

Préface

par Jean-Luc Achard
(CNRS, CRCAO)

Les études rDzogs chen (“Grande Perfection”) ont bénéficié de formidables développements au cours des vingt dernières années. L'une des raisons expliquant cette situation nouvelle repose sans nul doute sur l'accès relativement aisé à des collections entières de textes de la Grande Perfection sur le site du TBRC, grâce à la générosité de Gene Smith et maintenant de Jeff Wallman.¹ Toutefois, malgré ces progrès, les origines du rDzogs chen lui-même restent encore largement nimbées d'un voile de mystère et même les sources les plus anciennes ne s'avèrent guère d'une grande aide pour l'historien, notamment parce qu'elles nous présentent, au moins pour le *Man ngag sde*, un système étonnamment bien structuré à date ancienne, avec un lexique particulièrement pertinent entre ses cycles principaux. On peut s'interroger sur le rôle joué par la transmission orale (*snyan brgyud*) dans la codification de la littérature rdzogs chen et tenter de comprendre dans quelle mesure ce qui est écrit (et, parfois même datable) à haute antiquité reflète (à l'image d'un iceberg) ce qui est effectivement enseigné oralement au début de la période historique (10e siècle). En laissant temporairement de côté l'origine de la classification en trois sections (*sde gsum*) des enseignements de la Grande Perfection,² il est intéressant de rappeler que la littérature elle-même présente les trois Sections (*sde gsum*) du rDzogs chen comme étant organisées en fonction d'une approche extérieure (*phyi*), d'une approche intérieure (*nang*), et d'une approche secrète (*gsang ba*). Etant donné la nature de ces enseignements — relevant des Tantras Supérieurs et des arcanes

¹ Voir <http://www.tbrc.org>. Le Tibetan Buddhist Research Center a été récemment rebaptisé BDRC (Buddhist Digital Research Center), mais l'intitulé de son url est resté jusqu'à présent identique.

² Cette classification est traditionnellement attribuée à Mañjuśrīmitra (Jam dpal bshes gnyen, ca. 7-8e s.), disciple principal du fondateur humain du rDzogs chen, dGa' rab rdo rje (au moins pour la tradition bouddhique, le rDzogs chen étant également enseigné dans la tradition bon po). Si l'existence historique de Mañjuśrīmitra n'est pas véritablement contestée, celle de dGa' rab rdo rje reste à démontrer. Pour certains, la classification en trois Sections semble apparaître dans le *Bi ma snying thig*, alors qu'elle se trouve *inter alia* dans le *sGra thal 'gyur* et, bien évidemment, dans le *Commentaire* de ce Tantra, lesquels précèdent en théorie très légèrement la révélation du *Bi ma snying thig*.

qui leurs sont associés³ —, il n'est pas irraisonnable de suggérer que les enseignements appartenant à l'approche secrète aient été transmis oralement jusqu'à une date donnée, ce qui pourrait expliquer la maigreur des éléments démontrant leur existence à l'époque royale.⁴

L'image que la recherche actuelle nous donne du rDzogs chen est au mieux fragmentaire pour ce qui est de son origine et de ses premiers développements au Tibet. En revanche, la tradition elle-même fournit des éléments clairs — évidemment pas historiques — relativement à ce qu'est le rDzogs chen lui-même. On peut ainsi le définir comme :

1. le fruit de l'Anuyoga,⁵
2. l'état naturel de l'esprit,⁶ et
3. le système ou la tradition du rDzogs chen proprement dit.

