

— LE MODE D’EMERGENCE DU REEL —  
L’AVENEMENT DES MANIFESTATIONS DE LA BASE (GZHI SNANG)  
SELON LES CONCEPTIONS DE LA GRANDE PERFECTION\*

Par Jean-Luc Achard (CNRS)

**L**a tradition tibétaine de la Grande Perfection (rDzogs chen) représente un courant important de l’école non-bouddhique du Bön, ainsi que du Bouddhisme Tibétain tel qu’on le rencontre dans l’école rNying ma pa. Elle véhicule un système de pensée et de pratiques yogiques particulières dont on a pu retracer l’ancienneté au moins jusqu’à l’époque dynastique (8<sup>e</sup> siècle) au Tibet<sup>1</sup>. L’un des éléments essentiels de sa pensée consiste dans la notion de Base (*gzhi*) qui est la pierre angulaire des enseignements de la Grande Perfection<sup>2</sup>.

Définie en tant que la “Base de l’état naturel” (*gzhi’i gnas lugs*) de l’individu, celle-ci est exprimée en fonction de trois Sagesses présentées comme le triple étage (*sum brtsegs*) d’une Essence primordialement pure (*ngo bo ka dag*), d’une Nature spontanément accomplie (*rang bzhin lhun grub*) et d’une Compassion omnipénétrante (*thugs rje kun khyab*). Cette Base exprime ainsi la Réalité atemporellement inconditionnée de l’esprit, libre des projections discursives du mental et des élaborations proliférantes de l’intellect. Les définitions de ses trois Sagesses ont fait les grandes heures de la littérature rDzogs chen, notamment dans les textes de la Section des Préceptes (*Man ngag sde*) qui contiennent la quintessence des enseignements de la Grande Perfection<sup>3</sup>. En synthétisant certaines de ces définitions et en les mettant en parallèle avec les Trois Corps du Plein Eveil (*sangs rgyas kyi sku gsum*), on peut les présenter de la manière suivante : l’Essence primordialement pure de l’état naturel vierge de toute partialité est le domaine quintessentiel exprimant le Corps Absolu (*chos sku*) qui accueille les diffractions quintuples et irisées représentant sa Nature ; celle-ci se révèle quant à elle dans le Corps de Jouissance (*longs sku*) exprimé sous la forme de prodiges visionnaires dont l’action rédemptrice est accomplie par les Corps d’Apparition (*sprul sku*) qui en représentent l’aspect de Compassion (*thugs rje’i cha*)<sup>4</sup>.

---

\* Je tiens à remercier ici Marianne Ginalski pour ses corrections et suggestions.

<sup>1</sup> Sur l’existence du système de la Grande Perfection à l’époque dynastique, voir Achard, *L’Essence Perlée du Secret*, *passim*.

<sup>2</sup> Sur la notion de Base, voir *inter alia* Achard, “La Base et ses sept interprétations dans la tradition rDzogs chen”, *passim*. Cette référence sert d’introduction aux données décrites dans le présent article. Voir *id.*, *L’Essence Perlée du Secret*, p. 103-106 ; *Le Docte et Glorieux Roi*, p. 51-64.

<sup>3</sup> Il faut noter ici que les attributions de l’Essence et de la Nature sont parfois inversées dans la Section de l’Esprit (*Sems sde*) et notamment dans le *Kun byed rgyal po*, p. 68. Voir sur ce point Chögyal Namkhai Norbu & Adriano Clemente, *The Supreme Source*, p. 275 n. 149.

<sup>4</sup> En dépit de leur présentation exposée ici en fonction des Trois Corps (*sku gsum*), l’Essence, la Nature et la Compassion forment un ensemble que l’on désigne collectivement sous le nom des Trois Sagesses du Corps Absolu (*chos sku’i ye shes gsum*). Celles du Corps de Jouissance sont les cinq Sagesses (*ye shes lnga*) et celles du Corps d’Apparition sont les deux sagesse omniscientes (*kun mkhyen ye shes gnyis*). Les expressions réelles de ces Sagesses sont particulièrement importantes lors de la manifestation du Fruit du Plein Eveil. Voir Klong chen pa, *Theg mchog mdzod II*, p. 506-546.

Pour les tenants de la Grande Perfection, l'émergence de ces Corps de l'Éveil et des Sagesse qui les accompagnent invariablement définit donc l'état naturel de l'individu en même temps que son expression dans le multiple sous la forme d'épiphanies lumineuses qui caractérisent ses propres manifestations ou visions (*snang ba*). Ce sont ces épiphanies visionnaires qui seront décrites dans le présent article.

### 1. L'émergence des manifestations de la Base

Ce thème est un sujet abondamment traité dans les collections des *Essences Perlées* (*snying thig*) et dans les corpus de Tantras qui leur sont rattachés<sup>5</sup>. Il concerne l'émergence d'un ensemble de manifestations représentant le dynamisme (*rtsal*) de la Base qui jaillit selon un ordre hiérarchique extrêmement précis et relativement complexe. Dans *L'Émergence Naturelle du Discernement* (*Rig pa rang shar*), l'un des plus importants tantras de la tradition de Vimalamitra, le Révélateur Samantabhadra<sup>6</sup> synthétise l'ensemble de ces représentations en décrivant le mode d'être de la Base et de ses manifestations en ces termes :

« — Avant même que je ne sois,  
La Base s'exprimait de la manière suivante :  
Désignée comme la Grande Pureté Primordiale de la Base,  
Elle s'exprimait en fonction de l'Essence, de la Nature et de la Compassion.  
La Sagesse immuable de l'Essence  
Était appelée l'état naturel du Corps du Vase de Jouvence à la Clarté sans entrave;  
La Nature (s'exprimait en) visions incessantes aux lumières quintuples ;  
Quant aux manifestations de la Compassion,  
Elles étaient à la semblance (d'un ciel) sans nuage. »<sup>7</sup>

Dans ce passage, le Bienheureux décrit l'état naturel de la Base "avant" (*sngon rol nas*) l'avènement de toute différenciation entre Eveillés réalisés (*rtogs te sangs rgyas*) et êtres animés non-réalisés (*ma rtogs te sems can*). Cet état correspond à ce que l'on désigne comme la "Grande Pureté Primordiale" (*ka dag chen po*), l'état parfait et immaculé de l'Esprit qui est, comme on l'a vu ci-dessus, exprimé en fonction de trois Sagesse (*ye shes*

<sup>5</sup> C'est notamment un thème important du cycle des *Dix-Sept Tantras* (*rGyud bcu bdun*), mais on le retrouve également dans d'autres corpus, dans le *Yang ti* par exemple. Voir *inter alia* Padmasambhava/Gu ru Chos dbang, *sProl bral don gsal*, p. 15-18 (sur ce texte, voir Christopher Wilkinson, *Clear Meaning, passim*).

<sup>6</sup> Le Révélateur Samantabhadra est l'Eveillé Primordial (*thog ma'i sangs rgyas*) qui se tient à la source de la révélation des Tantras de la Grande Perfection et qui est considéré comme l'archi-ancêtre (*yang mes*) de tous les Buddhas. L'on verra l'expression de son mode de libération (*grol tshul*) ci-dessous dans la quatrième partie de cet article. Voir également Achard, *L'Essence Perlée du Secret*, p. 43-45.

<sup>7</sup> *Rig pa rang shar*, p. 435 : *nga med pa yi sngon rol na gzhi [ni] 'di ltar gnas te/ gzhi ka dag chen po zhes bya ste/ ngo bo rang bzhin thugs rje rnam pa gsum du gnas sol ngo bo de mi 'gyur ba'i ye shes ma 'gags par gsal ba gzhon nu bum pa'i sku'i gnas lugs zhes bya'o/ rang bzhin 'od lnga'i snang ba ma 'gags sol thugs rje'i snang ba ni dper na sprin med pa lta bu'o/*. Cette version (éd. de mTshams brag) varie sensiblement par rapport à l'édition d'A dzom 'brug pa (p. 530), et celle de Tarthang Tulku (p. 663).

*gsum*) et de leurs aspects spécifiques. Son Essence correspond au Corps du Vase de Jouvence (*gzhon nu bum sku*) qui ne connaît pas la "vieillesse" des passions mais uniquement la "Jouvence" éternelle de l'état primordial inaltéré<sup>8</sup>. En cette condition originelle, l'Esprit s'infuse sa propre lumière en une Clarté profonde (*gting gsal*) et incessante (*ma 'gags pa*) qui est comparée à la lumière d'une lampe à beurre déposée au fond d'un vase scellé. La Nature de cette Clarté se manifeste en visions quinticolores qui jaillissent spontanément en un mode quintuple diffracté et sans aucun mélange (*ma 'dres*)<sup>9</sup>. Sa Compassion est, quant à elle, à l'image d'un ciel sans nuage, libre des dualités et des actions conditionnées par les êtres. Elle est également impartiale, embrassant la totalité des êtres animés, sans aucune tendance subjective.

Dans le même tantra, et à la suite du passage traduit ci-dessus, Samantabhadra décrit une série de manifestations hiérarchiques qui forment l'épiphanie de la Base :

« — Cet (état) <sup>10</sup> est appelé "l'état naturel de l'Essence primordialement pure",

Qui ne tend vers aucune partialité

Et ne chute dans aucune distinction individuelle.

Au-dessous de lui se trouve ce que l'on désigne comme "la Précieuse Sphère Spontanée"

Qui possède six modes d'émergence,

Ainsi que deux types de portes.

Ceci forme ce que l'on désigne comme "la Spontanéité de la Base",

Que l'on appelle aussi "Indétermination de la Base"

Et également "Base émergeant dans le multiple".

A partir de là se trouvent les terres d'où l'on régresse.

Au-dessous se trouvent "les grandes Manifestations de la Base"

Et au-dessous de celles-ci se trouvent les manifestations du Corps de Jouissance. »<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Le Corps de Jouvence est ainsi conçu comme scellé par un sceau (*rgya*) qui sera brisé par l'émergence spontanée de l'éclat du Discernement (*rig pa'i gdangs*). Ce Corps est ici simplement un exemple permettant d'illustrer le rayonnement intérieur de la Clarté de l'état naturel qui n'est pas diffusé vers l'extérieur. Ce rayonnement au sein de l'Espace primordial de l'Esprit se manifeste dans le déploiement des champs purs du Corps de Jouissance. Voir Klong chen pa, *gZhi snang ye shes sgron me (Bla ma yang tig II*, p. 148-149). Il faut donc comprendre ce Corps du Vase comme l'Essence s'exprimant simplement en tant que base d'émergence (*id.*, p. 149 : '*char gzhi tsam du gnas pa'i ngo bor rtogs par bya'o*'), autrement dit comme la base d'émergence des splendeurs quinticolores qui vont former le déploiement des champs purs du Corps de Jouissance. Cette expression en tant que base d'émergence est indispensable au jaillissement des Corps et des Sagesse de l'état naturel qui ne pourraient le faire sans ce dynamisme.

<sup>9</sup> Cela signifie que les prodiges quinticolores qui caractérisent l'expression de l'Esprit au niveau de sa Nature se manifestent de manière distincte les uns des autres, sans se mélanger. Le phénomène apparaît, d'un point de vue visionnaire, très clairement avec les visions du Franchissement du Pic (*thod rgal*) et celles apparaissant au cours du Bardo de la Réalité.

<sup>10</sup> Dans le *Theg mchod mdzod* (I, p. 295), Klong chen pa donne la lecture : *de dag ni...* au lieu de : *de ni...* dans le tantra original (p. 530). Dans ce cas, Klong chen pa se réfère aux trois Sagesse (ce qui revient en fait au même).

<sup>11</sup> *Rig pa rang shar*, p. 435 : *de ni ka dag gi gnas lugs zhes bya stel rgya gar yang ma chad/ phyogs gang du yang ma lhung pa'o/ de'i 'og na lhun grub rin po che'i lugs (=sbubs) zhes bya ba yod do/ de la 'char lugs rnam pa drug yod do/ sgo rnam pa gnyis yod do/ de ni gzhi lhun grub ces kyang bya'o/ gzhi ma nges pa zhes kyang bya'o/ gzhi sna tshogs su 'char ba zhes kyang bya'o/ de man*

En suivant l'ordre indiqué par ce tantra, l'on est donc en présence du quadruple mode hiérarchique suivant :

- L'état naturel de l'Essence primordialement pure — cet état correspond à l'expression originelle et ultime de l'Esprit que l'on peut définir comme l'état naturel primordial de la Clarté intérieure (*nang gsal gdod ma'i gnas lugs*)<sup>12</sup>.
- La Précieuse Sphère Spontanée (*lhun grub rin po che'i sbubs*) que l'on appelle encore Spontanéité de la Base, Indétermination de la Base et Base émergeant dans le multiple. Cette Sphère est animée de six modes d'émergence et de deux portes, l'ensemble formant ce que l'on désigne comme les Huit Portes de la Spontanéité (*lhun grub sgo brgyad*, voir ci-dessous). L'appellation Spontanéité de la Base (*gzhi'i lhun grub*) tient à ce que le déploiement des manifestations décrites correspond à celui de la Nature de l'état primordial et donc bien évidemment à sa Spontanéité<sup>13</sup>. Sa désignation en tant qu'Indétermination de la Base (*gzhi ma nges pa*) signifie que l'ensemble des manifestations émergeant du dynamisme de la Base est indéterminé (*ma nges pa*), c'est-à-dire non-conditionné par des représentations particulières et que ces manifestations s'expriment d'une manière variée ou multiple. Enfin, sa qualification de Base émergeant dans le multiple (*gzhi sna tshogs su 'char ba*) tient à la variété de l'épiphanie de la Base et notamment à ses huit modes d'émergences (*'char lugs brgyad*), c'est-à-dire aux Huit Portes (*sgo brgyad*) mentionnées à l'instant.
- Les Grandes Manifestations de la Base qui apparaissent sous la forme de prodiges visionnaires quinticolores.
- Les Manifestations du Corps de Jouissance.

En réalité, pour être complet, l'exposé doit inclure deux autres modes de manifestations, à savoir :

- les champs purs du Corps d'Apparition Naturel (*rang bzhin sprul pa sku'i zhing*) et
- les champs des six destinées de transmigration (*'gro ba rigs drug gi zhing*)<sup>14</sup>.

Si le premier mode mentionné n'appartient certes pas au déroulement des manifestations de la Base, il est important de le situer en tête de ces déploiement visionnaires pour trois raisons : 1. il correspond à l'expression primordiale de l'esprit *avant* toute émergence dans le multiple ; 2. il correspond à la condition de perfection intégrale de l'état naturel expérimentée dans la pratique de l'Eradication de la Ridigité (*khregs chod*)<sup>15</sup> ; et 3. il correspond à l'expérience de l'Essence originelle du Corps Absolu

*chad na ldog pa'i sa yod do/ de'i 'og na gzhi snang chen po zhes bya ba yod do/ de'i 'og na longs sku'i snang ba yod do/.*

<sup>12</sup> Klong chen pa, *gZhi snang ye shes sgron me*, p. 152.

<sup>13</sup> Rappelons que tout comme l'Essence de l'état naturel est dite primordialement pure (*ka dag*) et vide (*stong pa*), sa Nature est définie comme lumineuse (*gsal ba*) et spontanément accomplie (*lhun grub*).

<sup>14</sup> *gZhi snang ye shes sgron me*, p. 153.

<sup>15</sup> Sur cette pratique, voir Achard, *Le Docte et Glorieux Roi*, *passim*.

