



INSTITUT KHYÈNTSÉ WANGPO

INSTITUT D'ÉTUDES SUPÉRIEURES BOUDDHISTE & DZOGCHEN

མཚོན་བཟེའི་དབང་པོའི་གྲ་ཚང་།

DROUPDRA

2<sup>ème</sup> année - Session 2

**Les caractéristiques structurelles des Yidams**

Philippe Cornu



## Table des matières

I - Introduction.....	4
II - La déité d'élection comme personnification du <i>tathāgatagarbha</i> et comme véhicule .....	7
II. 1. Les familles de bouddhas et le symbole du vajra.....	9
II. 3. Le corps est un microcosme : <i>maṇḍala</i> externe & <i>maṇḍala</i> interne de la déité	12

À présent je vais expliquer parfaitement le chapitre de la complète purification.

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

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

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

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

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

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

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

Purifiant de la sorte constamment ces [agrégats], le yogi de l'ainsité atteindra les accomplissements.

[...]

Ainsi, au sein de la phase de développement, les agrégats seront purifiés [par ces déités].

Ce qui entrave le monde est également ce par quoi il sera libéré de ses entraves. Ignorant cela, le monde n'est pas libéré. En rejetant cela, on ne trouvera pas les accomplissements. Voilà pourquoi il est dit : « Il n'y a ni odeurs, ni sons, ni formes, ni saveurs, ni pureté de l'esprit, ni toucher, ni phénomènes mentaux, car en purifiant complètement toutes [ces choses], je sais comment parvenir à destination dans la pureté naturelle [du monde]<sup>1</sup> ». (*Hevajratantra*, trad. Ph. Cornu)

---

<sup>1</sup> Traduit d'après le texte tibétain édité par D. Snellgrove, *The Hevajratantra*, 1959, part II, p. 33, et en tenant compte de Farrow et Menon, 1992, p. 111-112.

## I - INTRODUCTION

Parmi les techniques spirituelles les plus importantes du Vajrayāna figurent la visualisation (tib. *dmigs pa*) de déités (sk. *devatā*) et de *maṇḍala*, l'usage de nombreux symboles dans les rituels, l'emploi du son, notamment dans la récitation de *mantra* et dans les chants liturgiques, et l'usage de gestes symboliques ou *mudrā*. Tous ces éléments nous mettent en relation avec ce que Henry Corbin a appelé le monde imaginal (le *mundus imaginalis*), de sorte qu'ils participent d'un monde, non point purement imaginaire, mais d'un inter-monde qui est comme un pont vers ce qui transcende notre monde, soit la réalité absolue. Le Vajrayāna désigne cela comme le *maṇḍala*, c'est-à-dire un monde parfait — objet de perception pure — qui n'est ni ce monde empirique et imparfait tel que nous le percevons *via* nos sens ni un pur monde intellectuel abstrait et dénué de figures. Cette dimension intermédiaire est véritablement la médiatrice entre la perception grossière dite karmique ou impure, et la vacuité dénuée de toute caractéristique. Car sans passer par elle, comment atteindre l'absolu, si radicalement « séparé » à ce qui nous semble de notre vision relative ordinaire et ignorante ? Ce monde imaginal du *maṇḍala* n'est pas un mythe ni une fiction purement imaginaire ni une fantaisie de l'esprit mais bien une réalité qui se manifeste dès lors que l'on s'arrache, par la méthode méditative proposée, à nos perceptions habituelles de ce monde matériel. Alors que l'imaginaire ordinaire peut être vain ou sans conséquence — par exemple une fiction dépourvue d'efficacité telle que les cornes d'un lapin ou un manteau en poils de tortue —, au contraire, l'imaginal, ici le monde de la perception pure du *maṇḍala*, ne l'est jamais, car il doit sa puissance opérative au fait qu'il est en lui-même une réalité, celle de la pure luminosité du vide qui renvoie directement à la nature vide et lumineuse du *yogi* et de toute chose. C'est donc bien une réalité pure qui sous-tend le monde grossier qui s'offre habituellement à nos sens illusionnés, lequel n'est que la concrétisation temporaire des forces du *karma*.

