



INSTITUT KHYÈNTSÉ WANGPO

INSTITUT D'ÉTUDES SUPÉRIEURES BOUDDHISTE & DZOGCHEN

མཁྱེན་བརྩེའི་དབང་པོའི་གྲ་ཚང་།

3^{ème} année - Session 1

Philippe Cornu

**Du bouddhisme Mahāyāna
au Vajrayāna**

Janvier 2018

TABLES DES MATIERES

I. INTRODUCTION GENERALE.....	2
II. MAHAYANA AU VAJRAYANA : 7 ELEMENTS-CLES	4
1. L'intégration des philosophies Mādhyamika et Yogācāra dans le Vajrayāna	6
2. Le tathāgatagarbha.....	8
3. La claire lumière, nature du tathāgatagarbha et base fondamentale de l'esprit.....	14
4. Niveaux de conscience, tathāgatagarbha et antarābhava.....	17
5. Les nomenclatures de l'Abhidharma transposées et inscrites dans le corps subtil .	22
6. Les notions de bodhicitta, prajñā et upāya appliquées au corps.....	26
7. Le trikāya et le principe des mélanges dans la pratique des tantra internes	30

Du bouddhisme Mahāyāna au Vajrayāna

I – Introduction générale

La seconde grande étape de mutation du bouddhisme indien est celle qui aboutit, à partir des éléments du Mahāyāna, à la formation du Vajrayāna (« véhicule de diamant », tib. rdo rje theg pa) ou Guhyamantrayāna (« véhicule du *mantra* secret », tib. gsang sngags kyi theg pa). Précisons d'emblée que le Vajrayāna n'est autre qu'une *application pratique* des principes du Mahāyāna. En lui-même, ce véhicule s'appuie sur toutes les thèses antérieures et « n'invente » rien en matière de philosophie. Ce n'est pas une scolastique mais une voie qui s'appuie sur la connaissance supérieure (sk. *prajñā*, tib. *shes rab*) élaborée dans les *abhidharma* et les *sāstra* du Mahāyāna et met l'accent sur les méthodes (sk. *upāya*, tib. *thabs*), encore appelées expédients salvifiques ou moyens adéquats, propres à induire une expérience directe de la sagesse, inscrite à la fois dans le corps, la parole et l'esprit du yogi. Et dans les *tantra* supérieurs ou internes, les principes de *prajñā* et d'*upāya* s'incarnent au sein même du corps, de la parole et de l'esprit du pratiquant — les trois portes — avec la symbolique de l'union indivisible du principe féminin de *prajñā* et du principe masculin d'*upāya*, conjonction indispensable à l'atteinte de l'Éveil.

Le Vajrayāna n'est pas une école du bouddhisme indien tardif mais un courant qui s'est peu à peu répandu en Inde d'abord en marge du Mahāyāna scolastique, puis en osmose avec lui.

D'un point de vue historique, on considère que c'est le fruit de la convergence progressive de l'expérience méditative de *mahāsiddha* qui étaient parfois en rupture avec le système des grandes universités indiennes telles que Nālandā, entre le V^e et le XI^e siècle. Mais le Vajrayāna n'est pas réductible à une panoplie de techniques yogiques bricolées dans le cadre doctrinal du Mahāyāna. Car s'il emprunte sa physiologie subtile et beaucoup de ses techniques à des **méthodes de yoga** présentes depuis déjà fort longtemps en Inde¹, il a sa cohérence et son génie propres au sein du paradigme bouddhique.

¹ Si les *Yogasūtra* de Patañjali (écrits entre le II^e s. avant J.-C. et le IV^e s. après J.-C.) constituent le premier exposé systématique des yogas, tout le monde s'accorde à reconnaître la grande antiquité de ces pratiques ascétiques en Inde. Ils sont mentionnés bien avant Patañjali dans les *Upaniṣad* et associés au système philosophique du Sāmkhya, bien plus ancien que le bouddhisme et l'hindouisme qui se l'est assimilé tardivement. Selon Tara Michaël, la notion de *yoga* est liée à celle de *tapas*, la chaleur mystique de l'ascèse mentionnée dès l'époque védique dans les *Araṇyaka*, littérature qui s'adresse aux ascètes de la forêts. Les populations aryennes qui déferlèrent sur l'Inde vers le II^e millénaire avant J.-C. et imposèrent la religion ritualiste des Veda avaient déjà trouvé des yogas en place à leur arrivée. Plus tard les brahmanes acceptèrent les yogas, dans la littérature des *Upaniṣad*. Les techniques des *tantra* hindous et bouddhistes

Ses sources écrites — les *tantra* dont le langage symbolique et cryptique n'est pas à prendre à la lettre — parfois difficiles à interpréter, ont souvent prêté le flanc à la critique la plus sévère, qu'il s'agisse de condamnations venant du pouvoir en place, comme au Tibet au X^e-XI^e siècles, ou plus récemment, de celles émanant d'éminents bouddhologues². Comme le soulignent tous les maîtres qualifiés du Vajrayāna, **la transmission orale** est absolument nécessaire à cette compréhension. C'est par l'intermédiaire de lignées ininterrompues de maîtres à disciples que ces instructions orales (tib. *gdams ngag* et *man ngag*) ont été véhiculées conjointement aux textes de la tradition scripturaire (tib. *gzhung*). Cet indispensable soutien de la parole autorisée qui vivifie la lettre a longtemps échappé aux investigations de nos universitaires, davantage concernés par l'interprétation de l'écrit et l'observation extérieure des rites, et souvent privés de l'appui d'informateurs compétents. **Le caractère secret du Vajrayāna**, la nécessité d'une relation de confiance mutuelle entre maître et étudiant n'ont pas facilité la tâche des chercheurs. Les textes (en sanskrit, en traduction tibétaine ou chinoise) constituent une base écrite traditionnellement étudiée avec l'aide des commentaires oraux. Pourtant, cette transmission orale, censée préserver l'authenticité de l'enseignement pour les générations à venir, est elle-même sujette à des évolutions liées au contexte religio-culturel des différentes époques et des différents lieux géographiques. Nous manquons d'éléments sur la transmission orale ancienne lors de la formation du tantrisme en Inde aux premiers siècles de notre ère. De la transmission orale telle qu'elle se fait encore de nos jours au Tibet, il n'est pas toujours aisé d'en tirer des conclusions transposables à un passé plus lointain.

On a peu de repères historiques précis sur les premiers courants tantriques bouddhistes de l'Inde et sur les influences réciproques entre *tantra* hindous et *tantra* bouddhiques. La datation des textes reste floue et les biographies des *mahāsiddha* relèvent de l'hagiographie tardive. Qui plus est, l'identification d'un grand nombre de *mahāsiddha* indiens mentionnés dans les ouvrages tibétains est chose malaisée, beaucoup d'entre eux portant plusieurs noms ou le même nom que d'autres illustres érudits bouddhistes — la tradition tibétaine confondant souvent ces maîtres

sont presque toutes issues de ces yogas. Mais il serait faux de considérer que le bouddhisme tantrique a emprunté des techniques aux brahmanes, car même si ce sont ces derniers qui les ont formulées avant les bouddhistes, ils les ont eux-même empruntées à une tradition ascétique bien plus ancienne.

² Je pense notamment à André Bareau et à Edward Conze. A. Bareau écrit : « Cette doctrine de l'identité universelle au sein du monde de l'illusion sert donc à justifier d'innombrables pratiques rituelles et magiques héritées du paganisme antique, les vieilles recettes de sorcellerie, d'alchimie, d'astrologie, et aussi beaucoup d'autres que l'on invente. [...] Cette même doctrine peut aussi servir à justifier les actions les plus scandaleuses et les plus révoltantes, en se basant sur la relativité du bien et du mal qui découle d'elle, et qu'avaient démontrée en passant Nāgārjuna et Asaṅga. » (*Histoire des Religions*, I** "Le bouddhisme indien", p. 1208-1209, réédition Folio, Paris, 1999).

homonymes. Enfin, la brutale disparition des grandes universités bouddhiques indiennes au début du XII^e siècle, les grands centres de Nālandā, Odantapurī et Vikramaśīla, et la rareté des manuscrits sanskrits des textes tantriques souvent fragmentaires, ajoutent aux difficultés de reconstitution historique de la période indienne des *tantra*.

Enfin, toute la lumière n'a pas été faite sur les échanges d'influence qui n'ont pas manqué de se produire au Tibet entre les écoles rNying ma pa, Bon po et gSar ma pa, notamment dans la période située entre la fin du X^e siècle et le XII^e siècle, période précisément capitale pour la formulation définitive des systèmes de pratique.

Il faut donc identifier les éléments doctrinaux qui ont favorisé cette évolution. Il s'agit de déceler ce qui, dans le Mahāyāna classique, a servi de terreau à ce nouveau développement des *Tantra* et comment ces derniers ont pu en tirer des applications, d'abord en Inde, et delà au Sri Lanka, dans la péninsule indochinoise (pays khmer) et en Indonésie, puis en Chine (VII^e s.), en Corée, au Japon (IX^e s.) et surtout au Népal et au Tibet (VIII^e s.) par la suite. En effet, tous les grands systèmes tantriques chinois, japonais et tibétains sont directement tributaires de la transmission des lignées des mahāsiddha indiens, même si la créativité tibétaine semble, par la suite, avoir largement surpassé les modèles indiens d'origine, notamment en ce qui concerne la notion d'état intermédiaire.

II- Du Mahāyāna au Vajrayāna : 7 éléments-clés

Certains éléments doctrinaux du Mahāyāna ont été exploités dans le Vajrayāna en leur donnant un tour plus pratique. Essentiels, réinterprétés dans la perspective tantrique, ils sont la clé du paradigme théorique qui sert de canevas à l'ensemble des pratiques. Ce sont des notions connexes qui se répondent et s'enrichissent mutuellement dans leur signification. Il nous faudra distinguer :

- I) L'intégration des philosophies Mādhyamika et du Yogācāra dans le Vajrayāna.
- II) Le *tathāgatagarbha*.
- III) La claire lumière, nature du *tathāgatagarbha* et base fondamentale des autres consciences.
- IV) Niveaux de conscience, *tathāgatagarbha* et *antarābhava* (*bar do*)
- V) Les nomenclatures de l'*Abhidharma* inscrites dans le corps subtil.
- VI) les notions de *bodhicitta*, *prajñā* et *upāya* appliquées au corps.
- VII) Le *trikāya* et le principe des mélanges dans la pratique des *tantra* internes.

Il s'agit ici de montrer comment ces points ont évolué entre le Mahāyāna et le Vajrayāna, comment ils s'articulent entre eux et aussi en quoi ils ont influencé la notion d'*antarābhava* qui est centrale dans le Vajrayāna, surtout dans les Tantra internes.

1. L'intégration des philosophies Mādhyamika et Yogācāra dans le Vajrayāna

Si le Vajrayāna s'appuie sur les principes du Mahāyāna, qu'en est-il de sa position philosophique ? C'est, semble-t-il, mal poser le problème que de raisonner ainsi. Car le Vajrayāna n'est pas une philosophie mais une application pratique du Mahāyāna. S'il s'inspire des thèses philosophiques établies dans le Mahāyāna, il les dépasse dans l'expérience directe du yogi.

On trouve dans les *tantra* des stances proclamant la vacuité comme le Madhyamaka, ainsi du *Hevajratantra* (I, ch. 5) :

En essence, il n'existe ni formes ni quelqu'un pour les voir, ni sons ni quelqu'un pour les entendre, ni odeurs ni quelqu'un pour les sentir, ni saveurs ni un quelconque goûteur, ni tangibles ni quelqu'un pour les toucher. Il n'y a ni esprit ni facteurs mentaux.

On peut donc sans se tromper considérer que le Vajrayāna souscrit à la vue Mādhyamika de Nāgārjuna.

