



INSTITUT KHYÈNTSÉ WANGPO

INSTITUT D'ÉTUDES SUPÉRIEURES BOUDDHISTE & DZOGCHEN

མཁྱེན་བརྗེའི་དབང་པོའི་གྲ་ཚང་།

3^{ème} année - Session 6

Philippe Cornu

Le Trikāya dans le Vajrayāna

Textes d'étude

*Manuel à usage strictement personnel.
Tout droit de diffusion et de reproduction est interdit sans l'accord
écrit de l'Institut Khyèntsé Wangpo.*

TABLE DES MATIERES

Les principes	1
Les phases du <i>tathāgatagarbha</i> et la tripartition Base, Voie et Fruit :.....	1
<i>Tathāgatagarbha</i> , moment de la mort, état intermédiaire et <i>trikāya</i> :.....	2
L' <i>iṣṭadevatā</i> (tib. <i>yid dam</i>) ou la personnification du <i>tathāgatagarbha</i> dans sa dimension <i>saṃbhogakāya</i>	5
Le <i>trikāya</i> appliqué au moyen du principe des mélanges dans la pratique des tantra internes.	14
Le Trikāya dans les deux phases de la pratique tantrique	17
1. Les quatre étapes de la phase de développement de <i>Guhyasamāja</i>	17
a) Les préliminaires.....	18
b) Le recueillement de préparation initiale	18
1. Le yogi part de la vacuité	18
2. L'intériorisation du <i>maṇḍala</i> éminemment imaginé :.....	19
3. La résorption du <i>maṇḍala</i> éminemment imaginé dans la réalité ultime :..	19
4. Le développement du Protecteur primordial	22
c) La phase d'achèvement de <i>Guhyasamāja</i>	25

I. Les principes

Nous allons principalement nous pencher ici sur l'application de la doctrine du *Trikāya* dans les méthodes des *Tantra* internes. En effet, cette doctrine élaborée au IV^e siècle par le courant Yogācāra du Mahayana indien, de théorique, devient d'intérêt éminemment pratique et montre son éclatante utilité et son efficacité dans les procédés tantriques les plus aboutis, en particulier dans ces *Tantra* dits internes où la démonstration est faite de la validité pratique du *tathāgatagarbha* et du *Trikāya*.

Les phases du *tathāgatagarbha* et la tripartition Base, Voie et Fruit :

On a vu dans le Mahāyāna que bien que présent depuis toujours, le *tathāgatagarbha* n'est pas toujours manifeste, ce qui distingue les êtres ordinaires des êtres Éveillés. Autrement dit, 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.

Le Vajrayāna (et le rDzogs chen) transposent les phases impure, pure/impure et pure du *tathāgatagarbha* dans la tripartition de la Base (sk. *āśraya*, *ālaya*, tib. *gzhi*), de la Voie (sk. *mārga*, tib. *lam*) et du Fruit (sk. *phala*, tib. *'bras bu*). Pour le dire essentiellement, la Base est le potentiel à actualiser en Fruit au moyen de la Voie.

La Base n'est autre que la nature de bouddha ou nature de l'esprit (*sems nyid*), 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*) en ce qui concerne sa vacuité et de « spontanément accompli » (tib. *lhun grub*) pour ce qui est de ses qualités lumineuses. Cette Base primordiale étant inconditionnée est atemporelle : elle ne peut être ni améliorée par la sagesse ni dégradée par les souillures, mais elle est voilée par les obscurcissements de l'ignorance et des passions ainsi que par les habitudes conditionnées et constitue ce qui doit être réalisé grâce à la Voie. Pour les *Tantra*, la Base consiste en les Trois Corps ou *Trikāya* de la Base, présents de façon voilée dans l'existence conditionnée au sein des trois portes (corps, parole et esprit), des quatre périodes de l'existence (vie, mort, état intermédiaire, conception) et des expériences méditatives.

La Voie permet de reconnaître cette Base et de révéler progressivement sa vraie nature : peu à peu, le *tathāgatagarbha* est rendu manifeste, et la sagesse émerge, dissipant les impuretés adventices : les méthodes ou moyens habiles des *Tantra* mettent ainsi à profit le *Trikāya* au sein de la Voie en transmutant les aspects ordinaires de l'existence en leur nature, les qualités pures de l'Éveil en Trois Corps.

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 se révèle dans sa plénitude

actualisée sous la forme des Trois Corps du Fruit¹ (sk. *phalatrikāya*, tib. 'bras bu'i sku gsum).

Nous examinerons successivement cette application du Trikāya dans les Tantra-père avec le *Guhyasamājantra* et ses textes de pratique de la phase de développement puis de la phase d'achèvement. Puis nous nous pencherons sur le principe des « mélanges » (tib. *bsre ba*) utilisé dans les *Six yoga de Nāropa* des Tantra-mère.

3) *Tathāgatagarbha*, moment de la mort, état intermédiaire et *trikāya* :

La grande innovation de la vision tantrique est la suivante : lors de l'existence de mort (sk. *maraṇabhava*), 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 obscurissements 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. *maraṇabhava*, tib. *'chi srid*) est l'occasion naturelle de la dissipation momentanée des obscurissements 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.

Les *tantra* internes ne tombent pas pour autant dans le piège d'une perspective subitiste naïve qui écarterait toute causalité, car tous les textes tantriques et du rDzogs chen précisent que si ce « dévoilement » est naturel et se produit 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. Pour les autres, la claire lumière ne dure qu'un bref instant et l'évanouissement le plus obscur la remplace bientôt, avec le retour des tendances karmiques temporairement écartées l'instant précédent. L'être animé entre alors dans l'existence intermédiaire (sk. *antarābhava*, tib. *bar ma do srid pa*) qui fait la jonction avec l'existence de naissance (sk. *upapattibhava*, tib. *skye srid*) suivante. La Base est, un instant, manifeste au moment final des dissolutions de la mort, mais si les causes et les conditions favorables de la Voie n'ont pas opéré, cette apparition reste lettre morte et ne permet pas de transcender la causalité du *karman*. La Base ne peut s'actualiser en Fruit à ce moment précis de la mort que si l'on a parachevé la Voie durant l'existence qui précède. La claire lumière doit donc être reconnue et stabilisée *du vivant* du yogi, *avant* le moment crucial de la mort. Elle est certes le Corps de réalité (*dharmakāya*) de la Base (tib. *gzhi'i chos*

¹ Voir la section 7 sur le Trikāya, p. 210.

sku), mais seule sa réalisation effective permettra de l'actualiser en Fruit (tib. 'bras bu'i chos sku) à la mort.

Dans cette perspective, que devient l'*antarābhava*, et quelles opportunités nouvelles offre-t-il ? 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*) 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 ainsi constitué de cinq agrégats, le *rūpaskandha* subtil formant le corps mental qui enveloppe et soutient les agrégats de nature mentale. Selon le Vajrayāna, c'est un corps formé des dix souffles principaux et secondaires qui soutiennent les éléments, souffles impurs produits 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 par étapes successives 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, les pratiques de la phase de développement (*utpannakrama*, tib. *bskyed rim*) et de la phase d'achèvement (*sampannakrama*, tib. *rdzogs rim*), notamment dans les *Tantra*-père, servent à transformer les perceptions puis à transmuier les souffles karmiques en souffles de sagesse, de façon à produire le corps illusoire (sk. *māyākāya*, tib. *sgyu lus*). Ainsi créé et purifié par la pratique, le corps illusoire se manifestera pleinement après la mort, lors de l'entrée dans l'*antarābhava*, en lieu et place du corps mental grossier et impur de l'être intermédiaire. Ce corps illusoire pur et uni à l'esprit de claire lumière est le « mangeur d'odeurs » (*gandharva*, tib. *dri za*) transfiguré, devenu un *sambhogakāya*. Les commentaires du *Guhyasamājantra* révèlent que le corps illusoire doté de caractéristiques est la manifestation du Corps formel (*rūpakāya*), c'est-à-dire l'aspect de « réalité conventionnelle » de la réalisation tantrique², étant entendu que la claire lumière en est l'aspect de « réalité ultime », le *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*).

² A. Wayman, *Yoga of the Guhyasamājantra*, 1980, p. 267 et suiv.