Tel est d'ailleurs là le sens du mot *tantra*, qui désigne le tissu invisible de vacuité lumineuse dont sont faits tous les phénomènes, l'architecture parfaite qui sous-tend ce que nous percevons ordinairement comme notre univers et comme nous-mêmes. Ce *mundus imaginalis*, ordinairement inaccessible, peut être perçu et donc connu par un effort de la conscience imaginatrice lorsqu'elle se laisse emmener pas à pas par le texte du guide de visualisation ou *sādhana*, dont les mots décrivent le *maṇḍala* de la déité et permettent l'entrée dans ce monde révélé par les textes tantriques. Le

passage de la perception sensible impure à la perception pure est ainsi effectué grâce à la méthode tantrique qui, selon les termes mêmes de Corbin, « *immatérialise* les formes du monde sensible et *imaginalise* les formes intelligibles auxquelles elle donne figure et dimension ». Cette dimension de la visualisation fait véritablement figure d'interface entre la réalité relative sensible et la réalité absolue dénuée de tout concept. Et de même que ce monde imaginal du *maṇḍala* de la déité est la trame invisible qui relie ce monde à sa réalité absolue inconnaissable lors la phase de visualisation ou phase de développement (*utpannakrama*) des *tantra*, de même le corps imaginal est, selon la représentation propre au *tantra*, la trame même du corps subtil qui relie le corps grossier au domaine pur de la nature de bouddha intangible présente chez tous les êtres. C'est là l'objet de la seconde phase de la pratique des *tantra*, le yoga interne de la phase de perfection (*sampannakrama*).

### **La déité révèle une perception pure de soi-même et des phénomènes**

Concernant la notion de « sacré », il faut souligner que dans le Vajrayāna, on n'accentue pas la notion dualiste de profane opposé au sacré comme on le fait dans de nombreuses autres religions. S'il arrive que des souillures surviennent, des rituels de purification permettent bien entendu de les dissiper, mais le plus important dans la Vue des *tantra* est d'unir réalité contingente et réalité ultime sous le sceau de la vacuité. Le "sacré" découle de l'union non duelle des formes relatives et de la vacuité-luminosité. Car, comme nous le dit le *Sūtra du Cœur de la Connaissance transcendante*, « La vacuité, ce sont les formes, les formes ne sont autres que la vacuité ». Le sacré, manifestation formelle de la luminosité née de la vacuité se révèle être l'état primordial de tout phénomène dès lors qu'il est connu non par les perceptions karmiques mais directement intuitionné par la Vue non duelle. Ainsi, la dimension de l'espace sacré se révèle, pour le yogi, lorsque, par l'intermédiaire de la déité, il accède à la nature ultime de son esprit : c'est ce monde même qu'il pensait imparfait, impur et grossier qui se dévoile au sein de la pratique comme **le maṇḍala de la déité d'élection**. La hiérophanie doit ainsi être considérée comme un changement radical de regard sur le monde plutôt que comme la descente du numineux sur le monde phénoménal ordinaire ou profane qui serait obscur et matériel. Le sacré est le signe exprimant l'Éveil transcendant au sein de l'immanence. Tous les efforts du pratiquant visent à dépasser cette dualité entre l'impur et le pur en réalisant que le caractère illusoire et conditionné de l'impur se résout au sein de la vacuité originelle à travers la manifestation de la déité vide et lumineuse. Dès lors, tout ce qui peut aider le "profane" — l'être animé — à

rejoindre sa véritable nature est encouragé, qu'il s'agisse d'un processus de purification ou de transformation comme les *tantra* le proposent.

Donc, comme dans le Mahāyāna, il existe bien ici une distinction entre les deux réalités, la réalité relative et la réalité absolue, mais la réalité relative ou conventionnelle peut elle-même être envisagée sous deux registres distincts : **une réalité conventionnelle impure**, soit notre vision karmique projetée, perçue par les sens et dominée par l'ignorance, les passions et les deux voiles, et **une réalité conventionnelle pure**, celle du *maṇḍala* émané de la déité, que l'on a précédemment décrite comme le monde imaginal sacré des *tantra*.

