

LA BASE ET SES SEPT INTERPRETATIONS
DANS LA TRADITION RDZOGS CHEN*

par Jean-Luc Achard

Dès son élaboration en larges corpus doctrinaux, la pensée bouddhique a donné lieu à des interprétations, des exégèses et des commentaires souvent vertigineux. Le phénomène s'est exponentialisé au Tibet, chaque école s'enorgueillissant de traditions spécifiques et toujours, bien entendu, supérieures à celles des autres. Tout tient ainsi à l'interprétation que l'on donne d'un concept, d'un texte, etc. Il est fascinant de noter que dans la tradition rNying ma pa de la Grande Perfection (rDzogs chen), l'essentiel des thèmes à interpréter, à comprendre selon les normes d'une transmission orale (*snyan brgyud*) fondée sur une expérience d'Eveil pure de toute corruption, était déjà fixé à date ancienne et que la quasi-totalité des interprétations ensuite fournies par les exégètes de cette école n'innova jamais ou si peu. Exception faite peut-être de Ju Mi pham rgya mtsho (1846-1912) qui tenta un rapprochement philosophique avec la tradition du Mâdhyamaka, dénaturant en cela les principes originels du rDzogs chen¹. Parler de dénaturation ou encore d'adultération d'une tradition peut certes paraître choquant dans un contexte d' "œcuménisme correct", mais il est clair pour les puristes que la pensée de la Grande Perfection n'est pas réductible aux conceptions des sûtras ni des tantras. Les rNying ma pa considèrent ainsi que le Buddha historique (et d'autres Eveillés avant et même après lui) a enseigné une Voie de Renonciation (*spang lam*, c'est-à-dire les sûtras), une Voie de Transformation (*bsgyur lam*, les tantras) et une Voie de la Liberté Naturelle (*rang grol gyi lam*, le rDzogs chen), chacune ayant ses caractéristiques, ses corpus de textes, ses concepts, etc.² Evidemment, s'agissant de Voies menant à la libération (*thar pa*), il est possible de dresser des parallèles et même de les présenter comme des étapes nécessaires à un parcours spirituel graduel. Cela s'entend clairement dans les *lam rim* de cette tradition. Néanmoins, la lecture des tantras de la Grande Perfection donne une image plus radicale de ce paysage religieux idyllique. Certains courants rDzogs chen sont en effet très virulents à l'égard des autres Voies qu'ils qualifient de "terrains d'égarement" (*gol sa*), allant même jusqu'à rejeter les niveaux les plus extérieurs de la Grande Perfection.

Il était inévitable que de telles positions entraînent des réactions et des polémiques diverses³. Et il n'est pas non plus surprenant que ces mêmes positions aient été souvent mal comprises. Nombre de conceptions typiques de la Grande Perfection sont en effet si sibyllines qu'elles induisent facilement le néophyte en erreur. La notion d'Eveil primordial (*ye sangs rgyas*) par exemple, qui bien qu'existant hors d'un contexte strictement rdzogs chen, démontre clairement que toute action tentée dans le but d'obtenir l'Eveil n'est que l'expression d'une nescience incapable de saisir directement et sans discursivité la vérité de l'Eveil, de manière soudaine et instantanée (*cig char*). En effet, comment un ab-

* Je tiens à remercier ici vivement Mme Marianne Ginalski et M. Pierre Arènes pour leurs corrections et suggestions.

¹ Sur cette tradition de Mi pham, voir Pettit, *Mipham's Beacon of Certainty Illuminating the View of Dzogchen, the Great Perfection*.

² L'historicité de cette affirmation reste toutefois à démontrer.

³ Sur ces polémiques, cf. Karmay, *The Great Perfection*, p. 121 *passim*.

solu incomposé pourrait-il être réalisé par l'entremise d'expédients salvifiques conditionnés, par des purifications éventuelles ou par la réunion d'accumulations de mérites et de Sagesse ? On touche là un des points les plus délicats de la pensée et de la pratique de la Grande Perfection. Si l'idée d'Eveil potentiel est somme toute acceptée par les penseurs des autres écoles (théorie du *tathâgatagarbha*), son expression *déjà* (*zin*) présente en sa totalité sublimée dans le continuum de l'individu pose problème. A quoi bon les vertus, à quoi bon le parcours d'une Voie ?

Dans l'optique des adeptes de la Grande Perfection, les vertus ne sont pas *a priori* niées, bien au contraire. Cette négation est une idée fautive tenant d'un théorique quiétisme et d'une indifférence qui ont pu séduire quelques littérateurs occidentaux en mal de radicalisme. Le problème se pose en fait tout autrement. Le système de la Grande Perfection possède en effet une démarche singulière qui la distingue de celle des autres traditions religieuses, incluant en cela les sûtras et les tantras du corpus rnying ma pa eux-mêmes. Elle se fonde sur une confrontation directe à l'état naturel (*gnas lugs thad kar ngo sprod*) donnée par le maître à l'adepte qualifié. Lors de cet événement, l'adepte est confronté à la vraie nature de son esprit, par le biais de techniques diverses et symboliques qui induisent en lui l'expérience véritable de cet état⁴. Au cours de la confrontation, il prend conscience que le supposé potentiel d'Eveil qu'il possède est déjà pleinement épanoui et développé jusque dans ses sublimités visionnaires⁵. Il réalise également que c'est sa seule régression dans la discursivité ignorante qui l'empêche d'en discerner les splendeurs de manière continue. Aussi le parcours de la Voie consistera-t-il à se familiariser avec cet état, en comprenant que le processus discursif auquel l'adepte s'identifiait continuellement avant sa confrontation n'est qu'une fonction limitée et convulsive de l'Esprit (*sems nyid*)⁶.

⁴ Cette confrontation a souvent lieu durant un rituel appelé "Consécration au dynamisme du Discernement" (*rig pa'i rtsal dbang*) qui présente des formes élaborées (c'est-à-dire un véritable rite impliquant des objets rituels, des phases spéciales, etc.) et non-élaborées. Les secondes ont la préséance sur les premières. Les consécrations sont l'objet d'un important tantra de la tradition de Vimalamitra (suivie par Klong chen pa dans ses *Sept Trésors [mDzod bdun]*) intitulé *sKu thams cad kyi snang ba ston pa dbang rdzogs pa rang byung chen po'i rgyud, rNying rgyud bcu bdun*, II, p. 837-1257).

⁵ Ce potentiel d'Eveil est le sujet du troisième chapitre du *Tshig don mdzod* de Klong chen pa dans lequel est décrite la "manière dont la quintessence du Plein Eveil embrasse [les êtres animés]" (*sangs rgyas kyi snying pos khyab tshul*, p. 216-229). Dans ce chapitre, ce potentiel est présenté au travers des expressions quintuples (*lnga ldan*) de la Sagesse du Discernement (*rig pa'i ye shes*) : celle-ci s'exprime ainsi sous la forme des cinq Corps (*sku lnga*), des cinq Sagesse (*ye shes lnga*), des cinq lumières (*'od lnga*), des cinq Clans (*rigs lnga*), des cinq souffles (*rlung lnga*), etc.

⁶ Sur les différences entre l'esprit (*sems*, en tant que processus discursif) et l'Esprit (*sems nyid*, en tant que nature véritable de l'individu, synonyme de Sagesse), voir *Theg mchod mdzod*, II, p. 39-100. Klong chen pa s'y est aussi attardé dans un court texte conservé dans ses *Œuvres Diverses* (*gSung thor bu*, I, p. 292-304) et intitulé *Questions et Réponses sur l'esprit et la Sagesse* (*Sems dang ye shes kyi dris lan*). Dans cet ouvrage, il n'utilise aucun texte rdzogs chen mais uniquement des sources bouddhiques traditionnelles telles que l'*Uttaratantra*, etc., son vocabulaire étant le reflet parfait de ces mêmes sources. Il y définit (p. 297) l'esprit

Dans cette optique, toute activité — bonne ou mauvaise — n'est que nuisance si elle n'est pas scellée par cette expérience rédemptrice initiale. La confrontation dont il est question est ainsi une confrontation à la Base (*gzhi*) de l'état naturel dont les prodiges visionnaires illustrent le parcours de la Voie (*lam*) elle-même et révèlent à l'adepte — de manière analogique et prématurée⁷ — la totale réalité du Fruit (*'bras bu*).