Il y a donc un parallélisme naturel entre le corps mental de l'être intermédiaire fait de souffles élémentaires grossiers, appelé *gandharvasattva*, « être mangeur d'odeurs », corps illusoire impur appartenant au domaine conventionnel du *samsāra*, et le corps illusoire (sk. *māyādeha*), résultat de l'affinage et de la transformation 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 leur nature véritable participe des qualités éveillées immuables du *tathāgatagarbha*³.

L'objectif de la méthode est l'union indivisible (*yuganadha*, tib. *zung 'jug*) de la claire lumière et du corps illusoire pur — union des réalités ultime et superficielle, *dharmakāya* et *rūpakāya* — qui constitue le Fruit, l'état dit de Vajradhara ou Éveil parfait, atteint au cours de l'état intermédiaire.

Les tantra internes interprètent donc la thèse du *tathāgatagarbha* pour l'appliquer 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 est donc la véritable nature des phénomènes psycho-physiques individuels — le *tathāgatagarbha*. La Voie des méthodes yogiques, notamment celles de la phase d'achèvement, permet de dissiper les obscurcissements et de dégager l'aspect pur de la nature de l'esprit ou claire lumière et l'aspect pur des souffles subtils ou corps illusoire. Leur stabilisation et 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 du pratiquant, le Fruit peut être atteint au cours de la vie — et dans ce cas, il n'y a pas d'*antarābhava* — ou bien après la mort, et alors l'*antarābhava* est le moment où l'on produit le Corps illusoire d'union du grand Vajradhara (tib. *rdo rje 'chang chen po'i zung 'jug gi sgyu lus*).

L'esprit de claire lumière :

Selon le *Ratnagotravibhāga* étudié plus haut, la nature lumineuse de l'esprit (*prabhāsvaracitta*), en tant que *tathāgatagarbha* présent en chacun des êtres, est de nature incomposée, immuable, au-delà des six/huit consciences et de leurs productions trompeuses, passions, *karma* et obscurcissements n'étant que des phénomènes de conscience impermanents de nature conditionnée.

La mention de cette nature lumineuse de l'esprit existait bien avant le *Ratnagotravibhāga*. En effet, on la trouve déjà référencée dans le canon pâli, où figure un court *sutta* qui lui est consacré, le *Pabhassara sutta* (*Āṅguttaranikāya* I, VI, 1-2). Puis, on la trouve qualifiant l'Éveil du Bouddha dans le *Lalitavistarāsūtra* :

³ Voir la sections 6, « Les notions de *bodhicitta*, *prajñā* et *upāya* appliquées au corps » p. 205.

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

Le caractère incompressé de l'esprit de claire lumière est clairement énoncé ici. Ce qui signifie que la claire lumière caractérise effectivement l'Éveil du bouddha, une dimension de l'esprit qui n'est pas liée à la causalité ni aux passions et souillures qui caractérisent les états de conscience habituels.

Dans le Mahāyāna, ensuite, c'est dans les *Prajñāpāramitāsūtra* que l'on trouve mentionné pour la première fois dans l'enseignement mahayaniste l'esprit de claire lumière. Dans l'*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitāsūtra*, le plus ancien texte de ce genre (I^{er} siècle ap. J.-C.), on trouve ce passage capital :

Par ailleurs, Ô 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 lumineuse⁴.

L'esprit d'Éveil (sk. *bodhicitta*, tib. *byang chub sems*), ici non pas la « pensée d'Éveil » relative que l'on cultive sur le chemin mais l'esprit d'Éveil essentiel ou nature de l'esprit, transcende les consciences dualistes : il n'est pas « esprit pensant » et sa vraie nature est la luminosité incompressée. Cet esprit d'Éveil est au-delà de toute spéculation de l'esprit conventionnel, lequel est incapable d'embrasser la dimension réelle de l'Esprit d'Éveil non conceptuel. Ainsi il ne saurait être l'esprit ordinaire empreint de passions et de concepts fictionnants, puisqu'il est immuable (donc inconditionné, incompressé) et au-delà de toute conceptualisation. Cette trame vide et lumineuse de la nature de l'esprit, sous-jacente aux phénomènes de conscience, constitue, nous l'avons déjà souligné, l'axe central des pratiques tantriques et du rDzogs chen.

Puisqu'il s'agit de l'aspect de sagesse primordiale naturelle qui gît en nous, le Vajrayāna va déployer toutes sortes de méthodes ou moyens habiles (*upāya*) pour la révéler et aider à stabiliser nos accès à cette dimension de sagesse vide et lumineuse. C'est la principale caractéristique de ce véhicule que de proposer tout un éventail de méthodes sophistiquées, visualisation, récitation de *mantra*, yoga, pour accélérer un processus de dévoilement qui, sans ces moyens, est extrêmement long à s'accomplir.

4) L'*iṣṭadevatā* (tib. *yid dam*) ou la personnification du *tathāgatagarbha* dans sa dimension *saṃbhogakāya*.

L'un des principaux moyens habiles (*upāya*) utilisés dans la pratique du Vajrayāna est la visualisation des déités d'élection (*iṣṭadevatā*, tib. *yid dam*). Ces déités sont des formes de bouddhas ou de grands bodhisattvas, masculines ou féminines, les unes paisibles et gracieuses, les autres courroucées et terribles, d'autres encore semi-

⁴ trad. de l'auteur à partir du texte tibétain.

courroucées, joyeuses et passionnées. Il en existe de très nombreuses formes, chaque bouddha ou bodhisattva pouvant lui-même assumer différentes formes. Chaque déité peut présenter une ou plusieurs couleurs, une ou plusieurs têtes, deux bras, deux jambes ou davantage, des attributs symboliques spécifiques, des attitudes et des postures variées, des parures, tous ces éléments étant chargés de symbolisme. Cette diversité des formes des déités d'élection — il en existe des milliers — indique qu'elles sont pour la plupart des représentations de l'ordre du *sambhogakāya*, ou bien, plus rarement, du *nirmāṇakāya* quand on les représente sous forme de moines ou de yogis. Quelle que soit sa forme, l'*iṣṭadevatā* incarne la forme agissante du *tathāgatagarbha* du pratiquant. En d'autres termes, en invoquant et en visualisant la déité, soit devant lui, soit en assumant lui-même la forme pure et parfaite de la déité, le yogi va peu à peu s'y identifier jusqu'à reconnaître que les qualités éveillées attribuées à la déité sont celles de sa propre nature éveillée. La déité d'élection est en effet une expression formelle, une tonalité particulière de la luminosité propre à la nature de l'esprit. En se rapprochant de l'essence de la déité par le rituel du *sādhana* (tib. *sgrub thabs*, « moyen d'accomplissement »), il se produit chez le yogi la purification de sa vision ordinaire de lui-même et du monde qui l'entoure, ce qui l'amène à actualiser ses propres qualités éveillées. La déité, dans son essence, n'est donc pas différente de sa nature de bouddha. La forme de la déité et son *mantra*, la formule sonore qui incarne sa sagesse sous la forme d'une vibration dynamique liée aux souffles, sont ainsi des moyens (*upāya*) destinés à faciliter la reconnaissance de l'esprit éveillé chez le pratiquant, par une sorte de « transfert de compétence » entre la déité visualisée et le pratiquant tantrique. En vérité, il n'y a aucun transfert mais la révélation de sa propre nature éveillée. Pourquoi la plupart des déités d'élection sont-elles des formes de *sambhogakāya* ? Parce que ce Corps formel est la forme subtile et lumineuse qui déploie les qualités éveillées d'un bouddha. C'est en se reliant à l'énergie rayonnante d'une forme éveillée que le yogi trouve l'accès intérieur à sa propre dimension éveillée.

Il y a donc un double aspect dans l'*iṣṭadevatā*. D'une part, il s'agit d'une forme ou d'une modalité particulière de l'Éveil, chaque déité personnifiant plus particulièrement un type de sagesse et de qualités en correspondance avec les potentialités propres au pratiquant : en affinité avec chaque tempérament et les aptitudes individuelles, une déité particulière sera appropriée : à un tempérament colérique ou passionné pourra correspondre telle ou telle déité courroucée ou joyeuse, par exemple. La tonalité sapientiale de la déité entrant en résonance avec la passion individuelle dominante facilitera la transmutation de celle-ci en sagesse — d'où le terme de déité d'élection ou choisie (*iṣṭa*).