La pédagogie tantrique est donc la suivante : en « partant » des fonctions conscientes de l'esprit dualiste qui, en lui-même, est incapable de comprendre la vacuité autrement que comme un concept et un « objet » mental, la pratique tantrique propose d'abord, dans un premier temps, de faire table rase de nos concepts sur la réalité en ramenant au moyen de la méditation la conscience active à un état calme, simple et ouvert. Puis, la méthode consiste à guider la conscience ainsi apaisée dans un travail imaginatif consistant à visualiser un monde imaginal constitué par le *maṇḍala* et les déités qui l'habitent. Une fois établie dans ce monde par l'imagination créatrice, la conscience est invitée à accomplir par l'imagination diverses activités extraordinaires, émissions et réabsorptions de rayons lumineux, récitation des *mantra*, activités pour le bien de tous les êtres, etc. Pour finir, l'instruction pratique indique de « dissoudre » l'ensemble de la visualisation, ce monde imaginal se fondant progressivement en lumière depuis la périphérie (les perceptions pures des phénomènes du point de vue de la déité) vers le centre (la déité) dans la vacuité d'où il a émergé, entraînant par ce processus de repliement la dissolution même de la conscience dualiste au sein de la Nature ultime de l'esprit — sa nature non-duelle et inconditionnée.

Pour les êtres ignorants qui errent ainsi de vie en vie, cet incessant mouvement d'alternance de naissances et de morts est une aliénation toujours répétée. Par ses méthodes, le *Tantra* le transforme en une dynamique d'Éveil et de liberté dans la non-dualité dépourvue de naissance et de mort. Dès lors que le yogi réalise pleinement cette dynamique en adoptant le moyen du Yidam, il découvre qu'en vérité ce mouvement incessant de l'esprit, une fois libéré du joug de l'ignorance, n'est autre que le jeu perpétuel de la compassion qui jaillit de la vacuité — le fond sans fond de l'esprit. Par l'identification à la déité, il dégage ainsi de sa gangue d'ignorance l'énergie spirituelle qui se révèle amour universel pour tout ce qui vit.

## II - LA DÉITÉ D'ÉLECTION COMME PERSONNIFICATION DU *TATHĀGATAGARBHA* ET COMME VÉHICULE

La déité d'élection (sk. *iṣṭadevatā*, tib. *yiḍ dam*) est l'élément central de la pratique tantrique. Elle est une forme de bouddha ou de grand bodhisattvas, masculine ou féminine, paisible ou courroucée. Comme chaque déité peut revêtir 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 délicates, certains ont cru y voir, à tort, la résurgence d'un polythéisme dans une religion d'essence non théiste. Il n'en est évidemment rien, et il nous faut comprendre quelle est la véritable signification et la fonction d'une telle figure dans le *Tantra*. Cette diversité des déités indique qu'elles sont des représentations de l'ordre du *sambhogakāya*. Quand la figure est celle d'un moine ou d'un yogi, la représentation est celle d'un *nirmāṇakāya*. Mais quelle que soit sa forme, la déité d'élection est la personnification du *tathāgatagarbha* et représente ainsi la manifestation éveillée que le yogi prend pour objet principal de sa pratique afin d'atteindre l'Éveil sous cette forme de sagesse. Elle est donc le moyen habile par excellence, le véhicule en tant que tel qui va mener le méditant de son état ordinaire vers son état pleinement éveillé, à la manière d'un moule d'Éveil grâce auquel il va pouvoir se transformer et manifester sa vraie nature. La déité n'est pas une simple forme symbolique mais la manifestation agissante d'un être éveillé. Pour reprendre le concept cher à Henry Corbin, on peut dire que c'est par sa relation étroite avec la déité choisie que le pratiquant entre en contact avec le monde imaginal— ici la manifestation vide et lumineuse de la déité et de son *maṇḍala* comme objet de visualisation. Si la grande majorité des déités d'élection sont des formes en *sambhogakāya*, ce Corps formel est la forme subtile et lumineuse où se déploient les qualités éveillées d'un bouddha. C'est en se reliant à l'énergie rayonnante de sagesse de la déité que le yogi trouve l'accès intérieur à sa propre dimension éveillée.

