

LE CORPS D'ARC-EN-CIEL ('JA' LUS) DE SHARDZA RINPOCHE
ILLUSTRANT LA PERFECTION DE LA VOIE RDZOGS CHEN*

Par Jean-Luc Achard (CNRS)

Introduction

Bien qu'elle représente l'un des arcanes les plus profonds de la tradition tibétaine toute entière, la notion de Corps d'Arc-en-ciel ('ja' lus) est devenue une sorte de banalité dans certains cercles occidentaux, au point qu'elle a donné lieu à de très nombreuses méprises et à des idées fausses extrêmement tenaces. Si certaines de ces erreurs ne sont aucunement des surprises dans les diverses branches du *New Age*, errements découlant d'amalgames successifs qui dénaturent les traditions combinées les unes aux autres¹, les Tibétains eux-mêmes ne sont pas forcément étrangers aux raccourcis rapides et faciles qui altèrent la réalité d'un phénomène aussi précis de libération manifeste. Néanmoins, si cette altération est relativement fréquente chez des maîtres en contact quasi constant avec des occidentaux, elle est rejetée avec des arguments très intéressants par la plupart des patriarches actuels des traditions bon po et rnying ma pa de la Grande Perfection². Pour les détenteurs de ces lignées, il est en effet important d'éviter les amalgames au sein de la tradition elle-même, afin de lui conserver les principes d'authenticité et de canonicité indispensables à la pérennité des enseignements eux-mêmes. D'une manière assez simpliste, l'amalgame consiste à mettre en équivalence le Corps de Lumière ('od lus) ou Corps illusoire (*sgyu lus*) en tant que Fruit de la pratique des Tantras et le Corps d'Arc-en-ciel ('ja' lus) ou Corps de Lumière ('od lus, même terme) en tant que signe indiquant la réalisation du Corps de Perfection (*rdzogs sku*) dans la pratique Dzogchen³.

* Je tiens à remercier ici Marianne Ginalski pour ses corrections et suggestions proposées dans la phase finale de la rédaction de cet article.

¹ Il ne serait pas inintéressant de mentionner ici une part notable de la bibliographie occidentale et fantasque qui aborde le thème du Corps d'Arc-en-ciel mais le sérieux (*sic !*) avec lequel ce sujet est traité dans les ouvrages du *New Age* nous interdit bien évidemment d'en formuler une critique minutieuse. En réalité, le traitement qui est fait de ce Corps dans de tels ouvrages montre que leurs auteurs n'ont connaissance ni du phénomène lui-même, ni de la littérature traditionnelle qui y fait référence et encore moins des pratiques qui y mènent.

² Voir note suivante.

³ Dans le premier cas, il s'agit d'un Fruit ou d'un but à atteindre, dans le second, de la manifestation d'un signe (*rtags*). La différence est gigantesque. Voir à ce sujet Lopön Tenzin Namdak Rinpoche, *Bonpo Dzogchen Teachings*, p. 40-41, 44-45, etc. Sur des forums internet, certains identifient les deux types de Corps sans comprendre que les différences en termes de pratiques accomplies impliquent des différences en termes de manifestation du Fruit. Le Corps illusoire (*sgyu lus*) des Tantras est le Fruit d'une transformation basée sur les Phases de Développement et de Perfection (*bskyed rim* et *rdzogs rim*), alors que le Corps d'Arc-en-ciel est la manifestation naturelle du Corps de Jouissance (*longs sku*) : cette manifestation est un signe (*rtags*) de réalisation indiquant que le parcours complet de la Voie du Franchissement du Pic (*thod rgal*) a été accompli.

Il existe un certain nombre d'exemples dans lequel cet amalgame apparaît effectivement, mais il faut comprendre que, dans ces cas précis, les références qui sont faites au Corps de Lumière ne renvoient ou ne correspondent pas à ce que l'on entend par Corps de Lumière dans les Tantras⁴. C'est d'autant plus vrai pour des traditions anciennes comme celle de Vimalamitra et de son *Essence Perlée du Secret* (*gSang ba snying thig*) dans lesquelles le fruit du système de la Grande Perfection se traduit par l'obtention d'un Corps de lumière ('*od lus*). L'on imagine en effet sans peine les méprises occasionnées par l'usage d'expressions identiques qui ne renvoient pas à ce que l'on est en droit d'attendre d'elles, à savoir : un seul et même principe. Ainsi, le Corps de lumière de la tradition de Vimalamitra est un Corps d'Arc-en-ciel — c'est une évidence —, mais il ne s'agit pas d'un Corps de lumière tel qu'on l'entend dans la tradition des Tantras supérieurs⁵.

Dans la mesure où le phénomène semble à la fois mal connu et mal compris, tant par les traditions "extérieures" (*phyi pa*) qui se sont accaparé le concept à travers sa désignation si caractéristique que par certains auteurs ou maîtres tibétains eux-mêmes, il me semble important de l'analyser en fonction de ses représentations propres et de rapporter à titre d'exemple la description du Corps d'Arc-en-ciel de Shardza Rinpoche (1859-1934).

I. Les instructions Dzogchen menant au Corps d'Arc-en-ciel

D'une manière générale, le Corps d'Arc-en-ciel se conçoit comme le signe (*rtags*) manifeste de l'atteinte du Fruit de la Voie Dzogchen. Comme on l'a vu à l'instant, c'est particulièrement en ce sens qu'il convient de l'interpréter et de le distinguer des Fruits des autres Voies, telles que celle du Grand Symbole (Mahāmudrā) ou des Tantras supérieurs. Peu importe que l'on se trouve dans l'une des trois Sections du Dzogchen ou que les termes *khregs chod* et *thod rgal* ne soient pas employés dans les instructions concernées, les fondements de la pratique de la Grande Perfection s'expriment d'une part, dans la transmission décisive de la confrontation à la nature de l'esprit accompagnée des techniques contemplatives permettant d'en intensifier l'expérience et de la stabiliser sans régression ; et d'autre part, dans le développement de cette expérience à travers son expression visionnaire graduellement

⁴ Pour ne citer que Klong chen pa, son *Theg mchog mdzod* n'emploie jamais l'expression '*ja' lus* mais toujours '*od lus* (I, p. 560, 673 ; II, p. 130, 190, 206, etc.), et l'usage n'est pas fait dans un contexte décrivant le corps illusoire (*sgyu lus*) mais bien le corps de lumière correspondant au Corps d'Arc-en-ciel. Il en va de même dans son *Tshig don mdzod*, avec de rares occurrences du terme (voir *inter alia* p. 259, 339, 453, 460 [dans une citation du *Thal 'gyur* puis du *Nyi zla kha sbyor* sous '*od kyi lus*]).

⁵ L'évidence de la distinction à effectuer tient directement à l'une des définitions du système de la Grande Perfection selon laquelle celui-ci ne dépend pas des phases de Développement et de Perfection (*bskyed rdzogs la rag ma lus*) et ne s'appuie pas sur les principes de ces deux modalités de la pratique tantrique.

intensifiée jusque dans sa manifestation paroxystique (*tshad*) qui marque l'épuisement (*zad*) de ce dynamisme de manifestation et le retour à la Vacuité primordiale, c'est-à-dire la matrice, céleste et absolument vierge de limite, de ce même potentiel visionnaire. Évidemment, cette présentation est extrêmement abrupte et vertigineusement elliptique, mais c'est exactement dans cette perspective qu'il convient d'interpréter la manifestation du Corps d'Arc-en-ciel⁶.

Ce Corps se manifeste au terme du parcours de la Voie dite du Franchissement du Pic (*thod rgal*) ou encore "Franchissement du Pic Spontané de la Claire-Lumière" (*'od gsal lhun grub thod rgal*) qui caractérise l'essentiel des instructions de la Section des Préceptes (*Man ngag sde*)⁷. Dans la tradition Bon po, cette pratique du Franchissement du Pic s'appuie sur un ensemble de quarante-deux points-clefs (*gnad zhe gnyis*) qui couvrent l'ensemble des données spécifiques à son accomplissement. Cette technique est, à quelques détails près, identique dans la tradition rNying ma pa, exception faite de la classification complète des quarante-deux points-clefs qui, à ma connaissance, n'existe que dans le Bon. Cette manière d'exposer les principes de la contemplation des visions de l'état naturel remonte à une allégorie contenue dans un texte intitulé *Le Coucou du Discernement* (*Rig pa'i khu byug*)⁸ révélé par gShen chen Klu dga' en 1017⁹. Jusqu'à ce que Shardza Rinpoche en décrypte la signification, l'allégorie elle-même était restée incomprise et, apparemment, même la tradition orale accompagnant le texte original n'en donnait qu'une interprétation incomplète et, de toute façon, incorrecte en regard de celle révélée par Shardza lui-même¹⁰. Le décodage de l'allégorie est d'ailleurs l'une de ses grandes fiertés spirituelles.

Les quarante-deux points-clefs qui forment donc l'arcane principal de cette pratique peuvent se regrouper en un ensemble de onze collectifs réunis comme suit :

1. Les points 1-4 portent sur les points-clefs yogiques (*gnad*, à savoir les points-clefs des trois portes, des portes d'émergence de

⁶ Et c'est, de même, précisément la raison pour laquelle il faut clairement distinguer ce Corps du Corps illusoire ou Corps de lumière de la Voie des Tantras.

⁷ La pratique du Franchissement du Pic est une pratique reposant sur un ensemble de manifestations visionnaires dont les principes sont en fait communs aux trois Sections de la Grande Perfection. La présence de ces développements visionnaires est notamment clairement démontrée dans les textes de *Sems sde* de la tradition Bon po.

⁸ C'est l'un des principaux traités de la Section de l'Esprit dans le Bon. Il faut noter que le texte n'a rien en commun, si ce n'est son titre, avec le tantra éponyme existant dans la tradition rNying ma pa. Sur le texte bouddhique, voir Samten Karmay, *The Great Perfection*, p. 41-59.

⁹ Je reviendrai sur ce texte dans un travail en cours d'achèvement.

¹⁰ Le commentaire du texte interprète l'allégorie de manière pratiquement littérale et, de toute évidence, il ne soupçonne en aucune manière sa signification véritable, à moins que, dans sa propre rédaction, il se contente uniquement d'une interprétation exotérique, ce qui relèguerait la signification réelle de l'allégorie à la seule transmission orale. D'après Lopön Tenzin Namdak (entretien Paris 2001), ce n'est toutefois pas le cas. Voir le *Rig pa khu byug* [*gi 'grel pa = Kun tu bzhan po' gsungs pa'i bka' 'grel*], fol. 37b et seq.

- la Sagesse, de l'Objet et du souffle-Discernement), c'est-à-dire les techniques à adopter qui servent de base au développement de la pratique elle-même ;
2. les points 5-8 (décrivant les quatre canaux de lumière, *'od rtsa*) exposent l'anatomie visionnaire qui permet d'expliquer l'émergence des prodiges visionnaires du Franchissement du Pic ;
 3. les points 9-12 exposent les quatre Lampes (*sgron ma bzhi*) ;
 4. le point 13 (consacré à l'éclat du Discernement, *rig pa'i mdangs*) explique la nature visionnaire de l'état naturel dont l'éclat jaillit "extérieurement" (et non le Discernement lui-même) ;
 5. les points 14-21 exposent les Huit Portes de la Spontanéité (*lhun grub sgo brgyad*) ;
 6. les points 22-25 exposent les Quatre Visions (*snang ba bzhi*) ;
 7. le point 26 explique la nature quintuple des visions ;
 8. les points 27-31 exposent la nature des cinq Sagesse (*ye shes lnga*) ;
 9. les points 32-33 exposent les Trois Corps (*sku gsum*) ;
 10. les points 35-38 exposent les quatre Préceptes servant de supports finaux (*mtha' rten gyi man ngag bzhi*) ; et
 11. enfin, les points 39-42 expliquent la nature des quatre Connaissances Sublimées (*shes rab bzhi*)¹¹.

L'adoption des premiers points-clefs va permettre à l'adepte d'inhiber les souffles karmiques (*las rlung*) qui parcourent ses canaux internes en sorte qu'une fois la dissipation de ces souffles effectuée, le souffle de la Sagesse (*ye shes kyi rlung*) s'élève automatiquement (*rang shugs kyis*). Ce souffle se trouve au centre de la Tente Brune des Cornalines (*mchong gur smug po*) dans laquelle le Discernement (*rig pa*) s'exprime dans les splendeurs visionnaires formant le déploiement de ses prodiges quincolorés. L'éclat de ce Discernement (*rig pa'i mdangs*) va, toujours grâce à l'adoption des points-clefs et à l'établissement de l'adepte dans l'expérience indéfectible de l'état naturel, cheminer à l'intérieur du Canal dit de la Cavité de Cristal (*shel sbug can*) pour jaillir par la double Lampe d'Eau (*chu sgron*) qui correspond à l'extrémité supérieure de ce canal aboutissant au centre même des pupilles. Le Discernement demeure, lui, immuable au centre du cœur, tandis que son éclat va se déployer et s'intensifier au sein de l'Espace (*dbyings*)¹².

¹¹ Pour le détail voir Shardza Rinpoche, *dByings rig mdzod*, vol. II, p. 205 et seq. ; voir également Lopön Tenzin Namdak, *Heart Drops of Dharmakaya*, p. 84-113. Sur la pratique de *thod rgal* en général et la description des points-clefs, voir Achard, *Le Pic des Visions*, *passim*.

¹² Voir le détail de la pratique in Achard, *The Four Lamps*, p. 24-38.