Mais il apparaît aussi dans les *tantra* et leurs commentaires indiens et tibétains des éléments propres au Yogācāra ou qui s'en inspirent directement. On trouvera différents types de classifications des consciences dans les *tantra* : soit en six consciences, soit en huit comme dans le Yogācāra. Les *tantra* dits « anciens » tels que le *Guhyagarbhatantra* font ainsi usage de la classification octuple des consciences propre à l'école d'Asaṅga, de même que plusieurs commentateurs du *Guhyasamājatantra* comme Nāgārjuna le tāntrika, Śrī Lakṣmī ou Bhavyakīrti³, les commentateurs du *Hevajratantra* dans le *Lam 'bras*, et la plupart des auteurs bka' brgyud pa. Mais le terme *ālaya* (*kun gzhi*) y revêt la plupart du temps un sens différent de celui de l'*ālayavijñāna* dans l'école Yogācārin. Un autre aspect des *tantra* semble très directement influencé par l'école Yogācāra : le fait que seul un yoga adéquat permet d'accomplir la nécessaire « révolution du support » (sk. *āśrayaparāvṛtti*, tib. *gnas 'gyur*) donnant accès à la véritable nature de l'esprit, l'esprit de claire lumière (sk. *prabhāsvara citta*, tib. *'od gsal gyi sems*). Cette influence est aussi évidente dans l'interprétation sino-japonaise des *Yogatantra*, la classe la plus élevée des *tantra* externes⁴. Il existe même des passages du *Mahāyānasūtralaṅkāra*

³ cf. A; Wayman, *Yoga of Guhyasamāja*, 1980, p. 194, 195.

⁴ En Chine, à la suite de l'interprétation du maître yogācārin indien Paramārtha (499-569), l'école Shelunzong ou école du *Mahāyānasauḅgraha* avait développé la théorie d'une neuvième conscience,

faisant expressément référence au yoga sexuel comme moyen de parvenir à la révolution du support⁵.

Enfin, au sein des courants tardifs du Madhyamaka indien identifiés par les auteurs tibétains, certains auteurs du VIII^e siècle comme Śāntarakṣita, Haribhadra et Kamalaśīla ont intégré à leur compréhension du Madhyamaka les notions Yogācārin relevant de la réalité relative ou conventionnelle, notamment les huit consciences, l'explication du *karma* et du mécanisme de l'illusion propres au système Yogācāra. Ils ont ainsi donné naissance à ce que les Tibétains ont appelé d'abord le Yogācāra Mādhyamika. On ne sait toutefois si ces auteurs, qui ont côtoyé le Vajrayāna en plein développement et l'ont peut-être pratiqué dans les grandes universités bouddhiques indiennes, ont eux-mêmes influencé les thèses tantriques ou furent influencés par elles.

Ainsi, les *sūtra* dits du troisième tour de roue du Dharma et les *śāstra* attenants structurent les thèses tantriques, avec le *tathāgatagarbha* qui est claire lumière.

Pour ce qui est de l'*antarābhava* (état intermédiaire) — notion issue des *abhidharma* sarvāstivādin et amplifiée par le Yogācāra — les *tantra* réutilisent les descriptions du *Yogācārabhūmi* d'Asaṅga en les enrichissant d'éléments nouveaux directement issus de l'expérience yogique. Le Madhyamaka étant muet sur la question, c'est à des prémisses yogācārin et sarvāstivādin qu'il faut penser quand on cherche l'origine du développement tantrique de l'*antarābhava*. C'est aussi à l'influence du Yogācāra — qui compare l'existence quotidienne à un rêve, et s'est penché sur le processus du sommeil, des rêves, de la mort et de l'existence intermédiaire — que l'on doit l'amorce

l'*amalavijñāna* ou "conscience immaculée", conscience de l'ainsité (sk. *tathatā*), permanente et dénuée de tout obscurcissement, manifestée après la complète révolution du support qui met fin à l'*ālayavijñāna* et au mental souillé (sk. *kliṣṭāmanas*). Selon cette école, il s'agirait d'une conscience de nature parfaitement établie (sk. *pariniṣpanna*) débarrassée à la fois des imputations illusoire de la nature imaginaire (sk. *parikalpita*) mais aussi de la nature dépendante (sk. *paratantra*). En d'autres termes, il s'agirait là d'une conscience non-duelle, inconditionnée, l'esprit ultime du nirvā'a non-statique des bodhisattva grands êtres et des bouddhas. On est là bien proche de la définition de l'esprit de claire lumière inconditionné des *tantra*, mais aussi de la doctrine de l'*Uttaratantraśāstra* et de la thèse philosophique tibétaine du Mādhyamika gzhān stong. De fait, l'école tantrique Zhenyan/Shingon fera usage de cette thèse dans son explication de la voie tantrique où elle distingue elle aussi une neuvième conscience appelée "conscience immaculée".

⁵ cf. Snellgrove : *Indo-tibetan Buddhism*, 1987, p. 127, 128.

IX-46. :

Dans la transmutation de l'union sexuelle,

La plus haute maîtrise est atteinte au niveau de la félicité des bouddhas,

Lorsque la partenaire est vue sans addiction.

Bh : Dans la transmutation de l'union sexuelle, les deux [partenaires] se trouvent dans la félicité des bouddhas et dans une vision sans attachement des partenaires.

de l'extension de la notion d'*antarābhava* à divers moments de l'existence dans les tantra.

2. Le *tathāgatagarbha*

L'idée du *tathāgatagarbha* (tib. *de gshegs snying po*), la présence en chaque être animé de la nature de bouddha, est apparue dans des *sūtra* dits du troisième tour de roue : *Tathālgatagarbhasūtra*, *Śrīmālādevīśiṃhanādasūtra*, *Laṅkāvatārasūtra*, *Avataṃsakasūtra* et *Mahāparinirvānasūtra*. Elle est traitée en détail dans le *Ratnagotravibhāga* ou *Uttaratantraśāstra* (tib. *rGyud bla-ma*) — texte du IV^e siècle attribué à Asaṅga sous l'inspiration du bodhisattva Maitreya par les Tibétains et à Sāramati par les Chinois. Ce traité est l'un des cinq traités de Maitreya (tib. *Byams chos sde lnga*). Cité et commenté par les grands auteurs tibétains, ce traité a fait l'objet de plusieurs interprétations au Tibet. Fidèles au Madhyamaka gzhan stong, la plupart des bKa brgyud pa à partir du XIV^e siècle et certains auteurs rNying ma pa récents interprètent le *Ratnagotravibhāga* comme un texte du troisième tour de roue de sens définitif (sk. *niṭārtha*, tib. *nges don*). Les dGe lugs pa admettent aussi que ce texte est de sens définitif mais le classent parmi les traités liés au second tour de roue traitant de la vacuité pour replacer ce texte dans une perspective *rang stong* et éviter toute dérive éternaliste dans l'interprétation du *tathāgatagarbha*, défaut qu'ils reprochent au Madhyamaka gzhan stong. Le *Ratnagotravibhāga* expose la présence en chacun de la sagesse immaculée des bouddhas, la claire lumière, élément-clé pour comprendre la logique de la méthode tantrique et l'importance qu'elle accorde aux dissolutions *post mortem* qui révèlent cette claire lumière. Dans le premier chapitre, il est déclaré (I, 27, 28 ; T. 27, 26) :

Du fait que la sagesse des bouddhas pénètre la multitude des êtres animés,
Que leur nature sans souillure est non-duelle
Et que dans la lignée du Bouddha, [le germe] est métaphoriquement désigné par le Fruit,
Il est dit que tous les êtres animés sont des germes de bouddha.

Et :

Puisque le Corps parfait des bouddhas pénètre tout,
Puisque l'ainsité en est inséparable,
Et puisque la lignée est présente en permanence dans tous les êtres corporels,
Ces derniers sont tous des germes de bouddha.⁶

La lignée de Bouddha (sk. *buddhagotra* tib. *sangs rgyas kyi rigs*) signifie que tous les êtres doués d'esprit (tib. *sems can*) sont animés par l'essence de bouddha (tib. *sangs*

⁶ Dans cette citation du *Ratnagotravibhāga* et les suivantes, j'ai principalement suivi la traduction de François Chemique en tenant compte de Ruegg.

rgyas snying po) et font donc partie de la lignée ou famille spirituelle (sk. *gotra*, tib. *rigs*) des *samyaksambuddha*. Par cette affiliation spirituelle, ils se destinent au Plein Éveil (sk. *samyaksambodhi*) s'ils suivent la voie du bodhisattva. Du fait de leur nature essentielle immuable, l'Éveil est possible parce que déjà là, par-delà les souillures et les voiles qui obscurcissent temporairement leur esprit. Ainsi, tous sont potentiellement des bouddhas.

a. Le sens tantrique de garbha

Parmi les difficultés rencontrées dans la traduction du *Ratnagotravibhāga*, l'une est le sens à donner à *garbha*. En tibétain, le terme est *snying po*, qui signifie « essence » et non embryon. On trouve parfois l'expression non littérale « potentiel de bouddha » pour traduire *buddhagarbha*. En fait, tous les êtres doués d'esprit ont d'emblée la nature essentielle d'un bouddha, mais il leur faut purifier les souillures qui la voilent pour l'actualiser pleinement. Bien que l'Éveil, ou bouddhité, soit inconditionné, non né et donc aucunement soumis à la causalité, il faut cependant que le yogi parcoure la voie en accumulant mérites et sagesse, conditions de son Éveil effectif. Le problème est double : 1) La voie est-elle effective et productrice, par le biais de la double accumulation, de qualités éveillées telles que le *trikāya*, ou bien est-elle simple dévoilement de la nature de bouddha déjà présente par le biais d'une purification des souillures adventices qui l'occulent ? 2) Ne suffit-il pas alors de cultiver la sagesse pour atteindre l'Éveil, cette sagesse étant dévoilement ou révélation de la sagesse primordiale déjà présente dans la nature de bouddha des êtres ?⁷ Traduire *garbha* par « germe » ou « embryon » revient à privilégier l'aspect graduel et constructif de la voie tandis qu'utiliser le mot « nature » ou « essence » (tib. *snying po*) privilégie l'aspect de la *tathāta* déjà présente chez les êtres. Selon le Vajrayāna, le *tathāgatagarbha* est la nature de bouddha parée de toutes ses qualités, primordialement présente chez tous les êtres, ni améliorable ni dégradable par quoi que ce soit. C'est moins un « germe » qu'une nature pure et immuable qui imprègne les êtres, même dans leur dimension corporelle.

Un *tantra* tel que *Hevajratantra* ne dit rien d'autre quand il déclare (II, iv, i, 69) :

Tous les êtres animés sont en essence des bouddhas,
Toutefois, ils sont obscurcis par les impuretés adventices.
C'est en dissipant celles-ci qu'ils seront effectivement des bouddhas.

⁷ Ce débat sera celui qui opposera gradualistes et subitistes, et les auteurs tibétains n'échapperont pas à cette problématique dans les conflits doctrinaux tournant autour de la notion du *tathāgatagarbha* dans le Mādhyamika gzhän stong, le Mahāmudrā des bKa' brgyud pa et le rDzogs chen.

On note une grande hardiesse dans la définition du *tathāgatagarbha* au sein du Vajrayāna . Il est ainsi dit dans le même *tantra* (II, iv, i,72) :

Il n'est pas un seul être animé qui ne soit bouddha.
Qu'il s'agisse des habitants des enfers, des esprits avides, des animaux,
Des dieux, des titans ou des hommes,
Ou encore de l'insecte le plus insignifiant,
Ils ne connaissent pas une félicité telle que celle des dieux et des titans,
Mais éprouvent en permanence la félicité de leur nature.
Où qu'on le recherche dans le monde,
Le bouddha ne sera pas trouvé ailleurs,
Car c'est l'esprit [des êtres] qui est le bouddha parfait,
Et nul bouddha ne pourra être montré ailleurs.

