



«*Le souffle Ardent de la Dakini*»

“*le coin du pratiquant*”

Le profil de la dākini du bouddhisme tibétain est unique en ce sens qu'elle est passée du statut de dākini spécifique à celui d'un principe féminin désormais au cœur des enseignements vajrayāna¹⁶¹. Ce principe féminin a pour essence la sagesse, que l'on définit comme une vision profonde de la vacuité. Dans la tradition vajrayāna tibétaine, cette essence s'exprimera de diverses manières dans le symbole de la dākini, qui pourra évoquer selon les cas : l'espace infini, la chaleur intense, l'incisive acuité qui révèle l'essence, un corps d'émanation — puissant outil d'enseignement —, le pouvoir de transmuter en clarté et en éveil la confusion qui égare (symbolisée ici par le charnier) et, enfin, un regard perçant jailli de ses trois yeux, qui galvanise l'expérience non conceptuelle.

Ce que veut dire “dākini” dans le bouddhisme tibétain

Étant donné l'énorme évolution qu'a connue la dākini dans le développement du bouddhisme tantrique en Inde, il serait difficile de rendre le sens de ce terme sanskrit par un seul mot¹⁶². C'est pourquoi je préfère l'utiliser tel quel, sachant qu'il est assez connu et que la tradition tibétaine privilégie l'utilisation de ces éléments hérités des sources indiennes. L'étymologie du mot dakini a provoqué quelques controverses chez les érudits du Vajrayāna ; en général, le terme sera traduit par “celle qui vole dans le ciel”¹⁶³. Des formes apparentées, comme dāgini (une forme prakrit - ordre naturel/cause originelle) et gakini (“la puissante”), pourront aussi apparaître¹⁶⁴.

p. 80

La dakini dans le bouddhisme tibétain

Mais quel que soit le cas, il est difficile de percevoir le sens que ce terme a pris dans le bouddhisme vajrayāna sans se tourner vers le tibétain. La forme féminine étant celle qui apparaît le plus, ce terme est ordinairement traduit par khandroma, littéralement “celle qui traverse le ciel”. Il s'agit là d'une forme abrégée du mot composé tibétain khekham sou khyappar droma, qui signifie littéralement « celle qui vole en tous lieux au sein du domaine [illimité] de l'espace »¹⁶⁵. Ce que l'on rendra peut-être mieux par “danseuse céleste”, l'iconographie dépeignant souvent la dākini en train de danser¹⁶⁶, ce qui suggère un déplacement constant dans l'espace. On peut voir à ses aspects premiers dans les panthéons indiens que ce pouvoir avait son importance, même si les représentations tibétaines ne la montrent pas toujours en train de voler. C'est pourquoi il nous faut considérer ce que recouvrent les mots “ciel” et “danseuse” au-delà du sens premier.

Selon les commentaires tibétains, la première partie de son nom, *kha*, fait référence à l'espace ou au ciel, l'étendue sans limites de la vacuité (*sūnyatā, tong pa nyi*), base de toute expérience dans le cadre du bouddhisme vajrayāna¹⁶⁷. Dans les enseignements de la tradition des sūtra, il est dit de la vacuité qu'elle transcende les concepts, mais les moyens habiles de cette tradition philosophique limitent son expression aux mots et aux concepts. Dans le Vajrayāna, on évoque la compréhension de la vacuité au moyen de l'iconographie, du symbole et de la liturgie. Dans ce contexte, par son envol dans l'espace ou le ciel (*kha*), la dākini déclenche l'expérience de l'absence de fondement ou de référence. Ne résidant nulle part, elle se manifeste cependant continuellement dans l'expérience du pratiquant comme un emblème de l'espace¹⁶⁸.

La seconde partie de son nom, *dro*, signifie mouvement et vie¹⁶⁹. La vacuité n'est pas un simple néant mais un mode d'être dans lequel la manifestation s'élève librement sans jamais compromettre le pouvoir de la vacuité. En fait, la manifestation, dans le cas de la dākini, aide le pratiquant, car par son être même (*dro*) elle lui montre la dynamique de la vacuité au sein des phénomènes. Cette qualité de mouvement, qui est l'un de ses traits les plus constants, ne fait pas seulement référence aux mouvements de son corps physique, mais aussi à sa faculté de changer de forme et d'apparaître ou de disparaître à volonté. L'expression emblématique du mouvement apparaît dans les descriptions iconographiques, où on la voit danser, s'avancer ou voler. Ces mouvements font référence, au niveau exotérique, au rôle de la dākini en tant qu'assistante ou guide sur la voie ; d'un point de vue ésotérique, ils ne la désignent ...

p. 81

... pas directement mais se réfèrent au médium, à l'espace sans limites où elle se meut. Elle représente l'expérience intérieure de l'espace, l'élan d'inspiration au cœur de l'Éveil¹⁷⁰. Ma, la particule finale du féminin, suggère que c'est bien elle qui danse dans l'infinité de l'espace, car en tant que forme féminine, elle a la faculté particulière de révéler directement la vacuité.

Les dākini tenaient de même une place plus importante dans les sources indiennes et les premiers textes du Vajrayāna tibétain. Les hagiographies tibétaines plus récentes donnent moins d'importance aux dākini, surtout les textes relatant le cheminement spirituel de moines. Mais tout montre que les visions de dākini ont joué un rôle important dans le parcours spirituel des yogis, yogini et tertön non célibataires, si l'on prend au sérieux les témoignages et les anecdotes contemporains. Comme nous l'avons vu dans la section précédente, les courants yogiques du Tibet ont mis l'accent sur l'expérience visionnaire et la transformation personnelle, tandis que les institutions monastiques s'attachent davantage à l'étude scolastique, aux rituels et aux problèmes des communautés monastiques — dans lesquels les femmes comme les voies de méditation visionnaire et de transformation ne jouent qu'un rôle de soutien. La dākini, plus orientée vers les voies visionnaire et de transformation, sera plus naturellement invoquée dans les courants yogiques du Tibet et, dans la mesure où ces courants ne sont pas liés aux centres d'étude scripturaire, on la trouvera davantage dans la tradition orale.

p. 83

LES DAKINI MONDAINES

Le caractère ambigu de la dākini est caractéristique de la tradition tibétaine. Lorsqu'elle se manifeste comme une démonsse mangeuse de chair, il se peut qu'elle agisse au nom de forces négatives opposées à la spiritualité. Mais elle pourra aussi servir et protéger un être réalisé ou tout simplement un chaman puissant, devenu son suzerain — quand elle ne sera pas elle-même pleinement réalisée et revêtue de la charge de maître, de messagère ou de protectrice du Dharma. Par exemple, quand ...

p.83

... la dākini mondaine mangeuse de chair agit au nom du Dharma, ce n'est pas le corps de sa victime qu'elle dévore mais son attachement égotique, libérant par là le pratiquant qui peut atteindre une réalisation plus profonde¹⁷⁷.

La tradition du bouddhisme tibétain exige des lamas et des pratiquants tantriques qu'ils sachent

reconnaître les différents types de dâkini pour les traiter comme il faut. On relate souvent comment des yogis ou des yogini hautement réalisés n'ont pas reconnu la dâkini, sans parler de ceux qui ont pris une dâkini mondaine pour une dâkini réalisée ou vice versa. De telles erreurs peuvent avoir des conséquences désastreuses. Avoir des rapports intimes avec une dâkini mondaine et lui dévoiler ses secrets peut entraîner la mort et provoquer la destruction de sa propre lignée d'enseignement. Laisser passer l'occasion de recevoir l'enseignement d'une dâkini réalisée peut mener à des années de pratique stérile et d'obstacles frustrants, comme à un manque général de concordance avec le maître et sa transmission. C'est pourquoi on trouvera beaucoup d'indications consignées par écrit et orales concernant la manière de reconnaître les dâkini. Et si, alors même que l'on se réfère à ces sources, des erreurs sont faites, c'est, dit-on, que les conditions d'ensemble ne sont pas mûres¹⁷⁸.

p. 84

La dakin dans le bouddhisme tibétain

Cakrasamvara tantra

Loin de désigner seulement les différents niveaux de réalisation accomplis par une femme ordinaire (Rinpoché lui-même ayant dit que les dâkini des royaumes sacrés n'ont rien d'humain et sont même invisibles), ils évoquent aussi différents aspects du symbole de la dakini.

Les quatre aspects de la dâkini s'expliquent ainsi : (1) la dâkini secrète, au niveau de la réalisation ultime, désigne la nature de l'esprit qui transcende toute forme de dualité, comme celle des sexes. (2) la dâkini intérieure est la dâkini coémergente ou réalisation de la sagesse qui se cache derrière toute apparence duelle — plaisir et douleur, vie et mort —, révélée par la méditation de la déité. (3) la dâkini extérieure régit le corps énergétique subtil, émanation sacrée de l'esprit sur le plan physique, qui manifeste le déploiement de la sagesse. (4) la dâkini extérieure-extérieure est la dâkini incarnée, dont la forme physique réunit confusion et sagesse dans un rapport au monde plein de compassion. Ces quatre aspects de la dâkini s'interpénètrent dans une dynamique où l'intérieur n'est pas plus sacré que l'extérieur, et qui révèle le lien que la tradition de la dakini établit entre la forme et la vacuité, le corps et l'esprit, la dualité des sexes et son dépassement.

Présentée dans la littérature classique, cette classification quaternaire est ainsi succinctement exposée dans le Tantra de la flamme secrète de la dakin (*pakinî guhyajvala tantra*) (1) la dâkini physiquement manifestée, avec sa couleur et ses attributs spécifiques ; (2) le corps subtil avec ses souffles vitaux et ses canaux ; (3) la dâkini dont la nature est joie coémergente (*lhen tchik kyépa gawa*) ; et (4) la dâkini la plus secrète, la sagesse de la présence intrinsèque primordiale (*rang rik yéshé*)²³⁰. On retrouve bien la dâkini extérieure-extérieure, physiquement manifestée, dont le corps présente des marques et des qualités spécifiques, bien qu'en sa nature ultime il ne diffère en rien du corps physique masculin. La dâkini extérieure n'est autre que le corps subtil des souffles vitaux et des canaux régi par les dâkini des vingt-quatre lieux sacrés, réseau symbolique du pouvoir yogique. La dâkini intérieure est la pratique de la phase de création d'une dâkini yidam, par laquelle le pratiquant tantrique devient la déité et, du fait de ses bénédictions, réalise la vacuité et la luminosité des apparences de l'existence. Quant à la dakini secrète, elle est le champ de l'état naturel de l'esprit, le vaste espace sans limites qui est la source de toute expérience. La réalisation de cet état naturel est qualifiée de sagesse coémergente.

Revenons maintenant au chant de Khenpo Rinpoché et à son commentaire. On y retrouve les quatre catégories universelles, mais il les présente comme des niveaux de réalisation, ce qui suggère que l'aspirant tantrique peut, s'il réalise directement la dâkini, manifester l'éveil en quatre phases. Son enseignement est brillant parce que, partant de catégories au caractère ambigu généralement associées à divers types de parèdres, il les replace dans le cadre du Mahàmudrà ultime et en donne une nouvelle interprétation, bien plus profonde, à l'aide d'une classification quaternaire qui fait écho à la présentation classique. Or, le sens que son commentaire dévoile dépasse de loin celui des quatre catégories originelles.

p. 103

²³⁰ Ce texte provient du cycle des tantra de *Cakrasamvara*. Les deux derniers y sont définis comme le secret et le plus secret, une variante de la forme que je présente ici. Les lamas hésitent à parler ainsi à d'autres personnes que leur plus proches disciples, le plus secret étant en fait inexprimable. Le passage allemand est lui-même assez ardu, mais on peut le résumer ainsi la première dakini est celle qui vainc les pensées grossières, les couleurs de son corps et les marques de ses mains sont en relation avec l'initiation du vase ; La seconde dakini, celle de l'initiation secrète, est la dakini liée tant aux mouvements du souffle et aux canaux qu'à la chaleur ascendante ; la troisième dākini, associée à l'initiation de prajñāparāmīya, va au-delà de la félicité que l'on ressent comme un bonheur corporel et mental. C'est la dākini de la félicité coémergente ; la quatrième dākini, celle de la quatrième initiation, est l'essence de l'esprit, qui est le goût de la vacuité, à laquelle on accède par la reconnaissance [de la nature de l'esprit]. On trouve une présentation également triple de la dākini extérieure, intérieure et secrète dans l'interview de Geshe Jampel Thar-'dod réalisée par Janice Willis : « la dakini extérieure, ce sont les diverses formes sous lesquelles la dākini se manifeste, qu'elles soient humaines ou divines, douces ou courroucées, bénéfiques ou malveillantes ; la dakini intérieure se manifeste quand le méditant expérimenté arrive à se transformer en la grande dākini (en général Vajrayogini) ; et la dakini secrète est le pouvoir, l'énergie et la félicité pure sans forme de la Vacuité ». Celle qui manque, comme nous pouvons le remarquer, est la dākini du corps subtil, l'aspect le plus ésotérique des enseignements sur la dākini.

Dans ce chant la dākini est la fleur inexistante qui chevauche un cheval lui aussi dépourvu d'existence, avec en guise de rênes des poils de tortue qui n'ont pas d'existence. Et, avec la corne dénuée d'existence, elle met à mort les concepts au sein de la dharmata. Partant de là, c'est dans une sphère au-delà des idées conventionnelles d'existence ou de non-existence que vole et agit la dākini. La dākini est le symbole quintessentiel de la vacuité.

Toute confusion provient du fait que nous ne comprenons pas quelle est notre nature fondamentale, l'espace inséparable de la présence éveillée. Les êtres tombent dans l'erreur de croire que le soi et les phénomènes sont réellement existants, et il en naît une douloureuse émotivité. Nous nous languissons d'amis et d'amours, nous pleurons nos pertes, haïssons nos ennemis et soignons notre réputation, tout cela parce que nous ne saisissons pas combien le champ de notre expérience est immensité éveillée.

Atteint au moyen de la pratique de la méditation, ce champ devient le fondement d'une « sensibilité nouvelle face à notre subjectivité », ainsi que l'appelle Anne Klein. La subjectivité n'est plus alors dans ce cas une activité centralisatrice destinée à affirmer le soi, mais bien l'expérience qu'a l'esprit de sa propre nature. La pratique de la méditation commence par le fait de prêter attention aux pensées mondaines, aux émotions et aux perceptions sensorielles qui constituent l'expérience instant après instant. Avec du temps et de la discipline, on découvre que ces éléments constitutifs de l'expérience changent constamment et sont tous éphémères, vifs et transparents. L'idée que l'on se fait de son identité change avec l'examen minutieux de l'attention.

Enfin, n'étant pas centrée sur les tendances dualistes de l'esprit qui ne laissent aucun espoir d'échapper à la souffrance, la pratique de la méditation détourne le pratiquant de ses préoccupations ordinaires liées aux élaborations mentales, aux perceptions sensorielles et aux humeurs, pour lui faire voir d'autres aspects de l'expérience. Se lève alors un autre sens de soi, la faculté de connaître sans concepts le processus de connaissance lui-même, qui est présence éveillée non duelle. Ce genre d'expérience n'a pas de contenu objectif ; peu importe combien on regarde, le contenu spécifique de cette découverte reste insaisissable et sans importance. Cette "subjectivité" est la réalisation directe des qualités naturelles de l'esprit, l'expérience d'une clarté intrinsèque qui libère le pratiquant des définitions étroites de son identité. Klein appelle cela « la subjectivité qui ne s'ancre ni dans le langage ni dans la définition...

p. 124

La dakinî secrète

... par opposition ». Cela ne s'ancre pas non plus dans celui qui expérimente, et on pourrait donc l'appeler subjectivité sans sujet.

La qualité quintessentielle de cette subjectivité nouvelle est subtile et impalpable, bien que claire et rayonnante. Elle est la présence éveillée propre à l'esprit qui libère de la confusion dualiste. Toute expérience qui s'élève, joie ou tristesse, appréhension ou satisfaction, est vue comme l'expression du jeu de l'esprit. On ne peut accéder à cette conscience qu'en pratiquant la méditation sous l'égide d'un maître authentique. Alors que le maître tantrique présente à l'étudiant des méthodes variées pour découvrir cette présence éveillée intrinsèque, la simplicité fondamentale de l'état naturel de l'esprit, elle, ne change pas. Dans les traditions ésotériques du Vajrayàna tibétain, cet état naturel est souvent appelé la Mère. Dans le contexte de notre discussion, la Mère est la subjectivité spirituelle du pratiquant tantrique, qu'il soit homme ou femme. Le pratiquant l'expérimente comme une réalisation perçante de la non dualité. Mais en même temps, il reconnaît que cette expérience ne lui est pas personnelle. Tel est le trésor des instructions orales des maîtres éveillés, dont les lignées remontent jusqu'au Bouddha. Quand s'élève cette réalisation, comme le dit le yogi Mikyô Dordjé, le huitième Karmapa « le roc rencontre l'os dans la Vue ». La subjectivité spirituelle s'élève en même temps comme une réalisation personnelle et comme une dévotion spontanée à ces lignées et au guru tantrique qui incarne ces enseignements.

Évoquer la dakini secrète : pratiquer les instructions du guru

La Grande Reine Prajnàparamità est avant tout une expérience inaccessible à la compréhension intellectuelle, aux artifices mentaux et ne dépend pas de la seule volonté.

p. 125

Les moyens extraordinaires nécessaires pour dissiper les obstacles d'une approche ordinaire sont entre les mains du guru, qui lui s'est dégagé des préoccupations mondaines. Le guru est le vrai lien vivant avec une tradition d'instructions orales préservée par les lignées éveillées du bouddhisme vajrayana.*

[...]

« S'attendre à ce que la sagesse primordiale qui est au-delà de l'intellect se lève sans prier le maître est comme attendre que le soleil brille dans une grotte orientée au nord. L'esprit et les apparences ne se mêleront jamais²⁸⁰. »

Jetsun Rangrik Répa

C'est la raison pour laquelle le maître vivant avec lequel on développe un lien personnel est censé incarner toute l'autorité et tout le pouvoir dans la pratique du Vajrayàna. [...] Pourquoi ? Parce que la communication directe d'un maître réalisé et l'expérience immédiate de son esprit sont plus puissantes et transformatrices que toute l'étude, la pratique ou les actes vertueux que l'on pourrait accomplir. La relation qui nous unit au guru peut activer la connaissance de l'essence de la réalité de telle sorte que ces autres activités porteront leurs fruits

La pratique de méditation vajrayana : création et achèvement

Le guru enseigne à l'étudiant les principes essentiels de la méditation vajrayàna qui s'appuie sur deux aspects ou styles complémentaires la création et l'achèvement. L'espace fondamental, ou vacuité, de l'esprit et des phénomènes — la présence primordiale — est lié à la pratique de la phase d'achèvement (sampannakrama, dzogrim), base non duelle de toutes choses. Mais du fait des tendances habituelles de l'esprit qui conçoit un sujet et un objet, il est difficile de faire directement l'expérience de la base non duelle. C'est pourquoi on enseigne d'abord la pratique de la phase de création (utpattikrama, kyérim).

La pratique de la phase de création se sert habilement des tendances dualistes de l'esprit pour révéler le champ non duel de la présence. Ces tendances, fondées sur une amnésie de la présence primordiale, engendrent chez tous les êtres les perceptions sensorielles, les émotions et les pensées que déterminent leurs habitudes. Ce qui donne naissance à un mélodrame où le soi, qui tient le premier rôle, met en scène la jalousie, la honte, le ravissement et la rage, qui viennent à leur tour accentuer la dualité fondamentale. Dans les pratiques rituelles des mantras sacrés, on fournit à ces

inclinations un environnement pur et protégé où elles peuvent se mettre en scène. Les émotions intenses et les pensées qui les accompagnent sont immédiatement visualisées comme des déités aux formes vivantes et précises. En même temps, ces déités expriment aussi, de par leurs formes traditionnelles bien définies, la présence éveillée propre à chacune de ces constructions émotionnelles.

