

Le Tantra du Précieux Amoncellement exprimant la Quintessence des Trésors — analyse thématique & édition critique —

Abréviations

DG	Edition xylographique du NGB de sDe dge.
GTb	Edition manuscrite “b” du NGB de sGang steng.
NGB	<i>rNying ma’i rgyud ‘bum</i>
TB	Edition manuscrite du NGB de mTshams brag
TK	Edition manuscrite du NGB de gTing skyes

1. Introduction

Le Tantra du Précieux Amoncellement exprimant la Quintessence des Trésors (*gTer snying rin po che spungs pa’i rgyud*) est l’un des dix-sept Tantras formant le corpus du *sPyi ti yoga* dans la collection des *Cent Mille Tantras Anciens* (*rNying ma’i rgyud ‘bum*).¹

Le Buddha central, au cœur de la révélation de ce Tantra, est “Lumière Immuable” (*‘Od mi ‘gyur ba*), c’est-à-dire Samantabhadra lui-même, encore appelé le “Buddha Primordial Eminence Apicale” (*sNgon thog spyi phud sangs rgyas*).² Son interlocuteur est le Souve-

¹ Le texte est inclus in DG, vol. 2, fol. 315b-317b ; in TD, vol. 10, pp. 543-549 ; in TK, vol. 5, pp. 238-243 ; et in GTb, vol. 10, fol. 240b-243b. Il figure sous le no. 41 dans le catalogue de l’édition de DG (Achard, “Rig ‘dzin Tshe dbang mchog grub...”, p. 54 ; sous le no. 120 du catalogue de ‘Jigs med gling pa (Achard, “La liste des Tantras du *rNying ma’i rgyud ‘bum*...”, p. 75) ; et sous le no. 102 du catalogue de E. Kaneko (voir bibliographie *in fine* pour les références). Le texte figure également dans les éditions de Nubri et de Taipei, ainsi que dans l’édition manuscrite de Rig ‘dzin Tshe dbang nor bu mais je n’ai pas accès à ces versions (voir cependant C. Cantwell et R. Mayer : <http://ngb.csac.anthropology.ac.uk/csac/NGB/cha/8>). A ma connaissance, il n’existe aucune étude ni traduction de ce Tantra en langues occidentales. Toutefois Guenther l’utilise dans *Wholeness Lost and Wholeness Regained*, ainsi que dans *Up and Down Again*, et dans *The Teachings of Padmasambhava*. Dans cette dernière référence, Guenther précise qu’il utilise l’édition de DG, mais ses citations, notamment p. 193 n. 164, montrent au contraire qu’il continue à utiliser TD ou peut-être TK. Son rendu du passage cité en n. 164 est toutefois discutable.

² Ce nom du Buddha est extrêmement prégnant de sens. Il fait directement référence à l’état primordial (*gdod ma’i gnas lugs*) qui caractérise la Nature de l’Esprit

rain du Discernement Sapiencial (Shes rig rgyal po ou encore Rig pa'i rgyal po, le Souverain du Discernement)³ qui l'interroge sur une série de huit principes formant la structure du Tantra, après l'énoncé des perfections (*phun sum tshogs pa*) indispensable à la révélation de ce dernier.⁴

1-1. Structure

Le Tantra est organisé en fonction de neuf chapitres (*le'u*) qui présentent le dialogue entre le Souverain du Discernement et le Buddha Primordial et qui couvrent les thèmes suivants :

1. L'introduction exposant les perfections (*gleng gzhi phun sum tshogs pa*) : 315b-316a.⁵

avant l'avènement du temps. Les notions d'antériorité (*sngon*) et d'origine (*thog*) indiquent clairement qu'il s'agit du Buddha originel (*thog ma'i sangs rgyas*) en tant que principe de l'Esprit advenu avant (*sngon*) toute distinction temporelle et spatiale. Il symbolise l'Eminence (*phud*), c'est-à-dire les sublimités de l'état naturel qui sont placées en position apicale (*spyi*), c'est-à-dire au-dessus de tout. L'explication de Guenther de ce même nom — sNgon thog spyi phud — in *Wholeness Lost*, p. 21 no. 28, en particulier du membre *spyi phud* ("the primal nothing that harbors in itself the idea of (what becomes our) world») est tout simplement fantaisiste et en aucune manière en adéquation avec la signification réelle de ce nom. Ce type d'interprétation erronée constitue une double translation — de sens et d'intention du texte — que l'on ne peut que qualifier de dégénérescence interprétative en laquelle le "traducteur" force intentionnellement le sens du texte original pour aboutir à une dénaturation totale du résultat en traduction.

³ Cette dernière forme est la plus utilisée dans le Tantra. Ainsi qu'on le verra ci-dessous, cet interlocuteur n'est que le reflet ou l'émanation directe du Buddha énonciateur du Tantra. Cet artifice littéraire est très fréquent dans les Tantras du rDzogs chen, l'exemple le plus parlant étant très certainement celui du corpus de textes centrés autour du *Roi Omni-Créateur* (*Kun byed rgyal po*) dans lequel Vajrasattva dialogue avec son reflet Sattvavajra. Dans l'iconographie, il existe d'ailleurs une forme bleue de Vajrasattva qui est appelée Sattvavajra (Namkhai Norbu, *Talks in Oz, California, USA*, 1982, p. 194).

⁴ Ces huit principes ou thèmes sont listés ci-dessous dans la section 1-1 consacrée à la structure du Tantra. Sur les perfections, voir la note suivante.

⁵ Les perfections (*phun sum tshogs pa*) sont les conditions qui permettent la Révélation d'un Tantra. Elles sont généralement au nombre de cinq et comprennent : 1. un Sanctuaire (*gnas*) où la Révélation a lieu, 2. un Révélateur (*ston pa*) qui enseigne, 3. un entourage (*khos*) qui est souvent représenté par un ensemble d'émanations du Révélateur, 4. une Révélation (*bstan pa*), et 5. une temporalité ou moment (*dus*) propre à la Révélation (en général "un temps en dehors du temps"). Dans les textes mahāyāniques, ces cinq perfections sont appelées les cinq certitudes (*ngeś pa lnga*). Sur les diverses possibilités d'équivalents sanskrits de ces cinq perfections, voir Garson, *Penetrating the Secret Essence Tantra*, p. 34 n.

2. L'exposé sur la Base (*gzhi bstan pa*) : 316a.⁶
3. L'exposé sur l'égarément (*'khrul pa bstan pa*) : 316a-316b.⁷
4. L'exposé sur l'éradication [de l'égarément] (*rtsad gcod bstan pa*) : 316b.
5. Les méthodes de réalisation (*rtogs thabs*) : 316b.
6. La transcendance (*la zla ba*) : 316b-317a.
7. L'exposé des Formules Secrètes à l'aide de symboles (*gsang sngags brdas bstan pa*) : 317a.
8. L'exposé des précellences (*mchog bstan pa*) : 317a-317b.
9. L'exposé du nom [du Tantra] et [des caractéristiques] du Calice (*mtshan dang snod bstan pa*) : 317b.

A sa lecture, l'on voit que le texte ne possède pas de double schéma d'introduction (*gleng gzhi*, extraordinaire et ordinaire), comme c'est par exemple le cas dans certains Tantras de la Section Secrétissime (*yang gsang*), comme par exemple le *sGra thal 'gyur*, etc. Il s'ouvre par une stance qui indique que le texte est énoncé par le Buddha lui-même et qui place donc théoriquement le chapitre initial du texte sur un plan similaire à celui des introductions dites extraordinaires (*thun mon ma yin pa'i gleng gzhi*) dans lesquelles l'énonciateur est indifférencié de l'entourage qui assiste à sa Révélation.⁸ De fait,

53. Pour un exposé détaillé de ces perfections selon le Mahāyoga, voir Garson, *op. cit.*, p. 281-304.

⁶ La notion de Base (*gzhi*) est le thème récurrent le plus fréquent des Tantras du *sPyi ti* et apparaît de manière explicite dans au moins onze des dix-sept Tantras formant le corpus du *sPyi ti* dans le NGB. Par exemple, dans le *Tantra des Perles de l'Elixir Ambrosiaque propre à l'Union de l'Existence Manifestée, qui Eradique le Saṃsāra à son Commencement et à sa Fin* (*sNang srid kha sbyor bdud rtsi bcud thigs 'khor ba thog mtha' gcod pa'i rgyud*, fol. 207a-207b), cette Base est définie comme l'état naturel qui préexiste à l'avènement des Buddhas et des êtres animés. Cet état, totalement indicible et incréé ne dépend d'aucune terminologie (*tha snyad*), nom (*mtshan*), ou mot (*tshig*), parce qu'il transcende les limitations sémantiques. Il est néanmoins appelé "Base primordiale" (*thog ma gzhi*) dans le sens de cette préexistence à toute forme de dualité. Il ne peut être proprement illustré par quoi que ce soit, parce qu'il se tient au-delà de toute représentation, etc. Cette Base est l'état tout simplement indicible de l'Essence même de l'esprit. Voir également *infra* n. 16 et 17.

⁷ Sommairement, l'égarément intervient lorsque la nature des manifestations de la Base (*gzhi snang*) n'est pas reconnue. A ce moment, du mode potentiel du Discernement (*rig pa'i tshul*), l'esprit passe au mode d'ignorance (*ma rig pa'i tshul*), caractérisé par les saisies dualistes, etc.