III. La Vision du Paroxysme du Discernement

Au cours de la pratique, qui s'effectue bien entendu en retraite pendant des mois et des années, l'adepte est confronté à quatre étapes visionnaires principales appelées les Quatre Visions (*snang ba bzhi*), à savoir :

- la Vision de la Réalité Manifeste (*bon nyid mngon sum gyi snang ba*),
- la Vision de l'Accroissement des Expériences Lumineuses (*nyams snang gong 'phel gyi snang ba*),
- la Vision du Paroxysme du Discernement (*rig pa tshad phebs kyi snang ba*), et
- la Vision de l'Épuisement de la Réalité (*bon nyid zad pa'i snang ba*)¹³.

Chacune de ces visions se caractérise par des éléments visionnaires particuliers. Ceux qui nous intéressent ici relèvent de la quatrième partie de la troisième Vision¹⁴. Dans le *Tantra des Principes du Père et du Fils* (*Yab sras don rgyud*), il est dit à propos de cette Vision :

Ensuite, pour ce qui est de la Vision du Paroxysme du Discernement,
 Dans la mesure où toutes les apparences sont (alors) scellées par l'Espace¹⁵,
 Les manifestations de la terre, de l'eau, du feu et de l'air se trouvent naturellement purifiées :
 Les visions de la grande Claire-Lumière (imprègnent) l'Espace sans limite, (tandis que)
 Dans chaque Disque Lumineux paraissent les Corps des Cinq Clans,
 En d'infinis maṇḍalas de bouquets quintuples (comportant) des Couples, etc.,
 Qui s'élèvent en gorgeant le ciel (tout entier)¹⁶.

¹³ Le cycle du *Zhang zhung snyan rgyud* décrit un système à Cinq Visions (*snang ba lnga*) explicitement rattaché à la pratique des retraites dans l'obscurité (*mun mtshams*). Toutefois, il s'agit simplement d'un découpage particulier et non d'une différence significative avec le système à Quatre Visions. Les deux classifications représentent simplement des "richesses spécifiques" (*khyad nor*) du Franchissement du Pic. Voir Shardza Rinpoche, *dByings rig mdzod*, II, p. 327. Pour la description analytique des Quatre Visions, voir Achard, *The Four Lamps*, p. 31-38.

¹⁴ Chaque Vision est divisée en quatre sous-étapes, chacune représentant une Terre (*sa*) du Plein Eveil, d'où les seize Terres (*sa bcu drug*) de la Grande Perfection en général, et de la Voie du Franchissement du Pic en particulier.

¹⁵ Cette représentation, qui peut sembler extrêmement cryptique, renvoie à un ensemble de données très précises : au cours de la deuxième Vision de *thod rgal*, les expériences visionnaires qui forment les visions de l'Espace (*dbyings kyi snang ba*) "scellent" l'expérience intérieure du Discernement ; à ce stade, le Discernement ne connaît plus aucune fluctuation éventuelle et se confirme dans sa double expression fondamentale : visionnaire et sapientiale. Sur la deuxième Vision, voir *dByings rig mdzod*, II, p. 279-286. A présent, c'est l'ensemble des apparences qui est scellé par les visions de l'Espace et non plus seulement le Discernement de l'adepte.

¹⁶ Ce déploiement optimal des visions quintuples marque le seuil paroxystique de cette troisième étape du Franchissement du Pic. Il est dit qu'à ce stade, l'Eveil sera obtenu de manière indubitable en cette vie-même.

De ces (Corps) se manifestent des rayons lumineux qui se relient à ton propre corps
Et, immuable, tu parviens au Paroxysme (de ton Discernement) sans méditer. »¹⁷

Au sein des Disques Lumineux qui irisent et gorgent le déroulement complet de cette vision, apparaissent des Demi-Corps (*sku phyed*), puis des Corps seuls (*sku rkyang*)¹⁸, indiquant l'atteinte paroxystique du Corps d'Apparition. Puis, à mesure que les visions gagnent en intensité, les Couples des Cinq Clans (*rigs lnga yab yum*) apparaissent et expriment l'atteinte paroxystique de la Sagesse du Corps de Jouissance. Puis, les divinités centrales en union apparaissent dans un maṇḍala distinct de leur Entourage, chaque maṇḍala étant entouré d'une enceinte quinticolore, indiquant que l'adepte est sur le point de parvenir à la réalisation ultime du Corps Absolu. Lorsqu'il est parvenu à ce stade, il a en réalité obtenu les signes — indiqués par les visions correspondantes — qu'il a parachevé ou est en passe de parachever les Trois Corps du Plein Eveil et qu'il ne reprendra plus naissance.

A la lecture de cette très brève description, l'on peut se demander en quoi cette vision s'avère paroxystique. Pour cela, il faut analyser les divers éléments qui composent sa désignation. Littéralement, celle-ci doit être rendue comme la Vision (*snang ba*) de l'Atteinte (*phebs*) Paroxystique (*tshad*) du Discernement (*rig pa*). La signification de Vision est évidente et n'exige pas d'explication particulière ici. Reprenons dans l'ordre tibétain original la définition contextuelle des trois membres restants :

- le Discernement (*rig pa*) est en fait le Discernement qui demeure sur la Base (*gzhi gnas kyi rig pa*, la connaissance directe de l'état naturel) qui est rendu manifeste (*mngon du gyur*) grâce à la pratique de la Voie ; au cours de cette troisième vision, il se présente comme l'éclat naturel des visions de la Base (*gzhi snang gi rang gdangs*) spontanément exprimé dans le déploiement visionnaire des Corps et des Sagesse de l'état naturel, et totalement parachevé sous la forme de maṇḍalas ;
- le Paroxysme (*tshad*) correspond à la progression visionnaire allant des Demi-Corps jusqu'aux maṇḍalas complets de déitiés avec leur Entourage, etc.

¹⁷ *Yab sras don rgyud*, cité in Shardza Rinpoche, *dByings rig mdzod*, II, p. 287 : *de nas rig pa tshad phebs snang ba ni/ dbyings kyi snang ba thams cad rgyas thebs pas/sa chu me rlung snang ba rang dag stel 'od gsal chen po'i snang ba 'byams klas dbyings/ thig le re re'i nang du rigs lnga'i sku/ yab yum la sogs lnga tshon tshom bu yi/ dkyil 'khor tshad med nam mkha' gang ba 'char/ de las 'od zer rang lus 'brel pa snang/ ma sgom tshad la phebs pa 'gyur ba med/*. Le *Yab sras don rgyud* est le même texte que le *Tantra des Principes des Trois Corps* (*sku gsum don rgyud*) révélé par gSang sngags gling pa en 1885. Voir Achard, *Enlightened Rainbows*, p. 56 n. 212. Le Père (*yab*) et le Fils (*sras*) correspondent respectivement à Dran pa nam mkha' et Tshe dbang rig 'dzin.

¹⁸ Les Demi-Corps renvoient à des visions incomplètes des divinités dont on ne voit par exemple que des moitiés de visage, seulement le haut ou le bas du corps, ou bien encore un membre avec ses parures, etc. Les Corps seuls font référence à des divinités complètes, mais sans entourage et sans parèdre.

- l'Atteinte (*phebs*) indique qu'il n'existe pas d'état visionnaire supérieur à celui-ci, c'est-à-dire qu'il n'y a rien au-delà de cette étape, si ce n'est la quatrième vision qui n'a en réalité pas de caractéristiques visionnaire particulière.

Maintenant que la signification de cette troisième phase du Franchissement du Pic apparaît plus clairement dans sa définition littérale, il faut se demander ce qu'elle a de particulier et en quoi elle est intimement liée à l'obtention du Corps d'Arc-en-ciel. Pour cela, il faut en décrire le déroulement plus en détail¹⁹.

Dans le *Tantra des Principes du Père et du Fils*²⁰, il est dit :

Etant donné qu'extérieurement les visions se libèrent en Claire-Lumière, la matérialité est abolie ;
Avec le corps illusoire qui se libère en lumières, les saisies souillées sont purifiées ;
Etant donné que l'Esprit se fond dans la Claire-Lumière, les manifestations de l'égarement sont abolies.
Les liens unissant karma et imprégnations seront alors tranchés.

Les quatre vers de cette citation montrent clairement qu'il faut aborder quatre thèmes centraux dans cette vision : 1. extérieurement, l'atteinte paroxystique des visions (1^{er} vers) ; 2. intérieurement, l'atteinte paroxystique du corps (2^e vers) ; 3. secrètement, l'atteinte paroxystique du Discernement (3^e vers) ; et l'atteinte paroxystique de la rupture avec tout lien saṃsārique.

Le paroxysme extérieur des visions se traduit par le fait que tout se manifeste pour l'adepte sous une forme lumineuse qui indique que la matérialité des choses a été transcendée et est "entravée" ou "interrompue" (*'gags*). L'adepte se découvre alors des facultés particulières comme celle consistant à animer des objets à distances (télékinésie), etc. Son corps lui-même semble par intermittence ne plus conserver de matérialité atomique et tout apparaît comme un champ pur d'une pureté aussi extraordinaire qu'infinie.

Le paroxysme intérieur du corps coïncide avec un événement hautement sibyllin qui est la source, si l'on peut dire, ou l'impulsion qui va manifester le Corps d'Arc-en-ciel : alors que toutes les visions rayonnent comme les champs purs des Vainqueurs des Cinq Clans, dans le cœur de chacun d'entre eux s'ouvre une sorte de lucarne (*skar khung*) de lumière à partir de laquelle s'élèvent des rayons quinticolores enroulés comme des cordes qui vont se fichent dans le propre cœur de

¹⁹ Je me base ici exclusivement sur le *dByings rig mdzod*, II, p. 289-291. L'avantage de cette section du *dByings rig mdzod* est qu'elle synthétise l'ensemble des principes à énoncer dans ce contexte. On peinerait sans doute à trouver une explication aussi claire dans le reste de la littérature Bon po, y compris dans les œuvres de Bru rGyal ba (1242-1290) et d'autres. Voir une explication simplifiée in Lupon Tenzin Namdak, *Heart Drops of Dharmakaya*, p. 101-103.

²⁰ Cité in *dByings rig mdzod*, II, p. 289 : *phyi snang 'od gsal grol bas rdo bcas nub/ sgyu lus 'od grol zag bcas 'dzin pa dag/ sems nyid 'od gsal thim pas 'khrul snang nub/ las dang bag chags 'brel thag chad par 'gyur/*.

l'adepte. A ce moment, cinq ou neuf Disques Lumineux semblables à des bols empilés apparaissent au-dessus de la tête de l'adepte, tandis que les doigts de ses mains commencent à se gorger de lumières quincolorées qui vont lentement gagner l'ensemble de son corps. Sa matérialité corporelle disparaît progressivement au profit des déploiements infinis des champs purs des Eveillés. Au sein de la Demeure de Nacre (*dung khang*, le centre du cerveau), se manifestent les maṇḍalas des Divinités Courroucées (*khro bo*), tandis que les Buddhas Paisibles rayonnent au niveau du cœur.

Le paroxysme secret du Discernement se traduit par la résorption définitive de l'esprit discursif, du mental et des consciences et se caractérise par l'acquisition des six presciences (*mngon par shes pa drug*)²¹, le développement d'une Sagesse hors de toute limite, d'absorptions prodigieuses, etc.

Enfin, pour ce qui est du paroxysme marquant la rupture avec tout lien saṃsārique, lorsque tous les liens karmiques et les imprégnations de même nature sont définitivement tranchés, la matérialité du corps se trouve purifiée, entraînant la purification automatique des canaux et des souffles. En conséquence, le complexe formé par la réunion des agrégats, des facultés sensorielles, des organes de perception et de leur domaine respectif de perception²² est détruit, entraînant ainsi la destruction réelle des liens qui unissaient le corps et l'esprit. La cohésion du corps, de la parole et de l'esprit impliqués dans la saisie du Saṃsāra est renversée, en sorte que l'aspect subtil du Discernement jaillit comme une étoile filante, débarrassé des sceaux qui le confinaient à une expression latente. Désormais, le retour à la discursivité égotique et à l'identification du soi au discours intérieur est impossible. Néanmoins, comme la cohésion des trois portes n'est pas entièrement abolie (puisque l'adepte possède encore un corps, une parole et un esprit), le yogi perçoit en réalité les deux types de manifestations : saṃsāriques et nirvāniques.

Ainsi, grâce aux maîtrises des points-clefs de la pratique, les souffles karmiques et les concepts sont naturellement purifiés en leur propre domaine sans qu'il soit nécessaire de les purifier intentionnellement. Le souffle de la Sagesse (*ye shes kyi rlung*) se manifeste alors en brillant de tous ses feux, en sorte que la matérialité du corps se libère en sa contrepartie véritable ou sublimée.

Lorsque l'adepte parvient à ce stade de la pratique et qu'il voit les signes de ses expériences atteindre leur expression paroxystique, il sait qu'il va en très peu de temps parvenir à la quatrième et dernière étape du Franchissement du Pic, à savoir la Vision de l'Épuisement de la Réalité (*bon nyid zad pa'i snang ba*), aussi naturellement et

²¹ 1. L'Œil divin ; 2. l'Ouïe divine ; 3. la connaissance des pensées d'autrui ; 4. le souvenir des vies passées ; 5. la capacité à accomplir des miracles ; et 6. la faculté d'épuiser les écoulements ou impuretés. Voir une liste différente in *dByings rig mādod*, II, p. 421. Ces presciences s'accompagnent également de l'obtention d'Yeux divins (*spyān*) et de potentiel (*rtsal*), sur lesquels cf. Achard, *The Four Lamps*, p. 83-86.