éprouvé par les adeptes qualifiés au cours du Bardo du Corps Absolu primordialement pur (*ka dag chos sku bar do*). C'est au sein de ces trois états que se déploient les prodiges atemporels des manifestations de la Base, les visions du Franchissement du Pic (*thod rgal*) et les visions du Bardo de la Claire-Lumière de la Réalité (*chos nyid 'od gsal bar do*). Analysons à présent brièvement les six modes hiérarchiques énumérés à l'instant :

[1]. Au cœur de l'Espace primordial de l'état naturel<sup>16</sup>, l'Essence même (*ngo bo*) de l'esprit s'exprime en tant que Corps (*sku*), c'est-à-dire en tant que dimension éveillée de l'état naturel. Cette notion de Corps ne renvoie pas à une entité matérielle mais à une expression de la Réalité vide (*chos nyid stong pa*) manifestée dans les prodiges du Corps de l'Eveil (*sangs rgyas kyi sku*). Simultanément, la Nature (*rang bzhin*) de l'esprit est exprimée en tant que Verbe (*gsung*), c'est-à-dire comme la faculté permettant la proclamation de la vérité de la Réalité, mais également — dans le cas d'un Eveillé — la communication de l'enseignement à un Entourage de fortunés. Pareillement, l'esprit est animé d'une Compassion (*thugs rje*) exprimée en tant que Cœur (*thugs*), c'est-à-dire comme la sagesse omnisciente permettant la pénétration de la Réalité<sup>17</sup>.

[2]. Même s'il n'a nul besoin d'être parachevé, amélioré ou altéré d'une manière ou d'une autre pour jouir de sa perfection spontanée (*lhun rdzogs*), cet état n'est pas une condition statique ou figée ignorant toute potentialité de "mouvement" (*'gyu ba*). Il possède au contraire un dynamisme (*rtsal*) exprimé dans ce que l'on désigne comme l'éclat du Discernement (*rig pa'i gdangs*). Cet éclat se manifeste comme la quintessence des Cinq Sagesse et c'est précisément son émergence qui brise le sceau du Corps du Vase de Jouvence. Le jaillissement de l'éclat de la Spontanéité (*lhun grub kyi gdangs*) émerge alors conjointement avec l'apparition de l'éclat discernant de la Compassion (*thugs rje rig pa'i gdangs*) qui analyse les formes des manifestations visionnaires et lumineuses qui se déploient<sup>18</sup>.

Le double jaillissement de la Spontanéité et de la Compassion marque donc précisément le début de l'épiphanie de la Base. Mais il faut bien comprendre qu'il n'y a pas changement ou altération de la Base elle-même : la Nature de l'esprit reste immuable et n'est pas tributaire des fluctuations ou de la hiérarchie des manifestations qui expriment sa propre épiphanie, de la même manière qu'un miroir n'est jamais affecté par les reflets qui apparaissent à sa surface. Techniquement, cette double émergence est appelée "avènement des Visions dans le Discernement" (*rig pa la snang ba 'gyur ba*), expression indiquant bien que le Discernement ne change pas mais qu'il accueille en son sein un déploiement visionnaire n'altérant en aucune

<sup>16</sup> Cet Espace (*dbyings*) ne doit jamais être considéré comme un "Espace uniquement vide" (*dbyings stong rkyang*) mais comme une dimension éveillée correspondant à la Vacuité (*stong pa nyid*) rayonnante de lumière (*'od du gsal ba*). Voir *inter alia* Mi pham, *rDo rje snying po*, p. 358.

<sup>17</sup> Klong chen pa, *Theg mchog mdzod*, I, p. 295. Ici, la Compassion n'a pas ici expressément de caractère éthique ; voir à ce sujet Chögyel Namkhai Norbu & Adriano Clemente, *op. cit.*, p. 275 n. 149. L'on verra toutefois ci-dessous qu'il faut effectivement lui rendre cette connotation particulière.

<sup>18</sup> *Ib.*, p. 295.

manière son Essence. Voici comment Klong chen pa synthétise ce déploiement de manifestations<sup>19</sup> :

« — A ce moment, de la Vision de la Pureté Primordiale qui est un état semblable au ciel sans nuage<sup>20</sup>, les huit modes d'émergence de la Spontanéité apparaissent comme des visions naturelles ; c'est là la manifestation du Grand Mode d'Être propre au Précieux Reliquaire :

— sa potentialité d'émerger en tant que Compassion (*thugs rje*) étant incessante, une miséricorde pour les êtres animés apparaît ;

— sa potentialité d'émerger en tant que Lumières (*'od*) étant incessante, [p. 296] les visions des lumières naturelles des cinq Sagesse, semblables à des arcs-en-ciel, gorgent (l'Espace tout entier) ;

— sa potentialité d'émerger en tant que Sagesse (*ye shes*) étant incessante, elle<sup>21</sup> demeure dans un état de non-discursivité ;

— sa potentialité d'apparaître en tant que Corps (*sku*) étant incessante, les Corps Paisibles et Courroucés de la Claire-Lumière gorgent le ciel (tout entier) ;

— sa potentialité d'apparaître en tant que Non-dualité (*gnyis med*) étant incessante, elle ne s'analyse pas en tant qu'unité ou dualité<sup>22</sup> ;

— sa potentialité d'apparaître en tant que Liberté-des-Extrêmes (*mtha' grol*) étant incessante, elle rayonne dans l'Essence propre à la Spontanéité<sup>23</sup> ;

— sa potentialité d'apparaître en tant que porte de la pure Sagesse (*dag pa ye shes kyi sgo*) étant incessante, les visions de l'Essence primordialement pure, qui sont des manifestations semblables à un ciel sans nuage, sont vues au-dessus ;

— sa potentialité d'apparaître en tant que porte du Samsâra impur (*ma dag pa 'khor ba'i sgo*) étant incessante, les aspects manifestés des six destinées apparaissent au-dessous.»<sup>24</sup>

[3]. Au-dessous de ces huit modes de manifestation apparaît ce que l'on désigne comme "les Grandes Manifestations de la Base" (*gzhi snang chen po*)<sup>25</sup> qui s'expriment sous la forme des prodiges quinticolores des cinq Sagesse déployées dans les dix directions.

<sup>19</sup> *Ib.*, p. 295-296. Le détail de ces modes de manifestations sera donné dans la deuxième partie de cet article.

<sup>20</sup> Cet état correspond au premier mode d'être de la nature de l'Esprit mentionné ci-dessus.

<sup>21</sup> Il s'agit de la Spontanéité de l'esprit dont les modes de manifestations sont ici décrits.

<sup>22</sup> En d'autres termes, cette Spontanéité en manifestation ne s'exprime pas comme un objet appréhendé par un sujet parce qu'elle est foncièrement non-duelle.

<sup>23</sup> Ce point apparaît très clairement dans la pratique du Franchissement du Pic au cours de laquelle l'adepte reconnaît que les visions spontanées qui se déploient dans sa Contemplation ne sont ni existantes ni non-existantes. Elles relèvent en fait des visions quinticolores du Corps de Jouissance.

<sup>24</sup> *Theg mchog mdzod I*, p. 295 : *de'i tshe ka dag gi snang ba nam mkha' sprin med pa lta bu'i ngang las/ lhun grub kyi 'char tshul brgyad rang snang du shar tel/ rin po che ga'u'i gnas lugs chen po snang ba ni/ thugs rje ltar 'char ba'i go ma 'gags pas sems can la snying rje 'byung bal 'od ltar 'char ba'i go ma 'gags pas ye [p. 296] shes lnga'i rang 'od 'ja' tshon lta bus snang ba khengs pa/ ye shes ltar 'char ba'i go ma 'gags pas mi rtog pa'i ngang la gnas pa/ sku ltar 'char ba'i go ma 'gags pas zhi khro 'do gsal gyi skus nam mkha khengs pa/ gnyis med ltar 'char ba'i go ma 'gags pas gcig dang du mar mi dpyod pa/ mtha' grol ltar 'char ba'i go ma 'gags pas lhun grub rang don gsal ba/ dag pa ye shes kyi sgo ltar 'char ba'i go ma 'gags pas ngo bo ka dag gi snang ba nam mkha' sprin med pa lta bu'i snang ba gong na mthong ba/ ma dag pa 'khor ba'i sgo ltar 'char ba'i go ma 'gags pas 'og na rigs drug gi snang cha snang ba stel.*

<sup>25</sup> Oubliées par Klong chen pa dans son *Theg mchog mdzod I*, p. 296.

[4]. Au-dessous de celles-ci viennent les visions quintuples du Corps de Jouissance (*longs sku*) qui se manifestent en tant que Corps (*sku*), clans (*rigs*), champs purs (*zhing kham*s), etc.<sup>26</sup>

[5]. Viennent ensuite les visions du Corps d'Apparition (*sprul sku*) qui se présentent en fonction de trois modes spécifiques : 1. les visions du Corps d'Apparition Naturel (*rang bzhin sprul sku'i snang ba*) ; 2. le mode de manifestation des Corps d'Apparition œuvrant à la conversion des êtres (*'gro ba 'dul ba sprul pa sku'i snang lugs*) ; et 3. le mode de manifestation des Corps d'Apparition impurs (*ma dag pa sprul pa sku'i snang lugs*)<sup>27</sup>. En réalité, seul le premier mode de manifestation doit être retenu ici, les deux autres devant être classés dans la section suivante.

[6]. Enfin, viennent les champs de conversion des êtres des six destinées relevant de l'existence samsârique.

Si l'on exclut de cette liste les visions de la Pureté Primordiale, qui ne relèvent pas de l'ensemble des manifestations de la Base, l'on aboutit à un système quintuple qui est simplement appelé "les cinq Manifestations" (*snang ba lnga*)<sup>28</sup>. Un autre mode classificatoire intervient ici en faisant abstraction des visions de la Pureté Primordiale et de celle de la Spontanéité, en ne prenant en compte que les quatre derniers<sup>29</sup>.

## 2. Le jaillissement des huit modes de la Spontanéité

La fluctuation<sup>30</sup> de ces visions au cours de leur jaillissement tient à la Spontanéité même de la Base primordiale (*thog ma'i gzhi*), car sans cet aspect de Spontanéité, les manifestations émergeant au sein de cette Base (*gzhir snang*) n'auraient pas de raison de le faire<sup>31</sup>. Une telle épiphanie spontanée est conçue comme le mode d'émergence (*'char tshul*) expliquant l'apparition du Samsâra et du Nirvâna. Il faut par conséquent distinguer d'une part la Base (*gzhi*) en tant que principe de l'état naturel et d'autre part ses manifestations (*gzhi snang*) qui en sont l'expression dynamique. Dans le

<sup>26</sup> On les désigne collectivement comme l'expression de "la Base manifestant concrètement la Voie" (*lam mngon par snang ba'i gzhi*), associant ainsi directement ce mode de manifestation aux visions contemplées lors de la pratique du Franchissement du Pic (*thod rgal*). Voir Klong chen pa, *gzhi snang ye shes sgron me*, p. 154.

<sup>27</sup> La lecture *ma dag pa* est donnée selon la version du *Bla ma yang tig* (p. 11) de 1971. La version de 1975 a *ma dag pas* qui ne convient pas ici.

<sup>28</sup> Voir par exemple, *gzhi snang ye shes sgron me*, p. 155.

<sup>29</sup> *Theg mchog mdzod I*, p. 301-302. Le passage en question est emprunté au *Tantra des Grands Augures Ravissants* (*bKra shis mdzes ldan chen po'i rgyud*), p. 222-223 (voir également p. 215 du même tantra). On peut encore organiser certains de ces aspects de manifestation de la Spontanéité en fonction d'un système de trois "Sphères hermétiques" (*sbubs*) qui nous retiendra dans un autre travail en cours sur ce thème.

<sup>30</sup> Cette fluctuation n'est pas qualitative mais relève de la variété des visions elles-mêmes et de leur mode spécifique de manifestation. Leur ordre est donné ici conformément au *Theg mchog mdzod I*, p. 303 et ne correspond pas à l'ordre du passage cité plus haut.

<sup>31</sup> Cette Spontanéité est en effet animée d'un dynamisme (*rtsal*) de manifestations parfaitement incessant. Sans cet aspect de Spontanéité, la Base demeurerait figée et statique. Cela impliquerait l'impossibilité de se libérer de l'égarément car l'on se trouverait dans ce cas dans une condition immuable et n'offrant en conséquence aucune possibilité de libération.

*Trésor du Véhicule Suprême* (I, p. 303), Klong chen pa pose leur rapport dans les termes suivants : la première accueille l'émergence de l'Espace intérieur subtil (*nang dbyings phra ba*) qui exprime la quintessence principielle de l'individu ; la seconde est la porte d'émergence de l'Espace extérieur grossier (*phyi dbyings rags pa*) exprimant le dynamisme moins subtil de la nature de l'esprit. En termes visionnaires, le premier correspond à ce que l'on désigne comme "l'Espace de la Claire-Lumière de l'Esprit" (*sems nyid 'od gsal gyi dbyings*) et le second à "l'éclat naturel de la Spontanéité" (*lhun grub kyi rang gdangs*). Les qualificatifs "subtil" (*phra ba*) et "grossier" (*rags pa*) sont totalement justifiés dans ce contexte et tiennent essentiellement à l'appréhension de ces manifestations par l'individu : pour les êtres animés égarés, ces visions naturelles ne sont pas reconnues pour ce qu'elles sont (l'expression véritable de leur esprit), ce qui détermine leur égarement ; en revanche, pour les Eveillés, ces mêmes visions sont perçues comme l'expression de leur propre essence (*rang ngo*) et sont appréhendées comme parfaitement pures (*rnam dag*). Les visions sont les mêmes dans les deux cas mais elles ne sont pas éprouvées de la même manière : il n'y a donc pas unité dans leur perception (*snang ba mi gcig pa*)<sup>32</sup>.

Comme on l'a vu ci-dessus, le mode de manifestation des Huit Portes de la Spontanéité est au cœur de l'épiphanie de la Base et, que ce soit pour un Eveillé ou un être animé, ce mode octuple répond à une typologie de visions extrêmement précise sur laquelle il convient de s'attarder un instant.

[i]. *Le mode d'émergence en tant que Compassion*

Le premier mode traité dans les textes est celui de la Compassion (*thugs rje*) qui émerge au sein de la Base de l'état naturel afin d'œuvrer au bénéfice des êtres animés. Comme on vient de le voir, ceux-ci sont en effet reliés (*brel pa*) aux Eveillés par le partage d'un même ensemble de manifestations-perceptions (*snang ba*)<sup>33</sup>. On retrouve ici l'idée en vertu de laquelle l'épiphanie de la Base se déroule de manière sensiblement similaire pour tous, seule sa réalisation (ou son absence de réalisation) distinguant les Eveillés pleinement libérés des êtres animés conditionnés par leur ignorance. Ce partage d'un même ensemble de manifestations signifie que le mode visionnaire ou épiphanique de la Base n'existe pas dans la dualité et qu'il ne se sépare donc pas en une série d'extrêmes ramenés à l'existence samsârrique conditionnée et à l'existence nirvânisée des Buddhas. La notion de déploiement (*rol pa, brdal ba*) doit également rentrer en ligne de compte dans l'interprétation de cette mode d'émergence de la Compassion, dans la mesure où ses aspects éthiques<sup>34</sup> embrassent tous les êtres animés sans aucune restriction.

<sup>32</sup> *Theg mchod mdzod*, I, p. 303.

<sup>33</sup> *Theg mchog mdzod*, I, p. 303.