⁸ Dans l'introduction ordinaire (*thun mong gi gleng gzhi*), le compilateur du Tantra est différent de son énonciateur. Le compilateur est donc celui qui rapporte le Tantra et qui introduit son discours par une phrase classique telle que "Voici les paroles qu'un jour j'ai entendues" (*'di skad bdag gi thos pa'i dus gcig na*). A l'inverse, dans l'introduction extraordinaire (*thun mong ma yin pa'i gleng gzhi*), l'énonciateur de cette introduction et le compilateur sont une seule et même personne. Dans ce cas, le Tantra s'ouvre par une phrase différente, comme par

l'interlocuteur "Souverain du Discernement" (Rig pa'i rgyal po) est le reflet purissime du Buddha Primordial émané en une forme de Sagesse qui ne sert guère qu'à structurer le dialogue et à lui donner sa forme littéraire traditionnelle.⁹

A ce titre, l'entourage ('khor) du Buddha est, comme à l'accoutumé dans les Tantras du *sPyi ti*, extrêmement complexe et se compose des émanations représentées comme le rayonnement du dynamisme (*rtsal zer*) du Buddha lui-même.¹⁰ L'entourage comprend ainsi :¹¹

- un entourage mouvant, formé par l'éclat lumineux propre au rayonnement du dynamisme incessant du Buddha (*ma 'gags rtsal zer 'od mdangs 'gyu ba'i 'khor*),
- un entourage sapientiel, formé par le mental, l'esprit, les concepts et l'intellect (*shes rig yid sems dran rtog blo yi 'khor*), et
- un entourage dit naturel ou de la Nature (*rang bzhin gyi 'khor*).

Il est possible qu'il faille se représenter ces trois entourages comme exprimant des modalités de plus en plus subtiles, la première, manifestement visionnaire, étant conçue comme extérieure (*phyi*) ; la deuxième, comme intérieure (*nang*) ; et la troisième, comme secrète

exemple celle du présent Tantra disant : "Voici les paroles qu'un jour j'ai expliquées après avoir réalisé ma propre Nature" (*'di skad bdag gis rang bzhin rtogs nas bshad pa'i dus gcig na*). Toutefois, dans le présent texte, la structure réelle du Tantra montre que l'énonciateur et le compilateur (parfois lui-même interlocuteur du Buddha) sont différents, ce qui donne l'impression que le texte est rapporté par une tierce personne, et ce, malgré sa stance introductive.

⁹ Evidemment, tous les Tantras ne sont pas présentés sous une forme dialogique, mais c'est toutefois leur modèle classique, hérité de celui des Sūtras.

¹⁰ Le binôme *rtsal zer* est l'un des termes les plus spécifiques du *sPyi ti* et du *Yang ti*. On ne le rencontre pas, à ma connaissance, dans le corpus du cycle secrétissime de la Section des Préceptes (c'est-à-dire dans les *Dix-Sept Tantras*), ni dans les œuvres exégétiques de Klong chen pa. Sur sa signification dans le *Yang ti*, voir le *Klong gsal* de Nyang ral (*Nyi zla 'od 'bar*), fol. 123b-124a. Dans ce contexte, ce dynamisme fait clairement écho à celui dit de l'épiphanie de la Base (*gzhi snang*), même si cette dernière expression n'est pas utilisée. La distinction entre la Base et son dynamisme est importante, notamment lors de l'explication de l'égarément. Ce dernier n'intervient en aucune manière au sein de la Base elle-même, sinon celle-ci verrait son Essence Primordialement Pure (*ngo bo ka dag*) souillée par l'ignorance elle-même : il intervient, ainsi qu'on le verra ci-dessous dans le résumé du texte, uniquement au niveau du dynamisme (*rtsal*) ou de l'épiphanie de la Base. Cette idée est en parfaite adéquation avec les représentations des *sNying thig* sur le sujet. Voir *inter alia*, Klong chen pa, *Tshig don mdzod*, p. 169-170 ; *bKra shis mdzes ldan*, p. 214.

¹¹ Voir également Guenther, *Up and Down*, pp. 9-10, qui traduit le passage concernant ces diverses modalités de l'entourage ('khor) du Buddha. Une partie de la description de cet entourage est reprise in *ibid.*, p. 153.

(*gsang*). L'entourage naturel lui-même se subdivise en les trois catégories suivantes :

- l'entourage exprimant la Nature ou qui demeure au sein de la Nature propre à l'état primordial (*rang bzhin gnas pa'i 'khor*),
- l'entourage qui contemple la Nature (*rang bzhin la lta ba'i 'khor*), et
- l'entourage qui réalise la Nature (*rang bzhin rtogs pa'i 'khor*).¹²

Une troisième série d'entourages — formant le collectif de l'entourage de la Grande Sublimation (*smin pa chen po'i 'khor*)¹³ — est ensuite énumérée par le Buddha qui la définit comme comprenant :

- les *bodhisattvas* causaux (*rgyu'i byang chub sems dpa'*),¹⁴
- les *bodhisattvas* de la Voie (*lam gyi byang chub sems dpa'*), et
- les *bodhisattvas* du Fruit (*'bras bu'i byang chub sems dpa'*).¹⁵

1-2. Résumé du Tantra

¹² Je n'ai pour l'instant pas trouvé d'exégèse satisfaisante pour expliquer les divers aspects de ces trois entourages. Il faut croire que leurs spécificités sont à s'évaluer en fonction de leurs actions consistant respectivement à demeurer, contempler, et réaliser. L'explication orale (le patriarche à la source de cette explication souhaite rester anonyme) que j'ai reçue sur ce point avance la théorie suivante : les membres de ces entourages sont des émanations du Buddha. Elles sont projetées par altruisme, afin de montrer aux êtres la Voie à suivre. Les adeptes membres de ces entourages commencent donc par demeurer recueillis au sein de leur propre Nature, avant d'en contempler les splendeurs visionnaires (*snang ba'i cho 'phrul*), pour finalement en réaliser la Nature véritable (c'est-à-dire l'expression dynamique de leur propre état naturel).

¹³ L'expression Grande Sublimation (*smin pa chen po*) n'est pas, à ma connaissance, exclusive au système de la Grande Perfection. Elle remonte manifestement à la *Prajñāpāramitā* en 8000 vers (avec une seule occurrence du terme, chap. 10, fol. 125a), mais elle n'apparaît qu'une seule autre fois dans les Tantras du *sPyi ti* (voir ci-dessous note 15). On la retrouve toutefois, *inter alia*, dans le *Rin chen 'khor lo'i rgyud* (fol. 191a) qui est un tantra de *Sems sde*.

¹⁴ La notion de cause (*rgyu, hetu*) est ici évidemment identique à celle de Base (*gzhi, hetu = ālaya*).

¹⁵ Dans le *Tantra des Lampes Amoncelées* (*sGron ma brtsegs pa'i rgyud*, fol. 323a), cet entourage de la Grande Sublimation est composé de quatre éléments, mais cette fois-ci de nature nettement plus visionnaire : 1. l'entourage constitué de la Claire-Lumière propre au Dynamisme naturel [du Buddha] (*rang rtsal 'od gsal gyi 'khor*), 2. l'entourage formé par l'éclat naturel purissime [du Buddha] (*rang dangs rnam dag gi 'khor*), 3. l'entourage formé par l'éclat naturel qui rayonne naturellement (*rang dangs rang gsal gyi 'khor*), et 4. l'entourage exprimant l'indifférenciation [du dynamisme de l'état naturel] qui naît de lui-même et se résorbe en lui-même (*rang byung rang rlag dbyer med pa'i 'khor*).

1-2-1. *Thèmes principaux*

D'un point de vue purement doctrinal, ce sont les chapitres 2-4 qui représentent le cœur même du Tantra et qui exposent les principes centraux de la Grande Perfection. Le premier de ces trois chapitres traite de la Base (*gzhi*) de l'état naturel.¹⁶ Cette Base est indicible et insubstantielle. Elle correspond à la Pureté Primordiale (*ka dag*) qui transcende le mental.¹⁷ Elle ne peut être illustrée de manière correcte par aucun exemple archétypal, par aucun mot ni aucune désignation spécifique. Elle possède des qualités spontanées et est en même temps immuable, Base de toute chose (*kun gzhi*)¹⁸ et Abîme impartial

¹⁶ La notion de Base est l'une des trois modalités fréquemment utilisées pour exposer les enseignements de la Grande Perfection en fonction d'une Base (*gzhi*), d'une Voie (*lam*), et d'un Fruit ('*bras bu*). La Base est la définition de l'état naturel exprimé dans l'indifférenciation de la Vacuité-Clarté (*stong gsal dbyer med*). La Voie consiste dans la familiarisation expérimentale avec cette Vacuité-Clarté. Dans les *sNying thig*, cette Voie est généralement exprimée en fonction de l'Eradication de la Rigidité (*khregs chod*) et du Franchissement du Pic (*thod rgal*). Le Fruit, quant à lui, consiste dans l'atteinte non régressive des Corps et des Sagesse du Plein Eveil. Sur le traitement de la Base dans le *sPyi ti*, voir *supra* n. 6.

¹⁷ La plupart des Tantras du *sPyi ti* insistent pour définir la Base comme étant primordialement pure (*ka dag*) et non, comme c'est le cas dans le *Man ngag sde*, comme l'indifférenciation de la Pureté Primordiale et de la Spontanéité (*ka dag lhun grub dbyer med*). La présence de la Spontanéité est directement liée à la Clarté (*gsal ba*) dans le *Man ngag sde*, mais dans le *sPyi ti*, cette présence est parfois conçue comme une source occasionnant l'émergence de défauts (*skyon*). Le *Tantra de la Quintessence du Soleil et de la Lune* (*Nyi zla'i snying po'i rgyud*) dit ainsi dans son chapitre 13 (fol. 42b) : « — Etant donné qu'il y a alors Spontanéité au sein de la Base, cela ne fait qu'advenir le défaut des partialités et des chutes dans les distinctions individuelles » (*gzhi la lhun grub yod pa'i phyir/ lrgya chad phyogs lung skyon du 'gyur/*). Tout ce chapitre est d'ailleurs consacré à la réfutation de l'*A ti* du point de vue du *sPyi ti*. On verra toutefois ci-après dans le même paragraphe que la Spontanéité est reconnue dans le *sPyi ti* au niveau des qualités (*yon tan*) de la Base. Les qualificatifs les plus fréquents associés à la Pureté Primordiale dans le *sPyi ti* sont ceux de l'absence de naissance (*skye med*), de l'insubstantialité (*dnogs med*), et du caractère immaculé (*dri med*). La notion de quintessence (*snying po*) lui est également associée dans plusieurs textes de ce corpus. Dans le chapitre 10 du *Tantra de la Clarté Universelle des Disques Lumineux* (*Thig le kun gsal gyi rgyud*, fol. 315a), la Pureté Primordiale est définie en ces termes : « — La "Pureté primordiale" renvoie à ce qui est originellement déjà purifié de la surimposition des obscurissements, des souillures liées aux imprégnations karmiques, des ténèbres de l'ignorance, et des souillures des passions » (*ka dag ces pa ni ye nas sgrib g.yogs dang / bag chags kyi dri ma dang / ma rig pa'i mun pa dang / nyon mongs pa'i dri ma ka nas dag pa'o/*). L'approche est on ne peut plus littérale. On attendrait plutôt les notions de Vide (*stong pa*), absence de naissance (*skye med*), de Corps Absolu (*chos sku*), etc.