²² Ce complexe est techniquement appelé "réunion des constituants temporaires [de la personne]" (*glo bur gyi bsduṣ pa'i tshogs pa*).

inévitablement que, selon l'image traditionnelle, une femme enceinte met un terme à sa grossesse en accouchant. Au cours de cette ultime Vision, il est en fait confronté à trois épuisements :

1. extérieurement, les visions, qui jusqu'alors n'avaient fait que s'intensifier, se figent (c'est-à-dire interrompent leur accroissement au terme de leur manifestation paroxystique) avant de se résorber dans la Pureté Primordiale de l'Espace originel ;

2. intérieurement, tous les attachements de l'esprit sont épuisés ; et

3. secrètement les hordes discursives qui affectent habituellement l'esprit s'épuisent et le continuum de l'adepte se recueille dans l'Essence du Corps Absolu.

III. Les divers types de Corps d'Arc-en-ciel

D'une manière générale, on considère que l'adepte qui est parvenu au terme de la quatrième vision du Franchissement du Pic a dépassé les dix terres de la Voie des Sūtras et les treize terres de la Voie des Tantras. Il se tient en fait à l'aube de la seizième terre de l'Eveil selon la Voie de la Grande Perfection et, à ce stade, des signes particuliers, répartis en fonction des trois portes de l'individu, apparaissent :

- le corps de l'adepte tend à se dématérialiser temporairement ou par intermittence et à s'exprimer en orbes de lumières qui l'irisent tout entier ;
- sa parole tend à se répéter en sons mantriques semblables à des échos ; et
- son esprit se sépare des apparences ; il n'est plus affecté par elles et se manifeste dans sa propre Réalité, en s'abîmant dans l'état du Non-né (*skye med*).

Ces signes indiquent que le processus de réalisation du Corps d'Arc-en-ciel est en cours. Le yogi qui en fait l'expérience est ainsi alerté sur la nécessité de s'isoler afin de laisser le déroulement des signes s'effectuer sans qu'aucun obstacle ne vienne interférer.

D'autres signes interviennent, indiquant l'imminence du *nirvāṇa* : parmi ceux-ci, il faut mentionner les signes dits "visibles par autrui" (*gzhan gyis mthong ba*) qui concernent la perception même que les disciples par exemple ont de leur maître, lorsque celui-ci est sur le point d'atteindre le Corps d'Arc-en-ciel. Certains voient ainsi le maître sous la forme d'un Corps divin (*lha sku*), ou bien ils notent que le corps du maître ne projette aucune ombre, que ses pieds ne touchent pas le sol, etc.

Les signes visibles par soi-même (*rang gis mthong ba*), c'est-à-dire par celui qui parvient à ce stade de réalisation, sont extrêmement nombreux mais les plus importants sont très certainement les presciences qui émergent dans le continuum.

Apparemment, le processus d'émergence de ces signes peut prendre entre dix jours et dix mois, selon les individus. Au terme de cette période, les ultimes obscurcissements associés à la connaissance (*shes bya'i*

sgrib) sont dissous²³, en sorte que la Sagesse de la Vacuité (*stong nyid kyi ye shes*) se trouve intégralement parachevée. L'adepte parvient ainsi à ce que l'on désigne comme la Base de la Pureté Primordiale (*ka dag gi gzhi*), c'est-à-dire à l'état du Corps Absolu lui-même. C'est là le moment de l'obtention du Fruit ultime qui se traduit par le déploiement des Corps (*sku*) et des Sagesse (*ye shes*) formant les deux modalités sublimées par lesquelles le Fruit du Plein Eveil se manifeste pour l'adepte.

On distingue en réalité quatre types de Corps d'Arc-en-ciel :

- le Corps du Grand Transfert (*'pho ba chen po'i sku* ou *'pho ba chen mo'i sku*) ;
- le Grand Corps d'Arc-en-ciel (*'ja' lus chen po* ou *'ja' lus chen mo*) ;
- le Petit Transfert (*'pho ba chung ngu*) ; et
- le Petit Corps d'Arc-en-ciel (*'ja' lus chung ngu*)²⁴.

La gradation dans l'obtention de ces Corps est évidemment exprimée en fonction des capacités des adeptes : les meilleurs obtiennent le corps du Grand Transfert ou celui du Grand Corps d'Arc-en-ciel ; les moyens obtiennent le Petit Transfert ; et ceux de capacités inférieures, le Petit Corps d'Arc-en-ciel. La différence dans ces corps se manifeste également en termes de résidus (*lhag ma*) qui demeurent après le nirvāṇa de l'adepte et qui peuvent être utilisés par les disciples comme reliques.

Il est difficile de dire lequel de ces Corps Shardza Rinpoche a atteint, étant donné que, comme on le verra ci-après, son déroulement — mais non son obtention — a été perturbé par l'irruption d'un disciple. Selon toute évidence, l'intervention du disciple a été motivée par l'analyse des signes indiquant que Shardza allait réaliser un Grand Corps d'Arc-en-ciel, sans aucun résidu. Cette intervention semble avoir ainsi limité les signes extérieures de l'obtention à celle d'un Petit Corps d'Arc-en-ciel.

IV. Le contexte spirituo-littéraire de l'époque

La période au cours de laquelle Shardza Rinpoche manifesta l'essentiel de ses activités spirituelles est une période extrêmement riche et féconde pour la tradition Bon po en général et pour le système de la Grande Perfection en particulier. Elle a vu s'exercer les activités de personnages aussi importants que bDe chen gling pa (1833-1893)²⁵, gSang sngags gling pa (1864-?), bsTan 'dzin dbang rgyal (dBal 'bar stag slag can, 1832-1894?), le cinquième Kun grol grags pa rin po che (gTer chen bDud 'dul gling pa), Rig 'dzin Tshe dbang 'gyur med (le fils de bDe chen gling pa), mKha' 'gro bde chen dbang mo (la parèdre de gSang

²³ Ces obscurcissements s'expriment dans une très subtile saisie impliquant un agent saisisseur, des objets saisis et l'action même de la saisie. La confrontation directe à la nature de l'esprit les suspend temporairement.

²⁴ Sur ces Corps, voir Achard, *L'Essence Perlée du Secret*, p. 152-154.

²⁵ Sur bDe chen gling pa, voir *id.*, *Bon po Hidden Treasures*, *passim*.

sngags gling pa), etc. Dans la tradition bouddhique, c'est l'époque qui fait immédiatement suite aux activités des premiers initiateurs du mouvement *Ris med*²⁶ et qui voit se déployer celles de 'Jam dbyangs mKhyen brtse Chos kyi blo gros (1896-1959) pour ne mentionner que l'une des figures bouddhiques les plus emblématiques et les plus remarquables de cette période et de cette région du Tibet²⁷.

À l'époque où Shardza reçoit sa formation et à celle où il diffuse ses enseignements, le Bon a connu de grands changements dans l'Est tibétain. Les traditions initiées par les quatre grands Corps d'Apparition (*sprul sku rnam pa bzhi*)²⁸ se sont largement diffusées et ont, dans une certaine mesure, éclipsé — au moins dans la plupart des régions de l'Est du Tibet — les traditions de sMan ri et de g.Yung drung gling originaires du Tibet Central. Le rôle joué par Shardza dans ce cadre est tel que certains n'ont pas hésité à le taxer de professer un "Bon Nouveau" (*bon gsar*) sans que cela soit réellement ni explicitement le cas²⁹. Bien évidemment, plusieurs de ses maîtres et nombre de ses disciples se rattachent à ce mouvement³⁰, mais l'existence même d'un mouvement tel que *Bon gsar* et son qualificatif ("nouveau" dans un sens dépréciatif et allant *a contrario* de la tradition "ancienne" de sMan ri par exemple) sont des éléments que Shardza a refusé de distinguer du "tronc" originel du Bon Eternel. Il considérait cette tradition "nou-

²⁶ 'Jam dbyangs mkhyen brtse'i dbang po (1820-1892), Kong sprul Blo gros mtha' yas (1813-1899) et gTer chen mChog gyur gling pa (1829-1870). Sur ces trois personnages, G. Smith, *Among Tibetan Texts*, p. 235 *passim*.

²⁷ L'éclectisme spirituel de mKhyen brtse Chos kyi blo gros s'est par exemple traduit par un intérêt plus que prononcé pour le Bon. L'on sait par exemple qu'il a demandé la transmission du *Trésor de l'Espace-Discernement* (*dByings rig mdzod*) à Shardza Rinpoche lors du passage de ce dernier par sDe dge en 1914 (*shing stag*, voir Achard, *Enlightened Rainbows*, p. 79) et qu'il a entretenu cet intérêt par des échanges particuliers avec d'autres maîtres Bon po comme dBra ston bsKal bzang bstan pa'i rgyal mtshan. J'y reviendrai dans un travail en cours sur ce dernier personnage qui joua un rôle clef dans la tradition Bon po moderne, en tant que défenseur ardent de l'identité (au moins sur le plan spirituel ultime) du Bon et du Bouddhisme. Voir par exemple son *Bon chos kyi rnam par dbye ba so sor smos pa nor bu ka ta ka'i phreng mdzes*, p. 1-88 et l'abrégé de celui-ci in *Bon chos kyi rnam par dbye ba mdor bsdu*s, p. 89-112.

²⁸ sPrul sku Blo ldan snying po (1360-1385), Mi shig rdo rje (qui est, supposément, l'incarnation immédiate de sPrul sku Blo ldan), Sangs rgyas gling pa (1705-1735), et Kun grol grags pa (b. 1700) ; voir Achard, "Contribution aux nombrables de la tradition Bon po : L'Appendice de bsTan 'dzin Rin chen rgyal mtshan à la Sphère de Cristal des Dieux et des Démons de Shar rdza rin po che", *Revue d'Etudes Tibétaines*, no. 4, p. 101. Certains patriarches contemporains du Bon Eternel se trouvent gênés par la présence de sPrul sku Blo ldan dans cette classification, dans la mesure où plusieurs de ses révélations (à commencer par le *gZi brjid*) sont considérées comme relevant du Bon Eternel. Ils préfèrent dans ce cas ajouter bDe chen gling pa à cette liste, sans que cela soit particulièrement convaincant. Cette position est, par exemple, celle de Yongdzin Tenzin Namdak Rinpoche (entretien privé, Shenten Ling, 2006).

²⁹ On pense, bien entendu, aux assertions du *geshe* de Yungdrung Ling, Shes rab grags pa, qui furent d'ailleurs contredites par une déclaration de l'abbé de Menri, Phun tshogs blo gros. Voir Achard, *Enlightened Rainbows*, p. 98, p. 116 n. 327.

³⁰ Les patriarches qui ont d'ailleurs procédé à la ré-édition de ses *Ceuvres* en 16 volumes, sont tous d'éminents représentants du *Bon gsar*.

velle” comme représentant des Trésors nouveaux (*gter gsar*) et n’appréciait guère les critiques des *dge bshes* de sMan ri à propos de ces traditions plus récentes³¹. D’ailleurs, l’appellation *Bon gsar* n’est pas retenue comme pertinente par les adeptes qui se rattachent à cette tradition de révélations nouvelles. Au contraire, elle leur apparaît parfois comme péjorative³² et elle l’est effectivement dans la bouche des Bon po “orthodoxes” explicitement rattachés au système de sMan ri. Quoi qu’il en soit, le phénomène *Bon gsar* gagne en intensité et en diffusion dans l’Est tibétain depuis le 18^e siècle au point qu’à l’époque de Shardza, les systèmes et les cycles phares de cette tradition sont les représentants littéraires et spirituels les plus actifs du Bon dans son expression la plus large. Le phénomène a soulevé nombre de polémiques, y compris hors de la tradition Bon po, mais pas pour les mêmes raisons³³.

Plusieurs cycles et transmissions ont joué un rôle décisif dans la formation Dzogchen de Shardza et sa réalisation des principes sur lesquels cette tradition s’appuie. En premier lieu, l’influence originelle de ces deux maîtres-racines, dBal ‘bar stag slag can (1832-1894?) et bDe chen gling pa (1833-1893), a été prépondérante dans l’approche tolérante de Shardza à l’égard, non seulement du *Bon gsar* en général, mais en particulier de l’approche consistant à affirmer l’identité de valeur entre le Madhyamaka, la Mahāmudrā et le Dzogchen³⁴. Toutefois, il faut bien comprendre que la perspective d’identité éventuelle entre ces trois formes d’enseignements se réalise au niveau du Fruit de ces Voies — même si les modalités de manifestation de ce Fruit sont totalement différentes entre les trois — et que les partisans de cette approche sont parfaitement conscients de l’impératif gradualiste à conserver dans l’explication des instructions concernées. Ainsi, Shardza précise que son maître dBra sprul (dBal ‘bar stag slag can) insistait sur une approche graduelle en vertu de laquelle les pratiques du Madhyamaka, de la Mahāmudrā et du Dzogchen s’adressent respectivement aux adeptes de capacités inférieures, médianes et supérieures. Il est également clair que chacun de ces systèmes possède une Vue, une Méditation, une Conduite et un Fruit spécifiques. Il devient alors difficile de maintenir l’identité entre les trois, sauf si l’on fait de cette identité une sorte de processus graduel, conforme aux enseignements de mNyam

³¹ *Enlightened Rainbows*, p. 71.

³² Certains *Bon gsar pa* modernes ne sont toutefois pas de cette opinion et acceptent l’appellation qui est pour eux synonyme de Nouveaux Trésors (*gter gsar*), même si cette identification est ambiguë et pose un certain nombre de problèmes qu’il est impossible d’aborder ici. Pour eux, l’emploi de l’expression n’implique par ailleurs pas nécessairement de syncrétisme avec le Bouddhisme.