L'esprit (sk. *citta*, tib. *sems*) des êtres qui est le bouddha parfait, c'est la nature ultime de l'esprit (tib. *sems kyi rang bzhin*, *sems nyid*) et non des consciences dans leur mode dualiste (tib. *rnam shes*). La nature de l'esprit est Éveil et le déploiement des six ou huit consciences l'obscurcit. Mais quand cette nature est révélée et stabilisée, les consciences transmues se révèlent être les cinq sagesse primordiales (tib. *ye shes lnga*), des qualités cognitives naturelles de l'Éveil. Cette idée s'appliquera aux processus de la mort et de l'état intermédiaire où s'opère le dévoilement momentané de l'esprit de claire lumière. Le *Tantra* y verra une occasion de libération du cycle des renaissances jamais envisagée jusqu'alors. Cette opportunité n'est possible qu'en admettant le *tathāgatagarbha*.

b. Les phases du tathāgatagarbha et la tripartition de la Base, de la Voie et du Fruit

Bien que présent depuis toujours, le *tathāgatagarbha* n'est pas toujours manifeste, ce qui distingue les êtres ordinaire des êtres Éveillés. Voici d'abord la stance du *Ratnagotravibhāga* qui essentialise l'enseignement du *tathāgatagarbha* :

L'ainsité se manifeste différemment chez les êtres ordinaires, les nobles bodhisattva et les parfaits bouddhas. Mais ceux qui en ont la vision ont enseigné que tous les êtres avaient la nature des Vainqueurs. (tib. I, 42)

Ainsi, même si elle semble inapparente (ou impure) parce que voilée chez les êtres ordinaires, fluctuante (pure/impure) chez les *bodhisattva* en chemin et pleinement manifeste (pure) chez les Éveillés, c'est toujours la même nature de bouddha, l'ainsité, qui est présente chez tous.

Une autre stance (I, 47 ; T. 44) expose ces « phases » apparentes de la nature :

Ses phases : impure, à la fois pure et impure, et absolument et parfaitement pure, sont respectivement connues comme les êtres ordinaires, les bodhisattva et les tathāgata.

Le Vajrayāna et le rDzogs chen transposeront cela dans la tripartition de la Base (tib. *gzhi*), de la Voie (tib. *lam*) et du Fruit (tib. *'bras bu*). Ici, la Base est le potentiel à actualiser en Fruit au moyen de la Voie. La Base n'est autre que la nature de bouddha, sachant que cette nature est le *tathāgatagarbha* ou *sugatagarbha* (tib. *bde gshegs snying po*) toujours présent, que le rDzogs chen qualifiera de « pur depuis l'origine » (tib. *ka dag*) et de « spontanément accompli » (tib. *lhun grub*). Cette Base primordiale ne peut être ni améliorée par la vertu ni dégradée par les souillures, mais voilée, elle doit être réalisée grâce à la Voie. La Voie permet de reconnaître cette Base et crée les conditions de son dévoilement : le *tathāgatagarbha* étant rendu manifeste, la sagesse émerge et les impuretés adventices se dissipent. Quand cette nature est pleinement révélée et stabilisée, le yogi atteint le Fruit (tib. *'bras bu*), le Plein Éveil d'un bouddha et la Base manifeste sa plénitude dans les Trois Corps du Fruit (sk. *trikāya*, tib. *sku gsum*).

Pour les *tantra* internes, la Base ou *tathāgatagarbha* est constituée des trois portes adamantines — le Corps, la Parole et l'Esprit de vajra encore appelés les trois mystères dans le Shingon. Les agrégats psycho-physiques sont dans leur nature les cinq *jina*, les cinq éléments sont les cinq épouses ou *mudrā*, les huit consciences sont les huit bodhisattva appelés « fils proches », etc., tandis que les canaux subtils (sk. *nāḍī*, tib. *rtsa*), les souffles (sk. *prāṇa*, *vāyu*, tib. *rlung*) et les gouttes essentielles (sk. *bindu*, tib. *thig le*) sont la Base adamantine permettant d'actualiser les Trois Corps. Tous ces phénomènes sont l'expression du *tathāgatagarbha* dans sa phase impure : bien que purs et égaux dans leur véritable nature, ils sont vécus par les êtres ordinaires sous une forme grossière et illusoire du fait des voiles de leur esprit, du *karman* et de la vision impure qui en résulte (tib. *ma dag pa'i snang*). La Voie des *tantra* internes comprend la pratique combinée de la phase de développement (sk. *utpattikrama*, tib. *bskyed rim*) et de la phase d'achèvement (sk. *sampannakrama*, tib. *rdzogs rim*). Par ces méthodes, le yogi purifie ses perceptions externes et internes afin de se révéler à lui-même la véritable nature de ces éléments du *tathāgatagarbha* au sein de la vision pure (tib. *dag snang*). Le Fruit est atteint quand cette pratique est achevée, lorsque le yogi a pleinement réalisé sa nature vide et lumineuse, la claire lumière (sk. *prabhāsvara*, tib. *'od gsal*) et produit le corps illusoire de la déité (sk. *māyādeha*, tib. *sgyu lus*). Pleinement actualisé, le *tathāgatagarbha* devient le Fruit en deux Corps, Corps absolu ou *dharmakāya* (fruit de la réalisation de la claire lumière) et Corps formel ou *rūpakāya* (fruit du corps illusoire) dans l'état intermédiaire. Ainsi, les phénomènes dits ordinaires constituant l'individu, — phénomènes composés selon la vision impure des êtres plongés dans le *samsāra* — sont, dans leur nature ultime,

incomposés⁸ ou inconditionnés. D'où la proclamation de l'indivisibilité du *samsāra* et du *nirvāṇa* (tib. 'khor 'das dbyer med).

La méthode même des *tantra* internes, avec la visualisation du yogi sous l'apparence de la déité (phase de développement), et celle du corps subtil comme étant vide et lumineux, fait de réseaux de canaux parcourus par les souffles et recelant les essences de la *bodhicitta*, est une application directe de la notion de *tathāgatagarbha*.

c. L'impact du *tathāgatagarbha* sur les notions d'existence de mort (*marañabhava*) et d'*antarabhāva*

Le *tathāgatagarbha* joue un rôle considérable dans l'évolution de la notion d'*antarābhava*/bar do dans le Vajrayāna. En effet, l'*antarābhava*, même dans le *Yogācārabhūmi*, reste malgré tout un passage obligé entre deux vies et l'un des quatre types d'existence que traversent les êtres animés. Même s'il est question de transformations de l'être intermédiaire tous les sept jours, ces transformations sont le fait de *karman* qui mûrit, et les « choix » de l'être intermédiaire qui s'approche d'une matrice ne sont que de faux choix conditionnés par des hallucinations nées des tendances karmiques. La grande innovation tantrique est la suivante : lors de l'existence de mort (sk. *marañabhava*), il se produit une série de dissolutions des agrégats psycho-physiques, des éléments puis des consciences et des facteurs mentaux associés, qui laisse finalement place à la sagesse nue, l'esprit de claire lumière — la nature ultime du *tathāgatagarbha* révélée sous son véritable jour.

Cette idée des dissolutions du moment de la mort révélant la nature ultime de l'esprit est liée à la notion de *tathāgatagarbha* selon laquelle la nature de bouddha est présente en tous les êtres, bien que voilée ordinairement par les souillures et les obscurcissements adventices. Selon cette vision, la dissolution finale des composés de l'existence antérieure (sk. *pūrvakālabhava*, tib. *sngon dus kyi srid pa*) au moment de l'existence de mort (sk. *marañabhava*, tib. 'chi srid) est l'occasion naturelle de la dissipation momentanée des obscurcissements et de la manifestation effective de la nature de bouddha, la claire lumière, comme un soleil qui brillerait dans un ciel temporairement dégagé de tout nuage.

Pour autant, les *tantra* internes ne tombent pas dans le piège d'une perspective subitiste naïve écartant toute causalité. Tous les textes tantriques et du rDzogs chen précisent que si ce « dévoilement » est naturel pour tous ceux qui meurent, seuls ceux qui ont reconnu et stabilisé de leur vivant l'expérience de la claire lumière seront à même de la reconnaître et de maintenir un recueillement méditatif libérateur à ce moment crucial. Sinon la claire lumière ne dure qu'un instant, suivie d'un

⁸ tib. 'dus ma byas, c'est-à-dire non produits par des causes et des conditions et donc atemporels.

évanouissement, avec le retour des tendances karmiques temporairement écartées l'instant précédent. L'être animé entre alors dans l'existence intermédiaire (*antarābhava*) qui fait la jonction avec l'existence de naissance (sk. *upapattibhava*, tib. *skye srid*) suivante. Il n'y a donc pas de dérogation à la causalité, sauf si l'on a cultivé des conditions favorisant cette libération.

La Base ne peut s'actualiser en Fruit au moment précis de la mort que si l'on a parachevé la Voie durant l'existence qui précède (*pūrvakālabhava*). Dans les pratiques tantriques et rdzogs chen, la claire lumière doit donc être reconnue et stabilisée *du vivant* du yogi, *avant* le moment crucial de la mort. Elle est le Corps de réalité (*dharmakāya*) de la Base, mais seule sa réalisation effective permettra de l'actualiser en Corps de réalité du Fruit à la mort.

Dans cette perspective, que devient l'*antarābhava*, et quelles opportunités nouvelles offre-t-il ? Jusqu'ici, nous n'avons parlé que de l'existence de mort (*maraṇabhava*) qui précède immédiatement l'*antarābhava*. Ce qui caractérise l'*antarābhava* dès le bouddhisme ancien, c'est la formation d'un corps mental (sk. *manomayakāya*, tib. *yiḍ kyi lus*) qui véhicule la conscience vers la nouvelle existence de naissance. Le corps du *gandharva* est le produit des facteurs de composition (sk. *saṃskāra*) projetant l'être défunt vers sa nouvelle destinée. Doté d'un agrégat des formes (sk. *rūpaskandha*) nécessairement issu des quatre grands éléments comme toutes les formes, ses éléments sont cependant plus subtils que ceux du corps physique grossier. L'être intermédiaire est donc constitué de cinq agrégats, le *rūpaskandha* subtil formant le corps mental, support les agrégats de nature mentale. Selon le Vajrayāna, ce corps mental est formé des dix souffles principaux et secondaires qui soutiennent les éléments, souffles impurs conditionnés par les *saṃskāra* ou facteurs de composition de l'être. Une fois le moment de la claire lumière passé, le corps de l'existence intermédiaire s'élabore quand resurgissent les phénomènes mentaux, les consciences conditionnées et les souffles karmiques des éléments dans l'ordre exactement inverse des dissolutions qui avaient abouti au dévoilement de la claire lumière.

Dans les *tantra* internes, la phase de développement et la phase d'achèvement servent à purifier les perceptions puis à transformer les souffles karmiques en souffles de sagesse, afin de manifester le corps illusoire (sk. *māyākāya*, tib. *sgyu lus*). Ainsi façonné par la pratique, il se manifestera pleinement après la mort, à l'entrée dans l'*antarābhava*, en lieu et place du corps mental grossier impur de l'être intermédiaire. Ce corps illusoire pur et uni à la claire lumière est le *gandharva* tranfiguré, devenu *sambhogakāya*. Les commentaires du *Guhyasamājatantra* révèlent que le corps illusoire doté de caractéristiques est la manifestation du Corps formel (*rūpakāya*),

l'aspect de « réalité conventionnelle » pure, la claire lumière étant l'aspect de « réalité ultime » ou *dharmakāya*. Il est ainsi dit dans le *Pañcakrama* (ch. III, 26-27) :

Grâce aux caractéristiques de l'enseignement sur l'illusion,
On montrera comment s'en approcher.
Illusion même de la réalité superficielle
Aussi bien que Corps de parfaite plénitude,
Tel est l'être mangeur d'odeurs (sk. *gandharvasattva*, tib. *dri za'i sems can*).
Tel est aussi le Corps adamantin (sk. *vajrakāya*).

Il y a donc un parallèle étroit entre le corps mental de l'être intermédiaire dit *gandharvasattva*, « être mangeur d'odeurs », au corps illusoire impur lié au *saṃsāra*, et le corps illusoire pur (sk. *māyādeha*), résultat de la transmutation des souffles grossiers en souffles de sagesse, corps de lumière et forme « conventionnelle » pure d'un bouddha destinée à œuvrer ultérieurement au bien des êtres. Or la maîtrise des souffles subtils et leur purification n'est concevable que si l'on considère que la nature des souffles participe des qualités éveillées immuables du *tathāgatagarbha*.

La méthode des *tantra* supérieurs a pour objectif l'union indivisible (tib. *zung 'jug*) de la claire lumière et du corps illusoire pur — union des réalités ultime et superficielle — qui constitue le Fruit, l'état de Vajradhara ou Éveil parfait, atteint au cours de l'état intermédiaire.