¹⁸ Comme dans le reste du rDzogs chen, le *sPyi ti* distingue clairement la Base Universelle (*kun gzhi*) de la conscience de la Base Universelle (*kun gzhi rnam shes*), distinction subtile qui a égaré des polémistes aussi mal armés dans la compréhens-

de la Réalité. Lorsque l'on ne parvient pas à réaliser la nature de cette Base, l'on entre alors dans le mode dit de l'égaré (‘*khru*l pa) qui est exposé dans le deuxième de ces trois chapitres.¹⁹

L'égaré s'impose donc lorsque l'on ne réalise pas la Pureté Primordiale de la Base. En réalité, la Base elle-même ne connaît ni égaré (‘*khru*l) ni non-égaré (*ma* ‘*khru*l), car c'est uniquement au niveau de son dynamisme que les éventualités d'égaré et de non-égaré prennent place.²⁰ En somme, ne pas réaliser la Pureté Primordiale revient tout simplement à s'égarer. Pareillement, ne pas réaliser son insubstantialité (*dn*gos med) revient à expérimenter la souffrance (*sdug* bsngal) ; ne pas réaliser sa véritable expression (*rna*l ma) signifie errer dans le Saṃsāra (‘*kh*or bar ‘*kh*yams).²¹ Ne pas réaliser ce qui relève de sa compréhension directe (*dbye* bsal) signifie s'obscurcir dans l'ignorance (*ma* rig).²² Finalement, ne pas s'emparer de son propre état naturel (*ra*ng sa ma zin) signifie s'égarer dans les six migrations (‘*gro* drug).²³ Tout le propos de l'égaré tient donc à l'incapacité de reconnaître la nature du dynamisme de la Base, selon le modèle du cairn que l'on prend pour un homme, de la corde que l'on prend pour un serpent, etc. Ces exemples illustrent clairement le mode d'égaré tel qu'il doit être compris : celui-ci n'existe pas au sein de la Base (de même que l'homme n'est pas le cairn et ne l'a jamais été, ou que la corde n'est pas un serpent et ne l'a jamais été),

sion du rDzogs chen que Mi bskyod rdo rje (le 8^e Karmapa, 1507-1554). Voir Karmay, *The Great Perfection*, p. 181.

¹⁹ Correspondant donc au chapitre 3.

²⁰ Voir *supra* n. 10. Lorsque l'égaré se manifeste, c'est donc en conséquence de la non-reconnaissance de la nature de la Base. Dans le *Tantra de l'Union de l'Existence Manifestée* (sNang srid kha sbyor, fol. 209a), le mode d'égaré vers le bas (*mar* ‘*khru*l, par opposition au mode de libération vers le haut, *yar* grol) est défini comme suit : « — Ceux qui se sont égarés hors du principe authentique/ Saisissent leur discursivité comme étant le soi et, en conséquence/ Ils s'empressent de faire des nœuds dans le ciel,/ Ecrasent leur propre tête avec leurs pieds/ S'entravent eux-mêmes avec leur propre ceinture/... » (*yang* dag don las gol ba rnam/ lram rtog bdag tu bzung ba yis/ nan gyis nam mkhar mdud pa byas/ rang mgo rang gis rkang pas mnan/ rang gi ske rag rang gis bcings/). Plus explicitement, le texte dit plus loin (fol. 210a) : « — Saisir duellement l'état non-duel,/ Cela fait mûrir le Fruit de l'égaré » (*gnyis* med ngang la gnyis su bzung/ lde yis ‘*khru*l pa'i 'bras bur smin).

²¹ Il faut rappeler ici que cette notion d'expression véritable ou d'aise naturelle (*rna*l ma) est celle qui entre directement dans le composé *rna*l 'byor qui traduit en tibétain le sanskrit *yoga*. Ainsi, pour les traducteurs tibétains, le *yoga* signifie jouir de l'aise naturelle de la Réalité ou jouir de son expression véritable. Le chapitre 95 de *La Suite propre à la Suite du Tantra de l'Union de l'Existence Manifestée* (sNang srid kha sbyor phyi ma'i phyi ma, fol. 261b) est consacré à l'explication littérale (ou définition crypto-étymologique, *nges* tshig) de *rna*l 'byor.

²² Sur *dbye* gsal ou *ye* gsal, voir *infra* n. 68.

²³ A savoir, par ordre ascendant : 1. les destinées des enfers, 2. des fantômes faméliques, 3. des animaux, 4. des êtres humains, 5. des demi-dieux, et 6. des dieux.

mais provient d'une saisie conceptuelle erronée. Lorsque ce mode est engagé, les défauts et les souffrances inhérentes à l'égaré deviennent proprement infinis.

L'objectif de l'adepte qui s'engage dans la pratique du *sPyi ti* va donc être d'éradiquer l'égaré à sa racine même. Lorsque cet égaré est définitivement tranché, les réalités Mère et Fils (*ma bu*) se rencontrent²⁴ et l'on quitte l'errance dans les Trois Domaines (*kham s gsum*)²⁵ et les six migrations (*'gro drug*). A ce stade, qui est en réalité celui du Fruit, les noms mêmes de l'ignorance (*ma rig pa*) et du Saṃsāra (*'khor ba*) n'existent plus : ces notions disparaissent tout simplement à l'image du sel qui se dissout dans l'eau (sur cette image, voir *infra* n. 30) ou d'un poison qui est neutralisé par une formule mantrique appropriée.

1-2-2. Thèmes secondaires

Le reste des thèmes secondaires du Tantra est abordé dans les chapitres 5 à 9, couvrant respectivement les sujets suivants :

- les méthodes de réalisation ou manières de parvenir à la réalisation (*rtogs thabs*),
- la transcendance (*la zla ba*),
- le symbolisme des Formules Secrètes (*gsang sngags*),
- les sublinités ou précéllences (*mchog*) du Tantra, et
- l'exposé sur la signification du nom (*mtshan*) ou titre du Tantra, ainsi que celui des caractéristiques du calice qui en reçoit la transmission.

Les méthodes permettant de parvenir à la réalisation ne sont pas exposées de manière explicite dans le Tantra.²⁶ Elles ne décrivent par

²⁴ Sur cette "rencontre", voir Karmay, *The Great Perfection*, p. 176. Les réalités Mère et Fils sont conçues, comme dans le tantrisme, comme correspondant aux Claire-Lumières (*'od gsal*) Mère (*ma*) et Fille (*bu*, la langue française ne peut faire autrement que d'exiger le genre féminin alors que celui-ci est évidemment masculin en tibétain). Toutefois, dans le rDzogs chen en général (et donc dans le *sPyi ti*) l'émergence de cette union ne s'appuie pas sur les techniques tantriques proprement dites.

²⁵ Le Domaine du Désir, de la Forme, et du Sans-Forme.

²⁶ En d'autres termes, et c'est l'une des caractéristiques essentielles des Tantras du *sPyi ti*, les points-clefs (*gnad*) de la pratique ne sont pas expliqués de manière à être mis en application. Au contraire, la lecture de ces Tantras donne l'impression que toutes les techniques de pratique doivent être recherchées dans les cycles complémentaires, comme par exemple celui de sPa gro gter ston (voir Achard, *Le Cycle de l'Immortalité Adamantine, passim*).

exemple aucun point-clef (*gnad*) propre aux diverses techniques contemplatives du rDzogs chen en général. Au contraire, la réalisation elle-même est conçue comme étant atteinte sans aucun effort (*rtsol med*) et sans s'appuyer sur la pensée (*bsam bral*) : elle ne relève donc pas des modes spécifiques aux notions de Vue (*lta ba*), de Méditation (*sgom pa*) et de Conduite (*spyod pa*). En fait, cette réalisation est l'intuition directe et non régressive de la Pureté Primordiale insubstantielle. Cette dernière n'est pas quelque chose de particulier (dans le sens de "désignable" et de "tangible"), mais elle est la Base de toute chose (*kun gzhi*), dans la mesure où tout se déroule en son sein. Cette Base atemporellement pure est vierge de désir, au-delà de l'intellect, inimaginable, limpide, vide et lumineuse, animée d'un éclat originel (*ye gdangs*) qui rayonne au sein de l'Espace, et exprimée comme la Profonde Clarté (*gting gsal*) indicible de l'état naturel.²⁷