[1]. L'Anuyoga (*rjes su rnal 'byor*) est une voie tantrique non graduelle qui correspond au 8e des Neuf Véhicules (*theg pa rim dgu*) reconnu par la tradition rNying ma pa. Il relève des Tantras parce qu'il repose sur les principes des deux Phases (*rim gnyis*) et plus précisément ceux de la Phase de Perfection (*rdzogs rim*). Il est présenté comme non graduel (*rim gyis ma yin pa*) parce que sa pratique ne dépend pas de la progression des trois recueils (*ting 'dzin gsum*), comme par exemple dans le Mahāyoga, dans le sens où la visualisation tantrique centrale (dans une sādhana par exemple) est élaborée "dans la perfection d'une évocation instantanée" (*skad cig dran rdzogs su*), sans étape graduelle. Son fruit est défini comme "la Grande Perfection", c'est-à-dire, dans ce contexte limité à l'Anuyoga, l'état naturel de l'esprit obtenu par le biais d'une approche purement tantrique.

[2]. En tant qu'état naturel de l'esprit (*sems kyi gnas lugs*), le rDzogs chen est l'état de la Vacuité-Clarté indifférenciée (*stong gsal dbyer med*), autrement dit l'état de la Pureté Primordiale (*ka dag*) et de la Spontanéité (*lhun grub*) qui caractérisent la véritable nature de l'esprit de l'individu. Au niveau de la Base (*gzhi*), cet état s'exprime comme la Vacuité-Clarté, ainsi qu'on vient de le préciser. Au niveau de la Voie

³ Comme les consécration (*dbang*), les préceptes secrets (*gsang ba'i man ngag*), etc.

⁴ Cette maigreur n'implique toutefois pas une absence totale d'éléments. J'en ai décrit certains dans *L'Essence Perlée du Secret*, *passim*.

⁵ Voir M. Kapstein, *The Tibetan Assimilation of Buddhism*, p. 105.

⁶ Lorsque l'on parle d'état naturel (*gnas lugs*) dans le contexte du rDzogs chen, on fait référence à la manière (*lugs*) dont l'esprit s'exprime (*gnas*, lit. "demeure") antérieurement à l'égarment (*khrol pa*) dans l'existence conditionnée. Cet état s'exprime en fonction de trois "moments" : au niveau de la Base (*gzhi*, en référence à son expression originelle ou théorique), au niveau de la Voie (*lam*, en référence à son expression au cours de la pratique spirituelle, tout au long de la vie, ou tout au moins jusqu'à la libération [*grol ba*]), et au niveau du Fruit (*'bras bu*) ou la nature originelle de l'esprit est "retrouvée" dans toute sa virginité primordiale.

(*lam*), les modalités de cette Vacuité-Clarté que l'adepte expérimente grâce aux points-clefs spécifiques du Franchissement du Pic (*thod rgal*) par exemple, s'expriment en tant qu'Espace (*dbyings*) et Discernement (*rig*). Enfin, au niveau du Fruit (*'bras bu*), ces mêmes modalités manifestent leur expression ultime en tant que Corps (*sku*) et Sagesses (*ye shes*).

[3]. En tant que tradition spirituelle et littéraire, le rDzogs chen est essentiellement décrit dans un ensemble de textes répartis en trois catégories : 1. la Section de l'Esprit (*sems sde*) qui met l'accent sur la Clarté (*gsal ba*), 2. la Section de l'Espace Abyssal (*klong sde*) qui met l'accent sur la Vacuité (*stong pa*), et 3. la Section des Préceptes (*man ngag sde*) qui, elle, met l'accent sur l'indifférenciation de la Clarté et de la Vacuité.⁷

D'un point de vue purement doctrinal, certains maîtres ont présenté la Vue (*lta ba*) du rDzogs chen comme étant identique à celle du Madhyamaka, affirmation qui doit nous apparaître comme éminemment teintée d'une volonté politique d'assimilation et de réduction des différences doctrinales entre écoles.⁸ Ne serait-ce que par son lexique, le rDzogs chen diffère totalement du Madhyamaka dont les représentations fondamentales reposent sur l'intellect (*blo*) et le *sems* (l'esprit conceptuel, dualiste et en proie aux passions), alors que le rDzogs chen repose dès le départ sur la connaissance dite du Discernement (*rig pa*), laquelle est indépendante de toute représentation discursive, s'avère non duelle et vierge de toute passion.⁹ Au mieux, le rDzogs chen a hérité du Yogācāra certaines de ses représentations relatives à la conscience — comme le système des huit consciences qui n'est pas reconnu par le Madhyamaka.¹⁰ Le fait est, qu'à la différence de ce dernier, les théories du rDzogs chen (à commencer par ses représentations cosmologiques, etc.) reposent entièrement sur l'expérience directe de la Vacuité-Clarté et non pas sur les spéculations de l'intellect.