L'*iṣṭadevatā* présente un double aspect. D'une part, sa forme symbolise et véhicule une modalité particulière de l'Éveil, chaque déité personnifiant un type de sagesse et de qualités éveillées qui coïncident avec les propres potentialités du yogi. D'autre part, la déité d'élection est la personnification vivante d'un être éveillé dont les qualités spécifiques sont liées aux vœux de bodhisattva que cet être avait formé au cours de son cheminement et qui font sa spécificité.

Chaque être particulier a un tempérament qui implique à la fois des défauts et des aptitudes individuelles. Il peut y répondre une déité particulière : à un tempérament colérique, telle déité courroucée ; à un tempérament plein de désir, une déité d'apparence passionnée et semi-courroucée, etc. La sagesse propre à la déité qui entre en résonnance avec la passion dominante du yogi facilitera la transformation de cette dernière en sagesse, car toute passion contient un potentiel de sagesse — d'où le terme de déité d'élection ou choisie (sk. *iṣṭa*), l'élection étant liée à l'affinité entre l'individu cheminant et la déité. Soit c'est le maître qui, connaissant les dispositions de son disciple, choisit pour lui l'*iṣṭadevatā* qui convient, soit le pratiquant se sent appelé ou en affinité naturelle avec telle ou telle déité. Dans tous les cas, c'est la transmission de pouvoir (*abhiṣeka*) reçue du maître adamantin qui noue la relation entre l'*iṣṭadevatā* et l'étudiant. Du même coup, l'*iṣṭadevatā* est aussi le lien vivant avec l'esprit de sagesse du maître, et dans la pratique la déité est considérée comme indissociable du maître. L'image à elle seule n'est qu'une apparence sans vie sans le vif sentiment de la présence de la bénédiction (sk. *adhiṣṭhāna*, tib. *byin rlabs*) du maître en elle qui rend la pratique efficiente.

La rencontre véritable avec l'*iṣṭadevatā* se produit lorsque convergent trois conditions : la foi du disciple dans le maître et la lignée de transmission qu'il porte ainsi que dans la déité comme véhicule ; la bénédiction de la lignée à travers le maître qui transmet la déité et le maintien du lien sacré avec la lignée du maître à travers la pratique continuelle de la déité.

## II. 1. LES FAMILLES DE BOUDDHAS ET LE SYMBOLE DU VAJRA

Conséquence découlant du principe précédent, les *tantra* vont, à partir des différents phénomènes de l'univers énumérés sous leur forme pure ou impure, relever des analogies catégorielles entre certains types de phénomènes et d'autres, ce qui va les conduire à les classer en « familles » dites de bouddhas (sk. *jinakula*) qui regroupent par affinités un certain nombre de phénomènes externes et internes. Dans ces familles, on ne se contente pas de regrouper analogiquement un certain nombre de phénomènes mais on met en rapport les phénomènes impurs avec leur équivalent pur, autrement dit on montre par là même que les phénomènes du *saṃsāra* sont en réalité, dans leur véritable nature, des phénomènes purs et parfaits du *nirvāṇa* — des qualités éveillées, d'où le terme de « familles de bouddhas ». Chaque famille regroupera donc non seulement des phénomènes apparentés par des analogies énergétiques mais aussi leurs manifestations pures et impures appariées.