Dans le chapitre 6, cette Base est directement associée à la notion de transcendance (*la bzla ba*) dont l'expression fonctionne ici — d'un point de vue littéraire — selon les principes de la rhétorique de l'absence chère au Mahāyāna. Ainsi, la Pureté Primordiale insubstantielle ne dépend pas des Buddhas, de la Parfaite Pureté (*byang chub*) ou *bodhi*, ni des enseignements du Dharma (*chos*). En son sein, il n'y a pas de Corps, de Clans, de déités à méditer, etc. Pareillement, cet état n'est pas altéré par d'éventuelles brisures de serment, par l'émergence de signes, de presciences, etc., et ne dépend d'aucune terminologie particulière. Il ne relève ni du Saṃsāra ni du Nirvāṇa, ni de la permanence ni du néant. Les activités saṃsāriques ne sont que des manifestations de l'égarement qui doivent être impérativement rejetées. En terme d'attachement, même l'attachement à la déité (tutélaire) ne conduit à rien d'autre qu'à une chute (*ltung*) en sorte que la conduite authentique à suivre consiste à ne s'attacher à rien du tout.²⁸

²⁷ Comme le montrent les enseignements de sPa gro gter ston par exemple, la pénétration de cette Pureté Primordiale est rendue possible grâce à une confrontation directe (*ngo sprod*) à l'état naturel. Cette confrontation est donnée par le maître et marque le début de l'entrée dans la Voie de la Grande Perfection proprement dite. L'essentiel des données relatives aux méthodes réalisation (*rtogs pa'i thabs*) dans les Tantras du sPyi ti relève de ce que dans les sNying thig on désigne comme l'Eradication de la Rigidité (*khregs chod*). On va voir dans le paragraphe suivant que le présent texte expose le thème de l'état naturel du rDzogs chen (*rdzogs pa chen po'i gnas lugs*) et non celui des méthodes permettant à un adepte de l'expérimenter. En effet, les données présentées relèvent essentiellement de la Vue et il importe ici d'en distinguer les principes de ceux de la pratique et de la Conduite. Faute d'appliquer une telle distinction, l'on fait "chuter la Vue dans la Conduite" (*spyod pa la lta ba 'bebs pa*), écueil fréquent des calices non appropriés à la transmission du rDzogs chen (le jeune Milarépa est l'exemple paradigmatique de ce type d'erreur).

²⁸ L'absence d'attachement (*zhen med*) pour quoi que ce soit est le thème qui revient régulièrement dans l'exposé de la Conduite du sPyi ti. Dans le chapitre 11 du

Le chapitre suivant, consacré au symbolisme des Formules Secrètes (*gsang sngags*), est directement lié au chapitre 5 qui traite des méthodes de réalisation. Il présente les instructions orales (*gdams ngag*) qui manquent au chapitre 5 et invite dans un premier temps l'auditoire du Buddha à contempler le ciel. On pourrait en déduire ici qu'il s'agit d'une référence indirecte à la pratique de concentration sur le ciel (*nam mkha' ar gtad*), technique fréquemment utilisée dans la pratique de la Grande Perfection.²⁹ Ici, en réalité, le ciel n'est qu'un support pour l'investigation intérieure, afin de découvrir que le fait de ne rien voir au sein du ciel est précisément ce que le Buddha entend faire comprendre à son auditoire. Il invite également cet auditoire à ne pas appréhender le cairn au sommet d'une montagne (*la ka'i la btsas*) comme s'il s'agissait d'un homme, etc., et à laisser toutes les perceptions erronées se fondre comme du sel dans de l'eau, etc.³⁰

Dans le chapitre suivant, Rig pa'i rgyal po questionne le Buddha sur des sujets tels que le sanctuaire où pratiquer, la contemplation, etc. Le Buddha répond en élargissant son discours à d'autres modalités de la pratique et déclare que :

- le meilleur maṇḍala est celui de la Claire-Lumière (*'od gsal*) purissime,
- la meilleure déité est celle de la Pureté Primordiale (*ka dag*)

Tantra des Cinq Sections qui Eradiquent les Elaborations (sPros pa gcod pa sde lnga'i rgyud, fol. 275b), le Buddha dit explicitement : « — Peu importe ce qui se manifeste à l'esprit ou en tant que manifestations, / Ne pas s'y cramponner et ne pas s'y attacher constitue la précellente Conduite. / Ne pas s'attacher aux objets qui se manifestent, quels qu'ils soient, / Est dit être l'ornement même de la Conduite / » (*snang sems gnyis su gar snang kyang / ma chags ma zhen spyod pa'i mchog / gang snang yul la ma zhen nal / de ni spyod pa'i rgyan du gsungs*). La même idée est reprise dans la définition de la Conduite fournie par le Buddha dans le *Tantra des Flamboyements Lumineux des Lampes* (sGron ma 'od 'bar ba'i rgyud, fol. 319b) : « — Ne pas avoir d'attachement pour / La Non-Action spontanée du Corps, de la Parole et de l'Esprit vierges d'activité, / C'est là la Conduite » (*byar med lus ngag yid gsum gyil / bya ba dang bral shugs 'byung la / zhen pa med pa spyod pa yin*).

²⁹ La pratique de contemplation du ciel est l'une des plus importantes pratiques du neuvième Véhicule. Voir son explication détaillée in Achard, *Les Arcanes de la Pratique des Trois Cieux*, Editions Khyung-Lung, 2013. Cette pratique s'accomplit aussi bien dans le contexte de l'Eradication de la Rigidité (*khregs chod*) que dans celui du Franchissement du Pic (*thod rgal*). Dans les deux cas, elle est généralement désignée comme la pratique des Trois Cieux (*nam mkha' sum phrug*). Je n'ai jusqu'à présent trouvé aucune référence explicite à cette pratique dans les Tantras du sPyi ti.

³⁰ L'image du sel qui se fond dans l'eau est utilisée dans les deux premiers Tantras du corpus du sPyi ti yoga dans le NGB. Les autres Tantras de cette catégorie n'en font pas usage. Cette image très parlante ne semble guère usitée dans les textes rdzogs chen à ma disposition, mais on la retrouve *inter alia* dans les Tantras du Yang ti (sPros bral don gsal, etc.), ainsi que dans le *Trésor de la Connaissance* (*Shes bya mdzod*) de Kong sprul (p. 211).

- insubstantielle et impartiale,
- la meilleure confession, la meilleure louange et la meilleure offrande ne sont autres que la Non-action (*byar med*) qui transcende l'intellect,
 - la meilleure Consécration est celle de l'aise naturelle (ou expression véritable) propre à la Pureté Primordiale,
 - le meilleur festin d'offrandes est celui de l'indifférenciation de l'existence manifestée,
 - la meilleure porte d'entrée dans la Voie est celle de l'absence d'effort et de désir,
 - la meilleure Contemplation³¹ est celle du Non-né en lequel il n'existe aucune saisie élaborée par l'intellect,
 - la meilleure Vue est celle qui ne présente aucun support pour le désir et l'attachement,
 - la meilleure Méditation est celle de l'esprit qui ne meut en aucune manière,
 - la meilleure Conduite est celle qui n'a aucun attachement pour les pensées et les souvenirs,
 - la meilleure expérience est celle en laquelle la conscience discursive ne s'est aucunement investie,
 - le meilleur Fruit est celui de la Pureté Primordiale insubstantielle, qui transcende l'intellect,
 - le meilleur Fruit des Terres et des Voies est celui de la conquête des Terres auxquelles on aspirait,
 - la meilleure activité est celle qui est sans action, sans effort ni rien à accomplir, etc.

Dans le dernier chapitre du Tantra, le Buddha répond au Souverain du Discernement à propos du nom du Tantra et du calice qui est susceptible d'en recevoir la transmission. Ce Tantra est défini comme possédant la Quintessence des Trésors (*gter snying*) dans le sens où il contient l'essence même de tous les enseignements.³² Il est conçu comme un Tantra contenant un véritable Amoncellement de Joyaux (ou un précieux Amoncellement, *rin chen* [ou *rin po che*] *spungs pa'i rgyud*)³³ parce qu'il réunit en lui les élixirs principaux (*don gyi bcud rnam*s) des enseignements du *sPyi ti yoga*.

³¹ Le texte utilise *bsgom pa* mais la lecture fournie par TD (p. 548), TK (p. 242) et GTb (fol. 243a) donne *dgongs pa*, ce qui fait sens étant donné la répétition de *sgom pa* ci-après.

³² Il est clair, d'après le contexte, qu'il ne faut pas interpréter cette notion de Trésor (*gter*) comme correspondant à celle des *gter ma*, ce qui serait une évidente erreur anachronique.

³³ Pour le distinguer du *Tantra des Joyaux Amoncelés* (*Rin chen spungs pa'i rgyud*) du cycle secrétissime des *Dix-Sept Tantras*.

Le Calice (*snod*) ou fortuné (*skal ldan*) qui reçoit ce Tantra doit avoir un continuum plein de bonté, être pauvre en négativité mais plein de foi. Il doit être capable de dévotion, de préserver ses serments, et faire preuve d'intelligence.

En revanche, le texte ne doit en aucune manière être révélé ou transmis (lit. donné, *sbyin*) à quelqu'un sans serment (*dam med*, c'est-à-dire qui n'a pris aucun serment ou, plus certainement, qui ne respecte pas les serments pris), plein d'orgueil et habile en tromperies.

1-3. Colophon

Le colophon du texte est le suivant :

« — (*Ce Tantra fut expliqué par Urgyan Padma et traduit par le lotsāwa sKa ba dPal brtsegs, avant d'être transmis au roi Khri srong lde btsan. Sceau du Trésor ! Sceau Profond ! Sceau confié !* »

Comme pour les autres Tantras du *sPyi ti*, le texte est directement rattaché à la figure semi-légendaire du 8^e siècle, le grand guru Padmasambhava, originaire de l'Oḍḍiyāna, à l'Ouest de l'Inde.³⁴ Cette attribution est évidemment improuvable en l'état actuel des recherches et ce que l'on peut simplement en dire pour l'instant, c'est qu'elle s'inscrit avec pertinence — littérairement parlant — dans la droite ligne des autres attributions de paternité des Tantras du *sPyi ti*.³⁵ Le traducteur sKa ba dPal brtsegs est l'un des luminaires de la première diffusion du Bouddhisme au 8^e siècle qui a joué un rôle important en organisant le catalogage des textes disponibles (en traduction) dans les bibliothèques royales de l'époque. Il s'est également investi dans de nombreux travaux de traductions allant des Sūtras³⁶

³⁴ Il semble bien que le *sPyi ti* soit une catégorie entièrement associée à Padmasambhava, alors que les cycles de *Yang ti* par exemple ne lui sont pas tous attribués puisqu'au moins un cycle est crédité à Vimalamitra (NGB, DG, nos. 17-26), et que d'autres textes sont associés à Śrī Siṃha (sans référence à Padmasambhava), etc.