Mais d'autre part, la déité n'est pas seulement une représentation ou une image qui serait comme un « patron » (*patern*) dépourvu de vie ou encore un simple symbole. Elle est également bel et bien la manifestation vivante et bienveillante d'un bouddha ou d'un grand bodhisattva, c'est-à-dire d'un être qui a cheminé et qui s'est autrefois éveillé. Ce second aspect est important car c'est en vertu de ses vœux particuliers de

bodhisattva que ce bouddha ou ce grand bodhisattva manifeste des Corps formels investis plus particulièrement de telle ou telle qualité éveillée. C'est aussi la raison pour laquelle l'invocation de la déité est efficiente et pas seulement symbolique. La déité visualisée par le pratiquant, soit en face de lui, soit qu'il en assume la forme lui-même, est appelée « déité-support » (*samayasattva*). Elle est comme le moule d'une statue ou comme sa forme extérieure non encore animée. Pour qu'elle devienne complète, vivante et efficiente, le yogi invoque la déité de sagesse (*jñānasattva*) qui réside dans les champs purs afin qu'elle descende et se fonde indissolublement dans la déité-support, la fécondant du pouvoir de la sagesse du bouddha-source. Il s'établit donc un lien véritable avec un Être éveillé — indissociable du maître adamantin qui a transmis l'initiation (*abhiṣeka*) — lien qui, par la bénédiction (*adhiṣṭhāna*, tib. *byin rlabs*) de sa sagesse, va susciter chez le pratiquant la découverte de sa propre nature éveillée, semblable en tous points à celle de la déité. Par là même, on voit que les moyens habiles (*upāya*) des bouddhas sont bien l'expression de leur grande compassion. C'est la foi (*śraddha*) et la dévotion (*adhimukti*) du yogi qui rencontrent la compassion d'un bouddha et créent le lien qui procure au moyen habile son efficacité (*upāyakauśalya*). Si le *dharmakāya* pénètre tous les êtres de manière identique, c'est par le truchement de Corps formels particuliers que les êtres redécouvrent en eux le *dharmakāya*.

Le bouddha primordial, personnification du *dharmakāya*

L'idée d'un bouddha primordial, on l'a vu, est mentionnée dans le *Mahāyānasūtrāṅkārabhāṣya*, commentaire de Vasubandhu, pour être aussitôt réfutée :

Enfin, puisqu'il n'existe rien de tel qu'un *bouddha originel*, il n'est pas concevable qu'il n'y ait qu'un seul bouddha. Une pluralité de bouddhas n'est pas davantage acceptable puisque le Corps de réalité des bouddhas est indifférencié dans la dimension sans souillures de la réalité.

Cependant, il s'agit là de l'idée d'un bouddha originel au sens d'un unique bouddha originel et pérenne qui oblitérerait la possibilité d'actualiser la bouddhité chez chacun des êtres cheminant sur la voie du bodhisattva. Mais du point de vue du *dharmakāya*, qui est de nature identique chez chacun des êtres éveillés, il est concevable de poser la présence d'un bouddha primordial ou originel qui personnifie le *dharmakāya* en chacun des êtres, même s'il n'est pas encore manifeste chez tous. D'autre part, le caractère supramondain du Bouddha (*lokottara*) affirmé par les Mahāsaṅghika puis validé par le Mahāyāna, notamment dans le *Sūtra du lotus*, a conduit certains *mahāyānasūtra* à figurer le Bouddha sous la forme d'un bouddha-source à l'origine de toutes les manifestations en *nirmāṇakāya* telles que Śākyamuni, le bouddha de notre temps et de ce monde saha. C'est ainsi que l'*Avatamsakasūtra*, vaste *sūtra* du Mahāyāna qui a inspiré les enseignements de l'école chinoise Huayan, identifie Vairocana (tib. *rNam par snang mdzad*, ch. Dari rulai, jap. Dainichi nyorai), « l'Illuminateur » ou « Soleil » comme étant le *dharmakāya* du Bouddha Śākyamuni :

Au pied de l'Arbre de l'Éveil, sur le trône des Éveillés,
L'ainsi-venu Illuminateur a atteint l'Éveil parfait.
Comblant alors l'immensité de la dimension absolue,
Il fait tourner la roue du Dharma selon les êtres

Sachant que la nature même des Vainqueurs
Est incorporelle, paisible, non duelle et dépourvue d'essence,
Il manifeste, en comblant tous les mondes,
Des corps formels parés de marques de grandeur

Immense et inconcevable, le corps des bouddhas
Comble la totalité de la dimension absolue
En apparaissant dans une égalité totale
Pour universellement révéler tous les Vainqueurs.

Aussi nombreux que les atomes de tous les univers,
Des corps de bouddha dotés de maṇḍalas de lumière
Éclatant des couleurs les plus splendides et les plus variées
Se déploient à chaque instant en comblant l'immensité de la dimension absolue.

Des pores du Vainqueur jaillissent des nuées de rayons
De lumière immenses, inconcevables et inépuisables
Qui comblent la totalité des mondes en dissipant
Les émotions douloureuses des êtres animés.

Un inépuisable océan de bouddhas émanés
Jaillit du *maṇḍala* d'un seul pore du Vainqueur
Et comble l'immensité de la dimension absolue
En éliminant les destinées douloureuses des êtres.

Quand résonne la voix du Bouddha dont les inflexions
Forment un océan de sons et de lumières,
Il tombe une immense pluie d'enseignements
Qui inspirent aux êtres l'idée de l'Éveil.

Comme, pendant des océans d'ères cosmiques,
Il pratiquait, il prit alors aussi soin d'eux qui,
Tous, voient du vainqueur Vairocana
Un reflet particulier dans les champs purs.

L'Ainsi-Venu apparaît dans tous les mondes
Et se présente à tous et chacun des êtres.
Je ne puis pas, moi-même, connaître
Comme je le voudrais toute la variété de leurs sphères⁵.

Dans la même veine d'inspiration, le *Fanwangjing* ou *Sūtra du Filet de Brahmā* (**Brahmajālāsūtra*) donne la parole à Vairocana en ces termes :

Les bouddhas qui trônent sur les mille pétales sont mes Corps d'apparition dont les milliards de Īākyamuni sont des Corps d'apparition à leur tour. Quant à moi, Vairocana, je suis leur source première⁶.

Tout naturellement, dans les *Tantra* externes du Vajrayāna comme le *Mahāvairocanābhisambodhisūtra* (jap. *Dainichikyō*) et le *Vajrasekharasūtra* (jap. *Kongōchōgyō*), le Tathāgata Mahāvairocana devient la figure centrale en tant que Bouddha en *svabhāvadharmakāya*, c'est-à-dire en Corps de réalité indifférencié du Corps d'essentialité. C'est Mahāvairocana qui dispense les enseignements ésotériques, comme l'exprime le texte-racine :

Tous les actes du Corps de Vairocana, tous les acte de sa Parole, tous les actes de sa Pensée sont la prédication de la Loi des formules de la voie du *Mantra* Secret en tous lieux et en tout temps, dans le Monde des Êtres⁷.

Le commentaire du *tantra* écrit par Yixing déclare :

En langue sanskrite, Vairocana est un des noms du Soleil. Et en effet, il dissipe les ténèbres et répand partout la clarté. Cependant, le Soleil du monde est limité, et s'il peut illuminer l'extérieur, il ne peut pénétrer à l'intérieur. Il y a un côté où il répand sa clarté, un côté où elle n'arrive pas. De plus il luit pendant le jour et n'éclaire pas pendant la nuit. Mais il n'en est pas ainsi de la clarté de la sagesse (*prajñā*) du Tathāgata : elle se répand en tous lieux et produit une illumination universelle. À l'intérieur comme à l'extérieur, en tous endroits, le jour comme la nuit, elle n'est pas différente. En outre, quand le soleil parcourt le Jambudvīpa, plantes et arbres, buissons et forêts, peuvent croître selon leurs natures respectives ; et grâce à lui toutes les fonctions de ce monde peuvent s'accomplir. De même la radiancé solaire du Tathāgata, qui illumine le *dharmadhātu*, permet à tous les êtres en nombre infini de produire également les bonnes racines de toute espèce, et rien de ce qui est excellent dans le monde et hors du monde ne s'accomplit sans elle⁸.

