



INSTITUT KHYÈNTSÉ WANGPO  
INSTITUT D'ÉTUDES SUPÉRIEURES BOUDDHISTE & DZOGCHEN

མཉེན་བརྩེའི་དབང་པོའི་གྲ་ཚང་།

4<sup>e</sup> année – Session 1

Philippe Cornu

## **Le cadre historique du Dzogchen**

Texte d'étude

Janvier 2019



## TABLE DES MATIERES

<b>I. Introduction générale.....</b>	<b>4</b>
L'importance de la transmission.....	4
Deux types de lignée de transmission.....	7
<b>II. Introduction générale au <i>rDzogs chen</i> de l'école <i>rNying ma pa</i>.....</b>	<b>9</b>
<b>A. Quelques définitions du <i>rDzogs chen</i> dans les textes les plus anciens</b>	
<i>A-1. La Guirlande de la Vue des Instructions essentielles, Man ngag lta ba'i phreng ba</i> .....	10
Tableau : une citation du <i>Guhyasamājatantra</i> selon le <i>Man ngag lta ba'i phreng ba</i> .....	11
Traduction : la présentation du <i>rDzogs chen</i> dans le <i>Man ngag lta ba'i phreng ba</i> .....	14
<i>A-2. La Lampe de l'Œil du Dhyâna, bSam gtan mig sgron</i> .....	16
<b>B. Les deux premiers textes du <i>sems sde</i> dans les manuscrits de Dunhuang</b>	
<i>Le Coucou de la Présence éveillée, Rig pa'i khu byug</i> .....	18
<i>Les petites graines cachées, sBas pa'i rgum chung</i> .....	20
Traduction des <i>Petites Graines Cachées</i> .....	21



## I. Introduction générale

La Voie du Dzogchen commence là où la plupart des chemins spirituels s'achèvent : partout ailleurs, le pratiquant reçoit d'abord des instructions pour pratiquer, puis progressivement va purifier son esprit et affiner sa réalisation, jusqu'à ce qu'il réalise vraiment ce qu'est la nature de l'esprit.

Dans le Dzogchen, il faut commencer par saisir la Vue, après quoi on l'élargit par la pratique de la Méditation, avant de l'intégrer dans la vie quotidienne par l'Action. Avant toute autre chose, le maître présente à l'étudiant ce qu'est son esprit dans sa vraie nature. C'est la « Présentation directe », « Ngotrö » (tib. *ngo sprod*), où le disciple est directement confronté à sa nature primordiale. S'il obtient un aperçu de cette nature, de cette Vue, il peut vraiment commencer à pratiquer la Voie du Dzogchen, mais tant que cela n'a pas eu lieu, il peut s'efforcer de purifier son esprit, de méditer ou de pratiquer une déité tantrique, mais on ne peut pas dire de lui qu'il pratique le Dzogchen. Les chemins graduels sont alors de la plus grande utilité, une préparation qui dissipe peu à peu les obscurcissements spirituels et ouvre l'accès au Dzogchen.

Peut-on parler de « tradition Dzogchen » ou « d'école Dzogchen » ? Dans la mesure où la transmission de maître à disciple joue un rôle capital, des lignées de maîtres sont nées et se sont ramifiées au cours du temps. En ce sens, *on peut parler de tradition Dzogchen, puisque le mot « tradition » renvoie à l'idée de transmission transgénérationnelle, mais en aucun cas on ne peut réduire le Dzogchen à une école.*

Bien que l'école bouddhiste des Anciens ou Nyingmapa soit la principale responsable de la diffusion du Dzogchen bouddhiste au Tibet à partir du VIII<sup>e</sup> siècle et en ait fait sa doctrine centrale, le Dzogchen n'appartient en réalité à aucune école spécifique. Ainsi, le Dzogchen de l'école non-bouddhiste des Bönpo apparaît à la même époque. Il possède ses propres textes, et bien que, dans son ensemble, il soit très semblable au Dzogchen bouddhiste, on y trouve des particularités techniques, des termes spécifiques et des modes d'explication légèrement différents.

En l'état actuel des recherches, il serait bien malséant d'affirmer que les Bönpo ont récupéré le Dzogchen bouddhiste ou vice-versa. On trouve même des lignées mixtes des deux écoles, et le Dzogchen se situe au-dessus de la mêlée quant à son appartenance. Il n'y a pas non plus de "secte Dzogchenpa" distincte comme l'ont cru certains auteurs occidentaux dans le passé.

Le Dzogchen développe une perspective (la Vue, tib. *lta ba*), un point de vue philosophique et des méthodes de pratique originales qui ont été adoptés par de nombreux maîtres des autres traditions : tel fut le cas du III<sup>ème</sup> Karmapa (1284-1339), le hiérarque de l'école Karma Kagyü, condisciple de Longchenpa, auquel on doit l'introduction de nombreux termes Dzogchen dans le Mahâmudra

en vigueur dans son école. Le cinquième Dalaï-lama (1617-1682) fut aussi un adepte du Dzogchen, et fit construire le Loukhang (tib. *klu khang*), un petit temple privé derrière le Potala, dont les fresques décrivent les pratiques Dzogchen.

Bien d'autres maîtres ont suivi ces exemples, en particulier depuis la naissance du mouvement non-sectaire Rimé (tib. *ris med*) au siècle dernier, sous l'inspiration de maîtres Nyingma, Kagyü, Sakya et Bön.

### **L'importance de la transmission**

Dans l'enseignement Dzogchen, la transmission ininterrompue est extrêmement importante. Sans maîtres pour transmettre directement le Dzogchen à des disciples, on ne peut parler de Dzogchen, car cet enseignement ne demeure vivant et efficace que par ce lien direct. La transmission est donc le point de départ indispensable qui permet au disciple de s'engager dans la pratique. C'est aussi un aboutissement, car lorsqu'il a intégré l'enseignement Dzogchen, son rôle est de le transmettre à son tour, perpétuant ainsi la transmission.

C'est ainsi que l'on découvre la notion de *Lignée de Transmission* (tib. *brgyud*) qui assure la transmission ininterrompue de maître à disciple jusqu'à nos jours et préserve ainsi la continuité d'un enseignement toujours vivant. L'idée de lignée est donc fondamentale, et c'est par elle que nous pouvons aborder l'Histoire de la Transmission Dzogchen.

Il existe à l'heure actuelle non pas une lignée du Dzogchen, mais *de très nombreuses lignées*, car bien qu'à l'aube de la transmission la lignée fut linéaire, de par le nombre croissant de disciples devenus détenteurs de la lignée, et la manière d'enseigner propre à chaque maître, elle s'est rapidement diversifiée en plusieurs branches.

En effet, tout maître réalisé possède sa propre expérience de pratique, et tout en transmettant exactement ce qu'il a lui-même reçu, il le fait avec son propre style et sous formes de conseils ou de préceptes, *men ngak* (tib. *man ngag*) qui reflètent son expérience personnelle.

D'autre part, beaucoup de ces maîtres sont des tertön (tib. *gter ston*), des "Découvreurs de Trésors Spirituels", qui révèlent des textes cachés jusqu'alors et en initient la transmission.