⁷ Ces Sections correspondent respectivement aux "approches" extérieure (*phyi*), intérieure (*nang*) et secrète (*gsang*) mentionnées *supra*.

⁸ C'est une sorte de *leitmotiv* que l'on voit notamment dans la jeune génération des *mkhan po rnying ma pa* contemporains, notamment chez ceux qui suivent la tradition de Mi pham (1846–1912). La même affirmation mise dans la bouche de Klong chen pa (1308–1364) est plus problématique étant donné que celui-ci a été parfois contraint d'adapter son discours en fonction de son audience, pour des raisons de sécurité et de politique qu'il est impossible de synthétiser ici (cf. les tentatives d'assassinat commanditées par Tai Si tu Byang chub rgyal mtshan).

⁹ Je me limite ici au seul lexique. S'il fallait s'attarder sur les pratiques yogiques avancées, on ne retrouverait aucun pont véritablement convaincant entre les deux traditions.

¹⁰ Le Madhyamaka ne reconnaît que six consciences, celles des cinq sens et celle du mental.

A ce titre, les comparaisons entre le rDzogs chen et les autres traditions bouddhiques, élaborées dans le monde académique, sont de plus en plus passionnantes, à mesure que les recherches s'approfondissent à la fois sur la pensée, la littérature et les pratiques de la Grande Perfection. Sur ce thème, on pourra lire ici un article de Sam van Schaik consacré aux rapports entre certains textes tardifs du rDzogs chen et le système du Yogācāra (p. 9-31).

L'analyse de la terminologie employée dans les textes de la Grande Perfection progresse également à grands pas, avec comme exemple ici l'étude de Morten Ostensen sur la signification de l'expression *Sems phyogs* à date ancienne (p. 32-49).

Cette expression est supposée s'appliquer à tout le rDzogs chen, selon certains, ou bien au seul système de la Section de l'Esprit (*sems sde*), selon d'autres. Les recherches de Manuel Lopez sur les textes-racines de cette Section, incluses dans le présent numéro, présentent une analyse exhaustive des classifications de ces textes (p. 50-94).

Le groupe suivant de trois articles, par Jay Valentine (p. 95-133), Katarina Turpeinen (p. 134-195), et Stéphane Arguillère (p. 195-254), se focalise autour d'un cycle important de la Section des Préceptes intitulé *Kun bzang dgongs pa zang thal*, chacun dans un domaine particulier dont le cycle est le point de convergence.

Enfin, Jacob Dalton et Khenpo Yeshe (p. 255-272) abordent un ensemble de notions importantes — celles des “perfections” (*phun sum tshogs pa*) — telles qu'elles sont présentées dans le *Tshig don bcu gcig pa* de mKhas pa Nyi ma 'bum (1158-1213), l'un des premiers commentateurs des enseignements des *sNying thig*, si ce n'est le premier (historiquement parlant).

Fondamentalement, ce qui manque maintenant à la recherche académique sur le rDzogs chen, c'est la prise en compte de la contrepartie “bon po” de cette tradition. En effet, les cas d'intertextualité entre les rNying ma pas et les Bon pos sont extrêmement abondants et témoignent d'interactions entre deux courants religieux qui édifient leur propre canon ou ensemble de textes canoniques à une époque où de nouvelles traditions commencent de se développer au Tibet, parfois en concurrence ou en conflit dogmatique avec les représentations mêmes du rDzogs chen (qu'il soit rnying ma pa ou bon po).