³⁵ Il faut rappeler que Padmasambhava est, dès les manuscrits de Dunhuang, associé au rDzogs chen par la mention de l'*Atiyoga* dans le Pelliot 44. Voir Kapstein, *The Tibetan Assimilation of Buddhism*, p. 158. D'ailleurs, l'exposé de Kapstein sur Padmasambhava dans cet ouvrage (pp. 155-160) reste la meilleure référence permettant de synthétiser les éléments "sûrs" à propos du grand Thaumaturge. Voir également la série d'articles électroniques de Rob Mayer, "Padmasambhava in early Tibetan myth and ritual" (<http://blogs.orient.ox.ac.uk/kila/2011/05/06/padmasambhava-in-early-tibetan-myth-and-ritual-part-1/>).

³⁶ Voir Dan Martin, "Gray Traces", p. 337. Selon certains auteurs, sKa ba dPal brtsegs n'a pas œuvré au cours du règne de Khri srong lde btsan mais au cours de

au rDzogs chen. Le roi Khri srong lde btsan (r. 755-797) est, bien entendu, le principal acteur politique qui fit du Bouddhisme la religion officielle du Tibet. Dans la tradition rNying ma pa tardive, il joue un rôle décisif aux côtés de l'Abbé Śantarakṣita et de Padmasambhava lui-même. Au vu des textes les plus anciens,³⁷ ce rôle spirituel semble de toute évidence très largement exagéré.

L'expression "Sceau du Trésor" (*gter rgya*) signifie que le texte a été caché comme *gter ma* et que des sceaux de protection lui ont été apposés (notamment sur le coffret ou réceptacle dans lequel il a été déposé). L'expression "Sceau Profond" (*zab rgya*) fait référence à la profondeur extrême des enseignements qui sont contenus dans le texte et qui ne doivent donc être révélés qu'à des fortunés. Enfin, l'expression "Sceau confié" (*gtad rgya*) a un double sens. Elle indique que le texte a été confié (*gtad*) à des Protecteurs des Trésors (*gter srung*) qui devront eux-mêmes veiller sur lui jusqu'à ce que le moment de sa révélation soit venu. Selon les circonstances, ils pourront alors le confier (c'est-à-dire le remettre, *gtad*) au *gter ston* prophétisé pour le révéler.

2. Edition critique du texte

Fol. 315b

rgya gar skad du | nidhi hridaya ratna kuṭa tantra³⁸ | bod skad du |
gter snying rin po che spungs pa'i rgyud | bcom ldan 'das thog ma'i
sangs rgyas 'od mi 'gyur ba la phyag 'tshal lo | l'di skad bdag gis
rang bzhin rtogs nas bshad pa'i dus gcig na | rang bzhin gyis rnam
par dag pa'i gnas |³⁹ kun gzhi⁴⁰ pho brang | kun gzhi'i⁴¹ sems

Fol. 316a

nyid khyab brdal chen po'i dkyil | 'od gsal 'gag pa med pa'i klong |
rin po che rtsal zer kun 'byung gi mkha' | sgrib⁴² pa med par 'od gsal
ba | de nyid du⁴³ rnam par dag pa | rgyu rkyen 'pho 'gyur med pa⁴⁴ |
rgya chad phyogs lhung med pa'i gnas de na | sngon⁴⁵ thog⁴⁶ spyi

celui de Ral pa can (Martin, *op. cit.*, p. 339 n. 11), ce qui le place à un moment de l'histoire qui ne coïncide pas avec la présence de Padmasambhava au Tibet.

³⁷ Manuscripts de Dunhuang, et *sBa bzhed*.

³⁸ TD (p. 543), TK (p. 238) & GTb (fol. 240b) : *Su ran dha na rad na ra swi tan tra*.

³⁹ TK (p. 238) omet le *shad*.

⁴⁰ GTb (fol. 240b) : *gzhi'i*.

⁴¹ GTb (fol. 240b) : *gzhi*.

⁴² TK (p. 238) : *bsgrib*.

⁴³ Omis in GTb (fol. 240b).

⁴⁴ Ce vers manque in TD (p. 543), TK (p. 238) & GTb (fol. 240b).

⁴⁵ TK (p. 238) : *mngon* (de toute évidence une erreur).

phud kyi sangs rgyas 'od mi 'gyur ba bzhugs so | | de'i tshe rtsal zer shes rig gi⁴⁷ 'khor yang 'di lta ste | | ma 'gags rtsal zer 'od mdangs⁴⁸ 'gyu⁴⁹ ba'i 'khor dang | shes rig yid sems dran rtog⁵⁰ blo yi⁵¹ 'khor dang | rang bzhin gyi 'khor yang 'di lta ste | rang bzhin gnas pa'i 'khor dang | rang bzhin la⁵² lta ba'i 'khor dang | rang bzhin rtogs⁵³ pa'i 'khor ro⁵⁴ | | gzhan yang smin pa chen po'i 'khor yang 'di lta ste | rgyu'i byang chub sems dpa' dang | lam gyi byang chub sems dpa' dang | 'bras bu'i byang chub sems dpa'o | | bstan pa'i rgyal po gter⁵⁵ snying rin⁵⁶ po che spungs pa'i rgyud 'di | dus gsum dbyer med snga phyi med pa'i dus su gsungs so | | gter snying rin po che spungs pa'i rgyud las | **gleng gzhi phun sum tshogs pa'i le'u ste dang pa'o** | |

| | de nas shes rig rgyal po yis | | sngon thog spyi phud sangs rgyas la | | gzhi 'khrul rtsad gcod rtogs thabs gang | | zhes⁵⁷ zhus pa dang | ston pas 'khor la bka' stsal pa | | gzhi ni ming ma thogs⁵⁸ pa la | | dngos med ka dag blo las 'das | | dpe med tshig med tha snyad med | | lhun grub kun ldan gang yang med | | mi 'gyur kun gzhi phyogs med klong | | zhes⁵⁹ gsungs so | | gter snying rin po che spungs pa'i rgyud las⁶⁰ | **gzhi bstan pa'i le'u ste gnyis pa'o** | |

| | de nas shes rig rgyal po yis | | sngon thog spyi phud sangs rgyas la | | ka dag ma rtogs⁶¹ ci ltar 'khrul | | zhes⁶² zhus pa⁶³ dang⁶⁴ | ston pas 'khor la bka' stsal pa | | gzhi la 'khrul⁶⁵ dang ma 'khrul med | | rtsal la 'khrul dang ma 'khrul byung⁶⁶ | | ka dag ma rtogs

⁴⁶ TK (p. 238) : *thong* (poursuite de l'erreur précédente).

⁴⁷ TK (p. 238) : *gis* (manifestement une erreur).

⁴⁸ TD (p. 544), TK (p. 238) & GTb (fol. 240b) : *dang*.

⁴⁹ TK (p. 238) : *'gyur*.

⁵⁰ TD (p. 544) & GTb (fol. 240b) : *rtogs* (évidemment une erreur).

⁵¹ TK (p. 238) : *yis*.

⁵² *La omis in TD (p. 544), TK (p. 238) & GTb (fol. 240b).*

⁵³ TK (p. 238) & GTb (fol. 240b) : *rtog*.

⁵⁴ TD (p. 544), TK (p. 238) & GTb (fol. 240b) : *dang*.

⁵⁵ TK (p. 238) : *gting*.

⁵⁶ TK (p. 238) ajoute *chen*, ce qui donne la lecture erronée *rin chen po che* (sic).

⁵⁷ TK (p. 239) : *ces*.

⁵⁸ TK (p. 239) & GTb (fol. 241a) : *thog*.

⁵⁹ TK (p. 239) : *ces*.

⁶⁰ Ce vers est omis in TK (p. 239).

⁶¹ TK (p. 239) : *rtog*.

⁶² TD (p. 545) & TK (p. 239) : *ces*.

⁶³ GTb (fol. 241a) : *pas*.

⁶⁴ Omis in GTb (fol. 241a).

⁶⁵ TK (p. 239) : *'khor*.

⁶⁶ Ce vers est omis in TD (p. 545), TK (p. 239) & GTb (fol. 241a). Il fait pourtant parfaitement sens et répond en fait au vers précédent de manière fort logique car, comme on l'a vu ci-dessus, si l'égarément n'existe certes pas au niveau de la Base (*gzhi*), c'est précisément au niveau de son dynamisme (*rtsal*, qu'il faut comprendre ici comme renvoyant à l'épiphanie de la Base [*gzhi snang*]) que l'égarément (ou le non-égarément) prend place.

