océan (*rgya mtsho ar la gtad pa*) qui appartient aux instructions sur la pratique dans l'obscurité (*mun khrid*). L'Eradication de la Rigidité n'est pas traitée dans le texte qui renvoie le lecteur ailleurs (p. 248).

La pratique du Franchissement du Pic s'entend ici essentiellement dans le contexte d'une retraite dans l'obscurité (*mun mtshams*) exposée en trois parties : 1. la Pression de l'Océan (*rgya mtsho ar la gtad pa*), 2. l'entrée dans l'éclat de l'Océan (*rgya mtsho dangs su zhugs⁷⁷ pa*), et 3. l'exposé des signes paroxysmiques (*rtags tshad*).

Dans un premier temps, le texte décrit en détail les principes de la pratique du Franchissement du Pic "diurne" (c'est-à-dire correspondant au Yoga du Jour), et en particulier les Lampes (*sgron ma*, p. 249). Puis, il aborde certaines méthodes de correction (*bcos thabs*) qui permettent d'intensifier les

⁷⁶ Après le bref colophon indiquant que le texte fut découvert à Brag dmar gter khung, la version A contient une brève citation du *Chos thams cad byang chub kyi sems su 'dus pa'i mdo* et une courte mention des serments (*dam tshig*) à préserver ou qui n'ont pas à être préservés intentionnellement dans le rDzogs chen. Sur les quatre serments de la Grande Perfection, voir Richard Barron, *The Treasury of the Way of Abiding*, *passim*.

⁷⁷ Le texte donne la lecture *bzhugs* qu'il faut corriger en *zhugs* (lecture habituelle dans ce contexte).

développements visionnaires (p. 250), l'ordre des postures à adopter dans une journée (p. 250-251), les principes de la pratique avec le soleil (*nyi ma*), la lune (*zla ba*) et une lampe à beurre (*a lo ke*), l'emploi d'un onguent (p. 251), etc.

Les instructions sur les retraites dans l'obscurité sont décrites ensuite en fonction des modalités de la Pression de l'Océan (p. 252-253) et de l'Entrée dans l'éclat de l'Océan (p. 253-254).

Il faut noter que le texte cite le *Tantra de l'Union du Soleil et de la Lune* (*rGyud nyi zla kha sbyor*, p. 248)⁷⁸ qui appartient au corpus de l'*Ati* et non du *Yang ti*. Il cite également le *Tantra du Fils Unique de la Révélation* (*bsTan pa bu gcig pa'i rgyud*, p. 252) qui est considéré comme le *Tantra-racine* (*rtsa rgyud*) de l'ensemble de la Section des Préceptes (*Man ngag sde*)⁷⁹.

25. Lu gu rgyud brtson du 'dzin pa rtsa 'dabs rgyan can gyi man ngag (A p. 257-259, B p. 271-274)

Le propos de ce texte est de progresser dans la pratique de la Claire-Lumière en parvenant à la maîtrise des canaux (*rtsa*, p. 258-259), des souffles (*rlung*, p. 259) et des essences séminales (*thig le*, p. 259). Cette dernière section est poursuivie par la pratique de la Pression de l'Océan (*rgya mtsho ar la gtad pa*) qui devrait permettre à l'adepte de maîtriser ses chaînes adamantines (*rdo rje lu gu rgyud*) et d'intensifier le déploiement des visions de la Sagesse (*ye shes kyi snang ba*). La maîtrise totale des principes énoncés dans ce texte devrait ainsi permettre au yogi de parvenir au Plein Eveil en l'espace d'une année seulement (p. 259).

26. dPal E ka dza ti'i sgrub thabs srog rtsa dmar len (A p. 261-266, B p. 321-329)

Ce texte contient la pratique de protection de la Gardienne des Formules Ekadzati Ral gcig ma ayant pour emblèmes un *phur pa* et un crochet (*lcags kyu*, p. 263). Ekadzati est, avec rDo rje legs pa et gZa' Rahula, la principale protectrice des enseignements de la Grande Perfection.

27. Ma mo chig sgrub (A p. 267-268, B p. 331-333)

Ce court texte décrit la pratique de la formule furieuse (*drag sngags*) de la Protectrice Ekadzati, pour éradiquer les ennemis (*dgra bo*).