Dans cet article, j'aurai soin de présenter les conceptions relatives à cette Base telles qu'elles sont exprimées dans les tantras de la Grande Perfection et dans leur exégèse par Klong chen pa, en insistant sur la richesse lexicale du sujet. On verra ainsi en premier lieu une présentation de ce qu'il faut entendre par Base *stricto sensu*, avant d'aborder la théorie dite des "sept affirmations" (*'dod lugs bdun*) qui lui est associée et de conclure sur une huitième formulation, présentée par Klong chen pa comme seule correcte.

1. La notion de Base dans le rDzogs chen

Le thème fondamental de toute la pensée rDzogs chen s'exprime dans ce que les textes désignent comme l'état naturel de la Base (*gzhi yi gnas lugs*). Cet état n'est pas une condition, un objet ou un lieu, etc., à conquérir par le parcours d'une quelconque Voie mais plutôt la source atemporelle et non-spatiale de l'existence en général. La Base est ainsi présentée comme le "terrain d'émergence" (*'char gzhi*) des Eveillés réalisés (*rtogs pa'i sangs rgyas*) et des êtres animés non-réalisés (*ma rtogs pa'i sems can*)⁸. Une définition relativement correcte précise en effet que deux modes s'offrent à cette Base : être la Base de la Liberté (*grol gzhi*) lorsque l'on réalise sa vraie nature et notamment son épiphanie (*gzhi snang*) ; et être la Base de l'égarement (*'khrul gzhi*), de l'errance samsârrique, lorsque l'on dualise son appréhension. Ce thème fondateur de toute la pensée de la Grande Perfection est si important que Klong chen pa en présente le traitement sous le titre générique de "Nature du principe quintessentiel" (*snying po don gyi rang bzhin*) dans son *Trésor du Véhicule Suprême* (*Theg mchod mdzod*, I, p. 274), l'*opus magnum* dans lequel il systématise toute la tradition bouddhique de la Grande Perfection.

Cette Base originelle (*thog ma'i gzhi*) s'exprime en fonction d'une représentation *tri-une* appelée "triple Sagesse" (*ye shes gsum ldan*), constituée d'une Essence primordialement pure (*ngo bo ka dag*), d'une Nature spontanément accomplie (*rang bzhin lhun grub*) et d'une Compassion omnipénétrante (*thugs rje kun khyab*). Dans l'expérience yogique individuelle, ces trois modalités ne sont

(*sems*) comme un processus de discursivité et d'imputations (*sgro btags*) erronées entretenu par une saisie continue et soutenu par huit consciences. A l'opposé, l'Esprit (*sems nyid*) est conçu comme le Cœur des Sugatas (*bde bar gshegs pa'i snying po*), comme la Sagesse rayonnant de lumière (*'od gsal ba'i ye shes*). Il ajoute que lorsque l'esprit est entravé (*'gags*) et qu'il "n'est plus" (*ma mchis*), alors l'Esprit, c'est-à-dire la Sagesse rayonnant de lumière, peut se manifester en "discernant" (*rig pa*) toute chose.

⁷ Je n'entends pas ici l'usage de cet adjectif dans son acception négative habituelle et lui conserve sa connotation d'anticipation.

⁸ *bKra shis mdzes ldan*, p. 256.

pas distinctes mais correspondent conjointement à l’immensité spatiale vécue dans le recueillement méditatif (aspect de l’Essence, *ngo bo’i cha*), à l’émergence simultanée d’expériences visionnaires (*snang nyams*) quinticolores (aspect de la Nature, *rang bzhin gyi cha*) et au rayonnement incessant (*ma ’gags pa*) de ces visions (aspect de la Compassion, *thugs rje’i cha*) formant le dynamisme de l’état naturel. Les explications des exégètes insistent longuement sur l’indifférenciation de ces trois Sagesses, même si la diachronie du discours appelle et exige leur fragmentation pour les définir de manière cohérente. Seule l’expérience directe est à même de démontrer cette indifférenciation. On dit ainsi que la Base est la Pureté Primordiale (*ka dag*) semblable à un cristal immaculé (*shel gong dri ma med pa*, image employée par Klong chen pa in *op. cit.*, p. 284), mais elle n’en a que les qualités de transparence et de pureté, bien évidemment pas la matérialité. Cet aspect (*cha*) purissime correspond à l’expression réelle de l’Essence (*ngo bo*), autrement dit à celle du Corps Absolu (*chos sku*) de l’Eveil. La blancheur — *a priori* liée à la transparence et à la pureté — de cette condition cristalline traduit la Nature (*rang bzhin*) de l’Eveil exprimée sous la forme d’une Profonde Clarté (*gting gsal*), c’est-à-dire d’un rayonnement naturel (*rang ’od*), inhérent (*rang gnas*) à cette Base parce que spontanément accompli (*lhun gyis grub pa*). Toutefois, ce rayonnement ne brille pas vers l’extérieur en se fragmentant en couleurs différenciées mais il s’illumine lui-même (*rang gsal*), sans cause ni condition susceptible d’induire son émergence. Ces représentations forment ce que les textes de la Grande Perfection désignent comme “l’état naturel du Corps du Vase de Jouvence” (*gzhon nu bum pa sku’i gnas lugs*), c’est-à-dire la coalescence du Vide (*stong pa*, l’Essence) et de la Clarté (*gsal ba*, la Nature). La Jouvence (*gzhon nu*) de cet état s’explique par le fait qu’il ne connaît aucun changement (*mi ’gyur ba*) et donc qu’il n’évolue pas en “vieillissant” à mesure qu’il s’éloignerait éventuellement de sa jeunesse primordiale. Son Vase (*bum pa*) est le Calice (*snod*) qui en accueille les prodiges irisés (*snang ba’i cho ’phrul*) et les conserve sous le couvert d’un sceau (*rgya*) encore non-brisé. La notion de Corps (*sku*) renvoie à celle de dimension, autrement dit à l’Espace (*dbyings*) qui abrite le Vase de Jouvence⁹.

Ainsi, la Base originelle doit s’entendre comme un état inconditionné (*’du ma byas*), immuable (*mi ’gyur ba*) et inaltérable (*ma bcos pa*), exprimé en une Essence insubstantielle (*dnagos med*), une Nature spontanément accomplie sous la forme de Corps (*sku*) et de Sagesses (*ye shes*) et une Compassion douée ou animée d’un Discernement (*rig pa*), c’est-à-dire d’une connaissance non-discursive de ce même état. La définition que Klong chen pa donne finalement de cet ensemble thématique juxtapose des expressions clés du rDzogs chen dans la synthèse suivante :

“ — Ainsi, le principe de la Base qui est la grande indifférenciation de la Pureté Primordiale et de la Spontanéité, (la réalité) des Corps et des Sagesses vierges d’union et de désunion, l’Ainsité sans commencement, la Sagesse Née-d’elle-même, l’unicité sans rivale, la grande expression de l’Essence, de la Nature et de

⁹ Sur le Vase de Jouvence, cf. aussi Achard, *L’Essence Perlée du Secret*, p. 158 n. 3.

la Compassion, (cette Base donc) est appelée “Plein Eveil Primordial” et “Mandala de la Nature Spontanée” ; tel est l'état naturel de la Base.”¹⁰

Dans cette définition, on voit apparaître une conception capitale de la pensée rDzogs chen avec les Corps et les Sagesse, présentés comme sans union ni désunion (*'du 'bral med pa*). Elle est cruciale parce qu'elle traduit, au niveau de la Base, l'expression réelle du Fruit (*'bras bu*) à travers les Trois Corps (*sku gsum*) et les Cinq Sagesse (*ye shes lnga*). Le lien sémantique entre ces Corps et ces Sagesse est démontré par le Fruit lui-même exprimé dans la fusion du Vide et de la Clarté (*stong gsal*), ces deux termes étant respectivement associés aux Corps et aux Sagesse. L'état infrangible et indicible (*brjod med*) ici décrit est libre des limitations propres aux dualités telles que le Samsâra-Nirvâna, etc. Il n'est comparable qu'au ciel (*nam mkha'*) incomposé mais demeure néanmoins animé de qualités sans limites, de la même manière que le ciel accueille dans son immensité purissime la totalité des astres et des constellations d'étoiles. Présenté comme la “base d'émergence du jaillissement universel” (*kun 'byung ba'i 'char gzhi*), il est appelé “Corps qui parachève la Sagesse” (*ye shes rdzogs pa'i sku*), en une expression volontairement énoncée au singulier : ce Corps est en effet l'immensité de l'Eveil laissant émerger en lui ses prodiges de Sagesse¹¹.