C'est ainsi qu'il figure au centre des deux principaux *maṇḍala* de l'école tantrique japonaise Shingon, le *garbhadhātu maṇḍala* (jap. *taizōkai*) et le *Vajradhātu maṇḍala* (jap. *kongōkai*). Il en émane quatre bouddhas directionnels. Dans le premier *maṇḍala*, celui de la matrice qui symbolise la perfection du monde phénoménal, Mahāvairocana est blanc, les mains en *mudrā* d'égalité. Il représente la

⁵ trad. Patrick carré, *Soûtra de l'Entrée dans la dimension absolue*, non encore publié.

⁶ Trad. Patrick Carré, *Soûtra du Filet de Brahmā*, Paris, Fayard, 2005, p. 23-24

⁷ trad. R. Tajima, *Études sur le Mahāvairocanasūtra (Dainichikyō)*, Paris, Maisonneuve, 1992.

⁸ *Daibirushana-jōbutsu-kyō-sho*, Trad. R. Tajima, op.cit.

sagesse du *dharmadhātu* et il en émane Ratnaketu à l'Est (sagesse du miroir), Saṃkusumitarāja au Sud (sagesse de l'égalité), Amitābha à l'Ouest (sagesse du discernement) et Divyadunbubhimeghanirghoṣa au Nord (sagesse tout-accomplissante). Dans le second *maṇḍala*, celui du plan du diamant (*Vajradhātu*), qui symbolise les fonctions du sixième élément, celui des consciences, Mahāvairocana fait le geste du poing de la connaissance (jap. *chiken-in*), l'index de la main gauche dressé (l'existence) et entouré des doigts de la main droite (les cinq sagesse) et il en émane les quatre jina, Akṣobhya à l'Est, Ratnasambhava au Sud, Amitābha à l'Ouest et Amoghasiddhi au Nord. Parmi les cinq familles de bouddhas ainsi manifestées, il est le représentant de la famille Tathāgata (*tathāgatakula*) du centre, qui correspond à la sagesse du *dharmadhātu*.

L'iconographie et la pratique des *Tantra* internes figureront parfois aussi le *dharmakāya* sous la forme d'un bouddha très simple, bleu, sans ornements, mais il s'agit là d'une représentation symbolique car le *dharmakāya* ne revêt évidemment aucune forme à proprement parler. Dans l'école rNying ma pa (et g.Yung drung bon), le bouddha primordial (tib. *ye nas sangs rgyas, gdod ma'i sangs rgyas*) est appelé Kun tu bzang po (sk. Samantabhadra, « L'universellement bon », « L'excellent en tout »). Et représente l'origine des lignées du rDzogs chen qui n'est autre que le *dharmakāya* de la Base primordiale — le *tathāgatagarbha* présent chez chacun des êtres. Symbolisant l'état d'Éveil parfait et atemporel, il représente, par rapport aux êtres égarés dans le *samsāra*, le cas d'école d'un être qui ne se serait jamais égaré de sa vraie nature, la Base primordiale, et qui n'aurait jamais sombré dans l'ignorance et l'illusion qu'elle entraîne inévitablement. Il est dit dans le *Kun tu bzang po'i smon lam stobs po che* « La puissante prière de souhaits de Samantabhadra » :

Moi, qui suis Samantabhadra,
J'ai compris par moi-même et au sein-même de la Base
Le sens de cette Base sans causes ni conditions.
Du dedans et du dehors, je n'ai pas le défaut d'estimer l'un plus que l'autre,
Et les ténèbres de l'inconscience ne m'ont jamais gagné,
Si bien que nulle imperfection ne souille ce que je perçois.
Je ne suis rien d'autre que la Présence éveillée naturelle et fraîche⁹ [...]

Bien que dépourvu de forme, le *dharmakāya* est figuré comme un bouddha nu, sans ornements, bleu profond, assis jambes croisées et les mains en *samādhimudrā*. Sa nudité figure l'absence de caractéristiques et d'obscurissements, la couleur bleue symbolise l'immutabilité de sa nature. Quand il est figuré en union avec son épouse mystique Samantabhadrī (tib. Kun tu bzang mo) blanche, celle-ci symbolise sa lumineuse sagesse. Leur union signifie l'indivisibilité de la vacuité et de la luminosité (tib. *stong gsal dbyer med*) dans la nature ultime de l'esprit.

⁹ trad. Patrick Carré.

Dans les écoles nouvelles (gSar ma pa) du bouddhisme tibétain, le bouddha primordial ou *Ādibuddha* est nommé Vajradhara (tib. rDo rje 'chang), « le Détenteur du Vajra ». On le considère comme la source de tous les *tantra* supérieurs et d'une façon générale, comme la forme ésotérique du Bouddha Śākyamuni qui a pour tâche d'enseigner le *Vajrayāna*. Dans ce cas, on considère, conformément au *Mahāyāna*, que Śākyamuni est la forme *nirmāṇakāya* tandis que Vajradhara figure le même bouddha sous une forme *sambhogakāya*, plus appropriée pour l'enseignement des *tantra*. Il porte croisés sur son cœur vajra et clochette (*ghaṅṭā*), ce qui signifie l'union indissociable des moyens appropriés (*upāya*) et de la connaissance éminente (*prajñā*). Sa couleur bleue rappelle qu'il est l'expression manifeste du *dharmakāya* immuable, mais sa forme et ses ornements propres au *sambhogakāya* signifie qu'il est un Corps formel destiné à transmettre la parfaite plénitude des qualités éveillées, c'est-à-dire l'enseignement du *Vajrayāna*. On l'appelle également le « Sixième bouddha » (tib. *Sangs rgyas drug pa*) parce qu'il émane de lui les cinq jina (tib. rGyal ba lnga), les cinq bouddhas en *sambhogakāya* qui figurent les cinq familles de bouddhas (*pañcakula*, tib. *rigs lnga*) : Vairocana au centre, Vajrasattva-Akṣobhya à l'Est, Ratnasambhava au Sud, Amitābha à l'Ouest et Amoghasiddhi au Nord. Parfois, c'est Vajrasattva qui remplace Vajradhara, et c'est de lui qu'émanent les cinq jina. Dans le rDzogs chen, c'est de Samantabhadra qu'émane Vajrasattva en *sambhogakāya* ainsi que les *jina*, puis vient le premier maître humain de l'enseignement, Prahevajra (tib. *dGa' rab rdo rje*) qui est en *nirmāṇakāya*.

Dans l'école rNying ma pa, on considère qu'en essence, Samantabhadra, Vajradhara et Śākyamuni ne sont pas différents bouddhas mais un seul, et qu'ils figurent le *Trikāya* : Samantabhadra est le *Dharmakāya* à l'origine de la transmission du rDzogs chen ou Atiyoga ; Vajradhara est le *sambhogakāya* à la source des *tantra* ; et Śākyamuni est le *nirmāṇakāya* à l'origine des enseignements des *sūtra*.

Le principe du *Trikāya* préside ainsi aux lignées de transmission (*brgyud*) : les lignées tantriques et du rDzogs chen commencent toujours par le *Dharmakāya* qui transmet au *sambhogakāya* et enfin à des maîtres en *nirmāṇakāya* qui initient les lignées orales de nature humaine.

Dans les lignées tantriques externes du Shingon, l'origine réside en Mahāvairocana (jap. *Dainichi Nyorai*), lequel *dharmakāya* transmet l'enseignement à Vajrasattva (jap. Kongōsatta), le bouddha en *sambhogakāya*, lequel transmet l'enseignement à Nāgārjuna, premier maître humain en *nirmāṇakāya*, qui poursuit la transmission avec son disciple Nāgabodhi, puis vient Vajrabodhi (671-741) et Śubhakarasiṃha (637-735), tous des maîtres indiens. La transmission passe ensuite en Chine avant de parvenir à Kūkai qui est à l'origine de la transmission au Japon au IX^e siècle.