28. Phung byed gza'i srog sgrub (A p. 269-272, B p.361-366, 413-417)

Ce texte contient la première des trois pratiques de gZa' Rahula incluses dans le présent cycle. Cette première pratique a pour objet la destruction des ennemis (*dgra bo*).

29. Khyab 'jug gi sgrub pa (A p. 273-275, B p. 355-359)

Ce texte contient la pratique de protection de gZa' Rahula sous la forme de Khyab 'jug (Vishnu), avec formules furieuses (*drag sngags*).

⁷⁸ Dans une citation qui correspond à la fin du chapitre 2 du *Tantra* original p. 203.

⁷⁹ Ce texte est encore appelé le *Tantra des germes de la Conduite Secrète* (*gSang ba spyod pa sa bon gyi rgyud*) à partir duquel tous les *Tantras* de la Section des Préceptes sont tirés. Voir Klong chen pa, *Grub mtha' mdzod*, p. 370. La citation faite dans le présent texte correspond au quatrième chapitre du *Tantra* (p. 60).

30. Yang khol gza' dmar sgrub thabs (A p. 277-280, B p. 351-355)

Ce texte décrit la pratique (avec *ling ga*) de Rahula rouge permettant d'écraser ses ennemis. La forme de Rahula employée dans ce texte est celle de gZa' rgod dmar po (p. 279), encore appelée gZa' rgod mig dmar (p. 280).

31. Zhal gyi gdams pa yang dag pa (A p. 281-283)

Ce texte fournit la description complète des sept postures auxiliaires (*yan lag gi 'dug stangs*). Dans le reste du cycle, ces postures sont mentionnées à plusieurs reprises, mais leurs détails ne sont pas fournis, exception faite de la direction des Regards (*lta stangs*). L'ordre des sept postures décrites dans le texte est : 1. la posture du Garuda (*khyung*) ; 2. celle du Carnivore (*gcan gzan*) ; 3. celle du Noble Fils (*skyes bu*) ; 4. celle du Renard (*wa*) ; 5. celle du Vautour (*bya rgod*) ; 6. celle de l'Athlète (*gyad*) ; et 7. celle du Crocodile (*chu srin*).

32. Rig 'dzin Padma tshe dbang rgyal pos mdzad pa'i thag chod tu lta ba'i gru (A p. 285-288, B p. 367-371)

Ce texte est une composition de Tshe dbang rgyal po, contenant une apologie du cycle du *Yang tig ye shes mthong grol*, ainsi que des conseils sur sa pratique. La rédaction de ce chant eut lieu lors de la transcription des rouleaux jaunes (*shog ser*) originaux du cycle. Le titre du texte dans la version B (p. 367) est donné comme *gTer ston gyi gsung mgur*.

33. sPrul sku rig 'dzin chen po Padma tshe dbang rgyal pos yang tig ye shes mthong grol gsan mi rnams la gdams pa (A p. 289-292, B p. 419-424)

Ce court texte explique la signification de la Précieuse Spontanéité (*lhun grub rin po che*) de la Base, de la Voie et du Fruit. L'explication est donnée dans le contexte de la pratique de la Claire-Lumière (*'od gsal*), démontrant l'importance des principes visionnaires du Franchissement du Pic dans l'interprétation réelle de la Base, de la Voie et du Fruit.

34. sNying gi yang (snying) snying po'i mchog khrid gser zhun lta bu'i snying tig (A p. 293-316, B p. 275-319)

Ce texte est très certainement le plus important du cycle pour ce qui relève des retraites dans l'obscurité (*mun mtshams*) qui sont décrites dans leurs menus détails. En premier lieu, le texte aborde le choix du lieu requis pour ce type de retraite et décrit également les lieux qui n'y sont pas appropriés (p. 294-296). Puis, il expose les modalités préliminaires à l'entrée dans ce type de retraite (p. 296-297), avant d'aborder la pratique de l'Eradication de la Rigidité (*khregs chod*, p. 297-299).