Dans la pratique de la phase de création, chaque aspect de la liturgie, de l'iconographie et des symboles ne fait qu'illustrer la vacuité et la présence éveillée propres à ces formes rituelles. La pureté des formes ne véhicule aucun des attachements ordinaires liés aux tendances habituelles. Quand des attachements se manifestent au cours de la pratique, ils doivent être éprouvés puis abandonnés. Bien que l'on doive maintenir une visualisation précise de la déité et de son environnement, ils doivent rester à nos yeux semblables à des rêves et vides. On doit aussi se souvenir constamment de la pureté de la visualisation, ce qui nous rappelle qu'elle est une manifestation de la pureté fondamentale de la nature de l'esprit.

Le résultat de la pratique de la phase de création est une certaine purification des schémas habituels. Le tântrika commence à comprendre comment ses préjugés et ses propensions modèlent son expérience et combien ces dispositions sont dommageables à autrui comme à lui-même. Il commence également à voir la présence primordiale inhérente à ces propensions, et le renoncement approprié se fait jour. Il se sent libéré de ce qui le préoccupe ordinairement et une confiance dans la présence fondamentale commence à poindre. Comme le disait Jamgön Kongtrül, « La phase de création sert principalement à ébranler les apparences illusoire de la réalité ordinaire »²⁸⁵.

La pratique de la phase d'achèvement est d'un genre différent, elle est libre de fabrications. Ici, le tântrika regarde directement la nature de l'esprit et ne trouve rien que l'on puisse appeler esprit. Rien n'étant trouvé, la présence primordiale se lève. Jamgön Kongtrül déclare : « [La] phase d'achèvement [sert à] réduire l'attachement à la phase de création »²⁸⁶. Délaissant les préoccupations dualistes, cette phase est dénuée de formes et d'une profondeur inexprimable. Une fois les créations dualistes de l'esprit démasquées, on repose dans la nature fondamentale, la présence primordiale. Totalement naturelle, dénuée de toute fabrication mentale ou de quelque effort que ce soit, elle est évidemment dénuée d'objet. Cela pourrait correspondre au terme subjectivité en ce sens qu'on en fait l'expérience, mais étant donné qu'il n'y a pas d'expérimentateur ni d'expérience séparée, c'est aussi dénué de sujet. Les mots ne peuvent rendre correctement ce qu'est la phase d'achèvement. Pourtant, du fait même de cette profondeur, on peut dire qu'il y a une spiritualité fondamentale dans la religion tibétaine.

Il existe une autre pratique de la phase d'achèvement que l'on ne dira pas "profonde", destinée à intensifier la présence non-conceptuelle. C'est un yoga du corps subtil appelé "tsa loun" — thème du chapitre 5 - qui déclenche une chaleur intérieure et amène les souffles vitaux dans le canal central. Ce yoga dissipe les obstacles qui empêchent de demeurer dans la nature de l'esprit et accroît l'expérience de la phase d'achèvement.

Si la Mère Prajnaparamitâ s'atteint par la pratique de la phase d'achèvement, "elle" ne s'oppose pas pour autant à l'utilisation de formes pour exprimer son caractère non-conceptuel et renvoyer le tântrika à sa nature fondamentale. Dans la pratique tantrique, des formes distinctes se sont manifestées qui expriment son caractère inexprimable, et ces formes surgissent de l'espace de la Mère.

*La mère qui donne naissance:
des symboles surgissant de l'espace*

Après avoir transmis la dâkini secrète qui est la nature de l'esprit et des phénomènes, le guru présente à l'étudiant les pratiques rituelles qui permettent d'approfondir et de stabiliser la compréhension de cette expérience. Les pratiques les plus importantes pour cultiver cette vue sont les sâdhana (droup thap), l'invocation rituelle d'un monde symbolique sacré. Grâce au déroulement du rituel, le pratiquant répète le processus de manifestation des phénomènes selon la perspective

tantrique les formes surgissant de l'espace illimité.

Les éléments rituels de ces pratiques sont des formes symboliques qui expriment la nature fondamentale et non fabriquée de la réalité. Le Vajrayàna n'utilise pas les symboles d'une façon ordinaire. Dans l'usage courant, les symboles désignent quelque chose d'autre qui serait le sens véritable ou la réalité. Mais dans le bouddhisme, la nature ultime de la réalité est la vacuité, l'espace immense non fabriqué. Tous les symboles des rituels vajrayàna désignent cette nature ultime, ...

La syllabe-germe *A*, qui exprime l'essence de la Mère Prajñāparamitā, provient du plus court des sūtra de la Prajñāparamitā dans lequel *A* exprime à lui seul la totalité de l'enseignement. La syllabe *A* (अ) est le premier son de l'alphabet sanskrit, la souche de tous les sons voyelle et le son de base de chaque consonne²⁹⁶. De ce fait, la tradition tibétaine parle du *A* comme du son le plus fondamental de l'expérience, l'expression de la *dharmatā*, l'espace pur duquel tout a surgi. *Tous les mantras ont le son A pour fondement, et continuellement son écho résonne dans notre corps et notre cœur*. La méditation tibétaine de la tradition Dzog-chen nous enseigne qu'on entendra le son du *A* si l'on écoute le silence qui surgit quand on se bouche les oreilles. Comme on peut le lire dans cette citation de la Prajñāparamitā extraite du Lamrim Yéshé Nying-po « Subhuti, les syllabes sont, au sens ultime, non nées et ont donc la nature du *A*. Cette nature du *A* étant elle-même la nature de l'esprit, elle transcende donc complètement toute chose réellement existante et non existante »²⁹⁷. La syllabe *A* est l'expression condensée de la forme vajrayàna de la Prajñāparamitā — la Mère de tous les bouddhas — et elle constitue couramment un élément des mantras plus longs dans les rituels tantriques.

Dans l'Anuttarayoga-tantra, la syllabe-germe génératrice du rituel complet de la déité sera plus généralement *EVAM*, la base séminale symbolisant l'apparition des principes féminin et masculin dans la pratique. Ces principes corrélés surgissent de la Mère non duelle, l'espace inconditionné qu'est la dākinī secrète. Voyons maintenant comment s'opère rituellement la transition entre cet espace et la manifestation de la syllabe-germe.

C'est l'aube d'une possibilité de manifestation, d'action, d'apparition d'une forme. On peut la comparer aux premiers frémissements qui ont précédé la division des cellules dans ce que la culture occidentale considère comme le commencement de la vie, lorsque la Terre n'était que marécages — bien que nous ne fassions pas ici référence à la division des cellules mais à la modification des possibles à l'origine de telles transformations. Dans le bouddhisme vajrayàna, c'est ce qu'on appelle le principe *VAM*, le masculin. Trungpa Rinpoché l'appelait la question incontournable.

L'espace inconditionnel engendre l'incontournable question “quoi?”. C'est comme le sens traditionnel du mantra le verbe primordial. Un vajra fait de diamant taillé qui flotte dans cet espace gigantesque, l'espace extérieur, projetant des éclats de lumière partout. On pourrait dire encore, en l'occurrence, un point d'interrogation fait de diamant taillé flottant au milieu de l'espace³⁰⁰.

Dans le Vajrayàna, la syllabe-germe *E-VAM* est de type génératif³⁰¹, car elle renvoie aux fondements de l'esprit et de tous les phénomènes. L'espace doit venir en premier, mais il n'est pas seul ; “elle” donne naissance à de véritables possibilités, les invite à se produire. Le féminin est la mère et toute réalisation, mais il ne peut être l'unique parent. *E-VAM* est un principe qui exprime l'essence tant du féminin que du masculin et devient la base de toute expérience. La syllabe-germe *E-VAM*, base de toute vie, du corps et de l'esprit, réside au centre du corps où elle manifeste, pour ce qui est du féminin, la vision pénétrante (prajna) et, pour ce qui est du masculin, les moyens habiles (*upaya*) .

Retracer l'évolution du mot sanskrit *EVAM* dans le bouddhisme est assez intéressant. Cette particule indéclinable que l'on utilisait comme conjonction fut traduite par « ainsi, de cette façon, de telle manière ». Dans la tradition indienne, la première phrase d'un sūtra débutait toujours par *E-VAM* : *E-VAM maya srutam*, « Ainsi ai-je entendu ». C'était, disait-on, la marque d'Ananda, le cousin du Bouddha qui avait mémorisé les enseignements que ce dernier avait transmis dans ses sermons. Cette phrase indiquait qu'il s'agissait de la retransmission exacte de l'enseignement qu'Ananda avait lui-même entendu. Tous les sūtra du bouddhisme, quelle qu'en soit la tradition,

commencent par ces mots. Dans les tantra, *E-VAM* fut élevé au rang de syllabe-germe et gagna un sens ésotérique. Le Hevajra tantra en parle comme de l'union, le deux-en-un, de tous les bouddhas et de toutes les dâkini³⁰², la grande félicité. Lorsque la syllabe *VAM* l'orne en son centre, la lettre *E* est la demeure de la félicité et le réceptacle de la richesse de tous les bouddhas, en particulier des êtres éveillés du mandala³⁰³. Dans cet esprit, le *Hévajra tantra* commence avec ces mots « Ainsi ai-je entendu : à cette occasion, le Seigneur résidait dans les vagins des servantes de vajra qui sont le corps, la parole et l'esprit de tous les bouddhas ». Un commentaire donne une interprétation tantrique de cette ouverture en déclarant qu'*E-VAM mayà srutam* exprime l'essence du tantra. « *E* est *bhaga* (l'organe sexuel féminin), *VAM* est *kulisa* (l'organe sexuel masculin), *maya* est l'activation et *srutam*, ce qui fut entendu, est dit être double »³⁰⁴. Le commentaire souligne également que le Bouddha a reçu pour épithète *bhagavan*, ou béni, parce qu'il est béni par l'union avec le *bhaga*, le vagin³⁰⁵. Ceci signifie qu'il a été béni par l'esprit vaste et illimité du principe féminin, sans lequel aucun Éveil n'est possible.

Jamgön Kongtrül Lodrö Thaye enseigne qu'*E-VAM* exprime l'essence du sens profond des sūtra et des tantra réunis³⁰⁶. Ceci parce que l'union de la vision pénétrante et des moyens habiles récapitule la totalité des enseignements profonds des bouddhas des trois temps. Lorsqu'ils sont unis, la réalisation surgit spontanément. Le Tantra de l'Exposition du Guhyasamāja dit :

Puisque l'omniscience réside dans le déploiement magique des deux lettres *E* et *VAM*, *E* et *VAM* sont pleinement expliqués au début de l'enseignement du Dharma sacré³⁰⁷.

Et la Guirlande de Vajra d'ajouter :

E est la vacuité, est-il enseigné. En outre, *VAM* est la compassion. Le *bindu* surgit de leur union. Cette union est la merveille suprême Qui embrasse les quatre-vingt quatre mille enseignements du Dharma. Tel est, en bref, le sceau du Dharma³⁰⁸.

Avec la syllabe-germe *E-VAM*, le principe féminin passe de la sagesse non duelle à la sagesse de la vision pénétrante³⁰⁹. La première, *yéshé*, est la sagesse de l'inséparabilité du sujet et de l'objet — ou d'ailleurs de la sagesse et de toute chose. La sagesse de la vision pénétrante, quant à elle, s'apparente à une danse dynamique, comme un vecteur placé à l'opposé de ce qu'il voit. Shérab est l'expression désignant la sagesse lorsqu'on l'associe aux moyens habiles ou compassion, ses éternels partenaires. De ce fait, chaque fois que la sagesse est juxtaposée aux moyens habiles, elle est toujours présentée sous la forme dynamique d'une interaction entre les principes féminin et masculin.

Cette compréhension vient de la tradition des sūtra du Mahāyana du bouddhisme indien, où prajñā (shérab) et upaya (thap) sont associés en tant que composants indispensables de la voie du bodhisattva, comme les deux ailes qui permettent à l'oiseau de voler. Les enseignements des sūtra constituent une base de première importance pour la pratique tantrique, car sans la motivation correcte et la compréhension intellectuelle, la méditation ne saurait être couronnée de succès. Ce qui rend les enseignements des sūtra essentiels, bien sûr, pour les débutants, mais également tout au long de l'entraînement des moines et des moniales, ou des yogis et des yogini.

Pour permettre au bodhisattva — celui qui se consacre personnellement à l'Éveil — de se développer, les enseignements des sūtra mettent avant tout l'accent sur une compréhension correcte de la vacuité. Sans une compréhension directe et profonde de la vacuité, toute activité au profit d'autrui ou toute pratique tantrique sera probablement stérile, et même, dans le cas des tantra, extrêmement dangereuse.

Il en résulte que les enseignements sur prajñā tiennent une place prédominante dans les discours des sūtra. Et lorsqu'il est question d'upaya, il est toujours couplé avec prajña, de sorte qu'ensemble ils assurent une compréhension juste de la vacuité.

Prajñā est définie comme la vision pénétrante, et dans le contexte du bodhisattva, cela suggère également un aspect transcendant, la capacité de parvenir au-delà (pāramitā, pha rol tu phyin pa) des limites de notre compréhension habituelle. Ce que voit la vision pénétrante, c'est, évidemment, les choses telles qu'elles sont, ultimement vides de toute nature inhérente, sans origine, sans base ni fondements. Upaya est dépeint comme les moyens, et fait référence à la façon dont le pratiquant,

ultimement vide, entre en interaction avec des phénomènes ultimement vides. Les moyens habiles s'appuient toujours sur la compassion, la motivation suprême de toute activité de bodhisattva. Lorsqu'on les associe à la vision pénétrante, les moyens habiles deviennent activité habile (upaya-kaugālya, thabs la mkhas pa).

Le Vén. Khenchen Thrangu Rinpoché explique que upāya (thap) signifie simplement moyens, la façon dont une chose est faite. Il n'y pas d'habileté sous-entendue dans thap. Mais jointe à la vision pénétrante, ...

p. 137

... thap devient habile. Le terme thap la khépa désigne la personne devenue habile en moyens du fait d'avoir cultivé la vue profonde³¹⁰. Les moyens habiles sont centrés sur le développement et la manifestation de la compassion (karuna, nyingjié). Le caractère prédominant des moyens habiles laisse à penser qu'une manière correcte de se comporter dans la vie constitue un point essentiel de la pratique. En fait, la première expérience authentique de la vacuité se traduit, dans la pratique tibétaine, par l'éclosion d'une véritable compassion pour autrui.

Les textes tibétains classiques qui exposent l'approche fondamentale de la méditation dans la tradition du bodhisattva insistent sur l'association de prajna et upaya. On considère leur interaction nécessaire au mûrissement de la pratique. Gampopa, grand maître de méditation du XI^e siècle, s'inspire des métaphores populaires indiennes dans sa célèbre description des étapes de la voie du bodhisattva : « Quand nous marchons, nos yeux et nos jambes doivent collaborer si nous voulons parvenir à la ville de notre choix. Pareillement, les yeux de prajna, et les jambes d'upaya doivent agir de concert si l'on veut atteindre la citadelle de l'Éveil suprême »³¹¹

Si nous cultivons les moyens habiles en négligeant la vue pénétrante, nous trébucherons comme un aveugle et ne découvrirons jamais la ville souhaitée ; si nous avons la vue pénétrante sans les moyens habiles, les moyens pour parcourir le chemin feront défaut. De ce fait, le bodhisattva qui a recours à la seule vision pénétrante et ne possède pas les moyens habiles s'enferme dans un éveil unilatéral ; et celui qui a recours aux moyens habiles sans maîtriser la vue profonde reste enchaîné à l'existence cyclique³¹². Une expérience aussi déséquilibrée est, dit-on, à ce point nuisible que persister dans cette voie reviendrait à travailler pour Mâra ou pour le diable. Comme le précise Khenchen Thrangu Rinpoché, les mères sont indispensables à la naissance ; sans elles il y aurait bien peu de monde sur Terre. Mais les pères, le principe des moyens habiles, sont tout aussi nécessaires. Réunis, ils rendent possible la naissance de l'Éveil³¹³.

Bien que le Mattâyāna des sûtra présente ces deux fonctions comme allant de pair, la vue profonde paraît toujours tenir la première place, tandis que les moyens habiles, même s'ils sont en général loués, semblent toujours jouer un rôle secondaire. La perception directe de la vacuité joue un rôle important dans la voie du bodhisattva, et la pratique des moyens habiles sera davantage un moyen d'accumuler des causes favorables au développement de la vue profonde qu'une vertu en elle-même.

p. 138

C'est dans les tantra que les moyens habiles se révèlent être un élément capital de la pratique bouddhiste.

La syllabe-germe *E-VAM* illustre l'interaction harmonieuse de la vision pénétrante et des moyens habiles dans l'approche tantrique du bouddhisme tibétain. En premier lieu vient, bien sûr, la Mère non duelle en tant qu'espace rayonnant, immensité d'où surgissent tous les phénomènes. De cet espace surgissent les syllabes, les féminines d'abord puis les masculines. Dans les sādhana respectives de Vajrayogini et de Cakrasarmvara du Cakrasarmvara tantra, *E* surgit en premier, syllabe-germe de l'ouverture. Puis, de cet espace, surgit *VAM*, l'activité pleine d'énergie. Nous pourrions dire que la proclamation de *E-VAM* est l'émergence du masculin déjà uni au féminin. Mais quoi qu'il en soit, la pratique vajrayāna est invariablement la danse des dynamiques féminine et masculine.

Représentations anicôniques de la Mère

La pratique vajrayāna comprend deux phases représentant chacune un aspect de notre vécu. La

première, utpattikrama, ou kyérim, est la phase de création de la pratique, dans laquelle nous reconnaissons que tous les phénomènes surgissent du grand espace. Pour en obtenir une compréhension plus immédiate, le pratiquant utilise des visualisations où l'univers entier se construit dans un ordre particulier. La phase de création est comme une reproduction de l'expérience qui est la nôtre d'instant en instant, dans laquelle tous les phénomènes surgissent du grand espace. Tout trait de pinceau commence par un point d'encre sur le papier ; toute parole vient d'un son élémentaire projeté par le souffle du larynx vers la bouche. La phase de création se manifeste d'abord par des syllabes germe comme *E-VAM*, puis par des formes anicôniques (symboles abstraits, non imagés) et, enfin, par des représentations iconographiques anthropomorphiques. Ce processus réaffirme la transmission essentielle de la nature de l'esprit et des phénomènes reçue par le pratiquant. À chaque session, cette expérience devient plus évidente et plus claire. À la fin de la phase de création, on dissout toute la visualisation, qui retourne à l'espace primordial, et on aborde la phase d'achèvement. Dans la phase de création de la pratique vajrayâna, on représente la mère Prajnâpâramitâ. par la syllabe E-VAM qui donne naissance au symbole yantra de la "source des phénomènes" (dharmodaya, tchödjourng)³¹⁴.

p. 139

Virûpa rencontra beaucoup d'obstacles parce qu'il prenait la dâkini à Tête de Laie pour un être extérieur qu'il fallait implorer. L'esprit polarisé sur le succès ou l'échec, le nombre de mantras à accumuler ou les signes révélateurs d'accomplissement, il comptait sur une aide et une approbation venant de l'extérieur. Avec une telle attitude, sa pratique ne différait en rien des projets d'ordre mondain et aucune transformation personnelle n'était possible. Il fallait qu'il soit complètement découragé et dégoûté pour que cela puisse changer. À ce moment-là, les portes de la sagesse purent enfin s'ouvrir et il put voir dans la dâkini la rencontre intime de sa propre compréhension, de la déité et de la lignée de réalisation. Au niveau de la dâkini intérieure, le *tântrika* s'applique à une pratique rituelle transmise par un guru tantrique. Cette pratique a pour but de faire découvrir la réalité incontournable de l'esprit d'Éveil de manière ingénieuse, en démontrant l'indissociabilité de la vacuité et de la forme par le biais d'une dimension sacrée que le Vajrayâna tibétain appelle mandala, le monde symbolique prédominant du tantra. En se livrant au rituel, le *tântrika* finit peu à peu par voir la sagesse immanente dans tous les aspects de la vie courante.

p. 151

Le principe du mandala

Le principe du mandala est central dans le bouddhisme vajrayana et il est le domaine sacré de la dakini. La représentation iconographique tibétaine du mandala (*kyil khor*) utilise des diagrammes en deux dimensions ou des reproductions tri-dimensionnelles qui figurent un univers prédéfini représenté par un palais, un trône ou un piédestal revêtus d'une beauté dramatique. Les traits caractéristiques du mandala sont un point central (*kyil*) qu'enceignent (*khor*) des murs, des périmètres ou des royaumes, le centre et le périmètre étant vus comme interdépendants, ce qui nous donne la clé du pouvoir du mandala. Dans son sens restreint, le mandala est la représentation de l'univers de la déité tantrique qui en occupe le siège central.