En termes cosmologiques, et tels que les tantras du rDzogs chen eux-mêmes les présentent, Corps et Sagesse expriment l'épiphanie de la Base (*gzhi snang*), l'état primordial de l'individu. Ainsi, en vertu d'une approche superficielle, le déploiement de ces Corps et de ces Sagesse peut apparaître comme le passage d'un état unique et indifférencié qui définit la Base comme le Disque Unique de l'Eveil (*sangs rgyas thig le nyag gcig*)¹² à un état de multiplicité différenciée qui serait dès lors nécessairement autre que l'état unique de l'Eveil primordial. Or, pour que cela soit, il faudrait introduire dans ce processus éventuel une notion de temporalité et de succession d'un état à un autre, phénomènes diachroniques qui n'ont pas cours ici. Comment l'Eveil d'un Buddha pourrait-il se réduire à cela

¹⁰ *Theg mchod mdzod*, I, p. 294 : *de ltar gzhi'i don ka dag dang lhun grub dbyer med chen po/ sku dang ye shes 'du 'bral med pa/ thog ma med pa'i de bzhin nyid/ rang byung ye shes 'gran zla med pa'i nyag gcig/ ngo bo rang bzhin thugs rje gsum gyi bdag nyid chen po ni/ gdod ma'i sangs rgyas zhes bya/ rang bzhin lhun grub kyi dkyil 'khor zhes bya stel' gzhi'i gnas lugs sol.*

¹¹ *Theg mchod mdzod*, II, p. 518-519. Pour le détail du Fruit exprimé en tant que Corps et Sagesse, voir *ibid.*, p. 506-546.

¹² L'expression *sangs rgyas nyag gcig* qu'on trouve déjà dans le *rGyud bla ma* (*Uttaratantra*, p. 110) n'est pas rare dans les tantras du rDzogs chen. Ce Plein Eveil Unique se voit défini dans le *Dam tshig bkod pa gzhi'i rgyud* (*Vairo rgyud 'bum*, vol. VI, p. 228-229) comme les Trois Corps expérimentés dans la Sagesse du Discernement (*rig pa'i ye shes*). Selon un mode symbolique (*brda'*), on le compare à la conscience de l'œil alors qu'en fonction de son sens véritable ou de son principe (*don*), il est la Sagesse spontanément accomplie en nous ce qui implique qu'on le nomme encore Corps de Sagesse (*jñānakāya*, en sanscrit dans le texte). Il est aussi un strict équivalent du Disque Unique (*thig le nyag gcig*) comme le montre le même tantra (p. 229) et exprime ainsi les Trois Corps en tant qu'ils ne connaissent ni union ni désunion (*sku gsum 'du bral med pa*).

? Et comment l'expression spirituellement visible¹³ de cet Eveil, comme dans les pratiques du Franchissement du Pic (*thod rgal*)¹⁴, se laisserait-elle circonscrire à de tels phénomènes ?

Le déploiement des Corps et des Sagesses a donc lieu atemporellement, ou à tout moment selon qu'on se place d'un point de vue cosmologique ou d'un point de vue expérimental, que certains diront psychologique. Quoi qu'il en soit, il apparaît à la conscience qui s'éveille définitivement comme un jeu de manifestations naturelles (*rang snang*), multiples et paradoxalement inhérentes à l'unicité de l'état primordial. Si l'on devait se le représenter spatialement, cela reviendrait à considérer et à démontrer que chaque point de l'espace en est le centre et que si un déploiement de lumière pouvait être émis par ce centre, chaque point de ce déploiement lumineux serait lui-même le centre de l'espace tout entier, source même de sa propre émergence. C'est une vision fractale et kaléidoscopique similaire ou approchant un tel mode de perception qui s'impose soudainement à celui qui est confronté au déploiement des Corps et des Sagesses de son propre Eveil.

Si l'expression visionnaire de l'état naturel est pour les adeptes du rDzogchen une donnée réelle de l'expérience, indépendante de théories *a priori* mais découlant effectivement d'une observation ou d'une expérimentation individuelles, comment cet état naturel est-il défini par les sources canoniques de la Grande Perfection ? Y a-t-il une cohérence véritable dans la formulation et la définition de cet état ?

2. Les sept affirmations sur la Base

Pour répondre à ces questions, il faut s'attarder sur un ensemble de sept représentations particulières décrites dans le corpus dit des *Dix-sept Tantras* (*rGyud bcu bdun*) de la tradition de Vimalamitra¹⁵. Klong chen pa est probablement l'auteur mying ma pa qui a discoursu le plus talentueusement sur ces thèmes, collectivement désignés sous le nom des "sept Bases" (*gzhi bdun*), c'est-à-dire de sept affirmations (*'dod pa*) concernant la nature de la Base. Il en a

¹³ Les visions de l'état naturel semblent apparaître à l'œil de chair (*chu bur gyi mig*) mais elles n'émergent en fait que dans la condition de l'état naturel lui-même. Elles sont "visibles" dans l'état du Discernement qui, justement, les *dis-cerne* des manifestations erronées ordinaires qui relèvent de l'égarement.

¹⁴ Les pratiques du Franchissement du Pic appartiennent aux enseignements les plus secrets du Dzogchen. Sommairement, il s'agit pour le yogi d'adopter un certain nombre de points-clefs, comme une posture spécifique, une manière de respirer spécifique, etc. et de contempler soit le ciel, soit le soleil, soit la flamme d'une lampe à beurre. Au bout d'un certain temps, variable selon les personnes, des phénomènes lumineux visionnaires seront perçus et répartis selon un mode quadruple auquel on fait référence comme aux Quatre Visions (*snang ba bzhi*). Le passage d'une vision à l'autre se traduit par un accroissement des expériences visionnaires et par leur intensification graduelle qui culmine dans leur résorption au sein de la Réalité mère qui en est aussi la source.

¹⁵ Sur ce corpus voir Achard, *L'Essence Perlée du Secret*, p. 83-99.

présenté l'essentiel dans son *Trésor du Sens des Mots* (*Tshig don mdzod*, p. 160-170) mais s'est surpassé dans le *Trésor du Véhicule Suprême* (I, p. 274-284)¹⁶.