'khrul pa yin | | dngos med ma rtogs sdug bsngal myong | | rnal ma
ma rtogs 'khor bar 'khyams | | dbye⁶⁷ bsal⁶⁸ ma rtogs ma rig mun |
| rang sa ma zin 'gro drug 'khrul | | tho⁶⁹ yor thag pa smig rgyu
gsum |

Fol. 316b

| mi sbrul⁷⁰ chur 'khrul dpe dang mtshungs | | gzhi la med de rtog
pas bzung | | nyes skyon sdug bsngal zad mtha' yas | | zhes⁷¹ gsungs
so | | gter snying rin po che spungs pa'i rgyud las | **'khrul pa bstan
pa'i le'u ste gsum pa'o** | |

| | de nas rig pa'i rgyal po yis | | sngon thog spyi phud sangs rgyas
la | | 'khrul pa⁷² rtsad nas ji ltar bcad⁷³ | | ces zhus pa dang | ston pas
'khor la bka' stsal pa | | gzhi 'khrul rtsad chod ma bu 'phrad | | 'khrul
chod klong gyur⁷⁴ rgya yis thebs | | khams gsum 'gro drug rtsad chod
pas | | ma rig 'khor ba'i ming yang med | | lan tshwa chu ru thim
pa'am | | dug la sngags kyis thebs pa 'dra | | zhes⁷⁵ gsungs so | | gter
snying rin po che'i^{76 77} rgyud las | **rtsad gcod bstan pa'i le'u ste bzhi**

⁶⁷ TD (p. 545), TK (p. 239) & GTb (fol. 241a) : *ye*.

⁶⁸ TD (p. 545), TK (p. 239) & GTb (fol. 241a) : *gsal*. Cette lecture de *dbye bsal* en *ye gsal* est extrêmement intéressante et donne un sens plus direct à ce vers (« Ne pas réaliser la Clarté primordiale, (c'est errer dans) les ténèbres de l'ignorance. »). Le concept *ye gsal* n'est en effet pas inexistant, puisqu'on le retrouve par exemple dans *La Clarté du Principe vierge d'élaboration* (*sPros bral don gsal*), le principal Tantra du *Yang ti* (fol. 50a). On retrouve par ailleurs un vers presque identique dans le *Tantra du Ciel Flamboyant* (*Nam mkha' 'bar ba'i rgyud*) : « — Ne pas réaliser la Clarté primordiale, c'est franchir le porche samsārique des ténèbres » (fol. 93b : *ye gsal ma rtogs mun pa'i 'khor sgor chud*). Ce concept de Clarté primordiale (*ye gsal*) n'apparaît qu'une seule fois dans tout le corpus des *Dix-Sept Tantras* (dans le *Seng ge rtsal rdzogs*, p. 402) et n'est donc pas une représentation centrale de ce corpus. Il n'est toutefois pas étranger à Klong chen pa qui l'utilise en contexte indirect dans son *Shing rta chen po* (vol. 1, p. 4) : *sems kyi rang bzhin ye nas 'od gsal ba* (« ... la nature de l'esprit qui rayonne primordialement de lumière... »). En revanche, il l'utilise sous cette forme (*ye gsal*) dans le *Commentaire* de son *Trésor de l'Etat Naturel* (*gNas lugs mdzod*), p. 496, seule occurrence dans l'intégralité de ses *Sept Trésors* (*mDzod bdun*), ainsi que dans son *Commentaire* du *bSam gtan ngal gso* (p. 261). La notion de Clarté primordiale se trouve déjà dans le *bSam gtan mig sgron* de gNubs chen Sangs rgyas ye shes (p. 60 ; Esler, p. 40-41). Voir le rendu différent de ce passage in J. Broughton, *The Bodhidharma Anthology*, p. 68, et in C. Meinert, "The Conjunction of Chinese Chan and Tibetan rDzogs chen Thought", pp. 255-256. Ce concept de Clarté primordiale n'est par ailleurs pas étranger à la tradition Bon po (voir *inter alia* Rossi, *The Philosophical View of the Great Perfection*, p. 238).

⁶⁹ TD (p. 545) & GTb (fol. 241a) : *mtho* (évidemment une erreur).

⁷⁰ TK (p. 239) : *sprul*.

⁷¹ TK (p. 239) : *ces*.

⁷² TD (p. 545), TK (p. 239) & GTb (fol. 241b) lisent *'khor ba* au lieu de *'khrul pa*.

⁷³ GTb (fol. 241b) : *gsad*.

⁷⁴ TD (p. 545), TK (p. 239) & GTb (fol. 241b) : *du*.

⁷⁵ TK (p. 239) : *ces*.

⁷⁶ TK (p. 239) : *che*.

pa'o ||

|| de nas rig pa'i rgyal po yis | | sngon thog⁷⁸ spyi phud sangs rgyas la | | dngos med ka dag gang gis rtogs | | zhes⁷⁹ zhus pa dang | | ston pas 'khor la bka' stsal pa | | dngos med ka dag rtogs thabs ni | | rtsol⁸⁰ med bsam bral rtogs pa las | | lta sgom spyod pas ma yin no | | cang med cing⁸¹ snang dngos med kun gzhi de | | 'dod bral blo 'das bsam med dangs⁸² sang nge | | stong gsal ye gdangs⁸³ sang nge dngos med dbyings | | gting gsal gdangs⁸⁴ la gang gi⁸⁵ tha snyad med | | ka dag⁸⁶ rnal ma⁸⁷ blo 'das rtogs | | zhes⁸⁸ gsungs so | | gter snying rin po che spungs pa'i rgyud las | **rtogs thabs bstan pa'i le'u ste lnga pa'o ||**

|| de nas rig pa'i rgyal po yis | | sngon thog⁸⁹ spyi phud sangs rgyas la | | la bzla⁹⁰ chen po ji ltar lags | | zhes⁹¹ zhus pa dang | | ston pas 'khor la bka' stsal pa | | ka dag dngos med rnal ma la | | sangs rgyas byang chub chos rnams med | | sku dang rigs lnga lha⁹² bsgom⁹³ med | | nyams rtags⁹⁴ mngon shes tha snyad med | | 'khor 'das yod med rtag chad med | | chags sdang 'khor ba'i bya ba la⁹⁵ | | yid ni⁹⁶ 'brengs⁹⁷ kyang ma brtags⁹⁸ 'khrul snang yin | | 'khrul snang

⁷⁷ TK (p. 239) & GTb (fol. 241b) ajoutent *spungs pa'i*.

⁷⁸ TK (p. 240) : *thong*.

⁷⁹ TK (p. 240) : *ces*.

⁸⁰ TK (p. 240) : *brtsol la*.

⁸¹ TD (p. 546) & GTb (fol. 241b) : *cir*. TK (p. 240) : *spyir*.

⁸² TD (p. 546) & TK (p. 240) : *dang* (évidemment une erreur). GTb (fol. 241b) : *ngang*.

⁸³ TK (p. 240) : *dangs*.

⁸⁴ TD (p. 546), TK (p. 240) & GTb (fol. 241b) : *gdang*.

⁸⁵ TK (p. 240) : *gis*.

⁸⁶ TD (p. 546) & GTb (fol. 241b) ajoutent *zang ka*.

⁸⁷ TD (p. 546) & GTb (fol. 241b) ajoutent *bsam bral*.

⁸⁸ TK (p. 240) : *ces*.

⁸⁹ TK (p. 240) : *thogs*.

⁹⁰ TK (p. 240) : *zla*.

⁹¹ TK (p. 240) : *ces*.

⁹² TD (p. 546), TK (p. 240) & GTb (fol. 242a) : *lta* (probablement une erreur, sauf si le sens est effectivement celui de visualiser une divinité et non celui du couple sémantique "Vue et Méditation").

⁹³ GTb (fol. 242a) : *sgom*.

⁹⁴ TD (p. 546), TK (p. 240) & GTb (fol. 242a) : *rtogs* (probablement une meilleure lecture).

⁹⁵ TD (p. 546), TK (p. 240) & GTb (fol. 242a) : *med*.

⁹⁶ Omis in TD (p. 546), TK (p. 240) & GTb (fol. 242a).

⁹⁷ TD (p. 546), TK (p. 240) & GTb (fol. 242a) : *brengs*.

⁹⁸ TD (p. 546) & GTb (fol. 242a) : *btang*. Cette différence de lecture entre *brtags* et *btang* vient peut-être d'un original en cursive dans lequel les suffixes *g* et *s* ont été contractés en une lecture qui a été mal lue in TD et comprise comme un suffixe *nga*. Ce type d'erreur est fréquent lorsqu'on passe d'un manuscrit en *dbu med* à un texte en *dbu can*. Il semble (mais je me trompe peut-être) que TK (p. 240) lise *gtad*, encore que, dans sa graphie, le suffixe *d* semble plus court que de raison.

chags sdang nams⁹⁹ kyang bslu¹⁰⁰ | |de bas 'khor ba'i bya ba thongs¹⁰¹ |

Fol. 317a

chags na lha la chags kyang¹⁰² ltung¹⁰³ | gang la'ang chags sdang ma byed cig¹⁰⁴ | ces gsungs so | |gter snying rin po che spungs pa'i rgyud las | **la bzla¹⁰⁵ ba'i le'u ste drug pa'o** | |

| |de nas rig pa'i rgyal po yis | |sngon thog spyi phud sangs rgyas la | |gzhi yi 'khrul pa rtsad chod pas | |rtogs thabs gdams¹⁰⁶ ngag¹⁰⁷ ji ltar bstan | |ces zhus pa dang | ston pas 'khor la bka' stsal pa | |gsang sngags brdas¹⁰⁸ bshad 'khor rnams nyon | |nam mkha'i dbyings la ci 'dug ltos | |zhes¹⁰⁹ gsungs pa dang | 'khor gyis nam mkha'i dbyings su bltas¹¹⁰ | |ci yang mi gda' gang ma mthong | |de la ston pas bka' stsal pa | |ma mthong ba de mthong ba yin | |zhes¹¹¹ gsungs so | |ston pas 'khor la bka' stsal pa | |nam mkha'i mthongs su 'ja' tshon shar ba de | |dngos por 'dug¹¹² zin nam¹¹³ mkha' nyid¹¹⁴ la dangs¹¹⁵ | |zhes¹¹⁶ gsungs¹¹⁷ pa dang | 'khor gyis bltas nas 'di skad zhus | |gsal la dngos gzhi mi gda' mkha' la dangs | |zhes gsol pa dang | yang ston pas bka' stsal pa¹¹⁸ | ¹¹⁹la ka'i la btsas mi la ltos | |thag ring¹²⁰ thang chad mgron¹²¹ po la | |sngon na¹²² khang stong gnyis 'dug pa¹²³ | |sgo gnyis gang zhid phye nas 'gro | |mgron¹²⁴ po

⁹⁹ TK (p. 240) : *nam*.