Parmi les nombreuses lignées, il est courant de distinguer les lignées "majeures" des lignées "mineures" : certaines lignées de transmission pourraient en effet sembler plus importantes que d'autres par la célébrité de leurs maîtres ou leurs enseignements abondamment pratiqués. Cependant, chaque lignée, petite ou grande, possède ses propres spécificités, et elle est en cela d'importance vitale pour l'ensemble de la transmission.

Au XIX<sup>e</sup> siècle, un certain nombre de grands maîtres du Kham, à l'Est du Tibet, constituèrent un mouvement appelé Rimé (tib. *ris med*), "non-sectaire", et entreprirent de collecter tous les enseignements des nombreuses lignées existantes. Ils étaient très conscients qu'un certain nombre de petites lignées étaient sur le point de s'éteindre, et qu'il était urgent d'en revivifier la transmission. Bien avant que le Tibet ne soit bouleversé, la négligence de certaines transmissions en occasionna la perte irrémédiable. C'est ainsi qu'Orgyen Terdak Lingpa (1617-1682), grand rassembleur de lignées de transmission, déplorait déjà la perte définitive de certaines transmissions relatives à la série de l'Esprit (tib. *sems sde*), l'une des trois catégories de l'enseignement Dzogchen.

Un autre aspect important de la transmission par lignée est *le lien noué entre maître et disciple* : si maître et disciple ne sont pas reliés par le cœur et l'esprit, aucune transmission n'est possible. C'est la notion de dévotion, laquelle n'est pas l'adoration ou la vénération du maître, mais l'ouverture du disciple qui crée un lien du "cœur-esprit"<sup>1</sup> indispensable à la transmission. Cette confiance du cœur permet une rencontre, celle de deux esprits qui peuvent entrer en coïncidence.

A ce propos, Jigmé Lingpa (1730-1798) déclare dans le *Le Rugissement du Lion* (tib. *Seng ge 'i nga ro*)<sup>2</sup>:

Il s'agit d'abord de rencontrer un éminent maître doté des caractéristiques parfaites et détenteur de la lignée de la réalisation, lien noué par l'effet des pures prières d'aspirations formulées dans le passé. En vous armant d'une foi unifiée et d'un désir ardent, sachez prier [le maître] avec conviction, et vous réunirez ainsi les conditions et la dévotion adéquates pour que la réalisation du maître soit transférée au disciple.

Et aussi :

De fait, il est bien rare de rencontrer des pratiquants aux facultés suprêmes, et il arrive que le maître et l'étudiant échouent à se rencontrer. Dans ce cas, même si l'on médite, il sera difficile de manifester les qualités requises et l'on manquera le point.

La véritable dévotion débouche sur la compréhension juste de l'enseignement. Le maître ou lama (tib. *bla ma*) est donc d'une importance capitale dans le Dzogchen. Dans cet enseignement, le maître qui présente au disciple la vraie nature de son esprit est appelé « maître-racine » ou « maître-source » (tib. *rtsa ba 'i bla ma*). C'est un maître avec lequel le disciple a un lien direct, souvent le résultat d'un lien contracté dans une vie passée, et c'est par ce lien vivant et humain qu'il découvre sa propre nature. Ce maître est comme la cristallisation

---

<sup>1</sup> En tibétain, le même mot Thouk (tib. *thugs*) désigne à la fois l'esprit et le cœur. En effet, l'esprit est censé résider dans le cœur, plus que dans la tête, dans cette tradition.

<sup>2</sup> *sNying tig sgom pa'i Seng-ge nga-ro* : petit texte de 'Jigs-med gling-pa inclu dans le *kLong-chen snying-thig*, son Trésor de l'Esprit.

de toutes les aspirations du disciple à l'Éveil. Leur rencontre est capitale, car elle permet la transmission d'esprit à esprit. Le disciple va alors nourrir ce lien et développer sa réalisation grâce à la pratique centrale qu'est le *Guru yoga* (tib. *bla ma'i rnal 'byor*), où il n'aura de cesse d'unifier l'Esprit de sagesse du maître au sien, quelle que soit la distance physique ou parfois même temporelle qui puisse les séparer. Il va ainsi réaliser que son propre esprit, dans sa nature ultime, n'est pas différent de celui du maître et que plus rien ne peut les séparer. La transmission est alors scellée.

Il est possible qu'un disciple ait plusieurs maîtres-racine, et qu'il ait aussi reçu des transmissions d'autres maîtres. En ce cas, il unifie tous ses maîtres dans sa pratique du Guru-yoga, afin qu'aucun de ses liens ne soit abîmé.

Patrül Rinpotché (1808-1887), dans le *Kunzang Lamé Sheloung* (tib. *Kun bzang bla ma'i zhal lung*), cite le tantra *Ati Kōpa* (tib. *A ti bkod pa*) :

Qui a pris pour sujet de sa méditation  
Le maître bienveillant au sommet de sa tête,  
Au centre de son cœur ou au creux de sa main,  
Détiendra les pouvoirs d'un millier de Bouddhas.

Ainsi, le maître-racine est indispensable à la transmission, mais ce qu'il transmet sous une forme vivante, c'est toute la réalisation spirituelle transmise de maître à maître depuis l'aube de la lignée. Les "maîtres de la lignée", loin d'être de simples noms, vagues souvenirs des maîtres du passé, sont toujours vivants dans la transmission.

Il arrive parfois qu'un disciple développe une forte dévotion pour un maître du passé et en reçoive des transmissions par pures visions. Jigmé Lingpa, bien que vivant au XVIII<sup>e</sup> siècle, conçut une telle dévotion pour Longchenpa (1308-1363) qu'il en eut par trois fois la vision pure alors qu'il méditait à Tchimp'ou. C'est à la suite de ces visions qu'il mit par écrit son Trésor de l'Esprit, le *Longchen Nyingthik*, "La Sphère du Cœur de l'Immensité" (tib. *kLong chen sNying thig*).

L'ouverture du cœur et la confiance inébranlable et respectueuse (tib. *mos gus, dad pa*) du disciple dans les qualités du maître, l'authenticité de sa transmission attestée par sa lignée et la méthode de transmission utilisée sont la clé de la transmission vivante du Dzogchen, car cette Voie directe révèle le cœur véritable de l'être et de toutes choses, cœur qu'il n'est possible d'atteindre sans un profond lâcher-prise. La compréhension intellectuelle ne suffit donc pas, elle n'est qu'une étape préliminaire à la réalisation profonde qui dépend essentiellement de cette ouverture du cœur-esprit.

## **Deux types de lignées de transmission**

Dans la transmission du Dzogchen, il existe deux grands courants, la lignée orale dite *Kama* (tib. *bka' ma*) et celle des trésors spirituels dits *Terma* (tib. *gter ma*).

La lignée *Kama* ou « Lignée orale longue », consiste en une transmission ininterrompue de maître à disciple des textes fondamentaux tels que les *tantra* (tib. *rgyud*), les *âgama* (tib. *lung*), brefs exposés clarificateurs à visée pratique, et les *upadesha* (tib. *man ngag*), préceptes de pratique ou instructions essentielles.