Le symbole qui représente cela est le sceptre-*vajra* ou « sceptre-diamant » qui figure à lui seul tout le Vajrayāna dans son principe. Il s'agit d'un objet rituel symétrique dont les deux côtés opposés, formés de fourchons en nombre égal, sont reliés par une sphère centrale. Le centre sphérique figure la vacuité et les fourchons de chaque côté, au nombre de trois ou de cinq en général, figurent les différentes familles de bouddhas (trois ou cinq selon les classes de *tantra*). L'un des côtés représente les formes phénoménales impures des dites familles et l'autre côté, leur manifestation pure ou éveillée. La présence de la sphère au centre du sceptre indique que l'élément transformateur de l'impur en pur est précisément la vacuité, l'absence d'être en soi des phénomènes qui révèle qu'ils ne sont que des processus transmuables, impurs quand on les conçoit selon la vision karmique ignorante, purs quand on réalise leur véritable nature vide et lumineuse.

Il existe trois principaux systèmes de familles de bouddhas. Le premier apparaît dans les *tantra* externes du Kriyānta et présente trois familles de bouddhas relatives à la purification des trois poisons de l'esprit (sk. *tridveṣa*, tib. *dug gsum*) : *Tathāgatakula* « famille du Tathāgata », représentée par Mahāvairocana et en lien avec la purification de l'ignorance ; *Padmakula* « famille Padma » ou « famille du lotus », représentée par Avalokiteśvara, en lien avec la purification du désir-attachement ; et *Vajrakula* « famille Vajra » ou « famille du diamant », avec Vajrapāṇi ou Vajrasattva, en lien avec la purification de la colère.

Puis dans le Caryātantra, on adjoint à ces trois familles une quatrième : « la famille Ratna » (« joyau »), qui transmute l'orgueil. Enfin et surtout, à partir du Yogatantra et dans les tantra internes apparaît le modèle classique des cinq familles, la cinquième étant la « famille Karma », celle de la jalousie transmuée en « Sagesse toute accomplissante ».

Les cinq familles (sk. *pañcakula*, tib. *rigs lnga*) constituent la manière la plus complète de classer les phénomènes internes et externes : cinq agrégats, cinq éléments, cinq luminosités, cinq poisons, cinq directions (Centre, Est, Sud, Ouest et Nord), cinq sagesse, etc. et constituent le modèle le plus abouti du *maṇḍala* représenté spatialement comme un palais orienté à quatre portes, au centre duquel figure la déité centrale (*tathāgatakula*) entourée des manifestations des quatre autres familles dans les quatre directions cardinales. Ainsi, Padmakula, la famille du lotus, correspond au secteur occidental, au désir transmué en sagesse du discernement, à l'agrégat des représentations mentales transmué dans le bouddha Amitābha, à l'élément Feu transmué en son épouse spirituelle Pāṇḍarāvasinī, à la couleur rouge, etc.

À ce propos, Tsele Natsok Rangdröl (XVIIe s.) explique :

Par ailleurs, [...] tous les tantras s'accordent sur le fait que les déités qui émergent sont le mode spontanément accompli en tant que *maṇḍala* primordial de l'ensemble des agrégats, des éléments, des facultés et des sphères psychosensorielles des êtres. Et puisque, primordialement, les cinq agrégats sont les cinq familles de Vainqueurs, les cinq éléments sont les cinq épouses, les huit consciences sont les huit bodhisattvas masculins et leurs huit objets, les huit bodhisattvas féminins, et ainsi de suite, il n'existe aucune déité qui ne soit pas incluse dans ce que l'on appelle les cent éminentes familles. Ainsi, la diversité des couleurs du Corps, des attributs, etc., est uniquement expliquée en fonction de la base à purifier, du purificateur et du purifié, alors qu'ultimement, il n'y a jamais eu aucune déité ni aucun *maṇḍala* qui ne soit subsumé dans l'inséparabilité des trois Corps de notre propre esprit ou dans l'union des deux Corps.