C'est ainsi que les *tantra* internes interprètent la thèse du *tathāgatagarbha* et l'appliquent dans la pratique : le *tathāgatagarbha* dans sa phase impure n'est autre que l'ensemble des agrégats psycho-physiques, qu'il s'agisse des agrégats de l'existence qui précède la mort ou des agrégats de l'existence intermédiaire *post mortem*. La Base à actualiser, c'est donc la vraie nature des phénomènes psycho-physiques individuels — le *tathāgatagarbha*. La Voie consiste à utiliser les méthodes du yoga, notamment celles de la phase d'achèvement, pour dissiper les obscurcissements et dégager l'aspect pur de la nature de l'esprit ou claire lumière et l'aspect pur des souffles subtils ou corps illusoire. Leur unification est le Fruit, l'atteinte des deux Corps, le *dharmakāya* pour soi (esprit de claire lumière) et le *rūpakāya* (corps illusoire) pour œuvrer au bien d'autrui. Selon les capacités, le Fruit peut être atteint dans la vie — et dans ce cas, il n'y a pas d'*antarābhava* — ou après la mort, et alors l'*antarābhava* est le moment où se manifeste le Corps illusoire d'union du grand Vajradhara.

3. La claire lumière, nature du *tathāgatagarbha* et base fondamentale de l'esprit.

Revenons sur cette notion de claire lumière (sk. *prabhāsvara*, tib. *'od gsal*) pour envisager plus précisément sa genèse. La notion de la nature lumineuse de l'esprit n'est pas tardive, on la trouve déjà dans ce *sutta* du canon pāli :

Lumineux, O moines, est l'esprit. Et il est affecté par des souillures adventices (upakkilesa). Aussi le profane non-instruit ne le discerne pas tel qu'il est réellement (yathā bhūtaṃ). Voilà pourquoi je vous dis que pour le profane sans instruction, il n'y a point de culture de l'esprit.

Lumineux, O moines, est l'esprit. Et il est libre des souillures adventices. L'auditeur bien instruit des êtres nobles le discerne tel qu'il est en réalité. Voilà pourquoi je vous dis que pour l'auditeur bien instruit des Êtres nobles, il y a culture de l'esprit (cittabhāvana).

(Pabhassara sutta, Aṅguttaranikāya I, VI, 1-2)

Le terme pāli employé est bien *pabhassara*, ce qui donne *prabhāsvara* en sanskrit (tib. 'od gsal).

Outre le fait qu'il se rapproche de l'*ālayavijñāna*, ce *pabhassara citta* n'est pas souillé en lui-même, les souillures n'étant qu'adventices. On peut rapprocher ce *pabhassara citta* et le tathāgatagarbha dans le *Ratnagotravibhāga*. Et le *Lankāvataṛasūtra* fait du *tathāgatagarbha* un équivalent de l'*ālayavijñāna*, que l'on dit être de nature lumineuse. Entre bouddhisme ancien et Mahāyāna, le *Lalitavistarasūtra* (tib. *rGya cher rol pa'i mdo*) mentionne aussi la luminosité lorsque le Bouddha décrit l'Éveil en ces termes :

J'ai obtenu ce Dharma ambrosiaque qui est profond, paisible, dénué de particules (tib. *rdul bral*), claire lumière incomposée (tib. 'od gsal 'dus ma byas).⁹

Le caractère incomposé de l'esprit de claire lumière est clairement énoncé ici. Déjà dans ce contexte, la claire lumière caractérise bien l'Éveil du bouddha, une dimension qui n'est plus liée à la causalité ni aux passions et souillures des états de conscience habituels.

On trouve mentionné pour la première fois dans le *Prajñāpāramitāsūtra* en 8000 stances, le plus ancien texte de ce genre (I^{er} siècle ap. J.-C.), l'esprit de claire lumière :

« Par ailleurs, O Bienheureux, le bodhisattva grand être qui met en application et cultive la connaissance transcendante s'y exercera de manière telle qu'en s'entraînant, il ne nourrira aucune ambition à l'égard de l'Esprit d'Éveil. Pourquoi cela ? Parce que cet esprit n'est pas esprit, et que la nature de cet esprit est clairement lumineuse.

[...] Vénérable Śāriputra, « ce qui n'est pas esprit » est immuable et dénué de toute conceptualisation. »

⁹ *rGya cher rol pa'i mdo*. Notons une autre version de ce passage : *zab zhi spros bral 'od gsal 'dus ma byas* : « profond, paisible, dénué d'élaborations conceptuelles (sk. *niṣprapañca*, tib. *spros bral*), claire lumière incomposée »

L'esprit d'Éveil (sk. *bodhicitta*, tib. *byang chub sems*) ici transcende la texture des consciences ordinaires : il n'est pas « esprit pensant » au sens conventionnel du terme et sa vraie nature est la luminosité, laquelle est incomposée. Il échappe à toute spéculation de l'esprit conventionnel, lequel est incapable d'embrasser sa dimension non conceptuelle. Ainsi l'esprit d'Éveil ne saurait être l'esprit ordinaire empreint de passions et de concepts fictionnants, puisqu'il est immuable (donc inconditionné) et au-delà de toute conceptualisation.

Enfin, le *Ratnagotravibhāga* précise à plusieurs reprises le caractère lumineux du *tathāgatarbha*, mais aussi la nature du rapport entre les phénomènes souillés et cette essence lumineuse :

De la même façon, les cinq agrégats, les dix-huit éléments et les six sens sont attachés au karman et aux souillures ; le karman et les souillures sont toujours attachés à l'activité mentale erronée [tshul bzhin min yid byed]. Cette activité erronée du mental repose sur la pureté de l'esprit, mais la vraie nature de l'esprit n'est pas liée à quelque phénomène [que ce soit]. (I. 56-57, T. 53 a-b)

La nature de l'esprit (tib. *sems kyi rang bzhin*) est semblable à l'élément espace qui est sans cause, sans condition ni composition des deux : elle est sans naissance, sans destruction et sans lieu où demeurer. (I. 62, T. 56)

Cette nature de l'esprit est claire lumière ; elle est immuable comme l'est le ciel, n'étant pas affectée par les passions et les souillures adventices telles que le désir-attachement, lesquelles sont nées des idées impures. (I. 63, T. 67)

L'accumulation du karman et des souillures semblables à l'eau ne produit pas cette Essence de Tathāgata semblable à l'espace, et le feu cruel de la vieillesse, de la maladie et de la mort ne la brûle même pas. (I. 64, T. 58)

Ce passage montre clairement que la nature lumineuse de l'esprit, le *tathāgatarbha* présent en chacun des êtres, est de nature incomposée, immuable, au-delà de tous les accidents des six/huit consciences et de leurs productions trompeuses, passions, *karman* et obscurcissements n'étant que des phénomènes de conscience impermanents.

La nature de l'esprit vide et lumineuse, sous-jacente aux phénomènes de conscience constitue l'axe central des pratiques tantriques et du rDzogs chen. Mais elle a joué aussi un grand rôle dans le passage d'un unique *antarabhāva/bar do post mortem* à celui de plusieurs *bar do*, « états intermédiaires » ou « processus de transition » dans différents moments de l'existence. L'idée centrale, ici encore, est la présence immuable bien qu'insoupçonnée de cet esprit de claire lumière dans tous les moments de l'existence. Occulté en temps ordinaire par les consciences grossières et subtiles,

les facteurs mentaux associés, les quatre-vingt sortes de pensées conceptuelles liées aux passions et les souffles des éléments grossiers, l'esprit inné de claire lumière se révèle naturellement soit au cours des processus naturels de dissolution de la mort et du sommeil, soit lors de ces mêmes processus provoqués et maîtrisés grâce aux pratiques de la phase d'achèvement ou dans les méditations du rDzogs chen. Dans tous les cas, il existe un lien de similitude entre le processus de la mort et les pratiques de yoga, ces dernières visant à induire un processus de dissolution analogue, ce qui mènera peu à peu à l'idée que tout processus de ce genre correspond au point de passage d'un *bar do* à un autre. Ainsi, les quatre types d'existences (*bhava*, *srid pa*) dont l'une est l'existence intermédiaire seront bientôt remplacés dans les *tantra* et surtout dans le rDzog chen par l'idée de plusieurs *bar do* successifs qui embrassent la vie et la mort. Du simple statut d'existence intermédiaire (*antarābhava*) entre l'existence de mort (*marañabhava*) et l'existence de naissance (*upapattibhava*), la notion de *bar do* va ainsi se généraliser pour caractériser l'ensemble des quatre types d'existences et finalement s'y substituer.

4. Niveaux de conscience, *tathāgatagarbha* et *antarābhava*

Concernant le rapport étroit entre le système des consciences, le *tathāgatagarbha* et la claire lumière de l'esprit, on remarque de subtils glissements de sens entre ce qu'expliquent les *sūtra* et *śāstra* du Mahāyāna d'une part, et les *tantra* d'autre part. Le *Laṅkāvatārasūtra* appartient au troisième tour de roue mais il est rattaché au second tour de roue par la plupart des auteurs tibétains. Il présente peut-être certaines clés pour comprendre cette évolution tantrique qui a profondément modifié la manière d'envisager l'*antarābhava*.

Tout d'abord, ce *sūtra* assimile clairement le *tathāgatagarbha* à l'*ālayavijñāna* dans ce passage, mais avec des *distingo* à propos du moment concerné :

Également, Mahāmati, la vertu et la non-vertu consistent en les huit consciences. Quelles sont ces huit ? Le *tathāgatagarbha* est encore connu comme étant l'*ālayavijñāna*, le *manas*, la conscience mentale et ce que les *tīrthika* appellent les cinq consciences groupées. Mahāmati, le groupe des cinq consciences accompagné de la conscience mentale opère, instant après instant la distinction entre vertu et non-vertu et au sein de cette continuité, le corps, qui ne fait pas la différence, évolue depuis la naissance jusqu'à sa destruction. Comme il ne réalise pas que les apparences sont son propre esprit, il y a surgissement d'un autre [groupe] de conscience dès la cessation [du précédent]. C'est ainsi que surgit la conscience mentale qui appréhende les différentes formes et figures, de concert avec le groupe des cinq consciences. Et comme elle ne demeure pas un seul instant tranquille, j'explique qu'elle est momentanée. Mahāmati, c'est *momentanément* que l'*ālayavijñāna* est nommé *tathāgatagarbha* en co-émergence avec la conscience mentale et accompagné des empreintes karmiques des consciences d'engagement. Quand ce sont les

empreintes dépourvues de souillures [qui l'accompagnent], il n'est point momentané. Or, les esprits infantiles attachés à l'opinion de la momentanéité, qui proclament que tous les phénomènes sont momentanés, ne comprennent pas cette absence de momentanéité. Et comme ils ne la réalisent pas, pour eux, même les phénomènes incompressibles se détruisent, ce qui confine à la vue nihiliste. Mahāmati, les cinq consciences groupées ne sont pas le cercle des existences, n'éprouvent ni bonheur ni même souffrance, et ne sont pas davantage causes de l'au-delà de la souffrance. Or, Mahāmati, le *tathāgatagarbha* s'accompagne des causes qui font éprouver plaisir et souffrance : étant porteur des quatre types d'empreintes, il est entravé. Cela, les simples d'esprit ne le comprennent pas et imaginent la vue de la momentanéité. En outre, Mahāmati, l'or, le diamant, les reliques, les obtentions et les particularités des Vainqueurs ne sont pas sujets à la destruction. Mahāmati, si les obtentions des réalisations manifestes (sk. *abhisamaya*, tib. *mngon par rtogs pa*) étaient momentanées, les Êtres sublimes deviendraient des êtres ordinaires, or ils ne le deviennent pas. Mahāmati, l'or et le diamant demeurent ainsi jusqu'à la fin du kalpa, sans diminuer ni croître. Mahāmati, comment se peut-il que les simples d'esprit s'attachent de la sorte à la momentanéité de tous les phénomènes extérieurs et intérieurs sans comprendre l'explication du sens caché ? (ch. VI, 86)

Deux autres passages expriment la même idée :

Par *tathāgatagarbha*, il faut entendre l'*ālayavijñāna* qui transmigre, tandis que les sept autres consciences ne transmigrent pas.

Et :

Le *tathāgatagarbha* contient la cause de la vertu et de la non-vertu. Par lui sont produites toutes les formes d'existence. Comme un acteur, il revêt diverses formes.