³³ Voir à ce sujet A-M. Blondeau, “La polémique soulevée par l’inclusion de rituels Bon po...”, *passim*. Sur l’un des cycles à la source de cette polémique, voir dBra khyung sKal bzang nor bu, *sMon gshen gyi gdung rabs ji ltar byung ba brjod pa*, p. 88-91 ; voir également Achard, “Kun grol grags pa and the revelation of the *Secret Treasury of the Sky Dancers on Channels and Winds*”, *passim*.

³⁴ Cette théorie est rejetée, avec des arguments extrêmement convaincants par Yongdzin Lopön Tenzin Namdak Rinpoche in *Bonpo Dzogchen Teachings*, p. 57-106. Voir également du même auteur (mais en tibétain cette fois-ci), *Dwogs sel ‘ga’ zhig gleng ba’i le’u rin chen gtsag bu*, pp. 71 et seq.

med Shes rab rgyal mtshan (1356-1415) et à la tradition de la Voie Progressive (*lam rim*). Cette gradation, évidente, ne transparait toutefois pas dans l'énoncé de l'identité des trois Voies. En fait, c'est l'interprétation littérale de cette identité qui pose des problèmes insolubles lorsque l'on compare ces approches selon le modèle récurrent de la Base, de la Voie et du Fruit, car l'on se rend compte alors des différences irréconciliables qui existent entre elles, notamment en termes de pratique de la Voie (*lam nyams su len tshul*), ou bien en termes de manifestations du Fruit ultime coïncidant avec l'atteinte non-régressive de la dernière Terre conformément à chacun de ces systèmes³⁵.

Tout au long de sa vie, Shardza Rinpoche a été un infatigable diffuseur des enseignements des *Instructions sur le A Primordial (A khrid)*, du *Grand Abîme du Faîte Suprême de la Grande Perfection (rDzogs chen Yang rtse klong chen)* et de *La Transmission Orale du Zhang chung (Zhang chung snyan rgyud)* qu'il a, à maintes reprises, transmis à ses disciples. Son intérêt constamment renouvelé pour la grande diversité des cycles d'instructions Dzogchen du Bon — à commencer par le *Zhang chung snyan rgyud* — est une évidence pour quiconque à étudié ses œuvres exégétiques consacrées au système de la Grande Perfection. Toutefois, sa préférence pour le cycle des *Instructions sur le A Primordial (A khrid)* apparaît clairement dans son développement spirituel, sa production littéraire, ainsi que dans le Fruit de son parcours méditatif.

Comme on le sait, le cycle de l'*A khrid* remonte à rMe'u dGongs mdzod (Dam pa ri khrod pa chen po, 1038-1096) qui en a élaboré les principes à partir du corpus des *Neuf Séries de Traités Mineurs sur l'Esprit (Sems smad sde dgu)*³⁶. Selon la tradition tardive, il aurait ainsi défini un ensemble de quatre-vingt sessions (*thun mtshams brgyad cu pa*) qui aurait été lui-même réduit à une série de trente sessions (*thun mtshams sum cu pa*) par 'Gro mgon Blo gros rin po che (A zha Blo gros rgyal mtshan, 1198-1263), avant d'être finalement compilé en un ensemble de quinze sessions (*thun mtshams bco lnga pa*) par Bru rGyal ba g.yung drung (1242-1290)³⁷.

³⁵ C'est à dire la dixième ou onzième Terre pour le Madhyamaka et les Sûtras ; la onzième ou treizième pour les Tantras ; et la seizième pour le rDzogs chen. Sur le système des seize Terres, voir Shardza Rinpoche, *dByings rig mdzod*, vol. II, p. 243-246.

³⁶ Ces *Neuf Séries* appartiennent aux révélations de gShen chen Klu dga' (996-1035), sur lequel voir Dan Martin, *Unearthing Bon Treasures*, *passim*.

³⁷ *Khrid yig dmar mo mdzub tshugs*, p. 59-60. Shardza Rinpoche semble être un partisan de l'existence des quatre-vingt sessions, même si jusqu'à présent aucun texte présentant ces sessions n'est parvenu jusqu'à nous. Il semble que cette absence remonte relativement loin dans le temps. Cette présentation en trois étapes marquant le destin littéraire de l'*A khrid* est contredite par l'existence d'un manuscrit représentant la tradition de g.Yor po Me dpal (1134-1169) et suggérant fortement que la version en quatre-vingt sessions n'a jamais existé. Celle-ci est de toute évidence le fruit d'un malentendu graphique. J'en ai exposé le détail in Achard, "g.Yor po me dpal (1134-1169) et la tradition ancienne de l'*A khrid*", à paraître.

Plusieurs siècles plus tard, à partir de gShen gu Nyi ma rgyal mtshan³⁸, les préceptes de l'*A khrid* furent répartis en deux catégories : les Instructions Blanches ou générales (*dkar khrid*) et les Instructions Rouges ou essentielles (*dmar khrid*). Nyi ma rgyal mtshan donna la transmission des deux types d'instructions à Dam pa Blo gros rgyal mtshan (originaire du Nyag rong)³⁹ et c'est à partir de celui-ci que la lignée se scinda en deux branches principales de transmission : la première — celle des Instructions Blanches — échut à rTogs ldan Shing rkang ba, alors que la seconde — celle des Instructions Rouges — fut donnée à g.Yung drung ye shes, un patriarche originaire de la région de dGe shes rtsa⁴⁰. La lignée passa ensuite par plusieurs maîtres, jusqu'à Kun grol grags pa⁴¹ qui mit en forme le système — apparemment jusqu'ici uniquement oral — des Instructions Rouges et en rédigea les préceptes dans son *Traité d'Instructions qui pointent du Doigt l'Essentiel (Khrid yig dmar mo mdzub tshugs)*⁴². Finalement, la transmission parvint un siècle plus tard à bDe chen gling pa (Tshe dbang grags pa, 1833-1893)⁴³, à son fils aîné Tshe dbang 'gyur med⁴⁴, avant d'aboutir à Shardza Rinpoche lui-même. C'est sur cette double tradition des Instructions Blanches et Rouges — ainsi que sur d'autres sources faisant autorité, comme le *Zhang zhung snyan rgyud*, le *rDzogs chen gser zhun*, et le *rDzogs chen gser thur* — que Shardza élaborera la base de sa pratique spirituelle qui devait finalement le conduire à la réalisation ultime de la Grande Perfection : le Plein Eveil manifesté dans le déploiement du Corps d'Arc-en-ciel.

V. Le Corps d'Arc-en-ciel de Shardza Rinpoche

Le *nirvāṇa* de Shardza Rinpoche est présenté comme son œuvre ultime servant à la conversion des êtres, et est clairement mis en parallèle avec celui du Buddha sTon pa gshen rab. Dans un *sūtra* anonyme (cité par dBra ston, *Shar rdza'i rnam thar*, p. 417), sTon pa gshen rab a dit :

— Moi-même, je ne vais pas dans l'Au-delà de la souffrance⁴⁵

³⁸ Il est le vingt-et-unième patriache de la lignée de l'*A khrid* dans laquelle il apparaît sous le nom de sTag gu Nyi rgyal. Voir sa biographie in Achard, *Les Instructions sur le A Primordial*, volume I, p. 85-87.

³⁹ Voir sa biographie in *ibid.*, p. 87-89.

⁴⁰ Voir *ibid.*, p. 89-91.

⁴¹ *Ibid.*, p. 96-99.

⁴² Ce cycle est en fait une sorte de condensé de l'ensemble des instructions (en provenance également d'autres sources) compilées par Kun grol rin po che dans son *dMar khrid dgongs pa yongs 'dus* ; voir Kun grol, *Khrid yig dmar mo mdzub tshugs*, p. 61.

⁴³ Achard, *Ibid.*, p. 103-106. Sur bDe chen gling pa, voir plus généralement, *id.*, *Bon po Hidden Treasures*, *passim*.

⁴⁴ Voir *Les Instructions sur le A Primordial*, p. 106-108.

⁴⁵ C'est-à-dire que le Buddha n'a pas à subir de passage menant à son *nirvāṇa* puisqu'il est déjà pleinement *nirvāṇisé*. Selon Lopön Tenzin Namdak, il est déjà *nirvāṇisé* avant même sa venue sur ce plan de l'existence, point crucial qui distingue le *mDo 'dus* (dans lequel il n'est pas déjà éveillé lors de sa venue sur la terre) des

Et le Bon lui-même ne sera pas aboli⁴⁶ mais,
 Afin de décourager ceux qui espèrent en l'éternité,
 Je vais pour une fois révéler le mode (d'entrée) dans le
*Nirvāṇa*⁴⁷.

Dans cette perspective, et toujours selon l'opinion de dBra ston (p. 417), Shardza Rinpoche a songé que le moment était venu de laisser son Corps Formel se résorber dans l'Espace de la Claire-Lumière (*gzugs sku 'od gsal gyi dbyings su bsdu ba*) afin, précisément, de décourager (*sun phyung ba*) les êtres prisonniers des liens et des attaches qui les font espérer dans l'éternité (*rtag pa*), c'est-à-dire les êtres professant des conceptions éternalistes⁴⁸. Au moment de cette décision, Shardza annonça qu'il avait les jambes lourdes et qu'il se sentait mal, alors qu'aucune maladie put être identifiée. Lorsque ses proches lui demandèrent plus directement s'il était malade, il répondit que le moment était venu pour lui de s'en aller, c'est-à-dire d'entrer en *nirvāṇa*. Les membres de son entourage firent alors rapidement procéder à de nombreuses cérémonies rituelles destinées à prolonger la vie du maître, à écarter les obstacles à sa vitalité, etc. On procéda à de considérables récitations du mantra des cent syllabes (*yig brgya*)⁴⁹, des rituels de rachats d'animaux destinés à être abattus et auxquels on rend leur liberté (*tshe thar*), des offrandes de *maṅḍala*, des rites consistant à stabiliser la vitalité du maître (*zhabs brten*) et de très intenses prières ou suppliques (*gsol 'debs*). On demanda également à d'importants *sprul sku* de la région du rDza yul de réciter des prières, etc., mais Shardza Rinpoche lui-même intervint et dit (p. 418) : « — Le moment est venu pour moi

autres biographies de sTon pa gshen rab. Sur le *mDo 'dus* et sa datation, voir Henk Blezer, "Methodological Reflections on Dating the *mDo 'dus*", *passim*.

⁴⁶ Cela signifie que les enseignements de sTon pa gshen rab ne disparaîtront automatiquement pas après le *nirvāṇa* de ce dernier. Rappelons cependant que, comme toutes choses, l'enseignement du Buddha est considéré comme un phénomène impermanent (*bon mi rtag pa*) et donc voué à la destruction. La présence ou pérennité de l'enseignement est l'un des éléments clefs entrant dans les conditions optimales qui donnent à la naissance humaine les qualités rédemptrices nécessaire à l'optention du Plein Eveil. Voir Achard, *The Dawn of Awareness*, p. 15.

⁴⁷ P. 417 : *mDo las/ bdag kyang mya ngan 'da' ma yin/ bon kyang nub par mi 'gyur tel rtag tu re rnams su phyung phyir/ lan gcig mya ngan 'da' tshul bstan/*.

⁴⁸ L'éternalisme et le nihilisme sont les deux extrêmes (*mtha' gnyis*) principaux dans lesquels on range les hérétiques. D'une manière générale, ces deux extrêmes entrent dans un cadre de quatre modalités simplement appelées "les quatre limites" (*mu bzhi*) qui regroupent : 1. l'existence (*yod pa*), 2. la non-existence (*med pa*), 3. la permanence ou éternalisme (*rtag pa*), et 4. le nihilisme (*chad pa*). Cf. Achard, "Contribution aux nombrables bon po", p. 102. La saisie éternaliste figure également parmi le collectif dit des "quatre ténèbres" (*mun pa bzhi*) dont le quatrième point est défini comme "les ténèbres associées à la saisie de la personne comme étant permanente" (*skyes bu rtag 'dzin gyi mun pa*), autrement dit comme l'ignorance qui croit en la permanence du soi (*id.*, p. 102).

⁴⁹ Il s'agit du mantra utilisé dans la pratique de confession (*bshags pa*) et qui sert à purifier les obscurcissements. Voir la signification de ce mantra in Achard, *Le Miroir Abrégé des Formules*, p. 4-8. Il existe d'autres formes de ce mantra — totalement différentes — comme par exemple celle qui figure in *Yi ge brgya pa'i gzungs* (*gZung 'dus*, vol. 1, p. 340-342, compilé par Bru rGyal ba g.yung drung) dans lequel il constitue l'essentiel du *Sūtra du Flot des Joyaux* (*Rin chen rgyun gyi mdo*).

(de mourir) et l'on ne pourra rien y changer » (*kho bo dus la babs pas bcos su mi btub*). Il rassura également les disciples qui avaient reçu la transmission de ses cinq Trésors (*mDzdo lnga*)⁵⁰ en les assurant qu'ils n'avaient rien à regretter dans la mesure où les transmissions avaient été données dans leur entièreté.

Face aux requêtes dévouées de ses disciples, Shardza Rinpoche consentit néanmoins à demeurer en vie quelques mois de plus. Ainsi, au bout de quelques semaines, sa santé sembla s'améliorer grandement. Selon dBra ston (p. 418), son corps se déplaçait avec légèreté et son visage avait retrouvé son teint éclatant. Certains disciples confessèrent avoir vu le maître sous la forme d'un Cops divin (*lha sku*) lumineux, tandis que d'autres disaient que ses pieds ne touchaient pas le sol lorsqu'il marchait⁵¹.