Son traitement repose sur un passage relativement court du *sGra thal 'gyur*¹⁷ disant :

“ — Le mode d'être accompli naturellement
S'exprime d'une septuple manière :
Il est dit spontanément accompli de par son aspect de multiplicité,
Indéterminé du fait de tous ses mouvements,
Déterminé parce qu'il est immuable,
Capable de se transformer en toutes choses grâce au dynamisme de ses manifestations,
Défini (comme étant toutes choses) parce qu'il est la source de tout,
Primordialement pur parce qu'il est libre d'Egarement,
Et multiple en raison de la diversité de ses modes de manifestations.
Ainsi, parce qu'en fonction de ces diverses affirmations,
La Grande Perfection peut se manifester de n'importe quelle manière,
Les affirmations diverses (la concernant) sont certes nombreuses
Mais la Vue naturelle propre à son expression (réelle)
Reste vierge de toutes (ces assertions, même) d'une seule ou de deux. ”¹⁸

Dans cet extrait figurent les définitions fondamentales des sept positions sur la Base (*gzhi'i 'dod lugs bdun*) qui s'appliquent à la Grande Perfection. Dans le *Trésor du Sens des Mots*, Klong chen pa précise qu'il n'en existe pas plus de sept (p. 161). C'est en effet le nombre que l'on retrouve dans d'autres tantras tels que celui des *Six Abîmes de Samantabhadra* (*Kun bzang klong drug*). Le passage en question dans ce dernier texte étant d'une importance capitale, on le donnera ici *in extenso*, dans la mesure où il complète l'exposé elliptique du *sGra thal 'gyur* et où il sert manifestement d'inspiration à Klong chen pa pour son propre traitement du sujet :

¹⁶ Apparemment, le thème des sept Bases est particulier à la tradition de Vimalamitra. On en retrouve un exposé similaire dans un texte essentiel du corpus des Trésors du Nord (*Byang gter*) de Rig 'dzin rGod ldem (1337-1409), le fameux *'Grel tig* (*dGongs pa zang thal*, vol. IV, p. 183-401) qui représente la *Grande Transmission Orale de Vimalamitra* (*Bi ma la mi tra'i snyan brgyud chen mo*) et qui dépend exclusivement du cycle des *Dix-sept Tantras*.

¹⁷ Le *sGra thal 'gyur* est le tantra-racine du corpus dit des *Dix-sept Tantras* (*rGyud bcu bdun*) formant le cœur de la tradition de Vimalamitra. Une traduction commentée de ce texte est en cours de finition dans le cadre du séminaire Histoire et Interprétation des Textes et des Doctrines dirigé par P. Arènes à l'ESA 8047. Elle fait partie d'un projet d'études et de traductions portant sur le corpus des *Dix-Sept Tantras*, ainsi que des *Essences Perlées* (*sNying thig*) qui leur sont associées.

¹⁸ *sGra thal 'gyur*, p. 221 : *bab las grub pa'i gnas lugs ni/ gnas pa bdun gyi tshul la yang/ sna tshogs ngos nas lhun grub pa/ 'gyur tshad cha nas nges med pa/ mi 'gyur ba las nges pa can/ snang ba'i rtsal ni cir yang bsgyur/ thams cad 'byung zhing khas len bcas/ 'khrul pa dag phyir ka dag la/ snang tshul tha dad khra bor 'dod/ 'di lta 'dod pa'i bye brag las/ rdzogs pa chen po cir snang phyir/ tha dad 'dod pa grangs mang yang/ gnas pa bab kyi lta ba la/ gcig med gnyis med gang dang brall.*

“ — La Base Originelle accomplie naturellement
 N'a pas d'autre existence que son unicité¹⁹ ; ainsi
 Etant pure de la tendance à se manifester en tant qu'égarement²⁰,
 Elle apparaît de manière septuple
 Lorsque les hordes de concepts (tentent de) la définir.
 Ces septuples manifestations en série
 Proviennent (en fait) du mode de manifestation d'une essence unique
 Et c'est lorsque (ce caractère) unique n'est pas reconnu qu'elles se
 manifestent ainsi (de sept manières).”²¹

La “manifestation septuple de la Base” (*gzhi rim pa bdun gyi tshul snang*) est une formulation trompeuse car la Base elle-même ne se manifeste pas ainsi. C'est uniquement en l'esprit (*blo'i ngos nas*) des individus et relativement à leurs dispositions mentales et expérimentales que ces sept formulations sont énoncées. Dans cet extrait, le thème de l'unicité (*gcig*) et de l'Essence unique (*ngo bo gcig*) est une référence explicite à la définition de l'état naturel en tant que Disque Unique (*thig le nyag gcig*), c'est-à-dire l'expression infrangible et parfaite de la nature originelle de l'individu, avant toute fragmentation dans le multiple²².

Le même texte poursuit en fournissant le détail des sept affirmations²³ :

“ — Quoi qu'il en soit, voici les principes de ces (affirmations) :

1. Dans son expression (la présentant comme) la Spontanéité elle-même, (La Base) apparaît comme la quintessence fusionnant le multiple.
2. Dans son expression (la qualifiant d') indéterminée, Elle apparaît conjointement avec l'esprit en mouvement.
3. Dans son expression comme étant déterminée en sa propre essence, Elle apparaît dénuée des transferts impliquant des évocations (mentales).
4. Se manifestant comme capable de se transformer, Cet effort la fait apparaître comme une perception du mental.
5. Dans son expression (la qualifiant) en tant qu'essence de toutes choses, Elle apparaît comme l'Essence propre à tout ce qui se manifeste.
6. Dans son expression (la qualifiant) comme étant variée, Elle apparaît en un mode multiple en chaque chose.
7. Dans son expression (la qualifiant de) pure depuis l'origine,

¹⁹ Cette stance signifie que la Base ne se limite pas à une seule affirmation. Dans une glose du texte, l'expression “existence” (*yod pa*) est glosée par “Essence” (*ngo bo*), autrement dit, la Base n'a d'autre existence que son Essence unique, inaltérable et infrangible.

²⁰ Cela signifie que l'optique traitée par le texte est exclusivement celle de la Base de la Liberté (*grol gzhi*) menant à l'Eveil des Buddha et non la Base d'égarement (*'khrul gzhi*) conduisant à l'état d'être animé.

²¹ *Klong drug*, p. 72-73 : *thog ma* (p. 73) *babs kyis grub pa'i gzhi/ yod pa gcig las med pa la/ 'khrul par snang ba'i phyogs dag nas/ rtog tshogs dag ni gtan phab na/ rim pa bdun gyi tshul du snang/ rim pa bdun gyi snang ba yang/ ngo bo gcig gi snang tshul las/ gcig ma shes pas de ltar snang/*.

²² Sur la notion de Disque Unique, voir Achard, *L'Essence Perlée du Secret*, p. 103 n. 9 et 208 n. 207.

²³ La numérotation des sections n'existe pas dans l'original.

Elle apparaît comme étant originellement dénuée d'impuretés. ²⁴

Certaines formulations du texte suggèrent une interprétation positive et acceptée par la tradition de la Grande Perfection, et en effet plusieurs d'entre elles semblent se justifier pleinement, notamment la première, la troisième et la septième. Cependant, l'interprétation traditionnelle remontant au moins au VIII^e siècle²⁵ démontre le contraire. Détaillons ainsi chaque théorie.

i. L'affirmation de la Base comme étant spontanée (lhun grub)

Les partisans de cette assertion affirment que l'état naturel (*gnas lugs*) est spontané (*lhun gyis grub pa*), qu'il ne chute dans aucune partialité ni distinction individuelle (*rgya phyogs lhun bral*). Il est en outre présenté comme ayant en lui toutes les qualités salvatrices (*yon tan*) de l'Eveil. Or, cette position si louable est intenable : en effet, si l'état naturel est spontané, le Samsâra existe alors de lui-même, spontanément, et la possibilité de s'en libérer (*grol ba*) n'existe même plus²⁶. Cette affirmation voudrait aussi dire que le Nirvâna est spontanément présent, or l'existence conditionnée des êtres animés prouve le contraire. Mais elle va encore plus loin : elle signifie, puisqu'elle postule la Spontanéité, que l'on pourrait parvenir "spontanément" à la Liberté, sans aucun effort, théorie malheureusement contredite par l'expérience elle-même. Une telle position induirait en outre une valeur égale entre causes (*rgyu*) et fruits ('bras) — les premières valant spontanément les seconds, existant spontanément avec eux —, ce qui est contraire à la logique. La maintenir reviendrait ainsi à défendre l'idée que, bien que demeurant encore dans le Samsâra, le Nirvâna est spontanément présent, ou pire encore que le Nirvâna en tant que fruit est le résultat du Samsâra exprimé en tant que cause²⁷. Selon le *Tantra des Six Abîmes de Samantabhadra* (p. 75-76), la définition de la Base en tant que Spontanéité est simplement contraire à l'essence même des causes et des fruits, nécessairement duels de par leur nature. Ce texte dit ainsi : " — De même qu'il n'est pas possible de rendre blanc du charbon noir en le frottant, les causes et les fruits restent distincts et ne sont donc pas spontanément accomplis " (p. 76 : *dper na sol ba nag po la/ byi dor dag gis dkar po yis/ mdog 'gyur ba ni mi nus bzhin/ rgyu dang 'bras bu tha dad pas/ yang na lhun grub ma lags so/*). Le texte poursuit en disant finalement : " — Ainsi, si