Les lignées tantriques internes prennent soit leur source en Vajradhara (pour les *tantra* dits nouveaux), l'Ādibuddha, aspect *sambhogakāya* du *dharmakāya*, soit dans le *dharmakāya* Samantabhadra (pour les *tantra* anciens) qui transmet l'enseignement à des bodhisattva en *sambhogakāya* comme Vajrapāṇi ou/et à des

mahāsiddha comme le roi Indrabhūti de l'Ōḍḍiyāna, Nāropa ou Maitīpa. Ce sont leurs disciples indiens puis tibétains qui poursuivent les lignées.

La lignée du rDzogs chen man ngag sde prend sa source en Samantabhadra (Kun tu bzang po) en union avec Samantabhadrī, le *dharmakāya* qui transmet l'enseignement directement d'Esprit à Esprit (tib. *rgyal ba dgongs rgyud*) à Vajrasattva, le bouddha en *sambhogakāya*. Vajrasattva transmet à son tour l'enseignement par des symboles (tib. *rig 'dzin brda' brgyud*) sans parole à des vidyadhāra ou « détenteurs de la Présence éveillée » (tib. *rig 'dzin*) : Prahevajra (tib. dGa' rab rdo rje), premier maître humain en *nirmāṇakāya*, transmet ainsi l'enseignement à Śrī Siṃha, lequel le transmet à Jñānasūtra, puis nous avons Vimalamitra, Pa gor Vairocana et Padmasambhava. Ce dernier initie la transmission orale de bouche à oreille (tib. *skye bu snyan brgyud*) avec ses vingt-cinq disciples tibétains au VIII^e siècle. L'idée de la lignée, outre qu'elle relie directement le pratiquant à la transmission vivante de l'enseignement depuis son origine, lui permet ainsi de découvrir en lui-même la nature essentielle de l'esprit, primordialement pure (tib. *ka dag*) et spontanément accomplie (tib. *lhun grub*) et de réaliser que le *Trikāya* est en lui : sa propre nature éveillée n'est autre que Samantabhadra, le bouddha primordial à l'origine de toute la lignée.

***Tathāgatagarbha* et *Bodhicitta* dans les yoga des *Tantra* internes :**

Le lien entre *bodhicitta* et *tathāgatagarbha* est très étroit : lorsqu'un être ordinaire prend le vœu initial du bodhisattva (sk. *prañidhāna*), son *tathāgatagarbha* est dans la phase dite « impure », recouvert par les voiles cognitif et passionnel. Une fois entré dans la voie du bodhisattva, il s'engage dans la double accumulation en cultivant la *bodhicitta* absolue et relative. Le *tathāgatagarbha* est alors dans sa phase « pure/impure ». Quand il a parachevé la double accumulation après avoir parcouru les cinq voies et les dix terres, il atteint le Plein Éveil (sk. *samyaksambodhi*), où le *tathāgatagarbha* parvient à sa phase ultime dite « pure », c'est-à-dire la bouddhité (sk. *buddhatā*) en *dharmakāya* complètement dégagée du double voile. Qu'advient-il de ces liens 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 permettre de corporéifier les notions mahayanistes précitées. Concernant le corps de vajra, on déclare volontiers :

L'esprit d'Éveil est la nature des canaux, des souffles et des gouttes essentielles.¹⁰

Ce qu'un commentateur glose ainsi :

¹⁰ Extrait de la formule de refuge du *Klong chen snying gi thig le las* : *sngon 'gro dran pa nyer gzhas*, du gter ma de 'Jigs med gling pa.

Les canaux sont le support du *nirmāṇakāya* ; les souffles sont purifiables en *sambhogakāya* 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.¹¹

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, l'essence indivisible des Trois Corps qui doit être dévoilée par la pratique des yogas internes. Le corps de vajra est donc une désignation du *tathāgatagarbha* qui préfigure l'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 habile par excellence pour parachever l'Éveil, et au niveau du Fruit, il est l'essence des Trois Corps indivisibles.

Dans ce système 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 où circulent les souffles internes, lesquels, en se déplaçant, servent de monture à l'esprit et aux gouttes essentielles. Les textes reliant respectivement canaux, souffles et gouttes au corps, à la parole et à l'esprit, les gouttes essentielles sont donc l'aspect le plus subtil du corps yogique, correspondant à l'esprit et au *dharmakāya*. On les appelle *bodhicitta* rouge et blanche (tib. *byang sems dkar dmar*) car une fois purifiées et unies indissociablement grâce au yoga, elles révèlent la *bodhicitta* ultime, c'est-à-dire la nature de l'esprit ou claire lumière. Les souffles internes sont quant à eux directement liés au *sambhogakāya* et à l'énergie lumineuse. Quant aux canaux subtils, supports des souffles, ils sont bien évidemment en rapport avec le *nirmāṇakāya*, le niveau le plus physique des Trois Corps. Le travail sur les gouttes et les souffles qui les accompagnent étant la clé de l'Éveil dans les *Tantra* internes, c'est la raison fondamentale pour laquelle on les appelle *bodhicitta*.

Des méthodes de yoga du système du *Guhyasamājatantra* (selon l'école des Ārya), il ressort nettement que ce *tantra*, ses commentaires indiens et les instructions pratiques attenantes accordent une très grande importance aux processus de la mort, de l'état intermédiaire et de la naissance, et travaillent par la même occasion à dévoiler le *trikāya* du Fruit, lequel réside depuis l'origine au sein du yogi comme de l'être ordinaire dans ces trois moments de l'existence en tant que *trikāya* de la Base. Ces trois moments et leurs manifestations ordinaires sont en effet l'expression dévoyée du *trikāya* au sein du *tathāgatagarbha* dans sa phase dite « impure ». Toutes les pratiques de la phase de développement et de la phase d'achèvement ont ainsi pour but essentiel de purifier l'ensemble de ces trois processus afin de se libérer de leur manifestation illusoire vécue comme impure, l'Éveil se caractérisant en effet comme l'affranchissement des naissances et des morts qui caractérisent le *saṃsāra*. Si l'on reprend la notion des quatre types d'existence, la méthode des *tantra*-pères

¹¹ Extrait du *Klong chen snying thig gi sngon 'gro'i ngag 'don rtsa 'grel* composé par Thub bstan Chos kyi grags pa (XIXe siècle), un disciple de dPal sprul Rin po che.

propose de purifier l'existence de mort (sk. *marāṇabhava*), l'existence intermédiaire (sk. *antarābhava*) et l'existence de renaissance (sk. *upapattibhava*) au sein même de l'existence qui précède (sk. *pūrvakālabhava*) comprise entre la naissance et le début du processus de la mort : la vie actuelle dans une précieuse existence humaine est en effet le bon moment pour opérer les purifications et transformations nécessaires à l'actualisation de la bouddhité en Trois Corps. Les méthodes appropriées (sk. *upāya*) utilisées dans les deux phases sont toutes fondées sur le principe analogique avec le *trikāya* au niveau pur. Elles miment en effet le déroulement des trois existences en question en ayant recours tout d'abord à la visualisation dans la phase de développement, puis aux yogas des canaux, des souffles et des gouttes essentielles dans la phase d'achèvement, yogas qui permettent effectivement et non plus virtuellement d'amorcer des processus semblables à ceux de la mort et de l'état intermédiaire. C'est donc la maîtrise des trois visions et des souffles qui purifie le corps de souffles de l'état intermédiaire et aboutit à la formation du corps illusoire pur, lequel n'est autre que l'actualisation du *sambhogakāya*. Quant à la réalisation pleine et entière de la nature de l'esprit ou claire lumière, elle permet de triompher de la mort ordinaire et du même coup d'actualiser le *dharmakāya* ultime. De ce fait, le yogi ayant accompli le corps illusoire fait de souffles de sagesse purs indissolublement uni à l'esprit de claire lumière lors de la phase de l'union, est ainsi à même de manifester une renaissance entièrement mue par la grande compassion et le souhait d'œuvrer au bien des êtres — à savoir une naissance en *nirmānakāya*.

Le *trikāya* appliqué au moyen du principe des mélanges dans la pratique des tantra internes.

On a vu que 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 et dans de grands ouvrages du courant yogācārin. Globalement, la doctrine du *trikāya* justifie le nouveau statut que le Mahāyāna attribue au bodhisattva et au *samyaksambuddha*. Le *trikāya* explique le Fruit de la bouddhité dans la perspective dynamique de l'*apratīṣṭhitanirvāṇa* ou *nirvāṇa* non statique.