La partie principale du traité est consacrée à la description de deux types de retraites dans l'obscurité et des visions qui se déploient pendant leur accomplissement (p. 299-314). En premier vient une retraite pratiquée dans une cellule diaprée (*khra khang*) avec des ouvertures de dimensions particulières sur les murs Est, Sud et Ouest de la cellule. Ce type d'instructions est appelé "Instructions Diaprées" (*khra khrid*) ou encore, comme ici (p. 302),

“Instructions Diurnes” (*snang khrid*⁸⁰, p. 299-303). Le second type de retraite s’effectue dans l’obscurité totale (p. 303-312), ce qui permet d’accélérer grandement les développements visionnaires déjà obtenus avec la retraite précédente. C’est essentiellement dans cette section que le texte décrit la typologie des visions apparaissant au cours de la retraite dans l’obscurité jusqu’à leur épuisement (p. 312).

35. rDzogs chen yang ti ye shes mthong grol gyi khrid yig zin bris bla ma’i zhal lung ‘khrul bral zhugs lag khrid (A p. 317-355, B p. 425-479)

Bien qu’il s’agisse d’une composition tardive, ce texte est très certainement le plus intéressant de tout le cycle dans la mesure où il organise et systématise les pratiques du *Yang ti ye shes mthong grol* en fonction d’un ensemble de vingt-cinq sessions. Etant donné que son analyse est parue ailleurs⁸¹, on en donnera simplement ici le synopsis :

1. les préliminaires initiaux (p. 318-320)
2. l’offrande du mandala (p. 320)
3. la purification de Vajrasattva (p. 320-321)
4. le guru-yoga (p. 321-322)
5. la pratique du maître et de la divinité tutélaire indifférenciés (*bla ma yi dam dbyer med sgrub pa*, p. 322-326)
6. la purification des sanctuaires des six destinées (*rigs drug gnas sbyangs*, p. 326-331)
7. la disjonction du corps (*lus ru shan dbye ba*, p. 331-332)
8. la disjonction de la parole (*ngag gi ru shan dbye ba*), avec les appositions des sceaux (*rgyas gdab pa*, p. 332)
9. l’entraînement dynamique (*rtsal sbyangs ba*, p. 332-333)
10. l’assouplissement (*mnyen btsal*, p. 333-335)⁸²
11. l’entrée dans la Voie (*lam du zhugs pa*, p. 335)
12. la purification intérieure des germes des six destinées (*rigs drug sa bon*, p. 335-337)
13. le Regard des Courroucés (*khro bo’i lta stangs*, p. 337)
14. les préliminaires de l’esprit (*sems kyi sngon ‘gro*, p. 337)
15. la stabilisation du calme mental (*gnas pa brtan par byed pa*, p. 337-338)
16. l’examen de la source, de la demeure et de la destination de l’esprit (*sems kyi ‘byung gnas ‘gro gsum brtags pa*, p. 338-339)
17. la visualisation pour l’accomplissement du Corps d’Arc-en-ciel (*‘ja’ lus sgrub pa’i dmigs pa*, p. 339-343)
18. le rejet des activités des trois portes (*sgo gsum bya ba btang ba*, p. 343)
19. la maîtrise des points-clefs des trois portes (*sgo gsum gyi gnad gzir ba*, p. 343-344)
20. le point-clef du souffle (*rlung gi gnad*, p. 344-345)
21. la méditation qui clarifie l’accomplissement naturel et primordial des hordes divines dans le mandala du corps de diamant (*rdo rje lus dkyil lha tshogs gdod nas rang grub kyi bzhugs pa gsal ‘debs kyi bsgom pa*, p. 345-347)
22. la visualisation des six Sages (*thub pa drug*, p. 347-348)

⁸⁰ Le terme *snang* dans cette expression indique que la pratique ne se déroule pas dans l’obscurité complète, *snang* s’opposant ici à la fois à la “nuit” (*mtshan mo*) et à l’obscurité totale (*mun pa*) du second type de retraite.

⁸¹ *Dzogchen Yangti*, no. 3, Khyung-mkhar, 2001.

⁸² Etrangement, la session est copiée deux fois.

23. les Buveurs-de-Sang (*khrag 'thung*, p. 348-350)

24. le déploiement complet du mandala des *Zhi khro* (p. 350-351)

25. l'accomplissement du Corps d'Arc-en-ciel (*'ja' lus*, p. 351-355).

Le texte se présente comme un ensemble de notes prises lors des enseignements de Rig 'dzin Tshe dbang nor bu (1698-1755) par l'un de ses disciples — Kun bzang ye shes — et remises en forme par Rig 'dzin 'Phrin las bdud 'joms (1726-1789).