Dans son sens le plus large, le mandala est un paradigme du fonctionnement naturel des phénomènes. Les mandala sont comme la « théorie des systèmes »³⁴⁶ du Vajrayâna, et de ce point de vue toute situation fonctionne selon une dynamique qui est celle du principe du mandala. Une ville par exemple, a un centre et une périphérie : le centre du pouvoir — le quartier des affaires — et une banlieue, le tout relié par des voies rapides. Les réseaux de communication sont organisés sur les mêmes principes. Les essaims d'abeille décident collectivement de l'adéquation d'un nouveau site pour leur ruche. La famille est basée sur des schémas complexes de fonctionnement et de communication, avec des rôles d'interface. Quand on comprend les liens dynamiques qui régissent ces mandala, on peut avoir une idée de ce que le sacré signifie dans le bouddhisme vajrayâna.

D'ordinaire, les mandala naturels ne se reconnaissent pas comme des mandala ou des systèmes dotés d'une dynamique et de paramètres qui leur sont propres. Il est particulièrement difficile pour

eux d'admettre la circulation du pouvoir entre le centre et la périphérie. Le centre voudra manipuler la périphérie ou la périphérie cherchera à détrôner le centre. D'un point de vue ordinaire, le mandala pourra s'avérer être une vraie dictature la figure centrale ne reconnaissant pas et ne respectant pas la périphérie et imposant sa tyrannie. Ou, à l'inverse, la périphérie ne reconnaîtra et ne respectera pas le pouvoir central, et cherchera à saper et à renverser le centre, provoquant une rébellion, le chaos ou l'anarchie. Lorsque ceci se produit, tout se réduit au plus petit dénominateur commun et la vision sacrée n'a pas sa place. La douleur, la peur et les visées égoïstes prennent le pouvoir et personne ne peut s'épanouir. On peut observer cette dynamique dans les associations qui oscillent entre deux extrêmes l'excès de pouvoir centralisé par un ou deux leaders et l'absence totale de centralisation qui aboutit à l'apparition de luttes de pouvoir entre différentes factions. Quand on ne perçoit pas le principe du mandala dans ses œuvres, on est constamment en train de rejeter, de saisir ou d'essayer de manipuler le monde qui nous entoure pour en faire autre chose que ce qu'il est. On trouve difficile l'expérience de la richesse de notre environnement.

³⁴⁶ (Je me réfère ici à la théorie des systèmes du monde scientifique de la cybernétique, qui implique un glissement paradigmatique dans de nombreux champs reliés entre eux. Cette recherche a commencé en science à l'initiative de Gregory Bateson. Le terme s'applique aussi aux champs de la thérapie familiale, au développement des organisations, au monde des affaires et à l'industrie.)

Du point de vue du Vajrayâna, nous évoluons dans plusieurs mandala à la fois : notre carrière ou notre mode de vie, nos loisirs, notre famille, notre communauté religieuse, notre voisinage, notre ville, notre pays. Dans le Vajrayâna, comme dans les études féministes, il n'y a pas de véritable frontière entre notre vie intime et le reste ; notre mandala le plus intime étant celui de notre propre personne, qui participe de tous ces aspects auxquels se rajoutent la dimension du corps physique, de la santé et des humeurs. Dans chacun de ces mandala opère une dynamique semblable, mais échouant d'ordinaire à reconnaître le caractère sacré qui habite la plus petite parcelle du vécu qu'ils nous présentent, nous luttons et souffrons constamment. Telle est la description vajrayâna de la première Noble Vérité enseignée par le Bouddha, la Vérité de la souffrance.

La seule possibilité de transformation qu'il nous reste, selon le Vajrayâna, c'est de prendre place dans le monde où nous nous trouvons, quel que soit ce dernier, et de reconnaître en lui un mandala. Ce qui signifie nous établir dans notre travail, notre relation intime, notre communauté et faire face à tous leurs aspects difficiles. Voir sa vie comme un mandala n'est possible que si l'on intègre tout ce qui la constitue, ses côtés positifs comme ce qu'on voudrait ignorer, rejeter ou dont on voudrait se distancier³⁴⁷.

Une fois que l'on s'est ouvert aux circonstances et qu'on les a acceptées telles qu'elles sont, inéluctablement, on prend place au centre d'un mandala dont on établit les frontières en identifiant les limites naturelles physiques et mentales par lesquelles ce système opère. Il devient alors possible de traiter la situation et d'en exploiter les circonstances. Chaque partie du système peut communiquer avec chacune des autres parties et un sentiment de plénitude commence à émerger. Il devient alors possible de voir quel rôle chaque partie joue dans notre vie et si l'ensemble fonctionne bien ou non. La perspective du mandala nous permet de percevoir la valeur de notre vie et toutes les possibilités qu'elle nous offre. Dans le Vajrayâna, cette vue porte le nom de vision sacrée (*daknang*) voir le caractère sacré propre au monde.

³⁴⁷ (Non pour dire, bien sûr, qu'il n'y a pas de place pour le changement ou l'action politique. Dans la perspective Vajrayâna, le changement ne s'envisage que dans le cadre d'un engagement envers le mandala. Les stratégies et les actions habiles peuvent alors s'appliquer à l'ensemble de la situation, plutôt que de s'appuyer sur un rejet viscéral de ce qui est déplaisant ou détestable. Ce type d'activisme engagé requiert une vue à long terme et une perspective contemplative)

p. 154

La déité centrale reçoit aussi l'appui et les encouragements de déités qui se trouvent sur le pourtour,

protecteurs de toute sorte auxquels viennent se joindre les dākini protectrices. Mais pour comprendre le pouvoir de la dākini intérieure ainsi que son aspect, il faut goûter au paysage qui l'entoure et qui n'est autre qu'un charnier.

Le charnier

Le charnier, dans les mandala tantriques tibétains, est un lieu vecteur de sagesse. Symboliquement, c'est le paysage ou l'environnement psychologique où l'on peut affronter la réalité des choses. On vis classiquement le mandala comme un charnier transformé qui recèle les corps et les os de tout ce qui a péri. Le manala est encerclé de charniers et les déités du mandala portent des ornements tirés des charniers. Cette imagerie est une clé pour comprendre le mandala et ses déités, en particulier la dākini.

p. 155

Mais ces charniers furent aussi décrits dans les textes tantriques comme des lieux empreints d'une paix et d'une simplicité profondes. Tout ce qui avait été désiré dans la vie ayant désormais disparu, le charnier se révélait être un lieu où l'on était délivré de la tendance au chérissement du soi. Par conséquent, les aspects dérangeants du cimetière n'effrayaient que celui dont le regard *samsarique* conventionnel voulait ignorer et nier la mort. Aux yeux du pratiquant vajrayàna ayant atteint un certain degré d'Éveil, le charnier était un lieu d'énergie et de pouvoir magnifique.

Ainsi l'explique Tulku Thondup :

« Mais ce sont aussi des lieux agréables où règne une solitude paisible, emplis de bosquets charmants, de fleurs épanouies, de fruits en abondance, de volées d'oiseaux gazouillants, de lions et de tigres apprivoisés, sous un ciel vaste et ouvert montant plus haut que le soleil, la lune et les étoiles, sans aucun système ou norme imposant sa loi, libre de distractions et de restrictions.

[...]

... lieux d'énergie, de "pouvoir" et "d'esprit", à la fois positifs et négatifs, qu'il est important pour le tantrika de transformer en "énergie d'éveil". »

p. 157

Reconnaître que ce sentiment de menace nous étreint constamment, c'est s'ouvrir à la possibilité de grandes transformations. Le charnier devient un lieu d'ouverture où l'on peut abandonner la lutte de l'existence cyclique et célébrer la liberté de la clarté. Les corps qui pourrissent là sont les concepts et les schémas qui ont péri, en particulier la notion du moi dont les veines ont été tranchées. Ils sentent encore atrocement mauvais, mais le pratiquant réalise à leur odeur l'irréalité de ses ambitions et de ses projets.

Dans le bouddhisme vajrayàna, le charnier est devenu le symbole du renoncement et de la retraite, où l'on voit cesser les huit préoccupations mondaines³⁶¹ et où diminuent le désir et l'attachement qui alimentent la souffrance. On peut éprouver l'expérience du charnier dans le cadre de la solitude et c'est pourquoi le bouddhisme tibétain met tant l'accent sur les retraites solitaires.

p. 160

³⁶¹ gains/pertes, jouissance/frustration, louanges/calomnies, reconnaissance sociétale/mépris ...

—
Le charnier ne se limite pas à l'ermitage ; il peut surgir de situations mondaines totalement terrifiantes qui plongent le pratiquant dans le désespoir et la dépression, ses espoirs mondains étant dévastés par la dure réalité. C'est ce que montrent les biographies sacrées des grands siddha de la tradition vajrayàna. Tilopa atteint la réalisation en broyant des graines de sésame pour une prostituée notoire et en jouant les proxénètes. Sarvabhaksa était obèse et glouton à l'extrême, Goraksa vacher dans des contrées reculées, Talytepa un joueur et Kumbharipa un potier sans le sou. Ces situations étaient en elles-mêmes des charniers car elles n'attiraient que le mépris dans la société indienne, ces siddha étant considérés comme des ratés, des marginaux et des malpropres. Dans la société moderne actuelle, le charnier sera une prison, un refuge pour les sans-abri, les bureaux de l'aide sociale ou une chaîne d'assemblage à l'usine. Ce qui fait d'eux un aiguillon

efficace pour la pratique c'est leur caractère terrible, sans espoir et effrayant. Il y a par ailleurs des environnements qui paraissent prospères et privilégiés vus de l'extérieur mais qui sont en fait des charniers pour leurs habitants - Hollywood, Madison Avenue, Wall Street, Washington D.C. Ce sont des mondes où la compétitivité, la vitesse et la loi du plus fort règnent en maître, plongeant les acteurs de ces drames dans des émotions, des ambitions et des peurs d'une violence extrême. L'intensité et la dynamique propres à ces situations les rendent favorables à la pratique du charnier du Vajrayāna.

p. 162

*La pratique vajrayāna tibétaine repose sur trois niveaux de vœux, qui doivent tous être observés si l'on veut progresser sur le chemin. Le vœu de pratimoksa, fondamental, mettant l'accent sur la maîtrise du comportement, permet d'éviter que l'on nuise à autrui ou à soi-même. On s'y garde des réactions impulsives ou émotionnelles qui sont la cause des actes négatifs. Puis s'appuyant sur ce vœu, vient le vœu de bodhisattva. On s'y engage à faire sur le champ le bien d'autrui, se mettant à son service en cultivant la compassion et en faisant passer ses besoins avant les siens. **Le vœu tantrique** s'appuie sur les deux précédents dont il renforce l'accomplissement par un vœu de samaya : l'engagement à pratiquer les instructions orales que nous prodigue le guru tantrique et à satisfaire ses souhaits. Ce vœu implique impérativement que l'on embrasse la souffrance dans toute son intensité ; on s'y engage à voir la sagesse dans ce qui est ordinairement considéré comme confusion et à expérimenter le monde comme un mandala sacré. La motivation qui sous-tend cela s'appuie sur l'engagement à se libérer en une seule vie pour le bien d'autrui³⁸⁷.*

Examiner le sens que le Vajrayāna donne à la chaleur permet de comprendre en quoi les tantra ont une approche différente de l'imagerie bouddhiste classique. Selon cette approche, la brûlure psychologique est effectivement notre principale souffrance. Elle est l'expression, dans la dimension du vécu, de la force de nos obscurcissements émotionnels, intellectuels et de nos tendances habituelles. Mais plutôt que de s'efforcer d'éteindre les flammes avec des méthodes de méditation, il est important de permettre à cette brûlure de se manifester durant la pratique. Assurément, aux premiers stades du chemin, il faut apprendre à ne pas se laisser dévorer par les flammes, à maîtriser l'esprit et les émotions indomptées, et s'entraîner à s'ouvrir davantage à l'expérience. Mais finalement, grâce à la pratique vajrayāna et aux conseils du guru, la brûlure ressentie devient un grand enseignement et une grande bénédiction. Ceci veut dire que lorsque l'intensité surgit, on résiste au désir de la rejeter ; au contraire, on s'ouvre à elle, la laissant nous brûler légèrement, nous éveillant alors davantage. Partout où cela brûle ainsi, on trouve la souffrance et la confusion, mais aussi la sagesse. L'intensité même de cette situation insupportable coupe au travers de notre déni et de nos défenses, et la confusion se dissout d'elle-même. Nāropa faisait le rapprochement avec un gros serpent aux nœuds inextricables. Inutile d'essayer de le dénouer — il ne s'en resserrera que davantage à chacune de nos tentatives. Mais si on le lance en l'air, il se dénouera naturellement. La souffrance émotionnelle, qui ne fait que croître quand on la fuit, sera détruite par le feu si l'on reste dans les flammes. Et l'on découvrira la claire sagesse du non ego à cet instant même.

Tel est le type d'entraînement entrepris par les grands adeptes du passé.

(c'est un processus pyrotechnique ; agir par contre-feu à la fureur incendiaire de l'émotionnel identitaire déchaîné, c'est en quelque sorte être "un maître du feu", de la pyrotechnie, trop près ça brûle trop, trop éloigné rien ne se consume vraiment [note du transcripteur])

Pour obtenir sa réalisation, le méditant doit accomplir certains préliminaires yogiques spéciaux et recevoir la transmission de pouvoir d'un guru tantrique qualifié. Pour pénétrer le sens de son mandala, il faut poser les bases du Vajrayāna et des Trois Racines.

La dākini n'a rien d'un simple artefact historique de la tradition bouddhiste vajrayāna. Elle a de tout temps joué un rôle important dans la pratique des yogis et des yogini, étant l'une des Trois Racines, ces sources d'énergie qui insufflent à la pratique tantrique tout son dynamisme. Dans le tantrisme tibétain, tout le pouvoir de la pratique vient des Trois Racines (tsa soum) ; elles sont même plus

importantes que les Trois Joyaux (triratna, kôntchok soum), le Bouddha, le Dharma et le sangha³⁹⁴. Véritable cordon ombilical dans la pratique des tantra, les Trois Racines viennent alimenter les points essentiels de la pratique et nous conduire au but, l'Éveil. Comme l'écrit Patrul Rinpoché dans :

Le chemin de la grande perfection :

Couronné par les Trois joyaux du refuge extérieur

Tu as véritablement réalisé les Trois Racines, le refuge intérieur ;

Tu as rendu manifestes les trois kaya, le refuge ultime. Maître sans pareil, à tes pieds je m'incline³⁹⁵.

Les Trois Racines sont le guru, le yidam et le protecteur ou la protectrice. De ces trois, c'est le guru le plus important, car le maître est la vivante incarnation de l'Éveil. Il est toujours possible d'idéaliser le bouddha et de romancer les choses, laissant la réalité de la réalisation à distance. Le maître incarné montre à l'étudiant par son existence même que l'Éveil n'est pas seulement possible mais immédiat en chaque être vivant. Le guru transmet les instructions spécifiques qui révèlent et montrent cet Éveil. De la sorte, le guru concentre en lui toutes les bénédictions de la lignée des maîtres réalisés qui soutiennent et parrainent leurs descendants spirituels. Le pratiquant vajrayàna débutant visualise un arbre immense aux branches déployées sur lesquelles sont assis les maîtres de la lignée. Faisant face à l'étudiant, ils veillent sur les pratiques qu'ils ont transmises. Là où le tronc s'éploie et étire ses branches, se trouve un trône supportant le guru-racine qui dirige les bénédictions de la lignée vers l'étudiant. C'est pourquoi le guru-racine (tsawé lama), qui crée un environnement où l'Éveil est immédiatement accessible, est considéré comme la source des bénédictions. Le pratiquant accède à ses bénédictions par sa dévotion.

La seconde racine, la déité de méditation, ou yidam, visualisée dans la pratique vajrayàna, représente l'Éveil et sera de type paisible ou courroucé suivant le tempérament du pratiquant. L'initiation au mandala sacré du yidam étant donnée par le guru, le yidam est donc une extension de l'esprit du guru. Ceci veut dire que la pratique du yidam exprime l'essence de l'esprit du guru et qu'en apprivoisant le yidam, le pratiquant, ou la pratiquante, accroît son lien avec le guru éveillé. Le yidam est la source des accomplissements ou du succès de notre pratique. On en verra davantage sur le yidam un peu plus loin.

Le protecteur, ou la protectrice, constitue la troisième racine de la pratique vajrayàna. Les protecteurs sont la source de toute action, ce qui signifie qu'ils accomplissent l'activité éveillée de la lignée des êtres réalisés. La tradition nyingma a pour protecteur spécifique la dâkini, parce que c'est précisément elle qui protège la transmission orale secrète de la lignée des gurus ; dans les traditions sarma, les protecteurs sont multiples et comprennent, outre la dâkini, toute une variété d'esprits auxquels de grands yogis et de grandes yogini ont fait jurer de protéger le Dharma. La dâkini, sous ses divers aspects, participe de chacune des trois racines. Ce pourra être un guru féminin, maître de vajra qui transmet les enseignements vajrayàna à ses disciples et s'unit à eux par le lien du samaya.

La dâkini de sagesse pourra être un yidam, une déité de méditation ; les yogas de déités féminines comme Vajrayogini sont courants dans le bouddhisme tibétain. Mais elle pourra aussi être une protectrice ; les dâkini de sagesse ayant le pouvoir et la responsabilité de protéger l'intégrité de la transmission orale.

p. 176

Dans les tantra supérieurs, la suprême dâkini de sagesse tenant lieu de yidam (istadevata) est Vajrayogini, « la personnification de la vacuité de vajra »³⁹⁸. Yidam est une abréviation de yi kyi dam tsik (yid kyi dam tshig), ou lien sacré de l'esprit. C'est pratiquer la déité yidam avec son mandala qui va lier irrévocablement le pratiquant à l'aspect fondamentalement sain de l'éveil qui est en lui³⁹⁹. Le yidam, que le pratiquant reçoit du "guru" au cours d'une transmission de pouvoir (abhiseka, wang), est la présence et le rappel constant de l'esprit et des instructions du guru.

On dit du "guru" et du yidam qu'ils sont inséparables et que le lien sacré qui caractérise la pratique vajrayàna est un engagement sans réserve envers le "guru" et, simultanément, envers le yidam, autrement dit envers notre propre nature indestructible ou Éveil intrinsèque. La pratique du yoga de

la déité qui se réfère à Vajrayogini vient du cycle du Tantra Mère des tantra de l'Anuttarayoga, corpus d'enseignements qui insistent particulièrement sur la dévotion comme fondement de la pratique tantrique. Pour cette raison, la pratique du yoga de la déité Vajrayogini s'appuie sur la dévotion au guru, le maître de vajra qui a parfaitement réalisé la nature à de vajra de tous les phénomènes et peut transmettre cette compréhension à autrui. En réalisant la vérité indestructible, le maître a complètement actualisé en lui le principe féminin (et le principe masculin). Lorsqu'il donne à son étudiant une dākini ou un heruka pour yidam, c'est un aspect de son propre esprit qu'il lui transmet (mais aussi un aspect que l'étudiant possède déjà en lui), lui conférant par-là même le pouvoir d'entrer pleinement dans la pratique.