²⁴ P. 73-74 : 'on kyang de don 'di lta ste/ lhun grub nyid du gnas pa la/ sna tshogs bsdus pa'i snying por snang/ nges pa med par gnas pa la/ 'gyu byed yid bcas rnam par snang/ nges par rang ngor gnas pa la/ dran byed 'pho ba med par snang/ bsgyur du btub par snang ba (p. 74) la/ 'bad de blo yi snang bar snang/ ci yi ngo bor gnas pa la/ gang snang rang gi ngo bor snang/ khra bo dag tu gnas pa la/ sna tshogs so sor tshul du snang/ ka nas dag par gnas pa la/ dri ma ye nas med par snang/.

²⁵ Cette interprétation se retrouve dans le commentaire du *Klong drug* attribué à Vimalamitra (sur ce texte et son existence probable à l'époque royale, cf. Achard, *L'Essence Perlée du Secret*, p. 240-247). On la retrouve également dans le *Commentaire* du même Vimalamitra au *sGra thal 'gyur*. Sur ces corpus, voir *supra* note 15.

²⁶ L'état naturel (*gnas lugs*) imprègne de manière égale les aspects samsâriques et nirvâniques. Cela signifie que si l'état naturel est spontanément accompli, alors le Samsâra l'est également et cette même existence spontanée implique l'impossibilité de se libérer de ce mode d'être.

²⁷ *Theg mchod mdzod*, p. 276-277.

les causes et les fruits étaient *un*, les efforts [pour parvenir à l'Éveil] ne seraient plus nécessaires. Peut-on par conséquent accepter cette position définissant la Base comme "Spontanée" ? " (p. 76 : *de bzhin rgyu dang 'bras gcig nal 'bad pa rnams la dgos med 'gyur/ de phyir lhun grub ces pa'i gzhi/ don de btub pa lags ma lags/*).

ii. *L'affirmation de la Base comme étant indéterminée (ma nges pa)*

Les partisans de cette affirmation pensent que dans la mesure où l'état naturel n'est pas accompli (*ma grub*, c'est-à-dire créé ou produit), il est indéterminé. De surcroît, il serait possible, toujours selon cette optique, de transformer la Base grâce à des circonstances (*rkyen*) particulières, en vertu même de ce caractère d'indétermination. Dans son *Trésor du Véhicule Suprême* (I, p. 277), Klong chen pa attribue cette position à la tradition de la Section de l'Esprit (*sems sde*) mais ne nomme pas explicitement sa source qui reste à identifier. Le problème posé par cette éventuelle indétermination de la Base revient à affirmer que cette dernière se manifeste conformément aux imputations intellectuelles (*blos btags*) qu'on lui impose (*gang ltar btags pa de ltar snang*). Ces imputations ont des conséquences irréconciliables avec l'expérience : en effet, en vertu de cette affirmation, égarement (*khrol pa*) et Liberté (*grol ba*) seraient eux-mêmes indéterminés et pourraient s'interchanger. En d'autres termes, défendre l'indétermination de la Base revient à dire qu'une fois purifié de ses souillures, un état éventuel pourrait régresser à son impureté antérieure. Plus paradoxale serait enfin la conséquence ultime et inévitable de cette affirmation : l'indéterminé lui-même pourrait devenir déterminé (*Klong drug*, p. 77 : *ma nges pa ni nges can 'gyur*), en vertu de la définition initiale impliquant que tout change et ne reste jamais "déterminé" en un état donné.

iii. *L'affirmation de la Base comme étant déterminée (nges pa)*

Les tenants de cette proposition prétendent que l'Essence (*ngo bo*) de l'état naturel est immuable (*'gyur ba med pa*), semblable au ciel, et que son mode de manifestation (*snang tshul*) n'est pas non plus sujet au changement, à l'image du feu et de l'eau qui ne peuvent s'intervertir. Affirmer la détermination de la Base revient ainsi à dire que le Nirvâna (en tant que mode de manifestation de l'état naturel) existe depuis l'origine (la détermination excluant le changement) au sein de la Base, position qui ne diffère en aucune manière de celle adoptée par les hérétiques éternalistes (*mu stegs rtag pa*). Poursuivre dans cette détermination reviendrait à admettre que le Nirvâna est l'Essence du Samsâra (*'khor ba'i ngo bo myang 'das*) et donc qu'il n'est plus nécessaire de se libérer, de s'investir dans le parcours d'une Voie, etc. En outre, étant donné l'égaré présent des êtres animés, si l'état naturel était déterminé, il serait impossible de renverser cet égaré et de parvenir à la Liberté.

iv. *L'affirmation de la Base comme étant capable de se transformer en toutes choses (cir yang bsgyur btub pa)*

Les adeptes de cette définition affirment que dans la mesure où l'Essence de l'état naturel est vierge de partialités, son mode de manifestation peut se trans-

former en toutes choses²⁸. S'il en était effectivement ainsi, alors le Plein Eveil (*sangs rgyas*) pourrait se transformer en un égarement impur et toute personne pourrait, sans effort, se transformer elle-même en un Buddha. De plus, les fruits pourraient se transformer en causes, etc. Le plus aberrant dans cette affirmation est que les choses relevant du domaine immatériel de l'esprit pourrait devenir matérielles et *vice versa*. Or, si cette Essence est sujette au changement, elle ne peut être celle de la Base parce qu'elle devrait alors nécessairement — en raison de cette capacité à se changer perpétuellement en toutes choses — se transformer en un phénomène autre que la Base elle-même. Dans le *Tantra des Six Abîmes* (p. 78-79), Samantabhadra dit à ce sujet : “ — Si mon propre état naturel pouvait se transformer [en toutes choses], ceci serait similaire à [l'affirmation] de son indétermination. Dans la mesure où le Fruit lui-même régresserait à l'état de cause, les efforts perdraient leur nécessité ” (*rang gi gnas lugs bsgyur btub na/ 'di yang nges pa med par mtshungs/ 'bras bu nyid ni rgyur ldog phyir/ 'bad pa rnams la dgos med par/*). En fait, la Base ne connaît aucune altération et ne vient donc pas à être quelque chose d'autre qu'elle-même.

v. La position voulant que la Base soit affirmée comme étant toutes choses
(*cir yang khas len pa*)

Les partisans de cette présentation disent que dans la mesure où l'Essence du Discernement (*rig pa'i ngo bo*) émerge partout sans partialité, elle peut être affirmée, postulée comme étant toutes choses²⁹. Selon cette optique, l'on pourrait dire que la Base *est* et *n'est pas* en même temps, que le Samsâra se libère sans effort, que les êtres libérés retournent à l'état conditionné, etc. Plus logiquement, l'on pourrait dire de la Base qu'elle est permanente et impermanente à la fois. On pourrait aussi la définir par l'absurde ou la comprendre comme ce qu'elle n'est pas en réalité, de la même manière que l'on parle des cornes du lièvre (*rig bong gi rwa*) ou encore de l'enfant d'une femme stérile (*mo gsham gyi bu*). Chacune de ces définitions n'est qu'une formulation partielle incapable de se représenter la Base dans sa transcendance-même du discours. Il y a là un défi que cette position ne peut relever : définir l'indicible (*brjod med*) en soutenant que la Base est définissable par n'importe quel mot.

vi. L'affirmation de la Base comme étant multiple (*sna tshogs*)

Selon cette optique, on présente l'Essence de la Base comme émergeant en toutes choses, impliquant en cela la diversité (*sna tshogs*) ou la variété (*khra bo*) de ses modes de manifestations. Dans son *Trésor du Véhicule Suprême* (I, p. 281), Klong chen pa s'interroge avec raison sur l'imprécision de cette formulation : la diversité en question s'applique-t-elle aux manifestations extérieures ? A la conscience intérieure ? Aux deux conjointement ? Si elle s'applique aux manifes-

²⁸ Il est intéressant de noter ici que, comme dans la précédente affirmation, on distingue la Base elle-même (ou son Essence [*ngo bo*]) de son mode de manifestation (*snang tshul*).