Textes inclus dans l'édition B et manquants à l'édition A

36. **Zhi khro rang gsal rgyun khyer** (B. p. 29-68)

Ce texte est consacré à la pratique quotidienne (*rgyun khyer*) des Divinités Paisibles (*zhi ba*, p. 37-47) et Courroucées (*khro bo*, p. 48-64), avec diverses sections d'invocations, de visualisations, d'offrandes, d'invitation, de louanges et de récitation mantriques.

37. **gSang bdag chen po'i dbang bskur bar chad kun sel** (B p. 335-349)

Ce texte contient la consécration (*dbang*) au Seigneur des Mystères (gSang bdag). Il débute par un ensemble de préparatifs (*sta gon*, p. 334-338) puis poursuit par une phase dialogique entre le maître et les disciples qui prennent l'engagement d'accomplir la pratique à laquelle ils vont être initiés (p. 338-343). Ensuite seulement, vient la phase principale de la consécration (p. 343-348). Le colophon (p. 349) indique que le texte fut découvert par bsTan gnyis gling pa à Brag dmar gter khung, le dixième jour du dixième mois de l'année du Lièvre (*yos lo hor zla bcu pa'i tshe bcu*).

38. **rTen gzhi lus kyi bgegs sel bdud rtsi'i ljon shing** (B p. 373-383)

Ce texte n'appartient pas au cycle du *Yang tig ye shes mthong grol* puisqu'il s'agit en réalité d'une composition de Klong chen pa (1308-1364) tirée du *Bla ma yang tig* décrivant un ensemble de pratiques visant à l'expulsion des obstacles corporels (*lus kyi bgegs sel*). Le texte a très certainement été inséré dans la version B en raison de son caractère très technique et hautement pratique⁸³.

39. **Dam chos sangs rgyas dgongs 'dus kyi dag zhing skyongs kyi smon lam le'u gnyis pa** (B p. 399-411)

Ce texte contient une longue prière d'aspiration (*smoṅ lam*) rattachée au cycle du *Dam chos sangs rgyas dgongs 'dus*, autre nom du *lTa ba sangs rgyas dgongs 'dus*, le *gter ma* central dans les révélations de bsTan gnyis gling pa.

40. **rDzogs chen yang ti ye shes mthong grol gyi man ngag zur rgyan gnad don gsal byed blo rmongs mun sel snang byed 'od dkar zhes bya ba** (B p. 481-555)

Ce texte se présente comme un appendice (*zur rgyan*) qui revient sur certains points du cycle, à commencer par son histoire, depuis Kun tu bzang po jusqu'à l'époque de Padmasambhava (p. 483-486). Puis, il aborde la description du lieu où le texte fut caché et découvert (p. 487-489), avec une dis-

⁸³ Le texte est inclus dans le volume II du *Bla ma yang tig*, p. 167-174.

cussion des prophéties sur bsTan gnyis gling pa contenues dans les *bka' thang* d'O rgyan gling pa et de Sangs rgyas gling pa. Vient ensuite une brève histoire de bsTan gnyis gling pa (p. 489-493), elle-même suivie par une synthèse de l'ensemble des pratiques du cycle (p. 493 *et seq.*) qui s'appuie notamment sur le no. 35 et les traités-racines du cycle, l'accent étant mis sur la pratique des *Zhi khro* (avec par exemple une intéressante discussion de la signification et du propos des pratiques consistant à "ébranler les enfers depuis leurs tréfonds", *na rak dong sprugs*, p. 546-547), etc. Comme on l'a vu ci-dessus, le texte est une composition de Rig 'dzin Chos kyi dbang phyug (1713-?) qui fut un disciple direct de Rig 'dzin 'Phrin las bdud 'joms.

41. rDzogs chen yang tig ye shes mthong grol gyi zhi khro'i bsnyen yig zab don snying po rab gsal zhes bya ba (incomplet) (B p. 557-581)

Ce texte contient la pratique détaillée des *Zhi khro* arrangée et expliquée par Rig 'dzin Chos kyi dbang phyug.

42. [Zung 'jug 'od gsal 'khor lo (B p. 589-597)]

Le texte est incomplet et commence au folio 4a. Il s'agit d'un doublon du texte no. 24.