<sup>34</sup> En contradiction avec la remarque déjà mentionnée ci-dessus de Chögyel Namkhai Norbu & Adriano Clemente, in *The Supreme Source*, p. 275 n. 149. L'on verra ci-dessous qu'il s'agit d'une erreur conceptuelle importante dans la mesure où les idées d'altruisme, de bienveillance et de miséricorde sont effectivement présentes dans la notion de Compassion et ce, bien évidemment, dans le contexte qui nous occupe.



[ii]. *Le mode d'émergence en tant que lumières*

Si les manifestations de la Base ne présentaient pas un aspect exprimé comme un éclat lumineux (*'od gdangs*) quintuple, l'éclat même des éléments n'aurait aucune raison de se manifester, en sorte qu'il n'existerait aucun Calice (*snod*)<sup>35</sup> et donc aucun Elixir susceptible d'y vivre. Par conséquent, les manifestations de la Base présentent cette modalité de lumière, presque par nécessité cosmologique. Mais elles s'expriment de manière lumineuse surtout parce qu'elles participent d'une Clarté inhérente à l'épiphanie de la Base et d'une faculté de sagesse parce qu'elles ne sont pas des objets composés, éventuellement réductibles à un ensemble d'atomes, de particules, etc. Dans cette optique, elles rayonnent par elles-mêmes, à la semblance du Discernement qui — précisément — se discerne lui-même. Plus simplement encore, ce mode d'émergence en tant que lumières se justifie par le fait que les manifestations de la Base apparaissent ici sous la forme de lumières quinticolores qui embrassent toutes choses<sup>36</sup>.

[iii]. *Le mode d'émergence en tant que Non-dualité*

Ici, l'idée de Non-dualité implique la réalisation en vertu de laquelle les manifestations visionnaires qui émergent sont reconnues comme ne différant pas de l'esprit qui les contemple. Autrement dit, le mode de manifestation de la Base n'est rien d'autre que celui de l'esprit. Celui-ci demeure ainsi recueilli dans son propre mode de manifestation non-duel, lequel est vierge de toute discursivité<sup>37</sup>.

[iv]. *Le mode d'émergence en tant que Corps*

Les manifestations de la Base émergent en tant que Corps parce qu'elles s'expriment spontanément sous la forme des couples des Vainqueurs Paisibles et Courroucés (*zhi khro*) que l'on désigne encore comme les bouquets des Paisibles et des Courroucés (*zhi khro'i tshom bu*)<sup>38</sup>. Ces Corps sont constitués de lumières (*'od*) et ne se présentent donc pas comme des entités matérielles. Par conséquent, ils ne doivent pas être considérés comme des objets composés ou extérieurs, mais simplement comme des visions ou manifestations (*snang ba*) lumineuses.

[v]. *Le mode d'émergence en tant que Sagesse*

Les visions de la Base apparaissent en tant que Sagesse parce qu'elles se manifestent naturellement sous la forme des champs purs du Corps de Jouissance (*longs sku'i zhing khams*) et qu'elles s'expriment dans les déploiements visionnaires propres à ce que l'on désigne comme l'union des Quatre Sagesse (*ye shes bzhi sbyor*)<sup>39</sup>. Ces quatre Sagesse sont celles de l'Espace Absolu, du Miroir, de l'Égalité et la Sagesse Discriminante. La Sagesse d'Accomplissement des Activités ne sera réellement manifeste que

<sup>35</sup> Les Calices sont les mondes qui accueillent les êtres animés (les "élixirs", *bcud*) et sont constitués par les cinq éléments.

<sup>36</sup> *gZhi snang ye shes sgron me*, p. 152.

<sup>37</sup> *gZhi snang ye shes sgron me*, p. 152.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Theg mchod mdzod I*, p. 303.

lorsque son dynamisme sera entièrement parachevé avec l'obtention de l'Eveil. D'un point de vue visionnaire, ces quatre Sagesses se manifestent sous la forme d'étoffes colorées de teintes bleues, blanches, jaunes et rouges. Cette émergence à la fois visionnaire et sapientiale est conçue comme vierge de toute entrave parce qu'elle exprime la Sagesse même de l'état naturel que rien ne peut entraver. Cette Sagesse est donc souvent définie comme "transparente" (*ye shes zang thal*)<sup>40</sup> et se présente dans un déploiement de prodiges visionnaires s'exprimant en tant qu'Apparence-Vacuité (*snang stong*), c'est-à-dire comme étant à la fois manifestes (*snang*) et vides (*stong*).

[vi]. *Le mode d'émergence en tant que Liberté-des-Extrêmes*

Si les visions de l'état naturel de la Base n'apparaissent pas comme étant libres de toute limitation, cela signifierait que l'état naturel lui-même connaît des limitations. Une fois l'Eveil théoriquement atteint, l'on devrait ainsi nécessairement se trouver en proie à des limitations et l'on serait donc confronté à une forme de régression vers l'existence conditionnée<sup>41</sup>. En réalité, ces visions ne sont ni concrètement existantes — parce qu'elles sont dénuées d'existence inhérente et qu'elles ne sont pas constituées d'atomes, etc. — ni totalement non-existantes parce qu'elles émergent effectivement de manière manifeste (*mngon sum*). On peut les comparer aux exemples de la lune d'eau (*chu zla*) et des manifestations oniriques.

[vii]. *Le mode d'émergence en tant que Porte du Samsâra impur*

Ces manifestations ont également pour caractéristiques d'émerger comme la Porte du Samsâra impur par laquelle on voit apparaître les visions ou manifestations des six destinées des êtres, c'est-à-dire des dieux, des demi-dieux, des hommes, des animaux, des fantômes faméliques et des damnés des enfers. Dans le *Tantra de l'Etagement des Joyaux* (*Rin chen spungs pa'i rgyud*), le Bienheureux décrit cette porte dans les termes suivants :

« — Etant donné que ses modes d'apparition sont incessants,

(La Spontanéité) émerge en un aspect de manifestations omnipénétrantes

Comme la porte du Samsâra impur,

Source d'apparition des êtres animés. »<sup>42</sup>

En somme, si la Spontanéité de la Base ne se manifestait pas également comme la Porte du Samsâra impur, le nom même de l'égarément (*'khrul pa*) n'existerait pas, ce qui contredit le mode propre à l'existence conditionnée des êtres animés<sup>43</sup>. C'est ce même mode qui est en réalité la base de la Compassion des Buddhas et le terrain de leurs activités rédemptrices.

<sup>40</sup> Cette idée est également appliquée par Klong chen pa au sixième mode d'émergence dans le *gZhi snang ye shes sgron me*, p. 152.

<sup>41</sup> *Theg mchog mdzod I*, p. 303.

<sup>42</sup> *Rin chen spungs pa*, p. 90 : 'byung tshul 'gag pa med pa'i phyir/ sems can rnam kyi 'byung khungs su/ ma dag 'khor ba' sgo ltar yang/ [p. 91] khyab byed snang ba'i cha la[s] shar/.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 93.

[viii]. *Le mode d'émergence en tant que Porte de la pure Sagesse*

Enfin, si la Spontanéité de ces manifestations ne se présentait pas conformément à la Porte de la pure Sagesse, les visions du Nirvâna n'auraient aucune raison d'être, mais étant donné que celles-ci sont précisément contemplées par les Buddhas, leur mode de manifestation s'exprime clairement en tant que Base de la Liberté (*grol gzhi*). En somme, si ces manifestations n'apparaissaient pas comme des visions spontanées exprimées en tant que Porte de la pure Sagesse, elles ne pourraient être utilisées comme une Voie permettant de réaliser la nature authentique — c'est-à-dire visionnaire — de la Réalité elle-même.

Comme Klong chen pa ne manque pas de le préciser dans son *Trésor du Véhicule Suprême* (I, p. 304), les aspects ici définis comme “pur” et “impur” (dans les deux dernières portes) ne participent pas de la Base elle-même, ni même de ses modes de manifestations. La Base de l'état naturel conserve donc son Essence immaculée et exprimée en tant que Pureté Primordiale (*ka dag*). Pareillement, la reconnaissance de la nature de ces manifestations est la circonstance (*rkyen*) permettant d'atteindre la Liberté (*grol*), en sorte que les déploiements visionnaires contemplés sont présentés comme un ensemble de Qualités Salvatrices (*yon tan*). À l'inverse, la non-reconnaissance de cette nature, devient le déclencheur de l'ignorance et de l'égaré : dans cette optique, les manifestations ne peuvent être définies autrement que comme des défauts (*skyon ltar*). Le principe est comparable à celui du camphre qui est une panacée pour les maladies liées à la chaleur, mais qui est un poison pour les personnes affectées par des maladies associées au froid : autrement dit, la Base et ses manifestations ne sont en aucune manière établies comme ayant des défauts et des qualités, l'appréciation qualitative intervenant uniquement au niveau de la reconnaissance ou de l'absence de reconnaissance de l'état naturel et de son dynamisme<sup>44</sup>. Cela signifie par exemple que lorsque l'émergence des manifestations de la Base en tant que Sagesse n'est pas reconnue comme telle, les hordes des passions s'activent, en sorte que les manifestations sont perçues à travers le prisme de ces passions et se trouvent ainsi appréhendés comme des défauts. Il en va de même pour les autres modes de manifestations vus ci-dessus<sup>45</sup>.

La description de ces jaillissements visionnaires n'est pas uniquement cosmologique ou réservée à une spéculation en quête d'une éventuelle origine des choses et de leurs développements. En réalité, abstraction faite de la période originelle (*ye dus*), la compréhension de ces jaillissements est, dans la perspective très caractéristique adoptée par les textes rDzogs chen, décisive à la fois pour cette vie (*tshe 'dir*) et pour les états intermédiaires *post-*

<sup>44</sup> *Theg mchod mdzod* I, p. 305-306. Plus bas dans le même passage (p. 306-307), Klong chen pa synthétise ce thème dans les termes suivants : « — Ainsi, en l'Essence primordialement pure et vierge d'élaboration, les Qualités propres à la Spontanéité de la Nature apparaissent en un mode parfait, mais pour ceux qui n'ont pas réalisé la Base, elles apparaissent spontanément comme des défauts » (*de yang ngo bo ka dag spros pa dang bral ba la* [p. 307] *rang bzhin lhun grub yon tan rdzogs tshul du byung zhing/ gzhi ma rtogs pa rnam la skyon lhun grub tu byung ba'o*). Ce thème est donc proprement celui du Disque Unique (*thig le nyag gcig*) de l'état naturel (c'est-à-dire de la Base) qui, du point de vue de sa Spontanéité, apparaît comme la Base d'égaré (*'khrul gzhi*) avec l'ignorance et comme la Base de la Liberté (*grol gzhi*) avec le Discernement (*rig pa*). Voir, *ibid.*, p. 307.

<sup>45</sup> Voir in *Theg mchog mdzod* I, p. 306, une analyse partielle de ces aspects (défauts/qualités) appliqués aux manifestations de la Base.

*mortem (bar do)*<sup>46</sup>. Pour ce qui est de cette vie, Klong chen pa met clairement en évidence l'importance de la pratique du Franchissement du Pic (*thod rgal*) pour la reconnaissance des développements visionnaires qui forment l'épiphanie de la Base (*gzhi snang*) :

« — Lorsqu'une personne zélée s'engage en cette vie dans la pratique, la Base (s'exprime comme) l'éclat intérieur (*nang gdangs*) qui demeure dans son cœur, l'aspect d'épiphanie de la Base (*gzhi snang gi cha*) se manifestant dans ses canaux de lumières ('*od rtsa*), ainsi que dans le ciel extérieur (*phyi'i nam mkha'*) :... »<sup>47</sup>

L'adepte zélé est celui qui a reçu l'intégralité des consécration (*dbang*) et des instructions qui le qualifient pour la pratique de la Grande Perfection. Dans les textes rDzogs chen, l'on conçoit la Sagesse (*ye shes*) comme demeurant dans le corps, dans un sanctuaire spécifique appelé "Tente Brune des Cornalines" (*mchong gur smug po*) et localisé au centre du cœur. De ce sanctuaire part un canal de lumière ('*od rtsa*) appelé Cavité de Cristal (*shel sbug can*) qui relie le cœur aux yeux. Ces derniers sont considérés comme les portes d'émergence de la Sagesse (*ye shes 'char ba'i sgo*) s'ouvrant sur le ciel extérieur (*phyi nam mkha'*)<sup>48</sup>. Dans le vocabulaire typique de la Grande Perfection, le sanctuaire du cœur est appelé "Ciel secret" (*gsang ba'i nam mkha'*), et la voie des canaux de lumières est appelée "Ciel intérieur" (*nang gi nam mkha'*), l'ensemble formant avec le ciel bleu extérieur ce que l'on désigne tout simplement comme "les trois Cieux" (*nam mkha' gsum, nam mkha' sum phrug*)<sup>49</sup>.

Klong chen pa poursuit son analyse dans les termes suivants :

« ... au cours de la (Vision de la) Réalité Manifeste (*chos nyid mngon sum*), c'est principalement la Porte du Samsâra impur qui se manifeste (avec) des visions lumineuses ('*od snang*), la terre et les pierres à l'extérieur, ainsi que des hordes conceptuelles intérieures, etc., qui émergent aux organes des sens. »<sup>50</sup>

La Vision de la Réalité Manifeste (*chos nyid mngon sum gyi snang ba*) est la première des Quatre Visions (*snang ba bzhi*) du Franchissement du Pic<sup>51</sup>. Au cours de son déroulement, des visions émergent en intensité limitée, sous la forme de Disques Lumineux (*thig le*), de chaînes adamantines (*rdo rje lu gu*

<sup>46</sup> Je suis ici le *Theg mchog mdzod I*, p. 307-308. On pourrait citer bien d'autres sources pour ce passage mais la présentation de Klong chen pa a le double mérite d'être concise et claire sans simplifier un ensemble de données relativement complexes.

<sup>47</sup> *Theg mchog mdzod I*, p. 307 : *tshe 'dir gang zag brtson 'grus can gyis nyams su blang dus na/ gzhi de snying ga na gnas pa'i nang gdangs gzhi snang gi cha 'od rtsa dang phyi'i nam mkha' la snang ste.../*. La suite de la traduction est donnée ci-après.

<sup>48</sup> Il y a en fait plusieurs canaux de lumières ('*od rtsa*) ; voir Lopön Tenzin Namdak, *Heart Drops of Dharmakaya*, p. 90-91. Cf. également leur analyse et leur description in Achard, "The Light Channels and the visionary Anatomy according to the Thögel Practice", *Dzogchen Training Notes*, no. 1, April 2004, p. 4-7.

<sup>49</sup> Cette pratique des trois Cieux est le cœur-même de toute la Voie de la Grande Perfection. Cf. Achard, *L'Essence Perlée du Secret*, p. 192 n. 149, p. 204 n. 191.

<sup>50</sup> *Theg mchog mdzod I*, p. 307 : *ma dag pa 'khor ba'i sgo chos nyid mngon sum gyi dus na gtso cher snang stel 'od snang dang/ phyi'i sa rdo nang gi rtogs tshogs la sogs pa dbang po la shar ba'ol*.

<sup>51</sup> Sur ces Quatre Visions, voir Achard, *op. cit.*, p. 121-127.

*rgyud*), de brumes colorées, etc.<sup>52</sup> Néanmoins, au cours de cette Vision, les manifestations ordinaires des objets extérieurs continuent d'être perçues, au même titre que la discursivité intérieure — plus ou moins intense et régulière selon l'individu — perdure dans le continuum.

Le lien avec les autres Portes de la Spontanéité apparaît encore plus clairement avec les étapes visionnaires ultérieures de la pratique :

« — La porte de la Sagesse correspond aux visions (apparaissant) lors de la pratique de la Voie et aux expériences sapientiales.