²⁹ Le fait que le Discernement émerge partout sans partialité signifie qu'il pénètre toute chose dans une sagesse sans entrave et sans tendances particulières. Cela ne signifie pas que le Discernement “se trouve” partout, comme dans les objets extérieurs par exemple. Le Discernement émerge dans le continuum spirituel de l'individu en tant que connaissance directe de l'état naturel et non pas dans les objets.

tations extérieures, cela contredit l'unicité de la Base (*gzhi gcig po*) qui devrait effectivement apparaître multiple. Si elle s'applique à la conscience intérieure, celle-ci serait d'instant en instant en contradiction avec l'unicité même de la Base. Enfin, si cette diversité s'applique aussi bien aux manifestations qu'à la conscience, la Base elle-même ne peut être identifiée en vérité, dans la mesure où, changeant continuellement au travers de sa diversité, aucune occasion ne s'offre de la réaliser réellement.

vii. L'affirmation de la Base comme étant primordialement pure (ka dag)

Les partisans de cette définition disent que le Discernement (*rig pa*), c'est-à-dire la Sagesse Née-d'elle-même (*rang 'byung gi ye shes*), est libre des limitations de l'existence et de la non-existence, s'exprimant en ce qu'ils désignent comme "le grand Disque Lumineux vierge d'élaboration" (*spros bral thig le chen po*). Or, si la Base était simplement "pure depuis l'origine", elle ne pourrait accepter l'émergence d'une quelconque Sagesse en son sein, pour ne pas déroger à son expression vide de toute chose, pure de tout jaillissement³⁰. Ainsi, sans le concours de la Sagesse, il serait impossible de réaliser cette même Base et donc impossible de se libérer. Si de surcroît, cette Base ne possède pas les subtiles lumières quintuples (*phra ba'i 'od lnga*) qui, dans l'expérience, caractérisent son dynamisme (*rtsal*), alors les manifestations de la Base (*gzhi snang*) elles-mêmes ne peuvent s'élever, faute d'une cause servant à leur impulsion. En somme, cette position n'est guère plus valable que celles des six affirmations précédentes³¹.

3. La formulation réelle de la Base : Pureté Primordiale et Spontanéité

Dans son *Trésor du Sens des Mots* (p. 167-168), Klong chen pa se contentait de retenir comme seule valide (*skyon med*, litt. sans défaut) l'affirmation de la Base en tant que Pureté Primordiale (*gzhi ka dag tu 'dod pa*)³². Cependant, dans le *Trésor du Véhicule Suprême* (I, p. 282-284), il la réfute avec les autres affirmations, au profit d'une formulation construite en fonction de la Pureté Primordiale (*ka dag*) et de la Spontanéité (*lhun grub*) de l'état naturel. Toutefois, il ne

³⁰ On voit ici qu'il faut clairement distinguer les manières dont le rDzogs chen et les autres Véhicules (dépendant des théories du Madhyamaka) entendent la notion de Vide (*stong pa*). Dans le système de la Grande Perfection, ce Vide ne se conçoit pas comme une absence d'existence inhérente des choses déduite de leur nature composée. Il s'agit plutôt d'une expérience directe de la Pureté Primordiale exprimant le Corps Absolu de l'Éveil éprouvé de manière rédemptrice dans le recueillement au sein de l'Espace (*dbyings*) de l'état naturel. Le nihilisme vacuitiste est ici hors-sujet.

³¹ La formulation est clairement énoncée dans ce sens (c'est-à-dire comme défectueuse, *skyon can*) dans le *Theg mchod mdzod*, I, p. 282.

³² Il défend cette position en référence à un passage clairement énoncé dans le *Tantra des Six Abîmes* disant (p. 74) : " — Notre Essence est pure depuis l'origine" (*rang ngo ka nas dag pa'o/*). Néanmoins, dans la même section de son exposé, il soutient cette théorie tout en citant un passage de la *Guirlande Perlée* (*Mu tig phreng ba*, cité p. 168 du texte de Klong chen pa et p. 439 du tantra) qui affirme explicitement l'expression de la Base en tant que Pureté Primordiale et Spontanéité.

s'agit pas là d'une innovation à porter à son crédit. Au contraire, il se fait l'écho d'au moins trois tantras fondamentaux de la Grande Perfection dont il se sert pour développer ce thème. Ainsi, selon le tantra de *L'Emergence Naturelle du Discernement (Rig pa rang shar)* :

“ — La Base est dite être de deux sortes :
Elle est affirmée en tant que Base de la Grande Pureté Primordiale
Et Base de la Spontanéité multiple. ”³³

Pareillement, dans le tantra des *Six Abîmes (Klong drug)*, Samantabhadra dit :

“ — L'Essence elle-même est primordialement pure, tandis que
La Nature est spontanément accomplie. ”³⁴

Enfin, dans le tantra de *La Guirlande Perlée (Mu tig phreng ba)*, il est dit :

“ — L'Essence primordialement pure est vierge de base de discours ;
La Nature spontanément accomplie se parachève en toute manifestation. ”³⁵

Comme on peut le lire dans ces extraits, deux éléments indissociables sont à prendre en compte : l'Essence (*ngo bo*) et la Nature (*rang bzhin*). La première est la Pureté Primordiale (*ka dag*) exprimée sous la forme d'une Profonde Clarté (*gting gsal*), discernante et vierge de toute matérialité ou toute caractéristique réductrice. La seconde se présente sous la forme d'une Clarté Intérieure (*nang gsal*) exprimant la Claire-Lumière (*'od gsal*) de l'état naturel. Les deux aspects “fonctionnent” de manière conjointe en un Vide (l'Essence) pur et spontanément gorgé de sa propre expression visionnaire (*snang ba*, c'est-à-dire la Nature). La quintessence même de ce rayonnement est définie comme le Discernement (*rig pa*)³⁶, c'est-à-dire comme l'acte de pure conscience de la Réalité. Foncièrement, cette quintessence discernante se connaît elle-même (*rang rig*), se “dis-cerne” en se distinguant de l'esprit discursif et s'exprime, comme on l'a vu ci-dessus, sous la forme de Corps et de Sagesses (*sku dang ye shes*).

Evidemment, un polémiste éventuel ne verrait là qu'une huitième interprétation de la Base, impropre à exprimer l'indicibilité (*brjod med*) de l'état naturel.³⁷ Néanmoins, si les autorités scripturaires précédemment citées prennent le risque de la formuler ainsi, il y a certainement une raison à cela. Avant toute chose, cette formulation est liée à la septième affirmation que Klong chen pa acceptait

³³ P. 792 : *gzhi la rnam pa gnyis su gsungs/ ka dag chen po'i gzhi dang ni/ lhun grub sna tshogs gzhi ru 'dod/*.

³⁴ P. 81-82 : *ngo bo nyid la ka dag pas/ rang bzhin du ni lhun grub bol*. Deux vers pratiquement identiques se retrouvent dans le tantra de la *Guirlande Perlée* (p. 439) : *ngo bo nyid kyi ka dag pas/ rang bzhin nyid la lhun grub bol*.

³⁵ P. 508 : *ngo bo ka dag brjod gzhi bral/ rang bzhin lhun grub cir snang rdzogs/*.