Dans ces tantra supérieurs, la dākini intérieure de sagesse représente toujours l'esprit de sagesse, l'espace pur et rayonnant de la nature de l'esprit, la sagesse qui connaît, de manière non duelle, la nature de cet espace dans sa totalité. Du fait qu'elle tend vers la sagesse, la pratique d'un yidam féminin est dite apporter de prompts résultats⁴⁰⁰. La façon particulière qu'a la dākini d'exprimer la sagesse varie d'un tantra à l'autre, mais dans le Cakrasamvara tantra, le sens que revêt Vajrayogini apparaît dans son iconographie.

Le yidam Vajrayogini se visualise sous une forme semi-courroucée d'un rouge ardent parce que le rouge est la couleur de la Mère Prajñāparamitā. Elle est nue et parée des ornements des charniers, car elle n'est « ni atteinte par la névrose ou les klesha ni revêtue de l'armure de l'ego ». Comme elle réside dans le charnier de l'égoïsme, elle piétine la poitrine et le visage écrasé contre terre d'un corps pourrissant. Étant une dākini de sagesse, Vajrayogini porte une lame courbe (kartari/drigouk) appelée le couteau de merci⁴⁰², arme de l'absence de pensée qui coupe au travers de l'illusion égotique. L'absence de pensée est l'expression la plus fondamentale de Vajrayogini, son esprit étant totalement libre du bavardage inconscient et des tendances habituelles qui font naître les schémas obsessionnels de la pensée. L'absence de pensée (tokmé) est une forme purifiée de l'ignorance, ou égarement, que l'on symbolise traditionnellement dans le bouddhisme par un porc. Dans cette sādhana, la dākini a pour nom secret « Laie de Vajra », ou Vajravārāhi, car son ignorance est complètement transformée en liberté, c'est-à-dire en sagesse de l'espace sans limites. Ainsi la loue la sādhana « Ta tête de laie montre l'absence de pensée, le dharmakāya inchangeant »⁴⁰³. Pour nous le rappeler, ses cheveux dénoués et flottants cachent partiellement une tête de laie qui se dresse près de son oreille droite. Les qualités de l'absence de pensée de Vajrayogini font écho à ses dimensions secrètes de sagesse non duelle et d'espace, car elle n'est pas soumise aux ...

p. 178

... perturbations émotionnelles, aux interprétations ni aux habitudes de quelque sorte que ce soit. Elle est totalement concentrée sur la source de tous les phénomènes (tchōdjoung), le vaste espace qui est sa nature fondamentale, la source sans origine des pensées et des émotions. De ses trois yeux jaillit une clarté impartiale. Sous cet aspect, elle est l'esprit vaste et sans limites du Bouddha.

L'autre qualité importante de Vajrayogini est sa chaleur intense. Elle flamboie de deux manières elle est courroucée et elle est passionnée. Sa manifestation la plus évidente tient à son caractère menaçant. Elle est d'un rouge brillant parce qu'elle est “en rage contre les hordes de mārā”, ces forces qui nous entraînent vers les préoccupations mondaines. Quand elle défait les mārā, c'est la tendance à l'égoïsme qu'elle vainc. Les dents serrées de rage, découvrant ses canines, elle se mord la lèvre inférieure, ses cheveux dressés flottant en l'air. En tant que déité semi-courroucée, elle a le pouvoir de trancher immédiatement les obscurcissements émotionnels et intellectuels de son couteau courbe. Son Éveil est si aigu et pénétrant que les comportements habituels se sentent menacés.

On associe aussi Vajrayogini avec la passion, “la fureur de la passion” qui brûle féroce ment le carburant constitué par les obscurcissements émotionnels. Sa passion est libre du désir, car cette liberté sans condition est celle de la sagesse coémergente. Elle fascine le pratiquant par son aspect passionné, et l'enivre tandis qu'elle consume ses obscurcissements ; elle porte, dans la main gauche, une coupe crânienne remplie d'une liqueur grisante, grâce à laquelle les concepts basculent en

absence de pensée. Elle porte autour du cou deux guirlandes séduisantes, l'une de fraîches fleurs rouges, signifiant le non-attachement, l'autre faite de cinquante et une têtes fraîchement coupées, arborant chacune une expression différente, qui représentent les cinquante et un facteurs mentaux qu'elle a tranchés avant qu'ils ne s'élèvent⁴⁰⁴.

Dans sa danse endiablée, elle tient, chaleureusement logé au creux de son bras gauche, un long bâton magnifiquement travaillé (khatvanga, tsé soum) orné d'une flèche à huit côtés, représentation cachée de son consort Cakrasamvara. Sans cet attribut, elle est incomplète, car le principe féminin n'est qu'un aspect de l'esprit réalisé⁴⁰⁵. Sous sa forme de dâkini de sagesse, elle n'apparaîtra jamais sans son bâton, sur lequel vient s'enrouler une écharpe formant deux boucles qui représentent l'aspect inséparable des enseignements du Mahâyâna et du Vajrayâna. Le bâton se termine par un double sceptre de vajra, sous lequel sont empalées trois têtes de mort.

p. 179

Vajrayogini serait plutôt considérée comme un yidam, une déité de méditation personnelle, un symbole rituel puissant représentant simultanément l'esprit du guru, l'esprit des maîtres éveillés de la lignée et l'esprit d'Éveil du pratiquant tantrique. Reconnaître l'inséparabilité de ces deux constitue la base de la pratique tantrique.

Par son approche directe et pragmatique, le yoga de la déité, ou pratique du yidam, remet en question la façon dualiste dont le pratiquant se relie habituellement aux phénomènes. D'ordinaire, les êtres humains centralisent leurs rêves et leurs désirs autour d'une personnalité construite, puis, ayant l'habitude de privilégier leur propre bien-être, partent en campagne pour satisfaire ces aspirations. Cette campagne s'appuie sur une dualité où l'habitude de se chérir soi-même crée une subjectivité centralisée. Cette dernière prend corps en objectivant ce qui l'entoure, puis en entrant dans une relation manipulatrice avec les dits objets. Selon le bouddhisme, une fois ce scénario établi, le sujet désire soit posséder l'objet, soit le repousser ou l'ignorer, quand il ne combine pas ces tendances extrêmes d'une manière ou d'une autre⁴²⁴. Il en résulte une souffrance permanente, la déchirure entre le sujet et l'objet ne pouvant être guérie puisque le désir constant du sujet d'entrer en relation particulière avec son objet est voué à la frustration⁴²⁵.

Dans l'Anuttarayoga tantra et dans les tantra supérieurs, la phase de création est une pratique yogique où l'on se visualise soi-même comme la déité centrale d'un mandala harmonieux et élaboré⁴²⁶. C'est précisément parce que la déité yidam n'a pas d'existence en soi qu'on peut la visualiser. En utilisant les tendances dualistes de l'esprit d'une manière qui les met en lumière et les purifie, cette pratique permet de développer sous une forme rituelle l'expérience d'une « subjectivité sans sujet », préparant ainsi le terrain pour le développement d'une subjectivité sans références.

La sâdhana de Vajrayogini fait justement partie de ces pratiques d'auto-visualisation que peuvent pratiquer ceux qui en ont reçu la transmission de pouvoir. Le rituel est mené à la manière traditionnelle d'une sâdhana complète du Vajrayâna. Il commence par l'invocation de l'espace ou expérience de la vacuité, au moyen d'un mantra approprié. La récitation du mantra est corrélée, au niveau de la pratique intérieure, à l'abandon des idées préconçues et des attentes ayant trait à l'ego et à la pratique, comme à celui des pensées vagabondes et des distractions qui peuvent s'élever pendant la session de méditation. Puis, le pratiquant établit les limites du mandala, visualise le siège du yidam, et se concilie le yidam au moyen des préliminaires classiques : le vœu de refuge, le vœu de bodhisattva et les quatre pratiques préliminaires (ngôndro).

Pour finir, le pratiquant opère un changement radical en devenant le yidam, ce qui veut dire qu'il ou elle se visualise comme la déité centrale du mandala. Le terme visualiser traduit le tibétain *mikpa*, qui signifie contempler, se concentrer ou méditer sur. Dans un contexte culturel occidental, cela peut sembler difficile de prime abord, car nos mythes et notre tradition religieuse recèlent peu de choses semblables. Mais avec de la pratique, la visualisation devient une expérience puissante et spontanée de dépassement de la dualité⁴²⁷. Elle implique un changement majeur dans la manière de comprendre la déité, que l'on considère habituellement comme extérieure.

Le yoga de la déité se fonde sur le message véhiculé par le principe du mandala selon la vue

fondamentale des tantra, la nature de notre esprit et de tous les phénomènes perçus est complètement vide, pure et éveillée. Évidemment, cela ne nous saute pas toujours aux yeux, et la pratique de la phase de création du yoga de la déité vient donc nous le rappeler et nous le faire goûter directement. Nous pourrions vouloir, dans ce cas, une déité qui nous sauve, qui nous confirme dans notre vécu ou nous bénisse, qui nous aide à surmonter notre douleur, notre sentiment d'oppression et d'inadaptation. Et si nous sommes une femme qui se sent privée de subjectivité, nous pourrions souhaiter une déesse féminine qu'il serait possible d'imiter pour découvrir ce que c'est que d'être femme, bien que notre modèle soit alors divin.

Le yoga de la déité fait exploser cette attente en exigeant que nous devenions nous-même la déité, ce qui nous oblige à dépasser notre dualité sujet-objet habituelle. Nous ne pouvons plus tenir à l'écart l'épanouissement de l'Éveil. Nul autre choix que de reconnaître, à l'instant même, l'Éveil qui est en nous. Et nous devons effectivement le reconnaître en assumant la forme purifiée qu'est la déité de méditation. Évidemment, il existe un grand danger à procéder ainsi. Le narcissisme tant cultivé au cours de notre vie serait ravi d'être déifié. Ma féminité exacerbée par ma sensibilité féministe apprécierait sûrement d'être une dākini libérée, dansant nue. *Mais le rituel de Vajrayogini comporte des garde-fous et des antidotes qui le protègent de ce genre de motivation dévoyée.*

On trouve l'antidote majeur à une utilisation de la pratique qui viendrait renforcer notre égoïsme dans l'instruction traditionnelle qui prescrit de cultiver la fierté de la déité (lhai ngagyal). Cela veut dire que l'on commence par invoquer soigneusement l'expérience de la vacuité avant de vénérer la déité avec ferveur et humilité dans les préliminaires à la pratique principale, ce qui a pour effet de nous dépouiller des tendances habituelles égoïstes. Puis, lorsque l'on se visualise comme la déité, on doit maintenir fermement le sentiment profond qu'on est effectivement la déité, avec une confiance complète dans la nature parfaitement pure de notre esprit et de notre expérience. Ce qui est tout à fait différent de la fierté ordinaire où l'on feint la grandeur comme si l'on endossait un rôle ou un costume⁴²⁸. Le pouvoir du rituel et l'intensité de la pratique de visualisation embarrassent le "soi habituel" (ou saisie de "l'ego"), le forçant à céder à l'expérience plus fondamentale de l'Éveil intrinsèque. Et c'est cet aspect du pratiquant qui devient la "déité".

Mais l'expérience la plus directe dû yoga de la déité est une expérience de « subjectivité sans sujet », une subjectivité purifiée construite rituellement qui offre une alternative aux tendances dualistes de l'esprit. Du point de vue de la subjectivité ordinaire, se visualiser comme la déité permet d'intérioriser radicalement l'expérience du divin au sens bouddhiste. Ce qui veut dire que la passion courroucée de Vajrayogini, sa sagesse éclatante, sa manière de réunir ce qui semble contraire et son intrépidité ne sont pas "siennes" dans un sens extérieur. Ce sont celles du pratiquant. Quand l'agressivité surgit, elle devient une parure ; quand les concepts apparaissent, ils deviennent la lame courbe de l'absence de pensée, qui tranche les concepts à la racine. Le yoga de la déité est une méthode directe qui utilise les concepts associés à la déité pour surmonter la dualité sujet-objet habituelle et transmuter les obscurcissements émotionnels, comme les pensées du pratiquant, en sagesse coémergente. Se visualiser comme la déité permet de dépasser les idées que l'on peut se faire sur les deux sexes.⁴²⁹ Quand celui ou celle qui pratique Vajrayogini devient pleinement et complètement la "déité", son expérience corporelle se transforme. Avant de recevoir la transmission de pouvoir, on peut se sentir horrifié ou fasciné par le fait de se visualiser comme cette déité. Pour une femme, la fascination peut venir du fait qu'elle deviendra enfin une femme d'essence divine ; pour un homme, du fait qu'il deviendra "l'autre", le corps objectivé de la femme sur lequel il a l'habitude de projeter. La forme vide et lumineuse de la déité n'est pas le corps d'une femme vivante, malgré le dynamisme et l'éclat de cette forme féminine. On réalise que toutes les femmes, tous les êtres en l'occurrence, se manifestent corporellement comme des émanations « bien qu'en réalité elles ne soient pas des femmes, elles apparaissent sous forme de femmes »⁴³⁰.

Au premier niveau de la transformation, la subjectivité du pratiquant se trouve transformée par le simple fait de devenir cet "autre" qui est l'objet des projections émotionnelles, des pensées, et des perceptions sensorielles. D'habitude, nos schémas de pensée sont renforcés par notre tendance à

projeter sur autrui. Le désir est entretenu par les pensées qui s'attardent sur le caractère désirable de l'objet ; l'agressivité se manifeste quand l'esprit se saisit de l'objet de sa haine. Mais cette fois-ci, l'objet est une déité dont la nature est manifestement vide d'existence inhérente, un corps de lumière aussi intangible qu'un arc-en-ciel. On enjoint au pratiquant d'abandonner tout souci de lui-même et de devenir la déité. De ce fait, la distinction que l'esprit établit conventionnellement entre le sujet et l'objet se dissout. Faire l'expérience du corps vide et lumineux d'un bouddha tantrique féminin (ou masculin) est très libérateur quant à la manière dont nous considérons habituellement les sexes féminin et masculin.

Lorsque la subjectivité de la déité vient remplacer la nôtre, nous ne nous focalisons plus sur le contenu de l'expérience, mais sur sa source, ou base. Cependant, on ne peut pas devenir pleinement et complètement Vajrayogini sans faire l'expérience effective de sa nature. On l'appelle « la personnification de la vacuité de vajra »⁴³¹ vide de nature inhérente, espace illimité, que l'iconographie représente par la source des phénomènes (tchödjourng/tétraèdre étoilé). Mais cet espace n'est pas simplement vide ; il est luminosité rayonnante, la clarté naturelle de l'esprit. C'est le niveau suivant de la subjectivité non duelle, que l'on atteint dans le yoga de la déité en dissolvant la visualisation.*

À la fin de la phase de création, le pratiquant redissout la visualisation de Vajrayogini dans l'espace. C'est la phase de perfection, que l'on dit saper l'attachement du pratiquant envers la déité visualisée. Le mandala de Vajrayogini est vu comme un moyen habile qui conduit le pratiquant à se défaire de sa vision conventionnelle pour gagner une expérience plus directe de la nature ultime. À ce point, le pratiquant réalise ce qu'enseigna Jamaôn Kongrül Lodrô Thayé :

En général, la phase de création est une fabrication, mais la voie de la fabrication mène à l'état naturel authentique. Avec la certitude mentale qu'il n'y a rien de réel à la source ou à la base de l'attachement aux apparences illusoire, reposer dans l'état virginal est la phase de perfection elle-même, l'état naturel véritable.⁴³²

Dans l'essence de la sagesse, au sens vajrayâna du terme, la nature de l'esprit et l'objet de notre expérience sont tous deux d'une transparence lumineuse et expérimenter directement cette clarté naturelle nous libère de toute souffrance.

En pratiquant son rituel, le pratiquant découvre que la dâkini, surtout sous sa forme de Vajrayogini Mère coémergente, est la subjectivité spirituelle de tous les êtres, qu'ils soient féminins ou masculins. Dans sa sâdhana, elle est appelée « grande félicité née d'elle-même, mahamudrà ultime »⁴³³. Elle est la réalisation de la non dualité, l'inséparabilité du sujet et de l'objet, qui est joie profonde. Janet Gyatso cite le grand maître de méditation Dilgo Khyentsé Rinpoché quand, en commentant sa propre traduction de l'autobiographie secrète de Jigmé Lingpa, elle écrit l'auteur de l'autobiographie est en réalité la dâkini et « tout ce qui est dit dans une autobiographie secrète, d'une façon générale, est la parole de la dâkini. La vie secrète est de son ressort et participe de sa nature »⁴³⁴. — Ce qui veut dire que l'expérience subjective du chemin spirituel est toujours l'expérience sans sujet de la dâkini. — La dâkini serait la dimension visionnaire de l'expérience, continue Dilgo Khyentsé Rinpoché, en rapport avec des aspects aussi impalpables que « la prophétie, l'histoire mythique, les vies passées, les expériences dans le canal central et les expériences de la base-de-tout »⁴³⁵. Pour le pratiquant, la dâkini représente l'expérience intérieure de la vraie nature de l'esprit et des phénomènes.

Non seulement c'est mal comprendre les choses que de considérer Vajrayogini comme une figure salvatrice extérieure, mais c'est aussi réduire sa portée pour le pratiquant vajrayâna. Essaierait-on même de se visualiser comme Vajrayogini, pour s'identifier à un être divin féminin, qu'elle resterait inatteignable. Ce que le pratiquant finit par découvrir, c'est la vacuité intrinsèque et la luminosité rayonnante du sexe féminin, de tous les concepts, de tous les obscurcissements émotionnels et de toutes les perceptions sensorielles. La portée et le pouvoir de la dâkini vont bien plus loin que cela ; par son intermédiaire, le pratiquant découvre l'aspect visionnaire de l'expérience spirituelle. Par l'intermédiaire du mandala de Vajrayogini, il découvre la subjectivité, qui est au niveau secret

l'espace sans limites de la non dualité, et au niveau intérieur la chaleur coémergente du jeu, intense et dynamique, des émotions, des perceptions et des pensées, dans l'immensité de la présence éveillée. Cultiver la dākini inséparable, telle est l'essence de la vie spirituelle du pratiquant vajrayāna.

Le Mandala du Heruka et de la dakini Cakrasamvara et Vajrayogini

On ne peut réaliser pleinement la dākini de sagesse symbolisant la vacuité et l'espace que lorsqu'elle est unie au principe masculin des moyens habiles, de la compassion et de la grande félicité. C'est ce qu'on appelle l'union de la félicité et de la vacuité, que l'iconographie représente par l'union sexuelle d'une déité féminine et d'une déité masculine. Ils forment un couple indissociable, “ni deux ni un”, qu'on ne peut jamais vraiment séparer, car, dans l'univers vajrayāna, la vision pénétrante et les moyens habiles sont interdépendants et se complètent. Dans ce cas, Vajrayogini est incomplète si elle n'est pas accompagnée de son parèdre, le heruka Cakrasamvara. Quand ils apparaissent ensemble, ils s'embrassent en une union sexuelle symbolique, le yab youm “père/mère”.

Lorsqu'elle est seule, Vajrayogini porte le trident khatvānga qui représente son parèdre, Cakrasamvara. Dans le mandala du heruka, ils sont présents tous les deux, en union. Il est important de comprendre que, dans le Vajrayāna tibétain, le féminin ne représente qu'un aspect de la dynamique des phénomènes. Le féminin a toujours avec lui son parèdre, le masculin ; et inversement, le masculin est toujours accompagné de sa parèdre féminine. Ensemble, ils représentent clairement la subjectivité non duelle. Au niveau intérieur, les époux visualisés représentent la nature fondamentale qui surgit du principe *EVAM* décrit au chapitre trois.