L'émergence (de notre état naturel) en tant que Lumières (*'od ltar*) se manifeste lors de l'Accroissement des Expériences (*nyams gong 'phel*) et son émergence en tant que Corps (*sku ltar*) correspond au Paroxysme du Discernement (*rig pa tshad phebs*). Au cours de l'Épuisement de la Réalité (*chos nyid zad pa*), il émerge en tant que Non-dualité (*gnyis med*) et Liberté-des-Extrêmes (*mtha' grol*).

Son émergence en tant que Compassion (*thugs rje*) correspond aux émergences intérieures de Connaissance Sublimée (*shes rab*) et de miséricorde (*snying rje*) au cours de toutes ces (visions). Lorsque celles-ci sont parachevées, l'épiphanie extérieure de la Base se dissout dans l'Essence et l'on se libère directement au sein de la Mère, de la Base. »<sup>53</sup>

La Vision de l'Accroissement des Expériences Lumineuses (*nyams snang gong 'phel gyi snang ba*) est la seconde Vision du Franchissement du Pic. Elle se caractérise par une intensification considérable des visions de lumières (*'od*) qui se manifestent en des prodiges de plus en plus complexes.

Ses développements atteignent ensuite un seuil de saturation visionnaire correspondant à la troisième Vision dite Vision du Paroxysme du Discernement. Au cours de cette Vision, les Corps (*sku*) des divinités paisibles et courroucées (*zhi khro*) sont manifestés dans toute leur splendeur infinie, chaque point de l'Espace visionnaire étant littéralement gorgé par les mandalas de ces divinités.

Le seuil ultime est alors franchi avec le passage à la Quatrième Vision dite de l'Épuisement de la Réalité au cours de laquelle tout se résorbe en l'Espace primordial de l'état naturel. L'adepte se trouve alors dans un état vierge de toute dualité et de toute limitation.

Le tableau ci-dessous reprend l'ensemble de ces équivalences sous une forme synthétique :

<sup>52</sup> Ces manifestations visionnaires sont différentes des apparences qui émergent ordinairement dans le champ visuel avec la dissolution des souffles des éléments (brumes, lucioles, etc.) dans des pratiques méditatives aussi basiques que celles du Calme mental (*zhi gnas*) par exemple, la caractéristique essentielle des visions du Franchissement du Pic étant leur intensification graduelle et leur développement conforme à un ensemble typologique extrêmement bien défini.

<sup>53</sup> *Thegs mchog mdzod I*, p. 307 : *ye shes kyi sgo lam nyams su len dus kyi snang ba dang shes pa'i nyams rnams so/ 'od ltar shar ba nyams gong 'phel du snang ba'o/ sku ltar shar ba rig pa tshad phebs so/ chos nyid zad pa'i dus na gnyis med dang mtha' grol ltar shar ba'o/ thugs rje ltar shar ba de thams cad kyi dus na nang gi shes rab dang snying rje 'char ba rnams so/ de dag rdzogs nas phyi'i gzhi snang ngo bo la thim pas ma gzhi thog tu grol ba'o/*.

A. Visions du Franchissement du Pic	B. Portes de la Spontanéité
1. la Réalité Manifeste	1. la Porte du Samsâra impur
2. l'Accroissement des Expériences Lumineuses	2. la Porte de la Pure Sagesse 3. émergence en tant que Sagesse 4. émergence en tant que Lumières
3. le Paroxysme du Discernement	5. émergence en tant que Corps
4. l'Épuisement de la Réalité	6. émergence en tant que Non-dualité 7. émergence en tant que Liberté-des-Extrêmes
Visions 1-4	8. émergence en tant que Compassion

Au cours des états intermédiaires *post-mortem*, et plus précisément au cours du Bardo de la Claire-Lumière de la Réalité (*chos nyid 'od gsal gyi bar do*), un processus tout à fait similaire se déroule :

« — Au cours du Bardo, lorsque cette Base première émerge en tant que Vision de la Pureté Primordiale (*ka dag gi snang ba*), l'aspect épiphanique de la Base (*gzhi snang gi cha*) apparaît en tant que Claire-Lumière (*'od gsal*). Son émergence en tant que Corps (*sku ltar*) issus des Visions de la Spontanéité (*lhun grub kyi snang ba*) apparaît (sous la forme de) bouquets. Son émergence en tant que Sagesse et Lumières (*ye shes dang 'od ltar*) correspond à l'union des quatre [Sagesse] (*bzhi sbyor*). Dans les Visions de la Précieuse Spontanéité (*lhun grub rin po che'i snang ba*) [p. 308], (figurent) les portes de la Pure Sagesse et du Samsâra impur.

Lorsque l'on reconnaît la nature propre (à ces visions), elles émergent alors en tant que Compassion (*thugs rje*), Non-dualité (*gnyis med*) et Liberté-des-Extrêmes (*mtha' grol*), puis leur dynamisme se fond dans la Base et l'on se libère.

Ainsi, étant donné que la Base possède un mode épiphanique<sup>54</sup>, l'important (à retenir) est que les visions des huit modes d'émergence apparaissent quel que soit le moment, que cela soit lors de la pratique, au cours du Bardo ou lorsque les êtres animés s'égarèrent pour la première fois.

Les (conditions) d'Eveillés ou d'êtres animés ne tiennent guère qu'à la reconnaissance ou la non-reconnaissance de la nature de ces visions : Samsâra et Nirvâna sont une seule chose au sein du Discernement, comme la paume et le dos de la main. »<sup>55</sup>

<sup>54</sup> Littéralement : « — Etant donné que la Base possède des manifestations de la Base, ... ».

<sup>55</sup> *Theg mchog mdzod I*, p. 307 : *bar do la dang po gzhi de ka dag gi snang bar shar nas/ gzhi snang gi cha 'od gsal du shar nas/ lhun grub kyi snang ba las sku ltar shar ba tshom bu'o/ ye shes dang 'od ltar shar ba bzhi sbyor ro/ lhun grub rin [p. 308] po che'i snang ba la dag pa ye shes dang ma dag pa 'khor ba'i sgo gnyis so/ rang ngo shes na thugs rje dang/ gnyis med dang/ mtha' grol ltar shar nas/ rtsal gzhi la thim ste/ grol ba'o/ de ltar gzhi la gzhi snang yod pas nyams su len dus dang/ bar do dang/ thog ma'i sems can du 'khrul dus gang yin yang 'char tshul brgyad kyi snang ba 'byung ba'i gnad de yin no/ sangs rgyas dang sems can yang sanng ba rang ngo shes ma shes tsam ste/ 'khor 'das rig par rgyu gcig pa lag pa'i lto rgyab bzhin no/. Il faudrait s'attarder quelque peu sur l'interprétation de ces développements au cours du Bardo mais cela nous entraînerait*

### 3. La résorption des visions au sein de la Base primordiale

La dissolution (*thim pa*) des visions au sein de la Base primordiale dépend de la reconnaissance ou de l'ignorance que l'adepte a de l'épiphanie de son propre état naturel. Cette dissolution est comparée à la lumière qui s'abîme dans un cristal ou bien au passage entre deux rêves au cours du sommeil. Il se produit en effet une sorte de résorption (*log pa*) du phénomène de déploiement, résorption qui s'effectue dans l'éclat primordial (*ye gdangs*) de la Base. Cette résorption dans la Base est évidente dans la mesure où les manifestations ne se dissolvent pas ailleurs que dans l'état naturel qui imprègne toutes choses.

Dans son *Trésor du Véhicule Suprême* (I, p. 308-310)<sup>56</sup>, Klong chen pa cite un long passage du *Tantra des Joyaux Amoncelés* (*Rin po che spungs pa'i rgyud*) qui décrit en détail ce processus de dissolution. Le thème principal porte sur la dissolution des huit modes de manifestations (*snang tshul brgyad*) dont chacun des éléments se résorbe en lui-même, constituant ce que le texte qualifie de "précieuse qualité" (*yon tan rin po che*). Les thèmes secondaires sont la "nirvânisation" (*mya ngan 'das*) des correspondants samsâriques de ces manifestations visionnaires de l'état naturel. A terme, tout est en effet nirvânisé dans le grand Abîme du réel et il ne reste que le potentiel dynamique de cette condition primordiale, atemporelle et pure depuis l'origine. Comme Klong chen pa le précise, ce thème est l'un des sujets difficiles (*dka' ba'i gnas*) de la tradition propre à *L'Essence Perlée du Secret* (*gSang ba snying thig*) ou plus généralement des *Essences Perlées* secrètes. D'après lui, jusqu'à sa propre clarification dans le *Trésor du Véhicule Suprême* — et dans une moindre mesure dans le *Trésor des Mots*, *Tshig don mdzod* —, personne au Tibet n'avait eu dans le passé la capacité de l'aborder clairement, bien que le thème fût traité de manière plus que limpide dans les Tantras et les Préceptes de la Grande Perfection<sup>57</sup>. Je suppose qu'il veut dire par là qu'aucun auteur tibétain n'avait abordé ce sujet avec clarté avant lui. Toutefois, dans certains des commentaires sur les *Dix-sept Tantras* (*rGyud bcu bdun*) attribués à Vimalamitra (8<sup>e</sup> siècle) — et peut-être directement rédigés en tibétain par celui-ci —, le thème est parfois relativement détaillé<sup>58</sup>. On

---

trop loin, et risquerait de déséquilibrer la présente analyse. Il faut toutefois préciser que ces modes visionnaires purs (lumières, Corps, Sagesses, etc.) ne sont contemplés au cours du Bardo que par les adeptes qualifiés. Les êtres ordinaires ne perçoivent que les manifestations impures propres à la Porte du Samsâra et à leurs projections karmiques. Voir l'analyse et la description abrégée de ces points in Lopön Tenzin Namdak, *Heart Drops of Dharmakaya*, p. 125-129.

<sup>56</sup> Et également dans son *Tshig don mdzod*, p. 184 et seq.

<sup>57</sup> *Theg mchog mdzod* I, p. 310.

<sup>58</sup> Il est difficile de se prononcer sur la réalité de la "traduction" tibétaine de ces *Commentaires*. Comme à l'habitude, l'auteur leur a donné un titre sanscrit mais cela ne peut être un élément démontrant l'existence d'originaux indiens. En tout état de cause, ces *Commentaires* semblent avoir été directement composés en tibétain, tout en conservant un ensemble de spécificités qui leur donne une unité stylistique tout à fait remarquable. Je compte y revenir dans un travail en cours sur ces textes, mais l'on peut d'ores et déjà mentionner l'emploi emphatique et pédantesque de "transcriptions" de termes sanscrits dans le corps des exégèses (*lo ka* pour *'jig rten* par exemple) ou bien des formes verbales qui n'ont pas survécu à la réforme de la langue, comme *buddha ba* pour *sangs rgyas pa*, etc. Le problème de l'attribution de ces textes est rendu plus délicat encore avec les mentions anachroniques de ces commentaires dans les transmissions données par Shri Simha à Padmasambhava (voir Ye shes 'tsho rgyal, *mKha' 'gro snying thig gi kha byang*, p. 6).

peut citer par exemple le *Commentaire au Six Abîmes de Samantabhadra (Klong drug pa)* dont on synthétisera le discours à ce sujet dans les termes suivants :

Il y a deux modes de manifestations (*snang lugs*) à prendre en considération. Le premier est associé à des défauts (*skyon*), tandis que le second est associé à des Qualités (*yon tan*). Cela signifie que le premier mode conduit à un ensemble de représentations et de destinées défectueuses, alors que le second décrit le processus de nirvânisation expérimenté par les Buddhas. Vimalamitra introduit dans la formulation de son discours une nuance intéressante : lorsque le mode de dissolution conduit vers l'égarément, il traite lui-même des portes en les désignant simplement par leur émergence, c'est-à-dire qu'il dit : « lorsqu'émerge la porte de la Compassion (*thugs rje'i sgo*) » ou bien « lorsque (les visions) émergent en tant que Lumières (*'od ltar*) », etc. En revanche, lorsqu'il aborde le processus de nirvânisation, il dit « lorsque la Compassion se fond dans la Compassion », etc.<sup>59</sup>

#### Le mode de manifestation pour les êtres ordinaires

[i]. Lorsque la porte de la Compassion émerge, une miséricorde pour les êtres migrants se manifeste et entrave (*bcings*) l'individu en le guidant à nouveau vers les Trois Domaines d'existence<sup>60</sup>.

[ii]. Lorsque les visions émergent en tant que Lumières, tout apparaît gorgé de lumières et se manifeste de manière correspondante. L'individu égaré peut en concevoir de l'attirance ou bien de la crainte, ce qui le conduira à nouveau dans le Samsâra.

[iii]. Lorsque les visions émergent en tant que Corps, il n'y a que des Corps qui apparaissent et ceux-ci peuvent se manifester sous la forme d'un *yi dam* si l'on a accompli ce type de pratique au cours de la vie. Toutefois, ce peut être là une cause d'attachement et d'attirance qui conduira à nouveau à l'errance dans les Trois Domaines.

[iv]. Lorsque les visions émergent en tant que Sagesse, des couleurs spécifiques apparaissent au cœur de l'Espace visionnaire. Lorsque celles-ci sont prises pour des manifestations autres (*gzhan snang*) que soi-même, l'on erre dans les Trois Domaines.

[v]. Lorsque les visions émergent en tant que Non-dualité<sup>61</sup>, tout apparaît amical (*grogs*) et en parfaite harmonie avec soi. Or, la joie, l'exaltation et l'attachement produits par un tel état provoquent des distractions qui replongent l'individu dans l'égarément des Trois Domaines.

[vi]. Lorsque les visions émergent en tant que Liberté-des-Extrêmes, l'individu éprouve une sensation de fluctuation incertaine et diaphane qui produit inévitablement un sentiment de peur et de terreur conduisant irrémédiablement à l'existence dans les Trois Domaines.

<sup>59</sup> *Op. cit.*, p. 139 et 140 par exemple.

<sup>60</sup> Domaine du Désir, de la Forme et du Sans-Forme.

<sup>61</sup> P. 139.1, Vimalamitra donne bien la leçon *gnyis med ltar* mais plus bas dans le passage qui nous retient ici (p. 139.6), il donne la lecture *yang dag pa ltar*.



[vii]. Lorsque les visions émergent en tant que Porte de la pure Sagesse, elles prennent l'aspect de donjons (*khri mun*) et de geôles (*btson dong*) qui effraient l'individu et font naître en lui des sentiments de crainte qui vont le pousser à errer de nouveau dans le Samsâra.

[viii]. Lorsque les visions émergent en tant que Porte du Samsâra impur, l'on voit apparaître des jardins, des bosquets splendides, etc., qui créent des sentiments de ravissement et de joie. Ces sentiments sont la cause des errances réitérées dans les Trois Domaines.

Cet ensemble visionnaire forme, comme on l'a vu, le mode de manifestations (*snang lugs*) s'appliquant aux personnes au karma impur (*las ma dag pa rnams*).

#### Le mode de dissolution des adeptes qualifiés<sup>62</sup>

[i]. Lorsque la Compassion se fond dans la Compassion, des presciences (*mngon shes*)<sup>63</sup> émergent et permettent d'intégrer à la fois les caractéristiques de l'esprit (*sems kyi mtshan nyid*) et la Sagesse des Buddhas (*sangs rgyas kyi ye shes*). Cette double intégration donne la capacité de ne plus régresser dans les Trois Domaines<sup>64</sup>.