³⁶ Clairement établi en ces termes par Klong chen pa in *op. cit.*, p. 282.

³⁷ Dans son *Theg mchod mdzod* (I, p. 282), Klong chen pa emploie effectivement l'expression “huit Bases” (*gzhi brgyad*) en référence à la huitième position qu'il adopte dans cet ouvrage.

encore pendant sa rédaction du *Trésor du Sens des Mots* (p. 168-170). Mais elle la dépasse dans le sens où elle accepte d'y incorporer la Spontanéité, non de la Base elle-même, mais de son expression au niveau de la Nature (*rang bzhin*). Si la Pureté Primordiale de la Base est en effet démontrable parce qu'opérant au niveau de l'Essence (*ngo bo*), l'irruption de la Spontanéité dans cette définition ne ramène-t-elle pas à la première des sept affirmations ? On pourrait le croire si cette Spontanéité était appliquée à la Base et non à la Nature de celle-ci. En effet, si la Base est en Essence primordialement pure, comment explique-t-on que des êtres errent dans le Samsâra ? Cette errance ne participe pas de la Base elle-même mais de son expression ou de sa manifestation (*snang ba*) liée à un dynamisme (*rtsal*) ou un déploiement (*rol pa*) spontané : les manifestations des êtres animés ne sont donc qu'un "jeu illusoire" (*sgyu ma'i rol pa*) qui n'est pas établi dans l'Essence (*ngo bor ma grub*) de l'état naturel déjà libre de toute souillure. Or d'un point de vue conventionnel (*kun rdzob*), ces mêmes manifestations doivent être libérées : dans cette optique, seule la réintégration de l'état naturel, sans corruption ni effort d'aucune sorte, permet de dissoudre dans l'Espace primordial (*gdod ma'i dbyings*) ces simulacres d'existence³⁸. Dans le tantra des *Six Abîmes* (*Klong drug*) que Klong chen pa cite en conclusion de son exposé dans le *Trésor du Véhicule Suprême* (I, p. 283-284), on peut lire la synthèse suivante, justifiant expressément la formulation de la Base en tant que Pureté Primordiale et Spontanéité :

Le Héros à l'Esprit de Parfaite Pureté³⁹ demanda une nouvelle fois
 Au Révélateur Samantabhadra :
 " — L'Essence elle-même étant primordialement pure,
 (L'errance des) êtres animés (dans) le Samsâra est illogique
 Dans la mesure où les souillures de l'ignorance sont déjà primordialement
 épuisées⁴⁰. "

Le Révélateur répondit : " — Ô Grand Héros de l'Esprit !
 Puisqu'elle est spontanément accomplie, la Nature
 Se manifeste en un déploiement sans entrave. "⁴¹

³⁸ Les pratiques spécifiques employées dans la tradition de Vimalamitra et dans toute la Section des Préceptes (*Man ngag sde*) s'organisent autour de deux pôles complémentaires : l'Eradication de la Rigidité (*khregs chod*) et le Franchissement du Pic (*thod rgal*). Sur ces deux pratiques, cf. Achard, *L'Essence Perlée du Secret*, p. 137-140. Sur la première voir aussi Achard, *Le Docte et Glorieux Roi* (*passim*) ; sur la seconde, voir *id.*, *Le Pic des Visions*, *passim*.

³⁹ Il s'agit du *bodhisattva* 'Od zer kun 'dus qui est l'interlocuteur du Buddha Primordial dans ce tantra.

⁴⁰ Cet épuisement originel (*ye zad*) tient bien entendu à la Pureté Primordiale de l'Essence.

⁴¹ On voit ici clairement que Samantabhadra situe le problème de l'égarement ou des souillures éventuelles non sur le plan de l'Essence mais sur celui de la Nature. Etant spontanée (*lhun grub*), indéterminée (*ma nges*) et multiple (*sna tshogs*), celle-ci accueille les "manifestations de la Base" (*gzhi snang*), et par voie de conséquence, les manifestations de l'existence conditionnée.

Le Héros de l'Esprit requit de nouveau :

“ — Si la Nature est spontanément accomplie,
Il faut admettre que ces êtres animés sont (déjà) naturellement libérés
Puisque (leur Eveil) s'avère spontanément accompli depuis l'origine. ”

(Le Révélateur) répondit : “ — Pour ce qui est de ces êtres animés,
Dans la mesure où leur Essence est primordialement pure,
Leur Liberté se manifeste en tant que déploiement (ou jeu). ”⁴²

Le Héros à l'Esprit de Parfaite Pureté requit à nouveau :

“ — Puisque leur Essence est primordialement pure,
La Spontanéité n'est plus nécessaire.
Par ailleurs, en raison de leur (Nature) spontanément accomplie,
La Pureté Primordiale n'a plus de raison d'être. ”

Le Révélateur répondit : “ — Ce mode d'être,
Personne ne peut l'énoncer par des mots⁴³ ;

Parce qu'il est lui-même vierge des termes et des sons articulés du discours,
Aucune Essence ne peut l'établir (correctement) ; par conséquent,
Il est libre des nuisances occasionnées par les mots.

Mais, dans la mesure où les multiples souvenirs et pensées ne cessent
(d'émerger)

Dans le domaine mental et de la saisie du soi des êtres animés,

Il n'y a pas de différence entre ces nuisances verbales et l'Essence

Parce qu'il y a bien là une distinction entre absolu et relatif (à prendre en compte). ”⁴⁴

⁴² Cela signifie que cette Liberté (le texte a un genre pluriel [*grol ba rnams*], se référant ainsi directement aux facultés des êtres) opère sur le plan de la Nature spontanée, non sur celui de l'Essence qui demeure atemporellement pure.

⁴³ L'indicibilité est l'expression clef qui permet — paradoxalement — de définir l'état naturel. Dans la pratique de l'Eradication de la Rigidité, cette découverte de l'indicibilité de la nature de l'esprit est un signe de réalisation réelle, une défaite de la discursivité qui prouve ses limites dans son incompétence vécue à nommer le réel.

⁴⁴ *Klong drug* p. 82-83 : *ston pa kun tu bzang po la/ byang chub sems dpas yang gsol pa/ ngo bo nyid la ka dag pas/ sems can 'khor ba 'di mi rigs/ ma rig dri ma ye zad phyir/ ston pas gsungs pa sems dpa' che/ rang bzhin lhun gyis grub pa'i phyir/ de yang am 'gags rol par snang/ sems dpa' nyid kyas yang gsol pa/ rang bzhin nyid la lhun grub nal/ sems can 'di dag rang grol rigs/ ye nas lhun gyis grub pa'i phyir/ gsungs pa sems can 'di dag ni/ ngo bo ka nas dag pa'i phyir/ grol ba rnams kyang rol par snang/ byang chub sems dpas yang gsol pa/ ngo bo nyid ni ka dag pas/ lhun grub (83) la yang dgos med 'gyur/ yang na lhun gyis grub pa'i phyir/ ka nas dag pa min par 'gyur/ ston pas gsungs pa 'dug tshul la/ gang gis brjod pa'i tshig med pas/ brjod pa'i sgra tshig rang bral bas/ ci yi ngo bor grub med phyir/ tshig gis 'di la gnod pa bral/ sems can bdag 'dzin blo yul la/ sna tshogs dran bsam ma 'gags pas/ tshig gnod ngo bo khyad par med/ don dam kun rdzob tha dad phyir/.*