Le heruka est une forme parfaite car, “il” est en réalité le couple indissociable “elle et lui”. Le heruka est, par définition, en union avec la parèdre qui confère la félicité, et sa manifestation exprime à elle seule leurs deux pouvoirs conjoints. Le chapitre trois traitait de l'importance de l'union de la connaissance ou vision pénétrante (prajñā, shérab) et des moyens habiles (upaya, thap) dans le bouddhisme Mahāyāna, qui les compare aux ailes d'un oiseau, toutes deux indispensables pour atteindre les sommets spirituels. L'iconographie *yab/youm* nous en montre pleinement le sens. La vision pénétrante sans les moyens serait comme des yeux capables de voir mais dépourvus de jambes pour les mener à bon port ; les moyens sans la vision pénétrante, comme des jambes errant sans but et sans savoir où elles vont. Les moyens ne deviennent habiles que lorsqu'ils sont alliés à la vision pénétrante ; devenus alors des moyens habiles parfaitement qualifiés (upaya-kausalya, thabla khépa), ils utilisent de concert vision pénétrante et habileté en une activité unifiée. Tel est le sens du heruka et de sa parèdre en union yab/youm⁴³⁶.

Le *yab-heruka*, le père Cakrasamvara (tib. Korlo Demchog), est semi-courroucé et d'une confiance indestructible, une présence parfaitement enracinée, à la douceur pénétrante. Le heruka (trak thou g) est une déité masculine, courroucée ou semi-courroucée, qui représente dans les tantra tibétains la dynamique de la compassion et des moyens habiles. À l'instar de la dākini, le heruka voit son origine remonter aux traditions pré-bouddhiques de l'Inde ancienne où il incarnait un démon terrifiant de la suite du courroucé *Siva* ou Mahākāla. *Heruka* signifie littéralement “buveur de sang”, ce qui, dans le cadre du bouddhisme tantrique, fait référence au fait de boire le sang de l'égoïsme, du doute et de la confusion dualiste⁴³⁷. L'interprétation tantrique du terme heruka va plus loin encore sa nature transcende la cause et l'effet, l'existence et la dualité qui caractérisent la vision conventionnelle. Il est l'expression ultime des qualités rayonnantes de l'esprit libre du soi. Lorsqu'il a bu ce sang le heruka éprouve la félicité. Intrépide, il se sent parfaitement chez lui dans le charnier qui, à ses yeux, n'est plus un simple charnier — mais un palais.

Les descriptions classiques attribuent au heruka neuf états d'esprit (navarasa, gartap gou) qui donnent une idée de ses manifestations. On le dit charmant, avec des parures éclatantes ; vaillant, affecté et dansant ; menaçant, roulant des yeux avec ne grimace courroucée ; riant d'un rauque « ha, ha » ; féroce, avec un rire moqueur, « hi, hi, hûm, phat » redoutable, grinçant des dents et brandissant une arme ; compatissant ; les yeux injectés de sang et la peau d'une couleur éclatante ; dépassant les bornes, faisant claquer sa langue la bouche béante ; paisible, fixant tranquillement le

bout de son nez⁴³⁸. Dans le bouddhisme vajrayàna, le heruka incarne la présence semblable à une montagne du principe masculin éveillé avec un éventail de qualités qui vont de la férocité à la douceur en passant par la vigueur.

Le heruka et sa parèdre symbolisent l'union indestructible de la sagesse et des moyens habiles où l'acuité de la vision pénétrante s'allie au rayonnement de la compassion qui se déploie pour accomplir spontanément le bien des êtres. Réunissant ces deux qualités, ils personnifient le héros quintessentiel (vira, pawo), le bodhisattva libre du soi, guerrier de la compassion. Comme le dit le Hevajra tantra, « le yogi est upayà et compassion, la yogini est [sagesse et *sūnyata* parce qu'elle est] libre de la cause et de l'effet. L'absence de distinction entre *sūnyata* et compassion est ce qu'on appelle bodhicitta ».

p. 192

... au niveau ultime, toutes choses sont vues comme incréées et pures, n'ayant jamais existé en aucune manière. Les trois premières lignes font référence à une vision purement conventionnelle du corps :

Ce skandha des formes, produit compulsivement⁴⁶⁸, n'est, sans la réalisation, qu'un corps formé de quatre éléments ; maladie et souffrance en surgissent.

Voir le corps ainsi, comme un objet, affecte profondément notre vécu. En considérant naïvement que notre sang, nos os, nos organes et notre chair sont, d'une certaine manière, permanents ou réellement existants, nous éprouvons beaucoup de souffrances. Que la vieillesse ou la maladie nous frappe et nous voilà anxieux et préoccupés/persuadés que ce soi solide et matériel est en train de changer et de se détériorer, aspirés dans un tourbillon d'espoirs et de craintes dès qu'il s'agit de notre corps ou de notre physique. C'est ce que notre société stigmatise par l'obsession de la jeunesse, de la santé, du sex-appeal, du corps et de l'identité sexuelle. Luttant pour se forger une identité, nous nous fixons sur le fait d'être un homme ou une femme, n'hésitant pas à utiliser la sexualité, le pouvoir, la richesse, la fuite ou l'intelligence pour arriver à nos fins. Autant de sortes d'emprisonnements qui, selon Milarépa, ne feront que culminer dans une anxiété toujours accrue face à la souffrance et à la maladie. Le seul antidote étant de méditer sur l'insubstantialité du corps pour découvrir combien nos attentes et l'idée que nous nous faisons de notre corps ne correspondent pas à la réalité.

Milarépa nous propose d'atteindre une réalisation plus profonde de ce qu'est notre corps grâce à une visualisation qui le transformera en une déité de méditation : le *yidam*. Dans cette perspective, nous commençons à voir notre corps physique d'une manière plus vivante et plus dynamique :

Quand la réalisation est là, il est la forme de la déité, qui est union⁴⁶⁹.

Voilà qui inverse la tendance ordinaire à la saisie.

Notre examen précédent nous a permis de voir que le corps, bien que pourvu d'un aspect, d'une forme et constitué de parties pour le moins destructibles, est dépourvu d'existence intrinsèque.

p. 204

Le corps subtil dans le bouddhisme tibétain

Comment le bouddhisme tibétain conçoit-il le corps ? La tradition distingue deux niveaux, comme le décrit Milarépa dans la section précédente. Le « corps grossier » (lū)⁴⁷¹, qui correspond à la désignation conventionnelle du corps ; lequel est soutenu par un corps énergétique, ou corps subtil illusoire (māyadeha, gyō lū), sorte de réseau invisible que la conscience parcourt selon certains schémas sensitifs. Les schémas du corps subtil reflètent les aspects masculins et féminins qu'hommes et femmes partagent, vus comme une danse ou une alternance perpétuelle des principes masculins et féminins. Danse que l'on appréhende mieux avec la pratique bouddhique de la méditation.

Le bouddhisme, tradition de transformation, s'est constitué autour de la pratique de la méditation assise. Lorsque le Bouddha Sakyamuni, s'étant fait un siège d'un monceau d'herbes *kusà* fraîchement coupées, s'assit face à l'Est à l'ombre d'un figuier, il fit le vœu de ne pas se relever avant d'avoir atteint l'Éveil complet et s'être ainsi libéré de la confusion. Restant là, immobile, il synchronisa corps et esprit en prenant conscience de son corps et en suivant le mouvement alterné

du souffle entrant et sortant par ses narines. Son esprit, habitué à vagabonder, revint à une pure présence, se dissolvant dans l'instant présent où corps et esprit sont réunis.

Comment le corps et l'esprit, apparemment si différents, peuvent-ils se synchroniser ? Il y a entre eux un lien fondamental que l'on appelle le corps subtil, parfois appelé corps/esprit ou « corps fait d'esprit » (*manomaya kaya*) dans le bouddhisme vajrayâna. En tant qu'agent de liaison entre le corps physique grossier et l'esprit, il va devenir un véhicule majeur pour la pratique de la méditation. La synchronisation du corps et de l'esprit s'opère dans la méditation assise, et on la cultive, dans le Vajrayâna, au moyen de méthodes yogiques qui se transmettent de guru à disciple. Le corps subtil n'est pas à proprement parler un corps ; il s'apparente davantage à l'esprit. Sa fluidité est fonction de notre capacité à lâcher prise de nos opinions et de nos émotions. À la différence des termes du langage habituel, le vocabulaire du corps subtil exprime une vision unifiée du complexe corps/esprit⁴⁷². La dynamique du corps subtil s'écoule en un constant mouvement, impossible à concevoir. La phase de création transforme la vision du corps physique, ce qui conduit le pratiquant à expérimenter le corps subtil dans la phase de perfection.

p. 207

Ce corps subtil, fait d'esprit, se relie à un état d'esprit bien réel. La tradition qui se réfère au corps-esprit est profuse, et les descriptions qui accompagnent ces pratiques variées se contredisent parfois d'une lignée à l'autre. L'exposé qui va suivre ne retrace que les grandes lignes de la tradition du corps subtil de l'Anuttarayoga yâna.

Le corps subtil illusoire est un réseau souple de canaux énergétiques (*nadi/tsa*), trajets invisibles qui rayonnent d'un canal vertical situé sur l'axe spinal, pour se répandre dans le corps entier et former le complexe corps-esprit. Des vents, ou souffles subtils (*prâma, loung*)⁴⁷³, se déplacent dans ces canaux invisibles, vivifiant le corps entier. Parmi les nombreux souffles liés au corps subtil, il en est un plus fondamental que les autres et qui est leur source à tous, le souffle vital (*sog-loung*) ; essence même de la vie, anime et maintient en vie tous les êtres vivants⁴⁷⁴. Les mouvements du souffle subtil permettent le fonctionnement des perceptions sensorielles, la manifestation des émotions et la production de la parole. Une circulation correcte des souffles subtils dans les canaux assure une excellente santé, un bon équilibre émotionnel et un esprit clair ; le blocage des souffles engendre des explosions émotionnelles, des problèmes de santé et un esprit confus. Le souffle du corps subtil est lié, au niveau extérieur, à l'inhalation et à l'exhalation du souffle par les narines. Dans notre vécu quotidien, les souffles grossiers et subtils se déplacent sans but dans les canaux noués et bloqués, provoquant les émotions et les pensées qui sont la cause de nos tourments.

Bien que l'esprit et le souffle aient une fonction différente, ils sont de nature identique ni l'un ni l'autre n'ont de substance concrète. Dans la pratique des yogas, il est crucial d'entraîner la conscience mentale à suivre et même chevaucher le souffle. Une métaphore traditionnelle compare le souffle à un cheval qui, lorsqu'il est correctement identifié et maîtrisé, peut être monté par l'esprit naturel non distrait (*nyouk mai sem*) dans la pratique de la méditation. Lorsque l'esprit chevauche le souffle avec une attention soutenue, l'esprit turbulent se calme et une claire présence finit par se manifester. Telle est l'essence de la pratique de la méditation du repos calme (*gamatha, shiné*).

Quand, du repos calme, surgit la présence éveillée, sa puissance peut provoquer une concentration énergétique de présence (*bindu, thiglé*) dans le corps subtil⁴⁷⁵. Cette énergie concentrée, appelée aussi *bodhicitta* (*tchangtchoup sem*), qui provient d'une sphère indestructible de présence située au niveau du cœur, se condense dans des centres (*cakra, khorlo*) répartis le long de l'épine dorsale. Dans la méditation vajrayâna, ...

p. 208

La dakini extérieure

... l'expérience de la *bodhicitta* se manifeste ainsi de manière tangible sous la forme d'un *bindu*, ce qui augmente l'efficacité de la pratique de manière exponentielle. Car, il est possible de déplacer ce *bindu* dans les canaux au moyen de la présence pour dissiper les obscurcissements, les émotions, les concepts et les tendances habituelles. Le souffle vital peut alors se déplacer librement et, selon les

termes du Vajrayâna, l'identité du prâna et de l'esprit peut se développer.

La qualité du souffle se reflète dans notre état d'esprit et vice versa, comme tout méditant le sait. Même l'expérience mondaine nous permet de voir que des modes particuliers de respiration sont associés aux émotions et aux états d'esprit. Lorsque nous sommes en colère, notre respiration est entrecoupée, précipitée, heurtée. Quand nous réfléchissons profondément à un problème intellectuel, notre respiration est calme, régulière et égale, bien qu'elle ne soit vraisemblablement pas profonde. Lorsque nous sommes soulagés, nous respirons profondément, expulsant l'air que nous avons peut-être retenu⁴⁷⁶. Dans la pratique fondamentale du repos calme, l'esprit et le corps se synchronisent quand l'esprit observe l'expulsion du souffle par les narines. Dans le yoga tibétain du corps subtil, cela se produit quand l'esprit chevauche le mouvement des souffles subtils dans les canaux et amène cette présence/énergie dans le canal central.

Le canal central vertical (avadhûti, tsa ouma) se situe physiquement près de la colonne vertébrale. Il relie la base de l'épine dorsale au sommet de la tête. On le visualise de différentes couleurs selon les tantra, mais Nârôpa le décrit « luisant comme une lampe à huile, droit comme une tige de plantain, et vide comme un roseau »⁴⁷⁷. Des deux côtés du canal central, on visualise deux canaux principaux, le lalanei (kyangma) et le rasanà (roma). Tandis qu'on attribue au canal central un diamètre équivalent à celui d'un brin de paille de blé de taille moyenne, les deux canaux qui le flanquent sont plutôt dits d'un diamètre équivalent à celui d'un petit brin de paille de blé⁴⁷⁸.

Du fait des tendances habituelles d'origine karmique, nous tombons dans des pensées dualistes ; ce qui se reflète dans la circulation du souffle subtil qui ne parcourt ainsi que le réseau des petits canaux répartis dans le corps, ou les seuls canaux de droite et de gauche flanquant la colonne vertébrale. Nous chutons alors dans la division sujet-objet et autres habitudes dualistes. Ceci fait surgir toute une déclinaison d'émotions douloureuses sur le thème du désir, de l'agressivité et de l'égaré, lesquelles provoquent toutes sortes de souffrances et de projections qui nous emprisonnent dans le samsàra⁴⁷⁹. Ceux qui ne sont pas engagés dans la pratique de la méditation ne verront pas ce schéma changer avant leur mort. Mais là, un changement radical intervient dans le corps subtil, car le souffle vital rentre alors dans les canaux latéraux pour pénétrer ensuite le canal central. Ceci plonge les êtres ordinaires dans une grande terreur, car les éléments grossiers du corps perdent leur cohésion et se dissolvent progressivement au moment de la mort, laissant place à un esprit subtil qui fait l'expérience de l'anéantissement. Les yogis et les yogini entraînés à méditer sur le corps subtil pourront, quant à eux, utiliser la dissolution des éléments du corps grossier à des fins spirituelles lorsque la mort viendra⁴⁸⁰.

Bien menée, la pratique yogique des tantra prépare à ce processus, car elle permet de faire circuler les souffles subtils, de libérer le passage dans les canaux et d'amener le souffle vital dans le canal central. Ceci délivre l'esprit de la pensée dualiste et permet à la luminosité naturelle d'être perçue directement. On dit que lorsque le souffle vital pénètre dans le canal central au cours de la méditation, la respiration, qui entre et sort par les deux narines, se fait douce et régulière pour devenir progressivement plus subtile, puis s'arrête momentanément sans que l'esprit ne tombe dans la torpeur ou le manque de clarté⁴⁸¹.

La voie bouddhiste des sûtra promet la libération par la pratique de la méditation, mais ne fournit pas l'entraînement élaboré qui permet de provoquer cette expérience rapidement. Elle compte sur une accumulation de mérites et de sagesse par des moyens ordinaires et sur la pratique d'un chemin graduel. Les moyens habiles des tantra du bouddhisme vajrayâna utilisent le yoga du corps subtil pour purifier l'esprit et accélérer le processus de la réalisation. La pratique yogique du Vajrayâna est conçue pour accompagner les deux accumulations décrites dans les sûtra. On accumule le mérite en cultivant une discipline dans la pratique de la méditation comme dans la vie quotidienne, et on accumule la sagesse en écoutant, en contemplant, et en méditant les enseignements du guru. Les pratiques yogiques du corps subtil ont alors le pouvoir de dissiper les schémas habituels de pensée dualiste.

Lorsqu'on a pratiqué les deux accumulations et reçu directement d'un guru qualifié l'habilitation

nécessaire, on peut s'exercer à la pratique du corps subtil par laquelle, faisant passer le souffle vital des deux canaux latéraux dans le canal central, on transforme les schémas de pensée dualistes en prana de sagesse. Ce que Saraha décrit ainsi :

p. 210

— N'établis pas de distinctions mais vois les choses comme une, sans les distinguer en familles. Laisse l'ensemble des trois mondes devenir un dans l'état de [grande félicité]⁴⁸².

Une transformation s'opère lorsqu'on cultive les pratiques de « chaleur intérieure » (*candali-toummo*) dont on parlera dans la section « Féminin, masculin et corps subtil ». Il est alors possible de réaliser directement la nature de l'esprit et des phénomènes, et d'éprouver la félicité non duelle. On appelle cette pratique « *sampannakrama* avec signes ». Une fois cette pratique suffisamment stabilisée, le prâna, les nadi et les bindu visualisés sont dissous et l'on voit directement la nature de l'esprit. C'est alors le « *sampannakrama* sans signes », qui représente la pratique la plus essentielle et la plus profonde⁴⁸³. L'expérience qui s'élève dans cette pratique est appelée « grande félicité » (*mahasukha*, *déwa tchenpo*), qui est en fait la sagesse de la félicité et de la vacuité, la plus grande réalisation méditative. Cette expérience n'est ni fabriquée ni créée par l'esprit conceptuel. Au contraire, comme l'écrit Trungpa Rinpoché :

Déwa tchenpo est une véritable expérience de félicité, une expérience physique et psychologique de joie totale, qui surgit de l'absence complète de pensées discursives, quand on demeure dans l'absence de pensée. C'est s'unir à l'état non duel de l'Éveil⁴⁸⁴.

La joie de cette expérience de félicité est un état où l'on est totalement délivré des fabrications et des limitations imposées par les filtres de l'ego. C'est une joie où l'on expérimente directement tous les détails du monde phénoménal, le velours des pétales pivoine, le piquant du poivron rouge, l'échange éclair d'un regard amoureux.

Les dakini et le paysage sacré du corps subtil

Dans la riche tradition tibétaine, la géographie sacrée fut à l'origine de guides (*lam yik* ou *né yik*), un genre littéraire tantrique très prisé qui combine la vision du monde tibétaine avec la description bouddhiste de la voie de l'Éveil⁴⁸⁵. Tout en semblant décrire des pèlerinages ordinaires, ces livres recèlent une connaissance que seuls peuvent déchiffrer le yogi et la yogini expérimentés qui progressent vers la réalisation : le corps subtil y est un microcosme où se reflète le paysage sacré des lieux de pèlerinage, et la voie yogique, un pèlerinage intérieur. C'est ce territoire que Khenpo Tsültrim Gyamtso Rinpoché nous décrit. Sous une forme ésotérique et insaisissable, la *dàkini* réside dans le paysage sacré des vingt-quatre lieux sacrés. Comme Rinpoché nous l'a chanté :

En demeurant dans les champs des vingt-quatre lieux sacrés du corps, de la parole et de l'esprit, elles accomplissent le bien d'autrui. Voilà celles que l'on appelle *dakini* des royaumes sacrés⁴⁸⁶.