(rTse le sna tshogs rang grol, *Bar do spyi don thams cad rnam par gsal bar byed pa dran pa'i me long*, dans Padmasambhava, *Le Livre des morts tibétain*, trad. P. Cornu, Paris, Buchet-Chastel, 2009, p. 386)

	<p>« famille Padma/lotus »</p> <p>Amitābha</p> <p>désir =&gt; Sagesse du discernement</p> <p>Agrégat des représentations mentales</p> <p>(Ouest, Feu)</p> <p>Pāṇḍarāvasinī</p>	
<p>« famille Ratna/joyau »</p> <p>Agrégat des sensations =&gt;</p> <p>Ratnasambhava</p> <p>orgueil =&gt; Sagesse de l'égalité</p> <p>(Sud, Terre)</p> <p>Buddhalocanā</p>	<p>« famille Tathāgata »</p> <p>Agrégat des formes=&gt;</p> <p>Mahāvairocana</p> <p>ignorance =&gt; Sagesse de la dimension du Réel</p> <p>(Centre, Espace)</p> <p>Dhātviśvarī</p>	<p>« famille Karma/action »</p> <p>Agrégat des facteurs de composition =&gt;</p> <p>Amoghasiddhi</p> <p>jalousie =&gt; Sagesse toute accomplissante</p> <p>(Nord, Air)</p> <p>Samayatārā</p>
	<p>« famille</p> <p>Vajra/diamant »</p> <p>Agrégat des consciences =&gt;</p> <p>Vajrasattva-Akṣobhya</p> <p>colère =&gt; Sagesse semblable au miroir</p> <p>(Est, Eau)</p> <p>Māmakī</p>	

**Les cinq familles de bouddhas, orientées selon les quatre directions du *maṇḍala***

## II. 2. LE CORPS EST UN MICROCOSME : MAṄḌALA EXTERNE & MAṄḌALA INTERNE DE LA DÉITÉ

Puisque tous les phénomènes qui constituent l'existence conditionnée (cinq agrégats, cinq éléments, consciences des sens, etc.) sont représentés sous forme de déités dans les *tantra*, **le corps lui-même devient le précieux véhicule où réaliser les Trois Corps d'un bouddha et donc la nature d'Éveil. Comment? En l'assimilant à la forme de la déité d'élection.** Du fait du principe de vacuité et d'indifférenciation du *saṃsāra* et du *nirvāṇa* qui sous-tend les *tantra*, les phénomènes composés de la réalité relative sont, dans leur vraie nature, des manifestations vides et lumineuses de la nature éveillée incomposite. Il en résulte que même si le corps physique et les organes des sens qui s'y trouvent semblent être des phénomènes karmiques impurs du fait de notre ignorance, par l'entraînement à la perception pure (tib. *dag snang*) induite par les méthodes du Vajrayāna, ils se révèlent être dans leur vraie nature des expressions pures du *tathāgatagarbha*. Non-souillé par les impuretés adventices, ce dernier est déjà parfait avec toutes ses qualités au sein du corps, de la parole et de l'esprit du pratiquant visualisé comme la déité. Cette dimension corporelle pure est donc mise en œuvre par la visualisation du corps du pratiquant comme la déité au centre du *maṅḍala* externe. Quant à ses fonctions psycho-physiques, elles sont perçues comme les déités du *maṅḍala* à la fois externe et aussi à l'intérieur du Corps de la déité à laquelle on s'identifie, constituant ainsi le *maṅḍala* interne. Ce principe vaut autant pour les *tantra* externes qu'internes, mais dans les premiers, la purification de la perception des phénomènes extérieurs est plus accentuée que celle des phénomènes internes, la spécialité des *tantra* internes étant d'insister sur l'importance des phénomènes internes, propres au corps du yogi, plutôt que sur les phénomènes dudit monde extérieur.