Pleinement acceptée dans le *Vajrayāna*, la doctrine du *trikāya* n'a pas manqué d'y trouver un nouvel essor dans les *tantra* internes ou supérieurs, en liaison avec les trois phases du *tathāgatagarbha* — impure, pure/impure et totalement pure — telle qu'elles sont exposées dans le *Ratnagotravibhāga*.

En effet, si le *trikāya* devient manifeste lors de l'atteinte du Fruit de la bouddhité, il n'en est pas moins déjà présent dans la Base, dans la nature de bouddha de chacun, sous une forme voilée qu'il convient de dégager le long de la Voie. C'est donc à plusieurs niveaux que les Trois Corps sont déjà présents chez l'individu : les trois portes, le 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 parfaite plénitude et le Corps de réalité. Les trois structures correspondantes du *vajrakāya*, 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.) :

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.¹²

Il est une autre application des Trois Corps sur la Voie qui retient plus particulièrement notre attention, celle qui relie les différentes périodes de la jour et de la nuit 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 de réalité ; la période du rêve engendrée par le souffle vital, semblable à l'existence et à l'inexistence, est le Corps de parfaite plénitude ; 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.¹³

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 cognitif 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 de réalité. 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'analogue du Corps de parfaite plénitude 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 de réalité. 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*) avec partenaire yogique. Ces quatre périodes concernent toutes l'existence « qui

¹² Dans *rTsa rlung 'phrul 'khor*, Si-khron mi-rigs dpe skrun khang, 1995, p. 116. Trad. de l'auteur.

¹³ id. p. 114.

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 de réalité ; la pureté de l'état intermédiaire est Corps de parfaite plénitude ; 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.¹⁴

On ne manquera pas de remarquer 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 (*marañabhava*), toutes deux étant liées au Corps de réalité ; la période du rêve est analogue à l'état intermédiaire (*antarābhava*), toutes deux étant en rapport avec le Corps de parfaite plénitude, et le réveil/état de veille est semblable à l'existence de naissance (*upapattibhava*), étant toutes deux en rapport avec le Corps d'apparition. Cette analogie est mise en application dans les tantra-pères au sein des yogas de la claire lumière, du rêve et du corps illusoire, qui sont considérés comme des entraînements à la mort, à l'état intermédiaire et à la renaissance permettant de purifier ces périodes et d'y accomplir le Fruit des Trois Corps. Il faut sans doute 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 permettant de transformer les Trois Corps de la Base (qui sont voilés dans ces périodes de l'existence) en Trois Corps de la Voie s'appellent les neuf mélanges (tib. *bsre ba dgu*) : trois mélanges lors de 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 paraît être l'idée essentielle qui sous-tend la pratique entière des *Tantra* internes, que ce soit dans les *Tantra*-pères comme dans les *Tantra*-mères. Le Fruit obtenu par la pratique des neuf mélanges est l'accomplissement des Trois Corps du Fruit, c'est-à-dire d'un bouddha pleinement éveillé.

¹⁴ *Mi la gur 'bum*, "Les cent mille chants de Mi la ras pa", au chapitre *Tshe ring mched lngas drod nyul ba dang zhus lan gyi rim pa*. Trad. de l'auteur.

Ces huit points sont essentiels pour comprendre le changement de paradigme opéré lors du passage entre le Mahāyāna classique et le Vajrayāna. Ils jettent quelques lumières sur la mutation de la notion du *Trikāya* dans les *Tantra*.

Corps de bouddha	<i>Dharmakāya</i>	<i>Sambhogakāya</i>	<i>Nirmāṇakāya</i>
Périodes de la vie	<i>Maraṇabhava</i> , existence de mort : claire lumière de la mort	<i>Antarābhava</i> , existence intermédiaire	<i>Upapattibhava</i> , existence de naissance (conception), <i>pūrvakālabhava</i> , existence qui précède (= vie)
Cycle jour/nuit dans le <i>pūrvakālabhava</i>, existence qui précède	Entrée dans le sommeil profond et sommeil profond	Rêves	Réveil, état de veille
<i>Vajrakāya</i> (corps de diamant)	Gouttes essentielles <i>Bindu</i> (tib. <i>thig le</i>)	Souffles internes <i>Vāyu</i> (tib. <i>rlung</i>)	Canaux subtils <i>Nāḍī</i> (tib. <i>rtsa</i>)
Trois portes, <i>tridvāra</i>	Esprit <i>citta</i>	Parole <i>vāka</i>	Corps <i>kāya</i>
Syllabe-germe	<i>Hūṃ</i>	<i>Aḥ</i>	<i>Oṃ</i>

Le Trikāya dans les deux phases de la pratique tantrique

C'est à titre d'exemple que nous allons parcourir les deux étapes telles qu'elles sont décrites et appliquées dans le système de la déité Guhyasamāja, déité-type des *Tantra*-père.

1. Les quatre étapes de la phase de développement de *Guhyasamāja*

Les deux pratiques essentielles dans les yogas de la phase de développement sont une claire visualisation et la culture de la fierté adamantine. En les appliquant aux diverses étapes de la phase de développement, on acquerra une familiarité avec les méditations consistant à prendre la mort comme voie du Corps de réalité (*chi ba chos sku lam khyer*), l'état intermédiaire comme voie du corps de parfaite plénitude et la prise de naissance en tant que Corps d'apparition.¹⁵

¹⁵ Glenn H. Mullin, *Selected Works of the Dalai Lama II*, Snow Lion, Ithaca, N. Y., 1985, p. 77. Commentaire de Lama Lob-zang Chin-pa sur le *rDo rje 'jigs byed rim gnyis grub tshul smon lam* de dGe 'dun rgya mtsho.

Sans rentrer dans les détails, examinons les principes de la phase de développement (*bškyed-rim*) de Guhyasamāja à la lumière du *Trikāya*. Ces quatre étapes en question sont les préliminaires, le recueillement de préparation initiale, le recueillement du suprême Vainqueur du *maṇḍala* et le recueillement du suprême Vainqueur des activités.

a) Les préliminaires

Comprennent le refuge, cultiver la bodhicitta, des offrandes.

b) Le recueillement de préparation initiale

(sk. *prathama prayoga nāma samādhi*, tib. *las dang po sbyor ba'i ting nge 'dzin*) nous intéresse au premier plan. Il se déroule en sept phases : 1. la création du cercle de protection et du *maṇḍala* externe ; 2. l'intériorisation du *maṇḍala* éminemment imaginé ; 3. la résorption du *maṇḍala* éminemment imaginé dans la réalité ultime ; 4. le développement du Protecteur primordial ; 5. faire de la naissance la voie du Corps d'apparition ; 6. l'établissement du *maṇḍala* du corps ; 7. l'invitation des êtres de sagesse.

1. Le yogi part de la vacuité

En proclamant un mantra qui signifie : « Tous les phénomènes ont une nature pure, de même ma nature est pure¹⁶ » et résorbe les déités du refuge et les phénomènes externes dans la claire lumière et s'absorbe dans le recueillement de la vacuité. Il s'entraîne ainsi une première fois à « prendre la mort comme voie du Corps de réalité » (tib. *'chi ba chos sku lam khyer*). Puis il crée le cercle de protection.

Ensuite, il établit le *maṇḍala* extérieur, c'est-à-dire le palais de la déité, et se visualise en son centre sous la forme de Vajradhara bleu. De la vacuité surgit « l'origine des phénomènes » (sk. *dharmodaya*, tib. *chos 'byung*), un espace blanc triangulaire, qui symbolise la matrice de la vacuité qui engendre tous les phénomènes. Il en jaillit successivement les syllabes-germes des quatre éléments d'où surgissent les *maṇḍala* de chaque élément qui se superposent au-dessus du *dharmodaya*¹⁷.

Ici, l'ordre de manifestation des éléments est *exactement l'inverse* de celui des dissolutions du moment de la mort, ce qui semble logique puisque l'on décrit ici une création, une « naissance ».

¹⁶ OM SVABHĀVA ŚUDDHO SARVADHARMĀ SVABHĀVA ŚUDDHO HAṀ

¹⁷ De YAM jaillit le *maṇḍala* de l'air, une demi-lune bleue. Au-dessus de celui-ci, d'un RAM naît le *maṇḍala* du feu rouge et triangulaire. Au-dessus, d'un BAM naît le *maṇḍala* de l'eau, blanc et circulaire. Encore au-dessus, d'un LAM apparaît le *maṇḍala* de la terre, jaune et carré.