Dans la mesure où les sept affirmations sont considérées comme impropres — six d’entre elles étant clairement qualifiées de défectueuses (*skyon can*, n° 1-6) —, on peut s’interroger sur la raison même de leur formulation. Sans doute épuisent-elles les polémiques éventuelles sur le sujet controversé de la Base et permettent-elles aussi aux tenants de la Grande Perfection de définir avec plus de précision — et souvent avec un talent scolastique qu’on ne leur prête habituellement pas — leur propre position en fondant leur théorie sur des autorités scripturaires d’une importance considérable pour eux. Telles qu’elles sont énoncées dans les extraits donnés ci-dessus, ces théories ne qualifient jamais la Base dans les autres textes de la Grande Perfection. On trouve il est vrai, des qualifications relativement proches (notamment celle de la Spontanéité seule), mais elles ne forment qu’un aspect incomplet de la définition réelle de l’état naturel. En outre, comme on l’a dit ci-dessus, ces affirmations n’existent que dans l’esprit de leurs défenseurs ou dans le seul but d’être réfutées car la Base elle-même ne saurait se réduire à de telles représentations. Elle est le Disque Unique (*thig le nyag gcig*) vierge de toute élaboration (*spros bral*) qui ne peut être l’objet d’une définition en fonction de telles réductions. Ces affirmations ne sont que des déclarations partielles et impropres à saisir la Base dans sa vérité, de la même manière que, selon l’image traditionnelle, sept aveugles décriraient de sept manières différentes l’éléphant qu’ils auscultent de leurs mains⁴⁵. Cette comparaison est d’ailleurs utilisée par Klong chen pa dans son *Trésor du Sens des Mots* (p. 163), dans lequel il présente les sept affirmations comme des idées énoncées par des scolastes attachés aux théories philosophiques (*grub mtha’ rjes su ‘dzin pa*), alors que la formulation de la Base en tant que Pureté Primordiale et Spontanéité est soutenue par les yogis engagés sur la Voie (*lam rjes su ‘dzin pa*). Pour lui, l’expérience primant sur toute représentation *a priori*, seule la seconde est valide, les autres n’étant que des fantaisies de l’esprit discursif. Dans cette optique, les philosophes sont comme les aveugles qui ne peuvent décrire *en vérité* l’éléphant qu’ils tâtent, quand les yogis sont seuls capables de contempler clairement sa nature (*glang po che’i rang bzhin*) par un regard qui l’embrasse totalement.

La définition réelle de la Base en tant que Pureté Primordiale et Spontanéité débouche, du fait même de la présence de cette Spontanéité, sur le thème des manifestations de la Base (*gzhi snang*), c’est-à-dire sur une prodigieuse épiphanie lumineuse exprimée en visions hiérarchiques. Ce sujet fort complexe qui nous retiendra ailleurs⁴⁶, est d’une importance capitale pour comprendre le processus de libération (*grol tshul*) et d’égarement (*‘khrul tshul*) s’appliquant respectivement aux Eveillés et aux êtres animés. Ce déploiement spontané justifie et démontre en effet sans le moindre doute la nécessité de formuler la Base selon la huitième affirmation proposée par la tradition de Vimalamitra. La présence de

⁴⁵ Dans son *Tshig don mdzod*, le nombre d’aveugles est réduit à six, montrant clairement que Klong chen pa considérait encore la septième affirmation comme valide. Il y en a bien sept dans le *Theg mchog mdzod* (I, p. 276), ce qui prouve qu’il rejette la septième dans cet ouvrage.

⁴⁶ Voir Achard, “Le mode d’émergence du Réel : l’épiphanie de la Base selon les conceptions de la Grande Perfection”, en cours de finition dans le cadre du séminaire “Histoire et interprétations des textes et des doctrines” dirigé par M. Pierre Arènes.

cette épiphanie est d'ailleurs plus que nécessaire : elle justifie le parcours de la Voie (ou son "non-parcours" [*bgrod med lam*], tant ses pratiques sont directes et abruptes) à travers une reconnaissance et une familiarisation régulière avec la nature des manifestations ou visions (*snang ba*) que l'adepte se doit d'appréhender comme naturelles (*rang snang*), c'est-à-dire comme nées de lui-même, et non comme des "manifestations-autres" (*gzhan snang*) qui auraient une source distincte de lui-même. Autrement dit, dans le rDzogs chen, le thème de la Base inclut celui de la Voie et du Fruit : la Voie va ainsi consister à se familiariser avec les visions de la Base dont la nature n'est, dans un certain sens, pas différente du Fruit lui-même, dans la mesure où le dynamisme de cette Base s'exprime en une Voie dont le paroxysme ultime est le Fruit de l'Éveil, la réintégration de l'individu avec les sublimités visionnaires de l'état primordial.

Bibliographie

Achard Jean-Luc

— *Le Pic des Visions — Etude sur deux techniques contemplatives des traditions rNying ma pa et Bon po de la Grande Perfection*, Mémoire de l'École Pratique des Hautes Etudes, inédit, 1992.

— *L'Essence Perlée du Secret — Recherches philologiques et historiques sur l'origine de la Grande Perfection dans la tradition rNying ma pa*, Brepols, Paris, 1999.

— *Le Docte et Glorieux Roi*, Les Deux Océans, Paris, 2001.

— "Le mode d'émergence du Réel : l'épiphanie de la Base selon les conceptions de la Grande Perfection", en cours.

Karmay, Samten

The Great Perfection, a philosophical and meditative teaching of Tibetan Buddhism, Leiden, Brill, 1988.

Klong chen pa Dri med 'od zer (1308-1364)

— *Theg mchog mdzod : Theg pa'i mchog rin po che'i mdzod*, in *Klong chen mdzod bdun*, Gangtok, 1983, vol. I (Ga) & II (Nga).

— *Tshig don mdzod : gSang ba bla na med pa 'od gsal rdo rje snying po'i gnas gsum gsal bar byed pa'i tshig don rin po che'i mdzod ces bya ba*, *ibid.*, vol. Ca, p. 157-519.

— *Sems dang ye shes kyi dri lan*, *Kun mkhyen klong chen rab 'byams kyi gsung thor bu*, *Collected Miscellaneous Writings of Kun mkhyen Klong chen rab 'byams*, Paro, 1982, vol. I, p. 292-304.

* Maitreya

Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos, in *Byams chos sde lnga*, *Mi rigs dpe skrun khang*, Beijing, 1991, p. 108-149.

Pettit, John Whitney

Mipham's Beacon of Certainty Illuminating the View of Dzogchen, the Great Perfection, Wisdom Publications, Boston, 1999.

Rig 'dzin rGod kyi ldem 'phru can (1337-1409)

Bi ma mi tra'i snyan brgyud chen mo rgyal po la gdams pa yang gsang bla na med pa rdzogs pa chen po'i 'grel pa ye shes rang gsal, Bi ma la'i snyan brgyud 'grel tig chen mo, rDzogs pa chen po dgongs pa zang thal and Ka dag rang byung rang shar, Collections of treasured teachings of Rdo-rje-brag (Byang gter) tradition of the Rnying-ma-pa, vol. IV, Smarntsis Shesrig Spendzod, vol. 60, 2nde éd. 1991 (1ère éd., 1973), p. 183-401.

* Vimalamitra & sKa ba dpal brtsegs (trad.)

— *Klong drug : Kun tu bzang po klong drug pa'i rgyud*, éd. Dar thang sprul sku, *rNying rgyud bcu bdun*, vol. II, p. 1-129.

— *sKu thams cad ky'i snang ba ston pa dbang rdzogs pa rang byung chen po'i rgyud*, *ibid.* vol. II, p. 837-1257.

— *bKra shis mdzes ldan chen po'i rgyud*, *ibid.*, vol. I, p. 253-285.

— *sGra thal 'gyur : Rin po che 'byung bar byed pa'i sgra thal 'gyur chen po'i rgyud*, *ibid.*, vol. I, p. 1-251.

— *Mu tig phreng ba'i rgyud*, *ibid.*, vol. II, p. 393-537.

Anonyme

Dam tshig bkod pa'i gzhi'i rgyud : Dam tshig bkod pa gzhi'i rgyud rin po che'i brgyan, Vairo rgyud 'bum, The Rgyud 'bum of Vairocana, A Collection of Ancient Tantras and esoteric instructions compiled and translated by the eighth century Tibetan master, Leh, 1971, vol. VI (Smarntzis Shesrig Spendzod 21), p. 227-230.