La transmission des *Terma*, ou « Transmission par lignée raccourcie », également présente chez les Nyingmapa et les Bönpo, ne débute vraiment qu'au VIII<sup>e</sup> siècle et jusque là, les deux transmissions ont une seule et même ligne de transmission.

Pour toutes ces transmissions, il existe trois manières de transmettre en fonction du niveau de communication de l'enseignement :

- La Transmission d'Esprit à Esprit des Vainqueurs (tib. *rGyal ba dgongs rgyud*).
- La Transmission Symbolique ou par signes des Détenteurs de la Présence éveillée (tib. *Rig 'dzin brda' brgyud*).
- La Transmission Orale ou par l'écoute (tib. *Gang zag gi snyan brgyud*).

Ces trois transmissions, liées à la notion de *trikâya* (tib. *sku gsum*), les Trois Corps des bouddhas, sont complémentaires et fonctionnent en réalité de concert, même si elles semblent s'égrener dans le temps, de la première vers la troisième, de la plus indirecte.

L'histoire des lignées telle que nous allons la parcourir appartient à la plus pure tradition tibétaine. C'est une compilation des récits que l'on trouve dans les annales et chroniques historico-religieuses, les *Depthar* ou *Annales* (tib. *deb ther*) et les *Tchödjoun* ou *Histoires du Dharma* (tib. *chos 'byung*).

La vie des premiers maîtres y est relatée dans un style davantage hagiographique qu'historique, où le merveilleux occupe une grande place, comme dans la *Légende dorée* de Voragine. Nous n'avons pas de preuves historiques concernant cette époque plutôt mythique, et seule la tradition nous la relate. C'est donc elle que nous devons consulter pour prendre connaissance des origines de la transmission spirituelle, même si elle n'est pas toujours attestée historiquement parlant.

Avant de s'intéresser à des lignées spécifiques, tant du côté *rnying ma pa* que du côté Bön (séance 2 à venir), nous allons jeter un coup d'œil sur ce qu'était le *rDzogs chen* dans ses premiers textes, en l'occurrence dans le contexte bouddhique du VIII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle.

## II. Introduction générale au *rDzogs chen* de l'école *rNying ma pa*

Même si le nom de l'école *rnying ma pa* (« Les Anciens ») ne remonte qu'au XI<sup>e</sup> siècle, période où cette première tradition bouddhiste tibétaine est confrontée à l'apparition d'écoles tantriques nouvelles appelées *gSar ma pa*, tout le monde s'accorde pour reconnaître que cette forme du bouddhisme tibétain commença au Tibet lors de la première diffusion (tib. *snga' dar*), entre le VIII<sup>e</sup> et le IX<sup>e</sup> siècle, sous les règnes de l'empereur Khri srong lde'u bstan (755-797) et de ses principaux successeurs Sad na legs et Khri Ral pa can.

Il reste cependant à l'heure actuelle difficile de se faire une idée totalement précise de l'histoire des doctrines et des pratiques *rnying ma pa*, non seulement pendant cette période impériale, mais aussi au cours de la période obscure qui suivit l'effondrement de la dynastie (vers 842), entre la fin du IX<sup>e</sup> et le début du XI<sup>e</sup> siècle.

De l'ensemble de cette époque que l'on pourrait qualifier d'archaïque, il ne reste que peu de textes présentant le système tantrique et *rDzogs chen* de ceux qui vont bientôt s'appeler les *rnying ma pa*. Ainsi, le Fonds Stein des manuscrits de Dunhuang comprend bien quelques textes des *Yogatantra* et surtout du *Mahāyogatantra*, mais le *rDzogs chen* n'est représenté dans les manuscrits de Dunhuang que par de rares et courts textes de *sems sde*<sup>3</sup>.

Deux autres textes sont d'importance: le *Man ngag lta ba'i phreng ba*, « L'instruction essentielle de la Guirlande des Vues », attribué à Padmasambhava, qui est sans aucun doute un texte ancien datant au moins du IX<sup>e</sup> siècle puisqu'il est déjà cité dans le *bSam gtan mig sgron*<sup>4</sup>, et le *bSam gtan mig sgron* lui-même, « La Lampe de l'Œil de l'absorption méditative » de gNub Sangs rgyas Ye shes, daté sans doute du début du X<sup>e</sup> siècle. Ces deux textes, qui traitent tous deux des formes du bouddhisme existant alors, ont déjà fait l'objet d'études approfondies de la part de Samten G. Karmay et de Namkhai Norbu Rinpoche.

Cependant, ni la rareté des textes exhumés ni l'indéniable tendance des *bka' thang* et des *chos 'byung rnying ma pa* tardifs à magnifier cette époque pionnière ne permettent de conclure que cette première période fut pauvre en textes vajrayāna. Outre le fait que la grotte N°17 de Dunhuang visitée par A. Stein et P. Pelliot était davantage un dépôt de textes remisés qu'une bibliothèque savamment constituée, l'effort de traduction systématique qui caractérisait cette première période portait sans doute davantage sur des œuvres du *Vinaya*, des *Sūtra* et de l'*Abhidharma* que sur les textes tantriques et *rDzogs chen*, considérés alors comme secrets et destinés à un petit nombre d'élus choisis dans les clans nobles et l'entourage royal.

---

<sup>3</sup> Il s'agit surtout du *Rig pa'i khu byug*, « Le coucou de la Présence », que la tradition dit avoir été traduit par Ba gor Vairocana, et du *sBas pa'i rgum chung*, « Les Petites graines cachées » attribué à Buddhagupta (tib. Sangs rgyas sbas pa), un maître indien du Mahāyoga proche de Vimalamitra et de Padmasambhava. cf. S. Karmay, *The Great Perfection*, Leiden, 1988, p. 61.

<sup>4</sup> cf. S. Karmay, *The Great Perfection*, Leiden, 1988, p. 143.

## A. Quelques définitions du *rDzogs chen* dans les textes les plus anciens

### A-1. *La Guirlande de la Vue des Instructions essentielles, Man ngag lta ba'i phreng ba*, (attribué à Padmakāra, IX<sup>e</sup> -X<sup>e</sup> siècle)

#### Introduction au texte

Le *Guhyagarbhatantra*, tantra-racine du *Mahāyoga*, a sans nul doute joué un rôle de premier plan dès le IX<sup>e</sup> siècle, comme en témoigne l'importance que lui donne le *Man ngag lta ba'i phreng ba*, texte ayant vocation, d'après le commentaire composé par Rong zom Chos kyi bzang po (1012-1088), d'élucider le sens du treizième chapitre du *Guhyagarbhatantra*<sup>5</sup>. Le *Man ngag lta ba'i phreng ba* est en outre le premier texte à classer les enseignements bouddhistes en neuf catégories, ce qui deviendra bientôt les neuf véhicules (tib. *theg pa dgu*) chers à la pédagogie *rnying ma pa*. D'après son contenu, il n'y a aucune raison valable de douter que dès les premiers temps l'école s'était dotée d'un triple système de *tantra* internes comprenant le *Mahāyoga*, l'*Anuyoga* et l'*Atiyoga* ou *rDzogs chen*.