Dans le *Laṅkāvatāra*, on prend soin de distinguer le *tathāgatagarbha* dans sa phase impure et dans sa phase pure. Dans la phase impure, chez les êtres ordinaires, le *tathāgatagarbha* est identifié à l'*ālayavijñāna* accompagné des sept autres consciences, c'est-à-dire l'*ālayavijñāna* continu qui manifeste de façon discontinue les autres types de consciences, lesquelles distinguent vertu et non-vertu, sont intermittentes, momentanées et souillées. Elles disparaissent à la mort tandis que l'*ālayavijñāna* assure la continuité avec la vie suivante et on dit dans d'autres textes que les consciences en développement se manifestent alors à nouveau au gré des circonstances de la nouvelle existence. Mais quand s'est produite la « révolution du support » (sk. *āśrayaparāvṛtti*, tib. *gnas 'gyur*) à la huitième terre de bodhisattva, l'*ālayavijñāna* est expurgé des consciences impures intermittentes et des empreintes obscurcissantes et révèle alors sa nature de sagesse pure et permanente — le *tathāgatagarbha* dans sa phase pure.

On distingue donc ici le *tathāgatagarbha* identifié à l'ensemble des huit consciences dans sa phase impure, donc accompagné de souillures adventices temporaires, et le *tathāgatagarbha* après la révolution du support de l'*ālayavijñāna* où ce dernier apparaît transfiguré, dénué de souillures. D'un point de vue ultime, cela ne change rien pour le *tathāgatagarbha* lui-même qui est la nature essentielle de l'*ālayavijñāna*. La différence vaut au niveau conventionnel.

Dans d'autres passages, notamment dans le deuxième chapitre et dans le *Sagathakaṃ* en vers qui clôt le *sūtra*, on trouve des déclarations sur la nature véritable de l'esprit :

L'esprit (tib. *sems*), les êtres doués d'esprit (tib. *sems can*) et l'au-delà de la souffrance sont par nature claire lumière. Mais ils sont obscurcis par les défauts tels que ceux du mental (tib. *yiḍ*). [Pourtant], ils sont indifférenciés comme l'espace. (*Sagathakaṃ*, 861)

Le *tathāgatagarbha* est claire lumière in composée qui est nirvanique par nature. Seuls les obscurcissements et le jeu incessant des sept consciences empêchent les êtres de le réaliser. Le *Hevajratantra* ne dit pas autre chose.

Par son exposé des huit consciences et des trois natures combinées à la notion de *tathāgatagarbha*, le *Laṅkāvatārasūtra* est une œuvre synthétique, probablement écrite fin IV^e siècle. Des déclarations sur le *tathāgatagarbha* traitent celui-ci comme une méthode habile pour aider les êtres illusionnés effrayés par l'inexistence du « soi » (sk. *anātman*, tib. *bdag med*) et donc comme un enseignement de sens interprétable (sk. *neyārtha*, tib. *drang don*). On trouve là le souci de ne pas réifier le *tathāgatagarbha* pour en faire un nouvel *ātman* :

Le *tathāgatagarbha* dont parle le Vainqueur n'est-il pas le même que le « soi » professé par les Tirthika ? Vainqueur, ce « soi » professé par eux n'est-il pas déclaré sans attributs, incréé, inqualifiable, omniprésent et indestructible ?

Le Vainqueur répondit : Non, Mahāmati, mon enseignement du *tathāgatagarbha* n'est pas semblable à ce que disent les Tirthika de leur « soi ». Mahāmati, les Tathāgata qui sont des arhat et des samyaksambuddha ont enseigné le *tathāgatagarbha* en le présentant comme la vacuité, une pure limite, le *nirvāṇa*, le non-né, le sans caractéristiques, ce qui transcende l'aspiration. C'est dans le but de permettre aux simples d'esprit effrayés par l'inexistence du « soi » de lâcher leur crainte qu'ils ont exposé le portail du *tathāgatagarbha*, et pour leur montrer la manière de demeurer dans l'absence de concepts erronés et l'inexistence des apparences. Mahāmati, j'ai [également cette intention] que les bodhisattva grands êtres à venir et présents n'en viennent pas à s'y attacher concrètement comme à un « soi ».

Comme le *sūtra* fait par ailleurs du *tathāgatagarbha* un équivalent de l'*ālayavijñāna*, cette affirmation d'une nature de bouddha qui est vacuité (et luminosité) revient à

déclarer que l'*ālayavijñāna* est dans sa nature ultime vacuité¹⁰, ce qui relativise le substantialisme habituellement prêté à l'école vijñānavādin par les Tibétains. Le *sūtra* semble bien se placer au-dessus des doctrines d'école et proposer une synthèse dépassant leurs limites conceptuelles. La dé-réification du *tathāgatagarbha* et donc de l'*ālayavijñāna* pourrait bien être une étape vers la thèse tantrique qui présente le *tathāgatagarbha* comme l'esprit inné de claire lumière (tib. 'od gsal gyi sems nyid) au-delà de tout concept et transcendant les huit consciences conventionnelles, y compris l'*ālayavijñāna* au sens habituel du terme.

C'est peut-être sous l'influence conjuguée du Madhyamaka et de textes tels que le *Ratnagotravibhāga* et le *Laṅkāvatārasūtra*, que les tāntrika ont fait de l'esprit inné de claire lumière ou nature de l'esprit (sk. *cittatā*, tib. *sems nyid*) ou *tathāgatagarbha* une base universelle (sk. *ālaya*, tib. *kun gzhi*) vide, lumineuse et incomposée. Ce *continuum* ultime, à la source à la fois du *nirvāṇa* et du *saṃsāra*, va se substituer à l'*ālayavijñāna*, ce dernier étant alors relégué au rôle de simple réservoir des empreintes karmiques et de base de l'esprit ordinaire (sk. *citta*, tib. *sems*) à l'origine du développement des sept autres consciences plongées dans l'illusion.

Dans le système de l'Anuttarayogatantra prisé par les écoles nouvelles du bouddhisme tibétain, on distinguera même clairement trois niveaux de subtilité de l'esprit :

- le niveau grossier de l'esprit (tib. *rags pa'i sems*), correspondant aux activités des cinq premières consciences des sens, liées aux objets physiques (vue, ouïe, odorat, goût et toucher) ;
- le niveau subtil de l'esprit (tib. *phra ba'i sems*), correspondant aux trois visions (apparence, accroissement et obtention, tib. *snang ba, mched pa, thob pa*) sous-jacentes à la conscience mentale (sk. *manovijñāna*, tib. *yiḍ kyi rnam shes*) et aux quatre-vingt natures (sk. *prakṛti*, tib. *rang bzhin*) ou pensées conceptuelles (sk. *vikalpa*, tib. *rtog pa*) qui l'accompagnent [et, si l'on admet le système des huit consciences, le niveau correspondant à l'*ālayavijñāna*, accompagné ou non du mental souillé] ;
- le niveau très subtil de l'esprit (tib. *shin tu phra ba'i sems*), correspondant au continuum de l'esprit inné de claire lumière (tib. *gnyug ma lhan cig skyes pa'i 'od gsal gyi sems*), qui n'est autre que la nature de bouddha.

De ces trois niveaux, le premier est celui d'une idéation grossière. Le second correspond tantôt à l'esprit conceptuel, tantôt à des niveaux non-conceptuels de l'esprit

¹⁰ Candrakīrti ne s'y est pas trompé qui, citant ce passage du *sūtra*, en profite pour en tirer l'argument que l'*ālayavijñāna* est un pur expédient provisoire dans sa célèbre controverse contre le Cittamātra au chapitre VI du *Madhyamakāvātāra* (tib. *dBu ma la 'jug pa*).

(perception directe des yogis, sk. *yogipratyakṣa*, tib. *rnal 'byor mngon sum*). Dans les deux cas, l'esprit demeure cependant celui qui appréhende l'expérience de manière subtilement dualiste. Seul le troisième niveau transcende vraiment le fonctionnement conceptuel.

Le rDzogs chen ne distinguera que deux niveaux : *sems* (sk. *citta*), qui inclut les deux premiers niveaux — tous deux conceptuels, même subtilement, puisque duels — et *rig pa*, l'esprit inné de claire lumière des *tantra* internes, état non-duel, inexprimable (tib. *brjod du med pa*) au-delà de tout concept (tib. *bsam las 'das pa*) et présent à lui-même (tib. *rang rig*).

En deux ou trois niveaux, cette présentation discerne d'une part le niveau conventionnel de l'esprit conceptuel avec son équipage de consciences et d'autre part le niveau ultime de l'esprit de claire lumière commun à tous les courants du Vajrayāna . Mais elle ne fera usage des huit consciences que dans les courants tantriques influencés par les thèses yogācārin. Tout en conservant la classification des huit consciences ils la confinent à la description de l'esprit ordinaire (*sems*). On rencontre principalement ce modèle chez des commentateurs indiens des *tantra* nouveaux comme Nāgārjuna le tāntrika et dans les écoles tibétaines rNying ma pa, Sa skya pa et bKa' brgyud pa, ces dernières ayant toutes accepté dans un premier temps les vues philosophiques du courant Yogācāra Mādhyamika représenté par Haribhadra, Śāntarakṣita (VIII^e s.) et Kamalaśīla (VIII^e-IX^e s.). Ce courant du Madhyamaka, qui prend en compte la présentation yogācārin de la réalité conventionnelle, était de fait le seul courant Mādhyamika présent au Tibet du VIII^e au XII^e siècle¹¹.

À partir du XII^e siècle, avec la traduction des œuvres principales de Candrakīrti par sPa tshab Lo tsā va Nyi ma grags, les écoles tibétaines vont pencher pour l'adoption du Madhyamaka Prāsaṅgika. Si les rNying ma pa, les Sa skya pa et les bKa' brgyud pa maintiendront le système en huit consciences dans leurs enseignements du *rDzogs chen*, du *Lam 'bras* et du *Mahāmudrā* tout en se réclamant de la dialectique du Madhyamaka prāsaṅgika¹², en revanche, la nouvelle école dGe lugs pa, à la suite d'un

¹¹ Il est toutefois possible qu'Atiśa, fondateur du courant bka' gdams pa au XI^e s., ait entretenu des liens avec le Mādhyamika prāsaṅgika. Cf. Salen, Maurice : *Quel bouddhisme pour le Tibet ? Atiśa 982-1054*, Paris, 1986.

¹² D'après des auteurs rNying ma pa tels que 'Ju Mi pham Rin po che, ce qui caractérise le Mādhyamika prāsaṅgika est le choix de la méthode dialectique du raisonnement par l'absurde et non les préférences ou aversions pour le système yogācārin d'explication de la réalité conventionnelle. Buddhapālita, Candrakīrti et Śāntideva s'opposent au Yogācāra en tant que système philosophique substantialiste, et en cela, ils soutiennent clairement le point de vue mādhyamika. Tous les auteurs tibétains, y compris les rNying ma pa, les suivent sur ce point. Mais à la différence de Tsong kha pa qui rejette par fidélité à Candrakīrti et à Dharmakīrti l'ensemble du système d'explication du Yogācāra, les rNying ma pa et certains Sa skya pa comme Go ram pa bSod nams Seng ge le conservent comme étant la meilleure explication du

certain nombre d'auteurs bKa' gdams pa, affichera une stricte adhésion au Prāsaṅgika de Candrakīrti, rejetant ainsi l'explication yogācārin. Même en Inde, certains auteurs tantriques n'avaient pas cru non plus devoir adopter les huit consciences dans leurs écrits et penchaient pour un modèle resté fidèle au système des six consciences¹³. Mais qu'importe le choix des auteurs tantriques, tous s'accordent pour distinguer l'esprit de claire lumière (sk. *prabhāsvara citta*) ou *tathāgatagarbha*, phénomène incomposé, du système des six ou huit consciences de l'esprit pensant (sk. *citta*, tib. *sems*), phénomènes composés.