C'est à cette époque que Yongs 'dzin rin po che Drang srong [Seng ge] nyi ma⁵² fut invité à sTeng chen dgon pa où il s'adonna à une pratique de médecine (*sman sgrub*) jusqu'à ce que Shardza lui-même intervienne et suggère d'effectuer cette pratique selon le *maṅḍala* du Rig 'dzin gsang sgrub de bDe chen gling pa (1833-1893)⁵³. Certains participants à ce rituel dirent que le corps de Shardza Rinpoche ne projetait aucune ombre, même devant la lumière des lampes à beurre. Après la conclusion du rituel, Shardza reprit sa pratique continuelle et invita ses disciples à réciter une prière d'aspiration (*smon lam*) que lui-même psalmodiait quotidiennement depuis l'âge de 54 ans (p. 418-419).

A ce moment, un vieil homme nommé Tshe rnam, qui se trouvait dans son ermitage et qui était un disciple de Shardza, fut frappé par une maladie et ramené à sa demeure familiale. Au bout de quelques jours, Shardza annonça soudainement que Tshe rnam était décédé, sans que personne autour du maître n'eût reçu la moindre information à ce sujet. La nouvelle finit par parvenir à l'entourage de Shardza le jour même, à l'heure du thé (*ja skabs*). Pour dBra ston, cela signifie que Shardza avait atteint une maîtrise spéciale des presciences (*mngon shes*), à commencer par la capacité à voir les esprits des êtres dans le Bardo⁵⁴.

⁵⁰ Le *dByings rig mdzod*, le *sDe snod mdzod*, le *Lung rigs mdzod*, le *Nam mkha' mdzod* et le *Legs bshad mdzod*. Sur ces textes, voir Achard, *Enlightened Rainbows*, *passim*.

⁵¹ L'on a vu précédemment que ces signes sont à ranger parmi les signes visibles par autrui (*gzhan gyis mthong ba*).

⁵² Responsable de sTag zhig mgon pa près de sDe dge. Il fut, avec Nyi ma bdud 'dul, l'un des deux personnages qui, en 1922, apportèrent à Shardza les textes du *rtog ge ba bsTan 'dzin grags pa* relativement à la polémique sur les ouvrages bon po inclus dans le *Rin chen gter mdzod*. Voir Achard, *Enlightened Rainbows*, p. 92.

⁵³ Le *Rig 'dzin gsang sgrub* (encore appelé *sKu gsum dgongs 'dus*) est l'un des plus importants *gter ma* de bDe chen gling pa. Ce cycle comprend une partie d'œuvres yogiques et *rDzogs chen* (dans le volume 2), et une partie de textes rituels tantriques (dans le volume 4). L'ouvrage principal sur les *sman sgrub* dans ce cycle est le *'Chi med bdud rtsi sman gyi sgrub thabs* (vol. 4, p. 1-31 ; voir Achard, *Bon po Hidden Treasures*, p. 87, texte no. 178).

⁵⁴ L'obtention des presciences (*mngon shes*) va de pair avec celles des Yeux (*spyen*) qui accompagnent la réalisation du Corps d'Arc-en-ciel. Voir Shardza, *dByings rig mdzod*, II, p. 201. Sur les Yeux, voir Achard, *The Four Lamps*, p. 84-85. En fait, l'émergence de ces presciences et de ces Yeux correspond à un ensemble d'expériences relevant du Discernement (*rig pa nyams snang*) qui se développent en

Toutefois, le maître lui-même n'en faisait aucun état et n'en disait même rien de manière aussi ouverte. dBra ston rapporte (p. 419) que lorsqu'il était questionné à ce sujet en de telles occasions, Shardza ne formulait la plupart du temps aucune réponse.

Cette période qui précède la manifestation du *'ja' lus* est en fait une sorte de prélude à l'obtention ce Corps et se caractérise par de nombreux prodiges ou phénomènes singuliers. Réduire ces derniers à de simples expressions littéraires est probablement une réaction spontanée de l'historien, mais il n'est pas certain que ce soit l'attitude la plus intéressante à adopter dans ce domaine. L'un de ces phénomènes singuliers semble être le caractère incertain (*nges med*) du discours de l'adepte dont la cohérence apparaît perdue pour l'auditeur ou bien dont la profondeur échappe au commun. Un jour par exemple, quelqu'un questionna Shardza à propos de sa réalisation en termes d'expériences contemplatives (*dgongs nyams*) et celui-ci donna une réponse apparemment elliptique mais en réalité très précise. Il déclara ainsi :

« — Dans le ciel des trois portes de la délivrance, brillent (les astres) solaires et lunaires des cinq Sagesses. »⁵⁵

En d'autres termes, pour Shardza, les visions de la Réalité brillent sans interruption, dans la mesure où il a atteint un niveau de pratique que l'on désigne de manière imagée comme "l'horizon de la Claire-Lumière" (*'od gsal 'khor yug*) ou "l'horizon du jour et de la nuit" (*nyin mtshan 'khor yug*), expressions renvoyant au rayonnement continu des visions de la Claire-Lumière, au cœur de la pratique du Franchissement du Pic (*thod rgal*).

Le sentiment de détachement du monde éprouvé par le maître allait s'accroître encore le mois suivant (Mai-Juin 1934). dBra ston rapporte ainsi qu'un jour, après un repas dont il ne prit que quelques bouchées, Shardza aurait "ouvertement" (*yeings stabs su*)⁵⁶ laissé son bol flotter dans l'air, avant de déclarer :

même temps que les visions "extérieures" (*phyir snang ba*) s'accroissent sur le parcours du Franchissement du Pic (*dByings rig mdzod*, II, p. 286). En réalité, ces prescences apparaissent lors de la troisième vision de *thod rgal*, la Vision du Paroxysme du Discernement (*rig pa tshad phebs kyi snang ba*, *op. cit.*, p. 290). Sur la liste des six prescences et leur signification, voir Achard, *The Four Lamps*, p. 85-86.

⁵⁵ P. 420 : *rnam thar sgo gsum gyi nam mkha' la/ ye shes lnga'i nyi zla 'char 'bar 'dug*. Les trois portes de la délivrance (*rnam thar sgo gsum*) sont : 1. la Vacuité (*stong pa nyid*) de l'état naturel vierge de partialités et de distinctions individuelles ; 2. l'absence de caractéristiques (*mtshan ma med pa*) de cet état qui transcende le langage et l'imagination ; et 3. l'absence d'aspiration (*smon pa med pa*) quant au Fruit, étant donné la non-régression éprouvée par l'adepte au sein de l'expérience du Discernement (*rig pa*). Le ciel (*nam mkha'*) de ces "trois portes" symbolise l'aspect céleste, infini et irréductible de l'état naturel. Les astres lunaires et solaires indiquent que les visions des cinq Sagesses rayonnent continuellement, de jour comme de nuit. L'on peut évidemment interpréter ces astres autrement, mais pas dans ce contexte. Sur les trois portes de la délivrance, voir Tulku Thondup, *Buddha Mind*, p. 71-72 ; Khenpo Kunpal, *Drops of Nectar*, p. 170.

⁵⁶ Les adeptes parvenus à ce stade rechignent souvent à manifester des prodiges (*rdzu 'phrul*) qui ne sont pour eux que des moyens inférieurs de conversion.

« — Je suis un yogi de la Grande Perfection. Les meilleurs (des adeptes) meurent comme des vieux chiens ; les moyens meurent comme des mendiants ; les derniers meurent comme des rois ; de ces trois manières, étant donné qu'il ne convient pas d'œuvrer selon la dernière, ne restons-pas là !⁵⁷ » et, ce disant, il se mit en route sur le champ. Avec un groupe de disciples, il parvint à Rab zhi steng ("la Colline de la Paix Suprême") et s'y installa. Shardza demeura dans une petite tente, assis nuit et jour dans la posture du lotus ou bien dans celle du *Ṛṣi*⁵⁸, et entonnant de nombreux chants de réalisation⁵⁹. Il demanda aux disciples rassemblés de s'adonner à des festins d'offrandes (*tshogs mchod*) et des pratiques de confessions (*skong bshags*).

Le dixième jour du mois⁶⁰, il participa à un festin d'offrandes selon le cycle du *Tshe dbang bod yul ma* révélé par Bon zhi g.Yung drung

⁵⁷ P. 420 : *nga rdzogs pa chen po'i rnal 'byor pa/ rab khyi rgan ltar 'chi ba/ 'bring sprang po ltar 'chi ba/ tha ma rgyal po ltar 'chi ba gsum las tha ma ltar bya mi 'os pas 'dir mi 'dug...* Ce passage est inspiré d'un extrait du *Yang rtse klong chen* que Shardza cite d'ailleurs dans son *dByings rig mdzod*, II, p. 398, concernant les trois manières de mourir des yogis (*rnal 'byor pa'i 'chi lugs gsum*). Le passage cité du *Yang rtse klong chen* se lit comme suit : « — Les meilleurs meurent comme des lions ; les moyens meurent comme des vieux chiens ; et les derniers meurent comme des rois » (*rab ni seng ge ltar du 'chi ba dang/ 'bring ni khyi rgan ltar du 'chi ba dang/ tha ma rgyal po ltar du 'chi ba'o*). L'interprétation que Shardza en donne a la teneur suivante (*op. cit.*, p. 398-399) : les yogis aux capacités supérieures, qui meurent comme des yogis, meurent dans des grottes ou des vallées isolées sans que personne ne les voit et sans que n'intervienne aucune circonstance extérieure. Ils ne placent en aucune manière leur espoirs sur l'accomplissement de rituels et de divination lorsqu'ils sont mortellement malades et n'ont aucune préoccupation pour leur crémation et les rituels associés. Ils se contentent d'intégrer l'Espace-Discernement (*dbyings rig*) et de mourir naturellement de la sorte.

Les adeptes aux capacités médianes meurent comme des vieux chiens, c'est-à-dire sans ami ou soutien, au bord d'un chemin ou au croisement de plusieurs routes, sans aucun attachement. Les yogis dignes de ce nom doivent mourir selon ce mode ou le précédent.

Les adeptes ordinaires, qui meurent comme des rois, font faire des divinations, des rituels, etc. Au moment de leur mort, ils rassemblent autour d'eux leur famille et leurs proches pour que tous s'abîment en lamentations. Ils prévoient également les cérémonies *post-mortem* comprenant la crémation et les rituels associés. Les personnes qui meurent de la sorte sont indignes du nom de "yogi" parce que leur comportement indique qu'elles n'ont pas développé une confiance suffisante en les enseignements de la Grande Perfection et qu'elles ne sont pas parvenues à une confiance suffisante en la pratique.

⁵⁸ Cette posture est la plus fréquemment employée pour la pratique du Franchissement du Pic, mais celle du lotus — qui correspond littéralement pour les bon po à la posture en cinq points — peut également être utilisée pour ce type de pratique. L'on pourrait se demander si, parvenu à ce stade de la pratique, un adepte a encore besoin d'artifices tels que les postures pour poursuivre sa méditation, étant donné que — théoriquement — il a très bien pu s'en passer précédemment au cours des années de contemplation. Ce serait se méprendre sur la nécessité de l'adoption des postures afin de développer les visions. Ici, il n'est pas du tout question de cela — Shardza étant déjà parvenu au paroxysme des visions —, mais plutôt de contrôler les canaux, les souffles et les essences séminales (*rtsa rlung thig le*), afin qu'aucun obstacle ne s'élève éventuellement avec les bouleversements physiologiques occasionnés par l'obtention du Corps d'Arc-en-ciel.

⁵⁹ Selon toute évidence, ceux-ci n'ont, à ma connaissance, pas été notés.

⁶⁰ Correspondant apparemment au 24 Mai 1934.

gling pa⁶¹. Après le rituel, il demeura longuement absorbé dans la contemplation du ciel, mais au cours de l'après-midi, il fit venir ses disciples et leur prodigua d'ultimes conseils, les exhorta à préserver leurs engagements (*samaya*) et à maintenir la pureté de leurs vœux, tout en précisant que tout devient possible pour celui qui ne les a pas transgressés.⁶²

Ensuite, le 13^e jour du mois (Dimanche 27 Mai 1934), il fit dresser une petite tente (*cog gur*) et s'y installa. Après l'accomplissement d'un ultime festin d'offrandes selon le cycle du *Tshe dbang bod yul ma*, il donna des bénédictions de la main (*phyag dbang*) à chacun de ses disciples et, à la fin, il ordonna que les pans de l'entrée de la tente soient cousus et que personne ne vienne le déranger pendant sept jours. Pour que les circonstances auspicieuses (*rten 'brel*) soient favorables, il demanda également que ses disciples s'adonnent collectivement aux festins d'offrandes selon the *Tshe dbang rgya gar ma*⁶³, le *Tshe dbang bod yul ma* et le *Dran pa tshe sgrub*⁶⁴. Alors que les disciples se préparaient à effectuer les festins comme demandé par le maître, celui-ci entonna les deux chants suivants :

« — Désormais, je n'ai plus d'attachement pour cette (existence) *samsāri*que :
Depuis que j'ai reconnu que tout est mon propre dynamisme et mes propres visions,
Je me suis libéré dans l'Espace de la Base originelle et primordialement pure ;
Puissé-je de surcroît parvenir ultimement au bien des migrants sans exception ! »⁶⁵

Et :

« — Le Vide originel totalement vierge de limite est l'Essence de la Pureté Primordiale⁶⁶ ;

⁶¹ Sur cette collection, voir Karmay, "Dorje Lingpa and His Rediscovery of the "Gold Needle" in Bhutan", *Journal of Bhutan Studies*, vol. 2, no. 2, p. 10.

⁶² Sur le système des engagements, voir mNyam med Shes rab rgyal mtshan, "gSang ba'i dam tshig gi rnam dbye gsal ba 'od kyi rgyan zhes bya ba", in Achard, *Enlightened Rainbows*, p. 264-265, no. 330. Sur les trois vœux (*sdom gsum*), voir *ibid*, p. 141-148, textes nos. 10-13. Shardza a composé un certain nombre de festins d'offrandes (*tshogs*) permettant de restaurer les engagements brisés. Voir par exemple, *id.*, *Enlightened Rainbows*, nos. 126, 189, etc.