Puis s'établit au sommet des éléments superposés le palais divin¹⁸. Ensuite, il procède à l'occupation progressive du palais par ses habitants, les trente-deux déités du *maṇḍala* éminemment imaginé (tib. *lhag mos kyi dkyil 'khor*). Le yogi devient Vajradhara bleu à trois visages et six bras, en union avec son épouse Sparśavajrā, « Diamant du toucher ». Autour d'eux se trouve un premier cercle de déités, les quatre autres *jina* aux quatre directions cardinales et leurs quatre partenaires féminines dans les directions intermédiaires. Le troisième cercle comprend les huit bodhisattva masculins. Enfin viennent dix courroucés.

2. L'intériorisation du *maṇḍala* éminemment imaginé :

Dans cette étape, les précédentes déités vont intégrer le corps du yogi s'établir dans les différents lieux internes :

Puis ce [*maṇḍala*] éminemment imaginé se rassemble en soi...

Selon le commentaire oral de Géshé Thubten Dzinpa sur le *gSang 'dus 'phags lugs kyi bskyed rim* :

C'est à partir de ce point où vous placez les déités de la classe « éminemment imaginée » [dans votre corps] que commence la véritable pratique qui intègre la mort à la voie (tib. *'chi ba lam du khyer*). Vous imaginez à présent trente-et-un rayons lumineux en forme de crochet qui ramènent [en vous] les déités de la classe « éminemment imaginée » depuis Vairocana jusqu'à Sumbharāja [...]

3. La résorption du *maṇḍala* éminemment imaginé dans la réalité ultime :

C'est précisément cette pratique qui « mime » les dissolutions des constituants psycho-physiques du moment de la mort. Les déités situées aux différents points du corps vont se dissoudre progressivement dans la claire lumière. Le yogi doit imaginer, s'il en a la capacité, qu'il traverse l'ensemble des phases dissolutives des éléments, puis les trois visions (tib. *snang ba gsum*) dites apparence blanche, accroissement rouge et proche obtention noire, pour aboutir à la claire lumière. Avec l'entraînement, il pourra même éprouver les expériences correspondantes et entrer en contact d'abord avec la claire lumière analogique (tib. *dpe'i 'od gsal*) puis avec la claire lumière réelle ou de signification (tib. *don gyi 'od gsal*).

Geshe Losang Tsephel explique plus en détail la dynamique de cette méditation :

Il nous faut connaître ces déités du *maṇḍala* du corps, leur localisation dans le corps, et les constituants respectifs de notre corps avec lesquels elles sont associées, ceci afin que nous puissions méditer sur le processus de la mort et l'amener sur la voie pour réaliser le Corps de réalité (*'chi ba chos sku lam khyer*). La pratique, ici, consiste à dissoudre ces déités et simultanément nos éléments psycho-physiques. Avant de les dissoudre, on renforcera à nouveau leur clarté et [le sentiment de] la fierté divine.

¹⁸ A partir de la syllabe BHRŪM.

Puis on les dissout comme suit : alors que l'élément terre se dissout dans l'eau, les déités associées à l'élément terre se dissolvent également. [...] Les ayant dissoutes, imaginez que vous voyez une apparence semblable à un mirage. À ce moment, vous ne voyez pas les signes effectifs de la dissolution comme lors de la mort, mais vous imaginez que vous les voyez [...].¹⁹

En reprenant le schéma des tableaux des dissolutions, on peut figurer ainsi cette transposition tantrique des dissolutions de la mort :

¹⁹ *Grounds and Paths*, p. 27.

Tab. 2 : La résorption du maṇḍala éminemment imaginé dans le sādhana de Guhyasamāja (I)

	1 ^{ère} dissolution	2 ^{ème} dissolution	3 ^{ème} dissolution	4 ^{ème} dissolution
Agrégats	Vairocana (formes)	Ratnasambhava (sensations)	Amitābha (représentations mentales)	Amoghasiddhi (facteurs de composition)
Éléments	Locanā (terre)	Māmakī (eau)	Paṇḍarāvasinī (feu)	Tārā (air)
Signe externe de dissolution des éléments	corps affaibli, amaigri et lourd	sécheresse de la bouche et du nez	refroidissement du corps par les extrémités	difficulté puis cessation de la respiration externe
Signe interne de dissolution des éléments	mirage	fumée	lucioles/étincelles	flamme vacillante d'une lampe à beurre
Facultés des sens	Kṣitigarbha (faculté visuelle)	Vajrapāṇi (faculté auditive)	Khagarbha (faculté olfactive)	Lokeśvara (faculté gustative) Viṣkambhin (faculté du toucher)
Objet des sens	Rūpavajrā (les formes extérieures)	Śabdavajrā (les sons extérieurs)	Gandhavajrā (les odeurs)	Rasavajrā (les saveurs) Sparśavajrā (objets tactiles)
Sagesse fondamentale	Maitreya, Yamāntaka et Acala (sagesse semblable-au-miroir)	Prajñāntaka et Takkirāja (sagesse de l'égalité)	Hayagrīva et Nīladaṇḍa (sagesse du discernement)	Samantabhadra, Vighnāntaka et Mahābala (sagesse de l'accomplissement)

Pour les dernières étapes de la visualisation de dissolution du maṇḍala :

Tab. 3 : La résorption du maṇḍala éminemment imaginé dans le sādhana de Guhyasamāja (II)

	5 ^{ème} dissolution	6 ^{ème} dissolution	7 ^{ème} dissolution	8 ^{ème} dissolution
déité	Uṣṇisacakravartin	Sumbharāja	Mañjuśrī	Akṣobhya, la déité principale
vision	apparence blanche	accroissement rouge	proche obtention noire	claire lumière

C'est la transposition complète des étapes dissolutives de la mort concernant les vingt-cinq phénomènes grossiers et les phénomènes subtils de la conscience sous la forme des trente-deux déités du *maṇḍala* « éminemment imaginé » du corps du yogi.

Cette phase est la démonstration éclatante de la manière dont le système du *Guhyasamājatantra* transpose des éléments psycho-physiques sous la forme de déités, puis utilise la visualisation de ces déités se dissolvant dans le cœur pour signifier le processus de la mort qui aboutit à la claire lumière fondamentale. Ce yoga de la phase de développement intègre l'existence de mort (sk. *maraṇabhava*) à la voie — en tant que *dharmakāya* — purifiant ainsi le processus de la mort ordinaire.

4. Le développement du Protecteur primordial

(sk. *ādinātha*, tib. *dang po'i mgon po*, c'est-à-dire Vajradhara).

Cette phase est reliée à la purification de l'entrée dans l'*antarābhava* et montre comment le yogi s'oriente vers la manifestation du corps illusoire pur qui n'est autre que le Corps de parfaite plénitude ou *sambhogakāya*, transposition du corps mental de l'état intermédiaire.

1. De la vacuité jaillit un siège (« Éveil à partir de l'ainsité »).

2. Puis surgissent un disque de soleil puis de lune et un lotus surmonté des syllabes OM, ĀḤ et HŪṂ, puis tout se redissout dans la lune (« Éveil par la lune »). La lune résulte de l'union des souffles et de l'esprit subtil, laquelle union constitue la base de manifestation de l'être intermédiaire au niveau ordinaire, et celle du Corps de parfaite plénitude au niveau de la Voie.

3. Puis surgissent au-dessus de la lune les semences verbales de la déité, OM, ĀḤ et HŪṂ qui constituent le troisième éveil manifeste, « l'éveil à partir des semences ». Les semences verbales correspondent à la parole de l'être intermédiaire au niveau ordinaire et à la parole éveillée du Corps de parfaite plénitude lors de la Voie et du Fruit.

4. Les syllabes-germes rayonnent d'une lumière qui invite les bouddhas à se fondre en elles, puis le OM et le ĀḤ se fondent dans le HŪṂ qui devient blanc et devient le symbole de la déité, un vajra blanc à cinq pointes. C'est le quatrième éveil manifeste, « l'éveil par l'attribut symbolique ». Le symbole ou attribut correspond à l'esprit de l'être intermédiaire au niveau ordinaire et à l'Esprit de sagesse du Corps de parfaite plénitude lors de la Voie et du Fruit.