¹⁰⁰ GTb (fol. 242a) : *slu*.

¹⁰¹ TD (p. 546), TK (p. 240) & GTb (fol. 242a) : *thong*.

¹⁰² TK (p. 240) : *sdang*.

¹⁰³ TK (p. 240) : *ma byed cig*.

¹⁰⁴ Ces vers manque in TK (p. 240) qui condense *chags na lha la chags kyang ltung/ gang la'ang chags sdang ma byed cig/ en chags na lha la chags sdang ma byed cig/*.

¹⁰⁵ TK (p. 240) : *zla*.

¹⁰⁶ TD (p. 547) : *gdam*.

¹⁰⁷ Omis in TK (p. 241).

¹⁰⁸ TK (p. 241) : *bsdus* (manifestement une lecture erronée).

¹⁰⁹ TK (p. 241) : *ces*.

¹¹⁰ TD (p. 547), TK (p. 241) & GTb (fol. 242a) : *ltas*.

¹¹¹ TK (p. 241) : *ces*.

¹¹² TD (p. 547), TK (p. 241) & GTb (fol. 242b) ajoutent : *na ma*.

¹¹³ Omis in TD (p. 547).

¹¹⁴ Omis in TD (p. 547) & GTb (fol. 242b).

¹¹⁵ TD (p. 547), TK (p. 241) & GTb (fol. 242b) : *gdangs*.

¹¹⁶ TK (p. 241) : *ces*.

¹¹⁷ Omis in TD (p. 547), TK (p. 241) & GTb (fol. 242b).

¹¹⁸ Cette partie soulignée manque in TD (p. 547), TK (p. 241) & GTb (fol. 242b).

¹¹⁹ TD (p. 547), TK (p. 241) & GTb (fol. 242b) ouvrent ce vers avec *yang*.

¹²⁰ TD (p. 547) & GTb (fol. 242b) : *rings*.

¹²¹ TD (p. 547), TK (p. 241) & GTb (fol. 242b) : *'gron*.

¹²² TD (p. 547), TK (p. 241) & GTb (fol. 242b) : *lha*.

¹²³ Omis in TD (p. 547), TK (p. 241) & GTb (fol. 242b).

¹²⁴ TD (p. 547), TK (p. 241) & GTb (fol. 242b) : *'gron*.

skyel¹²⁵ med 'jigs¹²⁶ sar phyin | | mi byung dgra gnyen gang yin no¹²⁷ |
 | mi¹²⁸ gcig 'gro la bshol 'debs gnyis¹²⁹ | | thog¹³⁰ mar gang du ldog¹³¹
 lags na | | long ma'i mig phyed mun nag nyi shar ram | sha btson¹³²
 gdos¹³³ 'grol¹³⁴ dug la sngags thebs sam | | lan tshwa¹³⁵ chur thim
 gnad¹³⁶ la mda¹³⁷ phog gam | | gser 'gyur rtsir¹³⁸ ldan nad pas sman
 sos¹³⁹ sam | | sdong po rtsad chod dwa¹⁴⁰ phrug ma phrad dam | | zas
 kyi bcud 'thungs nor gyi dbyigs¹⁴¹ rnyed dam | | zhes¹⁴² gsungs so |
 | gter snying rin po che spungs pa'i rgyud las | **gsang sngags brdas**
bstan pa'i le'u ste bdun pa'o | |

| | de nas rig pa'i rgyal po yis | | sngon thog spyi phud sangs rgyas
 la | | gnas¹⁴³ mchog bcud dgongs ji ltar lags | | zhes¹⁴⁴ zhus pa dang |
 ston pas 'khor la bka' stsal pa | | rnam dag

Fol. 317b

'od gsal dkyil 'khor mchog¹⁴⁵ | phyogs med¹⁴⁶ ka dag dngos med lha
 yi mchog | blo 'das byar med¹⁴⁷ mchod bstod bshags pa'i mchog | ka
 dag rnal ma dbang gi mchog | snang srid dbyer med gtor tshogs
 mchog | zhe 'dod rtsol¹⁴⁸ med¹⁴⁹ 'jug sgo'i mchog | 'dzin med blo ni
 gang du'ang skye med bsgom¹⁵⁰ pa'i mchog | gang yang zhe 'dod
 rten¹⁵¹ med lta ba'i mchog | yid sems gang yang mi rgyu bsgom¹⁵² pa'i

¹²⁵ TD (p. 547), TK (p. 241) & GTb (fol. 242b) : *skye*.

¹²⁶ TD (p. 547), TK (p. 241) & GTb (fol. 242b) : 'jog.

¹²⁷ TD (p. 547), TK (p. 241) & GTb (fol. 242b) : *nam*.

¹²⁸ TD (p. 547), TK (p. 241) & GTb (fol. 242b) ajoutent : *gnyis*.

¹²⁹ Omis in TD (p. 547), TK (p. 241) & GTb (fol. 242b).

¹³⁰ TK (p. 241) : *thogs*.

¹³¹ TD (p. 547), TK (p. 241) & GTb (fol. 242b) : *lhogs*.

¹³² TD (p. 547), TK (p. 241) & GTb (fol. 242b) : *btsan*.

¹³³ TD (p. 547), TK (p. 241) & GTb (fol. 242b) : *rdos*.

¹³⁴ TD (p. 547), TK (p. 241) & GTb (fol. 242b) : *khrol*.

¹³⁵ TK (p. 241) : *cha*.

¹³⁶ TK (p. 241) : *gnas*.

¹³⁷ TD (p. 548) & GTb (fol. 242b) : *mdas*. TK (p. 241) : *mdangs*.

¹³⁸ TK (p. 241) : *stsir*.

¹³⁹ TD (p. 548), TK (p. 241) & GTb (fol. 242b) : *zos*.

¹⁴⁰ TK (p. 241) : *wa*.

¹⁴¹ TD (p. 548), TK (p. 241) & GTb (fol. 242b) : *dbyig*.

¹⁴² TK (p. 241) : *ces*.

¹⁴³ TD (p. 548) & GTb (fol. 242b) : *gnad*.

¹⁴⁴ TK (p. 241) : *ces*.

¹⁴⁵ TK (p. 242) : 'dir.

¹⁴⁶ *phyogs med* omis in TD (p. 548), TK (p. 242) & GTb (fol. 242b).

¹⁴⁷ *byar med* omis in TD (p. 548), TK (p. 242) & GTb (fol. 242b).

¹⁴⁸ TK (p. 242) : *brtsol*.

¹⁴⁹ TK (p. 242) : *mod* (ou bien le texte est biffé et corrigé en *med*, le 'grengs bu se mêlant maintenant à l'ancienne marque pour former un *na ro*).

¹⁵⁰ TD (p. 548), TK (p. 242) & GTb (fol. 243a) : *dgongs*.

¹⁵¹ TD (p. 548) : *brten*. GTb (fol. 243a) : *bstan*.

mchog |dran rig gang¹⁵³ la'ang ma chags spyod pa'i mchog |shes pa gang la'ang mi 'jug nyams kyi mchog |dngos med ka dag blo 'das 'bras bu'i mchog |smon pa'i sa non sa lam 'bras bu'i mchog |btsal¹⁵⁴ bsgrub bya byed med pas¹⁵⁵ phrin¹⁵⁶ las¹⁵⁷ mchog |snang srid yod med kun rdzogs rdzogs chen mchog |ces gsungs so | gter snying rin po che spungs pa'i rgyud las | **mchog bstan pa'i le'u ste brgyad pa'o** | |

| | de nas rig pa'i rgyal po yis | | dngos med sangs rgyas spyi phud la | | mtshan dang gtad¹⁵⁸ rgya ji ltar lags | | zhes¹⁵⁹ gsol pa dang | ston pas 'khor la bka' stsal pa | | sna tshogs kun 'byung snying por 'dus | | snying po gter snying rgyud du zung | | dgos 'dod ma lus 'byung ba yis¹⁶⁰ | | rin po che yi rgyud du zung | | don gyi bcud rnams spungs pa'i phyir | | rin chen spungs pa'i rgyud du zung | | rgyud 'di gtad pa'i skal ldan ni¹⁶¹ | | rgyud bzang ngang ring dad pa che | | gus dang dam tshig shes rab ldan | | de lta bu la rgyud 'di gtad | | dam med nga rgyal g.yo sgyu can | | de lta bu la mi sbyin no | | zhes¹⁶² gsungs so | | gter snying rin chen¹⁶³ spungs pa'i rgyud las¹⁶⁴ | **mtshan dang¹⁶⁵ snod bstan pa'i le'u ste dgu pa'o** | |

| | gter snying rin po che spungs pa'i rgyud kyi rgyal po rdzogs so | |

| | u rgyan padmas bshad cing¹⁶⁶ lo tstshā¹⁶⁷ ba ska¹⁶⁸ ba dpal brt-segs¹⁶⁹ kyis bsgyur nas | rgyal po khri srong lde'u¹⁷⁰ btsan la gdams pa'o | | | gter rgya | zab rgya | gtad rgya'o | |.¹⁷¹



¹⁵² TD (p. 548) & GTb (fol. 243a) : *sgom*.

¹⁵³ Omis in TK (p. 242).

¹⁵⁴ TK (p. 242) : *btsol*.

¹⁵⁵ TK (p. 242) & GTb (fol. 243a) : *pa*.

¹⁵⁶ TK (p. 242) & GTb (fol. 243a) : *sangs*.

¹⁵⁷ TK (p. 242) & GTb (fol. 243a) : *rgyas*.

¹⁵⁸ TK (p. 242) : *btad*.