Dans les tantra intérieurs insurpassables, les vingt-quatre lieux sacrés font également référence au mandala du corps physique. Au niveau intérieur, les lieux sacrés sont représentés par des points situés dans le corps ou en surface. On y visualise les syllabes-germes et les formes des déités durant la phase de création. Les déités et leur emplacement peuvent varier selon les tantra, mais elles restent sous la protection des *dakini* des royaumes sacrés figurées par des syllabes-germes. Au niveau extérieur et au niveau secret, ces vingt-quatre lieux sont corrélés respectivement aux canaux du corps subtil et aux mouvements du souffle vital et de l'esprit dans la phase de perfection de la méditation tantrique. Ici, en se livrant au yoga du corps subtil avec le soutien et la protection des *dàkini* des royaumes sacrés, on accomplit le pèlerinage au sein de son propre corps. Les détails de ces pratiques sont parmi les trésors les mieux gardés de la pratique de création et de perfection.

Garantes de l'authenticité de ces différents niveaux des vingt-quatre lieux sacrés, les *dàkini* des royaumes sacrés apportent leur soutien aux yogis et aux yoginî qui les pratiquent. Mais ces *dàkini* qui ont réalisé la luminosité de l'esprit exécutent aussi les ordres des gurus de la lignée et protègent ces enseignements et leur réalisation de ceux qui n'ont pas les qualités requises. Laissant de côté tout obscurcissement émotionnel et intellectuel, le pratiquant qui s'est préparé correctement doit s'ouvrir et faire la requête des enseignements avec une dévotion sincère et un respect profond. Face

à l'intention juste du pratiquant, les dākini des royaumes sacrés autorisent l'accès à ces enseignements protégés et déverrouillent l'esprit du yogi ou de la yogini afin que la transmission puisse prendre place⁴⁹³.

Les dākini des royaumes sacrés ont un rôle de protectrices et d'accélératrices dans la méditation, manifestant ainsi toute la vitalité de la pratique tantrique. Dans cette perspective où la complexité infinie des phénomènes apparaît dans toute sa clarté et toute sa simplicité, le vaste panorama des vingt-quatre lieux devient l'expression extérieure de notre propre corps et de notre propre esprit.

Ainsi que le disait Saraha de ces lieux de pèlerinage :

Quand, l'esprit entré dans le repos, les frontières du corps s'évanouissent, alors coule le goût unique de l'inné, et il n'y a plus ni hors caste, ni brahmane. Ici se trouve le Jumna sacré et là le Gange, ici sont Prayaga et Bénares, ici sont le Soleil [lalanà] et la Lune [rasana]. J'ai visité dans mes errances moult temples et autres lieux de pèlerinage, mais jamais je n'ai vu de temple aussi béatifique que mon propre corps⁴⁹⁴.

Dans le Vajrayana, transmissions de pouvoir pèlerinages et rituels constituent autant d'aspects importants de la pratique, mais c'est la réalisation qui compte le plus. La pratique yogique fait exploser les cadres de référence étroits et l'espoir d'obtenir des accomplissements. La réalisation ultime, la plus sacrée de toutes les expériences, est là, dans l'instant présent.

Pour le bouddhisme tibétain, la dakini apparaît comme un emblème de la tradition des yogas du corps subtil confluence énergétique de la vie psychophysique de l'homme — mais aussi comme une garante de sa préservation. La littérature hagiographique regorge de visions de pratiquants yogiques auxquels ces dakini vinrent prodiguer soutien, conseils et, parfois même, offrande de nourriture. Elles apparaissent souvent lors de retraites en solitaire, périodes propices à la pratique yogique du corps subtil. La solitude est un élément nécessaire à la pratique des yogas, car elle crée l'environnement physique et psychologique propre à provoquer le sentiment de renoncement associé au symbole de la dākini du charnier⁴⁹⁵. Méditant dans la solitude avec la motivation correcte, se pliant consciencieusement aux exigences de la pratique, on peut atteindre les accomplissements du corps subtil. Comme le chante Shabkar :

Si tu renonces aux affaires du monde, tu dompteras tes émotions. si tu renonces aux affaires du monde, la renonciation poindra. Si tu renonces aux affaires du monde, tu deviendras diligent. Si tu renonces aux affaires du monde, ta bodhicitta se développera.

Si tu renonces aux affaires du monde, les dakini s'assembleront autour de toi. Si tu renonces aux affaires du monde, les dharmapala t'entoureront. Si tu renonces aux affaires du monde, adviendront expériences méditatives et réalisation. Si tu renonces aux affaires du monde, tu deviendras un Bouddha en l'espace d'une vie. Si tu renonces aux affaires du monde, tu seras d'un secours inestimable pour les vivants. Les mots ne sauraient dire les vertus du renoncement au monde.⁴⁹⁶

S'agissant des retraites en solitaire, les dākini symbolisent la protection suprême, car elles veillent tout à la fois sur le pratiquant, son esprit, l'aspect sacré du corps subtil, la force du renoncement et la diligence nécessaires à la pratique du yoga.

Le yogi ou la yogini qui pratiquent font l'expérience du corps subtil constellé de dākini. Seules ou accompagnées de leur parèdre, les dākini sont visualisées aux endroits clefs du corps subtil, révélant et protégeant conjointement le caractère sacré du yoga. Mais loin de n'être qu'un semblant de symbole, les déités visualisées reflètent la capacité fondamentale qu'a le corps subtil de dissiper la confusion et d'ouvrir les portes de la sagesse. Telle est la raison pour laquelle, dans le bouddhisme tibétain, le yoga du corps subtil est le domaine de la dākini.

Féminin, masculin et corps subtil

Pour que naisse la [dakini ultime, la sagesse qui réalise la vacuité], il faut éliminer les aspects grossiers de la conscience par la pratique de la chaleur intérieure (*gtum-mo*), une forme particulière de félicité. C'est au moyen de cette félicité que l'on élimine la conscience ordinaire par conséquent, la chaleur intérieure constitue [l'un des] sens du mot dakini. - XIV^e D.-L.⁴⁹⁷

Les aspects féminin et masculin ne sont pas absents du corps subtil, ils s'y manifestent en l'espèce

de canaux énergétiques latéraux que les divers systèmes tantriques décrivent quelque peu différemment⁴⁹⁸. Ces canaux flanquent le canal central non duel, dans lequel les souffles vitaux et les gouttes de bodhicitta s'uniront finalement au cours de la pratique yogique.

p. 215

Dans le cadre des tantra, le terme bodhicitta revêt plusieurs sens qui font écho aux multiples niveaux de signification attribués aux phénomènes⁴⁹⁹. Pour les traditions mahàyàna du Tibet, le terme bodhicitta faisait référence à l'esprit éveillé qui brûle de délivrer tous les êtres, une attitude d'altruisme enjoué, fondée sur la réalisation de l'interdépendance de tous les êtres. La présence constante de cette attitude chez le pratiquant témoignait d'une motivation correspondant au vœu du bodhisattva. Toutes les pratiques du bouddhisme tibétain se fondent sur ce souhait d'atteindre l'éveil pour le bien de tous les êtres.

Les tantra décrivent la bodhicitta en la reliant davantage à l'expérience : ce souhait compatissant s'accompagnant aussi d'une expérience de grande félicité (mahàsukha) sans limites qui confère à l'altruisme une indicible joie. Conjointement, le terme bodhicitta fait également référence aux énergies essentielles du corps subtil couplées à la présence éveillée, qui se concentrent particulièrement dans les centres énergétiques des canaux, ce qui suggère l'existence d'une expression corporelle de l'expérience de la bodhicitta. Plus extérieurement, le terme fait aussi référence aux fluides sexuels masculin et féminin, le sang menstruel (*dūil*) et le sperme (*khou wa*), considérés comme des sous-produits des centres du corps subtil⁵⁰⁰.

Les tantra et les commentaires relatifs aux yogas donnent certains détails sur les canaux de droite et de gauche — souvent dits être respectivement féminin et masculin — ainsi que sur leurs souffles subtils. Par exemple, dans le Cakrasamvara tantra, le canal de droite (msanû, roma) est dit être de couleur rouge avec une pointe de blanc, et gouverné par l'élément feu, l'énergie féminine et le soleil. Les souffles (prana, lung) qui le parcourent sont chauds et brûlants. Le canal de gauche (lalanû, kyang-ma), par contre, est blanc avec une pointe de rouge, et gouverné par l'énergie masculine, la lune et l'élément eau ; son souffle vital est frais. Ces deux aspects sont complémentaires et leur union est essentielle dans la pratique yogique.

Mais plus importante est la description qui rattache les aspects féminin et masculin aux centres énergétiques principaux situés l'un au sommet de la tête et l'autre sous le nombril. L'énergie qui réside au sommet de la tête est dite de couleur blanche, mais plutôt comme un cristal brillant ou un diamant, et on l'associe à une fraîcheur glacée, à la Lune et au père. Sous le nombril se trouve l'énergie de la mère, aussi désignée comme le Soleil. Elle est d'une chaleur ardente et de couleur rouge. La pratique du yoga opère la réunion des aspects duels féminin et masculin en unissant l'énergie masculine du sommet de la tête à l'énergie féminine brûlante des canaux inférieurs. Lorsque ces deux énergies se rencontrent, la mère brûlante fait fondre la glace paternelle, et de minuscules gouttes d'énergie de bodhicitta de la taille d'une graine de moutarde tombent sur les flammes situées sous le nombril, les faisant redoubler d'intensité. Ainsi, le processus continue. Quand cette pratique est appliquée dans le cadre d'un yoga, les souffles des canaux latéraux se rejoignent dans le canal central et, par le yoga de l'union de la sagesse et des moyens habiles, on atteint la réalisation. Le pratiquant voit alors diminuer ses obscurcissements émotionnels et poindre la sagesse coémergente.

Les déités représentées en union avec leurs parèdres dans l'iconographie tantrique tibétaine ont une symbolique à plusieurs niveaux. Illustrations de la méditation du corps subtil, elles figurent la pratique yogique par laquelle les souffles et les énergies de la bodhicitta masculine et féminine sont unis dans le canal central. Mais le heruka et la dâkini réunis symbolisent aussi l'expérience de la grande félicité qui résulte de l'union de la sagesse qui pénètre tout et du rayonnement de la compassion — laquelle union est indispensable pour écarter les obstacles sur le chemin de l'Éveil. Quand tous deux sont réunis, la voie yogique est vitalisée et complète. Lorsque le masculin et le féminin se rejoignent dans le canal central, une intense sensation de chaleur appelée candâli (toummo) se produit au niveau du nombril — ou en dessous —, et cette chaleur béatifique induit

l'expérience de la grande félicité⁵⁰¹. On dit de *toummo* qu'il a deux aspects : *toum* fait référence à la suppression féroce ou courroucée des souillures et des obscurcissements qui masquent la vraie nature de l'esprit, tandis que *mo*, en sa qualité de suffixe féminin, rappelle que la réalisation ainsi suscitée est la mère de tout Éveil et donc de tous les bouddhas⁵⁰². La chaleur intérieure est fondamentale pour réaliser la grande félicité, obtenir la maîtrise du corps subtil, le purifier et créer les conditions de l'expérience directe de la nature de l'esprit. Comme le chantait Saraha
Là où le souffle vital et l'esprit n'errent plus, où le Soleil (*rasanà, roma*) et la Lune (*kyangma*) ne paraissent pas, là, ô homme, laisse reposer ta pensée, tel est le précepte qu'enseigne Saraha⁵⁰³
Quand l'esprit chevauche le souffle vital et pénètre le canal central, il en vient à reposer dans sa vraie nature.

*Bien qu'associée au corps — à la fois vivant et mort — elle a transcendé la peur de la mort et exprime avec audace l'attitude du "goût unique". Elle représente la dimension physique de la destinée féminine, mais nourrit le pratiquant et les enseignements plutôt que des nourrissons ou des proches plus ordinaires liés par le samsàra. Bien qu'en tant qu'être féminin elle occupe ce territoire mystérieux qui sépare la naissance de la mort, le caractère ambigu et dangereux de la dâkini ne vient pas du fait qu'elle est associée à la nature mais à la vacuité des phénomènes, l'ambiguïté ultime**⁵⁰⁶.

Dans sa forme symbolique, elle confirme la vision traditionnelle tibétaine des sexes en même temps qu'elle la renverse. Bien qu'elle épouse les rôles conventionnels de la femme dans des domaines comme la relation nourricière, l'incarnation ou les relations, le contexte en est quelque peu différent. Comme nous le verrons au chapitre sept, ces domaines semblent ne pas influencer de la même manière pratiquants et pratiquantes. Pour l'homme, la dâkini réunit la sensualité et le rappel de la mort lié au charnier, suscitant le désir en même temps que la répulsion. Son corps vide et lumineux rayonne de beauté. La félicité qu'elle confère n'a rien à voir avec une extase sexuelle ordinaire ; c'est la félicité yogique qui surgit de la réalisation simultanée de l'impermanence, de la vacuité et des apparences rayonnantes de lumière. Pour la femme, la dâkini représente une incarnation qui n'est pas une souillure, un rôle nourricier qui n'est pas une fatalité, une relation autre que la subordination. Même si elle fait état de qualités que toutes les cultures ont associées à la féminité, elle remet en question les implications du foyer, de la famille, de la soumission et de la frivolité qui ont entravé ces qualités. Ainsi, la dâkini est un symbole féminin puissant qui renforce la vision culturelle des rôles sexuels en même temps qu'elle la renverse et la défie, même si elle recouvre des sens qui n'ont rien à voir avec les genres sexuels. Le sexe de la dâkini n'est pas fortuit ; toutefois, cette forme féminine véhicule des sens qui font état de l'absence d'existence intrinsèque des phénomènes et de l'immensité infinie de la nature de l'esprit. À ce niveau de notre exposé, la dâkini représente plus particulièrement le corps subtil yogique, réseau complexe de canaux énergétiques qui relient les centres sensibles du corps, lesquels sont considérés recevoir l'influence spéciale de sa bénédiction. Activer le réseau des dâkini engendre la félicité chez le tânika, qu'il soit homme ou femme, et maîtriser les yogas du corps subtil, c'est maîtriser les dakini qui résident en cet endroit. Tel est le sens intérieur de la dâkini dans l'iconographie tantrique.

* note ⁵⁰⁶« L'ambiguïté ultime » fait référence à cette capacité qu'on les bodhisattva de supporter la réalité de la vacuité appelée :

anupattikadharmaksanti (réceptivité intellectuelle à la vérité que les états d'existence n'ont pas d'origine, acquiescement à l'état qui est encore futur, préparation à un état futur ou encore : conditions durables qui n'ont pas encore eu lieu, c'est-à-dire réconcilier son esprit avec les conditions d'une vie future)

Conclusion

La dakini se manifeste de diverses manières dans le cadre des yogas du corps subtil, toutes importantes. En premier lieu, elle régit les vingt-quatre lieux sacrés, ces emplacements propices situés à la fois dans le monde physique extérieur et dans le monde intérieur du corps yogique. Au

niveau extérieur, elle protège les enseignements, confère les transmissions de pouvoir et nourrit l'expérience méditative du pèlerin. Au niveau subtil intérieur, elle préserve l'aspect sacré du corps yogique par des syllabes-germes protectrices, et assure au yogi ou à la yogini animés d'une bonne intention et consciencieux dans leur pratique l'obtention des fruits de la méditation.

En second lieu, la dākini se manifeste comme l'élément féminin du corps subtil, représenté par le canal latéral rouge vecteur des souffles et des essences de nature chaude et brûlante qui vient compléter le canal blanc vecteur des énergies de nature fraîche et humide. Elle est aussi la chaleur qui embrase le centre du nombril, complément de la fraîcheur glaciale du sommet de la tête. Les lamas tibétains précisent que le principe masculin et le principe féminin sont tous deux présents dans le corps de manière complémentaire et que le but de la pratique de la méditation est d'unir ces deux aspects.

En troisième lieu, l'opération qui consiste à amener les souffles subtils dans le canal central par la pratique de la chaleur intérieure est elle-même vue comme un aspect de la dākini. Car c'est le *A*, syllabe-germe de cette dernière, qui est à l'origine de la chaleur engendrée par la pratique, laquelle fera fondre les essences fraîches du sommet de la tête. Lorsque les essences masculine et féminine se rencontrent au niveau du cœur, le pratiquant fait l'expérience de la grande félicité, expérience directe de l'état non-conceptuel⁵⁰⁷. L'expérience de la chaleur intérieure n'est autre que la bénédiction de la dākini, accordée au yogi et à la yogini qui la prient à cet effet.

Enfin, la pratique même du yoga du corps subtil, où le surgissement de l'expérience de félicité-vacuité permet à la nature fondamentale de l'esprit de se manifester à elle-même, est assimilée à la dākini. Tel est le sens le plus complet de la danseuse de l'espace, l'accomplissement même qui ouvre les portes de la sagesse.

p. 220

La dakini incarnée, une pratique et une réalisation

La quatrième circonstance dans laquelle des êtres humains sont considérés comme des dākini concerne les personnes qui effectuent le rituel de sādhana d'une dākini yidam et en obtiennent les accomplissements. Dans ce cas, le sexe du pratiquant importe peu. Les fidèles pratiquants qui observent leurs vœux de samaya et leurs engagements tantriques s'engagent à se percevoir constamment comme la dakini yidam. En clair, ils doivent se visualiser comme la dākini dans la pratique de la phase de création, mais aussi à chaque instant de leur vie — qu'ils soient en phase de veille ou de sommeil, en train de cuisiner ou de faire le ménage, satisfaits ou furieux⁵⁷⁵. Ils s'engagent également à voir autrui comme la déité, goûtant la présence constante de la dākini dans les moindres détails de leur vie quotidienne. Tout pratiquant tantrique qui a pris cet engagement est considéré être une dākini humaine, qu'ils soit du sexe masculin ou du sexe féminin. D'ailleurs, la naissance de la réalisation — l'expérience méditative elle-même — est la dākini.

Les pratiquants tantriques se considèrent aussi comme la dākini par rapport au guru, surtout dans certains types de guru yoga dévotionnels. Lorsque la bénédiction du guru est implorée avec une dévotion fervente (*mōgū*), le guru visualisé sous la forme purifiée d'un heruka devient l'objet de méditation, tandis que le pratiquant masculin ou féminin se visualise comme la dākini de sagesse Vajrayogini, entourée de flammes et parée de ses ornements traditionnels. Cette pratique exprime les qualités de sujet spirituel manifestées par la dākini. face au guru et aux maîtres éveillés de la lignée⁵⁷⁶. Ainsi, lorsqu'il exprime sa dévotion envers le guru, le pratiquant masculin ou féminin est une dākini.

Les femmes qui participent à la sādhana tantrique d'un yidam et à sa pratique d'offrande festive (*ganacakra*, *tsok khor*) sont tout particulièrement considérées comme des dākini parce qu'elles s'identifient pleinement au yidam pendant la pratique. Les dākini humaines et les dākini d'apparition tiennent un rôle essentiel dans la littérature rituelle tantrique. La tradition veut que certains aspects du rituel, comme l'initiation, soient effectués par des dākini de sagesse, et la présence d'une dākini, sous forme humaine ou visualisée, est indispensable si l'on veut qu'une pratique d'offrande festive soit authentique. À certains moments de la pratique, les dākini mondaines assujetties à un maître du

Dharma et non assujetties sont convoquées et apaisées par des offrandes de nourriture et d'alcool. C'est pourquoi le nom même du rituel d'offrande festive fait référence à un « cercle ou assemblée » de dākini dont la pratique ouvre les portes de la sagesse pour tous les pratiquants tantriques⁵⁷⁷.

Certaines érudites ont étudié l'évolution du rôle rituel des femmes au cours du développement du tantrisme en Inde et de son assimilation dans la pratique monastique tibétaine⁵⁷⁸. Selon ces études, les femmes jouaient un rôle important dans les lignées et les rituels tantriques indiens, mais ce rôle fut minimisé par les prérogatives masculines dans le Tibet monastique, ...