[ii]. Lorsque les Lumières se fondent dans les Lumières, l'on contemple les visions de la Sagesse et l'on voit émerger six presciences purissimes<sup>65</sup> permettant d'intégrer les connaissances rédemptrices des Buddhas.

[iii]. Lorsque les Corps se fondent dans les Corps, l'on contemple les visions de la Connaissance Sublimée permettant d'intégrer l'état naturel concret de la Base (*gzhi dngos po'i gnas lugs*).

[iv]. Lorsque la Sagesse se fond dans la Sagesse, l'on contemple les visions de la Réalité (*chos nyid*), en sorte que tout est intégré comme la Réalité elle-même et que tous les doutes sont éradiqués.

[v]. Lorsque la Non-dualité se fond dans la Non-dualité, l'on contemple les visions de la Grande Sagesse totalement libre (*rnam par grol ba'i ye shes chen po*) permettant d'intégrer le principe en vertu duquel l'on ne procède plus aux distinctions dualisantes qui répartissent les choses en fonction du Samsâra et du Nirvâna ; à ce stade tous les espoirs et les craintes sont naturellement épuisés.

<sup>62</sup> Litt. "ceux qui ont trouvé la certitude" (*nges pa rnyed pa rnams* ; *op. cit.*, p. 140). Le mode de dissolution (*thim lugs*) consiste dans la dissolution d'une modalité visionnaire en sa propre Essence ; par exemple : lorsque la Compassion se fond dans la Compassion. Il faut noter que le septième mode (celui de la Porte du Samsâra impur) se dissout dans le huitième (la Porte de la pure Sagesse) étant donné qu'à ce stade, il n'existe plus rien de samsârique en l'adepte qui reconnaît cet ultime mode de dissolution. Le huitième mode se résorbe alors à son tour dans sa propre Essence. Il est important de préciser également ici que ces dissolutions ne sont pas graduelles mais que les huit modalités se dissolvent au même moment (*dus gcig* ; *op. cit.*, p. 140). Voir également Lopön Tenzin Namdak, *Heart Drops of Dharmakaya*, p. 127.

<sup>63</sup> Au nombre de dix-huit mais non listées dans le texte (*op. cit.*, p. 140).

<sup>64</sup> Ce phénomène rédempteur est précisément défini (p. 140) comme "l'interruption du flot des Trois Domaines" (*kham s gsum rgyun chad pa ces bya*).

<sup>65</sup> Encore une fois non listées mais correspondant très vraisemblablement aux six presciences habituelles dans ce contexte ; voir Lopön Tenzin Namdak, *op. cit.*, p. 130-131. Cf. une liste différente de ces presciences in Kong sprul, *Shes bya kun khyab* III, p. 694-695.

[vi]. Lorsque la Liberté-des-Extrêmes se fond dans la Liberté-des-Extrêmes, l'on contemple l'Espace Absolu (*chos kyi dbyings*) totalement inimaginable et l'on intègre alors les Sagesses des Trois Corps (*sku gsum*) ; l'on parvient de cette manière au Nirvâna total en lequel les distinctions entre soi et autrui ont entièrement disparu.

[vii]. Lorsque la Porte du Samsâra impur se fond dans la Porte de la pure Sagesse, les Trois Domaines sont en un instant interrompus (*kham s gsum dus gcig la 'gag*) et l'on se libère de tous les phénomènes dépendant de caractéristiques.

[viii]. Lorsque la Porte de la pure Sagesse se fond dans l'Essence, l'on s'ouvre à la Réalité vierge de tout égarement, en sorte que tous les égarements éventuels sont instantanément interrompus<sup>66</sup>.

En somme, dans l'optique défectueuse de l'égarement répété des êtres animés, l'impression donnée par la formulation "mode de manifestation" (*snang lugs*) est bien celle de la non-reconnaissance de ces portes d'émergence comme exprimant le mode de manifestation spontané de l'état naturel. Les êtres dualisant leur perception de ces émergences — notamment lors du Bardo —, il est donc philologiquement très pertinent de décrire le déroulement visionnaire auquel ils sont confrontés en rendant cette formulation conforme à leur égarement<sup>67</sup>. On notera donc clairement la distinction philologique entre le mode de manifestation (*snang lugs*) s'appliquant aux personnes ordinaires et le mode de dissolution (*thim lugs*) réservé aux adeptes avancés ou à ceux qui ont obtenu le Plein Eveil<sup>68</sup>. Pour clarifier ses distinctions de manière plus approfondie, il faut maintenant se tourner vers l'analyse des modes propres à la Liberté et à l'égarement.

#### 4. La Liberté et l'égarement

##### 1. Le mode de libération de Samantabhadra

Le mode de libération de Samantabhadra illustre l'obtention atemporelle de l'Eveil et s'avère donc pour les adeptes un élément crucial de l'exposé sur les manifestations de la Base. Dans le *Trésor du Véhicule Suprême* (p. 425-432), Klong chen pa expose ce mode en trois parties principales : 1. la manière dont Samantabhadra s'est libéré en un instant en contemplant l'épiphanie de la Base (*gzhi snang mthong ba'i skad cig la grol ba'i tshul*) ; 2. la manière dont il s'est installé au cœur de l'Espace après s'être libéré (*grol nas dbyings na bzhugs pa'i tshul*) ; et 3. la manière dont il a ensuite œuvré au bien d'autrui (*de las gzhan don mdzad pa'i tshul*).

<sup>66</sup> Vimalamitra, *op. cit.*, p. 140-141.

<sup>67</sup> C'est-à-dire en rendant la dualité de leur mode d'être par un choix sémantique qui implique ce mode duel avec un sujet fictif observant un mode de manifestation objectifié.

<sup>68</sup> Voir le *Kun tu bzang po klong drug rgyud kyi 'grél pa*, p. 140. Il n'est pas certain que cette distinction ait perduré surtout lorsque certains textes — tels que *L'Union du Soleil et de la Lune* (*Nyi zla kha sbyor*, p. 224) et d'autres avec lui (*bKra shis mdzes ldan*), etc. — proposent l'expression "Huit modes d'émergence" (*shar/char lugs brgyad*) qui œuvre comme une appellation collective disqualifiant cette remarque.

La description de ce mode de libération explique le déroulement de l'Éveil pour chaque individu. En effet, si l'Éveil de ce Buddha est dit atemporel ou primordial, il n'en demeure pas moins une illustration parfaite de ce qui se produit concrètement lors de l'atteinte paroxystique du Plein Éveil. Evidemment, la description apparaît cosmologique, y compris dans l'optique diachronique envisagée par les textes rDzogs chen eux-mêmes, mais c'est un leurre littéraire car la perspective réelle voulue par ces textes est précisément d'illustrer un processus d'Éveil non temporel, quitte à recourir à une relation diachronique susceptible d'apparaître événementielle aux yeux des ignorants.

Ainsi, lorsque l'éclat intérieur (*nang gdangs*) de l'état naturel a émergé extérieurement au sein de l'Espace primordial, Samantabhadra a reconnu (*ngo shes*) — c'est-à-dire *discerné* (*rig*) — cet éclat comme l'expression de ses propres visions (ou manifestations, *rang gi snang ba*) et, dans l'instantanéité de ce Discernement (*rig pa*), toute ignorance éventuelle s'est naturellement purifiée (*rang dag*), en sorte que le mode d'émergence de la Spontanéité (*lhun grub kyi 'char tshul*), c'est-à-dire des manifestations de la Base, s'est dissout en lui-même et qu'il est demeuré immuable dans son propre état naturel (*rang sar*), sur la Terre de la Pureté Primordiale (*ka dag gi sa*). En paraphrasant le *Chant des Noms de Mañjushrî* (*'Jam dpal mthsan brjod*)<sup>69</sup>, Klong chen pa ajoute : « — En un instant il a régi la diversité de ses manifestations naturelles et en instant, il s'est pleinement éveillé » (*skad cig la rang snang du bye brag phyed pas/ skad cig la sangs rgyas te*)<sup>70</sup>.

Ainsi donc, Samantabhadra s'est éveillé au sein de la Base de l'état naturel sans avoir accompli le moindre atome de vertu. Cette idée a généré de nombreuses mécompréhensions<sup>71</sup>. En effet, cela ne signifie pas que les vertus soient à bannir ou qu'elles n'ont aucune utilité; elles en ont effectivement une sur le parcours de la Voie, mais pour Samantabhadra, la double accumulation des mérites et de la Connaissance s'est trouvée primordialement parachevée par sa pénétration originelle de ce qu'est l'état naturel. En conséquence, toute forme d'ignorance s'est spontanément dissipée, avant même son expression éventuelle. L'Éveillé a donc "vaincu" (*bcom*) tout obscurcissement en un temps primordial (*ye'i dus su*), en sorte qu'aucune passion (*nyon mongs*) n'a pu apparaître<sup>72</sup>. Klong chen pa introduit ensuite un ensemble de remarques philologiques extrêmement subtiles et d'un grand intérêt relativement à la manière dont le mode de libération se déroule<sup>73</sup> :

<sup>69</sup> Cité sous le titre générique de *Filet d'Illusions [de Mañjushrî]* (*sGyu 'phrul*) plus bas dans le *Theg mchog mdzod*, p. 311.6 dans un passage devenu célèbre.

<sup>70</sup> *Op. cit.*, p. 311.

<sup>71</sup> La référence à Milarépa sur ce sujet est incontournable.

<sup>72</sup> *Op. cit.*, p. 311-312.

<sup>73</sup> *Theg mchog mdzod* I, p. 312 : *de tsam na rang gnas kyi yon tan mngon du gyur pas sku dang ye shes su sangs rgyas pa'o/ gzhi thog nas grol zer brtsings tel/ gzhi las gzhi snang du shar dus grol bas/ gzhi las 'phags pa'i skad cig la grol ba'o/ gang du grol na/ gzhi thog tu grol zer ba yang brtsings tel/ mthar phyin lhun grub kyi sa la grol ba'o/ gal te gzhi thog tu grol na yang ldog phar 'gyur tel/ gzhi de 'khrul pa 'byung rung gi cha nas gzhag pa'i phyir tel/ 'khor 'das kyi gzhi yin pa'i phyir rol/ grol sa nyid ni thog ma'o zhes/ gzhi thog ma yin nam zhe na/ gnas lugs la thog mar bshad pa yin gyi/ dang po'i gzhi ma yin no/.*

« — A ce moment, ses Qualités inhérentes (*rang gnas kyi yon tan*) sont devenues manifestes, en sorte qu'il s'est pleinement éveillé en Corps et Sagesses<sup>74</sup>.

Dire qu'il s'est libéré *depuis* (*thog nas*) la Base est une grossièreté<sup>75</sup> : en effet, dans la mesure où il s'est libéré lors de l'émergence de la Base en tant qu'épiphanie de la Base, il s'est en fait libéré dans l'instant même qui fulgurait de la Base<sup>76</sup>.

— Où s'est-il libéré ? Dire qu'il s'est libéré *au sein* (*thog tu*) de la Base est également une grossièreté, car il s'est libéré sur la Terre Spontanée Ultime (*mthar phyin lhun grub kyi sa*)<sup>77</sup>.

Si, au contraire, il s'était libéré *au sein* de la Base, il risquerait d'y régresser en retour dans la mesure où cette Base est également définie en fonction de son aspect d'émergence potentielle de l'égarement, parce qu'elle est (précisément) la Base du Samsâra et du Nirvâna<sup>78</sup>.»

En somme, les Qualités salvatrices (*yon tan*) du Buddha Primordial sont devenues manifestes (*mngon du gyur*) lorsque celui-ci a discerné (*rig*) sa propre Essence : il s'est alors instantanément défait de toute forme d'obscurcissements potentiels et est parvenu à ce que l'on désigne comme

<sup>74</sup> Corps et Sagesses sont, comme on l'a vu ci-dessus, l'expression réelle du Fruit du Plein Eveil.

<sup>75</sup> *rtsings*. 'Jigs med gling pa qui reprend l'argument à son compte considère cette affirmation comme une grande erreur (*nor sa chen po*) ; voir *rNam mkhyen shing rta*, p. 72.

<sup>76</sup> La nuance est intéressante parce qu'elle montre que la Base n'est pas un état statique distinct de l'individu et que l'Eveil de Samantabhadra a lieu instantanément, c'est-à-dire dans l'instant-même où les manifestations émergent spontanément de la Base elle-même. Autrement dit, Samantabhadra ne s'est pas éveillé au sein d'un autre état que le sien, en réintégrant éventuellement la condition primordiale qui lui aurait fait défaut. Cette nuance implique également de manière plus directe que les manifestations qui émergent de la Base ne peuvent en aucune façon être autres (*gzhan snang*) que celles de Samantabhadra. La boucle de la perfection qui exprime cet état primordial est donc bouclée avec une logique aussi subtile que déconcertante de simplicité.

<sup>77</sup> Cette expression qui définit l'état naturel véritable de l'Esprit synthétise l'instantanéité ou la simultanéité des modalités de la Base, de la Voie et du Fruit éprouvée par Samantabhadra. La notion de Terre (*sa*) renvoie : 1. à la Base en tant que fondement sur lequel les principes de la Vue, de la Méditation et de la Conduite sont instantanément parachevés ; 2. à la Voie en tant que parcours d'étapes spirituelles précisément appelées Terres (*sa*) et instantanément atteintes par l'Eveillé Primordial ; et 3. au Fruit en tant que Terre Primordiale (*gdod ma'i sa*) de l'état naturel à laquelle il est instantanément parvenu avec la reconnaissance de la nature de ses propres manifestations. La notion de Spontanéité (*lhun grub*) renvoie quant à elle : 1. à la Base en tant qu'elle possède un dynamisme spontané exprimé dans le déploiement de sa propre épiphanie (*gzhi snang*) ; 2. à la Voie en tant qu'elle consiste ultérieurement dans la familiarisation — paradoxalement instantanée pour Samantabhadra — avec la Spontanéité visionnaire de l'état naturel ; et 3. au Fruit en tant qu'il est déjà pour l'Eveillé spontanément parachevé au sein-même de l'état naturel de l'Esprit. Enfin, la notion d'atteinte ultime (*mthar phyin*) renvoie : 1. à la Base en tant qu'expression atemporelle de la Réalité ultime ; 2. à la Voie dont le parcours (*phyin*) a été instantanément effectué par Samantabhadra jusqu'à son terme (*mthar*) ; et 3. au Fruit en tant que mode d'être de l'état primordial (*gdod ma'i gshis kyi gnas lugs*) apparaissant dans son expression la plus ultime.

<sup>78</sup> Si la Base n'était pas également le terrain propre à l'émergence du Samsâra, une fois prisonnier de ce mode d'être conditionné, le renversement de cet égarement par la pratique de la Voie ne permettrait pas de laisser cette Base s'exprimer comme le terrain d'émergence du Nirvâna, car l'on aurait alors un état d'égarement et un état de liberté spirituelle irrémédiablement distincts. Le Fruit se trouverait en conséquence hors d'atteinte des êtres animés.