¹⁵⁹ TK (p. 242) & GTb (fol. 243a) : *ces*.

¹⁶⁰ TD (p. 549), TK (p. 242) & GTb (fol. 243a) : *yi*.

¹⁶¹ Ce vers manque in TD (p. 549), TK (p. 242) & GTb (fol. 243a).

¹⁶² TK (p. 242) : *ces*.

¹⁶³ TK (p. 242) : *po che*.

¹⁶⁴ Vers omis in TD (p. 549) & GTb (fol. 243a).

¹⁶⁵ *mtshan* et *dang* sont omis in. TD (p. 549) & GTb (fol. 243a).

¹⁶⁶ TD (p. 549), TK (p. 243) & GTb (fol. 243a) : *cing* /.

¹⁶⁷ TD (p. 549) & GTb (fol. 243a) : *tša*. TK (p. 243) : *tsha*.

¹⁶⁸ TD (p. 549), TK (p. 243) & GTb (fol. 243a) : *ka*.

¹⁶⁹ TD (p. 549), TK (p. 243) & GTb (fol. 243b) : *rtsegs*.

¹⁷⁰ TD (p. 549), TK (p. 243) & GTb (fol. 243a) : *lde*.

¹⁷¹ TK (p. 243) ajoute : *shubham/ dge'o* /.

Bibliographie

1. Sources tibétaines

An. — Tantras du sPyi ti¹⁷²

- *sGron ma (b)rtsegs pa'i rgyud : bDud rtsi bcud bsdus sgron ma (b)rtsegs pa'i rgyud*, DG, vol. 2, fol. 322b-335b.
- *sGron ma 'od 'bar ba'i rgyud : Thig le ye shes bcud spungs sgron ma 'od 'bar ba'i rgyud*, DG, vol. 2, fol. 317b-322b.
- *Nyi zla'i snying po'i rgyud : rGyud thams cad kyi rgyal po nyi zla'i snying po 'od 'bar ba bdud rtsi rgya mtsho 'khyil ba'i rgyud*, DG, vol. 3, fol. 18b-46b.
- *gTer snying rin po che spungs pa'i rgyud*, DG, vol. 2, fol. 315b-317b ; TD, vol. 10, pp. 543-549 ; TK, vol. 5, pp. 238-243 ; GTb, vol. 10, fol. 240b-243b.
- *Thig le kun gsal gyi rgyud*, DG, vol. 2, fol. 313a-315b.
- *Nam mkha' 'bar ba'i rgyud : rGyud thams cad kyi rtse rgyal nam mkha' 'bar ba'i rgyud*, DG, vol. 1, fol. 89b-101a.
- *sNang srid kha sbyor bdud rtsi bcud thigs 'khor ba thog mtha' gcod pa'i rgyud*, DG, vol. 2, fol. 204a-265b.
- *sNang srid kha sbyor phyi ma'i phyi ma*, chap. 80-110 du *sNang srid kha sbyor*.
- *sPros pa gcod pa sde lnga'i rgyud*, DG, vol. 2, fol. 271b-277a.

An.

- *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa brgyad stong pa* : http://rywiki.tsadra.org/index.php/Prajnaparamita_in_Eight_Thousand_Verses_Tibetan_Translation_Chapter_10.
- *Rin chen 'khor lo'i rgyud : Byang chub kyi sems rin chen 'khor lo'i rgyud*, DG, vol. 6, fol. 190b-199b.

Klong chen pa (1308-1364)

- *Tshig don rin po che'i 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*

¹⁷² Il est possible que certains de ces Tantras soient à classer sous les révélations de Nyang ral Nyi ma 'od zer (1124-1192). Ce point demande à être clarifié. D'après Guru bKra shis, les Tantras du *sPyi ti* ont été découverts par le *gter ston* bon po Nye mo zhu yas gNod sbyin 'bar (*Chos 'byung*, p. WW). gNod sbyin 'bar est son nom ; Nye mo un toponyme indiquant la région d'où il provenait, localisée à l'ouest de Lhasa ; et Zhu yas indique son clan familial. L'on sait que gNod sbyin 'bar a remis sa découverte des Tantras du *sPyi ti* à Nyang ral et il convient tout de même de noter que ce dernier ne fait aucune référence à ce corpus de textes dans son propre *Chos 'byung*.

mdzod ces bya ba, in *Klong chen mdzod bdun*, Gangtok 1983, vol. Ca, p. 157-519.

- *Shing rta chen po* : *rDzogs pa chen po sems nyid ngal gso'i 'grel pa shing rta chen po'i stod cha*, in *Kun mkhyen klong chen rab 'byams kyi gsung 'bum*, vol. 20, pp. 139-464, Beijing, 2009.
- *gNas lugs mdzod kyi 'grel pa*, in *ib.*, vol. 14, pp. 388-531.
- *bSam gtan ngal gso'i 'grel pa* : *Shing rta rnam dag*, in *ib.* vol. 22, pp. 223-292.

Gu ru Chos kyi dbang phyug (1212-1270)

sPros bral don gsal chen po'i rgyud, DG, vol. 1, fol. 1b-89b.

Nyang ral Nyi ma 'od zer (1136-1204)

rGyud kyi rtse rgyal nyi zla 'od 'bar mkha' klong rnam dag rgya mtsho klong gsal gyi rgyud, DG, vol. 1, fol. 121b-135a.

gNubs chen Sangs rgyas ye shes (9^e s.)

bSam gtan mig sgron : *sGom gyi gnad gsal bar phye ba bSam gtan mig sgron*, *Smanrtsis shesrig spendzod Series*, vol. 74, Leh, 1974.

***Vimalamitra (8^e s.)**

- *bKra shis mdzes ldan chen po'i rgyud*, in *rNying ma'i rgyud bcu bdun*, *Collected Nyingmapa tantras of the Man ngag sde class of the Ati yoga*, New-Delhi, 1989, vol. I, pp. 207-232.
- *Rin chen spungs pa'i rgyud* : *Rin chen spungs pa yon tan chen po ston pa rgyud kyi rgyal po*, in *ib.*, vol. III, pp. 73-114.
- *Seng ge rtsal rdzogs* : *Seng ge rtsal rdzogs chen po'i rgyud*, in *ib.* vol. II, pp. 245-415.

Kong sprul Blo gros mtha' yas (1813-1899)

Shes bya mdzod : http://rywiki.tsadra.org/index.php/Sheja_Dzo.

2. Sources en langues occidentales

Achard, Jean-Luc

- “La liste des Tantras du *rNying ma'i rgyud 'bum* selon l'édition établie par Kun mkhyen 'Jigs med gling pa”, no. 1, CNRS, Paris, Octobre 2002, p. 62-89.
- “Rig 'dzin Tshe dbang mchog grub (1761-1829) et la constitution du *rNying ma rgyud 'bum* de sDe dge”, *Revue d'Etudes Tibétaines*, no. 3, CNRS, Paris, Juin 2003, p. 43-89.
- *Le Cycle de l'Immortalité Adamantine — la tradition Dzogchen de*

Paro Tertön, Editions Khyung-Lung, Sumène, 2009.

— *Les Arcanes de la Pratique des Trois Cieux*, Editions Khyung-Lung, Sumène, 2013.

Broughton, J.

The Bodhidharma Anthology, The Earliest Records of Zen, University of California Press, Berkeley, 1999.

Cantwell, C. & Mayer, R.

— <http://ngb.csac.anthropology.ac.uk/csac/NGB/cha/8>.

Esler, D.

[Sans titre] — traduction de *Lamp for the Eye of Contemplation that clearly distinguishes the Crucial Points of Meditation*, composed by gNubs-chen Sangs-rgyas ye-shes, inédit, 308 pages.

Garson, N.

Penetrating the Secret Essence Tantra : Context and Philosophy in the Mahāyoga System of rNying-ma Tantra, Department of Religious Studies, University of Virginia, 2004, 612 pages.

Guenther, H. V.

- *Wholeness Lost and Wholeness Regained, Forgotten Tales of Individuation from Ancient Tibet*, New York, 1994, State University of New York Press.
- *The Teachings of Padmasambhava*, Brill, Leiden, 1996.
- *Up and Down Again, Allegories of Becoming and Transcendence*, published electronically by the author, 2005, 170 pages.

Karmay, S.G.

The Great Perfection, A Philosophical and Meditative Teaching of Tibetan Buddhism, Brill, Leiden, 1988.

Kapstein, M.

The Tibetan Assimilation of Buddhism, Conversion, Contestation and Memory, Oxford, Oxford University Press, 2000.

Martin, D.

"Gray Traces: Tracing the Tibetan Teaching Transmission of the *Mngon pa kun btus (Abhidharmasamuccaya)* through the Early Period of Disunity" in H. Eimer & D. Germano (eds.), *The Many Canons of Tibetan Buddhism*, PIATS 2000: Tibetan Studies: Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Leiden 2002, pp. 335-357.

Mayer, R.

“Padmasambhava in early Tibetan myth and ritual” (<http://blogs.orient.ox.ac.uk/kila/2011/05/06/padmasambhava-in-early-tibetan-myth-and-ritual-part-1/>).

Meinert, C.

“The Conjunction of Chinese Chan and Tibetan rDzogs chen Thought: Reflections on the Tibetan Dunhuang Manuscripts IOL Tib J 689-1 and PT 699”, in Matthew T. Kapstein/Brandon Dotson (eds.), *Contributions to the Cultural History of Early Tibet* (extra volume to *Studies in Central and East Asian Religion*), Brill, Leiden, pp. 239-301.

Namkhai Norbu Rinpoche

Talks in Oz, California, USA, 1982.

Rossi, D.

The Philosophical View of the Great Perfection According to the Bon-po Tradition, Ithaca, Snow Lion, 2000.

3. Source en japonais

Kaneko, E.

Ko-Tantora zenshû kaidai mohurohu, Tokyo, Toyo Bunko, 1982.