Ce point est capital dans le traitement tantrique de l'*antarābhava*, en rapport avec le nouveau traitement des quatre types d'existences (sk. *bhava*, sk. *srid pa*). L'existence intermédiaire ordinaire, appelée désormais « état intermédiaire du devenir » (tib. *srid pa'i bar do*), est caractérisée par le corps mental et l'irruption de perceptions, de pensées et d'hallucinations liées au *karman* de l'individu. Ainsi seuls les niveaux grossier et subtil de l'esprit y sont impliqués. Mais cette existence intermédiaire surgit après l'émergence de la claire lumière fondamentale qui suit les dissolutions lors de l'existence de mort (sk. *maraṇabhava*), existence qui va bientôt prendre le nom de processus de transition du moment de la mort (tib. *'chī kha'i bar do*). Si l'individu n'a pas reconnu cette claire lumière — niveau très subtil de son esprit — il tombe à nouveau sous l'emprise des tendances du *karma* et erre dans l'existence intermédiaire. L'existence qui précède (sk. *pūrvakālabhava*), c'est-à-dire l'existence située entre l'existence de naissance et l'existence de mort, est aussi sous l'emprise exclusive des niveaux grossier et subtil de l'esprit, sauf à des moments bien précis où peuvent se dérouler des phases de dissolution dévoilant l'esprit de claire lumière. Les *tantra* internes ont ainsi repéré un moment-clé d'une grande importance, l'entrée dans le sommeil, où un processus de dissolution analogue à celui de la mort se produit. L'entrée dans le sommeil profond étant similaire au moment de la mort, le surgissement des rêves devient comparable à l'existence intermédiaire. Par le yoga du sommeil, il devient possible d'envisager l'endormissement comme un moment privilégié pour reconnaître le niveau très subtil de l'esprit ou claire lumière. Quant au rêve, période sous l'emprise des niveaux grossier et subtil de l'esprit, il devient l'occasion d'un entraînement préparant à l'existence intermédiaire : les apparences oniriques étant l'expression des imprégnations du *karman* comme le sont les hallucinations de l'*antarābhava*, leur identification, leur maîtrise et la reconnaissance

fonctionnement illusoire de l'esprit au niveau conventionnel. Voir Stéphane Arguillère, *Papiers* du C.I.P.H. n°33 et 40.

¹³ Système d'ailleurs accepté par le Mādhyamika prāsaṅgika de Buddhapālita/Candrakīrti, par le Sautrāntika mādhyamika svātantrika de Bhāvaviveka, et même le Yogācāra du courant de Dignāga et Dharmakīrti.

de leur caractère vide et illusoire deviennent un gage de maîtrise pour ceux qui auront à affronter l'après-mort. Les *tantra* proposent aussi un yoga de la veille visant cette fois à provoquer volontairement ces processus de dissolution pour reconnaître et maîtriser l'esprit inné de claire lumière.

Une bonne part de la méthode des *tantra* internes semble bien résulter de la découverte de l'existence de moments privilégiés où l'esprit inné de claire lumière se fait jour, déchirant un instant le voile obscurcissant des couches grossières et subtiles de l'esprit. Les techniques spéciales empruntées au yoga favorisent cette émergence dans le continuum mental du pratiquant. Cet aspect de la méthode tantrique privilégie le côté réalité ultime de l'esprit. Du côté réalité superficielle, la méthode privilégie la perception pure (tib. *dag snang*) des phénomènes internes et externes et la purification et la maîtrise des souffles internes qui conduisent à l'élaboration du corps illusoire pur.

5. Les nomenclatures de l'*Abhidharma* transposées et inscrites dans le corps subtil

La transposition des phénomènes psycho-physiques répertoriés dans les *abhidharma* en listes de déités constituant le *maṇḍala* interne du corps subtil révèle le lien étroit que le Vajrayāna entretient avec les *abhidharma* des yogācārin. Selon l'indifférenciation du *saṃsāra* et du *nirvāṇa* qui sous-tend les *tantra*, les phénomènes composés qui sont les éléments de la réalité conventionnelle trompeuse sont, dans leur vraie nature, des expressions de la nature éveillée incomposée. Selon la perception pure (tib. *dag snang*) du *dharmadhātu*, ils sont les diverses déités qui symbolisent les qualités éveillées. Ce principe vaut aussi bien pour les *tantra* externes qu'internes, à ceci près que dans ces derniers, on insiste davantage sur l'importance des phénomènes internes, propres au corps du yogi, plutôt que sur les phénomènes dudit monde extérieur. C'est encore une application pratique du *tathāgatagarbha* : celui-ci étant présent en chaque individu, pur, lumineux, immuable, non-souillé par les impuretés adventices, il est, selon la vue des *tantra*, déjà parfait avec toutes ses qualités dans le corps, la parole et l'esprit de la personne. Les êtres ordinaires font l'expérience de ces phénomènes dans leur apparence impure du fait de leur *karma*, de leurs tendances habituelles et des deux voiles (sk. *āvarana*, tib. *sgrib*). La voie tantrique consiste à substituer à cette vision impure (tib. *ma dag pa'i snang*) la vision pure (tib. *dag snang*) de la nature réelle ou ainsité (sk. *tathatā*, tib. *de bzhin nyid*) des phénomènes, au moyen des phases de création (sk. *utpattikrama*, tib. *bskyed rim*) et d'achèvement (sk. *sampannakrama*, tib. *rdzogs rim*) où l'on visualise (tib. *dmigs pa*) la déité et son *maṇḍala* en lieu et place des phénomènes impurs. Cette visualisation répétée, accompagnée de pratiques yogiques, opère une *catarsis* de la perception qui débouche sur la réalisation effective (sk. *abhisamaya*, tib. *mngon par rtogs pa*) de ce que les

tantra nomment la réalité superficielle vraie. Cette réalité-là est l'expression formelle de la nature ultime des phénomènes, en opposition à la réalité superficielle impure qui n'est qu'une simple illusion produite par l'ignorance, les passions et les tendances karmiques.

C'est ce qu'exprime ce passage du *Hevajratantra* :

Puis je vais expliquer parfaitement le chapitre de la complète purification.

En vérité, la pureté de toutes choses s'exprime en tant qu'ainsité. De ce fait, chacune d'elles prise séparément sera exprimée en l'espèce d'une déité. Ainsi, les cinq agrégats, les six facultés des sens, les six entrées et les cinq grands éléments sont naturellement parfaitement purs, mais ils sont voilés par les passions et [le voile] cognitif. Seule la purification de notre propre conscience les libèrera, à l'exclusion de tout autre type de purification. Puisque les phénomènes objectifs sont purs, sublime est la grande félicité de notre propre conscience ! Les objets tels que les formes et toutes sortes d'autres choses, le yogi les voit [en percevant] la pureté de tous les objets. C'est ainsi que les êtres vivants deviennent pleinement éveillés.

— Mais alors, Ô Vainqueur, quelles sont ces [choses] complètement impures ?

Le Vainqueur répondit : Il s'agit des formes, etc. Et pourquoi le sont-elles ? Parce qu'elles sont des choses [que l'on perçoit] comme des objets appréhendables et des sujets qui appréhendent.

Vajragarbha demanda : Hélas, Vainqueur, que sont donc ces objets appréhendables et ces sujets qui appréhendent ?

— Le Vainqueur lui répondit : Les formes, par l'œil, sont appréhendées ; les sons, par l'oreille, sont entendus ; les odeurs, par le nez, sont senties ; les saveurs, par la langue, sont goûtées ; les tangibles, par le corps, sont touchés, et les sentiments de plaisirs, etc., par le mental, sont obtenus.

[Une fois] purifiés, ils ne secrètent plus de poison et l'on peut alors se laisser aller à ces objets.

C'est ainsi que la [déité] Vajrā est l'agrégat des formes ; Gaurī l'agrégat des sensations ; Vāriyoginī l'agrégat des notions ; Vajradākinī l'agrégat des facteurs de composition et Nairātmyā l'agrégat des consciences.

C'est ainsi que purifiant constamment ces [agrégats] , le yogi de l'ainsité atteindra les accomplissements.

[...]

C'est ainsi qu'au sein de la phase de développement, les agrégats seront purifiés [par ces déités].

Ce qui entrave le monde est également ce par quoi il sera libéré de ses entraves. Ignorant cela, le monde n'est pas libéré. En rejetant cela, on ne trouvera pas les accomplissements. C'est pourquoi il est dit : « Il n'y a ni odeurs, ni sons, ni formes, ni saveurs, ni pureté de l'esprit, ni toucher, ni phénomènes mentaux, car en purifiant complètement toutes [ces choses], je sais comment parvenir à destination dans la pureté naturelle [du monde] ».

Ce principe de transposition existe dès les *tantra* externes. On le trouve déjà dans le *garbhadhātumaṇḍala* décrit dans le *Mahāvairocanasūtra*. Mais c'est surtout dans les *tantra* internes anciens du *Guhyasamājatantra* et du Filet d'illusion (sk. *Māyājālatantra*, tib. *sGyu 'phrul dra ba*) que l'on trouve des listes de déités correspondant aux phénomènes internes de la nomenclature des *abhidharma*. Ainsi dans le *Guhyagarbhatantra* :

Merveille ! Les principaux agrégats adamantins
Sont connus pour être les cinq parfaits bouddhas ;
Les entrées des sens et les éléments, dans leur ensemble,
Sont le maṇḍala des bodhisattva ;
La terre et l'eau sont Locanā et Māmakī ;
Le feu et l'air sont Paṇḍarāvasinī et Tārā ;
L'espace est Dhātviśvarī.
Les trois mondes sont depuis l'origine des champs de bouddhas ;
Tous sans exception sont d'éminents dharma ;
Ils ne sont autres que la bouddhité ;
Des dharma en dehors de la bouddhité,
Les bouddhas eux-mêmes n'en ont pas trouvé !¹⁴

On pourrait multiplier les citations de ce genre dans les *tantra* internes. Dans les *tantra*-pères, notamment dans les cinq étapes (sk. *pañcakrama*) du système du *Guhyasamājatantra*, la première étape de la phase d'achèvement a pour préliminaire l'isolement du corps (sk. *kāyaviveka*, tib. *lus dben*), où l'ensemble des agrégats, des éléments internes et externes, des organes des sens et de leurs objets constituent cent objets ordinaires à purifier dont la nature essentielle est celle des cent familles de *tathāgata* :

¹⁴ Texte personnel, chapitre II, p. 13 : *E ma ho/ rdo rje phung po'i yan lag ni/ rdzogs pa'i sangs rgyas lnga ru grags/ skye mched khams rams mang po kun/ byang chub sems dpa'i dkyil 'khor nyid/ sa chu spyan dang mā ma kī/ me rlung gos dkar sgröl ma ste/ nam mkha' dbyings kyi dbang phyug ma/ srid gsum ye nas sangs rgyas zhing/ thams cad ma lus chos so cog/ sangs rgyas nyid las gzan ma yin/ sangs rgyas nyid las gzan pa'i chos/ sangs rgyas nyid kyi ma bsnyes so//*

Sachant que tous les corps sont vides, établissant les cent objets substantiels ordinaires au niveau de la réalité superficielle, on médite qu'en leur ainisé, ils sont les Vainqueurs des cent familles de Tathāgata, etc. Tel est l'objet de connaissance extraordinaire du Mantra secret. (*gSang 'dus rim lnga'i khrid yig*, Ngor chen Kun dga' bzang po 1382-1457)

Dans les *tantra*-mères (tib. *ma rgyud*) de la classe Anuttarayogatantra (*tantra* nouveaux) et dans l'Anuyoga, le *maṇḍala* intérieur (tib. *nang gi dkyil 'khor*) est organisé en l'espèce des trois sièges (tib. *gdan gsum*) qui regroupent agrégats, entrées et éléments des sens. Les trois sièges se répartissent ainsi : au centre du cœur se trouve le bouddha primordial (Samantabhadra ou Vajradhara) entouré des cinq jina (tib. *phung po lnga*, les cinq agrégats) unis aux cinq bouddha féminins ou *prajñā* (tib. *khams lnga*, les cinq éléments) ; dans le deuxième siège constitué de quatre canaux à droite et quatre à gauche sont huit bodhisattva masculins et huit bodhisattva féminins représentant les sens et leurs objets (tib. *dbang yul*) ; et dans le troisième siège, situé dans les quatre membres du corps siègent les quatre gardiens courroucés unis aux quatre gardiennes des portes. Les trente-six déités ainsi intégrées dans le corps forment le noyau essentiel de ce que l'on nomme le *maṇḍala* des déités paisibles du filet d'illusion dans le Mahāyoga des *tantra* anciens. En leur ajoutant les six *muni* qui œuvrent à purifier les six destinées, on obtient ainsi le *maṇḍala* des quarante-deux déités paisibles.