“la Liberté au sein du Fruit” (*bras bur grol ba*)<sup>79</sup>. D'autres remarques philologiques s'imposent : les Qualités qui émergent sous la forme de Corps et de Sagesse — qui apparaissent en raison d'un terrain d'émergence (*'char gzhi*) naturellement inhérent à l'état primordial — forment ce que l'on désigne comme des “Qualités de l'Espace” (*dbyings kyi yon tan*). Elles existent au sein-même du Discernement (*rig pa*) comme des parures spontanées de l'état naturel mais ne sont pas rendues forcément manifestes si l'on ne s'engage pas dans le parcours de la Voie<sup>80</sup>. On les désigne finalement comme des “Qualités du Plein Eveil” (*sangs rgyas kyi yon tan*) lorsque l'on parvient au Fruit ultime de ce Plein Eveil (*sangs rgyas*), avec la dissipation (ou purification, *sangs*) de l'ignorance et l'intensification (ou accroissement, *rgyas*) de ces mêmes Qualités jusqu'à leur expression paroxystique. Pour clore ces quelques remarques sur la nature des Qualités inhérentes au Buddha, Klong chen pa ajoute deux autres expressions qui définissent les deux modalités — identiques pour Samantabhadra — de ces Qualités : 1. les Qualités du Plein Eveil de la Base Spontanée (*gzhi lhun grub kyi sangs rgyas kyi yon tan*) faisant référence au potentiel inhérent qu'à la Base de se manifester spontanément en tant que Corps et Sagesse ; et 2. les Qualités du Plein Eveil du Fruit Manifeste (*bras bu mngon gyur gyi sangs rgyas kyi yon tan*) qui renvoient aux mêmes modalités de l'état naturel exprimé de manière manifeste et paroxystique en tant que Corps et Sagesse<sup>81</sup>.

Toujours dans une optique philologique résolument pragmatique — qui s'avère pour l'adepte parfaitement non-spéculative mais hautement pratique — le Plein Eveil de Samantabhadra se définit également en fonction de six points ou *dharmas* (*chos drug*)<sup>82</sup> exprimant des facettes simultanées de ce processus d'Eveil instantané :

1. jaillir de la Base (*gzhi las 'phags pa*), en référence à l'éclat intérieur de la Spontanéité (*lhun grub kyi nang gdangs*) propre à l'état naturel de Samantabhadra, éclat qui jaillit atemporellement de l'Espace primordial (*thog ma'i dbyings*)<sup>83</sup> ;
2. manifester sa propre Essence (*rang ngor snang ba*) que l'on peut encore comprendre comme “se manifester à/en sa propre Essence”, en référence à l'infinitude des Corps, des Sagesse et des

<sup>79</sup> *Theg mchog mdzod*, I, p. 312.

<sup>80</sup> Cela implique également qu'il ne s'agit en aucune manière de qualités nouvellement acquises et qui seraient donc conditionnées par un ensemble de circonstances susceptibles de produire leur émergence.

<sup>81</sup> *Op. cit.*, p. 312.

<sup>82</sup> Encore appelé les “six dharmas spéciaux” (*khyad chos drug*). Klong chen pa les mentionne dans le TCZ I, p. 312. Voir également l'explication donnée par Kong sprul in *Shes bya kun khyab*, vol. 3, p. 707. 'Jigs med gling pa intègre également ces six points en les diluant dans les versets-racines de son *Yon tan mdzod*, p. 106 ; cf. leur commentaire in *id.*, *rNam mkhyen shing rta*, p. 71 et seq. Dans son *Yon tan mdzod 'grel* (p. 577 *passim*), rDo grub chen I reprend l'essentiel de l'argumentation de 'Jigs med gling pa sur ce point avec quelques clarifications supplémentaires, le commentaire de rDo grub chen étant une synthèse des deux volumes exégétiques composés par 'Jigs med gling pa sur son propre *Yon tan mdzod*.

<sup>83</sup> Ce jaillissement de la Base se fait également en référence à la Voie instantanément parcourue (la célérité du phénomène étant clairement véhiculée par l'idée de jaillissement, *'phags pa*) et au Fruit primordialement atteint par Samantabhadra.

- champs purs qui ne se manifestent qu'à lui, c'est-à-dire que lors de l'obtention de la réalisation<sup>84</sup> ;
3. fragmenter la diversité (*bye brag phyed pa*), en référence à la capacité *discernante* (*rig*) de fragmenter ou séparer (*phyed pa*) clairement la diversité (limitée en fait à deux modes) des choses, c'est-à-dire l'égarément (*'khrul pa*) et la Liberté (*grol ba*)<sup>85</sup> ;
  4. se libérer au sein de cette fragmentation (*phyed thog tu grol*), en référence à l'obtention du Fruit et de la Liberté qui se déroule au sein même de l'état naturel de la Base et non ailleurs ;
  5. ne pas être issu d'ailleurs (*gzhan las ma byung*), en référence à l'Éveil obtenu qui, comme on vient de le dire, ne provient pas d'ailleurs que de soi-même, c'est-à-dire de l'état naturel de l'Esprit<sup>86</sup> ; et
  6. demeurer dans sa propre condition naturelle (*rang sar gnas pa*), en référence à l'immutabilité (*'gyur ba med pa*) de l'état obtenu et à son infrangibilité<sup>87</sup>.

Il est important de noter ici que le Fruit décrit dans de tels termes n'est pas le produit d'une cause ou d'un ensemble de facteurs susceptibles de le produire. Ce Fruit ne dépend pas de l'esprit conditionné (*sems*) mais de ce que l'on désigne comme la Connaissance Sublimée de la réalisation (*rtogs pa'i shes rab*) qui œuvre à la sublimation (*smin pa*) de la Base elle-même<sup>88</sup>. Pour illustrer la réalité de cette Connaissance Sublimée, Klong chen pa cite un passage qu'il attribue au *Tantra des Lampes Flamboyantes* (*sGron ma 'bar ba'i rgyud*) mais qui ne figure pas dans l'original<sup>89</sup> :

<sup>84</sup> Ces visions sont des "manifestations naturelles" (*rang snang*) qu'il faut comprendre comme étant les siennes propres. L'exclusivité de ce mode de manifestation doit être soulignée car elle dissipe l'éventuelle dualité qui surviendrait si ces prodiges étaient perçus par une tierce personne. Le phénomène confine à l'évidence manifeste et indiscutable dans la pratique du Franchissement du Pic. Pour 'Jigs med gling pa (*rNam mkhyen shing rta*, p. 71), ce point renvoie essentiellement à la faculté qu'a Samantabhadra de reconnaître que les manifestations naturelles qui émergent de la Base sont dénuées de nature propre (*rang bzhin med pa*). De cette manière, le Buddha Primordial interrompt directement le flot des analyses discursives éventuelles et demeure immuable au cœur de sa propre Essence.

<sup>85</sup> Je pense qu'il faut suivre ici 'Jigs med gling pa qui explique cette différenciation dans les termes du jaillissement du Discernement hors de la Base (*gzhi las 'phags pa'i rig pa*) et l'émergence des Qualités de l'Espace (*dbyings kyi yon tan*) qui sont l'objet de la réalisation (*rtogs bya*) ; voir *rNam mkhyen shing rta*, p. 72.

<sup>86</sup> Cela signifie que l'éclat du Discernement qui jaillit de la Base et les Qualités de l'Espace qui se manifestent au moment du Fruit sont présents au sein de la Base elle-même et ne sont pas des modalités obtenues en conséquence de causes extérieures, etc. Tout "se déroule" dans l'immensité infinie de l'état naturel.

<sup>87</sup> Cf. l'analyse partielle de ces points in 'Jigs med gling pa, *rNam mkhyen shing rta*, p. 71-74. Les sources sont les mêmes que celle de Klong chen pa (*Theg mchog mdzod, passim*) et l'argumentation développée est très proche.

<sup>88</sup> Sur la Connaissance Sublimée de la réalisation exprimée en fonction des Trois Corps de l'Éveil (*sangs rgyas kyi sku gsum*), voir notamment le *Thig le kun gsal chen po'i rgyud*, p. 350-351.

<sup>89</sup> Voir *Theg mchog mdzod* I, p. 312-313. Je reviendrai ailleurs sur la source à laquelle ce passage est emprunté. La même référence est donnée dans les autres versions du *Theg mchog mdzod* à ma disposition (édition de Dodrup Chen Rinpoche, Gangtok, vol. I, p. 326-327 ; édition de Tarthang Tulku, vol. I, p. 731).

« — Ce qui sublime la Base elle-même en Fruit, c'est la Connaissance Sublimée :

La Connaissance Sublimée se sublime en Corps, en sorte que  
Ce Corps Absolu de l'Essence elle-même  
Sublime la Sagesse dans le Corps Absolu.  
C'est pour cette raison que le flot de la Sagesse est sans entrave  
Et que les Corps et les Sagesse rayonnent spontanément. »<sup>90</sup>

Grâce à cette Connaissance purissime, l'Eveillé Primordial a reconnu les formes (*rnam pa*) qui émergent en tant que manifestations des objets de sa conscience comme étant l'expression de sa propre Essence (*rang ngo*) et il a dès lors instantanément atteint l'Omniscience totale d'un Buddha pleinement éveillé. En réalité, au stade à la fois primordial et ultime où "se déroule" la réalisation de Samantabhadra, les manifestations qui caractérisent le déploiement de sa propre Essence n'apparaissent pas à l'extérieur : il n'y a donc pas de différenciation entre l'émergence du dynamisme de la Base et un éventuel observateur car c'est au sein même de la Contemplation (*dgongs pa*) que s'exprime cette reconnaissance. Tout se déroule au cœur de la Clarté intérieure (*nang gsal*) de l'état naturel, c'est-à-dire dans l'état de la Réalité (*chos nyid kyi ngang*) en laquelle toutes les projections propres aux analyses intellectuelles sont automatiquement apaisées. Néanmoins, en demeurant recueilli au sein de la Réalité de sa propre Essence et de son Omniscience, l'Eveillé jouit d'un double aspect de la conscience (*shes pa*), à savoir : 1. un aspect caractérisant la conscience comme enveloppée sur elle-même et absorbée dans les prodiges de sa propre Réalité et 2. un aspect caractérisé par un regard sur l'extérieur (*phyir gzigs kyi shes pa*) qui lui permet l'appréhension des formes ou des choses (*rnam pa*) et, éventuellement, lui donne la capacité (*nus pa*) à œuvrer au bénéfice des mondes. Il y a donc deux modalités à son Omniscience :

- la première exprime ce que l'on désigne comme la Sagesse omnisciente (*thams cad mkhyen pa'i ye shes*) qui lui donne la connaissance intégrale de sa propre Nature ; et
- la seconde correspond à la Sagesse qui connaît toutes choses (*rnam pa thams cad mkhyen pa'i ye shes*) et qui lui donne la connaissance totale des manifestations qui apparaissent.

Ces deux modalités ne sont distinctes que dans le discours car elles participent d'une seule et même Essence (*ngo bo gcig pa*), celle de la réalisation du Disque Unique (*thig le nyag gcig*) de l'état naturel.

<sup>90</sup> *gzhi nyid 'bras bur smin byed shes rab ste/ shes rab sku ru smin pa yis/ ngo bo nyid kyi chos sku de/ ye shes chos kyi sku ru smin/ de yis* [p. 313] *shes rgyun ma chad/ sku dang ye shes lhun grub gsal*. Dans le *Zab don rgya mtsho'i sprin* (p. 110), Klong chen pa reprend le même passage et la même idée de sublimation (*smin pa*) en Corps et en Sagesse en précisant que cette sublimation tient à la reconnaissance de l'éclat naturel propre à l'Essence de l'esprit ou de la Claire-Lumière (*'od gsal*). Grâce à cette reconnaissance, l'Eveillé potentiel entre ainsi directement dans l'état du Corps Absolu vierge de toute discursivité (*chos sku rtog med*) et y jouit de la Sagesse omnisciente (*thams cad mkhyen pa'i ye shes*). Voir ci-après la manière dont il faut entendre cette omniscience. La Connaissance Sublimée joue un rôle décisif dans le processus de libération (*grol tshul*) exprimé par les six *dharma*s décrits ci-dessus ; voir rDo grub chen I, *Yon tan mdzod 'grel*, p. 577.

2. *La manière dont il s'est installé au cœur de l'Espace après s'être libéré*<sup>91</sup>

Ce second thème pourrait tout aussi bien s'intituler : « Que se passe-t-il après l'Eveil ? » et plus précisément que s'est-il passé pour Samantabhadra ? Dans la mesure où, comme on l'a dit ci-dessus, l'Eveil du Buddha Primordial illustre ce qui se déroule pour tout individu parvenant au même niveau de réalisation, cette description est capitale pour comprendre un certain nombre de points très particuliers, et notamment ce que l'on désigne comme le Corps du Vase de Jouvence (*gzhon nu bum pa'i sku*) mentionné plus haut. On a ainsi vu que l'émergence des manifestations de la Base coïncidait avec la rupture ou la déchirure du sceau du Corps du Vase de Jouvence, entraînant ainsi le jaillissement d'un ensemble de visions hiérarchiques passées au prisme de deux portes, c'est-à-dire de deux modes d'existence : le Samsâra et le Nirvâna. Mais que se passe-t-il lorsque la réalisation a lieu instantanément et que l'émergence des manifestations est directement reconnue comme l'expression d'un dynamisme naturel ? Lorsque Samantabhadra s'est éveillé, il est demeuré au sein de sa propre Essence (*rang ngo*), au cœur de sa Clarté intérieure (*nang gsal*), c'est-à-dire dans l'état infrangible propre au Corps du Vase de Jouvence : autrement dit, le fait qu'il ait instantanément concrétisé les Qualités propres à sa Pureté Primordiale et à sa Spontanéité lui a permis de demeurer dans l'état de ce Corps, les manifestations éventuelles s'abîmant automatiquement, à l'image de lumières rassemblées au sein d'un cristal conservant tout le potentiel de les diffracter en une infinie variété de modes et de nuances colorées.

Au sein de cette dimension purissime de l'Eveil, le Buddha demeure recueilli dans l'état du Corps Absolu (*chos sku*) : il se tient au cœur de l'Abîme céleste sans limite ni centre qui représente l'Essence de sa Pureté Primordiale. Parallèlement, au sein même de cet Espace s'érige la Citadelle quinticolore qui exprime la Profonde Clarté (*gting gsal*) de sa Spontanéité et c'est au cœur de cette Citadelle prodigieuse que l'Eveillé se manifeste en une double modalité : Samantabhadrî représentant la Réalité et l'aspect vide de son Discernement (*rig pa'i stong cha*) et Samantabhadra représentant le Corps Absolu lui-même. Ces deux modalités démiurgiques sont naturellement unies l'une à l'autre, étant spontanément reliées par le filet des Méthodes Salvifiques et de la Connaissance Sublimée (*thabs dang shes rab kyi dra ba*).

Dans son *Trésor du Véhicule Suprême* (p. 313 et seq.), Klong chen pa poursuit cette description en s'appuyant sur le chapitre 84 du *Tantra de l'Emergence Naturelle du Discernement* (*Rig pa rang shar gyi rgyud*, p. 840-841), dans un passage concernant les "préceptes portant sur l'expression naturelle de la Contemplation" (*dgongs pa rang gnas kyi man ngag*). Ce passage montre bien le parallèle entre l'état d'Eveil idéal<sup>92</sup> du Buddha Primordial et l'état contemplatif de l'adepte lorsque sa pratique méditative est portée à son expression paroxystique. L'Eveillé jouit ainsi des vingt-cinq modalités allégoriques suivantes<sup>93</sup> :

<sup>91</sup> Je synthétise ici le *Theg mchog mdzod* I, p. 313-315.

<sup>92</sup> A comprendre en tant que modèle premier ou archétypal de cet Eveil.

<sup>93</sup> Il est difficile de retrouver l'ordre de ces modalités dans le texte de Klong chen pa. Par soucis de concision et de clarté, je combine ici les deux listes (*Theg mchog mdzod* et *Rig pa rang shar*), en respectant autant que possible l'ordre du Tantra à la source de ce passage.