Appendice
Tableau récapitulatif de deux éditions du
Yang tig ye shes mthong grol

| Edition A | Edition B Gangtok, 1984. |
|---|--|
| 1. Them yig chug med rgya ldan | — |
| 2. Nang gi them yig | — |
| 3. brGyud pa'i lo rgyus dri med 'od zer | 1. brGyud pa'i lo rgyus dri med 'od zer |
| 4. 'Od gsal dngos gzhi khrid yig | |
| 5. blTa ba sangs rgyas dgongs 'dus las bar do chos nyid rang grol | 26. blTa ba sangs rgyas dgongs 'dus las bar do chos nyid rang grol |
| 6. Zhi khro rang gsal gyi bskang bshags | 2. Zhi khro rang gsal rgyun khyer ⁸⁴ |
| 7. Thun mong ma yin pa'i zab khrid mngon sum gyi khrid yig nor bu'i do shel | — |
| 8. sKu gsum rang thog tu ngo sprod pa 'da' kha 'chi drod kyi gdams pa | 4. sKu gsum rang thog tu ngo sprod pa 'da' kha 'chi brod gdams pa |
| 9. Zhi khro rang gsal gyi khrid yig | 3. Zhi khro rang gsal gyi khrid yig |
| 10. Zhi khro dbang mchog dpag bsam ljon zhing | 5. Zhi khro'i dbang mchog dpag bsam ljon zhing |

⁸⁴ Ces deux textes ne sont pas identiques mais plutôt complémentaires, par leur sujet.

| | |
|---|--|
| 11. sKu zungs kyi sku gsung thugs kyi byin rlabs | — |
| 12. rTsal dbang yid bzhin lhun grub | 6. rTsal dbang yi bzhin lhun grub |
| 13. Don khrid gser gyi 'phreng ba | 7. Don khrid gser gyi phreng ba |
| 14. Khrid kyi zhal gdams mthong grol chen mo | — |
| 15. Bar do chos nyid rang grol | 8. Bar do chos nyid rang grol |
| 16. Gegs sel 'gro phan gsal byed byon | — |
| 17. sKu gsum sa la bgrod par byed pa btags pas grol ba'i snying tig | 9. sKu gsum gyi sa la sgrod par byed pa rtags pas grol ba'i snying tig |
| 18. Mi 'gyur rtags kyi yi ge | 10. Mi 'gyur rtags kyi yi ge |
| 19. Tshad kyi yi ge mi 'gyur ba gser zhun | 11. Tshad kyi yi ge mi 'gyur ba gser zhun |
| 20. Yang rjes tshad kyi ti ka | 12. Yang rjes tshad kyi ti ka |
| 21. gTum mo ye shes rang grol | 33. gTum mo ye shes rang shar (incomplet) |
| 22. 'Dod chags lam du 'khyer ba pho nya'i lam mchog rdo rje sems dpa'i snying tig | [13.] <i>id.</i> mais incomplet (manque le premier folio) |
| 23. Ti ka ye shes rang shar | 14. Ti ka ye shes rang shar |
| 24. Zung 'jug bogs 'don 'od gsal 'khor yug | 15. Zung 'jug 'od gsal 'khor lo |
| 25. Lu gu rgyud brtson du 'dzin pa rtsa 'dabs rgyan can gyi man ngag | 16. Lu gu rgyud btson du 'dzin pa'i btsan thabs kyi gdams pa man ngag |
| 26. dPal E ka dza ti'i sgrub thabs srog rtsa dmar len | 18. E ka dza ti'i sgrub thabs srog rtsa dmar len |
| 27. Ma mo chig sgrub | 19. Ma mo chig sgrub |
| 28. Phung byed gza'i srog sgrub | 23. Phung byed gza'i srog sgrub 28. Phung byed gza'i srog sgrub |
| 29. Khyab 'jug gi sgrub pa | 22. Khyab 'jug gi sgrub pa |
| 30. Yang khol gza' dmar sgrub thabs | 21. Yang khol gza'i sgrub thabs |
| 31. Zhal gyi gdams pa yang dag pa | — |
| 32. Rig 'dzin Padma tshe dbang rgyal pos mdzad pa'i thag chod tu lta ba'i gru | 24. gTer ston gyi gsung mgur |
| 33. sPrul sku rig 'dzin chen po Padma tshe dbang rgyal pos yang tig ye shes mthong grol gsan mi rnam la gdams pa | 29. sPrul sku rig 'dzin chen po Padma tshe dbang rgyal pos yang tig ye shes mthong grol gsan mi rnam la gdams pa |
| 34. sNying gi yang (snying) snying po'i mchog khrid gser zhun lta bu'i snying tig | 17. sNying gi yang snying snying po'i mchog khrid gser zhun lta bu'i snying tig |
| 35. rDzogs chen yang ti ye shes mthong grol gyi khrid yig zin bris bla ma'i zhal lung 'khrul bral zhugs lag khrid | 30. rDzogs chen yang ti ye shes mthong grol gyi khrid yig zin bris bla ma'i zhal lung 'khrul bral |