5. Enfin, le symbole se transforme en l'apparence complète du Corps de parfaite jouissance de la déité, le « Protecteur primordial » de couleur blanche. C'est le cinquième éveil, par le Corps complet. La forme complète de la déité en Corps de parfaite plénitude correspond donc, au niveau ordinaire, au corps complet de l'être intermédiaire, et au niveau du Fruit, au Corps divin paré des trente-deux

marques majeures et des quatre-vingt marques mineuses d'un bouddha en Corps de parfaite plénitude.

Tout ce processus vise donc bien à purifier le processus ordinaire de manifestation du corps mental (*yid kyi lus*) de l'état intermédiaire. En « mimant » ainsi de façon pure l'entrée dans l'état intermédiaire, le yogi se prépare à la création des corps illusoire impur et pur (qui seront effectivement produits dans la phase d'achèvement) et à manifester ultimement le Corps de parfaite plénitude. Alors que le corps mental de l'existence intermédiaire est le produit des tendances karmiques de l'individu, ici, c'est la force combinée de la Vue de la vacuité et de la compassion qui impulse la création de la forme divine. Cette forme de la déité est appelée le détenteur adamantin causal (tib. *rgyu'i rdo rje 'dzin pa*).

Tableau 4 : La phase de développement du Protecteur primordial et l'état intermédiaire

Étape de la visualisation	Les cinq Éveils	Étapes de la formation de l'être intermédiaire	Étapes de la formation du Corps de parfaite plénitude
siège vide de la déité	éveil surgit de l'ainsité	sortie du vide universel de la claire lumière	émergence du vide universel de la claire lumière
disque de lune	éveil par la lune	processus inverse des trois visions qui aboutit à l'inséparabilité du corps subtil fait de souffles et de l'esprit, base de manifestation de l'état intermédiaire.	processus inverse des trois visions qui aboutit à inséparabilité de l'esprit de claire lumière et des souffles de la sagesse, base de manifestation du corps illusoire (Corps de parfaite plénitude)
semences verbales (OM, AH et HŪM)	éveil à partir des semences	parole de l'être intermédiaire	Parole du Corps de parfaite plénitude
symbole-attribut (Vajra blanc)	éveil par le symbole manuel	esprit de l'être intermédiaire	Esprit du Corps de parfaite plénitude
achèvement du corps (Le Protecteur primordial blanc)	éveil par la perfection du Corps	corps complet de l'être intermédiaire	Corps de parfaite plénitude

5. Faire de la naissance la voie du Corps d'apparition :

C'est la dernière phase qui nous intéresse ici, car ce yoga correspond au processus de la renaissance au niveau ordinaire de la Base et à la création d'un Corps d'apparition aux niveaux de la Voie et du Fruit. D'après le texte de Tāranātha :

Alors, de mon cœur jaillissent des rayons lumineux et tous les tathāgata qui emplissent l'espace opèrent la fonte de leur *bodhicitta* d'amour dont il surgit d'innombrables Akṣobhya qui vont bénir tous les êtres animés, lesquels obtiennent la félicité et le bonheur spirituel de tous les tathāgata. Tout ceci constitue l'*amuyoga* (yoga subséquent).

En se rassemblant, ils se fondent en un seul [Akṣobhya] à l'intérieur du palais céleste et je m'unis à celui-ci de façon indivisible, devenant Vajrasattva au Corps d'apparition bleu, avec trois visages, bleu, blanc et rouge, et paré de tous les ornements précieux.²⁰

Dans tous les palais célestes, l'union des tathāgata à leur contrepartie féminine provoque chez tous la fonte de la goutte séminale essentielle de *bodhicitta*. Cette union correspond, au niveau ordinaire de la Base, à l'union sexuelle des parents. Il surgit de ces gouttes d'innombrables manifestations d'Akṣobhya, en aussi grand nombre que celui des êtres qui vivent dans l'univers, qui emplissent l'espace entier. Ils symbolisent la *bodhicitta* qui s'écoule dans les soixante-douze mille canaux du corps des parents durant l'union. Tous ces Akṣobhya bénissent et purifient tous les êtres, les menant à l'état d'union de la félicité et de la vacuité (tib. *bde stong zung jug*). Ceci correspond à l'orgasme des parents. Puis, tous les Akṣobhya reviennent pour se fondre en un seul Akṣobhya au centre du palais. Le yogi, qui s'y trouve sous la forme du Protecteur primordial blanc, s'élève dans l'espace au-dessus de son siège, tandis que l'unique Akṣobhya y prend place. Le yogi est alors comme l'être intermédiaire qui s'apprête à entrer dans la matrice par le sommet de la tête (ou la bouche) du père, pour ensuite suivre la voie adamantine (le canal de l'organe sexuel masculin, tib. *rdo rje'i lam*) vers la matrice où il se développera jusqu'à la naissance. Le Protecteur primordial plonge alors en Akṣobhya par le sommet de sa tête, puis le yogi assume la forme de Vajrasattva en Corps d'apparition, bleu, à trois visages et six bras. Cette dernière opération figure la sortie de la matrice ou naissance de l'être, avec son corps achevé. La manifestation complète du Corps de la déité est l'être-support (sk. *samayasattva*, tib. *dam tshig sems dpa'*).

6. Ce processus est achevé, l'intérieur du corps devient le *maṇḍala* résidentiel, chacun des organes, tendons, membres, etc. étant un élément architectural du palais divin. Alors, surgissant de leurs syllabes-germes respectives, les trente-deux déités se manifestent dans le corps aux mêmes emplacements que ceux décrits antérieurement.

7. Le yogi invite alors les êtres de sagesse (*jñānasattva*) à venir se fondre au *samayasattva* par le sommet de sa tête, par sa gorge et par son cœur, ses corps,

²⁰ Tāranātha, *dPal gsang ba 'dus pa'i sgrub dkyil 'bar ba'i 'od gsal*, p. 9.

parole et esprit devenant les Corps, Parole et Esprit de diamant. Il est alors pleinement Vajrasattva et s'unit à son épouse Sparśavajrā dans la félicité-vacuité et il en jaillit les 32 déités du *maṇḍala* de Guhyasamāja. Il procède alors à la récitation des *mantra*.

Le tout s'achève par la dissolution finale du *maṇḍala* dans la vacuité, suivie de la dédicace et de prières d'aspiration.

Tout ce processus démontre l'omniprésence du principe des Trois Corps dans la phase de développement.

e) La phase d'achèvement de Guhyasamāja

C'est dans cette phase que l'on trouve les méthodes les plus directement en rapport avec les périodes de la mort et de l'état intermédiaire et donc qui mènent à l'actualisation du Corps de réalité ou *dharmakāya* et du Corps de parfaite plénitude ou *sambhogakāya*. Plus précisément, les méthodes de la phase d'achèvement (sk. *saṃpannakrama*, tib. *rdzogs rim*) sont celles qui permettent au yogi d'appréhender directement et effectivement non seulement les phénomènes qui se déroulent lors des dissolutions, mais aussi la claire lumière, et de substituer au corps mental de l'état intermédiaire un Corps de parfaite plénitude élaboré au cours de la vie, le corps illusoire.

Plus encore que la phase de développement, la phase d'achèvement met l'accent sur la purification de la mort et de l'état intermédiaire, et par conséquent sur l'actualisation yogique du *Trikāya*.

- Une étape préparatoire constituée des trois isollements du corps, de la parole et de l'esprit ;
- La pratique centrale subdivisée en deux aspects, la formation du corps illusoire qui correspond à l'aspect de la réalité superficielle (sk. *saṃvṛtisatya*, tib. *kun rdzob kyi bden pa*), et l'immersion dans la claire lumière qui correspond à l'aspect de la réalité ultime (sk. *paramārthasatya*, tib. *don dam gyi bden pa*) ;
- La pratique finale qui consiste à unir les aspects superficiel (ou relatif) et ultime (ou absolu) de la pratique que sont le corps illusoire et la claire lumière, aboutissant au plein Éveil et à l'accomplissement du *Trikāya* du Fruit.