Cependant, on remarque dans le *Man ngag lta ba'i phreng ba* un emploi particulier des mots quand le texte mentionne « le véhicule des *tantra* des moyens appropriés des yogas internes » (tib. *rnal 'byor nang pa thabs rgyud kyi theg pa*) qui comporte trois méthodes :

— À la manière du développement (tib. *bskyed pa'i tshul*),

— À la manière de l'achèvement (tib. *rdzogs pa'i tshul*)

— À la manière du grand achèvement (tib. *rdzogs pa chen po'i tshul*).

Il semble qu'il faille ici faire la distinction entre le terme véhicule (sk. *yāna*, tib. *theg pa*), qui désigne un ensemble cohérent de doctrines et de pratiques associées qui servent à atteindre l'Éveil, et celui de méthodes ou manières de procéder (tib. *tshul*) qui peuvent être multiples dans un même et seul véhicule, ici le « véhicule des *tantra* des moyens appropriés des yogas internes ». On parle donc ici d'un véhicule qui inclut trois méthodes.

La définition de la première méthode, qui signale l'importance des trois recueils (tib. *ting nge 'dzin gsum*) et des étapes de la visualisation du *maṇḍala* de la déité correspond bien au *Mahāyoga*, même si le terme n'est pas précisé ici.

La seconde méthode, qui allie une vue de l'absolu proche de celle du *rDzogs chen* avec des méthodes de type tantrique, correspondrait à l'*Anuyoga*. Mais le texte ne développe guère son exposé, et l'on peut se demander s'il se rapporte effectivement à l'*Anuyoga*.

---

<sup>5</sup> cf. S. Karmay, *The Great Perfection*, Leiden, 1988, p. 139.

La troisième présente le *rDzogs chen* ou *Atiyoga*. On notera toutefois que pour expliciter la troisième vue, le texte cite un *tantra* normalement associé au *Mahāyoga*, le *Guhyagarbhatantra*. De fait, c'est une tradition, chez les commentateurs de ce *tantra*, de le considérer comme le *tantra*-source (sk. *mūlatantra*, tib. *rtsa rgyud*) de tous les *tantra* internes dits anciens<sup>6</sup>. On remarque aussi, plus loin dans le texte, une autre citation que Rong zom Chos kyi bzang po dit provenir du *Guhyasamājatantra*. Bien que Samten Karmay ait repoussé l'idée qu'il puisse effectivement s'agir du célèbre *tantra* qui a joué un rôle si important dans les écoles nouvelles<sup>7</sup>, la lecture systématique du-dit *tantra* dans ses versions du *rNying ma rgyud 'bum* de mTshams brag et de gTing skyes permet d'y retrouver, à la fin du 15<sup>e</sup> chapitre, un passage proche de celui cité dans le *Man ngag lta ba'i phreng ba*, bien que plus élaboré.

Voici, en vis-à-vis, les deux textes :

### Tableau

#### une citation du *Guhyasamājatantra* selon le *Man ngag lta ba'i phreng ba*

Citation dans le <i>Man ngag lta ba'i phreng ba</i>	<i>gSang ba 'dus pa du rNying ma rgyud 'bum de gting skyes</i> (vol. 17, p. 66)
<i>Chos thams cad ni sems la gnas sol/ sems ni nam mkha' la gnas sol/ nam mkha' ni ci la yang mi gnas sol</i>	bcom ldan 'das de bzhin gshegs pa thams cad kyi chos gang na gnas/ gang nas byung/ rang gi lus dang ngag sems las byung ngo/ bcom ldan 'das de bzhin gshegs pa thams cad sems gang na gnas/ nam mkha' la gnas sol/ nam mkha' gang la gnas/ gang na yang mi gnas sol
« Tous les phénomènes demeurent dans l'esprit. L'esprit demeure dans l'espace. L'espace ne demeure nulle part. »	« Où demeurent les phénomènes de tous les Vainqueurs <i>tathāgata</i> ? D'où viennent-ils ? Ils viennent de nos corps, parole et esprit. Et où réside l'esprit des Vainqueurs <i>tathāgata</i> ? Il demeure dans l'espace. Quant à l'espace, il n'a nul lieu où demeurer.

On ne peut affirmer à cent pour cent que la citation du *Man ngag lta ba'i phreng ba* est bien extraite d'une version particulière du *Guhyasamājatantra*, mais outre

6

Il en sera ainsi dans le *Phyogs bcu'i mun sel*, le volumineux commentaire de kLong chen Rab 'byams consacré au *Guhyagarbhatantra*, et plus tard dans le *'Od gsal snying po*, le commentaire de 'Ju Mi pham rNam rgyal rGya mtsho qui essentialise cette œuvre de kLong chen Rab 'byams.

<sup>7</sup> cf. S. G. Karmay, *The Great Perfection*, p. 158, note 91 : « According to MTG [*Man ngag lta ba'i phreng ba'i grel ba* de Ron zom Chos kyi bzang po] p. 98, this quotation is from a *gSang ba 'dus pa*. It is certainly not the *Guhyasamāja* although the latter is to be found in *Nyingma Gyubum (rNying ma rgyud 'bum*, Kaneka N°211) ».

le fait que Rong zom Chos kyi bzang po était un érudit respecté qui maîtrisait les *tantra*, la ressemblance entre les deux textes va dans le sens de ses dires. Par ailleurs, on peut fort bien imaginer que la citation soit extraite d'une autre version du *tantra*, plus ancienne et plus concise que celle figurant dans le *rNying ma rgyud 'bum* de gTing skyes (dont le colophon affirme qu'il s'agit de la traduction de 'Brog mi dPal ye shes assisté de Buddhaguhyā, révisée ensuite par Śraddhākaravarmā et Rin chen bzang po).

Dans ce cas, le *Guhyasamājatantra* a peut-être joué au Tibet un rôle plus important qu'on ne le pense généralement dès l'époque impériale, ce qui pourrait avoir influencé précocement les idées sur le *Bar do*, avant l'implantation des tantra dits nouveaux au XI<sup>e</sup> siècle. En outre, il est notable que ce passage est cité dans le *Man ngag lta ba'i phreng ba* pour appuyer la Vue du *rDzogs chen*. Cette Vue, dans ce texte, reste largement tributaire d'éléments tantriques et ne présente pas l'aspect abrupt et iconoclaste de certains textes du *rDzogs chen Sem sde*. Elle est ici plus une perspective qui donne de la hauteur aux pratiques du *Mahāyoga* que la Vue d'un véhicule à part, distinct du-dit *Mahāyoga*.

Quoi qu'il en soit, on peut voir apparaître, dans le *Man ngag lta ba'i phreng ba*, l'association très étroite de trois aspects appartenant aux tantra internes. De fait, même si le *Mahāyoga*, l'*Anuyoga* et l'*Atiyoga/rDzogs chen* seront plus tard nettement posés comme trois véhicules distincts — un certain nombre de traits relatifs à la Vue et aux méthodes les distinguant —, on ne cessera jamais, dans les écrits *rnying ma pa*, d'associer étroitement ces trois systèmes. La tendance moderne dominante allant jusqu'à associer ouvertement la Vue (tib. *lta ba*) du *rDzogs chen* aux méthodes tantriques proposées dans le *Mahāyoga* et l'*Anuyoga*, qui seront dès lors imprégnées de vocabulaire et de déclarations de la Vue *rDzogs chen*.<sup>9</sup>

Mais on trouve aussi, simultanément, un discours critique propre au *rDzogs chen*, présent dès les premiers textes de *Sem sde* et culminant sans doute dans le *Kun byed rgyal po*, qui proclame l'infériorité des méthodes tantriques sur le *rDzogs chen* et l'indépendance de celui-ci en tant que véhicule complet. Comment s'y retrouver dans cette apparente contradiction ?