L'essor du bouddhisme en Occident offre l'occasion d'un retour aux formes originelles du rituel de “ganacakra/tsok khor”. Les groupes occidentaux qui pratiquent les sâdhana ont en quelque sorte réintroduit la mixité dans la pratique d'offrande festive de “ganacakra/tsok khor”, en rassemblant les pratiquants masculins et féminins qui sont l'incarnation de la dākini (ou du heruka et de la dākini en union)⁵⁸². La fonction d'officiant est assurée par des hommes autant que par des femmes, et une offrande festive qui ne rassemblerait que des hommes, encore que ce soit rare, serait perçue comme moins représentative des obligations tantriques liées au yidam. Les garacakra sont l'occasion d'exprimer pleinement par le rituel la passion transcendante associée à la dakini et au heruka, et on peut s'attendre à ce que cela se manifeste davantage quand les deux sexes sont présents.

Le concept de dākini incarnée s'applique aussi, dans la littérature tantrique, aux pratiquantes qui atteignent l'éveil. Peu avant sa mort, Yé-shé Tsogyal fut abordée par l'une de ses principales disciples : la voix étranglée de chagrin, Dordjé Tsomo de Shelkar lui demanda de l'emmener à la demeure de Guru Rinpoché (Péma Ö) ou, au moins, de lui laisser des instructions et des préceptes spéciaux. Yéshé Tsogyal lui donna alors des instructions complètes sur le chemin qui mène à l'Éveil (appelé ici « lumière de lotus » ou péma ö) en plusieurs étapes. D'abord, pour devenir une dākini, ou « celle qui danse dans l'espace », elle devait transformer son corps subtil par la pratique yogique⁵⁸³. Ensuite, pour devenir une sidhà, elle devait maîtriser son esprit par le yoga et vaincre ainsi les obscurcissements émotionnels (klea, nyônmong). Pour atteindre la bouddhité, elle devait réaliser l'indivisibilité de la vacuité et de la présence éveillée par le Mahāmudrā. Et pour finalement atteindre le “corps d'arc-en-ciel”, elle devait dissoudre son corps physique en réalisant le Dzogchen.

p. 244

Désir et sexualité dans les tantras bouddhistes

...pour des désirs frustrés, la souffrance ne nous laissera aucun répit. Avec quelle justesse l'enseignement du Bouddha Skyamuni sur les Quatre Nobles Vérités soulignait ce point⁶¹²

Le désir, une fois libéré de ses préoccupations égocentriques, peut se faire l'écho de l'émotion d'autrui. Nous connaissons des expériences psychiques momentanées qui ne sont pas différentes de ce qu'endurent constamment les cinq autres destinées d'existence nous traversons des moments d'intense jalousie qui font écho aux expériences des dieux jaloux ; nous pouvons aussi bien être pris d'une colère dévastatrice que d'un froid dédain semblables à ceux des êtres plongés dans les enfers chauds et froids ; comme les animaux et les dieux, nous tombons dans l'ignorance engourdie de la routine quotidienne ou dans l'ignorance bienheureuse de l'idéalisme ; et, à l'instar des fantômes affamés, nous sommes hantés par un désir insatiable. De même qu'elles nous sensibilisent aux problèmes sans fin qui causent souffrance et désespoir dans le monde, ces expériences temporaires nous permettent de comprendre les expériences fortement douloureuses des autres sphères d'existence. Nous pouvons être pris d'empathie comme de compassion pour ces êtres qui souffrent et, quand nous y pensons, nous concevons le désir de les libérer de leur souffrance.

La transformation spirituelle devient possible quand le désir s'écarte de son égocentrisme habituel pour se tourner vers autrui ; ce que le bouddhisme décrit comme la pratique du bodhisattva, lequel se consacre tout autant à la clarté de la compréhension qu'au bienfait d'autrui. Le moteur de cette pratique, c'est le désir transformé en esprit d'Éveil, une ouverture spontanée et chaleureuse qui transforme l'égo-centrisme habituel en libération. La pratique du bodhisattva se nourrit de la force de notre désir qui, s'il s'accompagne d'un engagement ferme et de la clarté de l'esprit, devient une sorte de fièvre contagieuse de la compassion.

Comment pouvons-nous libérer le désir et diriger son ingéniosité et son intensité vers notre Éveil et celui d'autrui ? Dans le Tantra, cette qualité fondamentale de l'existence humaine est libérée au moyen de méthodes fort habiles. L'intensité du désir ne peut être libérée que par le désir lui-même. Comme on le dit dans le Hevajratantra « Ce par quoi le monde est entravé est ce par quoi il sera libéré. Ne connaissant pas cette vérité, le monde n'est pas libéré. Celui qui délaisse cette vérité n'atteindra pas les accomplissements. »⁶¹³ La qualité passionnée de l'expérience humaine ne peut être libérée que par le désir lui-même et on le décrit alors comme un « mélange de passion et d'absence de passion »⁶¹⁴ L'un des traits caractéristiques du Vajrayàna tibétain, particulièrement dans les pratiques de l'Anuttarayoga tantra, est sa capacité d'accueil à l'égard du désir et même de la sexualité dans un contexte spirituel. C'est une manière de travailler directement avec le désir, mais elle requiert une solide base d'entraînement. Selon l'Anuttarayoga, l'entraînement dans les trois véhicules est essentiel pour le développement spirituel, surtout lorsque l'on travaille avec ses émotions les plus frustes. Pour travailler avec le désir égocentrique, nous nous entraînons dans le véhicule fondamental ou Hinayàna, où nous apprenons à nous réfréner dans le renoncement et la simplicité. L'absence de désir est l'une des qualités spirituelles cultivées par le pratiquant qui a maîtrisé le Hinayàna. Toutefois, après avoir cultivé la discipline en ce sens, nous conservons un résidu d'agressivité nous avons rejeté une trop grande part de l'intelligence contenue dans le désir, et nous nous sommes coupés des souffrances d'autrui.

Dans le Grand Véhicule ou Mahayàna, l'agressivité est le plus grand obstacle à la pratique de la compassion. Nous ne pouvons être utiles aux autres si nous sommes en colère contre eux ou si nous nous irritons de leur souffrance. Avec l'entraînement mahayaniste, l'agressivité est transformée en patience et en attention à l'autre, et nous devenons bientôt capables de libérer la souffrance que nous rencontrons. Alors que le Mahayàna admet la relation étroite entre désir et compassion, il subsiste encore le danger que le désir mène à la compassion stupide, laquelle est souillée par nos attentes égotiques.

Une fois complété l'entraînement dans les deux premiers véhicules, nous découvrons un reste d'aveuglement ou d'amnésie qui bloque notre développement ultérieur. Nous avons pour ainsi dire dilué l'intensité du monde dans nos rêveries altruistes, motivés que nous sommes par le désir futile d'échapper aux émotions douloureuses, aux passes difficiles et aux schémas habituels inconscients. Lorsque nous poursuivons notre entraînement dans le véhicule du diamant ou Vajrayàna, nous visons directement cette amnésie.

L'entraînement et la pratique du Vajrayana nous rapprochent immédiatement de tous les aspects de notre expérience, ôtant les aveuglements résiduels des pratiques précédentes. Mais le résidu qui demeure encore est la passion. Cependant, il est dit qu'arrivé à ce point, la passion n'est pas forcément un obstacle à la croissance spirituelle.

p. 255

À présent, elle a été idéalement raffinée par l'entraînement spirituel et représente la qualité chaleureuse du cœur combinée à l'intensité de l'expérience et de la pratique du Vajrayàna. Si elle devient l'objet de la contemplation, elle recèle le grand pouvoir d'amener l'esprit au point essentiel.

Dans la tradition de l'Anuttarayoga, on ne fait réellement aucune distinction entre la passion dans ce sens et la compassion. Lorsqu'elle est purifiée de tout égocentrisme, la passion s'exprime dans le dévouement à autrui qui se soucie de son bien-être avec toute l'habileté et le soin nécessaires. Elle s'exprime également dans la joie de vivre et l'appréciation de la beauté unique de chaque instant. Les expériences de réalisation portent nécessairement en elles la chaleur brûlante de la joie et de la compassion — à défaut de quoi ce ne sont pas d'authentiques expériences de réalisation. Cependant, c'est également un sentier dangereux, car si la passion cherche à servir l'ego, le résultat sera explosif et provoquera des ravages. D'où le fait que la dynamique puissante de la sexualité dans les Anuttarayoga tantra tienne toujours de la pyrotechnie la plus délicate.

La chimie ordinaire entre hommes et femmes est une expression puissante de la dynamique fondamentale des phénomènes. Pour cette raison, le domaine des relations entre les sexes est du

plus grand intérêt pour le tantrika, car la dynamique éprouvée à cette occasion fait voler en éclats le cœur du monde. Le tranchant aigu des femmes est attiré par le pragmatisme élémentaire des hommes, et simultanément, les hommes recherchent l'intensité émotionnelle des femmes. Le désir sexuel n'est, au fond, guère différent de l'aspiration spirituelle. L'appréciation de l'opposition et de la complémentarité est essentielle à la vie du tântrika, et la passion sexuelle est une expression fondamentale de cette dynamique qui le pénètre au plus profond de son corps et de son esprit.

Le jeu de ces deux énergies est complexe dans les relations entre deux personnes. Lorsque le féminin et le masculin sont en guerre, leurs aspects névrotiques ressortent. L'aspect féminin devient plus émotionnel, frénétique et destructeur, tandis que l'aspect masculin devient plus obstiné, plus dur et insensible. Même lorsqu'il existe une attirance entre eux, si les intérêts égocentriques prédominent, ces armes seront utilisées et il pourra en résulter beaucoup de souffrance et d'aliénation. Le pratiquant du Vajrayàna doit apprendre à apprécier les différences et à reconnaître les dons de chaque sexe pour maintenir une perspective sacrée dans les relations.

p.256

La dâkini extérieure-extérieure

Dans la dynamique de l'attraction des sexes, qui est à la fois explicite et implicite, de puissantes forces sont à l'œuvre. Le désir dans la vie humaine est, à sa source, l'expression d'une aspiration à la totalité, ce qui est fondamentalement sain. Toutefois, c'est un très grand défi pour le pratiquant du Vajrayàna que de travailler avec ce désir pour l'harmoniser à la pratique. Il est difficile de prendre en compte la passion sans être submergé par un désir égocentrique de gratification.

Quels bienfaits peut-on espérer de la contemplation de la nature de la passion ? Les profanes se sont souvent trompés à propos des pratiques tantriques en les considérant comme des manières de pratiquer la spiritualité au moyen de l'auto-gratification. Mais la gratification en question est à l'opposé de la voie tantrique de méditation. Pour quelle raison éveillerait-on alors la passion, sans l'auto-gratification pour motivation et pour méthode ? Eh bien, en général, ces pratiques sont appréciées parce que la passion ordinaire ainsi transformée peut devenir une base pour expérimenter la grande félicité ou mahasukha.

La tradition vajrayàna propose des méthodes à la fois puissantes et habiles pour accélérer directement et de façon tangible le développement intérieur. Les méthodes ordinaires de méditation peuvent certes éveiller les bienfaits de la non-conceptualité dans l'expérience du pratiquant, mais de façon lente et par intermittence. Le développement de la grande félicité est un outil puissant pour hâter la dissipation des obscurcissements émotionnels et conceptuels dans la pratique. Une fois ces derniers écartés, la sagesse et la compassion émergent spontanément.

Ce progrès est important en ce sens qu'il permet au pratiquant d'être plus disponible aux besoins spirituels et matériels de ceux, innombrables, qui souffrent dans ce monde. Quand on devient capable de diriger l'ensemble de ses ressources intérieures vers le processus de l'Éveil, la compassion s'en trouve libérée et ses bienfaits, destinés à tous, n'en sont que plus rapides et plus évidents. Puisque le désir et la passion sont vraiment fondamentaux dans notre vie humaine, il est important de travailler correctement avec eux, pour en faire le carburant du développement de la vigilance et de la compassion.

p. 257

Dans la phase de développement de la pratique, le tantrika se visualise sous la forme du yidam, soit seul, soit en union. Lorsque les déités yidam sont soigneusement visualisées en yab/youm, il se produit entre elles une passion, une communication et une relation extraordinaires au point qu'on ne peut plus distinguer les déités l'une de l'autre. On les considère comme deux en une. Le tântrika est simultanément l'un et l'autre dans leur union passionnée, et si l'on se demande qui est qui, ce n'est déjà plus la pratique. Cependant, il importe de ne pas appliquer cette pratique du point de vue de la passion conventionnelle ordinaire. Comme le conseillait Jamgôn Kongtrül Lodrö Thayé

Lorsque vous identifiez votre présence éveillée à l'aspect masculin, si vous visualisez la forme

féminine avec trop d'intimité, il demeure le danger que l'effet toxique du désir refasse surface, ce qui aura pour premier effet de vous faire perdre votre énergie vitale et vous mettra finalement sous la coupe du désir. En général, il ne convient pas de nourrir des pensées mondaines et des émotions afflictives lorsque vous méditez sur une déité.⁶¹⁷

Cette pratique produit l'expérience de la félicité, le tântrika réunissant en lui dans une forme psycho-physique l'union des éléments masculin et féminin, en l'occurrence le heruka et la dakini. La félicité fait fondre l'esprit conceptuel et ouvre le pratiquant à l'expérience nue de la nature de l'esprit.

Le yoga du corps subtil se concentre sur le corps mental énergétique qui relie les qualités vastes et inexprimables de l'esprit à l'incarnation physique. Dans la pratique de méditation, le tântrika dirige les souffles vitaux au sein des canaux subtils grâce à sa présence éveillée, pour finalement les faire tous entrer dans le canal central. La chaleur interne produite lors de la pratique provoque une expérience de félicité. Cette puissante pratique vient à bout des perceptions confuses en établissant les bases de l'émergence de mahàsukha, une expérience non conceptuelle dont la vivacité est sans médiation, et l'on peut ainsi réaliser pleinement la nature de l'esprit.

La pratique de la karmamûdra, ou yoga sexuel, n'a pratiquement rien à voir avec la passion auto-gratifiante décrite dans les mauvais livres sur les tantra. Au lieu de cela, les partenaires méditent sur la félicité provoquée par l'union sexuelle et les émotions, la sensualité et l'imagination attenantes. Cette pratique est étroitement liée au yoga du ...

p. 259

... corps subtil. Avec l'émergence de la félicité sexuelle, les souffles vitaux quittent les canaux latéraux et pénètrent dans le canal central où les gouttes de bodhicitta produisent une chaleur et une joie intenses et rayonnantes. Cette expérience crée également les conditions pour la manifestation de mahasukha.

Il existe une différence de taille entre la contemplation de la nature de la passion dans ces pratiques et la recherche avide et effective de la passion. Il importe de comprendre que la passion est dangereuse quand elle n'est pas transformée, contemplée et comprise. La passion sexuelle ordinaire est habituellement sous la coupe de l'ego, manipulatrice, inquiète et orientée vers le plaisir narcissique. Si l'on se laisse entraîner inconsidérément par ce genre de passion, il peut en résulter des scénarios dramatiques de grande souffrance, tant pour soi que pour autrui. Guru Rinpoché avait averti Yéshé Tsogyal sur les pièges de la passion sexuelle ordinaire, déclarant qu'en de telles situations, les femmes sont les démons les plus mortels pour les hommes, et vice-versa. Ce genre d'obsession est lié à une dévotion déplacée. Dans ce passage, il dramatise la luxure jusqu'à la caricature en révélant ses inévitables conséquences :

Chérir la luxure, telle est ta pratique quotidienne. Les paroles obscènes sont ton mantra essentiel. Tes attitudes provocatrices sont ton geste d'hommage. Arpenter le lieu de tes envies, telles sont tes circumambulations ; t'adonner aux activités de la passion, telle est ta force d'âme ; avec le bas de ton corps, tu tentes de détruire l'illusion. Ta confiance, tu la donnes à ton amant secret. Ta gratitude va à ceux qui te font l'amour sans compter... Plutôt que de l'aider à s'élever, tu es le crochet qui ramène le pratiquant à terre. Tu n'es point l'augmentation de la félicité mais le funeste présage des difficultés et de la souffrance à venir. Prendre un partenaire dans l'espoir d'une libération par la passion, voilà qui promet toujours davantage de jalousie et d'émotions perturbatrices.⁶¹⁸

Dans une description moins théâtrale, Khenpo Tsültrim Gyatso explique que la recherche de la passion sexuelle ordinaire connaît trois étapes : la joie qui cède la place à une confusion dénuée de tout concept, laquelle mène au désenchantement (tchakdrel), une expérience dans laquelle la passion disparaît pour devenir une forme de haine⁶¹⁹. Mais il conseille aussi à la yogini et au yogi tantriques de ne pas rejeter pour autant la passion. Au contraire, il s'agit d'extraire les puissantes qualités de la passion sexuelle et de les purifier par la pratique, afin de mettre son pouvoir spirituel fondamental au service de la transformation intérieure. Le grand siddha Tilopa conseilla à son disciple, l'érudit Nàropa, de rechercher une partenaire pour son entraînement. Lorsque Nàropa

trouva la femme qui convenait, il en fut tout d'abord très heureux, mais une grande querelle éclata entre eux qui le rendit profondément malheureux, ravagé et amaigri par la détresse, Tilopa lui demanda « Es-tu heureux, Nàropa ? » et Nàropa de lui répondre « je souffre d'être constamment en conflit avec ma propre moitié dans un monde apparent tout de dualité. » Sur quoi Tilopa lui donna des instructions sur le yoga sexuel et mahasukha :

Nàropa, tu devrais t'efforcer d'unir samsàra et nirvāna. Contemple le miroir de ton esprit qu'est Mahāsukha, la demeure mystérieuse de la dakini.⁶²⁰

C'est ainsi qu'en s'employant à la discipline yogique, Nàropa réussit à faire de la passion ordinaire le combustible nécessaire au voyage spirituel.

La transformation la plus importante a partie liée avec la motivation. La satisfaction de nos propres désirs n'a pas sa place dans la pratique de la karmamudrā ni dans les autres pratiques décrites. Il est dit dans le Hevajratantra « Cette pratique [de l'union sexuelle avec une partenaire] n'est pas enseignée pour la jouissance, mais pour faciliter l'examen de notre propre esprit, qu'il soit stable ou vacillant [sic]. »⁶²¹ La motivation doit s'appuyer sur l'aspiration d'atteindre l'Éveil pour le bien de tous les êtres animés. La pratique fait également écho au renoncement à la gratification. Grâce au yoga de la karmamudrā, chacun des pratiquants développe la félicité dans son propre corps subtil par le jeu de la passion. Simultanément, tous deux contemplent la nature de la félicité dans la méditation. Cette pratique met en lumière la synchronisation du corps et de l'esprit, essentielle au yoga. En renonçant au soulagement de la tension sexuelle, les partenaires contemplent la félicité qui gagne leur corps. Puis, en déplaçant la bodhicitta dans les canaux du corps, ils se sentent envahis par la félicité. Cette félicité purifie les canaux de leur corps subtil, leur permettant d'accéder directement à l'expérience de la clarté rayonnante de l'esprit.