⁶³ Cycle révélé par dByil ston Khyung rгод rtsal (1175-?) dans le sanctuaire du Zang zang Lha brag.

⁶⁴ Sans autres précisions, il est difficile d'identifier ce texte ou ce cycle. Voir tout de même le volume 48 du *Bon gyi brten 'gyur chen mo*, p. 505 et seq.

⁶⁵ P. 421 : *da nas 'khor ba 'di la mi chags pal thams cad rang rtsal rang snang ngo shes nas/ ka dag dang po'i gzhi dbyings grol nas su/ slar yang 'gro don ma lus mthar phyin shog/*.

⁶⁶ Pureté Primordiale (*ka dag*), Essence (*ngo bo*) et Vacuité ou Vide originel (*ye dag*) sont tous trois synonymes dans le glossaire de la Grande Perfection. Ces termes renvoient à l'expression ultime de la nature de l'esprit (également présentée ici comme libre de toute limite), que l'on peut encore définir comme sans racine ou source (*rtsa bral*, c'est le fameux Vide originel sans racine [*ye stong rtsa bral*] que l'on retrouve *inter alia* dans la prière à la lignée du *Zhang zhung snyan rgyud*), transparente (*zang thal*) et vierge de partialité (*phyogs bral*). C'est au sein de cette Essence originelle que s'élève le dynamisme (*rtsal*) de l'état naturel exprimé dans le dé-

Les Corps et les Sagesse sans entrave sont le déploiement de la Spontanéité ;
 Les phénomènes samsāriques et nirvāniques sont (entièrement) purifiés au sein du grand Vide qu'est l'Espace de la Base, en sorte que
 La Sagesse, immuable dans l'Abîme du Discernement en lequel s'épuisent les phénomènes,
 Se déploie dans le royaume de la grande Transcendance innée des concepts :
 Ainsi, moi, le yogi libéré du nœud des espoirs et des craintes, j'ai l'esprit serein⁶⁷. »

Après avoir entonné ces chants, il prononça à trois reprises : « — Que [tout] soit auspiceux (*Mu tsug smar ro*)⁶⁸ ! Vertu (*dge'o*) ! », puis il s'installa dans la posture en cinq points⁶⁹.

C'est alors que ses disciples se rassemblèrent autour de lui pour chanter une fois *La Prière d'Aspiration au Corps Absolu* (*Bon sku'i smon lam*)⁷⁰, un important texte rDzogs chen composé par Shardza lui-même et formant une sorte d'abrégé quintessentiel de son *Trésor de l'Espace-Discernement* (*dByings rig mdzod*), sous la forme d'une courte prière d'aspiration (*smoṅ lam*) à la mélodie hantée, suivie d'un commentaire extensif des principes de la Grande Perfection⁷¹. Le maître et ses disciples demeurèrent ensuite dans un état de contemplation, accédant

ploiement de la Clarté naturelle de l'esprit. C'est précisément ce qui est exprimé dans le deuxième vers avec le déploiement de la Spontanéité défini comme l'émergence des Corps (*sku*) et des Sagesse (*ye shes*) formant l'expression authentique du Fruit lui-même.

⁶⁷ *Ibid.* : /*ye stong mtha' bral chen po ka dag gi ngo bo/ /sku dang ye shes 'gags med lhun grub kyi rol pa/ /'khor 'das bon rnam gzhis dbyings stong chen du dag pas/ /bon zad rig pa'i klong du 'pho med kyi ye shes/ /gnyug ma blo 'das chen po'i rgyal khabs su phyams gdal/ /re dogs mdud pa grol ba'i rnal 'byor nga blo bde/.*

⁶⁸ C'est la traduction habituellement employée en langue du Zhang zhung. Pour avoir "que tout soit auspiceux", l'on devrait avoir la formule tout aussi classique *tha tshan mu tsug smar ro*. En réalité, *mu tsug* renvoie dans les glossaires à *bkra shis* qui convient donc pour "auspiceux" (le second sens, celui d'immuabilité, ne convient pas au contexte), alors que *smar ro* n'est de toute évidence pas une forme souhaitative mais correspond au Tib. *bzang* (*ba/po*), bon, parfait. Dans certaines occurrences, il a également le sens de sublimation (*smin pa*), auquel cas la traduction de cette expression devrait être "Que se subliment les auspices !". La formule en langue du Zhang zhung est bien évidemment considérée comme l'équivalent classique du sanskrit *sarva maṅgalam* mais elle ne lui correspond pas littéralement.

⁶⁹ Cette posture est celle qui est traditionnellement employée dans la plupart des sessions de méditation et est également appelée "posture du mode quintuple" (*cha lugs lnga ldan gyi 'dug stangs*) ou bien l'on réfère à elle avec l'expression dite des "cinq sceaux du corps" (*lus kyi phyag rgya lnga*), etc. (voir *inter alia* Bru rGyal ba g.yung drung, *Zhang zhung snyan rgyud kyi khrid rim lag len*, p. 610, ainsi qu'une combinaison des noms de cette posture [*rang bzhin cha lugs kyi phyag rgya lnga*] in Achard, *La Pratique des Six Points Essentiels*, p. 95). Elle a une symbolique très particulière dont les éléments sont expliqués par exemple dans *La Transmission Orale de Tshe dbang rig 'dzin* (*Tshe dbang snyan brgyud*) ; voir *Lag khrid ma rig mun sel zhes bya ba*, p. 94-95.

⁷⁰ *Bon sku'i smon lam gti mug gnyid skrog*, *Enlightened Rainbows*, p. 298-300, nos. 218-220. J'ai préparé une traduction de ce texte qui devrait être prochainement augmentée d'un commentaire à paraître.

⁷¹ Il est clair que les disciples n'ont chanté que la prière elle-même.

à l’égalité (*mnyam par bzhas*) de l’état naturel. Puis, lorsque les mouvements respiratoires de Shardza s’interrompirent, son visage devint soudainement blanc et lumineux comme celui d’un jeune homme. Ce phénomène de changement soudain de teinte faciale est récurrent dans les descriptions de Corps d’Arc-en-ciel que l’on retrouve dans des textes récents⁷². Evidemment, cet élément contraste radicalement avec le tein cadavérique d’un mourant, résultant de l’arrêt de l’afflux sanguin dans la partie supérieure du corps, avec l’interruption des battements du cœur⁷³. Dans le cas d’un Corps d’Arc-en-ciel, il marque au contraire le début de l’iredescence finale du Discernement dont le rayonnement vient embrasser la totalité des quatre éléments constitutifs du corps physique et les transformer dans leur contrepartie sublimée (c’est-à-dire visionnaire).

A ce moment précis, des assistants scellèrent la tente en cousant les pans de l’entrée, tandis que Shardza Rinpoche s’absorbait uniment dans la Contemplation de l’Espace de la Pureté Primordiale (*ka dag gi dbyings*)⁷⁴. Le dynamisme de sa réalisation — traduit dans la fusion des apparences visionnaires et de l’esprit (*snang sems*) en une seule saveur unique⁷⁵ — entraîna la résorption de toutes les visions (qui forment la Clarté extérieure [*phyi gsal*] des prodiges de l’esprit et expriment l’agencement visionnaire de la Sagesse elle-même) au sein de ce que l’on désigne comme l’Espace intérieur (*nang dbyings*), c’est-à-dire l’Espace du Corps du Vase de Jouvence (*gzhon nu bum pa’i sku’i dbyings*)⁷⁶.

⁷² L’on retrouve ainsi une description similaire dans le Corps d’Arc-en-ciel réalisé par son disciple Zla ba grags pa en 1935. Voir dBra ston bsKal bzang bstan pa’i rgyal mtshan, *rje btsun bla ma ‘ja’ lus pa chen po dbra sras kun bzang nam mkha’i snying po’i rnam par thar pa ngo mtshar ud ‘bar me tog ces bya ba* (*Enlightened Rainbows*, no. 326), p. 714.

⁷³ Le tein cadavérique devrait être d’autant plus marqué que la position assise est celle qu’adoptent les adeptes en passe de réaliser le Corps d’Arc-en-ciel. Pour une personne ordinaire dans une telle position, le sang, qui n’est plus pompé par le cœur, subit la gravité et descend progressivement dans le bas du corps.

⁷⁴ Cet état est celui de l’Essence immaculée de l’esprit, vierge de toute partialité et distinction individuelle. Il s’agit de la condition ultime et purissime de l’esprit parfaitement recueilli dans la pureté originelle de son propre mode d’être. L’Espace (*dbyings*) dont il est ici question n’est jamais un “élément” dans le rDzogs chen, c’est au contraire l’Abîme céleste et infini qui est le domaine en lequel se déploie l’expression authentique de la Réalité, et qui est en même temps totalement indifférencié des prodiges visionnaires (*snang ba’i cho ‘phrul*) de cette même Réalité. C’est d’ailleurs ce qu’exprime clairement le composé *Espace-Discernement* (*dByings rig*).

⁷⁵ *ro gcig*. Cette saveur est celle de la Vacuité (*stong pa nyid*) animée par la quintessence de la Claire-Lumière. S’il n’avait pas atteint le Corps d’Arc-en-ciel à ce moment, la conscience de Shardza Rinpoche serait restée “consciente” du moment de déconnexion entre le corps et l’esprit et, en entrant dans le Bardo du Corps Absolu primordialement pur (*ka dag bon sku’i bar do*), elle serait restée immuable et parfaitement absorbée au sein de l’Essence de Corps. Si, toutefois, un souffle karmique avait subsisté, l’entraînement au Franchissement du Pic au cours de la vie lui aurait assuré la faculté de reconnaître les déploiements du Bardo de la Claire-Lumière de la Réalité (*bon nyid ‘od gsal gyi bar do*) sans aucune difficulté.

⁷⁶ Cet état est parfois désigné comme celui de la Contemplation du Précieux Reliquaire (*rin po che ga’u dgongs pa*). Il y est fait référence comme à une Contemplation (*dgongs pa*) parce qu’il est doué d’une nature totalement sapientiale et parfaitement

Lorsque la tente fut scellée, l'on peut imaginer sans peine le désarroi des adeptes présents au moment de l'événement. D'après dBra ston, ils ne tardèrent pas à se lamenter, ayant compris que le maître allait entrer en *nirvāṇa*. Une lamentation anonyme en six quatrains apparaît à ce stade dans la biographie (p. 422) et est, selon toute apparence, de la main de dBra ston lui-même. Elle a la teneur suivante⁷⁷ :

« — Hélas ! Hélas ! Que l'Œil du monde tout entier,
L'unique Soleil du Bon se couche à présent,
Et au sein des denses ténèbres (du monde), les migrants
Héritent du destin d'aveugles privés de guide.

Grâce à ton aspiration familiarisée au long de *kalpas* sans nombre⁷⁸,
Tu as fait serment de prendre tous les migrants sous ta garde ;
Nous autres, disciples qui avons mis nos espoirs en toi,
Se peut-il que nous soyons ainsi abandonnés sans protecteur ?

Ton visage réjoui, le son altruiste de ton Verbe
Et ton Cœur aimant assurent la préservation de la Révélation et
des êtres ;
Mais à présent, hors du champ du mental qui les évoque,
Je n'aurai plus la fortune de les voir et entendre, et cela
m'attriste.

En raison du mauvais karma accumulé depuis des âges sans
commencement,
Et des épaisses imprégnations de leur mauvaise fortune, (les
nescients)
Considèrent le Corps Eternel Immuable comme une illusion,
Une manifestation erronée qu'ils perçoivent comme fluctuante
et périssable.

recueillie au sein de sa propre expression vierge de toute limite. Cet état est décrit comme un Reliquaire (*ga'u*) parce qu'il est scellé par le sceau de la réalisation qui empêche le déploiement de sa nature vers l'extérieur. Enfin, il est qualifié de Précieux (*rin po che*) parce qu'il renvoie à l'ensemble des prodiges visionnaires de l'état naturel qui sont l'expression originelle du trésor même de l'esprit. Cet état est celui que l'on atteint au terme de la quatrième phase de la quatrième vision du Franchissement du Pic.

⁷⁷ P. 422 : *kye ma kyi hud 'jig rten kun gyi mig/ bon gyi nyin byed gcig pu da ni nub/ 'gro ba 'di rnams mun pa'i smag rum du/ long ba mig bu bor ba'i skal pa thob/ grangs med bskal bar goms pa'i thugs bskyed kyis/ 'gro kun rjes su 'dzin par dam bcas nas/ bdag cag khyed la re ba'i gdul bya rnams/ mgon med thang du 'dor ba cang srid dam/ dgyes pa'i zhal dang phan mdzad gsung gi gdangs/ byams pa'i thugs kyis bstan 'gro skyong ba'i tshul/ da ni de dag dran pa'i yid yul las/ mthong dang thos pa'i skal ba med 'dis skyo/ thog med dus nas bsags pa'i las ngan gyis/ skal ba ngan pa'i bag chags 'thug po 'dis/ 'pho med g.yung drung sku yang 'pho 'jig tu/ mthong ba'i rdzun snang sgyu ma'i tshul la ltos/ mchog gzigs bla ma'i zhal gyi padmo las/ gdams ngag sbrang rtsi'i ro bcud myong na yang/ rjes su bsgrub pa'i nan tan bral ba rnams/ rtag 'dzin gdon gyis bslus bar da gdod gol/ yun ring dus nas bskyangs pa'i mgon gcig pu/ gzugs sku'i bkod pa dbyings su brtul na yang/ mkhyen pa'i thugs kyis rtag tu rjes dgongs nas/ tsho rabs kun tu rjes su bzung du gsol/.*

⁷⁸ Cette aspiration est bien entendu celle du développement de l'Esprit de Parfaite Pureté (*byang chub sems*) qui a deux desseins (*don gnyis*) altruistes : œuvrer au bénéfice des êtres et de soi-même.