Deux réponses complémentaires peuvent être avancées. La première,

8

On notera que le *Man ngag lta ba'i phreng ba* est attribué à Padmasambhava, et que cette perspective *rdzogs chen* mêlée à des méthodes tantriques, évidente ici, se retrouve curieusement dans le *mKha' 'gro snying thig*, la tradition *gter ma* du *snying thig* également attribué à Padmasambhava. Comparé au *mKha' 'gro snying thig*, le *Bi ma snying thig*, par exemple, apparaît comme un ensemble de textes plus résolument *rdzogs chen* et détachés du contexte tantrique.

<sup>9</sup> Il suffit de lire les *sādhana* du cycle du *Klong chen snying thig* (XVIII<sup>e</sup> siècle) et de tous les auteurs postérieurs pour constater l'infusion quasi-systématique du vocabulaire *rdzogs chen* dans la plupart des textes de pratique tantrique.

traditionnelle et largement répandue chez les maîtres *rnying ma pa* actuels, est qu'il est possible, à l'aide d'une Vue supérieure, d'élucider et d'éclairer des enseignements moins élevés. Dans ce cas, on considère les véhicules inférieurs comme des méthodes d'introduction et de purification facilitant l'accès au véhicule supérieur qui est l'objectif du pratiquant dès le départ. Le but ultime du yogi *rnying ma pa* semble bien davantage l'état de grande perfection (tib. *rdzogs pa chen po*) dont il est question dans l'enseignement *rDzogs chen* que les accomplissements tantriques pour eux-mêmes.

Mais s'il n'a pas la capacité d'y accéder directement par les voies du véhicule correspondant, il prend appui sur les deux véhicules précédents, le *Mahāyoga* et l'*Anuyoga* tantriques, pour affiner ses facultés. C'est ainsi que l'on parle de pratiquants de capacités supérieures (tib. *dbang po rab*) qui s'adonnent au *rDzogs chen* et de pratiquants moyens et médiocres (tib. *dbang po 'bring po, dbang po tha ma*) qui pratiquent préférentiellement les *tantra* tout en aspirant au *rDzogs chen*. C'est pourquoi les *rNying ma pa* modernes présentent assez directement la Vue du *rDzogs chen* tout en restant très réticents à l'idée d'en exposer ouvertement la méthode.<sup>10</sup> Au lieu de cela, ils présentent d'abord à leurs étudiants tout un éventail de pratiques préliminaires (tib. *sngon 'gro*), puis de *sādhana* propres au système tantrique, mais où le vocabulaire ne cesse de rappeler la Vue du *rDzogs chen*, et donc de les préparer à cette ultime pratique. Toujours selon cette approche, il serait absurde de procéder à l'inverse, c'est-à-dire d'utiliser des vues inférieures pour expliquer un véhicule supérieur, qui demeurerait incompréhensible, ou paraîtrait incompatible avec ces vues.

Mais il existe évidemment une exception de taille à cette règle, lorsqu'une déclaration issue d'une vue dite inférieure semble annoncer ou sous-entendre la légitimité d'une Vue supérieure. Dans ce cas, les auteurs ne se privent pas, bien-sûr, de citer des sources inférieures pour étayer le bien fondé de thèses développées dans les véhicules supérieurs. Dans le *Man ngag lta ba'i phreng ba*, le fait de citer deux *tantra* du *Mahāyoga* dans la présentation du *rDzogs chen* pourrait être considéré comme une illustration de cela, mais c'est aussi, comme l'explique plus loin l'auteur, une façon de montrer que la finalité de la Vue du *Mahāyoga* est le *rDzogs chen*, l'état de grande perfection.

Namkhaï Norbu Rinpoché déclare ainsi à ce propos dans le *Santi mahā sangha'i rmang gzhi'i khrid rin chen bum bzang* :

Dans la *Guirlande des Vues*, afin de montrer clairement que le but final des instructions sur les deux phases du *bskyed rim* et du *rdzogs rim* des *tantra* internes doit être intégré au *rDzogs pa chen po* et que le sens final des *tantra* comme le *Guhyagarbha*, *tantra*-racine du *Mahāyoga*, le *Guhyasamāja*, etc., n'est pas différent du *rDzogs pa chen po*, le grand maître Padmasambhava, l'Omniscient des trois temps, a clairement et amplement expliqué le principe authentique du *rDzogs pa*

---

<sup>10</sup> Ceci vaut principalement pour la méthode par excellence du *rDzogs chen man ngag sde, lhun grub thod rgal*.

chen po d'après les citations du *Guhyagarbha* et du *Guhyasamāja*. C'est pourquoi nous trouvons des citations de ces *tantra* du *Mahāyoga*, mais l'on ne doit en aucune façon penser que ces *tantra* ont été cités dans l'intention de démontrer que le principe d'auto-libération (*rang grol*) de l'Atiyoga appartient à des cycles tantriques tels que le *Filet d'illusion magique* (tib. *sGyu 'phrul dra ba*). On en aura la claire démonstration en étudiant les *tantra* racines et les āgama de l'*Atiyoga*.<sup>11</sup>

### **Traduction : la présentation du rDzogs chen dans le *Man ngag lta ba'i phreng ba***

Voici le mode de la Grande Perfection :

Réalisant que tous les phénomènes mondains et supramondains sont depuis le tout commencement et de façon indissociable de la nature du mandala du Corps, de la Parole et de l'Esprit, on médite conformément à ce que déclare le Tantra :

Les membres composants les 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 Dhātvīśvarī.

Les trois mondes sont depuis l'origine parfaitement purs.

Ainsi, tous les phénomènes du cycle et du dépassement de la souffrance sont primordialement non nés, mais tels une illusion magique, sont capables d'accomplir des actions parce qu'ils sont depuis l'origine de la nature du *Sugatagarbha* en tant que les dix bouddhas masculins et féminins, etc.

Par nature, tous les phénomènes sont nirvanés ; les cinq grands éléments ont la nature des cinq mères ; les cinq agrégats sont les bouddhas des cinq familles ; les quatre consciences sont de la nature des quatre bodhisattvas masculins ; leurs quatre objets sont de la nature des quatre ravissantes déesses ; les quatre facultés des sens sont de la nature des quatre bodhisattvas ; les quatre temps sont de la nature des quatre déesses d'offrandes ; la faculté du sens corporel [tactile], la conscience discernante ; l'objet correspondant et la bodhicitta qui en découle sont de la nature des quatre Courroucés ; les quatre limites extrêmes de l'éternalisme et du nihilisme sont de la nature des quatre Courroucées ; la conscience mentale est de la nature de la bodhicitta — Samantabhadra adamantin ; les phénomènes objectifs, les composés et les incomposés, sont de la nature de Samatabhadri ; de sorte que tous sont depuis l'origine de la nature de la bouddhité parfaite et manifeste, et non un accomplissement [qui soit le résultat] d'un cheminement.