| | |
|---|---|
| — | 20. gSang bdag chen po'i dbang bskur bar chad kun sel |
| — | 25. rTen gzhi lus kyi bgegs sel bdud rtsi'i ljon shing |
| — | 27. Dam chos sangs rgyas dgongs 'dus kyi dag zhing skyongs kyi smon lam le'u gnyis pa |
| — | 31. rDzogs chen yang ti ye shes mthong grol gyi man ngag zur rgyan gnad don gsal byed blo rmongs mun sel snang byed 'od dkar zhes bya ba |
| — | 32. rDzogs chen yang tig ye shes mthong grol gyi zhi khro'i bsnyen yig zab don snying po rab gsal zhes bya ba (incomplet) |
| | 33. Zung 'jug 'od gsal 'khor lo (in- complet, commence au folio 4). |

BIBLIOGRAPHIE

1. Références en langues occidentales

ACHARD JEAN-LUC

L'Essence Perlée du Secret — Recherches philologiques et historiques sur l'origine de la Grande Perfection dans la tradition rNying ma pa, Bibliothèque de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses, vol. 107, Brepols, 1999.

"La Voie de la Grande Perfection selon la transmission orale de Rigdzin Tsewang Norbu sur le *Yangtik Yeshe Thongdröl*", *Dzogchen Yangti* no. 3, Khyung-mkhar, 2001.

"Rig 'dzin Tshe dbang mchog grub (1761-1829) et la constitution du *rNying ma rgyud 'bum* de sDe dge", *Revue d'Etudes Tibétaines*, no. 3, Paris, CNRS, Juin 2003, p. 43-89.

BARRON, RICHARD

The Precious Treasury of the Way of Abiding, Padma Publishing, 1998.

LOPON TENZIN NAMDAK

Heart Drops of Dharmakaya, Dzogchen Practice of the Bön Tradition, Snow Lion Publications, Ithaca, New York, 1993.

MARTIN, DAN

"A Brief Political History of Tibet by Gu-ru Bkra-shis", E. Steinkellner, ed., *Tibetan History and Language*, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, Vienne, p. 329-351.

RICARD, MATTHIEU

The Life of Shabkar, The Autobiography of a Tibetan Yogin, SUNY Press, Albany, 1994.

TOUSSAINT, G-CH

Le Grand Guru Padmasambhava, Histoire de ses existences (Padma than Ying), Editions Orientales, Paris, 1979.

2. Ouvrages Tibétains

KONG SPRUL YON TAN RGYA MTSHO (1813-1899)

Zab mo'i gter dang gter ston grub thob ji ltar byon pa'i lo rgyus mdor bsdus bkod pa rin chen bee dû rya'i phreng ba zhes bya ba, *Rin chen gter mdzod chen mo*, Chengdu, ca. 1990, vol. 1, p. 291-759.

KLONG CHEN PA (1308-1364)

Grub mtha' rin po che'i mdzod, in *mDzod bdun*, vol. 6, Gangtok, 1988, p. 113-407.

rTen gzhi lus kyi gegs sel bdud rtsi'i ljon shing, *Bla ma yang tig* volume II, New Delhi, 1970, p. 167-174.

MKHAS BTSUN BZANG PO RIN PO CHE

Biographical Dictionary of Tibet, vol. IV, Dharamsala, 1973.

GU RU BKRA SHIS

Gu bkra'i chos 'byung : bsTan pa'i snying po gsang chen snga 'gyur nges don zab mo'i chos kyi byung ba gsal bar byed pa'i legs bshad mkhas pa dga' byed ngo mtshar gtam gyi rol mtsho zhes bya ba, *Krung go'i bod kyi shes rig dpe skrun khang*, Beijing, 1990.