Même si, du lotus épanoui en la bouche du maître contemplant
la Précellence⁷⁹,
Ils savourent l'élixir savoureux et sucré⁸⁰ de ses instructions
orales,
Je comprends que ceux qui sont privés de la persévérance à en
pratiquer (les principes)
Soient dès le départ⁸¹ trompés par le démon de la saisie éternale.
liste.

Ô Protecteur, toi qui as pris soin de moi depuis si longtemps,
Même si l'agencement de ton Corps Formel se résorbe⁸² dans
l'Espace,
Je prie pour que, ton Cœur (omni-)scient songeant continuelle-
ment à moi,
Tu me prennes à ta suite⁸³ tout au long de la succession de mes
naissances ! »

dBra ston rapporte avec retenue le désarroi des disciples à ce moment. En effet, tous ceux qui s'étaient rassemblés auprès du maître se sentaient réellement comme des aveugles égarés dans une plaine immense, sans plus aucun repère pour les guider. Une lamentation apparemment collective est transcrite par dBra ston en ces termes :

« — *Kyema* ! L'ami de tous les migrants sans exclusion, l'unique Soleil de la Révélation se couche dans le ciel⁸⁴. Nous, les êtres ordinaires en proie aux tourments, privés de l'œil de l'intelligence permettant d'analyser ce qui est à accepter et ce qui est à abandonner, nous restons derrière. Le guide qui allume le luminaire du Bön sur cette terre s'en est allé et il n'y a plus désormais que de sombres ténèbres. »⁸⁵

Après ces lamentations, des phénomènes atmosphériques particuliers furent constatés, notamment la couleur du ciel qui prit une teinte de

⁷⁹ Je me permets cette licence quant au sens de *mchog gzijs* qui est rendu ici littéralement avec l'idée de voir véritablement la réalité des choses.

⁸⁰ Je répugne à utiliser l'adjectif *mielleux* ici qui conviendrait certes littéralement, mais qui n'aurait évidemment pas le sens désiré en français, bien au contraire.

⁸¹ *Da gdod* a également le sens de "complètement" et alterne parfois avec *da gzod* qui, dans la langue classique de traduction, correspond au skt. *idānīm*, lequel a également pour sens "justement" (Huet, *Héritage du Sanskrit*, p. 67) que l'on pourrait rendre dans le présent contexte par "précisément". Sur ce composé, voir par exemple Felix Erb, *Sūnyatāsaptatīrti*, p. 60, p. 158 n. 563.

⁸² Sur le sens de *brtul pa* signifiant *bsdus pa*, voir Dan Martin, *Tibetan Vocabulary*, p. 307.

⁸³ *rjes su bzung* implique évidemment d'être un disciple dans la suite du maître.

⁸⁴ *dGung du nub* est une formule traditionnelle indiquant le décès à l'honorifique, le retour au ciel (*dgung*) étant de toute évidence un rappel direct de la montée aux cieux des anciens rois Tibétains.

⁸⁵ P. 423 : *kye ma 'gro ba yongs kyi ma 'dres pa'i mdza' bshes bstan pa'i nyin byed gcig pu ni dgung du nub/ bdag cag nyams thag gi skye bo blang dor la dpyod pa'i blo gros kyi mig ldongs pa dag ni shul du lus/ sa chen po 'dir yang bon gyi sgron sbar ba'i sa mkhan kyang stong pas da ni mun pa mun nag tu gyur to/*.

pur saphir. Ces modifications affectant l'environnement jouent un rôle particulier et encore peu éclairci dans la manifestation du Corps d'Arc-en-ciel. Je ne suis pas certain qu'il faille simplement considérer les récits qui les rapportent comme utilisant des artifices littéraires derrière lesquels ne se cache aucune réalité "tangibile". Il pourrait en effet sembler que la récurrence de ces thèmes atmosphériques et leur description soient autant d'éléments suggérant une simple emphase littéraire, décrivant des événements plus ou moins stéréotypés à mettre en parallèle avec le *nirvāṇa* du Buddha. Cela est toutefois loin d'être évident. Les quelques récits de témoins dont on dispose font tous état de ces phénomènes⁸⁶, que certains rangeront sans hésitation dans le registre subjectif des hallucinations collectives provoquées par un excès de foi. C'est très certainement là un raccourci d'un scepticisme à n'en pas douter excessif et qui ne tient pas compte de la typologie des signes apparaissant au cours du processus de réalisation du Corps d'Arc-en-ciel. Il existe en effet des signes spécifiques qui caractérisent cette obtention et qui sont, selon le modèle tripartite traditionnel, répartis en signes extérieurs (*phyi rtags*), signes intérieurs (*nang rtags*) et signes secrets (*gsang rtags*)⁸⁷.

Le lendemain matin, aux premières lueurs de l'aube, Shardza obtint pouvoir sur l'éclat naturel de la Claire-Lumière Spontanée (*lhun grub 'od gsal gyi rang gdangs*). A ce moment, ses agrégats impurs et les impuretés associées aux éléments qui les constituent commencèrent de se dissoudre progressivement dans l'Espace (*dbyings*). Au même instant, un dôme d'arcs-en-ciel large comme un grand tambour et fulgurant de couleurs éclatantes apparut au-dessus de la tente ; parallèlement, aux quatre orientes de ce dôme apparurent des disques de lumières au-dessus desquels des lignes verticales quinticolores se dressaient telles des bannières de victoire déployées dans le ciel.

Le second jour qui suivit la fermeture de la tente⁸⁸, un tremblement de terre frappa la région et des sons rugissants furent entendus alentours. Au cours du troisième jour, des bruits de tonnerre furent entendus dans le ciel et, au cours de la nuit, un phénomène extraordinaire se déroula : un gigantesque arc-en-ciel blanc, semblable à une étoffe déployée se manifesta au-dessus du dôme d'arc-en-ciel, plongeant depuis les hauteurs infinies de l'espace pour pénétrer au cœur même de la tente.

Le lendemain matin, des semblances de fleurs faites de perles éclatantes apparurent sur les pentes des montagnes alentours, tandis qu'une pluie de fleurs à quatre et huit pétales tombait sur la tente et dans toutes les directions. La plupart des fleurs disparaissaient avant de toucher terre, mais certaines atteignirent le sol concrètement.

⁸⁶ Voir *iner alia* dBra ston bsKal bzang bstan pa'i rgyal mtshan, *rJe btsun bla ma 'ja' lus pa chen po dbra sras kun bzang nam mkha'i snying po'i ruam par thar pa ngo mtshar ud 'bar me tog ces bya ba* (*Enlightened Rainbows*, no. 326), p. 714-716.

⁸⁷ Les signes extérieures recouvrent ces manifestations atmosphériques, etc.

⁸⁸ Correspondant selon le système Phugpa au Lundi 28 Mai 1934.

Puis, au moment même où le soleil se levait, un bouquet d'arcs-en-ciel quinticolores se déploya depuis l'intérieur de la tente, semblable à une dense fumée s'élevant et disparaissant dans le ciel. dBra ston précise que ces phénomènes purent être vus de tous ceux qui étaient présents. En examinant les signes extraordinaires qui émanaient de la tente encore scellée, certains se dirent que le maître était en train de passer en *nirvāṇa* et qu'il se pourrait bien que ce *nirvāṇa* fût sans résidus. C'est à ce moment que l'un des principaux disciples de Shardza, le yogi Tshul khirms dbang phyug⁸⁹, s'adressa à l'assemblée proche de la tente, en disant :

« — A évaluer de tels signes extraordinaires et cette profusion de rayons lumineux, (je dirais que) le corps du vénéré maître lui-même semble disparaître en lumière ; pour cette raison, il serait formidable que nous puissions adresser nos prières à un support d'offrandes et d'hommages. »⁹⁰

Autrement dit, Tshul khirms dbang phyug veut préserver des reliques du patriarche pour les mettre dans un reliquaire ou un stūpa, avant que son corps ne disparaisse totalement. Après avoir décousu les pans de l'entrée de la tente, il entra en adressant une fervente prière au maître. A l'intérieur, il vit que le corps de Shardza n'avait pratiquement pas bougé de la posture dans laquelle il était lorsque la tente fut scellée, et qu'il fulgurait au-dessus du sol, à une distance d'environ une coudée. Son corps avait progressivement diminué de taille jusqu'à atteindre celle d'un enfant d'un an (*byis pa lo gcig pa*). Au toucher, il apparut à Tshul khirms dbang phyug que le cœur de Shardza était chaud. A peine eut-il touché le corps que celui-ci tomba sur les tapis, en sorte que certains des ongles des pieds et des mains de Shardza furent dispersés entre des coussins et les plis de sa robe. Le corps lui-même avait diminué en taille de manière proportionnelle et put être placé dans un reliquaire.

L'on peut se demander si cette action a pu avoir une quelconque répercussion sur l'obtention du Fruit de Shardza et si elle a pu conséquemment en limiter la portée. La question a le mérite d'être posée car la décision de Tshul khirms dbang phyug va à l'encontre de l'ordre donné par Shardza de ne pas entrer dans la tente avant sept jours. Selon la tradition orale qui entoure encore l'événement⁹¹, cela n'a en réalité eu aucun effet étant donné que, lors de cette obtention, l'esprit s'est définitivement recueilli au sein du Corps Absolu sans naissance

⁸⁹ Il fut un assistant et un disciple fidèle de Shardza, tout au long de sa vie, depuis la première excursion du maître sur le futur site de bDe chen ri khrod, en 1891 (Achard, *Enlightened Rainbows*, p. 37). Il fut également le porteur de la requête demandée à Shardza de rédiger un commentaire au *Tantra du Plein Eveil Parfait du Fruit* (*'Bras bu rdzogs sangs rgyas pa'i rgyud* ; *ibid*, p. 73). Sur ce texte — qui est devenu un ouvrage central, extrêmement important dans la tradition de Shardza, voir *ibid.*, no. 323, p. 366.

⁹⁰ P. 424 : *'di lta bu'i ya mtshan pa'i ltas dang 'od zer 'phyur ba 'di la dpags na rje bla ma nyid kyi sku 'od du yal ba 'dra bas phyag mchod kyi rten zhig gsol ba btab na legs/.*

⁹¹ Entretien privé avec Lopön Tenzin Namdak Rinpoche, Paris, Août 1994.

(*skye med bon gyi sku*) et que ce qu'il advient de la matérialité du corps physique est destiné d'une manière ou d'une autre à disparaître. En interrompre le processus avant son terme final n'influe donc en aucune manière sur la réalisation de celui qui atteint ce niveau ultime du Fruit du Plein Eveil. L'acte, somme toute assez spectaculaire, de Tshul khrim dbang phyug n'est pas ainsi regardé par la tradition comme une offense ou bien comme une action déraisonnée qui eût pu entraver l'obtention du Fruit de Shardza Rinpoche.

Au moment où Tshul khrim dbang phyug quittait la tente avec le corps du maître enveloppé dans ses robes, de nombreux prodiges se produisirent à la vue de tous, tels que de multiples lumières irisées, des lignes verticales (*gyen 'geng*), des rayons concentriques (*rtsibs shar*), des agencements de lumières circulaires (*zlum 'khrigs*), des semblances d'ombrelles (*gdugs*) de lumière, des filets et des festons (*drwa ba dang drwa byed*), etc.⁹²

Lorsque le reliquaire fut ramené dans l'ermitage de bDe chen ri khrod, le sixième Kun grol rin po che (Hūm chen 'gro 'dul gling pa) dirigea les cérémonies d'usage avec l'exécution de rituels importants, à commencer par celui du *Kun bzang don gyi phrin las*⁹³, mais également ceux du *bDe gshegs 'dus pa*⁹⁴, du *g.Yung drung klong rgyas*⁹⁵, etc. D'autres maîtres importants participèrent aux rites funéraires. De nombreux adeptes récitèrent la formule des cent syllabes (*yig brgya*) et les trois essences mantriques (*snying po gsum*), tandis que d'autres se retirèrent pour une retraite individuelle et fermée de cent jours de pratiques intensives afin de se connecter aux bénédictions du maître.

Après la conclusion des cérémonies, le jeune frère de Shardza — Tshul khrim bstan 'dzin — et son neveu, le *rgyal tshab* Blo gros rgya mtsho, distribuèrent les possessions de Shardza en procédant à des donations à divers monastères, à commencer bien entendu par sTeng chen dgong pa. Le corps de Shardza fut finalement placé dans l'ermitage supérieur de bDe chen ri khrod, avec ses cheveux et ses on-

⁹² Dans les textes classiques de la Grande Perfection, la typologie de ces manifestations est extrêmement bien caractérisée. Ces apparences visionnaires sont associées à l'obtention de pouvoir sur les cinq Sagesses et comprennent ainsi des manifestations: 1. de lignes verticales (*gyen 'geng*), 2. de rayons concentriques (*rtsibs shar*, c'est-à-dire des rayons de roue orientés autour d'un centre ou moyeu), 3. de quadrilatères (*gru chad*), 4. de fragments (*dum bu*) de formes variées ou indéterminées, et 5. de formes d'étoffes (*snam bu*) irisées. Voir Shardza, *dByings rig mdzod*, II, p. 239-240. Les formes en filets (*drwa ba*), festons (*drwa phyed*), damier (*mig mangs ris*), interstices de filets (*mig tshags*), et de dôme de brocart (*za 'og gur khyim*) indiquent, quant à elles, la faculté désormais obtenue par l'adepte de transcender les cinq agrégats (*phung po lnga*). Cf. *id.*, p. 240.