---

<sup>11</sup> Chögyal Namkhai Norbu, *Le Vase précieux, instructions sur la base du Santi maha sangha*, Association Dzogchen, Le Devès, 2002, p. 213-214.

Ainsi, tous les phénomènes composés et incomposés des dix directions, des trois temps, des trois domaines d'existence, etc., n'ont jamais existé séparément de votre propre esprit, ainsi qu'il est dit :

La réalisation clairement discernante de votre propre esprit  
Est en elle-même le Plein éveil des bouddhas ;  
Le triple monde est cela-même ;  
Les grands éléments sont cela même.

Il est aussi déclaré :

Tous les phénomènes résident dans l'esprit ;  
L'esprit repose sur l'espace ;  
L'espace ne repose sur rien.

Et encore :

Tous les phénomènes sont par leur essence même vides ;  
Tous les phénomènes sont depuis l'origine parfaitement purs ;  
Tous les phénomènes sont dans leur totalité claire lumière ;  
Tous les phénomènes sont naturellement au-delà de la souffrance ;  
Tous les phénomènes sont la bouddhité parfaitement manifestée depuis l'origine.

Tel est le mode de la Grande Perfection.

On acquiert la conviction de ce mode de la Grande Perfection au moyen de la voie des quatre types de réalisations. Ici, la Grande Perfection s'entend comme la complétude des accumulations de mérites et de sagesse, au sens de l'accomplissement spontané du Dharma du Fruit. Son mode est celui de l'entrée dans le sens ultime.

Les quatre types de réalisation sont : la réalisation de la cause unique ; la réalisation par la méthode des syllabes-germes ; la réalisation par les bénédictions et la réalisation directement évidente.

La réalisation de la cause unique : tous les phénomènes étant non nés en réalité absolue, ils ne sont pas distincts; ils ne sont pas davantage distincts en réalité conventionnelle du fait que leurs caractéristiques sont illusoirs. Leur absence de naissance est semblable à la lune d'eau qui a la capacité de se manifester de façon multiple illusoirement. L'illusion elle-même étant dépourvue d'essence et donc non née, on réalise alors [que tous les phénomènes ont] une cause unique, la réalité de surface et la réalité absolue étant indistinctes.

La réalisation au moyen des syllabes-germes : tous les phénomènes non nés ont la nature du Verbe éveillé, le son A. Bien que non nés, ils ont la capacité de se manifester de façon illusoire, ce qui est de la nature du Corps éveillé, OM. Ainsi, la Présence éveillée qui réalise ceci est la sagesse de l'illusion sans limites ni centre, le HÛM dont on réalise qu'il a la nature de l'Esprit éveillé.

La réalisation par la bénédiction : à l'exemple de la garance qui a le pouvoir de

teindre en rouge un tissu de coton blanc, on réalise que par le pouvoir de bénédiction de la cause unique et des syllabes-germes, tous les phénomènes ont le pouvoir d'être bénis en tant que bouddhité.

La réalisation directement manifeste : tous les phénomènes demeurant depuis l'origine au sein de la bouddhité, il n'y a aucune contradiction par rapport aux préceptes et aux instructions essentielles. Toutefois, la réalisation est ici directement manifeste du fait que la conviction au plus profond de l'esprit étant obtenue par la Présence intrinsèque, on ne dépend nullement des mots trouvés dans les préceptes et les instructions essentielles.

Quant à la conviction obtenue par la voie, la connaissance même du sens des quatre types de réalisations est la voie des yogis. Sans devoir cependant dépendre du moment où surgirait le Fruit par l'accomplissement d'une cause, il s'agit bien d'une conviction liée à la réalisation directement manifeste en soi.

On atteindra ainsi le but ultime grâce à ces trois caractéristiques :

La connaissance claire du mode des quatre réalisations est la caractéristique de la connaissance ; s'y habituer de plus en plus, c'est la caractéristique de l'engagement ; sa manifestation évidente par le pouvoir de la familiarité, c'est la caractéristique du Fruit.

## ***A-2. La Lampe de l'Œil du Dhyâna, bSam gtan mig sgron*** (par gNub Sangs rgyas Ye shes, X<sup>e</sup> siècle)

Ce texte, d'une importance capitale pour l'histoire ancienne des doctrines bouddhiques au Tibet, a été écrit par gNub Sangs rgyas Ye shes probablement au début du X<sup>e</sup> siècle. Les dates de l'auteur sont encore incertaines, étant donné les difficultés soulevées par ses hagiographies. On le crédite ainsi d'une longue vie de plus de cent dix ans. Dūdjom Rinpoché le fait naître l'année de la souris-mâle-Eau, soit 772 ou 832, et Rigdzin Péma Thrinlé l'année de la souris-mâle-Bois, soit en 784 ou 844. Il serait mort l'année du Tigre-mâle-Eau selon Dūjom Rinpoché, soit en 883 ou en 943. Il aurait donc traversé le règne de plusieurs empereurs, depuis Khri srong lde'u btsan jusqu'à bien après Glang dar ma, sous le règne de son petit-fils dPal 'khor btsan. Il aurait écrit le *bSam gtan mig sgron* à un âge avancé, soit au IX<sup>e</sup> siècle. Quoi qu'il en soit, 'Gos Lotsāwa gZhon-nu dpal suggère qu'il serait plutôt né sous le règne de Ral pa can (815-838 ?). On aurait alors, selon Dūdjom Rinpoché, 832-943 ou encore 844-974 selon Rigdzin Péma Thrinlé. Mais alors il n'a pas pu être disciple direct de Padmasambhava sous le règne de Khri srong lde'u btsan, ce qui semble plausible.

Le *bSam gtan mig sgron* est un ouvrage exceptionnel en ce sens qu'il constitue la doxographie tibétaine la plus ancienne, présentée comme un exposé systématique en huit chapitres des quatre approches bouddhiques présentes au Tibet dès la période de première diffusion :

- La voie graduelle (tib. *tsen men*), qui est celle du *Mahāyāna* selon l'école

indienne de Kamalaśīla, le disciple de Śāntarakṣita.

- La voie subite (tib. *ston men*), celle du Chan chinois qui a été enseignée au Tibet central aux VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècle par Heshang Mahāyāna et quelques autres maîtres chinois de Dunhuang.
- La voie du *Vajrayāna*, sous ses formes *Mahāyoga* principalement et *Anuyoga*.
- La voie du *rDzogs chen* ou *Atiyoga*, considérée par l’auteur comme le sommet de tous les véhicules.

L’auteur compare ces approches en montrant une graduation des niveaux de Vue et de pratique, éclairant leurs relations et leurs différences. Le *bSam gtan mig sgron* a été l’objet d’un doctorat de Monsieur Dylan Esler dans le cadre de l’UCL.