*DGA' RAB RDO RJE

bsTan pa bu gcig gi rgyud gser gyi snying po nyi ma rab tu snang byed, *Bi ma snying thig*, vol. 1, *bKa' ma rgyas pa* vol. Phi (éd. bDud 'joms rin po che), 1982-1987, p. 37-67.

BRAG DKAR RTA SO SPRUL SKU (MI PHAM CHOS KYI DBANG PHYUG, 1775-?)

gTer dbon rig 'dzin brgyud pa'i gdung rabs lo rgyus tshangs pa'i do shal, Delhi, 1982.

BSTAN GNYIS GLING PA PADMA TSHE DBANG RGYAL PO (1480-1535)

— & al : *Collected Songs of spiritual realization and Visionary writings of bsTan-gnyis gling-pa Padma-tshe-dbang-rgyal-po*, Reproduced from a manuscript collection from the Library of Bla-ma Senge of Yol-mo, Delhi, 1982.

— A. *Yang tig ye shes mthong grol*, Darjeeling (?), s.d., 355 pages.

— B. *Yang tig ye shes mthong grol gyi chos skor : A cycle of Rdzogs chen Practice / Revealed from its place of concealment at Brag dmar by Gter ston Bstan gnyis gling pa*. Gangtok, Sikkim. Published by Lama Dawa & Sherab Gyaltsen, 1984, 598 p. "Reproduced from a manuscript from the Library of Glang 'phrang Bla ma rig 'dzin."

— C. *Zhi khro ye shes mthong grol : A cycle of teachings focussing on the groups of Quiescent and Wrathful Deities / Revealed from its place of concealment by Bstan gnyis gling pa*, Gangtok, Sikkim. Published by Bla ma zla ba and Sherab Gyaltsen, 1983, 286 p. "Reproduced from texts from the collection of Bla ma Senge of Yol mo."

— D. *Yang tig ye shes mthong grol gyi chos skor : Teachings of the Rdzogs chen Tradition of Tibetan Buddhism / Recovered from their place of concealment by*

Bstan gnyis gling pa Padma Tshe dbang rgyal po. Darjeeling. Published by Lama Dawa and Chopal Lama, 1984. 388 p. ; 8 X 28 Cm. "Reproduced from rare manuscripts from the Library of Lama Rig 'dzin of Glan 'phran."

— E. *Yang tig ye shes mthong grol gyi chos skor : A cycle of Rdzogs chen practice of the Rnying ma pa Tradition / Revealed from its place of concealment* by Bstan gnyis gling pa Padma Tshe dbang rgyal po. Darjeeling, W.B., India. Published by Konchhog Lhadripa, [1984] 448 p. ; 8 X 38 Cm. "Reproduced from a rare manuscript from Glang 'phrang in Nepal."

— F. *Yang tig yeshe thong dol : discover (sic!) of Ter-ton Tenngyi (sic!) Lingpa*, Solukhumbu : Pema Tharchin Lama, 199?, 124 p.

— G. *Yang tig ye shes mthong grol las Zhi khro rang gsal gyi khri las bkags chog par bkod pa*, s.l., 1970, 89 p.

— H. *Yang tig ye shes mthong grol las zhi khro rang gsal gyi phrin las bkags chog par bkod pa*, India, 1973, 69 pages.

VIMALAMITRA (8^e siècle)

Nyi ma dang zla ba kha sbyor chen po gsang ba'i rgyud, in *rGyud bcun bdun, Collected Nyingmapa tantras of the Man ngag sde class of the Ati yoga*, vol. III, New Delhi, 1989, p. 153-233.

SANGS RGYAS GLING PA (1340-1396)

bKa' thang gser phreng : U rgyan gu ru padma 'byung gnyis kyi rnam thar rgyas pa gser gyi phreng ba thar lam gsal byed, xyl., s.l (Bhutan ?), s.d., 793 p.

O RGYAN GLING PA (14e s.)

Padma bka' thang, Si khron mi rigs dpe skrun khang, Chengdu, 1987.

O rgyan padma mdzad pa'i bka' thang bsodus pa, s.l., s.d., 33 p.

3. Collectif

Bod kyi lo rgyus deb ther khag lnga, Gangs can rig mdzod 9, Bod ljongs bod yig dpe rnying dpe skrun khang, 1990.