- une immensité (*dpangs mtho*, litt. hauteur) abyssale qui est celle de l'Espace (*dbyings*) vierge de toute limite et propre au Corps Absolu primordialement pur [1];
- une faculté d'agencement (*bkod pa*) exprimée en une Citadelle aux lumières quincolors (*'od lnga gzhal yas khang*) qui représentent la Profonde Clarté de sa Spontanéité [2];
- une parèdre (*btsun mo*) manifestée sous la forme de Samantabhadri [3];
- un équilibre (*cha snyoms*) exprimé dans l'union avec cette parèdre et dans l'agencement parfait de "filets" (*dra ba*) que l'on a vu être ceux des Méthodes Salvifiques et de la Connaissance Sublimée [4];
- un splendide destrier (*rta*) qui lui permet de "gagner la course" (*bang mgyogs*) de l'Omniscience [5];
- une vaste plaine (*thang yangs*) qui est celle de l'éclat naturel des cinq lumières rayonnant au sein de sa Nature uniforme [6];
- un soleil secret (*gsang ba' nyi ma*) qui brille dans l'Espace sans jamais se coucher [7]<sup>94</sup>;
- un "grenier" (*bang*) inépuisable, qui est celui des prodiges visionnaires de sa propre Nature [8];
- un agencement parfait des cinq éléments, non pas exprimés sous leur forme grossière mais manifestés en un rayonnement naturel (*rang gdangs*) de lumières quincolors [9-13] ;
- un éclat propre à sa Profonde Clarté (*gting gsal gyi gdangs*) totalement infrangible et manifesté sous la forme d'une lumière que rien ne peut obscurcir [14] ;
- des lumières quincolors propres à sa Sagesse (*ye shes kyi 'od lnga*) s'enroulant en vortex quadrillés au sein de l'Espace [15] ;
- un mandala (*dkyil 'khor*) parfaitement tracé (*bri legs*) et exprimant le Vide (*stong pa*)<sup>95</sup> [16] ;
- trois nœuds (*rgya mdud*) parfaitement enroulés ou noués (*'dril legs*) symbolisant l'unité de son Essence, de sa Nature et de sa Compassion [17] ;
- une profusion (*lhun stug*) de manifestations de lumières infinies et de demeures irisées du Discernement (*rig pa 'od kyi khang pa can*) [18] ;
- une bannière de victoire (*rgyal mtshan*) symbolisant sa Sagesse infinie, totalement libre et à jamais invaincue (*nub pa med pa*) [19] ;
- un luminaire (*sgron ma*) qui fulgure d'infinis rayons lumineux [20] ;
- une absence totale de fluctuation (*'phel 'grib med pa*) dans le déploiement des visions naturelles de sa Sagesse (*ye shes kyi rang snang*) [21] ;
- une Voie (*lam*) sans parcours<sup>96</sup> qui lui permet d'œuvrer avec compassion au bénéfice d'autrui [22] ;
- des stûpas (*mchod rten*) parfaitement étagés en fonction des cinq Sagesse [23] ;
- un trône immuable qui est celui de la Réalité (*chos nyid*) et qu'il ne quitte jamais [24] ; et

<sup>94</sup> Image de la purification absolue des ténèbres de l'ignorance.

<sup>95</sup> Ce Vide est ici conçu comme vierge de toute caractéristique matérielle, son tracé parfait illustrant par ailleurs le fait qu'il ne s'exprime pas comme un néant réducteur.

<sup>96</sup> Car déjà instantanément parcourue.

- une maîtrise totale de la Voie du Vide (*stong lam*) qui fait de lui le maître primordial de tous les Buddhas et de tous les êtres animés [25].

### 3. Ses œuvres altruistes

S'il ne quitte donc certes jamais le champ pur du Corps Absolu (*chos kyi sku'i zhing*)<sup>97</sup>, Samantabhadra œuvre néanmoins au bénéfice des mondes en raison de sa propre Spontanéité (*lhun grub*). Celle-ci se manifeste en effet "automatiquement" sous la forme de Corps (*sku*) et de lumières ('*od*) qui s'agencent dans les prodiges du Corps de Jouissance (*longs sku*) et du Corps d'Apparition (*sprul sku*)<sup>98</sup>. Ainsi, via la porte du Samsâra impur (*ma dag pa 'khor ba'i sgo*), ses émanations se projettent en Révélateurs (*ston pa*) qui œuvrent au bénéfice des êtres dans chacune de leurs destinées. Klong chen pa précise ici que la même idée se retrouve dans certains textes appartenant aux Véhicules ordinaires (*thun mong gi theg pa*) et cite à cet effet le *rGyud bla ma* et son commentaire ('*grel pa*)<sup>99</sup>. Le passage du *rGyud bla ma* a la teneur suivante :

- « — [1]. Non-conditionné et spontanément accompli,  
 [2]. N'étant pas une réalisation (produite) par des causes autres (que lui-même),  
 [3]. Doué de la Sapience, de l'Amour et de la Puissance,  
 [4]. Le Plein Eveil<sup>100</sup> lui-même qui est animé des deux desseins,  
 [5]. Est d'une nature sans début, milieu ni fin  
 [6]. Et s'avère par conséquent non-conditionné.  
 [7]. Parce qu'il est animé du Corps Absolu paisible,  
 [8]. On le désigne comme étant "spontanément accompli".

<sup>97</sup> Synonyme de la Grande Pureté Primordiale (*ka dag chen po* ; *Theg mchog mdzod* I, p. 315).

<sup>98</sup> Ces manifestations de la Spontanéité forment les visions de la Pure Sagesse (*dag pa ye shes kyi snang ba*) qui se déploient en trois modes complémentaires : les Corps (*sku*), les champs purs (*zhing khams*) et les lumières ('*od*). Le phénomène est parfaitement identique lors de la pratique du Franchissement du Pic (*thod rgal*) avec ce que l'on désigne comme l'intensification du canal de lumière ('*od rtsa 'phel ba*). En effet, lorsque l'on applique les points-clefs (*gnad*) du Franchissement du Pic — et donc que l'on éveille l'éclat du Discernement (*rig pa'i gdangs*) à l'intérieur du cœur pour qu'il s'élève dans le canal de lumière —, les souffles karmiques sont naturellement apaisés et laissés dans leur état naturel, en sorte que le souffle de la Sagesse (qui demeure au sein du canal de lumière, '*od kyi rtsa'i ye shes kyi rlung*) se trouve intensifié et se met à rayonner naturellement, laissant s'élever des visions de Corps, de champs purs et de lumières. Le processus est intimement lié au corps (comme sanctuaire de la Sagesse) et à la stabilité de l'expérience de l'état naturel (théoriquement obtenue avec l'Eradication de la Rigidité [*khregs chod*]). Voir l'explication de ce phénomène et la description des manifestations visionnaires qui apparaissent par exemple lors de la dissolution des deux premiers nœuds de canaux (*rtsa mdud*) avec la maîtrise des points-clefs du Franchissement du Pic in *Kong sprul, Shes bya kun khyab*, vol. III, p. 588.

<sup>99</sup> Il existe de nombreux commentaires de ce texte-phare de la pensée bouddhique. Voir S. Hookham, *The Buddha Within*, p. 270-271. Plusieurs études et traductions de ce texte sont disponibles en langues occidentales ; voir *inter alia*, Maitreya, *Buddha Nature, passim* ; Takasaki, J., *A Study of the Ratnagotravibhāga*.

<sup>100</sup> En poursuivant le parallèle fait par Klong chen pa, il faut entendre ici ce Plein Eveil ou ce Buddha (*sangs rgyas*) comme l'Eveillé Primordial Samantabhadra.

[9]. Parce qu'il doit être réalisé par chacun individuellement<sup>101</sup>,  
 [10]. Il n'est pas réalisé par des circonstances autres (que soi-même).

[11]. (L'Eveillé jouit donc de) Sapience lorsque ces trois choses sont réalisées<sup>102</sup>.

[12]. Parce qu'il révèle la Voie, (l'Eveillé) a un Cœur plein d'Amour

[13]. Et (il jouit de) Puissance parce qu'en vertu de sa Sagesse et de sa Compassion,

[14]. Il abandonne les souffrances et les passions.

[15]. A l'aide des trois premiers (points, il œuvre à) son propre bénéfice

[16]. Et avec les trois suivants, (il œuvre au) bénéfice d'autrui. »<sup>103</sup>

L'Eveillé qui s'exprime ainsi est défini comme le Buddha Primordial (*thog ma'i sangas rgyas*) parvenu à la Parfaite Pureté (*byang chub*) de l'état naturel avant tous les autres Buddhas et œuvrant au bénéfice des mondes à l'aide de sa Sagesse (*ye shes*) et de sa Compassion (*thugs rje*). Il "existe" sans début ni fin et se manifeste sous la forme de Samantabhadra duquel il ne vient jamais qu'une bonté universelle totalement infinie. Son champ pur est l'Espace Absolu (*chos kyi dbyings*), tandis que le domaine de ses Œuvres (*mdzad pa*) est représenté par les êtres animés à convertir. Ces derniers, perdus dans les geôles de l'égarement, sont l'objet de sa conversion (*gdul bya*).

<sup>101</sup> Il existe manifestement des variantes plus que sensibles de cette stance selon les éditions. Voir par exemple la source citée in S. Hookham, *op. cit.*, p. 58 (qui a *rang byung ye shes*) ou bien la version traduite in Maitreya, *Buddha Nature*, p. 20 (qui doit avoir *rang rig*, "self-awareness"). La version citée par Klong chen pa (p. 315) concorde ici avec la lecture de sDe dge (Phi), fol. 55a.

<sup>102</sup> Les trois points en question font référence aux deux premières stances citées, c'est-à-dire au caractère inconditionné (*'dus ma byas pa*) du Plein Eveil, à sa nature spontanément accomplie (*lhun gyis grub pa*) et au fait qu'il n'est pas le produit résultant d'une réalisation fondée sur des causes autres que lui-même (*gzhan gyis rtogs pa ma yin*).

<sup>103</sup> *rGyud bla ma* (fol. 55a) : *'dus ma byas shing lhun gyis grub/ gzhan gyi rkyen gyis rtogs min dang/ mkhyen dang brtse dang nus par ldan/ don gnyis ldan pa'i sangs rgyas nyid / thog ma dbus mtha' med pa yi/ rang bzhin yin phyir 'dus ma byas/ zhi ba chos kyi sku can phyir/ lhun gyis grub ces bya bar brjod/ so so rang gis rtogs bya'i phyir/ gzhan gyi rkyen gyis rtogs min pa/ de ltar rnam gsum rtogs phyir mkhyen/ lam ston phyir thugs brtse ba/ nus pa ye shes thugs rje yis / sdug bsngal nyon mongs spong phyir ro / dang po gsum gyis rang don te/ phyi ma gsum gyis gzhan don yin/*. Voir la version sanscrite de ce passage in Obermiller, *The Uttaratantra of Maitreya*, p. 75-76, traduction anglaise p. 124-125). Cf. le commentaire de ce passage par Ōryāsaṅga in Obermiller, *op. cit.*, p. 125 et seq. Le passage cité par Klong chen pa correspond à la définition du Plein Eveil (*sangs rgyas*, buddha), c'est-à-dire au premier des sept points principaux développés par le *rGyud bla ma*. Voir le commentaire de 'Jam mgon Kong sprul sur ce passage in Arya Maitreya & al., *Buddha Nature*, p. 102-104. Cf. également Zasep Tulku Rinpoche, *Buddha Nature, Maitreya's Root Text & Asanga's Commentary*, p. 17-24. Le passage cité est extrêmement intéressant, notamment du point de vue de sa structure qui montre que les quatre premiers vers sont auto-commentés par le reste des stances :

- le vers [1] est commenté par les stances [5-6] pour le caractère inconditionné et par les stances [7-8] pour la notion d'accomplissement spontané ;
- le vers [2] est commenté par les stances [9-10] ;
- le vers [3] consacré aux aspects de Sapience, d'Amour et de Puissance est commenté par les stances [11-14] ; et enfin,
- le vers [4] est commenté par les stances [15-16].

## 4. L'égarement des êtres animés

On a vu ci-dessus que l'éclat primordial (*ye gdangs*) émergeant naturellement du mode d'être de l'état naturel se présente sous la forme d'un déploiement infini de lumières quinticolores qui sont l'expression même du Discernement (*rig pa*). De par leur nature, ces lumières sont naturellement libres de toute saisie dualiste, en sorte qu'elles ne relèvent en aucune manière des projections du mental ordinaire. Elles sont la Réalité visionnaire de l'état naturel lui-même. Cependant, lorsque ces visions ne sont pas reconnues pour ce qu'elles sont, l'ignorance égare l'esprit, lequel appréhende alors ces mêmes visions comme des objets extérieurs. Si le processus de libération est complexe et exige des capacités spirituelles extrêmement développées, le processus d'égarement découle, quant à lui, d'une méprise initiale en laquelle il est très facile de se perdre. Tout part en réalité d'une neutralité de la conscience qui se trouve enracinée dans l'ignorance. Klong chen pa en synthétise le déroulement comme suit :

« — Bien qu'il n'y ait pas d'égarement en la Base Primordiale, lors de l'émergence des manifestations de la Base, la conscience neutre qui ne discerne pas sa propre Essence et qui se trouve enracinée dans l'ignorance dissèque les manifestations de la Base en partialités (séparées), en sorte que l'on s'égare en tant qu'être animé. »<sup>104</sup>

Autrement dit, des saisies duelles apparaissent lors de l'émergence des manifestations de la Base en sorte que cette Base devient Base d'égarement (*'khrul gzhi*) et que le jaillissement de l'ignorance (*ma rig pa*) laisse apparaître un cortège infini de souillures (*dri ma*) au sein de la conscience<sup>105</sup>. L'ignorance est donc — et c'est bien sûr une évidence — le facteur déterminant de l'égarement. Il faut l'analyser en fonction de trois modalités :

1. l'ignorance causale du soi unique (*rgyu bdag nyig gcig pa'i ma rig pa*) qui émerge comme une conscience (*shes pa*) incapable de discerner son propre mode d'être et de reconnaître que les manifestations auxquelles elle est confrontée lors de l'épiphanie de la Base sont identiques à elle; on la désigne sous le nom d'ignorance causale du soi unique (*rgyu bdag nyid gcig pa'i ma rig pa*) précisément parce qu'elle est l'ignorance fondamentale (*rgyu*) en vertu de laquelle on ne reconnaît pas (*ma rig pa*) que notre nature véritable (*bdag nyid*) est identique (*gcig pa*) à celle de cette Base en manifestation<sup>106</sup>;
2. l'ignorance née simultanément (*lhan gcig skyes pa'i ma rig pa*) qui correspond à l'émergence simultanée de cette conscience (celle de

<sup>104</sup> *Theg mchog mdzod* I, p. 316 : *thog ma'i gzhi la 'khrul pa med kyang/ gzhi snang du shar dus rang ngo ma rig ap'i shes pa lung ma bstan ma rig pa'i rtsa ba can des/ gzhi snang la ris su bcad pas sems can du 'khrul tel.*

<sup>105</sup> *Mu tig phreng ba*, p. 473 ; cité in *Theg mchog mdzod* I, p. 316.

<sup>106</sup> On pourrait très bien la traduire comme "l'ignorance causale uniquement de soi" parce qu'elle ne porte pas sur autre chose que la nature même de l'individu, qui demeure ignorée et non-reconnue dans ses déploiements visionnaires. Cette idée est rendue avec autant de précision que de pertinence in Dudjom Lingpa, *The Vajra Heart Tantra*, p. 102 par exemple.

la première ignorance) et de sa non-reconnaissance ; en d'autres termes, cette ignorance est l'expression simultanée de la conscience neutre qui ignore sa propre nature et de la non-reconnaissance des visions ; et

3. L'ignorance omni-investigatrice (*kun tu brtags pa'i ma rig pa*) qui opère une investigation, un examen des objets et des manifestations et qui les juge à travers un prisme d'attraction et de répulsion, d'acceptation et de rejet. Il s'agit là d'une forme beaucoup plus grossière de l'ignorance<sup>107</sup>.