Traduction d’extraits du *bSam gtan mig sgron* :

« Concernant la cime du Yoga du véhicule suprême, l’enseignement essentiel de l’Atiyoga, la mère de tous les Vainqueurs, on lui donne le nom de Grande Perfection. Pourquoi cela ? Parce qu’il expose en détail le sens de la complétude spontanée de tous les phénomènes inconcevables afin d’en réaliser la libération à nu par la simple attention. L’essence de ce suprême trésor de tous les véhicules, qui est leur grand Ancêtre, est un état spontanément présent dont le sens doit se manifester à l’évidence au plus profond de soi, de par sa propre Présence intrinsèque. Ce grand sens, qui n’est en aucun cas un objet tributaire de l’esprit conceptuel, doit être révélé clairement au sein même de la Présence intrinsèque. De quelle manière accéder à cette connaissance ? Dans ce véhicule du yoga suprême, on ne trouvera pas dès le départ un seul phénomène évaluable qui puisse être examiné par sa propre connaissance discernante comme c’est le cas dans le *corpus* des *tantra*, des préceptes oraux et des instructions essentielles. Pourquoi cela ? Parce que tous les phénomènes réputés être des phénomènes existants, sans devoir changer de peau ni de couleur, demeurent depuis l’origine au sein de la nature de bouddha, dans la sphère unique de la sagesse née d’elle-même. Qui donc pourrait y voir des objets concrets dignes d’être examinés ? Qui donc pourrait en démontrer la raison d’être ? À quel système philosophique se fier ? Quel moyen d’évaluation pourrait en rendre compte ? Puisqu’il n’y a aucune essence individuelle dans de telles entités, c’est donc inconcevable [pour l’esprit]. »

(gNubs chen Sangs rgyas Ye shes, *bSam gtan mig sgron*, 7)

« Concernant l’ainsité complète et spontanée de l’Atiyoga — l’Éminent Yoga — tous les phénomènes de l’existence apparente (*snang srid*), sans en éliminer aucun, sont primordialement et intrinsèquement clairs dans l’espace absolument pur de la sagesse née d’elle-même (*rang byung ye shes*). Ils sont spontanément complets (ou parfaits, *lhun rdzogs*) sans qu’il faille invoquer une cause ou un résultat.

La Présence intrinsèque étant sans position, sans fluctuations, non corrompue et non impliquée, à quoi bon, pour le Grand Soi (*bdag nyid chen po*) où on ne trouve

même pas le nom d'une poussière à ôter, méditer sur la clarté primordiale, laquelle est tranquille et évidente ? Quoique l'on se rappelle ici est non existant. Il n'y a là que le seul fait de la non-existence. Qui donc serait là pour s'en emparer? Dans la grande non-conceptualité primordiale, sans aucunement bloquer les apparences, on est dénué de concepts; et la non-conceptualité elle-même est encore une métaphore. Il est dit dans le Grand Garuda (*Khyung chen*) :

Les apparences sont telles le grand océan ;  
La non-conceptualisation est aussi vaste que le ciel. »

(gNubs chen Sangs rgyas Ye shes, *bSam gtan mig sgron*, 3-1-4)

Tous les phénomènes sans exception, inclus dans le soi et les autres (*bdag dang gzhan gyis bsdu pa'i chos*) — soit tout ce qui apparaît comme étant soi et à soi —, sans devoir être transformés ou corrompus, sont primordialement et intrinsèquement clairs en tant que Soi intégral (*bdag nyid*) de la Présence intrinsèque, la sagesse dynamique, sans qu'il soit [nécessaire] de leur attacher la désignation de Grand Soi (*bdag nyid chen po*), car ils transcendent depuis l'origine toute désignation verbale au moyen de mots. Mais alors, dira-t-on, n'est-ce pas inutile de les étiqueter par des mots ?

C'est pour que les néophytes qui aspirent au Grand Véhicule ne s'attachent pas à une autre voie et pour qu'ils se détournent de l'espoir d'obtenir le Fruit autrement. Dans leur essence, cependant, il n'y a rien qui justifie la surestimation ou le dénigrement relatifs à « soi » et à « autrui ».

Par conséquent, dans l'état du Grand Soi, rien ne justifie de distinguer des phénomènes appartenant à autrui, car ils s'abolissent dans le Grand Soi. Pourquoi donc cela ? Il est dit dans le *sPyi bcings* :

« Je suis, les autres ne sont pas » : le Grand Soi et l'autre sont inclus dans la Présence spontanée (*lhun grub*). Puisque tout est unifié dans l'état de Samantabhadra, « L'Excellence en tout », il n'y a rien qui soit autre.

## **B. Les deux premiers textes du *rDzogs chen sems sde* dans les manuscrits de Dunhuang**

### ***Le Coucou de la Présence éveillée, Rig pa'i khu byug***

Ce très bref texte qui, d'après son colophon, est une des cinq traductions anciennes de la catégorie de l'esprit (tib. *sems sde snga' gyur lnga*) de Pagor Vairocana, est encore appelé « Les Six Vers Adamantins » (tib. *rDo rje'i tshig drug*). On ne possède cependant rien qui nous prouve que ce texte ait existé dans une version originale en sanskrit, le titre « sanskrit » d'un texte tibétain visant

fréquemment à le resituer dans une tradition d'origine indienne, du fait de l'obsession, surtout à partir de la seconde diffusion, de prouver l'origine indienne d'un texte afin d'en déterminer la nature « canonique ».

C'est l'un des deux seuls textes manuscrits du Dzogchen trouvés à Dunhuang, dont le manuscrit est plutôt daté d'après les recherches récentes de la fin du IX<sup>e</sup>

ou du début du X<sup>e</sup> siècle. On en possède également un commentaire, également trouvé à Dunhuang, peut-être de Pagor Vairocana lui-même.<sup>12</sup>

Voici la traduction du texte-racine, suivi du texte en tibétain :

Svasti. Hommage à la grande félicité adamantine du Corps, de la Parole et de l'Esprit du Vainqueur Samantabhadra, la Gloire des gloires !

La variété des phénomènes est non duelle,  
Et dans leur multiplicité même, les phénomènes individuels sont dénués d'élaborations conceptuelles.

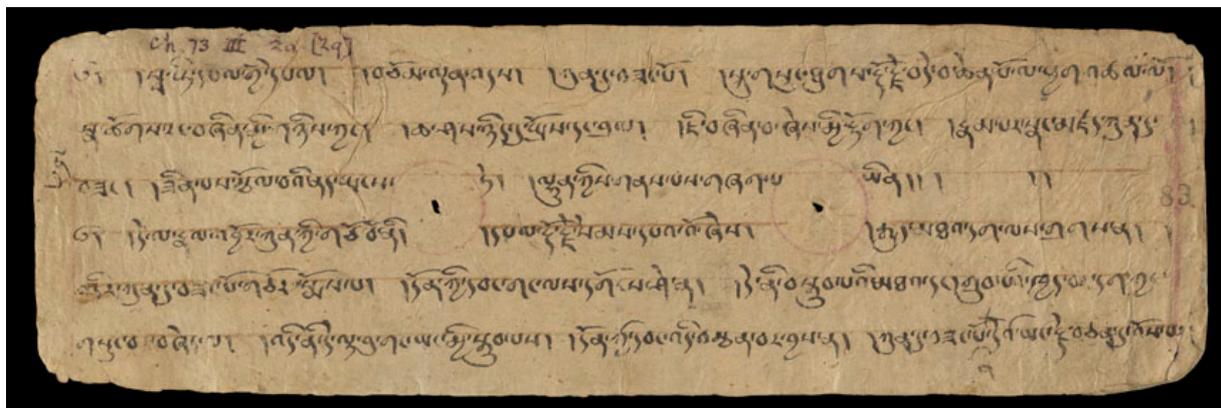
N'allez donc pas penser "c'est ceci ou cela" ;

Les apparences, dans leur totalité, sont toutes ultimement bonnes.