Le *maṅḍala* interne, c'est-à-dire le corps humain vu purement, sera perçu, dans les *Tantra* internes, comme un corps subtil composé de canaux et de souffles. Les fonctions psycho-physiques deviennent chacune des figures de déités placées dans des lieux correspondant du corps subtil, de sorte que le corps comme microcosme contient et inclut tous les aspects du *maṅḍala* de l'univers. Visualiser le *maṅḍala* interne opère une *catarsis* qui débouche finalement sur la réalisation effective (sk. *abhisamaya*) de ce que les *tantra* nomment la réalité relative vraie qui est la manifestation formelle de la nature ultime des phénomènes externes aussi bien qu'internes — un monde imaginal qui est comme l'envers ou l'autre côté du miroir

de la réalité relative impure, simple illusion produite par l'ignorance, les passions et les tendances karmiques. Comme le dit l'*Hevajatantra* cité plus haut :

« Ce qui entrave le monde est également ce par quoi il sera libéré de ses entraves. »

### **Visualiser la déité dans la phase de développement : clarté, stabilité et pureté**

Rappelons ce qu'est la phase de développement de la déité :

Selon Khédroupjé (1385-1437) :

« On explique ainsi l'expression « phase de développement » : elle est appelée de la sorte parce qu'elle consiste en des étapes où l'on médite au moyen d'un développement caractérisé par les concepts et produit par des artifices mentaux. »

De façon explicite, il est donc entendu que la phase de développement est un exercice méditatif qui s'appuie sur l'imagination et donc sur une construction mentale dirigée. Dans les *Tantra* internes, le yogi dissout ses perceptions ordinaires dans la vacuité avant d'en jaillir sous la forme de la déité et de recréer purement l'environnement sous la forme du palais-*maṇḍala* de la déité. Mais à la différence de la visualisation des *Yogatantra*, la déité est ici le plus souvent unie à sa contrepartie féminine (tib. *yab yum*, ou à sa contrepartie masculine si elle est féminine), ce qui signifie l'union des méthodes et de la sagesse, des apparences et de la vacuité et indique l'importance de l'expérience de la félicité non duelle.

« 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, l'état intermédiaire comme voie du Corps de parfaite plénitude et la prise de naissance en tant que Corps d'apparition. » (*idem*, trad. P. Cornu)

On définit ici les buts de cette pratique, mais aussi ses points-clés : la visualisation se doit d'être la plus **claire** (tib. *gsal*) possible et aussi la plus **stable** possible (tib. *brtan*), et l'on doit engendrer le sentiment appelé orgueil ou **fierté adamantine** (sk. *vajramāṇa*, tib. *rdo rje'i nga rgyal*), c'est-à-dire l'attitude d'assumer entièrement la forme et les attributs de la déité avec une confiance totale et sans hésitation. Ce n'est pas le petit « moi » qui se prend pour une déité, mais c'est le fait, pour le yogi, d'assumer sa vraie nature, le *tathāgatagarbha* en soi. Une fois cela établi, il s'agit de

se familiariser avec les Trois Corps qui sont la nature ultime de tous les aspects de notre existence.

Dans le commentaire du *Yon tan mdzod* de Rig 'dzin 'Jigs med gling pa par Kangyur Rinpoché, il est dit à ce propos<sup>2</sup> :

*Les huit critères d'une visualisation parfaitement claire*

Huit critères permettent de s'assurer de la qualité de la visualisation : quatre sous l'angle de la clarté (*gsal ba'i tshad*) et quatre sous l'angle de la stabilité (*brtan pa'i tshad*). Ils concernent même les « détails » comme la décoration du toit et des murs du palais.

Voici, pour commencer, **les critères de la clarté** :

1. La visualisation doit être claire et vive (*sal le ba*) en révélant chaque détail, tel le noir et le blanc des yeux, clairement et distinctement. <sup>(1)</sup>

2. Elle doit être limpide (*seng nge ba*), aiguë comme la Présence éveillée, vide, lumineuse et dépourvue de la torpeur où manque la clarté de la Présence éveillée. <sup>(2)</sup>

3. Elle doit rayonner de splendeur (*lhag ge ba*) dans la mesure où l'omnisciente sagesse en imprègne chaque détail – le creux d'un pore, la pointe d'un cheveu –, tandis qu'elle se manifeste en d'innombrables qualités au sein de la limpidité des facultés et des consciences.