La distinction entre les deux premières modalités est subtile et n'apparaît pas toujours dans les analyses de ce thème<sup>108</sup>. Pour Shar rdza bKra shis rgyal mtshan, l'ignorance causale est la non-reconnaissance de la nature de la Base, et l'ignorance née simultanément est celle qui naît en même temps qu'une subtile conscience analytique (*dpyod byed kyi shes pa phra ma*) qui ne reconnaît pas sa propre Essence dans l'émergence des manifestations de la Base<sup>109</sup>. Dans certains ouvrages, notamment dans le '*Grel bshad nyi ma 'od zer* de Ye shes rgyal mtshan qui commente le *Theg pa spyi bcings* de Dam pa bDe gshegs (1122-1192), on remarque une quasi-fusion des deux premiers aspects de l'ignorance : dans ce texte, Ye shes rgyal mtshan unifie ces deux aspects en les désignant sous le nom de "l'ignorance causale née simultanément" (*rgyu lhan cig skyes pa'i ma rig pa* (p. 82). Il ne faut pas prendre ici *rgyu* comme une apposition, dans la mesure où le second aspect de l'ignorance (*rkyen nyer bar len pa'i ma rig pa*) est précisément associé aux circonstances (*rkyen*). Ye shes rgyal mtshan ajoute que l'ignorance causale née simultanément est précisément ce qui empêche la réalisation (*rtogs*) : elle s'exprime comme une conscience (*shes pa*) qui ne se reconnaît pas elle-même (*ibid.*, p. 82). Il faut entendre cette non-reconnaissance comme étant à la fois celle de la non-reconnaissance de la nature de la Base et celle de la non-identification des manifestations issues de cette Base.

### Conclusion

En somme, ce sont les modalités tenant au Discernement (*rig pa*) ou à l'ignorance (*ma rig pa*) de l'état naturel et de ses prodiges visionnaires qui déterminent les aspects samsâriques et nirvâniques, opposés comme le dos et la paume de la main<sup>110</sup>. La reconnaissance de la nature de la Base et de ses manifestations est donc l'élément clef qui détermine l'existence conditionnée des êtres animés et la Liberté des Eveillés. En effet, aucun karma, aucune évolution, etc., n'entre ici en ligne de compte puisque Samantabhadra s'éveille sans avoir accumulé le moindre atome de vertu et que les êtres

<sup>107</sup> *Theg mchog mdzod* I, p. 318 ; 'Jigs med gling pa, *rNam mkhyen shing rta*, p. 82-83 ; Kong sprul, *Shes bya kun khyab* I, p. 263-264.

<sup>108</sup> Voir par exemple Bru rGyal ba g.yung drung, *gZhi rang ngo sprad pa gcer mthong lta ba'i krhid rim*, p. 651-652.

<sup>109</sup> *dByings rig mdzod* I, p. 325. Voir un autre système double d'ignorance in Dam pa bDe gshegs, *Theg pa spyi bcings*, p. 1-2

<sup>110</sup> *Theg mchog mdzod* I, p. 308. Il y a quatre type de circonstances (*rkyen*) qui déterminent le mécanisme de l'égarément. Nous en verrons l'analyse dans un travail en cours qui fait suite au présent article et qui est provisoirement intitulé "L'irruption de la nescience — la notion d'errance samsârique dans la tradition rDzogs chen", à paraître en Septembre 2005.

s'égarer sans avoir produit le moindre atome de vice<sup>111</sup>. Le premier jouit ainsi d'une Sagesse Née-simultanément (*lhan gcig skyes pa'i ye shes*) qui lui ouvre les prodiges de sa propre splendeur spirituelle, tandis que les seconds voient émerger en eux — en raison de l'ignorance causale — une ignorance née-simultanément (*lhan gcig skyes pa'i ma rig pa*) qui les entraîne dans un enchaînement quasi-infini de saisies, lesquelles les contraignent à appréhender de manière duelle les manifestations qui émergent de la Base. L'égarément prend alors littéralement une dimension cosmique puisqu'il va donner naissance aux Trois Domaines (*kham s gsum*) d'existence. En premier lieu, la subtilité naturelle de la conscience est rendue grossière par l'irruption de l'ignorance, en sorte que la conscience se dote d'un corps mental (*yi d kyi lus*) au niveau du Domaine du Sans-Forme (*gzugs med kyi kham s*)<sup>112</sup>. A ce stade de l'existence, l'individu possède un corps fait des agrégats habituels moins celui de la forme. Le corps devient lumineux ('*od kyi lus*) lorsque l'on descend au niveau du Domaine de la Forme (*gzugs kham s*) : là, il se trouve constitué des cinq lumières ('*od lnga*) qui forment l'expression naturelle de la conscience. Finalement, dans le Domaine du Désir ('*dod kham s*), le corps devient matériel et est produit par la réunion des éléments fondamentaux (air, terre, eau et feu) qui le constituent. En fonction du karma individuel, les naissances sont alors prises dans les six destinées des êtres. Ainsi donc, si le mode d'égarément apparaît bien multiple — divers degrés d'ignorance auxquels s'ajoutent la multiplicité des Domaines d'existence et des possibilités de renaissances —, sa cause est unique et consiste simplement dans l'ignorance (*ma rig pa*) qui, dans cette optique, apparaît réellement comme la source originelle du Samsâra, et plus précisément comme son début ('*khör ba'i thog ma*)<sup>113</sup>.

## Bibliographie

### 1. Sources 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*, Brepols, Bibliothèque de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, volume 107, Paris, 1999.
- *Le Docte et Glorieux Roi — Commentaire de Peltrül Rinpoche sur le Testament de Garab Dorje*, Paris, Les Deux Océans, 2001.
- "La Base et ses sept interprétations dans la tradition rDzogs chen", *Revue d'Etudes Tibétaines*, no. 1, Octobre 2002, p. 44-61.
- "The Light Channels and the visionary Anatomy according to the Thögel Practice", *Dzogchen Training Notes*, no. 1, Khyung-mkhar, April 2004, p. 4-7.

<sup>111</sup> Slob dpon bsTan 'dzin rnam dag, *Dwogs sel 'ga' zhig gleng ba'i le'u rin chen gtsag bu zhes bya ba*, p. 9.

<sup>112</sup> La présence de ce corps mental permet aux êtres de ce Domaine de se situer relativement aux objets manifestés.

<sup>113</sup> Slob dpon bsTan 'dzin rnam dag, *op. cit.*, p. 9-10.

Arya Maitreya, Jamgön Kongtrül Lodrö Thayé & Khenpo Tsultrim Gyamtso Rinpoche  
*Buddha Nature, The Mahayana Uttaratantra Shastra with Commentary*, Snow Lion Publications, Ithaca, New-York, 2000.

Chögyal Namkhai Norbu & Adriano Clemente  
*The Supreme Source, The Fundamental Tantra of Dzogchen Semde*, Snow Lion, Ithaca, 1999.

Dudjom Lingpa,  
*The Vajra Heart Tantra — A Tantra Naturally Arisen from the Nature of Existence from the Matrix of Primordial Awareness of Pure Perception*, translated from the original Tibetan under the guidance of Gyatrul Rinpoche by B. Alan Wallace, s.d., s.l.

Hookham, Susan  
*The Buddha Within, Tathagatagarbha Doctrine According to the Shentong Interpretation of the Ratnagotravibhaga*, State University of New York Press, 1991.

Lopön Tenzin Namdak  
*Hear Drops of Dharmakaya, Dzogchen Practice of the Bön Tradition*, Snow Lion, Ithaca, New-York, 1993.

Obermiller, E. & al.  
*The Uttaratantra of Maitreya, Containing Introduction, E.H. Johnston's Sanskrit Text and E. Obermiller's English Translation*, Bibliotheca Indo-Buddhica, no. 79, Delhi, 1991.

Takasaki, Jikido  
*A Study of the Ratnagotravibhāga Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of the Mahāyāna Buddhism*, Roma, ISMEO, Serie Orientale Roma, 33, 1996.

Wilkinson, Christopher  
*Clear Meaning, Studies on a Thirteenth Century rDzogs-chen Text*, PhD (inédit), University of Calgary, Calgary, 1988.

Zasep Tulku Rinpoche  
*Buddha Nature — The Mahayana Uttara Tantra Shastra, Maitreya's Root Text & Asanga's Commentary*, Zuru Ling Tibetan Buddhist Centre, Vancouver, 2001.

## 2. Sources tibétaines

Kong sprul, Blo gros mtha' yas (1813-1899)  
*Shes bya kun khyab : Shes bya kun la khyab pa'i gzhung lugs nyung ngu'i tshig gis rnam par 'grol ba legs bshad yongs 'du shes bya mtha' yas pa'i rgya mtsho zhes bya ba las glegs pa gsum pa*, vol. I-III, Mi rigs dpe skrun khang, 1985.

Klong chen pa, Dri med 'od zer (1308-1364)

- *Theg pa'i mchog rin po che'i mdzod ces bya ba*, volumes I & II, in *mDzod bdun* — *The famed seven treasures of Vajrayâna Buddhist philosophy*, by Kunmkhyen Klong-chen-pa Dri-med-'od-zer (vol. 3-4), Gangtok, Sikkim, 1983 ; éd. de rDo grub chen rin po che, s.d., Gangtok, 2 vol. ; éd. de Tarthang Tulku, Odiyan Institute, 1999, 2 vol.
- *Tshig don mdzod : gSang ba bla na med pa 'od gsal rdo rje snying po gnas gsum gsal bar byed pa'i tshig don rin po che'i mdzod*, in *mDzod bdun, ibid.*, vol. 5, p. 155-519.
- *gZhi snang ye shes sgron me*, in *Bla ma yang tig*, éd. de Sherab Gyaltzen Lama, Delhi, 1975, vol. II, p. 145-164 ; éd. de Trulku Tsewang, Jamyang & L. Tashi, Delhi, 1971, vol. 1, section Wam, p. 1-20.
- *Zab don rgya mtsho'i sprin*, in *mKha' 'gro yang tig*, éd. de Sherab Gyaltzen Lama, Delhi, 1975, vol. II, p. 1-488.

mGon po Byams pa (Maitreya) & rNgog Blo ldan shes rab (trad.)

*rGyud bla ma : Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos*, sDe dge bsTan 'gyur, vol. Phi, fol. 55a-73a.

'Jigs med gling pa, mKhyen brtse'i 'od zer (1729-1798)

*rNam mkhyen shing rta : Yon tan mdzod 'grel rnam mkhyen shing rta'i glegs pa phyi ma*, in *Kun mkhyen 'jigs med gling pa'i gsung 'bum*, vol. 4, Paro, 1985, p. 3-499.

Dam pa bDe gshegs (1122-1192)

*Theg pa spyi bcings kyi dbu phyogs*, in *Theg pa spyi bcings rtsa 'grel*, Si khron mi rigs dpe skrun khang, Chengdu, Sichuan, 1997, p. 1-32.

rDo grub chen rin po che I, Kun bzang gzhan phan (1745-1821)

*Yon tan mdzod 'grel : Yon tan rin po che'i mdzod kyi sgo lcags 'byed byed bsdus 'grel rgya mtsho'i chu thig rin chen lde mig*, in *'Jigs med gling pa & Grub rgan, Yon tan mdzod rtsa 'grel*, Si khron mi rigs dpe skrun khang, Chengdu, Sichuan, 1998, p. 1-639.

Padmasambhava / Gu ru Chos dbang (1212-1270)

*sPros bral don gsal : sPros bral don gsal chen po'i rgyud*, rNying ma'i rgyud 'bum, éd. de mTshams brag, Paro, s.d., vol. 13, p. 2-288.

Bru rGyal ba g.yung drung (1242-1290)

*gZhi rang ngo sprad pa gcer mthong lta ba'i khrid rim*, in *Zhang-zhung snyan-rgyud skor, sNyan-rgyud nam-mkha' 'phrul-mdzod*, published by Shesrab Wangyel, Tibetan Bonpo Monastic Center, Delhi, 1972, p. 639-655.

Mi pham, 'Jam mgon 'Ju Mi pham rgya mtsho (1846-1914)

*rDo rje snying po : gNyug sems 'od gsal gyi don rgyal ba rig 'dzin brgyud pa'i lung bzhin brjod pa rdo rje snying po zhes bya ba*, *The Expanded redaction of the complete works of 'Ju Mi-pham*, Paro, Bhutan, 1984-1993, p. 353-409.

Ye shes rgyal mtshan, Slob dpon (12<sup>e</sup>-13<sup>e</sup> siècle)

*'Grel bshad nyi ma'i 'od zer : Dam pa bde gshegs kyis mdzad pa'i theg dgu spyi bcings kyi 'grel bshad nyi ma'i 'od zer zhes bya ba*, in *Theg pa spyi bcings rtsa 'grel*, Si khron mi rigs dpe skrun khang, Chengdu, Sichuan, 1997, p. 33-416.



Ye shes 'tsho rgyal (8<sup>e</sup> siècle)

*mKha' 'gro snying thig gi kha byang*, in *mKha' 'gro snying thig*, vol. I, *sNying thig ya bzhi*, New Delhi, 1970, p. 1-10.

Shar rdza bKra shis rgyal mtshan (1859-1935)

*dByings rig rin po che'i mdzod*, vol. I & II, *Shar rdza bka' 'bum*, éd. Chamdo, ca. 1990.

Slob dpon bsTan 'dzin rnam dag rin po che

*Dwogs sel 'ga' zhig gleng ba'i le'u rin chen gtsag bu zhes bya ba*, photocopie d'un mss inédit, 32 pages.

\*Vairocana (trad.)

— *Kun byed rgyal po : Chos thams cad rdzogs pa chen po byang chub kyi sems kun byed rgyal po*, *rNying ma'i rgyud 'bum*, éd. de gTing skyes, Thimpu, 1973-1975, vol. 1, p. 1-220.

— *Thig le kun gsal chen po'i rgyud*, *rNying ma'i rgyud 'bum*, éd. de mTshams brag, Paro, s.d., vol. 13, p. 296-492.

\*Vimalamitra (trad.)

— *Kun tu bzang po klong drug rgyud kyi 'grel pa*, *A Commentary upon a major Ati yoga tantra by the famed indian master Vimalamitra*, Delhi, 1988.

— *bKra shis mdzes ldan chen po'i rgyud*, in *rNying ma'i rgyud bcu bdun*, *Collected Nyingmapa tantras of the Man ngag sde class of the Ati yoga*, New Delhi, 1989, vol. 1, p. 207-232.

— *Rig pa rang shar : Rig pa rang shar chen po'i rgyud*, in *rNying ma'i rgyud 'bum*, éd. de mTshams brag, vol. 11, p. 323-699 ; *rNying ma'i rgyud bcu bdun*, vol. 1, p. 389-855 ; *sNga 'gyur snying ma'i glegs bam rin po che'i dbu phyogs — rGyud bcu bdun*, vol 1, Odiyan, 1991, p. 483-1207.

— *Rin chen spungs pa : Rin chen spungs pa yon tan chen po ston rgyud kyi rgyal po*, *rNying ma'i rgyud bcu bdun*, vol. 3, p. 73-114.