Abandonnez l'attitude malade qui s'efforce de saisir

Et demeurez dans la spontanéité, laissant toutes choses dans leur état naturel.

(*Rig pa'i khu byug*, IOL 647, ch. 73, III 20-29)



*Svasti dpal gyi dpal*

*bcom ldan 'das kun tu bzang po*

*sku gsung thugs rdo rje bde ba chen po la phyag 'tshal lo*

*sna tshogs rang bzhin myi gnyis kyang*

*cha shas nyid du spros dang bral*

*ji bzhin pa zhes myi rtog kyang*

*rnam par snang mdzad kun tu bzang*

<sup>12</sup> Ce commentaire a été publié et traduit par Karen Liljenberg sur son site Zangthal: [http://www.zangthal.co.uk/files/The Cuckoo of Awareness.pdf](http://www.zangthal.co.uk/files/The_Cuckoo_of_Awareness.pdf)

*zin pas rtsol ba'i nad spangs te*  
*lhun gyis gnas pas bzhag pa yin*

***Les petites graines cachées, sBas pa'i rgum chung* (attribué à  
13  
Buddhagupta)**

Ce texte, également assez court, est attribué à Buddhagupta (tib. *Sangs rgyas sbas pa*). Qui est donc cet auteur ? On ne sait pas grand chose de lui, sinon qu'on ne doit certainement pas le confondre avec Buddhaguhyā (tib. *Sangs rgyas gsang ba*) dont le nom signifie quelque chose de très proche (« Bouddhas secret ») alors que le premier signifie « Bouddha caché », et qui est attesté tant chez les *rnying ma pa* que dans les écoles nouvelles (tib. *gsar ma pa*) comme un maître tantrique du *Mahāyoga* et des *Yogatantra*.

Dans la tradition *rNying ma*, Buddhaguhyā fut le maître de Vimalamitra et vint de Nālanda dans la région du mont Kailash au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle. Même si des auteurs *rnying ma pa* ont eu intérêt à faire des deux personnages un seul pour valider leur lignée par rapport aux lignées des écoles nouvelles, il se trouve que, comme le fait remarquer Dylan Esler, que les deux maîtres sont mentionnés et distingués dans le *bSam gtan mig sgron*, qui mentionne d'ailleurs Buddhagupta (tib. *'Bu ta kug ta*) par deux fois dans le chapitre consacré à l'Atiyoga et une fois dans celui consacré au Mahāyoga. Dans le *Bairo 'dra 'bag*, qui comprend une histoire de la lignée du *Sems sde*, Buddhagupta apparaît comme le vingtième maître sur vingt-trois mentionnés<sup>14</sup>, entre Devarāja et Śrī Simha. Là encore, il est dit qu'il était un *bhikṣu* érudit, notamment dans le *Mahāyoga*. Selon ce texte, il a déclaré, après avoir reçu la transmission de Devarāja :

Je suis Buddhagupta,  
Depuis l'origine, mon propre esprit est complète félicité :  
Dissimulé à ceux qui ne le connaissent pas, c'est un grand secret !  
Comprenant que l'état d'Éveil au-delà de l'effort est la meilleure méditation,  
L'Éveil transcende le fait de méditer et la non-méditation !

Ce qui correspond assez bien à l'état d'esprit du *sBas pa'i rgum chung*. Le texte des *Petites graines cachées* est concis, abrupt et sans concessions au gradualisme des approches tantriques. Comme le fait remarquer Samten Karmay, il n'y a rien qui puisse attester que ce texte, bien qu'écrit par un maître d'origine indienne, ait été d'abord écrit en sanskrit. Mais de rajouter qu'il n'a

---

**13**

*sbas-pa'i rgum-chung*. Voir "The Small Collection of Hidden Precepts", A study of an ancient manuscript on Dzogchen from Tun-huang, par Namkhal Norbu Rinpoche. Shang Shung

<sup>14</sup> cf. Samten Karmay, *The Great Perfection*, p. 62, et Chögyal Namkhai Norbu, Adriano Clemente, *The Supreme Source*, Ithaca NY., Snow Lion, p. 44.

pas cette prétention. Se pourrait-il que Sangs rgyas sbas pa soit en fait tibétain et non indien ? Rien ne permet de le savoir.

Enfin, mentionnons que l'on retrouve ensuite des extraits du *sBas pa'i rgum chung* dans les *Six Lampes* (tib. *sGron ma drug*) de gNyan dPal dbyangs (figurant dans le *bsTan 'gyur*), maître expert en *Mahāyoga* présenté comme l'un des maîtres de gNub Sangs rgyas Ye shes, notamment dans la section III, dans le *lTa ba rgum chung* « Les petites graines de la Vue » où figurent les quatre premiers vers de notre texte, et dans la section V du *Man ngag rgum chung*, « Les Petites graines des instructions essentielles », pourtant consacré plutôt au *Yogācāra*.<sup>15</sup>

### Traduction des *Petites Graines Cachées*

Hommage au Vainqueur, le glorieux Samantabhadra !

Comment la profonde absence de discursivité

Peut-elle être perçue en tant qu'objet de l'esprit?

Dans l'expérience de la profonde absence de conceptualisation,

Il n'y a rien à part l'expérience elle-même.

Les phénomènes sont juste tels quels

Et ne s'imbriquent pas les uns dans les autres.

Quelle que soit la profondeur des expressions utilisées,

Comment pourraient-elles être appropriées au sens ultime?

Accumulations de mérites et de Sagesse,

Recueillement, purification des propensions,

Ce ne sont là que des clous de fixation :

Dans l'Espace où il n'y a rien à saisir, point d'artifice !

Se tenir le dos droit, les jambes croisées,

Les techniques corporelles artificielles, tout cela

Découle d'un attachement excessif au concept de corps.

Dans l'Espace sans forme, point d'artifices !

Pour ce qui demeure depuis toujours semblable à l'espace,

Il n'y a pas de posture droite les jambes croisées qui tienne !

La nature se présente en tant qu'espace,

Elle est la base des transformations au sein de cet espace.

La Nature de l'esprit est la dimension spatiale pure et parfaite,

La base d'accomplissement de l'Éveil.

---

<sup>15</sup> Cf. Karmay, op. cit. p. 65-69.

La Nature de l'esprit n'a ni fondement ni origine :  
Pareille au ciel, elle ne peut être trouvée par une quelconque recherche.  
L'Eveil sans naissance  
N'est en rien un Éveil issu de causes et de circonstances ! (IOL Tib J 594)