On dit de la pratique avec partenaire qu'elle fait avancer promptement et d'une manière significative.

p. 261

La dakini extérieure-extérieure

Tout d'abord, ces textes classiques montrent une relation directe entre le corps et le tempérament de chaque type de partenaire, révélant ainsi une compréhension holistique de la personne. Cette tradition souligne encore l'importance de l'existence corporelle dans les tantra et une appréciation des riches possibilités liées à cette existence incarnée. Il est clair, d'après ces descriptions, que le corps n'est pas considéré comme un objet inerte. Il émane plutôt de l'interaction dynamique de tous les aspects de l'existence physique une vitalité et un style holistiques. D'autre part, on peut immédiatement noter que l'apparence physique et le tempérament des dākini (ou des dāka en l'occurrence) forment un large spectre, chacun d'eux ayant ses propres charmes, ses pouvoirs et ses facultés attractives. Il est clair qu'au lieu d'être des stéréotypes qui attribuent la beauté et le qualificatif de sexy à une pitoyable femme blonde mince et pâle ou à un mâle fort, musclé et athlétique, chacun de ces types physiques et chacune de ces personnalités ont leurs propres charmes. *Alors que j'interrogeai Khenpo Tsültrirn Gyatso Rinpoché en tentant de mettre de l'ordre dans les classifications des différents types de partenaires, il s'est mis à rire. Quand je lui ai demandé pourquoi il riait, il me donna une réponse typiquement tibétaine :*

Toutes ces catégories ne sont que des classifications indiennes. Elles sont liées à l'Inde et s'appliquent à une situation culturelle précise. Ce n'est pas cela qui va aider les gens qui vivent en Occident. La chose à faire ici, c'est d'observer ce qui est réellement important. Il est important que le ou la partenaire avec qui vous pratiquez ait la foi (dépa), l'enthousiasme (tsöndrü) et la sagesse (shé-rab). C'est tout. Et ce doit être une personne que vous appréciez et qui vous le rend bien. Ce doit être réciproque. Vous aimez cette personne et elle vous aime. S'il s'agit de quelqu'un qui est votre compagnon et qui va vous aider sur la voie, vous pouvez pratiquer avec lui — cela n'a rien à voir avec un engouement passager.⁶⁵⁸

Milarépa et la karmamudrā

Milarépa, le yogi tibétain du XIIe siècle, se consacra aux retraites solitaires et parla souvent des

entraves de la famille, du foyer et des responsabilités domestiques. Il n'était nullement attiré par le désir sexuel au sens conventionnel du terme, comme on peut le constater à la lecture des diverses tentatives de séduction qu'il eut à subir de la part de démons et d'esprits mondains. En même temps, il était réputé prendre soin de disciples féminins dévoués et réalisés. C'est ainsi qu'il avait dompté la dâkini mondaine Tséringma, la *Dame de Longue Vie*, et sa suite, et que devenue une dâkini de sagesse, Tséringma avait développé les qualités requises pour la pratique de la karmamûdra. Milarépa lui recommanda cette pratique comme une voie importante pour comprendre le processus d'émanation corporelle dans l'état intermédiaire (bardo), ajoutant qu'éveiller Prajnâpâramitâ par les pratiques de la chaleur interne et de la *kamamudrà* l'aiderait à réaliser le sens de la troisième *abhiseka* et à vaincre l'instinct de jalousie.⁶⁵⁹

Tséringma et sa suite de quatre dâkini arrivèrent un jour à la grotte de Milarépa joliment apprêtées et portant les substances d'offrandes classiques encens, nourriture et boisson, instruments musicaux, vêtements fins et fleurs. Elles lui firent ces offrandes, le servirent, chantèrent et dansèrent, puis s'offrirent elles-mêmes pour lui faire l'offrande de la suprême félicité-vacuité de la sagesse des quatre joies. Ceci en accord avec la tradition selon laquelle de toutes les offrandes que l'on peut faire à un "guru", la meilleure est celle de la *karmamudrà*.⁶⁶⁰ Tout en l'approchant, elles l'assurèrent qu'elles représentaient les quatre types classiques de partenaires qualifiées : le lotus, la conque, le portrait et l'éléphant. Milarépa répondit en énonçant les bienfaits de chacun d'eux, résumant succinctement la tradition en question, à savoir que la partenaire de type lotus accroît la félicité, que celle de type conque accélère l'extase, que celle de type portrait prévient les empêchements au maintien de la félicité, et que le type éléphant favorise la réalisation de la nature de la réalité.⁶⁶¹

Milarépa accepta donc leur offrande, reconnaissant en elles les quatre partenaires parfaites et les admit en qualité de pratiquantes qualifiées pour les quatre étapes de la pratique de la *karmamudrà*, selon la tradition des instructions de Tilopa à Naropa⁶⁶² : 1) La chute (baptang) qui correspond à la manière dont le bindu descend, mais indique aussi la qualité naturellement vide des phénomènes. Elle est comparée à « un forgeron frappant de son marteau un miroir de métal, permettant aux quatre sortes de joies de descendre doucement comme une tortue du sommet de la tête jusqu'au centre secret [...] » Ces quatre sortes de joie sont des expériences croissantes de félicité associées à la culture de *mahasukha* et menant à l'état non conceptuel⁶⁶³. (2) Garder (jiltang) ou tirer, qui montre comment pratiquer lorsque la bodhicitta descend. Elle est gardée (ou retenue) à l'intérieur du corps. On compare cela à maintenir « une lampe dans la tourmente, en conservant avec constance la vision intérieure de la réalité de la joie co-émergente ». (3) Renverser (dokpa), l'étape yogique suivante, où la bodhicitta est renvoyée vers le haut par les canaux en passant dans les centres cœur et de la gorge pour atteindre le sommet de la tête. Cette pratique est comparée à « un éléphant qui boit de l'eau ce qui fait s'élever les quatre joies (jusque dans la région de la tête) et permet de les stabiliser ». Chaque niveau d'ascension dans les centres évoque un nouveau niveau de réalisation, lié aux étapes de l'éveil (bhumi). (4) La dernière étape, déployer (drenpa), est l'envoi de la bodhicitta dans tous les canaux. Cela se produit quand l'expérience de félicité pénètre le corps entier. L'analogie est celle « d'un fermier qui arrose ses plantations avec soin, saturant chaque pore et éprouvant l'apothéose la joie ». Cette diffusion de la joie co-émergente purifie tous les obscurcissements et les obstacles, les états d'esprit et le corps subtil lui-même produisant l'Éveil complet. Milarépa pratiqua ces quatre étapes avec chacune de ses partenaires, menant chacune d'elles à la réalisation.⁶⁶⁴

Dans l'enseignement de Milarépa, on trouve une interprétation du sens de la karmamudrà à la faveur d'un commentaire sur le terme tibétain lékyi tchak gya. La karmamudrà exprime la non-dualité des différentes polarités de la voie spirituelle comme la félicité et la vacuité, ceci et cela, le samsâra et le nirvana. Il s'agit de la « voie rapide de l'union » qui comble de félicité retenue et permet de réaliser les niveaux extérieur, intérieur et secret.

Telle est la voie de la félicité — vacuité, absence de pensées, deux en une, un chemin où l'on reçoit l'aide rapide d'une déesse. En suivant cette voie inspirante, vous autres, jolies dames, atteindrez la libération, et dans le domaine de la non-émergence, vous vous établirez. O fées prodiges, vous êtes

réellement les plus qualifiées.⁶⁶⁵

La pratique de la karmamudrā permet d'actualiser ce que l'on appelle la troisième transmission de pouvoir (abhiseka, wang) dans le rituel tantrique, et mène directement à la quatrième transmission de pouvoir de la sagesse non conceptuelle. La troisième transmission de pouvoir est associée au fait de dissiper les obstacles de l'esprit de sorte que les bénédictions de l'esprit de la déité et de la lignée peuvent alors pénétrer dans le continuum mental du pratiquant. La troisième transmission de pouvoir est aussi appelée prajnapâramita abhiseka, ce qui signifie que l'on réalise la présence non duelle grâce à l'union avec une (ou un) partenaire. Ainsi, l'union rituelle avec la dâkini — le symbole de notre sagesse la plus profonde — mène à la présence non duelle de la nature de l'esprit dans la quatrième abhiseka.

p. 276

Les dâkini représentent la libération de toutes ces structures, et elles exhibent leur corps nu qui rayonne de l'éclat de la séduction et de la jeunesse. Cependant, leur corps n'est pas tel qu'il paraît être. La dâkini est parée d'ornements macabres des charniers et danse dans un champ de cadavres en décomposition. Néanmoins, son corps est vivement coloré et apparaît in-substantiel, étant fait de lumière transparente, et déploie sa nature rayonnante bien que vide. L'intérieur de son corps est un espace vaste et sans limites, bien qu'il puisse aussi s'y manifester des déités et des visions. Le corps des dâkini personnifie la sagesse qui réalise l'impermanence de ce qui est mortel mais aussi la vacuité des phénomènes dépourvus d'être en soi. Il dépeint la nudité de la présence éveillée, quand celle-ci s'est dévêtue des concepts et des émotions, et brûle de tous les feux d'une réalisation sans médiation.

De ce point de vue, il n'est pas surprenant que la dâkini guide et bénisse le disciple de son corps radieux. Le corps qui habituellement piège la femme ordinaire est le médium par excellence de la dâkini. Lorsqu'elle bénit ses disciples avec son corps, la dâkini leur présente sa nature la plus fondamentale, la Grande Mère Prajñapâramitâ — la vacuité dont on fait l'expérience directe.

Les enseignements tantriques eux-mêmes fournissent des analogies corporelles lorsqu'ils ont trait aux dâkini. Le Dharma est alors appelé « la vie du cœur des dâkini » (khandromai sok nying). On le nomme aussi « le souffle des dâkini » (khandro shel lang) pour insister sur la fraîcheur et le caractère secret des enseignements tantriques⁷²⁰. Dans la tradition archaïque de la dâkini mondaine, ceux qui la subjuguent exigent d'elle qu'elle leur donne son cœur vivant (sok nying), lui offrant en retour un trésor en guise de substitut⁷²¹. La dâkini de sagesse offre un aperçu de son cœur vivant, un mandala de déités tourbillonnant dans le vaste espace situé à l'intérieur de son corps. L'histoire de la jeune servante Kumari qui s'ouvre la poitrine lorsqu'elle rencontre Guru Rinpoché en fournit l'exemple.

Les offrandes corporelles semblent bien être l'apanage de toutes les dâkini, qu'elles soient mondaines ou sages. Comme on l'a montré (voir chapitre II), les dâkini mondaines demeurent dans les charniers, festoyant sur les cadavres des défunts. Mais une fois domptées par le Dharma, les dâkini fournissent une partie de leur corps en guise d'offrande. Lors d'un voyage visionnaire dans la terre des dâkini (Orgyen khandro ling), Yéshé Tsogyal est le témoin d'une scène où de nombreuses dâkini sous forme humaine font des offrandes à leur reine, Vajrayogini :

Quelques-unes taillaient des tranches de leur propre chair avec des couteaux, les disposaient en guise de festin sacré et les offraient. Dans le même but, quelques-unes se saignaient les veines, d'autres s'arrachaient les yeux, le nez, la langue, les oreilles, s'extirpaient le cœur et d'autres organes, muscles, intestins, sucs, moelle épinière, leur vie, leur souffle, quelques-unes leur tête, quelques autres leurs membres : elles les découpaient et les arrangeaient pour les offrir en festin sacré à la principale dâkini enlacée à son époux ; puis elles dédiaient tout cela avec une grande foi.⁷²²

Alarmée par cette vision, Yéshé Tsogyal leur demande « Pourquoi recherchez-vous ainsi la souffrance ? », et les dâkini de lui répondre par cette litanie : « Si vous n'offrez pas sur-le-champ ce que vous possédez au guru qualifié, la précieuse occasion spirituelle sera perdue et de nombreux obstacles s'ensuivront. Ce qui doit lui être offert, ce sont les choses qui vous sont les plus chères —

vos possessions, vous-même et votre présence éveillée. Pour les dākini, leur corps, leurs ornements et leurs attributs constituent la présence éveillée. Or la présence éveillée ne peut être possédée ou détenue — elle doit être immédiatement offerte. C'est ainsi qu'enseignent les dākini de sagesse ». Le thème de la dākini qui s'ouvre le cœur pour y révéler le déploiement de la réalité intérieure de son corps est récurrent dans les hagiographies tibétaines⁷²³. Mandâravâ fit ce don à ses parents lorsqu'elle retourna leur rendre visite après son éveil, leur conférant l'initiation du mandala des déités de longue vie⁷²⁴. Quand Nârôpa eut donné à Marpa les enseignements sur Vajrayogini, il l'envoya au charnier de Sosadvipa en Inde recevoir personnellement la bénédiction de la dākini. Marpa arriva sur les lieux au solstice d'hiver, le dixième jour de la lune décroissante. Il y rencontra une jeune femme et réalisa qu'elle était la manifestation de l'épouse co-émergente. Pour lui conférer la bénédiction du kyérim et du dzogrim, elle s'ouvrit la poitrine avec son couteau courbe de cristal et lui révéla ainsi la splendide guirlande des syllabes-germes de son mantra, au centre étincelait sa syllabe essentielle **Hrih** flamboyant d'une lumière rouge éclatante. Puis elle l'envoya à Bodhgaya contempler la relique de la dent du Bouddha, et enfin au Tibet pour qu'il y devienne un maître à part entière⁷²⁵.

Il arrive aussi fréquemment que la dākini accorde la bénédiction de son corps par l'union sexuelle. Cependant, ici non plus, l'union sexuelle n'est pas ce qu'elle paraît être. Dans le Tibet conventionnel, la sexualité d'une femme n'était pas sans danger, suscitant des soupirants non souhaités prompts à faire de la femme une propriété domestique. Ou, si la femme cherchait à avoir une relation intime répondant à ses propres désirs, on la considérait comme une vulgaire prostituée. Le corps de la dākini, qu'il soit de type visionnaire ou humain, est un corps subtil fait de souffles vitaux, de canaux et d'essences. La dākini a transmuté la passion sexuelle ordinaire en un feu spirituel ; sa passion est fondamentalement la passion de la réalisation, et sa bénédiction suscite une passion semblable chez ses disciples. Cette passion pave la route qui mène à l'aube de la réalisation dépourvue de concepts. Lorsque la dākini s'unit au yogi, elle le bénit de son corps vide et lumineux, lui conférant une transmission directe de sa nature. Lorsque Tilopa fut béni par la Reine des dākini, cette dernière s'offrit à lui passionnément en proclamant qu'il était son partenaire Cakrasamvara. "L'étudiante" de Milarépa, Tséringma la dākini de longue vie, s'offrit à son maître dans le cadre de la pratique de la karmamudrà.

p. 293

Ceci lui fut confirmé par une série de rêves où elle se vit comme la dakini centrale entourée d'une suite d'autres dakini⁷⁸⁵.

Tout ceci semble indiquer que la dakini peut être vue de manière assez similaire par les pratiquants tantriques masculins et féminins, malgré quelques différences. Pour les femmes comme pour les hommes, la dakini est le symbole de la Présence éveillée nue, l'esprit de sagesse sans ego qui sert de base à la pratique tantrique. Elle est aussi la manifestation yidam semi-courroucée de l'esprit de sagesse dont l'ardente expression consume les structures et les habitudes de l'esprit conceptuel. Elle est le symbole des canaux et des souffles du corps subtil, mais aussi de la félicité engendrée par la pratique du yoga. Et, en vertu de son corps féminin, elle est toutes les femmes que l'on rencontre. La pratiquante ne peut faire l'expérience de la dakini que par le biais de son propre corps et de sa propre manifestation féminine. La dakini, qui scelle l'incarnation féminine autant qu'elle la bénit, est l'alliée et le soutien des femmes dans la pratique. Elle s'évertue à inspirer chez elles une pratique authentique, de sorte que lorsqu'elles atteignent l'Éveil, c'est à leur tour qu'elles se manifestent comme la dakini.

p. 310

* La tradition du bouddhisme tibétain exige des lamas et des pratiquants tantriques qu'ils sachent reconnaître les différents types de dākini pour les traiter comme il faut. On relate souvent comment des yogis ou des yogini hautement réalisés n'ont pas reconnu la dākini, sans parler de ceux qui ont pris une dākini mondaine pour une dākini réalisée ou vice versa. De telles erreurs peuvent avoir des

conséquences désastreuses. Avoir des rapports intimes avec une dâkini mondaine et lui dévoiler ses secrets peut entraîner la mort et provoquer la destruction de sa propre lignée d'enseignement. Laisser passer l'occasion de recevoir l'enseignement d'une dâkini réalisée peut mener à des années de pratique stérile et d'obstacles frustrants, comme à un manque général de concordance avec le maître et sa transmission. C'est pourquoi on trouvera beaucoup d'indications consignées par écrit et orales concernant la manière de reconnaître les dâkini. Et si, alors même que l'on se réfère à ces sources, des erreurs sont faites, c'est, dit-on, que les conditions d'ensemble ne sont pas mûres¹⁷⁸.

Le grand maître Péma Lédreltsel (1291-1315) reçut comme trésor caché (terma) les enseignements de la transmission originale du Khandro Nyingthik (l'Essence du Cœur de la dâkini), un important cycle de textes de méditation que l'on doit à Guru Rinpoché et aux dâkini. Après les avoir transmis au troisième Karmapa, Rangjung Dordjé, il rencontra à vingt-cinq ans une très belle femme dans le canton de Nyel et, l'ayant prise pour une dâkini réalisée, « il prit soin d'avoir avec elle une relation sexuelle, dans le plus grand secret »¹⁷⁹. Un rêve vint lui révéler par la suite que cette partenaire n'était qu'une simple démonsse. Mortifié, Péma Lédreltsel se retrouva pris dans un terrible scandale qui entraîna la mort d'un de ses disciples et pour finir la sienne même, mettant un terme à la transmission des enseignements de l'essence du Cœur¹⁸⁰.

Notes

468 La traductrice de Khenpo Tsültrim Gyamtso, Elizabeth Callahan, fait remarquer que les termes tibétains *nyer-len zouk kyi poungpo*, traduits ici par « Ce skandha de la forme, produit compulsivement », signifient que le *skandha* de la forme est produit par le karma/vipaka et qu'il amène la souffrance. Gyamtso, 1995, 2.

p. 381

472 Les difficultés pour décrire cela en des termes occidentaux ont été soulignées par Samuel, 1989, 202, 237. « Le corps subtil fut l'un des concepts de la pensée bouddhiste et hindoue les plus difficiles à apprécier pour les Occidentaux, peut-être parce qu'il implique une absence de séparation entre “corps” et “esprit”, que la science et la médecine modernes ont eu tant de difficultés à accepter. Parfois, les Tibétains parlent des *cakra* et des *nâdi* comme s'ils étaient physiquement présents dans le corps sous la forme sous laquelle ils sont décrits dans cette tradition, et il est difficile de faire plus qu'approximativement cadrer ce genre d'anatomie interne avec ce que l'on connaît dans la médecine moderne. Le système des *cakra* et des *nâdis* a, sans nul doute, quelques corrélations physiques, mais il est mieux compris si on le considère comme une sorte de modèle mental du système nerveux humain tel qu'il serait vu de l'intérieur. Un tel modèle n'est pas une description rigoureuse mais structurante. Apprendre la carte implique d'apprendre à donner un sens à son système nerveux d'une façon particulière. »

Samuel nous met en garde contre une “concrétisation déplacée” à propos de ces descriptions.

p. 382

491 Voici une des listes des vingt-quatre lieux sacrés :

Jândara[sommet de la tête], Pulliramalaya[sourcils], Uddiyâna[oreille droite], Arbuda[nuque], Godâvari[oreille gauche], Râmesvara[point entre les sourcils], Devîkota[les yeux], Kosala[le bout du nez], Lampâka[gorge], Kalinga[le palais buccal], Mâlava[les épaules, Kâmaru[les aisselles et cavité des reins], Odra[les deux seins], Kâncika[le coeur], Trisankuni[le nombril], Himâlaya[la région abdominale du sexe], Pretâdhivâsini/Pretapuri[organes sexuels], Grhadevatâ[anus], Saurâstra/Surakta[cuisses], Kulatâ[les genoux], Sauvarnavipa[mollets], Sindhu[les chevilles], Nagara[seize doigts des mains et des pieds], et Marudêsa/Maro[les orteils et les pouces].

498 Il est difficile de généraliser la localisation des nadis, même dans le cadre d'un tantra particulier, tant les lignées varient. Quelques transmissions situent les nadis en fonction du sexe du yidam ; d'autres en fonction du sexe du pratiquant. Variables également sont les couleurs des nadis respectifs, considérés comme féminins ou masculins. Cette description est par conséquent plutôt générale. p. 384