⁹³ Il s'agit, dans ce contexte, du rituel de festin d'offrandes (*tshogs*) du *Zhang zhung snyan rgyud*. Il existe évidemment d'autres textes de même titre, comme par exemple dans le *Yang rtse klong chen*, etc. Ce n'est toutefois pas ici une sorte de titre générique car la référence renvoie spécifiquement à un texte donné. Voir *inter alia* le *Kun bzang don gyi phrin las la ba rgyas 'debs*, in *Bon gyi brTen 'gyur chen mo* (2nd ed.) vol. 22, p. 583-597.

⁹⁴ Probablement le cycle révélé par bDe chen gling pa.

⁹⁵ Le corpus traditionnel pour l'accomplissement des rituels funéraires. Voir le volume 74 de la première édition du *Kanjur Bonpo*.

gles déposés dans un vase de cristal. dBra ston nous apprend également qu'un stūpa en cuivre et en or fut construit à l'ermitage inférieur — dGe thang — qui devait accueillir l'intégralité des reliques.

Shardza Rinpoche n'est pas le seul maître de cette branche de la tradition Bon po à avoir atteint le Corps d'Arc-en-ciel dans les décennies récentes. L'un de ses principaux disciples, Zla ba grags pa (Kun bzang Nam mkha'i snying po, 1882-1935), parvint à la même réalisation quelques mois seulement après son maître⁹⁶. En tant que fils du célèbre *gter ston* dBal 'bar sTag slag can (1832-1894?) et élève du cinquième Kun grol rin po che (bDud 'dul gling pa), Zla ba grags pa fut également un important patriache du Bon Nouveau (*Bon gsar*). Par ailleurs, dans *Heart Drops of Dharmakaya*⁹⁷, Lopön Tenzin Namdak rapporte les témoignages de deux moines résidant depuis à Triten Norbutse au Népal, et ayant assisté au Tibet (dans la deuxième partie des années 1980) à la crémation des corps de deux disciples de Tshe dbang 'gyur med⁹⁸, Tshe dbang bde chen snying po (?-1969/70) et gTsug phud 'od zer (?-1983), les agrégats physiques des deux moines ayant diminué de taille en un mode proportionnel qui rappelle de toute évidence celui de Shardza Rinpoche lui-même.

Parmi les adeptes de Shardza mieux connus du côté bouddhique, l'on peut mentionner Nyala Changchub Dorje (1826-1978?) qui figure apparemment dans la liste des principaux élèves du maître⁹⁹, et sa propre fille dont le Corps d'Arc-en-ciel fut l'un des plus récents parmi ceux dont la réalisation est accompagnée de probables témoignages directs¹⁰⁰.

Bibliographie

Sources tibétaines

KUN GROL GRAGS PA (b. 1700)

Khrid yig dmar mo mdzub tshugs, Bon gyi brten 'gyur chen mo, 2^e éd., vol. 42.

KUN GSAL SNYING PO

rje rin po che rag zhig rtogs ldan dri med g.yung drung dgongs pa bon dbyings su thim tshul, in Zhang bod chos dang rig gnas skor gyi legs bshad skya rengs gsar pa, Beijing, 2004, p. 145-147.

⁹⁶ Voir Achard, *Enlightened Rainbows*, p. 373-374.

⁹⁷ Appendix I (p. 135-137).

⁹⁸ Il fut l'un des disciples principaux de Shardza dans la dernière partie de sa vie. J'ignore ses dates, mais il est différent du fils éponyme de bDe chen gling pa. Celui dont il est ici question est connu avec l'épithète Bya btang (Voir *Enlightened Rainbows*, p. 77). Il apparaît de toute évidence comme un patriarche du *Bon gsar*.

⁹⁹ *Enlightened Rainbows*, p. 113.

¹⁰⁰ bSod nams don grub, *sNga 'gyur rnying ma'i 'ja' lus grub pa'i skyes bu 'ga' zhig ngo sprod mdo tsam zhus pa*, p. 8 et seq. Parmi les témoignages les plus récents, l'on peut également mentionner le Corps d'Arc-en-ciel réalisé par rTogs ldan rin po che (Dri med g.yung drung) en 2002 à Klu phug dgon. Voir notamment Kun gsal snying po, *rje rin po che rag zhig rtogs ldan dri med g.yung drung dgongs pa bon dbyings su thim tshul*, p. 145-147.

KLONG CHEN PA (1308-1364)

- *Theg mchog mdzod : Theg pa'i mchog rin po che'i mdzod*, volumes I & II, Gangtok, s.d.
- *Tshig don mdzod : gSang ba bla na med pa 'od gsal rdo rje snying po'i gnas gsum gsal bar byed pa'i tshig don rin po che'i mdzod ces bya ba*, in *mDzod bdun, The famed seven treasures of Vajrayāna Buddhist philosophy*, volume 5, Gangtok, 1983, pp. 157-519.

MNYAM MED SHES RAB RGYAL MTSHAN, (1356-1415)

gSang ba'i dam tshig gi rnam dbye gsal ba 'od kyi rgyan zhes bya ba, in *Shar rdza bka' bum*, vol. 16, p. 83-102.

BON ZHIG G.YUNG DRUNG GLING PA (14^e siècle)

- *Tshe dbang bod yul ma : Yang zab bla med rdzogs pa chen po'i gdams khrid tshe dbang bod yul ma'i sgrub pa bcas kyi gsung pod*, Tibetan Bonpo Monastic Center, Delhi, 1973.
- *Lag khrid ma rig mun sel zhes bya ba*, *ibid.*, p. 79-154.

BRU RGYAL BA G.YUNG DRUNG, (1242-1290)

- *Zhang zhung snyan rgyud kyi khrid rim lag len*, in *Zhang zhung snyan rgyud skor, sNyan rgyud nam mkha' 'phrul mdzod*, published by Shesrab Wangyel, Tibetan Bonpo Monastic Center, Delhi, 1972, p. 609-638.
- *Yi ge brgya pa'i gzungs, gZung 'dus*, Tibetan Bonpo Monastic Center, Dolanji, vol. 1, p. 340-342.

DBRA KHYUNG SKAL BZANG NOR BU

sMon gshen gyi gdung rabs ji ltar byung ba brjod pa 'bel gtam ku hu'i mgrin glu, Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang, 2005.

DBRA STON BSKAL BZANG BSTAN PA'IRGYAL MTSHAN (1897-1959)

- *rJe btsun bla ma 'ja' lus pa chen po dbra sras kun bzang nam mkha'i snying po'i rnam par thar pa ngo mtshar ud 'bar me tog ces bya ba*, in *Shar rdza bka' bum*, vol. 15, Chamdo, 1990, p. 599-731.
- *rJe btsun bla ma dam pa nges pa don gi g.yung drung 'chang dbang dpal shar rdza pa chen po bkra shis rgyal mtshan dpal bzang po'i rnam par thar pa ngo mtshar nor bu'i phreng ba thar 'dod mkhas pa'i mgul rgyan zhes bya ba*, *ibid.*, p. 1-597.
- *Bon chos kyi rnam par dbye ba so sor smos pa nor bu ka ta ka'i phreng mdzes, Bon gyi brten 'gyur chen mo*, 2^e éd., vol. 319, p. 1-88.
- *Bon chos kyi rnam par dbye ba mdor bsdus*, *ibid.*, p. 89-112.

ZHU YAS LEGS PO (1002-?)

Rig pa khu byug gi 'grel pa, manuscrit, 64 folios.

YONGS 'DZIN SLOB DPON BSTAN 'DZIN RNAM DAK

Dwogs sel 'ga' zhig gleng ba'i le'u rin chen gtsag bu, in *sMan ri'i yongs 'dzin slob dpon bstan 'dzin rnam dag rin po che'i gsung 'bum*, vol. 13, Khri brtan nor bu rtse'i dpe mdzod khang, Kathmandu, Nepal, 2005, p. 56-87.

SHARDZA RINPOCHE, BKRA SHIS RGYAL MTSHAN (1859-1934)

- *dByings rig mdzod : dByings rig rin po che'i mdzod*, vol. I & II, *Shar rdza bka' bum*, vol. 1-2, Chamdo ed., 1990.

- *Shar rdza bka' 'bum*, Chamdo ed., 16 volumes, 1990.

BSOD NAMS DON GRUB

sNga 'gyur rnying ma'i 'ja' lus grub pa'i skyes bu 'ga' zhig ngo sprod mdo tsam zhus pa, in *Bod ljongs nang bstan*, no. 2, 1990, p. 1-16.

ANONYME

Kun bzang don gyi phrin las la ba rgyas 'debs, in *Bon gyi brTen 'gyur chen mo* (2nd ed.), vol. 22, p. 583-597.

Sources en langues occidentales

ACHARD, JEAN-LUC

- *Le Pic des Visions — Etude sur deux techniques contemplatives des traditions rNying-ma-pa et Bon-po de la Grande Perfection*, Mémoire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Sorbonne, 1992.
- *L'Essence Perlée du Secret, Recherches Philologiques et Historiques sur l'origine de la Grande Perfection dans la tradition rNying ma pa*, Ecole Pratique des Hautes Etudes, vol. 107, Paris, Brepols, 1999.
- *Le Miroir Abrégé des Formules — La signification des mantras des pratiques préliminaires*, Khyung-mkhar, 2001.
- "Contribution aux nombrables de la tradition bon po: l'Appendice de bsTan 'dzin rin chen rgyal mtshan à la *Sphère de Cristal des Dieux et des Démons* de Shar rdza rin po che", *Revue d'Etudes Tibétaines*, no. 4, Paris, 2003, pp. 78-146.
- *Bon po Hidden Treasures — A Catalogue of gTer ston bDe chen gling pa's Collected Works*, Brill's Tibetan Studies Library, volume 6, Brill, Leiden, 2004.
- "Kun grol grags pa and the Revelation of the *Secret Treasury of the Sky Dancers on Channels and Winds*", *Tibet Journal*, vol. 30, no. 3, 2005, pp. 3-32.
- *The Dawn of Awareness — The Practice Manual for the Special Preliminaries of Dzogchen*, Zhangzhung Nyengyü Studies, vol. 2, Naldjor Institute, 2006.
- *The Four Lamps from the Oral Transmission of Zhangzhung*, Zhangzhung Nyengyü Studies, vol. 3, Naldjor Institute, 2007.
- *Les Instructions sur le A Primordial — Volume I — Histoire de la Lignée*, Editions Khyung-Lung, Sumène, 2007.
- *La Pratique des Six Points Essentiels de l'Esprit de Parfaite Pureté*, volume I, Editions Khyung-Lung, Sumène, 2007.
- *Enlightened Rainbows — The Life and Works of Shardza Tashi Gyeltsen*, Brill's Tibetan Studies Library, vol. 18, Brill, Leiden, 2008.

BLEZER, HENK,

"Methodological Reflections on Dating the *mDo 'dus*" : "Whilliam of Ockham, Jan van Gorp and Tibetan Studies : Methodological Reflections on Dating the *mDo 'dus*", à paraître en 2008.

BLONDEAU, ANNE-MARIE

"La controverse soulevée par l'inclusion de rituels bon-po dans le *rin chen gter mjod*. Note préliminaire", H. Uebach & J.L. Panglung, eds., *Tibetan Studies*:

Proceedings of the 4th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Munich, 1988, pp. 55-67.

ERB, FELIX

Śūnyatāsaptatiṛtti, Candrakīrtis Kommentar zu den "Seibzig Versen über die Leerheit" des Nāgārjuna [Kārikās 1-14], Einleitung, Übersetzung, textkritische Ausgabe des Tibetischen und Indizes, *Tibetan and Indo-Tibetan Studies* 6, Franz Steiner Verlag, 1997.

HUET, GERARD

Héritage du Sanskrit, Dictionnaire Sanskrit-Français, s.l., 2007, 420 pages.

KARMAY, SAMTEN

- *The Great Perfection – A Philosophical and Meditative Teaching of Tibetan Buddhism*, Brill, Leiden, 1988.
- "Dorje Lingpa and His Rediscovery of the "Gold Needle" in Bhutan", *Journal of Bhutan Studies*, vol. 2, no. 2, p. 1-35.

KHENPO KUNPAL

Drops of Nectar, Khenpo Kunpal's Commentary on Shantideva's Entering the Conduct of the Bodhisattvas, volume four, compiled and translated by Andreas Kretschmar, 2004.

LOPÖN TENZIN NAMDAK RINPOCHE

- *Heart Drops of Dharmakaya, Dzogchen Practice of the Bön Tradition*, by Shardza Tashi Gyaltsen, Commentary by Lopön Tenzin Namdak, Snow Lion Publications, Ithaca, 1993.
- *Bonpo Dzogchen Teachings, according to Lopon Tenzin Namdak, Dzogchen Teachings from the Retreats in Austria, England, Holland and America*, Vajra Publications, Kathmandu, Nepal, 2006.

MARTIN, DAN

- *Unearthing Bon Treasures – Life and contested legacy of a Tibetan Scripture Revealer*, Brill's Tibetan Studies Library, volume 1, Brill, Leiden, 2001.
- *Tibetan Vocabulary*, Version : Aug 29, 2007, 905 pages.

SMITH, GENE

Among Tibetan Texts : History and Literature of the Himalayan Plateau, Wisdom Publications, London, 2001.

TULKU THONDUP

Buddha Mind – An Anthology of Longchen Rabjam's Writings on Dzogpa Chenpo, ed. by Harold Talbott, Ithaca, Snow Lion, 1989.