Il suffit de se rappeler l'importance que prendra ce *maṇḍala* dans la description du *chos nyid bar do* ou *bar do* de la Réalité au sein de plusieurs cycles *gter ma* des rNying ma pa (Le *Kar gling zhi khro*, le *Zhi khro nges don snying po*, etc.), où l'on verra ces principes du *maṇḍala* interne issus du Mahāyoga et de l'Anuyoga intégrés dans la Vue rdzogs chen sur les *bar do*. Cela suppose la manifestation dans le *chos nyid bar do* de déités personnifiant initialement les gouttes essentielles (tib. *thig le*) du *tathāgatagarbha* réparties dans le corps du vivant du yogi. L'idée maîtresse ici, semble être qu'une fois le corps — agrégat impur fruit du *karma* — détruit, les pures énergies de la nature de bouddha se déploient librement au sein de l'état intermédiaire, ces déités étant l'aspect luminosité spontanément présent (tib. *lhun grub*) au sein de l'essence vide (tib. *ngo bo stong pa*) de la nature de l'esprit. Un texte du cycle du *Kar gling zhi khro*, le *Chos spyod bag chags rang grol*, exprime clairement ce point de vue :

Tant que je suis dans le *bardo* de la vie,
Les quarante-deux déités paisibles
Demeurent dans la citadelle du cœur, dans mon propre corps,
Lumineuses, sous l'aspect de bouquets des cinq lumières.
A ma mort, quand vient le moment de quitter ce corps,
Les déités paisibles s'extériorisent hors du cœur

Et apparaissent dans l'espace devant moi, remplissant le ciel ;
Avec leurs ornements et leurs attributs, les Seigneurs et leurs entourages innombrables
Sont des Corps des cinq lumières, vides et lumineux, au sein d'arcs-en-ciel.

Ainsi, la possibilité de transmuier les phénomènes psycho-physiques de l'individu au cours de sa vie de pratiquant ne pouvait que déboucher sur d'intéressantes applications lors de l'état intermédiaire. Ainsi le pratiquant le plus doué peut obtenir l'Éveil dans cette vie et manifester les preuves de cet Éveil lors des processus dissolutaires de la mort, mais aussi que le pratiquant de capacité moindre pourra, à défaut, se réaliser pleinement durant les processus de transition des *bar do post mortem*, grâce à l'entraînement assidû suivi au cours de sa vie de yogi.

6. Les notions de *bodhicitta*, *prajñā* et *upāya* appliquées au corps

Comment est-on passé de la notion de *bodhicitta* classique du Mahāyāna au concept de *bodhicitta* inscrite dans le corps sous la forme des gouttes essentielles (sk. *bindu*, tib. *thig le*) dans les *tantra* internes ? Trois éléments sont ici à considérer : le concept de *bodhicitta* en lui-même, et ses deux aspects dynamiques, *prajñā* et *upāya*.

La *bodhicitta* (tib. *byang chub sems*) est centrale dans le Mahāyāna. Elle est définie ainsi dans l'*Abhisamayālaṅkāra* :

Cultiver l'esprit [d'Éveil], c'est souhaiter [obtenir] le parfait et authentique Éveil Afin d'œuvrer au bien d'autrui.

On la subdivise en deux aspects :

- 1) la *bodhicitta* absolue (sk. *paramāṛthabodhicitta*) tournée vers l'Éveil du bodhisattva lui-même (sk. *svārtha*), liée au développement de *prajñāpāramitā* et à la réalisation de la vacuité de tous les phénomènes. Cette « accumulation » de sagesse (sk. *jñānasam̐bhara*), accomplie, le bodhisattva obtient le *dharmakāya*.
- 2) la *bodhicitta* relative (sk. *saṃvṛtibodhicitta*), tournée vers le bienfait d'autrui (sk. *parārtha*), qui consiste à développer les quatre illimités (bienveillance, compassion, joie, équanimité) et les cinq premières *pāramitā* — les moyens appropriés (sk. *upāya*, de la compassion — pour aider autrui et « accumuler » les bienfaits (sk. *pūnyasam̐bhara*) nécessaires à la fruition des Corps formels (sk. *rūpakāya*).

La pratique de la *bodhicitta* repose donc sur les notions de *prajñā* et d'*upāya* unies pour surmonter la distinction de l'absolu et du relatif.

Prājñā, dans le Mahāyāna, prend une importance spéciale, mais aussi la notion de mérite (*punya*) qui montre l'importance des moyens appropriés aux côtés de la connaissance. *Prajñā* est la connaissance directe de la vacuité et en tant que sixième

pāramitā, elle est le pôle d'actualisation de la réalité ultime (sk. *pāramārthasatya*, tib. *don dam pa'i bden pa*) qui féconde les cinq premières *pāramitā* (générosité, éthique, patience, effort diligence et concentration méditative), qui sont des vertus ancrées dans la réalité relative (sk. *saṃvṛtisatya*, tib. *kun rdzob gyi bden pa*). *Prajñā* correspond à l'accumulation de sagesse (sk. *jñānasambhara*) tandis que les autres *pāramitā* constituent les moyens habiles ou méthodes (sk. *upāya*, tib. *thabs*) d'accumulation méritoire (sk. *puṇyasambhara*).

Le *Mahāyāna* établit donc l'équilibre entre *prajñā* et *puṇya* en insistant sur la nécessité de réunir les deux accumulations, mérites au niveau conventionnel, sagesse au niveau ultime, pour atteindre le parfait Éveil d'un bouddha (sk. *samyaksambuddha*). Car l'accumulation méritoire par les activités de compassion (sk. *karuṇā*) à l'égard des êtres qui errent dans le *samsāra*, exige du bodhisattva l'usage de moyens appropriés (*upāya*). D'où l'importance des moyens appropriés dès le *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* (ch II). Or l'emploi de ces moyens adéquats suppose la maturation simultanée de la connaissance supérieure. Le bodhisattva cultive ainsi en alternance puis simultanément la *bodhicitta* relative des moyens et de la compassion, et la *bodhicitta* ultime, la *prajñā* qui dévoile la vacuité des phénomènes (sk. *sūnyatā*). Il est dit dans le *Vimalakīrtinirdeśasūtra* :

La sagesse qui n'est pas liée aux moyens habiles est un esclavage, mais la sagesse conjointe aux moyens habiles est libération. Les moyens habiles séparés de la sagesse sont un esclavage, les moyens habiles conjoints à la sagesse sont libération.

Cultiver la *bodhicitta* dans son double aspect, c'est donc l'essence de la voie du bodhisattva. Or, le *tathāgatagarbha*, qui est l'essence éveillée de tous les êtres, est la cause même du vœu de *bodhicitta*. Selon le *Ratnagoṭravibhāga* :

S'il n'y avait pas l'élément de bouddhité [chez les êtres], il n'y aurait ni dégoût pour la souffrance, ni désir ni même souhait ou aspiration pour l'au-delà de la souffrance. (I. 40, T. 37)

Le lien entre *bodhicitta* et *tathāgatagarbha* est intime : Quand le novice prend le vœu initial du bodhisattva (sk. *prañidhāna*), le *tathāgatagarbha* est dans la phase « impure », recouvert par les voiles cognitif et passionnel. Une fois entré dans la voie, le bodhisattva s'engage dans la double accumulation (sagesse et mérites) en cultivant *bodhicitta* absolue et relative. Le *tathāgatagarbha* est alors dans sa phase intermédiaire « pure/impure ». Quand il a parachevé la double accumulation, il atteint le Plein Éveil (sk. *samyaksambodhi*), où le *tathāgatagarbha* est dans sa phase dite « pure », la bouddhité (sk. *buddhatā*) complètement dégagée du double voile.

Gardons à l'esprit ces liens étroits qui unissent les notions de *bodhicitta*, de *prajñā*, d'*upāya* et de *tathāgatagarbha* dans le Mahāyāna. Qu'en est-il dans le Vajrayāna ?

L'élément nouveau est le Corps adamantin (sk. *vajrakāya*, tib. *rdo rje'i sku*), la structure subtile du corps du pratiquant qui va corporéifier les notions mahayanistes précitées. Concernant le corps de vajra, on déclare volontiers dans l'école rNying ma pa :

L'esprit d'Éveil est la nature des canaux, des souffles et des gouttes essentielles.¹⁵

Ce qu'un commentateur glose ainsi :

Les canaux sont le support du *nirmāṇakāya* ; les souffles sont purifiables en *saṃbhogakāya* et la nature des gouttes essentielles est l'esprit d'Éveil dont la pureté est le *dharmakāya*. C'est pourquoi prendre refuge en cela, c'est prendre le refuge secret.¹⁶

Dans sa nature, le corps de vajra immuable (tib. *mi 'gyur rdo rje'i sku*) n'est autre que la nature de bouddha immaculée et indestructible, originellement pure, l'essence indivisible des Trois Corps qui sera dévoilée par la pratique des yogas internes. Le corps de vajra est donc, dans le Vajrayāna, le *tathāgatagarbha* comme annonce du futur Éveil complet en Trois Corps (sk. *trikāya*). En tant que Base, le *vajrakāya* est la potentialité des Trois Corps. Lors de la Voie, il est le moyen excellent pour parachèvement l'Éveil, et au niveau du Fruit, il est l'essence des Trois Corps indivisibles. Dans le *vajrakāya*, constitué de canaux subtils (sk. *nāḍī*, tib. *rtsa*), de souffles internes (sk. *vāyu*, *prāṇa*, tib. *rlung*) et de gouttes essentielles (sk. *bindu*, tib. *thig le*), les canaux sont le support corporel subtil, la voie de circulation des souffles internes, lesquels, en se déplaçant, servent de monture à l'esprit et aux gouttes essentielles. Les canaux, souffles et gouttes étant liés au corps, à la parole et à l'esprit, les gouttes essentielles sont donc l'aspect le plus subtil du corps yogique, équivalent à l'esprit et au *dharmakāya*. Elles sont appelées *bodhicitta* rouge et blanche car purifiées, et unies par le yoga, elles sont la *bodhicitta* ultime, la nature de l'esprit ou claire lumière. Le travail sur les gouttes et les souffles étant la clé de l'Éveil dans les *tantra* internes, raison pour laquelle on les appelle *bodhicitta*.

Ainsi la pratique des yogas est l'application des notions de *prajñā* et d'*upāya* transposées dans le Vajrayāna.

Dans le Vajrayāna, les notions de *prajñā* et d'*upāya* sont centrales et indissociables. Si leur sens général dans le Mahāyāna persiste, leur inscription dans la dimension corporelle du yogi est un fait nouveau. *Prajñā* reste la sagesse qui réalise la vacuité, et *upāya* consiste toujours dans les diverses méthodes et expédients indissociables de

¹⁵ Citation extraite de la formule de refuge du *Klong chen snying thig sngon 'gro*, gter ma de 'Jigs med gling pa.

¹⁶ Extrait du *Klong chen snying thig gi sngon 'gro'i ngag 'don rtsa 'grel* composé par Thub bstan Chos kyi grags pa (XIX^e siècle), un disciple de dPal sprul Rin po che.

l'exercice de la *prajñā*. Mais en plus de cela, il est dit les *tantra* internes comme *Guhyasamājatantra* et *Hevajratantra* que *prajñā*, la vue de la vacuité qui est pureté ultime de tous les phénomènes, est de nature féminine, tandis qu'*upāya*, la méthode appropriée pour œuvrer au bien des êtres, est de nature masculine. De leur union inséparable découle la production de *bodhicitta*, fruit de leur union, pareil au fils qui naît de l'union de ses parents. Dans la phase de développement (sk. *utpattikrama*, tib. *bskyed rim*), *prajñā*, est la lettre E, la déité féminine personnifiant la sagesse de la vacuité à laquelle s'unit la déité masculine — *upāya* — la lettre VA. Leur union produit l'expérience de grande félicité qui, scellée par la vue de la vacuité, révèle la *bodhicitta* dans sa complétude, symbolisée par M. Ainsi, ce processus d'union (sk. *yuganaddha*, tib. *zung 'jug*) de la connaissance et des moyens dévoilant la *bodhicitta* est exprimé par la symbolique mantrique d'EVAM. EVAM est la clé symbolique des principes les plus importants des *tantra* internes et plusieurs niveaux sont à décrypter.