La visualisation sera brillante et vibrera, au contraire d'un arc-en-ciel ou de tout autre objet inanimé. <sup>(3)</sup>

4. La visualisation doit être vivante (*lhang nge ba*) dans le sens où la déité ne doit pas être un sujet de réflexion sur son aspect et ses attributs, mais se présenter à l'esprit aussi directement qu'un objet visuel. <sup>(4)</sup>

Voici à présent les **quatre critères de la stabilité** :

1. Il faut que la visualisation soit imperturbable (*mi g.yo ba*) et non déstabilisée par la paresse ou l'oubli. <sup>(5)</sup>

---

<sup>2</sup> © Padmakara, 2019.

2. Elle doit être immuable (*mi 'gyur ba*) en ne se troublant pas et ne perdant pas son éclat.
3. Elle doit même être parfaitement immuable (*mngon par mi 'gyur ba*) en n'étant pas affectée, même lorsqu'on médite longtemps, par la pensée la plus subtile qui pourrait alors surgir.
4. La déité visualisée doit émerger exactement telle qu'on l'aura méditée (*ji ltar bsgom pa de ltar 'byung ba*), quels que soient sa couleur, son ou ses visages et ses bras, sa position – debout ou assise –, les rayons de lumière qu'elle émet et réabsorbe, et ainsi de suite.

La visualisation qui répond à ces huit critères est dite « parfaitement claire » (*rnam par gsal ba*). En s'exerçant ainsi de façon répétée, l'adepte traverse les cinq expériences jusqu'à leur point ultime<sup>238</sup>. La pratique de la phase de création atteint son accomplissement avec la maîtrise du dernier des trois objets [que nous allons décrire]. Quels sont ces trois objets ? Ainsi qu'on peut le lire dans les *Instructions sur le Glorieux Grand* :

Toutes les déités de sagesse apparaissent  
D'abord comme des objets mentaux.  
Ensuite, quand l'esprit est bien entraîné,  
Elles apparaissent comme des objets des sens.

Enfin, quand le corps et l'esprit ont atteint la souplesse extatique,  
Les déités apparaissent comme des objets tangibles

Au sein de l'indivisibilité des deux vérités<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> « Aux premiers stades, quand on n'est pas encore habitué à se visualiser comme une déité et que l'on pense ou se dit : “Je suis la déité”, “La déité ressemble à ci, à ça”, etc., celle-ci apparaît dans l'esprit sur le mode conceptuel. L'expérience faite alors est celle de “la déité se manifestant comme un objet mental”. Dès lors que l'on s'entraîne, l'apparence de la déité finit par se stabiliser et il n'est plus besoin d'en conceptualiser la forme intentionnellement. Elle se manifeste, claire et distincte, dans un état de quiétude libre de pensées comme si l'on regardait un objet en ayant une vue normale. C'est ce qu'on appelle “déité se manifestant comme un objet de la vue”. Enfin, quand on est vraiment expert (*gyad du gyur*) en pratique de la phase de création et que l'on atteint le niveau de vidyādhara pourvu d'un corps karmique (*rnam smin rig 'dzin*), tous les éléments de l'apparence propre (agrégats, éléments et

***© Tous ces textes sont destinés exclusivement à celles et ceux qui sont inscrits au Droupdra de l'Institut Khyèntsé Wangpo. Ils ne doivent pas être diffusés en dehors de ces personnes. Merci de respecter ces consignes qui visent à protéger ce contenu soumis au copyright.***

---

sources) se mêlent au mandala de la déité. On ne perçoit plus les apparences sous leur aspect ordinaire. C'est la phase où s'actualise le corps illusoire de la déité ou, en d'autres termes, le corps d'union (du corps absolu et du corps formel). On parle encore ici de "déité se manifestant comme un objet physique ou tangible". » (Khenpo Yon tan rGya mtsho III, p. 273/4-274/3)

*Manuel à usage strictement personnel.*

*Tout droit de diffusion et de reproduction est interdit sans l'accord écrit de l'Institut Khyèntsé Wangpo.*