Dans la physiologie des canaux subtils, E est le canal *rasanā*, rouge, qui véhicule les quintessences féminines. VA est le canal *lalanā* blanc, qui véhicule les quintessences masculines. M symbolise alors le canal central *avadhūtī* où s'unissent les quintessences masculine et féminine. Quand les souffles karmiques grossiers s'y dissolvent surgit l'expérience de la sagesse co-émergente non duelle, la claire lumière (sk. *prabhāsvāra*, tib. *'od gsal*).

E est aussi la quintessence (sk. *bindu*, tib. *thig le*) solaire féminine appelée *rakta* (tib. *khrag*) ; VA est la quintessence lunaire masculine encore appelée *śukra* ou *amṛta* (tib. *khu ba*, *bdud-rtsi*, *smān*). Ces quintessences vitales, présentes chez tous les êtres, purifiées par la pratique puis unies inséparablement (M), actualisent l'Éveil du yogi. C'est un véritable processus alchimique de transmutation.

Tous les processus physiologiques subtils mettant en jeu les souffles, les canaux et les deux types de gouttes sont en étroite corrélation avec les processus de la naissance, de l'existence, de la mort et de l'état intermédiaire et leur purification. Les deux gouttes essentielles principielles se manifestent dès la conception, étant issues de l'union des parents. Elles demeurent dans le corps de l'être toute sa vie et se dissolvent au moment de la mort. Durant cette existence, elles peuvent être purifiées par les yogas. Cette purification dévoile l'Éveil principal où s'abolit le *samsāra*. Dans cette transmutation, les gouttes essentielles féminine et masculine jouent donc un rôle crucial, leur purification aboutissant à la réalisation de la claire lumière incompressible, laquelle est l'aspect ultime du *tathāgatagarbha* dans sa phase pure, la *bodhicitta* absolue. Quand cette *prajñā* s'unit à l'enveloppe des souffles purs de la sagesse ou corps illusoire — l'aspect *upāya* ou *bodhicitta* relative —, l'union finale des deux *bodhicitta* est enfin réalisée dans le Corps d'union du grand Vajradhara.

7. Le *trikāya* et le principe des mélanges dans la pratique des tantra internes

La doctrine des Trois Corps d'un bouddha (sk. *trikāya*, tib. *sku gsum*) a trouvé sa formulation définitive dans le Mahāyāna au sein des *sūtra* du troisième tour de roue, dans l'*Abhisamayālaṅkāra* et le *Ratnagotravibhāga* et dans les ouvrages du Yogācāra comme le *Mahāyānasūtrālaṅkāra*, rencontrant l'adhésion de tous les courants mahayanistes. La doctrine du *trikāya* justifie le statut que le Mahāyāna attribue au bodhisattva et au *samyaksaṃbuddha*. Tous ceux qui cheminent en développant l'esprit d'Éveil (sk. *bodhicitta*) sont des bodhisattva. Ils reçoivent des enseignements des bouddhas et d'autres bodhisattva et, à un certain point acquièrent la capacité d'en donner eux-mêmes. Au bout d'un long chemin où ils ont parachevé la double accumulation de sagesse et de mérites, ils atteignent le plein Éveil d'un *samyaksaṃbuddha*. À sa mort, le *samyaksaṃbuddha* n'entre pas dans un *nirvāṇa* coupé définitivement du monde — le *nirvāṇa* des arhat que le Mahāyāna désigne sous le vocable de *nirvāṇa* statique (sk. *pratiṣṭhitanirvāṇa*) — mais dans un *nirvāṇa* dynamique (sk. *apraṣṭhitanirvāṇa*) où il continue à œuvrer au bien des êtres.

Le *trikāya* expose le Fruit de la bouddhité dans cette perspective dynamique. Du point de vue ultime, la Base à actualiser est la réalisation de la vacuité qui dissipe tous les obscurcissements (passionnels et cognitifs). Cet objectif, atteint sur la Voie par l'accumulation de sagesse, a pour Fruit le *dharmakāya* ou Corps de réalité, l'Éveil pour soi-même. Du point de vue de la réalité superficielle, la Base à actualiser est la grande compassion impartiale pour tous les êtres, accomplie par l'accumulation méritoire à l'aide des moyens habiles des *pāramitā*. Le Fruit en est la manifestation du Corps formel (sk. *rūpakāya*) sous ses deux formes, le Corps de parfaite plénitude (sk. *sambhogakāya*) et le Corps d'apparition (sk. *nirmāṇakāya*) qui œuvrent au bien des êtres au sein du *nirvāṇa* non-statique : le premier au profit des *āryabodhisattva* ; le second au profit des êtres ordinaires. L'Éveil impliquant l'union indivisible de la réalité ultime et de la réalité superficielle tant au niveau de la sagesse (l'omniscience, sk. *sarvajñāna*, tib. *kun mkhyen*) que des œuvres, les Trois Corps sont inséparables dans leur nature, laquelle est le Corps d'essentialité (sk. *svābhāvikakāya*, tib. *ngo bo nyid sku*).

Pleinement opératif dans le Vajrayāna, le *trikāya* y a trouvé un nouvel essor, en lien avec la notion du *tathāgatagarbha* dans ses trois phases — impure, pure/impure et totalement pure. Le raisonnement semble être le suivant : si le *trikāya* est pleinement effectif au niveau du Fruit de la bouddhité, il est déjà présent au niveau de la Base, dans la nature de bouddha de chaque être, sous une forme voilée ou obscurcie qu'il convient de dégager le long de la Voie. Selon ce principe, c'est à plusieurs niveaux que les Trois Corps sont déjà présents chez l'individu : les trois portes, c'est-à-dire les corps, la parole et l'esprit d'un être animé, se trouvent ainsi mis en rapport avec les

Trois Corps, respectivement le Corps d'Apparition, le Corps de jouissance et le Corps absolu. Les trois structures correspondantes du corps de vajra, les canaux, les souffles et les gouttes essentielles, sont également considérées comme la potentialité des Trois Corps, comme l'expose brièvement ce passage du *Chos drug nyams len gsal ba'i sgron me*, un ouvrage de dPal 'byor don grub (XVe s.) consacré à la théorie et à la pratique des *Six yogas de Nāropa* auquel nous nous réfèrerons fréquemment par la suite :

Le Fruit est la manifestation des Trois Corps ou bien du Corps, de la Parole et de l'Esprit d'un bouddha à partir des canaux, des souffles et des gouttes, comme on l'expliquera ultérieurement.¹⁷

Mais en dehors de ces considérations de physiologie subtile, il est une autre application de la doctrine des Trois Corps sur la Voie qui retient plus particulièrement notre attention, celle de la mise en relation des différentes périodes de l'existence avec les différents Corps.

Le *Chos drug nyams len gsal ba'i sgron me* cite à ce propos le *Vimalaprābha*, le principal commentaire du *Kālacakrantra* :

La période du sommeil profond sans pensée est le Corps absolu ; la période du rêve engendrée par le souffle vital, semblable à l'existence et à l'inexistence, est le Corps de jouissance ; la période de l'état de veille qui s'accompagne d'apparences est le Corps d'apparition. La période de l'accouplement est le Corps de sagesse. Chez les êtres doués d'esprit, ils s'accompagnent d'obscurcissements ; chez les bouddhas, ils sont dénués d'obscurcissements.¹⁸

Autrement dit, ces quatre périodes (tib. *gnas skabs bzhi*) de l'existence quotidienne ont la nature des différents Corps, mais en temps ordinaire, elles sont accompagnées des obscurcissements cognitifs et passionnels qui empêchent leur vraie nature de se manifester. Par des pratiques appropriées, le yogi va apprendre à mettre à profit ces moments pour purifier les obscurcissements et révéler la nature des *kāya*. Ces quatre périodes comprennent notamment le sommeil profond, les rêves et l'état de veille. Ordinairement, le sommeil profond est assimilé à l'ignorance, mais c'est aussi un état dénué de pensées. Pour qui pratique le yoga approprié, il est possible d'y repérer les différentes phases de dissolution jusqu'à l'émergence de la claire lumière. C'est en cela que le moment du sommeil profond est directement lié au Corps absolu. La période des rêves émerge du sommeil profond lorsque les souffles vitaux se meuvent et éveillent la conscience mentale qui contemple les apparences oniriques, des illusions créées par le mûrissement d'empreintes karmiques. La période onirique est l'analogie

¹⁷ Dans *rTsa rlung 'phrul 'khor*, Si-khron mi-rigs dpe skrun khang, 1995, p. 116.

¹⁸ id. p. 114.

du Corps de jouissance parce qu'il s'y manifeste un corps de rêve fait de conscience et de souffles. Quant au réveil et à l'état de veille qui suit, il s'agit de la période où les apparences semblent les plus concrètes et où le corps physique est un analogue grossier du Corps d'apparition. La période de l'accouplement est liée au Corps de sagesse (*jñānakāya*) qui est l'aspect de sagesse du Corps absolu. Elle devient en effet l'occasion de réaliser la claire lumière par l'expérience de la grande félicité dans la pratique du Sceau d'action (*karmamudrā*). Ces quatre périodes concernent toutes l'existence « qui précède » (sk. *pūrvakālabhava*) qui se déroule entre la naissance et le moment de la mort. Mais les trois autres types d'existences appelées dans les *abhidharma* existence de mort, état intermédiaire et existence de naissance, sont également directement liées aux Trois Corps : c'est ainsi que Mi la ras pa expose brièvement cet enseignement aux cinq sœurs de Tshe ring ma :

Bien que vous puissiez penser que ce que l'on appelle « les quatre Corps du Fruit » soit quelque chose qu'il vous faut chercher ailleurs [qu'en vous], il n'existe en fait nul bouddha à rechercher en dehors de votre propre continuum mental. Pour nous autres, êtres migrants doués d'esprit, la claire lumière de la mort est Corps absolu ; la pureté de l'état intermédiaire est Corps de parfaite jouissance ; et les naissances variées sont le Corps d'apparition. Et la saveur unique et inséparable des trois Corps est le Corps d'essentialité, le quatrième. C'est en nous qu'ils résident, bien que nous ne le reconnaissons pas. Pour les reconnaître, il est nécessaire sans interruption [de s'appuyer] sur les profonds conseils oraux de la lignée des Accomplis.

On remarquera l'analogie frappante entre trois des périodes de l'existence entre la naissance et la mort (sk. *pūrvakālabhava*) et les trois existences restantes : la période du sommeil profond est analogue à l'existence de mort, toutes deux étant liées au Corps absolu ; la période du rêve est analogue à l'état intermédiaire, toutes deux étant en rapport avec le Corps de Jouissance, et le réveil/état de veille est semblable à l'existence de naissance, étant toutes deux en rapport avec le Corps d'apparition. Cette analogie est appliquée dans les yogas de la claire lumière, du rêve et du corps illusoire, considérés comme des entraînements à la mort, à l'état intermédiaire et à la renaissance pour purifier ces périodes et y accomplir le Fruit des Trois Corps. Il faut voir dans l'identification de ces six moments-clés (sommeil, rêve, réveil, mort, existence intermédiaire et jonction de la naissance) l'une des raisons principales de l'extension progressive de la notion d'état intermédiaire à tous les moments de la vie et de la mort.

Dans les yogas des *tantra* internes, les pratiques pour transformer les Trois Corps de la Base (qui résident de manière voilée dans ces périodes de l'existence) en Trois Corps de la Voie s'appellent les neuf mélanges (tib. *bsre ba dgu*) : trois mélanges à l'état de veille, trois mélanges lors du sommeil et des rêves, et trois mélanges lors de

la mort et de l'après-mort. Ce principe des mélanges est l'idée essentielle qui sous-tend la pratique entière des *tantra* internes, dans les *tantra*-pères comme dans les *tantra*-mères. Le Fruit obtenu par la pratique des neuf mélanges est le triple Corps du Fruit, c'est-à-dire le Plein Éveil.